

BEBOR VI MANGFOLDIGE VERDENER?

INTRODUKTION

ASTRID GRUE OG CHRISTINA VEGA

I den nordlige del af det mozambiquiske højland ligger Muede, den største by på Makondeplateauet, hvor antropologen Harry West studerede trolddom i 1990'erne (West 2007). En aften skulle han holde foredrag i Kulturarvsarkiverne i Pemba for en gruppe mozambiquiske forskere, der havde stor erfaring med etnografisk feltarbejde i området. Efter først at have givet forsamlingen en introduktion til Victor Turners essay, *Symbols in Ndembu Ritual* (1967), præsenterede han det materiale, han selv havde indsamlet, og fortalte, at han havde lagt mærke til, at de lokale indbyggere, når de så en løve nærme sig deres bebyggelser, spekulerede over, hvilken slags løve der var tale om. Det kunne nemlig enten være en almindelig bushløve, *ntumi wa ku mwitu*, eller en bosætterløve, *ntumi wa nkaja*. Desuden kunne det tænkes at være en trolddomsløve, *ntumi munu*, altså en troldmand, der havde forvandlet sig til en løve. Sådanne trolddomsløver fortærede fjender af troldmandens slægt, sommetider i synlige angreb og sommetider i usynlige angreb, der kom til udtryk som sygdom. West forklarede tilhørerne, at han opfattede disse spekulationer om løvens karakter som udtryk for, at løven var et symbol, der forbandt det ideologiske og det sansemæssige i indbyggernes erfaring. Da rømmede en mand i gruppen sig og gjorde opmærksom på, at der var noget, West havde misforstået:

‘Disse løver, som du taler om ...’ Han gjorde en pause og så på [West] med, hvad der syntes at være en blanding af forlegenhed og fornøjelse. Derpå fortsatte han igen, varsomt, men sikkert, ‘de er ikke symboler – de er *virkelige*’ (West 2007: 5, vor kursivering¹).

Denne fortælling tjener som eksempel på en klassisk antropologisk problemstilling: Hvad bør vi som antropologer stille op, når vi i felten støder på fænomener, der umiddelbart forekommer os uden for al fornuft? I løbet af det seneste årti er debatten om, hvordan vi skal forholde os til ting og udsagn, der synes uvirkelige,

igen blusset op. I en række antropologiske udgivelser argumenteres der for, at vi er vel tjent med at anvende begrebet ontologi i vores analyser af fænomener såsom trolddomsløver. Det hævdes, at der findes forskellige ontologier, altså former for viden, om det, der *findes*. Disse ontologier skal dog ikke forstås som repræsentationer, men som virkeligheder i sig selv. Der eksisterer med andre ord multiple ontologier eller mangfoldige „virkeligheder“ (Mol 2005), „verdener“ (Henare et al. 2007a) eller „naturer“ (Viveiros de Castro 1998).

Udgivelser, der fremfører forskellige versioner af dette argument, er efterhånden blevet berømte og berygtede under samlebetegnelsen „den ontologiske vending“, som er blevet indflydelsesrig inden for antropologien (fx Viveiros de Castro 1998, 2003; Strathern 1999, 2004; Pedersen 2001, 2011; Henare et al. 2007a; Jensen et al. 2011; Holbraad 2005, 2012b), arkæologien (fx Witmore 2007; Alberti et al. 2011) og videnskabs- og teknologistudier (*Science and Technology Studies*) (fx Latour 2006; Mol 2005) – ikke mindst som genstand for kritik (fx Carrithers 2010; Geismar 2011; Heywood 2012; Laidlaw 2012; Risjord & Paleček 2013). Følger man den ontologiske vending, vil de mozambiquiske bush-, bosætter- og trolddomsløver *være* forskellige slags løver med hver deres forskellige ontologiske væsen. De vil *ikke* være forskellige repræsentationer eller forståelser af den samme generiske løve. Er der tale om én eller flere slags løver? Spørgsmålet klinger umiddelbart rimeligt uskyldigt, men der er straks mere på spil, hvis man bytter „løver“ ud med „verdener“.

Med den ontologiske vending som incitament blev udsagnet „Vi bebor mangfoldige verdener“ taget op til debat på Københavns Universitet i maj 2011. Inspirationen til debatformen blev hentet fra Manchester, hvor *The Group for Debates in Anthropological Theory* årligt afholder arrangementer. De foregår på den måde, at to proponenter taler for et bestemt udsagn, mens to opponenter taler imod. I 2008 stod striden om udsagnet, *Ontology is just another word for culture*, og den debat er siden udgivet på skrift (Venkatesan 2010). Nærværende temanummer udspringer af arrangementet i København, hvor to debattører, Morten Nielsen og Morten Axel Pedersen, blev inviteret til at tale *for* gyldigheden af udsagnet, „Vi bebor mangfoldige verdener“, mens Christian K. Højbjerg og Kirsten Hastrup blev inviteret til at tale *imod*. Hver debattør fik et kvarter til at fremføre sine pointer og med argumentatorisk snilde forsøge at overbevise publikum om henholdsvis, at vi bebor mangfoldige verdener, eller at vi ikke gør det. Efter de fire oplæg var der åben debat, og det hele blev afsluttet med en afstemning blandt tilhørerne. Det gjaldt med andre ord om at vinde publikum over på sin side.

Temanummeret *Verden(er)* er bygget op omkring de argumenter, overvejelser, iagttagelser og den kritik og de spørgsmål, der affødtes af debatten om de mangfoldige verdener. Den er her fortsat på skrift, således at de oprindelige debatoplæg præsenteres sammen med spørgsmål, der blev rejst på dagen, og efterfølgende

svar fra udsagnets proponenter. Derpå følger syv artikler, hvis forfattere har fulgt temareaktionens opfordring til med teoretiske og etnografiske bidrag at tage del i debatten om de mangfoldige verdener.

Debatformens spilleregler pressede debattørerne ud i en polemisk argumentationsform og tvang dem til at sætte tingene på spidsen. Det afspejles tydeligt i oplæggene, og som læser bør man nok holde sig for øje, at tonen er afstemt efter et levende publikum snarere end efter konventionerne for skriftlig argumentation og videnskabelig nuancering. Som flere af debattørerne påpeger i deres oplæg, kunne de uden videre have argumenteret for det modsatte synspunkt, havde det været det, de var blevet bedt om. Det skal endvidere understreges, at der, på trods af at der skrives om en „ontologisk vending“, er tale om en heterogen samling standpunkter og argumenter med væsentlige nuanceforskelle og ikke helt enslydende pointer. Det samme gælder selvsagt for dem, der har kritiseret vendingen, og for dem, der var opponenter mod udsagnet under debatten i København. Hverken vendingen eller dens kritikere bør opfattes som en „skole“, og det skal derfor tages med et gran salt, når vi i det følgende af og til betegner dem som tilhørende den ene eller den anden „fløj“.

I denne introduktion² vil vi opridsede det teoretiske udgangspunkt for at sætte udsagnet „Vi bebor mangfoldige verdener“ til debat. Dette indbefatter først et overblik over den ontologiske vending inden for antropologien og dernæst en redegørelse for nogle af de kritikker, der er blevet rettet mod vendingen, samt nogle af de modsvar, vendingens fortalere er kommet med.

Den ontologiske vending i antropologien

Da der med den ontologiske vending er tale om en samlende betegnelse for en heterogen teoretisk strømning, kan identificeringen af dens begyndelse kun blive forholdsvis arbitrær.³ Man kunne starte med Marilyn Stratherns værk *Partial Connections* fra 1991, hvori hun fremlagde et alternativt syn på antropologisk komparation, det vil sige sammenlignende studier, der udfordrede 1980'ernes repræsentationsdebat (Strathern 2004). Her gentænker Strathern det centrale antropologiske spørgsmål om, hvad det vil sige at foretage sammenligninger mellem forskellige kulturelle og sociale fænomener. Hun diskuterer blandt andet illusionen om, at man kan skelne klart mellem den socialvidenskabelige kategori, hvormed der sammenlignes, og det objekt, der sammenlignes (op.cit.73). Den påpegning ligger umiddelbart godt i tråd med repræsentationsdebattens indsigt, at en „objektiv“ beskrivelse af andre samfund ikke findes, fordi antropologen selv er et kulturelt væsen og del af et samfund, hvilket gør, at den viden, der produceres – den analytiske og den etnografiske – må ses i et politisk, kulturelt

og historisk perspektiv og på den baggrund kommer til at fremstå langt mere anfægtelig end tidligere antaget.

Hvor denne indsigt hos mange affødte et fokus på selvrefleksion og den måde, hvorpå antropologer repræsenterer de Andre – især udkrystalliseret i James Clifford og George Marcus' antologi *Writing Culture* (1986; se også Fabian 1983; Marcus & Fischer 1986; Clifford 1988) – førte den hos Strathern til en teoretisk position, der udviskede skellet mellem komparativ kategori og objekt (Holbraad & Pedersen 2009:378), altså mellem repræsentation og det repræsenterede. I deres fortolkning af *Partial Connections* skriver Martin Holbraad og Morten Axel Pedersen, at sammenligning i Stratherns perspektiv kommer til at betyde en *transformation* af det, der sammenlignes. Det vil for eksempel sige, at når en hund sammenlignes med andre firbenede dyr, transformeres hunden til „hund-som-firbenet-dyr“ og „får [dermed] bestemte aspekter af [sig selv] åbenbart“ (op.cit.381). Det lyder teoretisk indviklet – og det er det også. Det vigtige at hæfte sig ved i denne sammenhæng er, at der i Stratherns tænkning sker et kollaps „mellem tingene og de skalaer, der måler dem“ (op.cit.375). Sondringen mellem teori og empiri udviskes til en vis grad, hvilket har som konsekvens, at en antropologisk analyse af en given kulturel virkelighed udgør en *omformning* af denne virkelighed, snarere end en fortolkning eller repræsentation af den.

På den anden side kan man også gå endnu længere tilbage og se den ontologiske vending som en genoplivelse af de tematikker, der prægede debatten om *apparently irrational beliefs* fra 1960'erne til 80'erne (fx Sperber 1985; Lukes 1970; Winch 1964, 1990 [1958]; Good 1994), hvor spørgsmål som, hvad vi som antropologer stiller op med „en samling anskuelse, der forekommer irrationelle *prima facie*“ (Lukes 1970:194), også blev debatteret. Den debat kan igen siges at være en fortsættelse af tidligere stridigheder mellem, hvad man lidt firkantet kan betegne som fagets henholdsvis rationalistiske/universalistiske (fx Bloch 1977) og relativistiske/partikularistiske fløj (fx Geertz 1984). Det griber med andre ord om sig, når man vil forsøge at udpege, hvor og hvornår den ontologiske vending tog form. Ikke desto mindre er der to udgivelser, vi især anser som vendingens skelsættende katalysatorer – den første fra 1998, den anden fra 2007.

Eduardo Viveiros de Castros artikel *Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism* (1998) kan læses som begyndelsen på den ontologiske vending. Han anvender her begrebet perspektivisme, der dækker over, hvad han kalder en „indfødt teori“, der gør sig gældende for de indianske folk i Amazonas, blandt hvilke han har lavet feltarbejde. I den indianske kosmologi varierer verden, alt efter hvem der betragter den, i den forstand at den måde, hvorpå mennesker opfatter dyr og andre subjektiviteter, for eksempel ånder, er markant forskellig fra den måde, hvorpå disse opfatter mennesker og sig selv. Virkeligheden erkendes

ud fra forskellige kosmologiske synspunkter, og det, der ses, varierer, alt efter hvem der ser det (op.cit.478). Mennesker ser for eksempel dyr og ånder som dyr og ånder, mens dyr og ånder ser sig selv på samme måde, som mennesker ser sig selv, altså som antropomorfe væsener (op.cit.470). Et eksempel er jaguaren, der for mennesker ser ud til at drikke blod, men fra dens eget perspektiv er et menneske, der drikker maniokøl. Det vil sige, at alle de subjektiviteter, der lever i verden, ser sig selv som mennesker. I tidernes morgen delte de alle et fælles menneskeligt udgangspunkt. Dyr er på den måde „eksmennesker“, der ifølge mytologien på et tidspunkt antog andre former for kroppe, andre naturer (op.cit.472). „Perspektivet“ eller „synsvinklen“ skal forstås som et udslag af forskellige subjektiviteters – menneskers, jaguarers, navlesvins osv. – divergerende affekter. Det er med andre ord forskellige „affekter, anlæg [*dispositions*] eller evner, der gør, at hver enkelt arts krop er unik“ (op.cit.478), og at hver enkelt art ser forskellige ting, men på den samme måde. Viveiros de Castro pointerer, at det „‘at se noget som’ bogstaveligt [refererer] til perceptionsindhold og ikke analogisk til begreber“ (op.cit.470). Det er altså ikke i metaforisk forstand, at jaguaren ser sig selv som menneske.

Viveiros de Castros argument udgør på den ene side en analyse af en indiansk kosmologi, i hvilken det er det kropslige, naturen, der er mangfoldig, i modsætning til det kulturelle, som er fælles for alle subjektiviteter. På den anden side peger hans pointer ud over den specifikke etnografiske kontekst som en kritik, der stiller spørgsmålstegn ved vores egne „ontologiske opdelingers [...] robusthed og egnethed i forhold til at blive overført [til ikke-vestlige kosmologier]“ (op.cit.469). Med begrebet „multinaturalisme“ forsøger Viveiros de Castro at indfange den indianske teori som én, hvor det kulturelle er det forenende og stabile på tværs af subjektiviteter, mens natur er det, der er multipelt og foranderligt. Denne multinaturalisme udgør en slags symmetrisk pendant til multikulturalisme, hvor det naturlige og kropslige er stabilt, mens det kulturelle varierer som forskellige kulturelle synspunkter på én verden. På den måde kan Viveiros de Castros standpunkt siges at være mere radikalt end konventionel kulturel relativisme, fordi han bevæger sig bort fra ideen om, at verden nødvendigvis er én, mens kulturelle opfattelser af verden er mange og forskelligartede. Dermed ønsker han at foretage en „etnografisk baseret omdannelse af vores konceptuelle systemer“ (op.cit.470), en strategi, der går godt i spænd med Stratherns delvise udviskning af sondringen mellem teori og empiri, fordi det etnografiske for Viveiros de Castro i en vis forstand er det teoretiske. Og ligesom hos Strathern er der et underliggende opgør med en metafysik, i hvilken verden er én, og verdenssyn er mange. Samtidig sker der et opgør med den opfattelse, at antropologiens studieobjekt udgør en samling „repræsentationer“, der bør analyseres med inspiration fra sprogteorien – læses som „tekst“ for eksempel (Geertz 1973).

Her springer vi et årti frem til, hvad vi ser som den ontologiske vendings anden mest betydningsfulde tekst, som kom i 2007 med udgivelsen af antologien *Thinking Through Things* (Henare et al. 2007b). Den er redigeret af Amiria Henare, Martin Holbraad og Sari Wastell, som også er forfattere til antologiens indledning (Henare et al. 2007a), en tekst, der nok er det tætteste, man kommer på et „manifest“ for den ontologiske vending. Det er hovedsageligt *Thinking Through Things*, der har inspireret dette temanummers debat om mangfoldige verdener, hvilket også afspejles i mange af nummerets artikler. Stærkt influeret af Viveiros de Castros tanker om multinaturalisme argumenterer Henare, Holbraad og Wastell for, at antropologer bør antage eksistensen af mangfoldige verdener snarere end af én verden. Denne bestræbelse bunder i et ønske om at tage forskelle mellem antropologen og de folk, hun studerer, „seriøst (som ‘alteritet’)“ (op.cit.13). Med begrebet „alteritet“ (*alterity*) henvises der til en essentiel anderledeshed, der for eksempel byder sig til, når antropologen konfronteres med udsagn fra sine informanter, der umiddelbart bryder med, hvad der for antropologen synes muligt.

Et ofte citeret eksempel, som også udgør det empiriske grundlag for introduktionen til *Thinking Through Things*, er det pulver, der kaldes *aché*, og som bruges til at spå i den afrocubanske religion *ifá*. Ifølge spåmændene er *aché* på én gang både pulver og den magt eller kraft, der gør dem i stand til at spå (op.cit.5). *Áche* har dermed, ud fra forfatternes synspunkt, både almindelige „tingslige“ kvaliteter som pulver, og samtidig har det egenskab af, hvad man kan kalde noget begrebsligt, nemlig kraft. Dette forundrede Holbraad, der lavede feltarbejde i Cuba, fordi det ikke var tilfældet, at pulveret repræsenterede eller var et symbol på kraft, men derimod, at det *var* kraft (op.cit.6; Holbraad 2007).

Forfatterne til introduktionen til *Thinking Through Things* anser det som en gængs, men utilstrækkelig antropologisk analysestrategi at opfatte ting, informanter omtaler som havende en iboende handlekraft, som noget, der „i virkeligheden“ blot repræsenterer eller symboliserer denne kraft; utilstrækkelig, fordi en sådan strategi indebærer, at antropologen uvægerligt kommer til at forvrænge sine informanternes udsagn om for eksempel, at pulveret *er* og ikke blot symboliserer kraft. Derfor ønsker Henare, Holbraad og Wastell at gøre op med kartesiansk tænkning inden for antropologien. Nærmere bestemt vil de bort fra den grundantagelse, at materie og ånd nødvendigvis er fundamentalt forskellige og adskilte størrelser. De ser denne grundantagelse som et aksiom for det multikulturalistiske verdensbillede, som også Viveiros de Castro udfordrede, og som en af årsagerne til, at repræsentation, symboler og betydning har præget antropologiske analyser.

Som alternativ ønsker de at „fremstille en metodologi, hvor ‘tingene’ selv kan diktere en *pluralitet* af ontologier“ (Henare et al. 2007a:7, kursivering i origi-

nalen). Når de efterspørger en sådan „pluralitet af ontologier“, betyder det, at de ser den (vestlige) kartesianske tænkning – eller ontologi, om man vil – som uforenelig med eksistensen af for eksempel handlende eller kraftfulde ting, der derfor må antages at eksistere i en anden ontologi, hvis aksiomer tillader dem at være virkelige. Det vil sige, at i stedet for at anse betydning som noget, der „svæver over den materielle verden et sted i æteren“ (op.cit.3), ønsker forfatterne at åbne op for eksistensen af ting, der i sig selv *er* betydning, og dermed undersøge muligheden for en sammensmeltning af ånd og materie, for eksempel i form af kraftfuldt pulver. Frem for at udvide vores viden om verden, i ental, ved at indsamle og analysere forskellige folks varierende opfattelser af verden som entydigt eksisterende, bør vi altså ifølge Henare, Holbraad og Wastell bestræbe os på at afdække eksistensen af flere verdener. Mere konkret drejer det sig om ikke at reducere tilsyneladende umulige begreber og udsagn såsom kraftfuldt pulver eller trolddomsløver til udsagn om noget *andet*, for eksempel sociale relationer, magtforhold eller kulturelle systemer.

Endelig indebærer disse forfatteres projekt en unddragen sig fra at definere, hvad „ting“ er (op.cit.4f.), det vil sige en produktiv åbenhed over for, hvad der kan vise sig at eksistere i felten. „Ting“ skal dermed ikke forstås som „materiel kultur“ i snæver forstand, hvilket fortsat ville udspringe af en kartesiansk forståelse af materie. Den ontologiske vending adskiller sig derfor også fra den „materielle vending“ (men se Geismar 2011; Sjørlev n.d.), der ligeledes har præget antropologien det seneste årti, hvormed et øget fokus på materielle objekter nok har fremhævet materialitetens evne til at påvirke menneskers handlinger, men samtidig har holdt fast i, at handlekraft i sidste ende er forbeholdt menneskelige subjekter (Miller 2005; se Bille & Sørensen 2012). For forfatterne til *Thinking Through Things* behøver „ting“ netop ikke nødvendigvis være materielle, men kan potentielt være eller indeholde hvad som helst – der er altså tale om en heuristisk tilgang til „ting“. Det heuristiske præger hele det ontologiske projekt, i den forstand at forfatterne lægger vægt på at *antage* en pluralitet af ontologier, eller virkeligheder, med teoretisk produktivitet – og en vis mængde akademisk provokation – for øje. Det er klart, at den slags kalder på kritisk stillingtagen.

Ontologiske faldgruber: etik og politik

En væsentlig kritik af den ontologiske vending har været, at man med ontologibegrebet risikerer at ryge i en alvorlig etisk faldgrube. Da spørgsmålet om, hvorvidt ontologi blot er endnu et ord for kultur, blev sat til debat i Manchester (Venkatesan 2010), fremførte Michael Carrithers således det argument, at ontologibegrebet ifølge den filosofiske tradition må forstås som et fuldstændigt

og endegyldigt svar på, hvad der eksisterer, og dermed en udelukkelse af al form for „forvirring, usikkerhed og debat“ om verdens beskaffenhed (Venkatesan 2010: 158). Han gjorde her brug af Hans Blumenbergs pointe om, at en egentlig ontologi ville indebære sprogets perfektion, hvormed vores sproglige beskrivelse af verden ville være i fuldstændig overensstemmelse med virkeligheden, og vores viden ville være „skarp, positiv, endegyldig“ (ibid.). Eftersom „ontologi er videnskaben om det, der findes“ (op.cit.158, vor kursivering), som Carrithers påpegede, ville begreber i en ontologi ophøre med at være tentative og dynamiske udsigelser om verden og derimod fastslå det værende én gang for alle (se også Keane 2009).

Derfor var „ontologist“ også et skældsord, som Carrithers og hans studiekammerater tilbage i 1968 rettede mod folk, der i vishedens navn undlod at indse, at der ikke kan findes én sandhed om verden, men derimod „mange, mange forskellige synsvinkler, mange, mange forskellige erfaringer“ (Venkatesan 2010:157). Denne modstand mod ontologibegrebet kan med andre ord ses som udtryk for en hensigt om at beskytte pluralitet i form af kulturel og politisk mangfoldighed. Lignende kritikker, der på forskellig vis peger på de etiske og politiske risici ved at importere ontologibegrebet fra filosofien, tages op i dette temanummer af både Christian K. Højbjerg, Inger Sjørnslev, Heiko Henkel, David Sausdal og Henrik Vigh.

Med „mangfoldige verdener“ rejses også spørgsmålet, om den ontologiske vending i sig selv faktisk er en metaontologi, i den forstand at den fastslår, hvad der findes, nemlig en pluralitet af inkommensurable ontologier (Heywood 2012). Det mener Paolo Heywood er tilfældet, og han beskylder således forfatterne til *Thinking Through Things* og i særdeleshed Holbraad for, af bar teoretisk iver, at have bevæget sig meget langt væk fra de mennesker, hvis „verdener“ er vores etnografiske genstandsfelt (op.cit.148) – verdener, som jo netop er dem, den ontologiske vending ønsker at tage seriøst. Det ontologiske projekt kommer på den måde uforvarende til at fremstå som endnu en *Grand Theory*, der overser, at langtfra alle vores informanter vil mene at leve i en pluralitet af ontologier (op.cit.149). Dertil kommer selve implikationerne af en sådan metaontologi af inkommensurable, mangfoldige verdener. Haidy Geismar skriver i sin kritik af *Thinking Through Things* for eksempel, at:

på trods af en påstået modstand mod at reificere dikotomier, bliver betoningen af ‘multiple ontologier’ faktisk selv til rettesnor for en radikal dikotomisering mellem kulturer (eller ontologier) (Geismar 2011:215).

Og hun skriver videre:

[f]ølgerne af ‘multipel ontologi’-synspunktet er ikke alene filosofiske, men også politiske. Ved at formindske muligheden for en fælles ontologi eller fortolkningsramme, formindsker forfatterne til introduktionen [til *Thinking*

Through Things] også muligheden for en jævnbyrdig, tværkulturel, fortolkende udveksling (op.cit.215).

Geismar peger altså på, at det ud fra en politisk synsvinkel kan være uheldigt at plædere for eksistensen af mangfoldige, usammenlignelige verdener, da det implicit medfører, at der ikke er nogen fælles verden, i hvilken vi kan mødes og kommunikere med hinanden som mennesker. Det ontologiske projekt beskyldes for, at den intersubjektive mulighed, vi har for at forstå hinanden, går tabt. For hvordan kan man nogensinde gøre sig forhåbninger om at forstå nogen, der bebor en anden verden? Som Kirsten Hastrup påpeger i dette nummer, er der risiko for, at antagelsen om de mangfoldige verdener kommer til at medføre de samme problemer som et gammeldags, tingsliggende kulturbegreb.

Selvom den ontologiske vending altså anklages for i de forkerte hænder at kunne mobiliseres som både undertrykkende og objektiviserende, har den også været genstand for en kritik, der hævder, at den faktisk slet ikke er så radikal, som den foregiver at være. I sin anmeldelse af Morten Axel Pedersens monografi (2011) om shamanisme i det postsocialistiske Mongoliet læser James Laidlaw (2012) for eksempel Pedersens projekt som et, der kun *påstår* at følge en radikal essentialistisk strategi i tråd med den ontologiske vending. I bund og grund, mener Laidlaw, er der tale om multikulturalisme i ny forklædning. For hvis ontologi „langtfra refererer til, hvad der virkelig, virkelig eksisterer“, men derimod til „den samling ting, hvis eksistens anerkendes af en bestemt teori“, som Pedersen skriver (2011:35), er vi tilbage ved den velkendte indsigt, at folk har forskellige teorier om verden (Laidlaw 2012).

En sådan kritik antyder også, at den ontologiske vending til tider fremstår som en retorisk overdrivende provokation – en opfattelse, dens proponenter ikke nødvendigvis selv vil afvise (se Pedersen 2012). Dette kan måske også forklare, hvorfor Viveiros de Castro kan synes at fremlægge „vestlige ideer“ som en karikeret stråmand og dermed udelade de betydelige interne forskelle, der forekommer i både „vestlige“ og „indianske“ ontologier, sådan som Terence Turner har påpeget (2009:17f.; Ramos 2012; se også Candea 2011). Betyder det, at den ontologiske vending bare er et retorisk træk, der skal skabe røre i den antropologiske andedam?

At sikre begrebsmæssig selvbestemmelse

I vores søgen efter et muligt svar på det spørgsmål må vi igen tilbage til 1968. For i retorisk stil med Carrithers' mobilisering af sin antropologiske *coming of age*, hvormed der blev lagt klar afstand til „det ontologiske“, fremlagde Viveiros de Castro i sin nu ti år gamle bordtale ved en ASA-konference i Cambridge⁴ et argu-

ment, der sidenhen er blevet et af de mest indflydelsesrige i det, der nu kendes som den ontologiske vending. Den aften sagde han blandt andet:

Her kan jeg selvfølgelig ikke tale for hele min generation, de af os, der blev voksne omkring 1968, men for mange af os var og er antropologien stadig det absolut modsatte af en reformvidenskab eller et fornuftspoliti. Den var en oprørsk, samfundsomvæltende videnskab. Nærmere bestemt var den et instrument for en bestemt revolutionær utopi, der kæmpede for begrebsmæssig selvbestemmelse for alle planetens minoriteter, en kamp, vi så som en uundværlig ledsager til deres politiske selvbestemmelse (Viveiros de Castro 2003:n.pag.).

Når Viveiros de Castro således talte sig op imod antropologien som „fornuftspoliti“, tog han afstand fra et paradigme, hvori antropologer fungerer som en slags *ghostbusters* (op.cit.n.pag.). Med det mente han, at antropologer nok kan anerkende, at folk *tror* på spøgelse, men i samme nu nødvendigvis må anse spøgelse som resultater af folks *overtro*, der så i sidste ende reduceres til, og dermed forklares ved hjælp af, samfundsvidenskabelige begreber – det være sig „sociale relationer“, „kollektive repræsentationer“, „symbolik“ eller „kulturelle systemer“. Pointen er, at i denne tradition er *vores* begreber målestok for *deres* begreber. Sidstnævnte udgør altså den „materie“, som med et antropologisk begrebsapparat tilføres den rette „form“ (Viveiros de Castro 2002:115). Denne diskurs indebærer, ifølge Viveiros de Castro, at „antropologen typisk har en epistemologisk fordel frem for den indfødte“ (Viveiros de Castro 2003:n.pag.): De *tror*, der findes spøgelse, men vi *ved*, at der ikke gør.

I tråd med dette har Holbraad adresseret netop det problem, at antropologiens projekt i denne optik kan siges at have haft som formål „at forklare, hvorfor de indfødte mon misforstår deres egne begreber“ (2012a:83) og fejlagtigt kan finde på at tro, at trolddomsløve og spøgelse er ægte, eller at orakler fortæller dem sandheden, et fænomen, han som nævnt selv har studeret blandt cubanske ifåspåmænd (Holbraad 2012b). Her mener Holbraad tværtimod, at hvis det for antropologer forekommer umuligt, at orakler kan frembringe sandheden, er det, fordi vores analyseapparat ikke er indrettet til at bearbejde den særlige form for orakelsandhed, spåmændene beskæftiger sig med. Han tager det altså som *vores* problem, at noget forekommer ulogisk, og det er derfor os, der må foretage en ændring i vores analyseapparat, så det bliver i stand til at rumme de andres begreber. Det vil for eksempel sige frembringelsen af endnu et analytisk sandhedsbegreb, der stemmer overens med det empiriske. Holbraad kalder denne fremgangsmåde „ontografisk“, da den „giver en måde, hvorpå man kan kortlægge den indfødte diskurs’ ontologiske præmisser“ (2012a:86).

Viveiros de Castro peger på, at begrebsmæssig og politisk selvbestemmelse er forbundne, og Holbraad præsenterer en strategi, der indebærer en udfordring

af det antropologiske teoriapparat og i samme nu en destabilisering af en vestlig, videnskabelig ontologi. Her kommer den ontologiske vendings projekt til at fremstå lige så politisk som begrebet om de „mange perspektiver“, Carrithers brugte til at lægge afstand til „det ontologiske“. Begge standpunkter søger på sin vis at distancere sig fra en etnocentrisme, der ikke anerkender alle planetens minoriteters varierende begreber. Vejene, ad hvilke dette lader sig gøre, er dog vidt forskellige, idet ontologibegrebet hos den ene fløj mobiliseres som et, der anerkender de Andres begreber som eksisterende på lige fod med, ja, endda som udfordring til, videnskabens, men hos den anden fløj tværtimod indebærer faren for at ryge ud på en glidebane, hvor det at hævde, at noget er „ontologisk“, kan føre til opløsningen af den intersubjektive mulighed for forståelse på tværs af menneskelige fællesskaber.

Oprids af temanummerets indhold

Den teoretiske bagage, vi i det foregående har tegnet et billede af, træder i varierende grad frem i de forskellige bidrag, der udgør temanummeret *Verden(er)*. Temanummeret indledes med de fire oplæg, der blev holdt, da udsagnet „Vi bebor mangfoldige verdener“ blev sat til debat på Københavns Universitet i maj 2011.

Som proponent for udsagnet indleder Morten Nielsen debatten med at påpege, at antropologiens opgave er at begribe forskellighed. Han kritiserer konventionel antropologi for at anse forskellighed som repræsentation, fordi en sådan tilgang „umuliggør en grundlæggende forståelse af den forskellighed, den hævder at kortlægge“. Faget antropologi udgør for Nielsen en af mange overlappende verdener, ud fra hvilke vi bør omforme vores analytiske begrebsapparat, så det bliver i stand til at rumme disse multiple ontologier på deres egne præmisser.

Opponenten Christian K. Højbjerg anklager derpå i sit oplæg den ontologiske vending for at være en radikal form for kulturrelativisme. Som eksempel inddrager han den ekstreme, meningsløse vold, der foregik under borgerkrigen i Sierra Leone, og rejser spørgsmålet: Hvad stiller man analytisk set op i fraværet af indfødte forklaringer på sådanne handlinger? Hvis man insisterer på at lade volden „diktere sin egen analyse“, risikerer man at ryge ud på et etisk skråplan, hvor man gør meningsløs vold meningsfuld og dermed bidrager til dens retfærdiggørelse.

Som den anden proponent afviser Morten Axel Pedersen, at mangfoldige verdener er det samme som mange kulturer. At vi bebor mangfoldige verdener, betyder for Pedersen derimod, at virkeligheden består af multiple verdener, „som det er menneskets lod konstant at bevæge sig ind og ud af“. Disse verdener er ikke geografisk forankrede og henviser ikke til bestemte grupper af mennesker, hvilket

medfører tre implikationer, som Pedersen folder ud i sit oplæg: en gentænkning af antropologiens relationsbegreb, muligheden for „ikke-skeptisk“ kritik, samt en posthumanistisk analytisk indstilling.

Kirsten Hastrup afrunder debatoplæggene som den anden opponert mod udsagnet. Hun mener, at det at hævde, at vi bebor mangfoldige verdener, indebærer en fejlagtig og konkluderende antagelse om, at menneskelige fællesskaber er diskrete, skelnelige enheder, hvor de faktisk er i konstant tilbliven, „dynamiske og grænseløse i tid og rum“. „Hvordan [skelner man] mellem forskelle?“ spørger hun retorisk og påpeger, at differentiering er en kontinuerlig og forandrende proces, som menneskelige fællesskaber kun kan være midlertidige resultater af.

Efter oplæggene fortsættes debatten på skrift som en forlængelse af arrangementet på Københavns Universitet. På selve dagen rejste publikum en mængde spørgsmål, ud af hvilke temareaktionen har valgt nogle af de mere markante og bedt spørgerne udfolde deres spørgsmål skriftligt. De oprindelige spørgsmål er gengivet i *kursiv*, men rækkefølgen på dem er tilfældig og følger ikke kronologien i den mundtlige debat. Desuden er en gruppe tidligere og nuværende studerende gået sammen om at formulere en opsamlende række metodologiske spørgsmål. Spørgsmålene var hovedsagelig henvendt til udsagnets proponenter, Nielsen og Pedersen, som derfor på temareaktionens opfordring efterfølgende kommer med udredende svar.

Spørgsmålene strækker sig fra Lars Højers om, hvorvidt dem, vi studerer, selv forstår deres egen verden, over Inger Sjørøvs problematisering af ontologibegrebet som uegnet til at teoretisere pluralitet, Anders Bloks forslag om at omskrive udsagnet til „Vi antropologer praktiserer en livsform, der bekender sig til at bebo mangfoldige verdener“, og Heiko Henkels spørgsmål om, hvorvidt magtfulde strukturer kan gå på tværs af de mangfoldige verdener, til Asger Fihl Simonsen, Toke Kyed Amlund, Lars Rømer, Astrid Grue og Christina Vegas spørgen til, hvordan en metodologi, der følger den ontologiske vending, konkret vil tage sig ud. I sit samlede svar på disse spørgsmål betoner Nielsen, at det at antage, at virkeligheden består af mangfoldige verdener, udgør en *heuristisk* metode, der anvendes med den hensigt at forskyde „vores egen (privilegerede) position netop ved at afdække de mulige andre verdener, der til enhver tid *kan* eksistere“. På lignende vis svarer Pedersen, at den ontologiske vending handler om at undersøge etnografiske virkeligheder som i konstant tilblivelse, det vil sige som en slags „ikke-fastheder, der flyder ind og ud af hinanden som havstrømme, der for en stund løber sammen i deres bevægelser“.

Efter diskussionsdelen følger en række artikler, der på forskellig vis relaterer sig til debatten om de mangfoldige verdener. Christopher Gad, Casper Bruun Jensen og Brit Ross Winthereik argumenterer i deres bidrag for, at videnskabs-

og teknologistudier ved at fokusere på praksis og materialitet egner sig bedre til at teoretisere, hvad de kalder „praktiske ontologier“, end den antropologiske version af den ontologiske vending. Dermed påpeger de, at ontologier hele tiden skabes og forandres af mange forskellige aktører, både menneskelige og ikke-menneskelige. David Sausdal og Henrik Vigh retter i deres bidrag en skarp kritik mod den ontologiske vending, der går på, at den bidrager til en essentialisering og objektivisering af den Anden, som fremstår fundamentalt anderledes fra os selv. Sausdal og Vigh påpeger, at det at hævde, at den Anden er radikalt anderledes, er etisk og politisk farligt, fordi der er risiko for, at det kommer til at bidrage til xenofobi og kulturalisme.

I Benedikte Møller Kristensens og Karen Waltorps bidrag præsenteres derpå to etnografiske studier, der analyseres med spørgsmålet om de mangfoldige verdener for øje. Kristensen viser, at duharensdyrnomader i Mongoliet bruger amuletter og såkaldt „dårlige ting“ som et slags levende kort over deres shamanistiske ontologi, der peger på eksistensen af multiple verdener. Waltorp skriver om, hvordan sæbeoperaer fungerer som en art forestillingsgenererende teknologi, der skaber alternative mulighedsrum for seerne, som bliver i stand til at forestille sig og aktualisere nye måder at handle på.

I det næste bidrag diskuterer Mikkil Bille den ontologiske vendings budskab om at tage informanternes udsagn for pålydende og rejser et kritisk spørgsmål om, hvad vi i så fald stiller op med de udsagn, der ikke dækker den menneskelige erfaring, og med den omstændighed, at folk oftest ikke er fuldstændig afklarede om deres verdens beskaffenhed. Her påpeger Bille, at „atmosfære“ er en ikke-verbal del af menneskers erfaring, der bør tages med i antropologiske analyser. Inger Sjørsløv peger i sin artikel på, at klassifikationer og måderne, hvorpå de kan manipuleres, risikerer at gå tabt med brugen af ontologibegrebet, når man vil forstå ofringer i candomblé. Man må også undersøge kategorier af ting og deres ordningsprincipper. Sjørsløvs artikel er dermed et forsvar for at bibeholde den analytiske værdi, der ligger i at skelne mellem betegneren og det betegnede. Afslutningsvis kaster Anna Kaae Kjærgaard et blik på to museumsfaglige debatter, Franz Boas deltog i omkring århundredeskiftet, som afspejler antropologiens forandring fra en evolutionistisk til en kulturelrelativistisk tænkning. Boas plæderede blandt andet for, at genstande burde udstilles i sammenhæng med en bestemt kultur frem for sammen med lignende genstande fra andre kulturer. Kjærgaard perspektiverer desuden til den bestræbelse på at overvinde fagets „eurocentrisme“, der går igen i både *Writing Culture* (Clifford & Marcus 1986) og *Thinking Through Things* (Henare et al. 2007a), og som Boas netop advokerede for.

*

I auditoriet på Københavns Universitet trak debatten om, hvorvidt vi bebor mangfoldige verdener, ud. På trods af den skyfri blå majhimmel udenfor blev mange hængende for at høre debattørerne vende og dreje spørgsmålet en hel time længere end planlagt. Da det omsider blev tid til en afstemning blandt publikum, stemte 33 for, at vi bebor mangfoldige verdener, mens 61 stemte imod. Det kan vel kaldes en jordsskredssejr til *imod*-siden. På den anden side var det *for*-siden, der modtog flest spørgsmål, og det er især deres argumenter, der er kommet til at danne udgangspunkt for dette temanummer, om end primært som genstand for kritik.

Måske bør den ontologiske vending frem for alt læses som et metodisk-teoretisk eksperiment. Fortalerne har til stadighed pointeret, at vendingen i høj grad drejer sig om teoretisk nyskabelse (og nørderi). Som Morten Nielsen skriver i sit oplæg, handler det om „at tænke anderledes“. På den anden side har Morten Axel Pedersen for nylig kaldt vendingen en „etnografisk beskrivelsesteknologi, der gør antropologer i stand til at få deres etnografiske materiale til at give mening på nye og eksperimenterende måder“ (2012:n.pag.). Eller måske er den ontologiske vending virkelig udtryk for en reaktionær tilbagevenden til et forældet kulturbegreb i ny forklædning. For os ser der i hvert fald ud til at være tale om en evig genkomst af de samme antropologiske grundspørgsmål. Derfor kan debatten fortsættes i det uendelige, men for denne introduktions vedkommende er tiden inde til at „hugge netværket over“ (Strathern 1996) og lade det være op til læseren at vurdere, hvad den ontologiske vending er, og hvad den (ikke) kan bruges til. Ser man på, hvor mange tankevækkende – i ordets bogstavelige forstand – argumenter der er kommet ud af debatten, er det vel under alle omstændigheder fair at sige, at målet om at generere antropologisk nytænkning er indfriet.

Bebor vi mangfoldige verdener? Med temanummeret *Verden(er)* håber vi, at svaret på det spørgsmål ikke ligger lige for.

Noter

1. Alle oversættelser er foretaget af Astrid Grue og Christina Vega.
2. Vi takker Birte Dreier, Morten Axel Pedersen, Toke Kyed Amlund og temareaktionen for indsigtfulde og kærlige kommentarer under udarbejdelsen af denne introduktion. Eventuelle misforståelser eller fejllæsninger står for vor egen regning.
3. I dette oprids af den ontologiske vending har vi begrænset os til at præsentere de argumenter, vi anser for at have haft størst betydning for de debatoplæg, spørgsmål, svar og artikler, der udgør dette temanummer. Vi har udeladt den parallelle „ontologiske vending“, der samtidig som i antropologien har fundet sted inden for videnskabs- og teknologistudier, især i form af Bruno Latours arbejde med aktør-netværks-teori (fx 2006; se også Mol 2005). Vi anbefaler Christopher Gad, Casper Bruun Jensen og Brit Ross Winthereiks sammenfatning i dette nummer.
4. Megen „ontologisk“ tænkning udspringer af det antropologiske miljø tilknyttet Cambridge University.

Litteratur

- Alberti, Benjamin, Severin Fowles, Martin Holbraad, Yvonne Marshall & Christopher Witmore
2011 "Worlds Otherwise": Archaeology, Anthropology, and Ontological Difference.
Current Anthropology 52(6):896-912.
- Bille, Mikkel & Tim Flohr Sørensen
2012 Materialitet: En indføring i kultur, identitet og teknologi.
Frederiksberg: Samfundslitteratur.
- Bloch, Maurice
1977 The Past and the Present in the Present. Man 12(2):278-92.
- Candea, Matei
2011 Endo/Exo. Common Knowledge 17(1):146-50.
- Clifford, James
1988 The Predicament of Culture. Berkeley: University of California Press.
- Clifford, James & George E. Marcus (eds.)
1986 Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography. Berkeley, Los Angeles
& London: University of California Press.
- Fabian, Johannes
1983 Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object. New York: Columbia
University Press.
- Geertz, Clifford
1973 Deep Play: Notes on the Balinese Cockfight. In: C. Geertz: The Interpretation of
Cultures. Pp. 412-53. New York: Basic Books.
1984 Anti Anti-relativism. American Anthropologist 86(2):263-78.
- Geismar, Haidy
2011 "Material Culture Studies" and other Ways to Theorize Objects: A Primer to a
Regional Debate. Comparative Studies in Society and History 53(1):210-18.
- Good, Byron J.
1994 Medical Anthropology and the Problem of Belief. In: B. Good: Medicine,
Rationality, and Experience: An Anthropological Perspective. Pp. 1-24.
Cambridge: Cambridge University Press.
- Henare, Amiria, Martin Holbraad & Sari Wastell
2007a Introduction: Thinking Through Things. In: A. Henare, M. Holbraad & S. Wastell
(eds.): Thinking Through Things: Theorising Artefacts Ethnographically. Pp. 1-31.
London & New York: Routledge.
- Henare, Amiria, Martin Holbraad & Sari Wastell (eds.)
2007b Thinking Through Things: Theorising Artefacts Ethnographically. London & New
York: Routledge.
- Heywood, Paolo
2012 Anthropology and What there Is: Reflections on "Ontology". Cambridge
Anthropology 30(1):143-51.
- Holbraad, Martin
2005 Expanding Multiplicity: Money in Cuban Ifá Cults. Journal of the Royal
Anthropological Institute (N.S.)11:231-54.

- 2007 The Power of Powder: Multiplicity and Motion in the Divinatory Cosmology of Cuban Ifá (or *Mana*, again). In: A. Henare, M. Holbraad & S. Wastell (eds.): *Thinking Through Things: Theorising Artefacts Ethnographically*. Pp. 189-225. London & New York: Routledge.
- 2012a Truth beyond Doubt. *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 2(1):81-109.
- 2012b Truth in Motion: The Recursive Anthropology of Cuban Divination. Chicago: University of Chicago Press.
- Holbraad, Martin & Morten Axel Pedersen
2009 Planet M: The Intense Abstraction of Marilyn Strathern. *Anthropological Theory* 9(4):371-94.
- Jensen, Casper Bruun, Morten Axel Pedersen & Brit Ross Winthereik (eds.)
2011 Comparative Relativism: Symposium on an Impossibility. Special issue of *Common Knowledge* 17(1).
- Keane, Webb
2009 On Multiple Ontologies and the Temporality of Things. *Material World Blog*. <http://www.materialworldblog.com/2009/07/on-multiple-ontologies-and-the-temporality-of-things/>.
- Laidlaw, James
2012 Ontologically Challenged. *Anthropology of this Century* 4. <http://aotcpres.com/articles/ontologically-challenged/>.
- Latour, Bruno
2006 [1996] *Vi har aldrig været moderne: Et essay om symmetrisk antropologi*. København: Hans Reitzels Forlag.
- Lukes, Steven
1970 Some Problems about Rationality. In: B. Wilson (ed.): *Rationality*. Oxford: Blackwell.
- Marcus, George & Michael Fischer
1986 *Anthropology as a Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences*. Chicago: University of Chicago Press.
- Miller, Daniel
2005 *Materiality: An Introduction*. In: D. Miller (ed.): *Materiality*. Pp. 1-50. Durham & London: Duke University Press.
- Mol, Annemarie
2005 Ontological Politics. A Word and some Questions. In: J. Law & J. Hassard (eds.): *Actor Network Theory and After*. Pp. 74-89. Oxford: Blackwell Publishing.
- Pedersen, Morten Axel
2001 Totemism, Animism and North Asian Indigenous Ontologies. *Journal of the Royal Anthropological Institute (N.S.)* 7:411-27.
- 2011 Not quite Shamans: Spirit Worlds and Political Lives in Northern Mongolia. Ithaca: Cornell University Press.
- 2012 Common Nonsense: A Review of Certain Recent Reviews of the "Ontological Turn". *Anthropology of this century* 5. http://aotcpres.com/articles/common_nonsense/.
- Ramos, Alcida Rita
2012 The Politics of Perspectivism. *Annual Review of Anthropology* 41:481-91.

- Risjord, Mark & Martin Paleček
 2013 Relativism and the Ontological Turn within Anthropology. *Philosophy of the Social Sciences* 43(1):3-23.
- Sjørsvlev, Inger
 n.d. Ting. Aarhus: Aarhus Universitetsforlag. Under udgivelse.
- Sperber, Dan
 1985 On Anthropological Knowledge: Three Essays. Cambridge: Cambridge University Press.
- Strathern, Marilyn
 1996 Cutting the Network. *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 2(3):517-35.
 1999 Property, Substance, Effect: Anthropological Essays on Persons and Things. London: The Athlone Press.
 2004 [1991] Partial Connections, Updated Edition. Walnut Creek: Altamira Press.
- Turner, Terence
 2009 The Crisis of Late Structuralism. Perspectivism and Animism: Rethinking Culture, Nature, Spirit, and Bodiliness. *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America* 7(1):3-42.
- Turner, Victor
 1967 Symbols in Ndembu Ritual. In: V. Turner: *The Forest of Symbols*. Pp. 19-47. Ithaca: Cornell University Press.
- Venkatesan, Soumhya (ed.)
 2010 Ontology is just another Word for Culture. Motion tabled at the 2008 meeting of the Group for Debates in Anthropological Theory, University of Manchester. *Critique of Anthropology* 30(2):152-200.
- Viveiros de Castro, Eduardo
 1998 Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism. *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 4(3):469-88.
 2002 O Nativo Relativo. *Mana* 8(1):113-48.
 2003 AND. *Manchester Papers in Social Anthropology* 7:1-17.
- West, Harry G.
 2007 *Ethnographic Sorcery*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Winch, Peter
 1964 Understanding a Primitive Society. *American Philosophical Quarterly* 1(4):307-24.
 1990 [1958] *The Idea of a Social Science and its Relation to Philosophy*. London: Routledge.
- Witmore, Christopher L.
 2007 Symmetrical Archaeology: Excerpts of a Manifesto. *World Archaeology* 39(4):546-62.

