

JOHN LIEP

MARKEDET I VORES HOVEDER

Det er nu 75 år siden, at Marcel Mauss udgav sit berømte essay om gaven (1990 [1923-24]). Her argumenterede socialisten Mauss mod den utilitaristiske opfattelse af samfundet som grundlagt i en forening af individer, der stræber efter egen nytte. Han viste, at i de primitive og arkaiske samfund var den fremherskende økonomiske form gaven, der var udtryk for sociale bånd og forpligtelser. Handel og udveksling var led i en „total“ samfundsorganisation, der var baseret på kollektiver. Gaveudveksling var underlagt en kollektiv moral. Det var de vestlige samfund, der havde gjort mennesket til et „økonomisk dyr“ og underlagt det „købmandens, bankejerens og kapitalistens kolde beregning“ (1990:75-6). Derfor lå *homo oeconomicus* ikke bagved os i menneskers natur, som utilitaristerne hævdede, men foran os, drevet frem af markedet, den økonomiske rationalitet og profitbegæret. Her ville Mauss genindsætte menneskers ret til udbytte af deres arbejde og til social velfærd og de velståendes pligt til generøsitet.

I dag, hvor vi nærmer os århundredets afslutning, kalder Pierre Bourdieu (1998) igen til forsvar for velfærdsstaten, de sociale institutioner og kollektiverne, og til kamp mod økonomernes kalkulerende markedsrationalitet. Jeg skal straks vende tilbage til Bourdieu, men skal først kort skitsere den situation, vi står i i dag, hvor kapitalismen og dens markedsideologi har vundet verdensherredømmet.

Markedssystemets globale sejrsgang

1970'ernes økonomiske krise førte til 80'ernes konservativt-nyliberalistiske regeringer i Vesten. Begrebet „minimalstaten“ opstod, og det private initiativ blev hyldet. Frem for offentlig styring blev markedet fremhævet som den effektive økonomiske mekanisme. Tilbagerulningen af velfærdsstaten gik i gang. De offentlige budgetter blev beskåret og offentlige tjenester privatiseret. Der skete samtidig en deterritorialisering af produktionen, hvor arbejdskraftkrævende produktion blev forlagt til udviklingslande med lavtlønnet og uorganiseret arbejdskraft. Sammen med automatiseringen bevirkede det en udstødning af store dele af den ufaglærte arbejdskraft i Vesten. Internationalt oprettedes frihandelszoner, og hindringer for kapitalbevægelser blev fjernet, samtidig med at den elektroniske teknologiudvikling muliggjorde et integreret globalt finansmarked. Her

omsættes nu daglig over en trillion dollars. Af dem har kun de 5% at gøre med handel og andre reelle transaktioner, resten består af finansspekulationer (Giddens 1998:148-9).

I 90'erne er de nyliberale regeringer i de fleste vestlige lande afløst af socialdemokratiske regeringer (og demokraterne i USA), men de har inkorporeret markedsorienteringen i deres ideologi og politik. Flexibilitet på arbejdsmarkedet fremføres som en fordel for arbejdstagerne, men sætter virksomhedsejerne i stand til at regulere deres forbrug af arbejdskraft efter behov. Globaliseringen fremstilles som en uomgængelig udvikling, der som en naturlov udsætter alle samfund og deres arbejdere for konkurrence på det globale marked. Nye videnskabelige opdagelser som gen- og fertilitetsteknologi giver samtidig mulighed for at gøre helt nye livsområder til varer og stille dem til rådighed for markedet. Samtidig med privatiseringen breder markedstænkningen sig i den offentlige sektor. Sundhedsvæsen, uddannelse og forskning gennemtrænges af virksomhedsregnskaber, hvor alle aktiviteter skal målsættes, og produktiviteten gøres til genstand for omkostnings- og udbytteberegning. Under denne udvikling har finansministerierne og deres økonomer fået en overordnet magtposition i regeringerne, hvor de mere og mere styrer planlægningen i de andre ministerier.

Sammenbruddet i de socialistiske systemer fra 1989 betød den bipolar verdens forsvinden, og det vestlige, kapitalistiske markedssystem har ikke siden haft nogen effektiv verdenspolitisk modpol. Samtidig har et teoretisk og politisk modspil til markedsideologien i Vesten selv været svækket. De socialistiske systemers åbenbare fallit og deres politiske undertrykkelse (som de fleste vestlige socialister havde taget afstand fra) efterlod politisk rådvildhed og resignation på venstrefløjten. Først på det seneste begynder en samfundsvidenskabelig kritik af markedsideologien og dens praktiske gennemførelse at få nyt liv.

Kritiske røster

I bogen *Acts of Resistance* (1998) går Pierre Bourdieu forbitret til kamp mod, hvad han kalder ødelæggelsen af en civilisation. Det drejer sig om sociale fremskridt erobret af arbejderklassen gennem hårde kampe: rettigheder til offentlig velfærd, uddannelse, sundhed og arbejde (op.cit.:24). I dag, hævder han, styres den franske stat af en teknokratisk elite, en alliance af finansfolk, industrijere, politikere og bureaukrater i finansministeriet. De præker statens bortdøen og markedets uindskrænkede herredømme, og i stedet for samfundsborgeren har de sat en kommerciel erstatning: forbrugeren (op.cit.:25). Først og fremmest er Bourdieus bog et angreb på den økonomiske videnskab, der bygger på en gigantisk abstraktion, hvor individers rationelle dispositioner er løsrevet fra virkelighedens sociale og økonomiske betingelser. Men, siger han, denne „teori“, der ikke er andet end en nyliberal utopi, har økonomer nu magt til at virkeliggøre ved at nedbryde de kollektive strukturer, der stiller sig hindrende i vejen for det rene, perfekte marked (op.cit: 94-6).

Lad mig forsøge at skitsere økonomernes model. Den består af et univers af autonome individer, der stræber efter et maksimum af nytte, hver i forhold til deres personlige præferenceskala. (Firmaer anses principielt som svarende til individer). De goder, de stræber efter, såvel som de midler, de besidder til at erhverve dem, er begrænsede eller „knappe“. Individerne må derfor rationelt prioritere deres mål og disponere over deres

midler. Det kan de kun gøre i et prisdannende markedssystem, hvor hvert individ forudsættes at have udtømmende information om varer og priser. I denne model foregår den mest rationelt tænkelige fordeling af varer mellem deltagerne efter princippet om udbud og efterspørgsel. Det sker selvfølgelig kun på det perfekte marked. Hvis markedet er imperfekt, det vil sige, hvis udefra forstyrrende faktorer hindrer den fri udveksling mellem parterne, eller hvis nogle af dem ikke skulle besidde fuldstændig viden om markedet, må modellen modificeres. Da denne fiktion ikke findes noget sted i den virkelige verden, tager økonomer gang på gang fejl, men stræber naturligvis efter at forandre verden, så den bedre tilnærmer sig deres forudsætninger.¹ Desværre får de, som vi skal se, mere og mere magt til at gøre det.

Dette påpeges i antologien *Virtualism*, redigeret af sociologen James Carrier og antropologen Daniel Miller (1998). Virtualisme er forfatternes begreb for det forhold, at en model af verden, som økonomernes, ikke blot anses for at være et korrekt billede af, hvordan verden er indrettet, men tillige bliver en forskrift for, hvordan den burde være (Carrier 1998:8).² Det er økonomernes stærkt forøgede institutionelle magt i regeringer og internationale organisationer, der mere og mere gør det muligt for dem at forsøge på at omskabe verden, så den svarer til deres virtuelle rum.

I bogen viser udviklingssociologen McMichael for eksempel, hvordan de strukturelle tilpasningskrav, som Verdensbanken og den Internationale Valutafond gennemtvang under gældskrisen i 80'erne, gjorde en ende på „udviklingsprojektet“ i den Tredje Verden. Det gik ud på at udvikle moderne infrastruktur, produktion og velfærd inden for nationalstatens rammer efter model fra udviklingen i Europa. Det, der nu foregår, er åbningen af udviklingslandene for investeringer, kapitalbevægelser og det globale marked, hvor de forventes at eksportere sig ud af den gæld til vestlige banker og spekulanter, hvis interesser Verdensbanken og Valutafonden forsvarer. Staternes nationale projekt er dermed omprioriteret, så det passer med økonomernes virtuelle vision af det globale marked (McMichael 1998).

For nylig har vi oplevet et tilsvarende opgør med økonomerne og markedsideologien fra uventet hold, nemlig selvste Fredrik Barth (1997). Det overrasker naturligvis, når en mand som Barth, hvis arbejdsmodel (se Barth 1966) i udgangspunktet havde meget til fælles med økonomernes, nu tager til orde mod den nyliberalistiske ideologi.³ Han beklager den stigende fattiggørelse af lokalbefolkninger, som er resultatet af Verdensbankens ensidige krav om „strukturel tilpasning“ i form af offentlige nedskæringer og økonomisk vækst rettet mod eksport. I staterne i den tidligere Sovjetunion kaster en målbevidst og internationalt støttet liberalisering millioner ud i kaos, fattiggørelse og sammenbrud (1997:234). Barth vender sig mod økonomernes *laissez-faire*-ideologi og markedssystemets „blinde og inhumane kræfter“ (op.cit.:238). Han fremhæver, at intetsteds i den virkelige verden er det frie marked den eneste måde, som mennesker styrer deres kollektive beslutninger på (op.cit.:237). Overalt findes en række andre regulerende institutioner og bevægelser, ligesom mennesker er forbundet i omfattende netværk af sociale relationer. Troen på markedet som den bedste vej til fælles bedste er den „dybeste mystifikation“, siger han og understreger, at samfundet i sidste ende er et moralsk fælleskab (op.cit.:238, 242).

Markedsmentaliteten i antropologien

Det vil være svært at påvise nyliberal ideologi direkte i samtidens antropologi. Men det er et spørgsmål, om ikke markedsideologien mere indirekte har sneget sig ind i vores tænkning. 1970'erne var præget af politisk-økonomiske „store“ teorier om samfundet og de globale kræfter, der prægede forandringen af lokalsamfund (ofte i form af en bastant marxistisk diskurs). I 80'erne havde den historiske antropologi endnu et spænd, der omfattede brede og lange stræk i strukturer og processer. Siden har vi set en teoretisk fragmentering og en indsnævring af interessefeltet mod aktøren, individet og selvet. Den politiske og økonomiske antropologi negligeres, mens temaer som symbolisering, identitetsdannelse, æstetik og forbrug træder i forgrunden.

Der mangler ikke samfunds- og ideologikritik, men den er diffus og retningsløs. I USA har en postmoderne bevægelse i antropologien og især inden for *Cultural Studies* nådesløst demonteret eksisterende platforme for objektivitet og autoritet. Der er kritik af undertrykkelse og ulighed, men den føres på vegne af adskilte positioner som feminister, etniske minoriteter, indfødte folk, bøsser og lesbiske og så videre. Denne fragmentationstendens forekommer særlig markant i det amerikanske samfund, hvor kapitalismen og markedet er mest dominerende, og hvor mistillid til staten og de store institutioner er dybtgående. Via amerikansk antropologis internationale gennemslagskraft får den imidlertid stor indflydelse i den vestlige antropologi i det hele taget.

Et skrækeksempel på, hvordan denne retningsløse radikalisme kan udarte, er en artikel af to antropologer, Lavie og Swedenburg, i tidsskriftet *Cultural Studies* (1996). Med afsæt i diskussioner af hybriditet, diasporaer og grænsezoner (*borders*) promoverer de begrebet om et tredje tid-rum (*timespace*). Det er i en af deres klarere formuleringer en „zone af foranderlige og mobile modstandstilstande, som afviser en fast form, men praktiserer deres egne arbitrære og midlertidige afslutninger“ (op.cit.:154). Her føres en „mellemrummenes guerillakrig“ af „fraktale identiteter“ fra „mangeartede subjektpositioner“ (op.cit.:160). Fjenden udgøres af Eurocenteret (Vesten), nationalstaten („en patriarkalsk heterosexistisk konstruktion“ (op.cit.:155)) og al homogenisering, institutionalisering og autoritet. Mere konkret udpeger forfatterne dog det „heterosexuelle, lovformeligt gifte, hvide middelklasseborgerskab“ (op.cit.:164) eller helt præcist de gamle professorer i *the Faculty Club* (op.cit.:155). De gør også op med farlige, hegemoniske begreber som for eksempel linearitet, binære oppositioner og antropologiens „fallogocentriske kulturteorier“ (op.cit.:170). Sådan kan intellektuel opposition uden forbindelse til en bred, organiseret politisk bevægelse udarte til ren nihilisme. Her transformeres liberalismens program om individets frihed uden offentlig styring til en anarko-liberalistisk karikatur.⁴

Antropologiens knibe består nu i, at den er ved at male sig op i alle tænkelige hjørner. Faget har gennem hele århundredet ofte deltaget i samfundskritik og peget på muligheder for reformer ved at henvise til alternativer i andre samfund. Mauss' artikel om gaven er et eksempel på dette. Postmodernismen har derimod udløst en total kulturkritik, der dekonstruerer enhver objektivitet og mistænkeliggør al autoritet. På det grundlag kan ingen overbevisende teorier udarbejdes. Antropologiens grundlag for at fremlægge velunderbyggede synspunkter om sociale og kulturelle betingelser er blevet undergravet. Det er særlig uheldigt i disse år, hvor faget er på fuldt indtog i vores egne moderne, vestlige samfund. Her er der netop behov for afklaring om centrale perspektiver, begreber og metoder.

Antropologiens traditionelle praksis i små samfund ude i verden har medført en primær solidaritet med „de andre“ og et svagere greb om forståelsen af vores egne samfunds strukturformer. Vi kan ikke bare opfatte vores rolle som kun at være talerør for de grupper og individer, vi arbejder hos. På den måde bliver antropologien en „multivokal“ påberåbelse af særinteresser. Vi er heller ikke godt hjulpet med et perspektiv, der afviser al magt og autoritet som hegemoni. Dermed har vi opgivet grundlaget for at bidrage til at bevare og forbedre legitime institutioner og bred social solidaritet i samfundet. I denne sammenhæng er det uheldigt, at vi de senere år overvejende har bekendt os til aktions- og praksisteorier, der ser sociale processer som resultater af individers handlinger. Det var tiltrængt at åbne de stive strukturanalyser med procesperspektiver og at se mennesker som medkonstruktører af de former, deres liv udspiller sig i. En model, der negligerer eller ligefrem afviser overgribende samfundsmæssige strukturer og kun fokuserer på aktører, nærmer sig det liberalistiske samfundssyn, som modellen af det frie marked er en ekstrem udgave af.

Jeg er af den opfattelse, at der er en sammenhæng mellem postmodernismen og markedets gennemtrængning af kultur- og vidensproduktion. Varegørelse og kommerciel medialisering af produktionen af litteratur, kunst og videnskab har udfordret tidligere autoritetshierarkier. Det har ført til „decentrering“ (et modeord inden for postmodernismen), til en markedsplads af meninger, stile og betydninger, hvor form er vigtigere end indhold. Der har været en voldsom vækst i kulturvidenskabelig interesse for kreativitet, æstetisering, forbrug og mode; for konstruktion af skiftende identiteter og livsstile. Selv om denne tendens har været mest udpræget inden for *Cultural Studies*, kan antropologien ikke sige sig fri for en hengivelse til den postmoderne vareverdens eksotisme. Antropologers interesser har altid været præget af de spørgsmål og synsvinkler, der optog deres samtid og deres sociale omverden. I dag befinder mange antropologer sig i deres metropole tilværelse i berøring med den nye klasse af kommercielle „kulturelle mellem-mænd“ og deler deres erfaringsrum. Denne voksende klasse er også blevet kaldt „den nye middelklasse“, „de nye intellektuelle“, for nogle år siden „yuppier“ og nu „symbolanalytikere“. Den lever af at forsyne samfundet med symbolske goder og tjenester inden for markedsføring, reklame, medier, terapi, social rådgivning med mere. Den er fascineret af identitet og livsstil og er bestandig på jagt efter nye oplevelser og nye former for distinktion eller udskillelse (Featherstone 1991:43ff.; Bourdieu 1984:354ff.). For denne klasse fremtræder verden som et landskab af forskelle, en mangfoldighed af tegn, der kan sættes sammen til nye blandingsformer. I dette sociale miljø skaber mennesker deres identitet ved at tilegne sig genstande for fascination og begær, som de selv er med til at sætte i omløb. De dyrker derfor kreativitet som strategi for identitetsdannelse (Liep n.d.). Denne livserfaring fører let til et bestemt syn på kulturelle processer i almindelighed. De kommer til at fremstå som kreative individers frie valg fra et ubegrænset udbud af elementer, som de kombinerer på overraskende måder i nye udtryk.⁵

Et andet område, hvor en indflydelse fra markedsideologien kan postuleres, er det felt, der betegnes som globalisering. Som politisk-økonomisk argument fremstilles globaliseringen som en jernlov, der allerede udsætter alle virksomheder og arbejdere for ubønhørlig konkurrence på det globale marked. Bourdieu hævder, at omfanget af økonomisk globalisering er overdrevet i en grad, så han kalder den for en myte (1998:34). Der er enorme uensheder i verdens økonomier; i sociale og kulturelle forhold. Kun i den elektroniske kommunikation og på det internationale finansmarked er globaliseringen omfat-

tende. Men den findes som en forestillet verden, en virtualitet, der søges gennemført. Det er her alle skranker skal gennembrydes for den globale trafik af kapital, varer og medier.

Forestillinger om massiv kulturel globalisering hænger sammen hermed. Verdens kulturel ses her som præget af fremskridende homogenisering gennem en stigende afhængighed af globale varer og mediebudskaber. Og der breder sig virkelig en frygt for kulturtab blandt alverdens kulturer.⁶ Det er rigtigt nok, at de samme mærkevarer og *soap operas* mere og mere spredes over kloden, men deltagelse i det globale forbrug afhænger af befolkningsgruppers uhyre forskellige indkomster. Desuden lever de fleste mennesker på jorden stadig i lokalt forankrede samfund, hvor deres forbrug er orienteret mod reproduktionen af lokale sociale relationer og indgår i lokale kulturelle projekter. De lever også som deltagere i nationale og regionale traditioner og som borgere i stater, der stadig yder indflydelse på kulturspredningen. Antropologer må her belyse både kulturel kontinuitet og konsekvenserne af en stigende varegørelse og medialisering af lokale relationer. Men vi skal ikke lade os vildlede af en globaliseringsideologi, der påstår, at løbet er kørt, og fri omsætning allerede hersker på en global, kulturel markedsplads.

Kan det endelig tænkes, at de senere års fascination af transkulturelle processer, kreolisering, hybridisering og multikulturalitet afspejler en global markedsvision af åbne grænser, og den nødvendige svækkelse af nationalstaterne og deres institutioner? Her er selvfølgelig igen tale om processer, der virkelig er i gang, men som søges fremskyndet af markeds kræfterne. Friedman hævder (1997), at hybriditet og kulturel kompleksitet kun er en måde, verden fremtræder på for en ny kosmopolitisk, intellektuel elite, der befinder sig over nationale og etniske identifikationer. Blandt masserne, siger han, er der derimod tale om stigende etnificering på flere planer: nationalt, i del-regioner inden for nationen og i indvandrergrupper. Når den moderne velfærdsstat er i krise, fragmenterer den i grupper, der identificerer sig i forhold til kulturelle rødder. Svaret er nok ikke helt så enkelt endda, og vi må som antropologer holde tungen lige i munden og være opmærksomme på de politiske implikationer af vores analyser. Jeg tror, at en oplevelse af en verden i kulturel hybridisering strækker længere ned i middelklassen, mens Friedman afgrænser den til eliten. Jeg mener også, at der faktisk foregår kulturelle fusionsprocesser i storbyernes multietniske miljøer, og flerkulturel identifikation er udbredt. Det udelukker ikke, at der også samtidig er tendenser til etnisk grænsedragning og kulturel udelukkelse. Folk kan have tilbøjeligheder i den ene eller den anden retning afhængigt af situation eller af samfundets udvikling. Tolerance eller krav om etnisk renhed påvirkes af politisk meningsdannelse og politiske beslutninger. Under alle omstændigheder må antropologien igen give plads til analyser af de større historiske, sociale og kulturelle kræfter, der virker ind på befolkningers solidaritet, mobilisering og konfrontation. Vi kan ikke lade os nøje med en mikromodel af kulturelt *mix*, der minder for meget om markedsmodellen.

Konklusion

Ved indgangen til det nye årtusind, bør vi antropologer besinde os på, om vi ønsker et tusindårsrige for det frie marked, eller vi skal genoplive de klassiske samfundstænkernes beskæftigelse med social solidaritet og retfærdighed i samfundet. Vi bør overveje, hvad der kan gøres for at tæmme markeds kræfterne og genopbygge den sociale ansvarlighed. Det er vigtigt at forstå symboliserings- og identitetsprocesser, men vi bør genrejse en

kritisk forståelse af magtforhold og økonomiske strukturer. Grebet af *fin de siècle*-mentalitet dekonstruerede vi „samfund“ og „kultur“ som opfundne produkter af nationalstaten, der forresten selv var en borgerlig konstruktion. Måske bør vi igen overveje, hvilke betingelser, der vedligeholder kulturel kontinuitet og kulturelt fællesskab – hvordan man kan opretholde humane sociale institutioner inden for rammerne af et samfund, endda en nationalstat? Vi kan ikke vende tilbage til et begreb om kultur som en superorganisk, integreret og homogen enhed overleveret til alle medlemmer af samfundet. Men vi kan se „kultur“ og „samfund“ som projekter om fællesskab, der er en betingelse for menneskelig livsførelse. Vi behøver ikke at være fælles om alting; vi skal ikke indføre kulturel og politisk isolationisme. Men vi skal heller ikke afmontere de institutioner og grundlæggende kulturelle værdier, der har båret velfærdsstaten og modvirket markedskræfternes erobring af vores liv. En antropologi, der har det mål at sige noget meningsfuldt om sit eget samfund, må finde sig til rette i det.

I sin nye bog om *Gavens Gåde* (1999) tager Maurice Godelier tråden op fra Marcel Mauss. Han genanalyserer Mauss' værk om Gaven og viser, at alle samfund har ting, der købes og sælges; ting, der gives og modtages som gaver, og ting, der holdes helt ude fra udveksling. De sidste er i mange samfund hellige genstande, der legemliggør „det uudsigelige“. De hidrører fra guderne og er forankringspunkter for kosmos og den sociale orden. Kan der i moderne, sekulariserede samfund også være sådanne sakrale størrelser, der står uden for og over markedet og omsætningen, spørger han, og peger på individet, politiske positioner og i sidste ende selve forfatningen; den af individerne vedtagne samfundsorden. Det moderne kapitalistiske samfund lever og blomstrer kun på bekostning af et permanent underskud af solidaritet, siger han. Den eneste solidaritet, det kan forestille sig, er forhandlede kontrakter. „Men alt er ikke til forhandling“, understreger Godelier. „Tilbage står alt det, der indgår i båndene mellem individer, alt det, der udgør deres sociale relationer, alt det, der betyder, at mennesker lever i samfundet, men at de også *producerer* samfundet for at kunne leve“ (1999:210, min udhævning).

Min tilskyndelse ved indgangen til det næste årtusind er derfor, at vi ransager vores hoveder for tankespor fra økonomerne og markedets medløbere og mere klarhjernet bidrager til at gendanne en menneskelig tilværelse, der forsvaret solidaritet og retfærdighed mod markedskræfternes hærgen i vores eget samfund og i den verden, der er vores arbejdsplads.

Noter

Efterårets politiske forlig om forringelsen af efterlønnen, der blev indgået hen over hovederne på intetanende lønmodtagere, der var blevet forsikret, at det ikke ville ske, provokerede denne artikel. Jeg er bevidst om, at jeg selv har flirtet med tendenser, jeg nu kritiserer (Liep & Olwig 1994). Ved eftertanke føler jeg mig som troldmandens lærling, der var ved at drukne i den flodbølge, han selv havde sat igang.

1. På et seminar, jeg overværede først i 1960'erne, udtrykte sociologen Torben Agersnap det på en måde, jeg aldrig har glemt: „Økonomer tager ofte fejl, men er aldrig i tvivl“.
2. Michael Whyte gjorde på det institutseminar, hvor denne artikel først blev forelagt, opmærksom på, at denne formulering gentager Geertz' karakteristik af religion som en model både *af* og *for* virkeligheden (1973:93). Pointen er da, at det økonomiske *credo* i nutiden har indtaget en magtposition, der svarer til den, religionen tidligere havde.

3. Barths univers var fra begyndelsen (1966) befolket af individer, der indgik i transaktioner om værdier, de maksimerede. Værdier havde for ham en økonomisk betydning: det var ting, folk ville have mere af, ikke moralske holdninger. Gennem sociale processer, hvor individerne anlagde de strategier, der forekom dem mest fordelagtigt, dannede de koalitioner og varige grupper. Endnu i 1981 kunne han hævde, at samfundet (i Swat) er et „ledsagefænomen“ (1981:129). Barths tilgang viste sig at være meget brugbar i analyser af processer på mikroniveau og vakte stor interesse i 60'erne. I det følgende årti blev den kritiseret fra marxistisk hold (Asad 1972) og gled i baggrunden. I 90'erne har Barths aktørperspektiv, som nu indebærer en meget mere kompleks model af individers konstruktion af kulturel viden (1993), på ny vakt opmærksomhed.
4. Det er bekymrende, at en intellektuel vildfarelse som denne kan vække interesse herhjemme. I hvert fald indgik den i materialet til et ph.d.-kursus i 1998 under programmet „Sprog, kultur og kommunikation“ på RUC, hvor jeg gav et oplæg.
5. Et eksempel på en sådan forståelse er den skæbne, begrebet *bricolage* har lidt. Lévi-Strauss brugte *bricolage* som en analogi for at anskueliggøre de „vilde“ samfunds kombination af mytestof i variationer af de samme bestandige tegnstrukturer (1962:18-9). I *Cultural Studies*-jargon bruges *bricolage* nu i flæng med udtrykket *cut'n'mix* om en fri sammenstilling af objekter fra vidt forskellige kilder i nye kulturelle blandingsformer.
6. Ann-Belinda Steen Preis, der har arbejdet i Paris med UNESCOs kulturrapport, gjorde opmærksom på denne bekymring på et seminar på Institut for Antropologi i marts 1999.

Litteratur

- Asad, Talal
1972 Market Model, Class Structure and Consent: A Reconsideration of Swat Political Organization. *Man* 7:74-94.
- Barth, Fredrik
1966 Models of Social Organization. Royal Anthropological Institute Occasional Paper 23. London: Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland.
1981 Swat Pathans Reconsidered. I: F. Barth: Features of Person and Society in Swat. Selected Essays II. London: Routledge & Kegan Paul.
1993 Balinese Worlds. Chicago: The University of Chicago Press.
1997 Economy, Agency and Ordinary Lives. *Social Anthropology* 5:233-42.
- Bourdieu, Pierre
1984 Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste. London: Routledge & Kegan Paul.
1998 Acts of Resistance: Against the New Myths of Our Time. Cambridge: Polity Press.
- Carrier, James G.
1998 Introduction. I: J. G. Carrier & D. Miller (eds.): *Virtualism*. Oxford: Berg.
- Carrier, James G. & Daniel Miller (eds.)
1998 Virtualism: A New Political Economy. Oxford: Berg.
- Featherstone, Mike
1991 Consumer Culture and Postmodernism. London: Sage.
- Friedman, Jonathan
1997 Global Crises, the Struggle for Cultural Identity and Intellectual Porkbarreling: Cosmopolitans Versus Locals, Ethnics and Nationals in an Era of De-Hegemonisation. I: P. Werbner & T. Modood (eds.): *Debating Cultural Hybridity: Multicultural Identities and the Politics of Anti-Racism*. London: Zed Books.
- Geertz, Clifford
1973 The Interpretation of Cultures. New York: Basic Books.
- Giddens, Anthony
1998 The Third Way: The Renewal of Social Democracy. Cambridge: Polity Press.

- Godelier, Maurice
1999 The Enigma of the Gift. Oxford: Polity Press.
- Lavie, Smadar & Ted Swedenburg
1996 Between and Among the Boundaries of Culture: Bridging Text and Lived Experience
 in the Third Timespace. Cultural Studies 10:154-79.
- Lévi-Straus, Claude
1962 The Savage Mind. Chicago: The University of Chicago Press.
- Liep, John
n.d. Introduction. I: J. Liep (ed.): Locating Cultural Creativity. (Under udgivelse.)
- Liep, John & Karen Fog Olwig
1994 Kulturel kompleksitet. I: J. Liep & K. F. Olwig (red.): Komplekse liv: Kulturel
 mangfoldighed i Danmark. København: Akademisk Forlag.
- McMichael, Philip
1998 Development and Structural Adjustment. I: J. G. Carrier & D. Miller (eds.): Virtualism.
 Oxford: Berg.
- Mauss, Marcel
1990 [1924] The Gift. London: Routledge.

