

DEBATOPLÆG I

VI BEBOR MANGFOLDIGE VERDENER

For udsagnet

MORTEN NIELSEN

I forbindelse med et fælles forskningsprojekt var jeg i 2011 på feltarbejde i Maputo, Mozambiques hovedstad, sammen med Mikkel Bunkenborg og Morten Pedersen, begge her fra instituttet. På turens anden dag besøgte vi det område i byens nordlige udkant, hvor jeg har arbejdet siden 2004, og blev her inviteret ind hos en af de i øjeblikket mest benyttede heksedoktorer. Efter en kort præsentation blev det aftalt, at hun skulle konsultere sin afdøde læremester for at besvare en række af vores spørgsmål om åndernes verden i denne del af Mozambique, og hun gik med det samme i gang med forberedelserne. Undervejs i processen slog det mig, at jeg med fordel kunne benytte den udmærkede lejlighed til at få besvaret et spørgsmål, der er af stor betydning for dagens debat, nemlig hvorvidt vi bebor mangfoldige verdener. Usikker på, om spørgsmålet var rimeligt at stille, rådførte jeg mig med min gode ven Nelson, der uden tøven forsikrede mig om, at både sandsigersken og dennes afdøde læremester ville kunne afklare problematikken. Jeg vendte mig derfor mod sandsigersken, der nu sad i skrædderstilling på gulvet over for mig, og spurgte, om vi bebor en eller mange verdener. Hun sendte mig et kort undersøgende blik, men rettede hurtigt sin fulde opmærksomhed mod den lille bunke af sten og træstumper, der lå foran hende. Med en hurtig bevægelse samlede hun tingene op og rystede dem et par gange i hænderne, før de igen blev kastet på gulvet. Uden tøven begyndte hun at læse sin afdøde læremesters svar på mit spørgsmål ud fra stenenes og træstumpernes placering. Jeg skal ikke her bruge unødigt tid på at gengive hendes læsninger af de enkelte ting, der lå på, ved siden af eller langt fra hinanden, men blot citere hendes svar på mit spørgsmål, som var at: „Vi lever i de verdener, vore forfædre lader os se.“

Jeg vil mene, at man med en vis ret kan hævde, at antropologiens overordnede projekt handler om at begribe forskellighed (*alterity*). Vi behøver blot at tænke på vores måske primære metodiske værktøj, nemlig *sammenligning*, for at få en idé om den afgørende betydning, der tillægges forskellighed. Det er således

ved at sammenligne for eksempel slægtskabssystemer, religiøse riter, migrationsprocesser eller skiftende boligformer, at antropologien har kunnet gøre krav på sin særlige samfundsfaglige videnskabelighed. Og her er det netop vigtigt at notere sig det grundlæggende princip, der ligger bag størsteparten af antropologiske tilgange til sammenlignende studier – og i denne gruppe tillader jeg mig at forudsætte, at vi også finder vores to ærede modparter – nemlig ideen om, at forskelligheder udspringer af menneskets evne til at repræsentere den omkringliggende verden på utallige måder, uanset om man for eksempel er mozambiquisk sandsigerske eller dansk antropolog. Hvor sandsigersken vil hævde at tale om verdens sande udstrækning som effekt af forfædrenes synsevne, vil antropologen betragte (eller rettere, *repræsentere*) denne hændelse ganske anderledes. Man kunne nemt forestille sig en antropolog, der med Lévi-Strauss ville hævde, at udtalelsen om, at „vi lever i de verdener, vore forfædre lader os se“, udtrykker en form for indfødt etnocentrisme, der sætter verdens udstrækning lig med gruppens grænser. Hos både sandsigerske og antropolog er det altså en vilkårlig, men konventionel relation mellem repræsentationen og den virkelighed, der afspejles. Uagtet lødigheden af de forskellige fortolkninger ender vi dermed op med en relativt entydig udlægning af tingenes tilstand: Verden er, som den er, men fortolkes forskelligt af forskellige individer og grupper. Med en formulering, som vores ærede modparter sikkert vil billige, kan vi hævde, at størstedelen af antropologiske tilgange til komparative studier altså overvejende baseres på princippet om, at vi bebor én verden, men mange kulturer.

Det vil sandsynligvis ikke falde nogen af de tilstedeværende for brystet, hvis jeg på denne baggrund hævder, at konventionel antropologisk tænkning i sig selv kan siges at udfolde en særlig videnshorisont forankret i en grundlæggende adskillelse mellem repræsentationernes og tingenes domæner, og hvor repræsentationernes indbyrdes forhold bestemmes af, hvorvidt de er i stand til at gengive virkeligheden, som den faktisk er. Forskellighed er dermed en funktion af repræsentationen snarere end af verden som sådan. Imidlertid bærer denne fremstilling på et paradoks, der for mig at se nødvendiggør en ganske anderledes udlægning af forskellighed og mangfoldighed.

Hvis forskellighed udfoldes som en funktion af kulturelle repræsentationer, bliver adskillelsen mellem repræsentation og virkelighed den standard, der bestemmer forskellighed som variation snarere end, ja, forskellighed. Uanset hvor absurde vores informanternes ideer om verden synes at være, falder de alle inden for kategorien af kulturelle repræsentationer – det kan være indfødte amazonindianere, der hævder at navlesvin er mennesker (Viveiros de Castro 2002), yorubaskolebørn i Nigeria, der forstår tal som mangfoldigheder snarere end naturlige (Verran 2001) eller personskabelse i Melanesien som betinget af de

sociale relationer, folk indgår i (Strathern 1988). Ifølge konventionel antropologisk videnskabelighed udgør de alle variationer i måderne, hvorpå folk så at sige „ser verden“, og kan følgelig kvalificeres yderligere, for eksempel som kognitive modeller, praksisbaseret rationalitet eller ud fra en overordnet funktionalistisk, hermeneutisk eller fænomenologisk tilgang – listen kunne naturligvis fortsætte i det antropologisk uendelige. Det paradoksale forhold iboende denne forståelse af forskellighed er således, at antropologiens primære forankring i en allerede bestemt standard (som altså er, at folks forskellige perspektiver – repræsentationer – på verden skaber forskellighed) umuliggør en grundlæggende forståelse af den forskellighed, den hævder at kortlægge. Den standard, der betinger studiet af talrækker i Nigeria, er skabt inden for en vestlig antropologisk videnshorisont, hvor forskellighed allerede er forudbestemt som variationer i måderne, hvorpå folk betragter den samme virkelighed. Med Roy Wagner (1981) kunne vi hævde, at antropologien opfinder kulturer til de folk, der studeres, ud fra antagelsen om, at deres forskellighed kan indfanges ved at beskrive de konventionelle repræsentationer, hvormed verden begribes.

At være for argumentet om, at vi bebor mangfoldige verdener, betyder omvendt at være for en antropologi, der tager vores primære studieobjekt – nemlig forskellighed – alvorligt. Ikke blot forskellighed som variation i forhold til en allerede defineret videnskabelig standard, men forskellighed hele vejen igennem. Hvis vi vil begribe forskellighed som sådan, er det derfor afgørende, at vi ser forskellighed som en funktion ikke af forskellige repræsentationer, men derimod af de verdener, inden for hvilke de giver mening. Dette har potentielt vidtrækkende konsekvenser, idet de lokale fænomener, der studeres, så at sige dikterer deres egen analyse snarere end at overholde principperne bag en allerede bestemt videnskabelig standard (som for eksempel kunne være ideen om adskillelse mellem repræsentation og virkelighed). Når den mozambiquiske sandsigerske hævder, at „vi lever i de verdener, vore forfædre lader os se“, kan dette argument altså udelukkende forstås på egne præmisser. Hvis det virker besynderligt, at verdens udformning afhænger af forfædrenes syn, er dette udelukkende vores problem og ikke hendes (Henare et al. 2007b). Omvendt kræver studiet af forskellighed som forskellighed, at vi formulerer, hvad Latour tidligere har beskrevet som, en „symmetrisk antropologi“ (1993:91f.), der ubesværet bevæger sig mellem mangfoldige verdener forankret i radikale forskelle, og hvoraf en vestlig antropologisk videnshorisont udgør blot én. Paradoksalt nok giver studiet af mangfoldige verdener dermed vores ærede modstandere en vis (tiltrængt!) oprejsning, idet vi uden problemer kan bevare forestillingen om en unik antropologisk videnshorisont forankret i adskillelsen mellem repræsentation og virkelighed, men som hermed udfoldes som én blandt mange overlappende verdener. I kraft af sin sideordnede snarere end overordnede

position i forhold til andre verdener er det imidlertid langt fra givet, at den vil være i stand til at udfolde for eksempel den mozambiquiske sandsigerskes virkelighed på en mere interessant måde, end hvis jeg udelukkende analyserede spådomme ud fra antallet af bogstaver i ordet „spådom“. Det er ikke nødvendigvis en forkert analyse, men dens utilstrækkelighed burde være åbenbar.

Vores ærede modstandere kunne naturligvis indvende, at argumentet om, at vi lever i mangfoldige verdener, altid og nødvendigvis må indebære, at vores informanters udsagn forstås som „sande“ udlægninger af verden. Det er naturligvis ikke tilfældet, men indvendingen rummer ikke desto mindre en central pointe omkring den antropologiske tilgang til studiet af mangfoldige verdener. Når en antropolog hører fra sin mozambiquiske informant, at verdens udstrækning betinges af forfædrenes synsevne, er udsagnet interessant, netop fordi han „ved“, at verdens udstrækning ikke betinges af forfædrenes syn. Men denne antropologiske opfattelse tjener udelukkende det formål at etablere en indledende og vigtig undren og behøver ikke at blive udfoldet yderligere. Hvad der derimod efterfølgende er vigtigt at vide, er det, vi endnu ikke ved – netop hvad sandsigersken *egentlig* siger, når hun hævder, at „vi lever i de verdener, vore forfædre lader os se“. Så når vores informanter fortæller os, at verdens udstrækning betinges af forfædrenes syn, at navlesvin er mennesker, eller at personer skabes af sociale relationer, er det afgørende ikke, hvorvidt vi tror på, at udsagnene er sande, men derimod hvad de kan vise os om samspillet mellem synlighed og verdens afgrænsning, om krydsfeltet mellem menneske og navlesvin eller om relationens eksistentielle karakter i andre verdener. Som David Schneider hævdede for mere end 40 år siden, drives antropologien af en grundlæggende fantasi om, at der et sted er et liv, der er værd at leve (Wagner 1967). Men om vi accepterer objektet for denne fantasi, forbliver en pragmatisk afvejning i forhold til, hvorvidt det sætter os i stand til at tænke anderledes. At tænke forskellighed er med andre ord at tænke anderledes.

Vi ender dermed op ved spørgsmålet om, hvordan en antropologi, der forkaster ideen om én verden og mange kulturer, tager sig ud. Den brasilianske antropolog Eduardo Viveiros de Castro har bemærket, at størstedelen af komparative antropologiske analyser må siges at være redundante, da de grundlæggende bekræfter et fælles ophav i selvindlysende videnskabelige selvfølgeligheder (2004). For at begribe forskellighed som forskellighed må vi ud over denne tilbøjelighed til gentagelse. I stedet for at oversætte forskelle til et sprog, vi allerede mestrer, og dermed risikere at gøre den Anden tavs, skal vi oversætte *via* forskelle. Det, der bør undersøges antropologisk, er altså ikke forskellige syn på verden, men forskellige synlige verdener såsom den, der præcist blev beskrevet af den mozambiquiske sandsigerske. En sådan tilgang

har imidlertid visse konsekvenser for vores overordnede komparative projekt. Hvis antropologisk videnskab grundlæggende handler om at sammenligne det usammenlignelige, som også Marilyn Strathern har hævdet (1991), kan vi ikke i udgangspunktet forudsætte en fælles forståelsesramme og må derfor lade vore studier tage afsæt i rækken af de, så at sige, „kontrollerede misforståelser“, der opstår i mødet mellem forskellige verdener. Vi kan for eksempel forestille os et møde, der indebærer en konfrontation mellem amazonindianerens opfattelse af navlesvin som mennesker og antropologens opfattelse af navlesvin som dyr, der umiddelbart synes at invitere til en analyse baseret på forskerens allerede eksisterende begrebsapparat (metaforisk symbolik, totemistisk struktur etc.). Således er opfattelsen af „navlesvin-som-menneske“ på forhånd standardiseret som en kulturel repræsentation, der modsiger, hvad vi ved, er sandt, altså at navlesvin *ikke* er mennesker. Jeg vil imidlertid hævde, at den sandsynlige opfattelse af informantens udsagn som afvigende i forhold til en korrekt udlægning (som altså er, at vi *ved*, at navlesvin er dyr!) understreger, at antropologen er nået grænsen for, hvad der er muligt at begribe ud fra et eksisterende begrebsapparat. På baggrund af den kontrollerede misforståelse, det er at antage, at navlesvin per definition ikke kan være mennesker, er det derfor vores opgave at gentænke forholdet mellem navlesvin og menneskelighed, således at udsagnet i sig selv giver mening. En sådan udformning af et antropologisk komparativt projekt kræver blot, at vi accepterer konstante begrebsmæssige deformationer, således at betydninger iboende de analyserede udsagn kan udtrykkes også gennem forskerens begrebsapparat. I sidste instans er vi derfor nødsaget til at erkende, at der ikke (antropologisk!) eksisterer en objektiv konstant „x“, der aktualiseres som „navlesvin-som-menneske“ for amazonindianeren og „navlesvin-som-dyr“ for antropologen. I stedet får vi en mangfoldighed af begreber, der bestandigt udfoldes gennem hinanden, og som derved presser antropologen til at sætte spørgsmålstejn ved selv de mest basale antagelser: Hvad kan en informant tænkes at være? Hvordan kan vi tænke verdens udstrækning? Hvad kan menneskeligheden rumme? Dette kan meget vel opfattes som kulturrelativisme i sin yderste konsekvens, men pointen er nok snarere, at argumentet om mangfoldige verdener er udtryk for en radikal essentialisme, idet sociale og kulturelle fænomener altså udfolder sig selv og derved skaber deres egen analyse. At være for argumentet om mangfoldige verdener er således at være for ontologisk selvbestemmelse. Om jeg vil det eller ej, er verdens udformning bestemt af forfædreåndernes syn.

Lad mig afslutningsvis opsummere, hvordan vores position muliggør en gentænkning af det antropologiske projekt om forskellighed. At være for argumentet om mangfoldige verdener er at tage forskellighed alvorligt hele vejen igennem. Snarere end at se forskellighed som en effekt af de repræsentationer, hvormed vi

betragter en fælles verden, udspringer forskellighed af de forskellige verdener, hvori de giver mening. Det, vi som antropologer bør undersøge, er således ikke forskellige syn på verden, men forskellige synlige verdener. Vi bliver dermed givet en mangfoldighed af begreber, der bestandigt ind- og udfoldes gennem hinanden, som det sker, når en mozambiquisk sandsigerskes udtalelser nødvendiggør en gentænkning af forholdet mellem synlighed og verdens udstrækning. At være for argumentet om mangfoldige verdener er at tænke forskellighed. At tænke forskellighed er at tænke anderledes.