

REVIEW

CHRISTIAN KORDT HØJBJERG

AT STANDSE STRØMMEN

OM RELIGIONSANTROPOLOGISK IKONOKLASME OG
FREMTIDENS ANTROPOLOGI.

CAROLINE HUMPHREY AND JAMES LAIDLAW: *The Archetypal Actions of Ritual: A theory of ritual illustrated by the Jain rite of worship.* Oxford: Clarendon Press 1994. 312 sider. ISBN 0-19-827788-1. Pris: £ 30.00 (hbk.). ISBN 0-19-8279477. Pris: £ 14.95 (pbk.).

IAN KEEN: *Knowledge and Secrecy in an Aboriginal Religion: Yolngu of North-East Arnhem Land.* Oxford: Clarendon Press 1994. 368 sider, illustreret. ISBN 0-19-827900-0. Pris: £ 35.00 (hbk.).

Jeg skal indlede med at drage en parallel til det vestafrikanske tomafолks religiøse praksis for at illustrere hensigten i den følgende anmeldelse af to aktuelle religionsantropologiske bøger. Man finder blandt toma en række forskellige religiøse kulturer, hvori offerhandling indtager en fremtrædende plads. En af disse kulturer er helliget vandløb og de naturånder i skikkelse af fisk, slanger og krokodiller, som opholder sig i og ved det naturlige element. En af mine informanter, en religiøs specialist, forestod på et tidspunkt en præliminær ofring til en af de nævnte ånder på vegne af en kvinde, som søgte en hjælpende hånd til sin søns forestående eksamen. Sønnen bestod senere sin eksamen, og kvinden leverede som foreskrevet et takkeoffer, i dette tilfælde en hvid høne. En særlig omstændighed ved ofring til vandånder er, at man trækker en spand eller gryde vand op af selve vandløbet. Gryden med vand indgår herefter i opstillingen af et provisorisk alter, hvorpå selve ofringen finder sted. På mit helt igennem naive spørgsmål om årsagen til at fjerne vandet fra dets naturlige element og lade det indgå i opstillingen på bredden af vandløbet gav den rituelle specialist et prompte og indlysende svar: „Vandet skal immobiliseres. Taler man til det rindende vand [offerbønnen], hører det intet, det løber blot videre.“

Dette forekommer at være en illustrativ religiøs metafysik. Strømmen skal standses, ellers kan man ikke tale til og om, skal jeg for egen regning tilføje, det, som er genstand for ens opmærksomhed. Jeg skal ikke opholde mig nærmere ved spørgsmålet om, hvor vidt ovennævnte kommentar til vandritualet er repræsentativ. Den indgår i denne sammenhæng blot som billede på den strøm af aktuel social- og humanvidenskabelig litteratur, der blandt andet er kendetegnet ved en valorisering af „ubestemthed, kompleksitet, tilfældet, bevægelighed, det uforudsigelige...“ (Piette 1996:16). Men i endnu højere grad

betrakter jeg denne religiøse metafysik som en ledetråd i receptionen af den nyere antropologiske litteratur, herunder den nedenfor anmeldte, der opererer med et billede af kultur og samfund som komplekse og individdominerede strukturer. Min holdning er, at det er ret ubesværet og delvis uinteressant at fokusere på individuel variation med hensyn til kulturelle forestillinger og social praksis. Det er desuden mit indtryk, at nyere etnografi, akkurat som i nedenstående, ganske vist rejser spørgsmålet om de(t) nødvendige sociale bånd, men kun sjældent når frem til at formulere et tilfredsstillende svar på, hvori det består, dvs. konstrueres og virker. En af årsagerne er det analytiske valg, som netop viser sig i den ophøjede vurdering af det partikulære, individuelle udtryk. Hvor man hidtil har kritiseret den klassiske antropologi for at prioritere helheden på bekostning af enkelttilfældet, er tendensen for tiden, at man evakuerer det fælles, det samlende, på bekostning af det suveræne subjektive udtryk. Der er for så vidt tale om to videnskabelige myter, der spejler sig i hinanden. Uden at nære ønske om at vælge definitivt side i dette spejlgalleri, vælger jeg for en kort bemærkning blot at standse glidningen i kulturel betydningsdannelse og social praksis og spørge til den fælles horisont, de sociale bånd, som forudsættes og problematiseres i de nedenfor anmeldte bøger.

Utilsigtet enighed

Inden for social- og humanvidenskaberne er der efterhånden opstået en forbløffende enighed om, at netop forekomsten af enighed, det at være fælles om noget, er et problem. Denne situation nærmer sig det trivielle, når man desuden dagligt læser og hører journalister og kulturformidlere strø om sig med udtalelser om fraværet af en national (ungdoms-, fritids-, religiøs, politisk etc.) kultur. Der er en tendens til at fremhæve kulturens autonomi i forhold til social struktur samt endvidere kulturens mangfoldige og individuelle udtryk, som man ikke mener at kunne reducere til nogen enkelt fællesnævner. Kulturrelativister og socialkonstruktivister har slået tonen an, og de såkaldte kulturfundamentalister har man øjensynligt givet let spil ved at neutralisere og holde uden for dialog. En så godt som enstemmig kulturdebat, akkurat som god videnskabelig tone, hælder til den antagelse, at sociale og kulturelle forhold er kendetegnet ved ambivalens, heterogenitet, relativitet, kompleksitet, synkretisme, dynamik, decentrering, fragmentering, uorden, og hvad de mange helgarderede analytiske og beskrivende termer herfor i øvrigt måtte være (se f.eks. Featherstone 1995). En sådan konsensus vedrørende måden at anskue kulturelle og sociale forhold på viger imidlertid straks pladsen for virkelighedens påståede variation og uhåndgribelighed, samt ikke mindst det uendelige antal udlægninger, det skitserede perspektiv åbner for. Holder den konstruktivistiske tanke og kulturrelativistiske diagnose stik, er det et spørgsmål af en helt anden karakter, som melder sig. Det drejer sig om de (ikke nødvendigvis det ene) sociale bånd. Hvorledes er et samfund uden et minimum af fællesskab muligt, ja hvordan er samfund overhovedet muligt, i den udstrækning dets medlemmer antager og antages at leve livet og opleve verden så uensartet? Det er imidlertid endnu ikke tid at se begivenhederne i Bosnien, Burundi og Rwanda som et universelt billede på kulturens og det sociale tilstand i såvel nær som fjern. Langt de fleste samfund (også dem uden anførselstegn) hænger faktisk sammen, dog langtfra altid ubesværet. Durkheim og andre af sociologiens klassikere koncentrerer deres videnskabelige indsats om at opklare spørgsmålet om det nødvendige sociale kit.

Disse helhedsorienterede tænkere har man længe yndet at foretage så snævre udlægninger af, at det afholder nye læsere fra at gøre deres tekster et nærmere bekendtskab. Man kritiserer dem for at operere med begreber om kultur, samfund og fællesskab som afgrænselige ordnede og statiske helheder, der evakuerer støjen fra det partikulære (individet, detaljen, forandring, tilfældet, begivenheden, kompleksiteten etc.). Den dominerende retning inden for aktuel social- og humanvidenskab omvurderer den værdisætning, som er indeholdt i den dikotomiske læsning af faghistorien. Livet og videnskabens objekt formodes først og fremmest at bestå i det tilfældige, de individuelle ytringer, bevægeligheden og forandringen. Jeg mener til gengæld ikke, at der er noget anakronistisk i at interessere sig for spørgsmålet om det sociale sammenhæng, eller hvorledes et fællesskab overhovedet er muligt for nu at parafasere titlen på Simmels klassiske artikel fra 1908 (se i øvrigt Campbell 1995; Dosse 1996; Godelier 1996). Man kan være fristet til at spille bolden tilbage ud fra den betragtning, at det, at der eksempelvis er forskelle i folks oplevelser af religiøse ceremonier eller politiske begivenheder, står som noget helt selvfølgeligt, et banalt faktum. Det interessante forekommer omvendt at være, at disse personer overhovedet kan forenes og deltage samlet i religiøse og politiske manifestationer. Det er i den sammenhæng naturligvis ikke et spørgsmål om at genopfinde de antropologiske og sociologiske discipliner. Ej heller at se bort fra megen af den kritik, fagenes fædre med rette har været genstand for. Det individuelle og det sociale, eller individualitet og kollektivitet, er ikke nødvendigvis hinandens modpoler, men bygger snarere på gensidighed. Dele af den nyere antropologi er netop optaget af spørgsmålet om, hvori denne gensidighed består (Cohen 1994), samt hvorledes viden er socialt distribueret, og hermed hvordan den samtidige forekomst af kollektive symboler og individuelle oplevelser kan forklares (listen er lang, men se f.eks. Borofsky 1994).

En fælles anmeldelse

Humphrey and Laidlaws *The Archetypal Actions of Ritual* og Keens *Knowledge and Secrecy in an Aboriginal Religion* (begge fra 1994), er to typiske eksempler på den skitserede udvikling inden for antropologien. En række forhold berettiger en parallel læsning af de to bøger. Tvetydighed er et samlende nøgleord. Både hvad angår konstitutionen af religiøs viden (Keen), og hvad angår folks reaktioner på de religiøse handlinger, de udfører (Humphrey og Laidlaw). De respektive værker, som er karakteriseret ved en bemærkelsesværdig etnografisk tyngde, opererer med en fælles betydningsteori. De tager afsæt i de religiøse aktørers egne fortolkninger af de ceremonier, de deltager i. På trods af et til tider højt abstraktionsniveau og hermed også stor analytisk distance, taber forfatterne imidlertid aldrig de religiøse aktørers selvbevidsthed af syne. Det perspektiviske, det at de religiøse symboler og handlinger tillægges en mangfoldighed af betydning (inkl. antropologernes) er derfor også et gennemgående tema i de to vidt forskellige egne af verden, der her er tale om (Indien og Australien). Fælles for de to etnografier er således, at ideen om en afgrænset homogen forestillingsverden, en ensartet kulturel horisont, er om ikke fraværende, så i det mindste noget man ikke umiddelbart kan tage for givet. De indiske jains og de australske yolngu relaterer sig alle til nogle kollektive symbolske former (myter og ritualer), men de religiøse aktører har samtidig en udpræget tilbøjelighed til at tilskrive det fælles symbolske univers varierende og ofte modstridende betydninger.

Denne konstatering af betydningsmangfoldighed og individuel variation danner platform for en meget skarp kritik af traditionelle antropologiske studier af religion og kulturel viden. Foruden de heri indeholdte forestillinger om kulturel homogenitet, der evakuerer spørgsmålet om de studerede subjekters individualitet og selvbevidsthed, retter kritikken sig mod det forhold, at religiøse fænomener fremstilles som en maske, der dækker over noget andet, skjult, underliggende og derfor mere oprindeligt. Dette videnskabs syn placerer antropologen i rollen som teaterkritiker, der enten hæver sløret for en betydning, som skulle være symbolerne iboende (symbolsk antropologi), eller som blotlægger en særlig logik, der antages at orkestrere de symbolske konstellationer (strukturalisme). Med dette udgangspunkt fratages de religiøse aktører initiativet og den kreativitet, som både Keen og forfatterkollektivet Humphrey og Laidlaw mener er kendetegnende for religiøs handling.

Er der langt hen ad vejen således fodslag mellem de to bøger, og det på trods af vidt forskellige etnografier, men også varierende teoretiske inspirationskilder, så indtræder der alligevel en forskydning i observans. Humphrey og Laidlaw er af den opfattelse, at pujaritualet i jainreligionen, samt ritualer generelt, bør behandles uafhængigt af den omgivende sociale og politiske kontekst. Den antages at være uden betydning for selve essensen i rituel handling. Dette radikale synspunkt deles næppe af Keen, som anderledes direkte interesserer sig for, hvorledes kulturel viden er relateret til social struktur. Denne diskrepans vil blive uddybet i det følgende. Jeg skal herunder fremhæve og diskutere de grader af fællesskab, der impliceres og problematiseres, og som desuden er nødvendige for selve fremstillingen i de to bøger.

Ritualets tomhed

Den eneste inderste mening tingene har,
er, at de ingen inderste mening har

Pessoa

Puja er et ritual, hvor en guddom i skikkelse af et idol gøres til genstand for besværgelse. Ritualet praktiseres under forskellige former i alle indfødte indiske religiøse traditioner. Pujaritualet i jainreligionen består i en daglig badning, indsmøring og dekorerung af guddommen, som herefter tildeles offergaver, altsammen ledsaget af en række påkaldelser. Den rituelle handling består af otte operationer og er af samme grund kendt som et ottefoldigt puja. Ritualets officielle formål er den sjælelige forløsning, dvs. at frigøre individet fra den tyngende karma, som er akkumuleret igennem forudgående livscyklusser.

Det paradoksale ved Humphrey og Laidlaws undersøgelse af pujaritualet, og ritualisering generelt, er, at de indleder med en konstatering af, at ritualer er uden mening og dernæst over næsten 300 sider udfolder en lang diskussion af, hvordan betydning bliver til. Forfatternes udgangspunkt er den ambivalente holdning, ritualet forårsager blandt dets udøvere. På den ene side er der en udbredt tilbøjelighed til at problematisere ritualets natur. Man påstår, at det er meningsløst. På den anden side udføres ritualet fortsat, og det tillægges uophørligt betydning, endog mangfoldige betydninger. Og det først og fremmest fordi man tror på ritualets effektivitet. Denne paradoksale reaktion danner afsæt for udviklingen af en generel teori om rituel handling. Bogen har således et alment sigte,

men kan samtidig læses som en introduktion, omend næppe fuldkommen, til pujaritualet, som det udføres blandt jains. Den teoretiske inspiration til indfrielsen af det ambitiøse projekt er, helt i tidens ånd, eklektisk. Forfatterne skeler især til den filosofiske fagkunds-kab, herunder fænomenologi, analytisk filosofi og kognitionsteori.

Teorien om de arketyperiske rituelle handlinger fremstilles i en skarp kontrast til en mere traditionel antropologisk tilgang til rituelle fænomener. Hvad enten denne anskuer ritualer som en særlig klasse af begivenheder eller som et aspekt ved al handling, er den karakteriseret ved en fokusering på ritualet som en kommunikativ eller ekspressiv aktivitet. Det forudsættes, at ritualet har en betydning, et indhold, der skal formidles, og at ritualet er et særlig egnet medium for en sådan formidling. Derfor har der ifølge Humphrey og Laidlaw også været en tilbøjelighed til at fokusere på den rolle, ritualet spiller i sociale og politiske processer. Forfatterne fremfører den alternative tanke, at tro, forestillinger og sociale institutioner er forhold, der ligger uden for ritualet som sådan. De udelukker ikke, at ritualer kan opfylde politiske funktioner. Sagen er blot, at de er uden betydning for eller indflydelse på ritualisering per se. Det bestrides, at ritualer indeholder skjulte oplysninger om og derfor kan læses som udtryk for de samfund, de udføres i. Ud over den karakteristiske fragmentering af betydning (der opregnes eksempelvis elleve forskellige betydninger af blot en sekvens i pujaritualet, s. 34-35), er en af begrundelserne for, at de religiøse forestillinger er ritualet uvedkommende, at ritualets indhold kan ændres over tid, alt imens ritualets form forbliver stabilt. Dette er tidligere blevet fremhævet i antropologiske ritualstudier, uden at det har givet anledning til de samme vidtrækkende konklusioner (se f.eks. Bloch 1986). Kernen i rituel handling, og det er tilsyneladende den, man vil ind til, definerer Humphrey og Laidlaw i opposition til begrebet om handling i almindelighed. De støtter sig i den henseende til et kvalitativt syn på handling, som det er udviklet af den canadiske fænomenologisk orienterede filosof Taylor. Taylor fastslår, at til forskel fra begivenheder er der i handlinger indbygget de formål, som styrer dem. Handling og formål optræder som ontologisk uadskillelige. Der er således tale om et intentionelt handlingsbegreb. Aktørens attitude i forhold til det, han gør, er bestemmende for handlingens identitet, som Humphrey og Laidlaw udtrykker det (s. 4). Der antages med dette kvalitative syn på handling at være dæmmet op for en metafysisk adskillelse af subjekt og objekt, tanke og handling. I modsætning til denne opfattelse af handling i almindelighed er det særlige ved rituel handling, at forholdet mellem aktørens hensigt og handlingens identitet modificeres. Der indskydes en cæsur. I ritualet er den udøvende nok bevidst om sin handling, det at udføre et ritual, men formålet hermed er ikke længere konstituerende for handlingens identitet, nemlig det at være ritual. Bevidstheden om den udførte handling hviler på en forudgående og samtidig opfattelse af handlingen som et udvendigt og af subjektet uafhængigt forhold. Det er denne transformation af forholdet mellem intention og handlingens identitet, der leder forfatterne frem til den subtile formulering, at i ritualet både er man og er man ikke ophavsmand til sine handlinger (s. 99). Men den foreløbige konklusion er, at ritualisering er en særlig kvalitet ved handling og i øvrigt intet har at gøre med en række mere eller mindre mystiske forestillinger. Al handling kan i princippet gøres til genstand for ritualisering. Ritualer er ikke handlinger af en særlig type, men handling som sådan, hvorunder der etableres en distance mellem aktørens hensigt og handlingens identitet. Adskillelsen herimellem er en konsekvens af det, Humphrey og Laidlaw kalder det rituelle engagement (the ritual commitment). Man kan

også vende det om og sige, at rituel handling hviler på en mental reorientering, en ændring af perspektiv på den handling, man er i færd med at udføre.

Humphrey og Laidlaws generelle teori om ritualisering er opsummeret i betegnelsen „det rituelle engagement“. Det rituelle engagement beskrives som performativ tænkning. En praktisk, non-diskursiv viden, der ikke har noget med et fastlagt sæt af trosforestillinger at gøre. Det er en særlig attitude, der på afgørende vis påvirker forholdet mellem handling og kognition. Der skelnes mellem fire aspekter ved det rituelle engagement. De er indbyrdes nært forbundne og kan ligeledes betragtes som varierende måder at fremme den samme transformation på. Ritualiseret handling er for det første og som allerede omtalt „non-intentionel“. I ritualer kan aktørerne have forskellige hensigter, uden at det påvirker ritualets natur. Dette er ikke tilfældet ved normal handling, hvor hensigten er bestemmende for handlingens identitet. Ritualiseret handling er dernæst „foreskrevet“. Den er bestemt ved nogle konstituerende regler, som skaber de rituelle handlingers ontologi. Heraf følger for det tredje, at ritualiseret handling er „arketypisk“. Ikke i en jungiansk betydning, men ganske enkelt fordi rituelle handlinger opfattes som adskilte, navngivne enheder med deres egne karakteristika og historier. Denne oplevelse af ritualets eget liv, dets autonomi, fører endelig frem til, at rituelle handlinger er „forståelige“. Som noget eksternt åbner de sig for en re-assimilering af aktørens hensigter, attituder og tro. Den fremmedgjorte handling kan med andre ord gentilegnes. Det vil her føre for vidt at redegøre i detaljer for hver af de fire aspekter, som Humphrey og Laidlaw mener, karakteriserer ritualiseret handling. Jeg skal i nedenstående koncentrere mig om den betydning, individuel såvel som kollektiv, der af helt nødvendige grunde bliver tilført ritualer.

Det vil være passende inden da at lufte blot en enkelt af de indsigelser, en almen teori om afkontekstualiseret rituel handling så åbent inviterer til. En sådan vedrører forfatterens distinktion mellem liturgisk-centrerede og performance-centrerede ritualer som henholdsvis stærkt og svagt ritualiserede handlinger. En distinktion, der delvis reproducerer den traditionelle adskillelse af skriftløse kulturer og kulturer med skrift. Det forekommer modsætningsfyldt på flere planer at operere med denne skelnen mellem ritualtyper. For det første fordi forfatterne i duel med dele af den klassiske antropologiske tilgang til ritualer gentagne gange fremfører, at det centrale ved ritualer netop ikke er et spørgsmål om typologi, men om ritualisering, altså om den transformation forholdet mellem intention og handling undergår. Man nærmer sig her det andet problem, som vedrører forskellen mellem de to ritualtyper. Den er af strategiske grunde tydeligvis overspillet. Det afgørende spørgsmål i performance-centrerede ritualer som for eksempel shamanisme og indvielsesceremonier er, om „det virker“. I kontrast til ritualer, hvis succes afhænger af simulation og overbevisning, vil en succesfuld udførelse i liturgisk-centrerede ritualer som puja afhænge af, om man har „udført det korrekt“. Denne efter min opfattelse meget kunstige opdeling mellem svagt og stærkt ritualiserede handlinger skaber den nødvendige platform for udviklingen af en generel teori om rituel handling. Det typiske pujaritual indeholder ingen elementer af forstilling, her simuleres intet. Man udfører ritualer, fordi man tror på dets effektivitet og følger en allerede fastlagt køreplan. Derfor antages det af Humphrey og Laidlaw at stå i kontrast til handling i almindelighed, hvis karakter ændrer sig afhængigt af de formål, man måtte have hermed. Det adskiller sig ligeledes fra det performance-centrerede „teatraliserede“ ritual, hvis forløb og udfald afhænger af, at man overbeviser, ikke en selv, men omgivelserne. Når Humphrey og Laidlaw imidlertid fortsat betragter denne type religiøs aktivitet som ritual, dog mindre ritualiseret, skrider

grunden hermed under den for deres generelle teori centrale distinktion mellem handling i almindelighed og ritualiseret handling. Der optræder ikke længere nogen disjunktion, en cæsur, mellem aktørens intention og handlingens identitet. Vi befinder os på et kontinuum mellem mere eller mindre ritualiseret handling, hvor der ikke længere forekommer egentlig definitoriske forskelle, men alene gradforskelle.

Religiøs videnspolitik

Ian Keen har siden først i halvfjerdserne studeret det indfødte folk yolngu i det nordlige Australien (North-East Arnhem Land). En befolkning der ikke tæller meget mere end 3.000 personer. Hans seneste bog om denne oprindelige befolkning *Knowledge and Secrecy in an Aboriginal Religion* handler om kontrollen over overførsel af hemmelig viden blandt mænd. Da kvinder af mytiske årsager er afskåret fra adgangen til denne særlige form for religiøs viden, optræder de kun i en perifer rolle. Det religiøse univers er blandt yolngu bygget op omkring myter og ritualer, der referer til de såkaldte wangarr forfædre. Der er i en vis forstand tale om skabelsesberetninger, som i ceremonier genopføres og fortolkes af de levende efterkommere. I disse ceremonier indgår en lang række sacra (objekter, sange, danse og symboler) med vekslende hemmelig og offentlig status og varierende ejendomsret. Det er distributionen af den viden, som relaterer sig hertil, der udgør den primære genstand for Keens analyse.

Forfatteren fortæller, at det først var under arbejdet med krav om rettigheder til jord i forbindelse med et nyligt ophold blandt yolngu (1987), at han erkendte, at folk fra forskellige grupper eller endog folk fra samme gruppe opretholder meget forskellige perspektiver på den sociale virkelighed. Det kan undre, at denne indsigt i perspektivers relativitet er opstået så sent, og foranlediger en til at tro, at den snarere er affødt af mødet med tidens herskende socialvidenskabelige ideer om kultur og samfund. Relativitet og heterogenitet er under alle omstændigheder nøgletermer i Keens undersøgelse af yolngus religiøse viden og praksis. Bogens fremstilling afspejler denne nyerhvervede erkendelse. Den er delt op i tre afsnit, hvoraf de to første, som bygger på egne undersøgelser i halvfjerdserne samt komparative studier, repræsenterer en „oprindelig heterogen kultur“ mens det sidste afsnit afdækker en aktuel universaliserende og homogeniserende kulturel udvikling. Første del introducerer den fælles religiøse horisont (myter, ceremonier og sange), men prioriterer de mangfoldige og ofte modstridende udlægninger heraf. Keen ser herunder på de konsekvenser, en sådan yolngu perspektivisme har for gruppeidentitet, social organisation og social struktur samt geografisk tilhørsforhold. Konklusionen er kort fortalt, at intet ligger eller lå fast. Anden del behandler bogens erklærede hovedtema, nemlig kontrollen over distributionen af hemmelig religiøs viden, således som den praktiseres i en række forskellige ritualer (indvielses-, afslørings- og offentlige ritualer). Bogens tredje og afsluttende afsnit undersøger den aftagende betydning af hemmelig religiøs viden og dermed også af de ældre mænds status og magt. Denne udvikling, som imidlertid ikke er fuldstændig lineær, følger af kontakten med den omgivende verden, herunder kristendom, skolevæsen, pengeøkonomi, minedrift, moderne administration etc.

I modsætning til ovennævnte ritualstudie af Humphrey og Laidlaw (1994) påviser Keen i sin undersøgelse af yolngu religiøs viden en meget direkte forbindelse mellem viden og magt generelt, og mellem religion og socialt liv i særdeleshed. Forbindelsen

mellem disse aspekter er så intim, at de ikke kan behandles isoleret. I denne videnspolitiske optik ses religion og religiøse ceremonier ikke alene som måder at opleve og anskue verden på, men især som en måde at indrette den på. Hemmelighed er således en central diskrimineringsfaktor, der, betinget af distributionen af den religiøse viden, både adskiller og forener og derfor også giver identitet til køn- og aldersgrupper, lokale og regionale sociale enheder. Omvendt er der som tidligere omtalt en påfaldende overensstemmelse mellem de to værkers videnskabssyn. Hos Keen kommer det til udtryk som noget, man passende kan betegne som perspektivisme og socialkonstruktivisme. Yolngus opfattelse af religiøs viden og øvrige syn på det omgivende samfund er bestemt af individernes position i den sociale struktur. Kvinder og mænd, indviede og uindviede, nære eller fjerne slægtninge udlægger og identificerer sig forskelligt med de fælles symbolske former, der optræder i yolngus metafysiske univers. Dette medfører ifølge Keen, at man ikke, og således heller ikke antropologen, kan tale om eksistensen af en objektiv social virkelighed. „Den 'objektive' sociale virkelighed (...) er produktet af et kalejdoskop af relative synspunkter inden for en matrice af samarbejde og konflikt“ (s. 295). Denne epistemologi hviler på en opfattelse af sproget som et åbent projekt i skabelsen, forhandlingen og indsættelsen af betydning. Sproget antages at besidde en konstituerende rolle i den sociale praksis; folk stræber mod at virkeliggøre deres forestillinger ud fra varierende motiver og afhængigt af mange forskellige betingelser. Keens udgangspunkt er derfor, at enighed ikke kan tages for givet. Hverken når det drejer sig om yolngu religiøs viden eller social organisation, kulturel identitet og geografisk tilhørsforhold. En sådan mangel på kulturel og social konsensus er mildest talt påfaldende i et spredt „samfund“ bestående af bare tre tusinde sjæle. Keen fastholder imidlertid, at i religiøs henseende „synes yolngu ikke at søge mod et ensartet verdenssyn“ (s. 61). Med hensyn til gruppeidentitet betegnes den som „tvetydig og skiftende“ (s. 75, 220). Endelig er den sociale organisation kendetegnet ved fraværet af et „uniformt 'ægteskabssystem'“ (s. 87).

Det interessante ved Keens undersøgelse er, at han forsøger at indføje en stopklods i den nærmest uophørlige strøm af betydningsproduktion. „Uenighed“ siger Keen, „er kun mulig hvor der eksisterer fælles termer som den kan udtrykkes i, samt fælles usagte antagelser, der ligger under disse termer“ (s. 290). Udsagnet opsummerer det, jeg opfatter som bogens overordnede og meget visionære projekt. I bogens indledning formuleres det tilsvarende som problemet med at begrebsliggøre det, som må være fælles for at muliggøre kommunikation og interaktion uden at forudsætte kulturel homogenitet (s. 7, 12). Hvorvidt projektet indløses tilfredsstillende, skal jeg forholde mig til i det følgende.

Det individuelle og det fælles

Opgøret med forestillingen om centrerede og velafgrænsede kulturer og samfund løber ofte den risiko at kaste barnet ud med badevandet. Enten suspenderer man helt bevidst eller „glemmer“ det fundamentale spørgsmål om fælleshed og de nødvendige sociale bånd. Keen bemærker i den henseende, at det hverken er videre originalt at demonstrere kulturel variation generelt (s. 7), eller at det har nogen selvstændig interesse at beskrive variation inden for distinkte former for religiøs tro og praksis (s. 6). Derfor introduceres spørgsmålet om den mindste fællesnævner, den konsensus, der anses som betingelsen for at social interaktion og kommunikation kan finde sted. Et forhold man ligeledes kan

udvide til at gælde som en forudsætning for, at fællesskab og samfund overhovedet er til. Idéen om en nødvendig mindste fællesnævner står imidlertid i delvis modsætning til visse kognitionsstudier, som konkluderer, at succesfuld social interaktion ikke forudsætter noget kognitivt fællesskab (Humphrey og Laidlaw 1994:140). Jeg skal ikke i denne sammenhæng komme nærmere ind på holdbarheden af denne teoretiske pointe, men blot spørge kritisk til, hvorledes problemet med den fælles horisont tackles i de to ovennævnte religionsstudier.

Ser man bort fra Keens indledende programsætning i problemstillingen, er det karakteristisk for begge værker, at spørgsmålet, hvori det fælles grundlag består, viger for en optagethed af de religiøse aktørers eller gruppers forskelligartede motivation for engagement i og fortolkning af ritualer og religiøs symbolik. Først langt inde i fremstillingerne af de respektive religiøse verdener dukker temaet op. Det efterlader indtrykket af en latent dualisme, der viser sig gennem en prioritering af det, der opfattes som en faktisk forekommende betydningsmæssig heterogenitet og tvetydighed på bekostning af en udefra kommende ortodoksi, konsensus eller homogenisering. Skabelsen af et fælles grundlag identificeres ikke som nogen konstruktiv handling, måske nok nødvendig, men rettere som et forstyrrende overgreb på den „grænseløse“ subjektive betydningsproduktion. Uønsket kommer forfatterne hermed til at gentage den klassiske opposition mellem det individuelle og det sociale, en metodologisk individualisme og et holistisk videnskabssyn.

Læser man Humphrey og Laidlaws bog om de rituelle arketyperiske handlinger på dens egne præmisser, er det på sin vis forkert at spørge til den fælles horisont, det som forener et religiøst fællesskab. Deres pointe er netop, at rituel handling i første omgang skal forstås uafhængigt af den omgivende kontekst samt, ikke mindst, at et definatorisk træk ved ritualer er, at der ikke hersker enighed om dets betydning. En (rituel) handling er først ritual, når den repræsenterer varierende formål og betydninger (s. 12, 155-156, 265). Uden uenighed, intet ritual. Konsensus, kollektiv betydning er derfor noget, som ligger uden for ritualer. Det er et resultat af det, forfatterne kalder de religiøse og mere alment de sociale institutioners reaktion på ritualer. Eksempler herpå er teologiske skrifter fra forskellige jainskoler rituelle eksperter eller, fra vor egen del af verden, pavelige rundskrivelser. Hvad angår jainskolerne hersker der imidlertid en udbredt konkurrence og indbyrdes forskellighed, hvilket gør, at „ekperternes“ teologiske refleksion blot indgår på lige fod med den allerede eksisterende mangfoldighed af rituelle aktørers hensigter med og opfattelser af pujaritualer. Der gives ikke nogen autoritativ teori om indholdet af puja samt formålet med at udføre det. Hverken blandt jains eller antropologer for den sags skyld. Humphrey og Laidlaw konkluderer på den baggrund, at ritualer generelt er blottet for konsensus. Når den forekommer, er enigheden et sociohistorisk produkt, frembragt af magtfulde sociale institutioner, som går imod ritualerets effekter.

Ud fra en kritisk betragtning er det interessante ved denne tekst ikke så meget antagelsen af fraværet af enighed i ritualer som det forhold, at forfatterne ad bagvejen introducerer en anden form for konsensus i forhold til rituel handling. Den indtræder i forbindelse med det tidligere omtalte aspekt af „rituel forpligtelse“, som vedrører ritualerets forståelighed. Der er heri indeholdt et afgørende element af nødvendighed. Mange 'eksperters' påstår, at ritualer er uden betydning. Dets udøvere tillægger det imidlertid betydning, og det af den tvingende grund, at det er selve legitimiteten af den udførte handling, som står på spil. Man, dvs. først og fremmest den rituelle aktør, men også store dele af det omgivende religiøse fællesskab, er overbeviste om, at ritualer har et formål. Ritualerets effektivitet

drages ikke i tvivl, ellers ville det netop være absurd at udføre det. Dette krav om troen på ritualets effektivitet betegner Humphrey og Laidlaw som en „meaning to mean“. Således oversætter de den vanskeligt definerbare religiøse kategori *bhav*. Bhav dækker over en særlig religiøs intention, det at hellige sig eller at tro, kunne man også sige med en lige så udefinerbar term. Det afgørende er ikke blot, at der skal investeres betydning i ritualet, men at den tilbedende rent faktisk skal „tro“ på det, han gør. Forestillingen om ritualets effektivitet er uafhængig af det enkelte subjekt, det er en kollektiv norm, men overbevisningen om, at det udførte giver adgang til en dybere indsigt, må derimod komme inde fra det enkelte selv. Den rituelle aktør kan med andre ord ikke unddrage sig dette kollektivt fastlagte engagement, uden at ritualet, meget paradoksalt, mister sin betydning. Hele det komplekse forhold om tro, der her oprulles, er stærkt konsensuspræget. I modsætning til de sociale institutioners tilbøjelighed til at ensrette betydning uafhængigt af selve den rituelle handling, er betydningstvungen, troen på det, man gør, i allerhøjeste grad en del af den rituelle handling. Men det siger stadigvæk ikke noget om, hvilken hensigt og betydning der investeres i ritualet, blot at en sådan transaktion må finde sted.

Som tidligere nævnt, tackles spørgsmålet om den fælles horisont i Keens bog om viden og hemmelighed i indfødt religion væsentligt mere direkte, end tilfældet er hos Humphrey & Laidlaw. Men der gives desværre aldrig nogen tilfredsstillende fremstilling af den nødvendige grad af fælleshed, som ifølge Keen ikke forudsætter kulturel homogenitet. Der opstår et logisk brist mellem de fælles symbolske former (myter, sange, ritualer) og de varierende og modstridende udlægninger heraf. Grunden for det fælles er tilbøjelig til at skride fuldstændigt, når det gentagende gange understreges, at det er en systematisk tvetydighed, som er konstituerende for „religiøs mystik og hemmelig viden“ (s. 7, 21, 167). Derfor kan man med skelen til en af Keens skepticistiske åndsfæller på paradoksalt vis undre sig over, hvad det er for en „skjult fælles viden,“ der formodes at ligge bag youlngus religiøse praksis (Turner 1994).

Ser man bort fra det overordnede teoretiske projekt hos Keen, viser der sig undervejs i hans analyse af både traditionel og nyere religiøs praksis imidlertid at være indsigtsfulde bud på, hvordan fælleshed produceres. Det er eksempelvis tilfældet i forbindelse med den betydningsortodoksi, de ældre mænd fortløbende må påtvinge det omgivende samfund med henblik på at cementere deres magtposition. Det gør sig tilsvarende gældende i nabogrupperes perspektiviske udlægning af de „samme“ mytiske begivenheder. Perspektivismen er en magtkamp; ikke bare om betydning, men også om den vitale adgang til og ejendom af sakrale genstande, land og naturlige ressourcer. Det er i den forbindelse Keen introducerer metaforen om de fokuserede sociale netværk til erstatning for de mindre fleksible begreber som samfund og kultur. I bogens sidste afsnit præsenterer Keen en række regionale ritualer og den relativt nyetablerede kristendom, hvori hemmeligholdelse kun spiller en begrænset betydning. Disse religiøse former er derfor mindre eksklusive end de traditionelle og forener ikke bare indadtil, men åbner ligeledes horisonten mod den omgivende australske verden.

Fremtidens antropologi

Den forudgående kritiske præsentation af Humphrey og Laidlaws samt Keens religionsantropologiske monografier har haft til hensigt at demonstrere den slagside, der opstår,

når det individuelle og ambivalente i en kollektiv religiøs praksis overeksponeeres. I begge tilfælde har man efter endt læsning indtryk af at sidde med en amputeret antropologisk analyse af de respektive religiøse fænomener. Humphrey og Laidlaw leverer en minimalistisk ritualteori, som fokuserer på det individuelle og brutalt abstraherer fra den øvrige sociale og kulturelle kontekst. Keen søsætter et perspektivrigt projekt, som med henblik på at forstå yolngus religiøse liv opererer med ideen om en mindste kulturel fællesnævner, der imidlertid ikke forudsætter kulturel homogenitet. Projektet indfries ikke. Yolngu religiøs praksis fremstilles igennem en dis af upræcise begreber, der forhindrer ethvert, selv et midlertidigt forankringspunkt.

Det fælles, det som forener individerne i de religiøse aktiviteter, fremstilles i begge bøger som overgreb og et delvis nødvendigt onde. I modsætning hertil vil jeg mene, at man vinder i indsigt ved også at betragte konsensus som en kreativ og konstruktiv handling. En af udfordringerne for fremtidens antropologi ligger, mener jeg, i at udforske og spørge til en kulturs og et samfunds fælles grundlag. Man sporer allerede inden for human- og socialvidenskaberne en fornyet interesse for konstruktionen af de sociale bånd. Ikke mindst på baggrund af forståelsen af, at de langtfra er givet en gang for alle, men at de snarere stiller sig som et reelt problem. Det jeg har i tankerne befinder sig fjernt fra den såkaldte kommunitaristiske sociologi og filosofi med dens solidaritets-credo og konservative traditionalistiske søgen. Omvendt deler jeg interessen i det klassiske sociologiske spørgsmål om, hvad fællesskab egentlig er for noget, og hvad der gør samfund muligt. Det afgørende i den henseende er til gengæld at undgå en gentagelse af den klassiske opposition mellem det individuelle og det sociale. Valget står ikke mellem en metodologisk individualisme og en holistisk anskuelse. Der må konstrueres en mellemposition, som gør det muligt at spørge til det fælles uden samtidig at suspendere det individuelle aspekt. Som tidligere nævnt er dette perspektiv formuleret af Keen som *problemet med at begrebsliggøre det*, der må være fælles for at muliggøre kommunikation og interaktion uden at forudsætte kulturel homogenitet.

Jeg ser mindst fire områder, inden for hvilke undersøgelsen af den fælles kulturelle horisont og spørgsmålet om de sociale bånd må betegnes som værende af stor betydning for antropologien. Det gælder for det første muligheden for at diskutere og sammenligne etnografiske resultater på tværs af kulturer og geografiske regioner. Den komparative antropologi har altid været udstyret med en forrang i disciplinens historie. Dens videre skæbne afhænger af et vist niveau af generalisering, der næppe synes forenelig med den metodologiske individualisme, som praktiseres i megen aktuel antropologi. Det andet område, jeg ønsker at fremhæve, vedrører etnicitet og kulturel identitet. Sociale fællesskaber falder fra hinanden og opløses i både nær og fjern. Denne proces, hvad enten den finder sted i København, Bosnien eller Burundi, ledsages af en modsatrettet centripetal kraft, som bringer mennesker sammen i nye konstruerede fællesskaber (det er her, man finder de virkelige kommunitarister). Antropologien har traditionelt haft et godt øje for, hvorledes sådanne fællesskaber og medhørende identiteter frembringes. En indsigt, som det måske mere end nogensinde er påkrævet at bringe i anvendelse. Dette fører mig frem til det tredje område, nemlig den anvendte antropologi, for hvilken problemet vedrørende forståelsen af det fælles kulturelle grundlag uophørligt melder sig. Udviklingsprojekter sigter mod en forandring af nogle eksisterende forhold. Det være sig i øvrigt med eller uden antropologisk deltagelse. Sådanne projekter viderebringer budskaber og involverer læring. Tilegnelsen af viden er i sidste ende altid individuel. Men uden forståelse for de

fælles teknikker for overførsel af viden og den minimale fælles distribution heraf i en given kultur, er risikoen for at ramme forbi målet særdeles stor. Forandring er ikke i sig selv et gode, selv når der er problemer at løse. Det er retningen det handler om. Og den er antropologer, når der ellers bliver lyttet til dem, godt udstyrede til at afdække betingelserne for. Det sidste område for fremtidens antropologi, jeg her i al flygtighed skal nævne, gælder spørgsmålet om det etiske. 90'erne er for længst udråbt som moralens årti. Det er der uden tvivl mange grunde til. Men det skyldes blandt andet, at den sociale virkelighed, i det mindste i den vestlige verden, har tenderet mod at falde fra hinanden og lade sig opløse i individualistiske og voldsomt identitetssøgende undergrupperinger. Hertil kommer, at tanken om et fælles normgrundlag er bragt i slem forlegenhed af den filosofiske metafysikkritik og den såkaldte postmodernisme, som har påvist, at enhver grundlagssøgen uvilkårligt ender som en social konstruktion. Konklusionen fra dette hold er, helt i overensstemmelse med det sociale modsatrettede centrifugale og centripetale tendenser, at kulturen er uden centrum, og at viden er afsubstantialiseret. På den baggrund kan man, i lighed med udviklingen inden for andre videnskabelige discipliner, i antropologien iagttage en spirende interesse for at udkaste fundamentet for en anstændig videnskabelig praksis. Sideløbende hermed kan antropologien ligeledes objektivere det etiske som videnskabeligt genstandsfelt, dvs. undersøge hvorledes det som diskurs og praksis italesættes og operationaliseres i den sociale virkelighed.

De fire områder jeg her har afgrænset som særligt betydningsfulde for en fremtidens antropologi, der stiller skarpt på spørgsmålet om de sociale bånd og den fælles horisont, befinder sig ikke alle på projektstadiet. Den komparative antropologi har længe haft alt for trange kår, men talrige studier af etnicitet og kulturel identitet, fokuseringen på lokal viden inden for den anvendte antropologi samt den spirende fagetiske debat demonstrerer til fulde, at fremtidens antropologi allerede praktiseres i rigt mål.

Litteratur

- Bloch, M.
1986 From Blessing to Violence: History and Ideology in the Circumcision Ritual of the Merina of Madagascar. Cambridge: Cambridge University Press.
- Borofsky, R. (ed.)
1994 Assessing Cultural Anthropology. McGraw-Hill, Inc.
- Campbell, A.T.
1995 Getting to Know Waiwai: An Amazonian Ethnography. London and New York: Routledge.
- Cohen, A.P.
1994 Self Consciousness: An Alternative Anthropology of Identity. London and New York: Routledge.
- Dosse, F.
1995 L'empire du sens: L'humanisation des sciences humaines. Paris: Éditions La Découverte.
- Featherstone, M.
1995 Undoing Culture: Globalization, Postmodernism and Identity. London: SAGE Publications.
- Godelier, M.
1996 L'énigme du don. Paris: Fayard.

- Piette, A.
1996 Ethnographie de l'action: L'observation des détails. Paris: Éditions Métailié.
- Simmel, G.
1983 [1908] Exkurs über das Problem: Wie ist Gesellschaft möglich? I: Georg Simmel. Schriften zur Sociologie. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Turner, S.
1994 The Social Theory of Practices: Tradition, Tacit Knowledge and Presuppositions. Cambridge: Polity Press.

