

PETER HERVIK

DON IZ HAR ONDT I MAVEN

Delt social erfaring og sameksisterende refleksiviteter

Etnografen henter sit empiriske materiale der, hvor menneskene er. Forståelsen af disse mennesker får etnografen imidlertid kun ved at dele en social erfaring med dem. Det er mit argument gennem denne artikel.

Selvfølgelig er sproget et vigtigt redskab i analysen af sociale relationer, men sproget alene kan aldrig føre os ind i kulturelle modeller og habitus – disse ofte ubevidste sedimenter af erfaringer (Holland & Skinner 1994). Ikke alt kan udtrykkes i det skrevne sprog (Hastrup 1993:732), og i øvrigt er sproget et redskab, der uværgerlig objektiviserer verden (Hanks 1993:139). Man kan derfor med rimelighed påstå, at en stor del af den kulturelle erfaring finder sted uden for sproget (Hastrup & Hervik 1994b).

Da feltarbejdet altid handler om forhold mellem mennesker (Okely 1992:2), savner jeg en teoretisering af etnografens sociale position i forholdet til disse mennesker. Det er ikke en uberørt verden, vi møder derude, men derimod en verden *mellem* os selv og de andre (Hastrup 1992:117). Epistemologisk er dette „mellem“ en uoverstigelig barriere. Derfor er det påkrævet, at vi igen og igen analyserer betydningen af magtrelationerne, vort eget klassetilhørsforhold, etnicitet, religion, alder, ægteskabelig status og livserfaring.

Delt social erfaring karakteriserer en metodisk indfaldsvinkel, hvor opmærksomheden rettes mod etnografens bevidste identitet, hans/hendes sociale position i felten, forholdet til de lokale informanter samt viljen til at engagere sig i deres levede erfaringer, og hvor man lader aktørerne træde synligt frem i de etnografiske tekster. En sådan tilgang og grundholdning legitimerer en flerhed af subjektiviteter i teksterne, det vil sige både etnografen og informanterne, men det betyder imidlertid ikke, at selvransagelsen er det ultimative mål for etnografens skriverier. Som Harraway udtrykker det, er et intersubjektivt ståsted ikke lig med „ikke at stå nogen steder og ikke at tale om andet end ens fordomme“ (Harraway 1989:13). Etnografens kulturelle og personlige identitet og fortid er kun væsentlige i det omfang, de er relevante for selve feltarbejdet, for valg af område og emne, feltarbejds erfaring (Okely 1992) og kendskab til det lokale sprog.

Et af de vigtigste redskaber til at analysere egne og andres sociale erfaringer er hentet fra den nyere kognitive antropologi. Oprindelig betegnede *kulturelle modeller* konkrete ideer om, hvordan dele af verden hænger sammen (Holland & Quinn 1987), men siden er

begrebet og metoderne til at afdække de kulturelle modeller blevet yderligere gennemarbejdet, og det henviser nu til de mønstre i vores referenceramme, vi bruger til at ræsonnere med i konkret interaktion. Kulturelle modeller er ikke nødvendigvis sprogligt udtrykt, selv om de organiserer betydning og kan anvendes i sproget. Og selv om det metodiske udgangspunkt er det enkelte individ, er de kulturelle modeller kollektive – dog distribueret forskelligt fra individ til individ.

Begrebet delt social erfaring hænger sammen med refleksivitet. Refleksivitet „ude i verden“, ikke mindst andre folks refleksivitet der er noget ganske andet end tekstlig refleksivitet, udgør netop forbindelsesledet mellem social erfaring og generaliseret antropologisk viden. Mit argument er, at kun ved at søge den delte sociale erfaring kan vi nå frem til refleksiviteten (Hervik 1994). Det er erfaringen, der knytter refleksiviteten sammen med antropologisk praksis og adskiller den fra den tekstlige refleksivitet (ibid.). Den argumentation har jeg gennemgået i tidligere arbejder, og jeg finder stadig etnografens refleksioner over sig selv og kun sig selv aldeles uinteressant. Det er de betragtninger, der deles, og som repræsenterer en refleksivitet, der rækker ud over det enkelte individ, det er værd at se på.

Der eksisterer nogle markante kvaliteter i begrebet delt social erfaring og i den refleksivitet, etnografen udvikler i en ikke-tekstlig praksis. Dem vil jeg uddybe ved hjælp af små illustrative eksempler fra mit eget feltarbejde. Det er nemlig i de erfaringer, som dannes i et tæt samvær mellem etnografen og lokale folk, at jeg henter mine argumenter. Mit eget feltarbejde fandt sted i Oxkutzcab, en by med 20.000 indbyggere, i hjertet af Yucatan-halvøen i Mexico.

Etnografens erfaring er udgangspunktet i en lang proces, som til sidst ender med en generel antropologisk viden, og refleksiviteten starter, før dialogen overhovedet er begyndt. Det har Jane Bachnik illustreret så fint i sine refleksioner over forholdet til sine japanske værter. Bachniks færdigheder i japansk var begrænsede, og hun var derfor særdeles opmærksom på værtsfamiliens reaktioner og følelser over for hende. Samtidig granskede værtsfamilien nøje alle hendes ansigtsudtryk og tolkede, uden at hun var klar over det, hendes tanker og følelser, før hun selv var i stand til at udtrykke dem verbalt (Bachnik 1994). Fra disse refleksiviteter kan vi kun bevæge os hen imod objektivitet. Derfor argumenterer jeg *imod* kun at fokusere på etnografens individuelle erfaring og *for*, at etnografens kulturelle ramme i høj grad er resultatet af en kollektiv virksomhed. Etnografen har den med hjemmefra, og den kan tolkes. Jeg forklarer, hvorfor den bedste antropologi er den, der erkender, at ethvert individs kollektive natur må medtænkes (Holland & Valsiner 1988:247) – også antropologens. Og dette er netop mit næste teoretiske skridt – bort fra den uanalyserede oplevelse af relativisme og hen imod en større viden om umage sociale kategorier. På et tidspunkt under feltarbejdet vil samspillet mellem etnografen og de lokale intensiveres, og der etableres et fælles ståsted. Etnografen kender nu til den lokale kultur, hvilket giver en vis fælles referenceramme i interaktionen. Adgangen til den lokale refleksivitet, for så vidt en sådan overhovedet er mulig, er størst på dette tidspunkt, og den delte sociale erfaring har reduceret det ulige forhold mellem kategorierne „observatøren“ og „den anden“. Processen er blevet kaldt „relativisme“. Men antropologens større viden om og forståelse for forskellige kategorier demonstrerer imidlertid, at relativisme ikke er en form for antiobjektivitet men derimod vores eneste mulighed for objektivitet (Ardener 1989:212-3). Objektivitet handler nemlig om at være enige, og enighed indebærer, at en specifik

sammenhæng fremstilles ud fra både antropologens og den andens erfaring (Hastrup 1993:734-5).

Erfaring som målestok for god etnografi

Erfaring er hjørnестenen i god etnografi (jf. Davis 1994). I antropologien handler det hovedsageligt om etnografens erfaring, efterhånden som den bliver en del af analysen og altså en erfaring af de lokales levede erfaring. Den mest umiddelbare og personlige erfaring er den, der placerer etnografen i centrum som både subjekt og objekt (Callaway 1992:44). Når jeg i det følgende taler om erfaring, er det uden modifikation „social“, for erfaring er i sig selv social. De fleste af menneskets tanker er tænkt før, og det meste af menneskets viden er lært fra andre mennesker. Det vil med andre ord sige, at stort set alt, hvad vi ved, er kulturel viden (D'Andrade 1995:xiv).

Erfaring er en holistisk, vedvarende proces, som trækker på alle sanser. Nedskrivning er derimod en upersonlig, lineær praksis. Derfor kan erfaring ikke fremstå som en genre, den kan kun leves. Hvis det at tale er at placere sig selv i verden, at indtage en position, at engagere sig i andre, at optage et socialt rum (jf. Hastrup & Hervik 1994a), hvordan udtrykker vi da erfaring uden at dekontekstualisere den og derved også umenneskeliggøre den? Den traditionelle etnografiske tilgang til denne nedskrivning er at dekonstruere dens forudsætninger som erfaring og transformere den til opsummerende, professionelle modeller og viden. En anden tilgang ville være at rette opmærksomheden mod det levede liv, etnografen deltager i, og glemme alt om socialvidenskabens positivistiske ideal, som forsøger at bortfiltrere „erfarings urenheder“ (Callaway 1992:38). Begrebet erfaring kan være med til at afvikle positivismen, idet det understreger alle sansernes involvering i feltarbejdet og etnografens konstante tilstedeværelse (Okely 1992:3).

Ankomsthistorier, for eksempel, er en genre inden for etnografisk skriven, post-modernisterne kan dekonstruere som forfatterens skjulte strategi til at skaffe sig autoritet. Ved at beskrive ankomsten til en fjern egn under ekstreme, uforudsete omstændigheder skaber etnografen således troværdighed, mener post-modernisterne. Det er som at sige: „Jeg var der, derfor bliver du nødt til at tro mig“ (jf. Clifford & Marcus 1986; Marcus & Cushman 1982). På samme måde kan beskrivelser af hverdagssituationer i felten være behæftet med samme strategiske forfatterhensigter. Selvfølgelig kan beskrivelser af ankomstscener sløre tekstens tilfældige natur, men at mene at ankomstscener udelukkende er et led i etnografens autoritetsopbygning, skygger for mindst to vigtige kendsgerninger. Først og fremmest sløres det, at ankomsten til feltarbejdslokaliteten er en uhyre vigtig erfaring for etnografen. Den sker i en situation af ekstrem personlig fremmedgørelse, hvor klasse-mæssige, kulturelle, religiøse og etniske grænser er meget synlige og genstand for en kaskade af spørgsmål. For det andet ankommer etnografen med en dosmerseddel over forskellige temaer og hypoteser, som presses ned over vore „værter“, men som umiddelbart og voldsomt anfægtes i disse første oplevelser af relativisme. I mit eget tilfælde ankom jeg flere gange – jeg foretog flere korte besøg til det område, der senere blev min lokalitet. Én „ankomst“ kunne være, da jeg med min kone og vores tre børn første gang kom til den *broker*-familie, som skulle hjælpe os med at finde et sted at bo. Det var før, vi flyttede til Oxkutzcab. En anden, dengang jeg deltog i

fejringen af 25-året for det to-sprogede (maya-spansk) og to-kulturelle undervisningsprogram i den by, der senere skulle blive min lokalitet. Min pointe her er, at ankomsterfaringen er vedvarende og indebærer betydningsfulde oplevelser gennem hele feltopholdet.

Erfaringer kan aldrig være helt jomfruelige. Fysisk er man selvfølgelig til stede for første gang – i denne landsby, i shamanens hus, i sit eget nye hjem – men møderne er fastlagte af kulturelle modeller og de såkaldte *schemas*, som er de kognitive afbildninger, der skabes ved interaktion med omverdenen. Teknisk set er schemas indlærte, internaliserede mønstre af tanke-følelser, der medierer både fortolkning af oplevelser og rekonstruktion af hukommelsen (Strauss 1992:3). Ethvert menneske møder verdens stimuli gennem schemas. De deles af flere mennesker og kaldes i den kognitive antropologi for kulturelle modeller. Hverken schemas eller kulturelle modeller er lagret i hjernen som faste læresætninger, men fungerer derimod som fleksible kulturelle forståelser eller redskaber, folk anvender i praksis. I Strauss' og Quinns eksempel er „byd gæsten noget at drikke“ ikke en sentens indskrevet i kroppen men en kulturel forståelse, som ikke kun handler om det ene forhold mellem gæsten og tilbuddet om noget at drikke. Det inddrager en masse forskellige situationer, der tager højde for, hvem gæsten er, om gæsten har været på besøg før, hvor mange gange og så videre (Quinn & Strauss 1993). De kulturelt konstruerede modeller er således bragt med hjemmefra, de skabes i interaktionen. For etnografen er det derfor en stor udfordring at ankomme til et fremmed sted, og udfordringen fortsætter under hele feltarbejdet og lang tid efter.

Da jeg ankom til Oxkutzcab, vidste jeg mere om de præcolumbianske mayaer end om den nulevende mayatalende befolkning i byen. Min viden om mayaerne var som de fleste andres centreret om fortiden, mens nulevende mennesker ikke spillede den store rolle i denne fortolkningsramme. I den antropologiske litteratur fremstilles de „levende“ mayaer som et afgrænset og sammenhængende hele i stråleglansen fra maya-civilisationens kulturelle bedrifter. Med denne opfattelse vil ethvert stykke moderne teknologi blandt nutidens mayaer fremkalde to almindelige stereotyper. Den første viser ufordærvede, stolte, eksotiske individer, der lever primitivt „tæt på naturen“ og har overlevet i tusinder af år på trods af en enorm aztekisk, olmekisk, spansk og mexicansk indflydelse (Hervik 1992b). Ifølge den anden stereotyp er nutidens mayaer uværdige efterkommere af intelligente forfædre, og de vurderes på baggrund af deres pauvre leveforhold, drikkeri, analfabetisme og dovenhed (ibid.). Også etnografen er påvirket af disse fordomme. Da jeg således mødte en *milpa*-bonde i rask trav hjemad til sit traditionelle hus med palmeblads-tag for at se American Major League baseball, var jeg forundret. Og når en traditionelt klædt maya-kvinde lavede dejlig sund mad på sit super elkomfur i samme slags traditionelle palmebladshus, og flotte amerikanske biler med Oregon-nummerplader linede op foran naboens hytte, var min forundring total.

Ankomsterfaringen er altså som alle andre erfaringer fortolket. Etnografens erfaring rammes ind af hele personens historie, af hans/hendes sociale position, den bevidste identitet og de mere eller mindre bevidste forudfattede forestillinger, der giver erfaringen mening. Etnografens evige refleksioner over sin position og dispositioner er en form for selvanalyse og politisk opmærksomhed, som finder sted længe inden computeren tændes, og de fortsætter gennem alle skrivningens faser.

På et tidspunkt startede jeg et projekt, der gik ud på at tage en masse fotos af dagliglivet i Oxkutzcab for derefter at vise dem for byens indbyggere på rådhusets store væg.

Min „medsammensvorne“ var en ung, talentfuld maya, som jeg var blevet venner med ved den ugentlige undervisning i maya-skrift. Han havde for nylig taget springet og gjort fotograferingen til sin levevej og tog derfor billeder af sociale begivenheder som forlovelser, bryllupper, 15-års fødselsdage, familieportrætter og skoleafslutninger. I første omgang bad jeg ham tage billeder af hverdagen i Oxkutzcab, sådan som han opfattede den og ønskede at fremstille den. Dernæst var opgaven at fotografere paradoksale eksempler på sammenføringen af symboler fra både traditionel og moderne kultur. Den første del af projektet var en succes, den anden del en fiasko. Den unge fotograf kunne ikke levere et eneste billede, der illustrerede, hvad jeg havde brugt så meget energi på at forklare, men han havde masser af pragtfulde shots af hverdagslivet i Oxkutzcab. Først den aften, da han gik fra sit traditionelle palmebladshus og kom til vores hus duftende af Hugo Boss after shave og iført en fancy sort læderjakke, indså jeg, at han slet ikke registrerede de samtidigt usamtidige kulturelle elementer som paradokser, og at min egen kulturelle model af mayaerne var skabt i en eksternt kontekst, som var fyldt med billeder af pyramider, ruiner, steler, hieroglyffer, huler, antik mytologi og så videre. Ingen i Oxkutzcab så det som en kontrast at dyrke traditionel *milpa* (majsmark) om dagen og se International Hour på CNN om aftenen.

Der er med andre ord ikke megen overensstemmelse mellem den eksternt konstruerede „maya“ og den lokalt konstruerede „mestizo“-model. De danner end ikke variationer på en analogisk skala (Hervik 1992a og b). I begyndelsen af mit feltarbejde bidrog de eksternt konstruerede kulturelle modeller til ankomsterfaringerne. Senere, da samvær og deltagererfaring tog til i omfang, måtte jeg konstant revidere disse eksterne konstruktioner. At dekonstruere denne ramme for fortolkning var det første skridt ud over mig selv og hen imod delt social erfaring med andre.

Fra antropologens første subjektive erfaring kan han/hun kun arbejde udad og *gennem* denne erfaring forsøge at overskride den og nå ud over sig selv. Vi må tage udgangspunkt i erfaringen og erkende, at den er fortolket. Etnografens oprindelige personlige erfaring med visse mennesker på bestemte steder og bestemte tidspunkter giver en oplevelse af relativisme og er den eneste basis for en generel forståelse. Denne proces er langt fra et mekanisk forhold, som kan tages for givet eller nedtones (Okely 1992).

Social erfaring – placering af etnografen

Selv om udgangspunktet er etnografens subjektive erfaring, handler etnografi ikke om forfatteren. For hvis den viden, etnografen indsamler, alene er personlig, er den ikke nødvendigvis relevant for andre (Carrithers 1992:148). Vi må sætte os ud over os selv og blotlægge den individuelle erfarings *kollektive* natur. Vi må reflektere over vores egen individuelle subjektivitet, overskride den og koncentrere os om det formidlende rum, vi som etnografer er en del af. Derfor tilføjer jeg her det kvalificerende „social“ til erfaring for at pege på, at vi nu går et forståelsesskridt videre på vejen fra etnografens individuelle erfaring til en generel antropologisk viden.

Der er også en kognitiv grund til at bruge modifikationen social. I tale og handling orienterer vi os ved hjælp af kulturelle modeller. Det er dem, vi forstår med, bevidst såvel som ubevidst. De er kulturelt formede, de deles bredt, men de er ikke universelle. For-

skellige analytiske kategorier i litteraturen refererer stort set til samme fænomen, men de lægger vægt på forskellige aspekter af kognitive schemas: „kulturelle modeller“ (Holland & Quinn 1987; D'Andrade & Strauss 1992), „semantisk tæthed“ (Ardener 1989), „kulturel forståelse“ (Quinn & Strauss 1993), „kulturelt konstruerede verdener“ (Holland & Skinner 1994) og „habitus“ (Bourdieu 1977, 1990) for blot at nævne nogle stykker. I denne artikel bruger jeg hovedsageligt begreberne kulturelle modeller og de mindre omfattende kognitive schemas. Fælles for alle disse analytiske kategorier er, at de alle er socialt snarere end individuelt funderet. Kulturelle modeller dannes ud fra et mønster af akkumulerede sociale erfaringer. De erfaringer, der bliver „hængende“, er dem, der gentages igen og igen, involverer følelser eller intense forsøg på problemløsning. Af samme grund er det lidt af en tilsnigelse at angribe den nyere kognitive antropologi for at psykologisere lokal viden. Metodisk tager retningen udgangspunkt i individet, men kun for at interessere sig for spillet mellem overpersonlig, offentlig kultur og de indlejrede individuelle, private tanker, følelser og motiver (Quinn & Strauss 1993:3). Nogle kulturelle modeller indeholder stærke, motiverende kræfter, netop fordi disse tager afsæt i specifikke omstændigheder, social evaluering og selv-identifikation inden for det kulturelt definerede system (Holland & Quinn 1987; Holland 1992; Lutz 1992).

Ifølge D'Andrades terminologi kan kulturelle modeller deles op i tre niveauer, afhængigt af hvor generelle deres tolkninger og deres motiverende kraft er: Hovedmotiver, som for eksempel kærlighed og arbejde, ligger i toppen; motiver på midterniveauet afhænger af topniveauet, for at en retningsgivende kraft kan etableres – for eksempel afhænger ægteskab af kærlighed, job afhænger af arbejde. Det nederste niveau indeholder skemaer for ting som for eksempel huskesedler og fødselsdage, som kun sætter en handling i gang, når motiverne fra de højere niveauer påvirker dem. D'Andrades hypotese er, at en persons mest generelle forståelser vil tjene som vigtige mål for den person (D'Andrade 1992:30). Min pointe er, at disse mål tager afsæt i personens erfaring af den sociale verden, thi de kognitive tolkelige rammer, i kraft af hvilke vi erfarer, er netop snarere socialt end individuelt konstruerede.

Også Bourdieu lægger vægt på habitus' og feltarbejdets sociale natur. Da et individs historie aldrig er andet end en udgave af en bestemt gruppes eller klasses kollektive historie, kan hvert enkelt individs system af anlæg kun være en strukturel variant af alle andre gruppe- eller klassehabita. Selv om en enkelt udgave af de kulturelle modeller ikke kan reduceres til nogen anden udgave, vil den stadig være en afspejling eller variant af de delte, kulturelt konstruerede referencerammer.

De stereotyper og forestillinger om mayaerne, som lå i min erfaringsbagage, da jeg tog på feltarbejde, er gængse fælles kulturelle konstruktioner i den vestlige verden (Hervik 1992b). De findes ikke alene i den akademiske verden og i masseturismens verden, men også i tilvejebringelsen af en national mexicansk identitet. Ifølge denne associeres indbyggerne på Yucatan-halvøen, „maya-folket“, med de enestående kulturelle præstationer for mere end 100 år siden (ibid.). Jeg måtte altså pakke om. En måde at gøre det på er ved at udfordre de forudindtagede kulturelle modeller og engagere sig i praktiske gøremål og sociale bekendtskaber.

Nu har etnografen jo ikke eneret på refleksivitet. Etnografen på feltarbejde bliver såmænd også selv genstand for refleksivitet. Folk forholder sig til etnografen som en person, som en kulturel kategori og som en potentiel ressource for arbejde, penge og praktiske tjenester.

Et eksempel fra mit eget feltarbejde illustrerer tydeligt dette. Fra starten ansatte jeg to lokale maya-kvinder til at hjælpe med det praktiske og med børnene. Allerede inden for den første uge bad den ene af kvinderne om et forskud på to måneders løn. Pengene skulle bruges til udbetaling på et stykke jord, hvor hun ville bygge et hus til sig selv og sine aldrende forældre. Jeg gav hende forskuddet. Efter endnu en uge bad hun om et nyt forskud. Denne gang ville hun have resten af sin løn for den syvmåneders periode, som hun skulle arbejde for os. Det ville nemlig lige svare til det beløb, hun skulle bruge til at betale resten af grunden med.

Begge vore positioner tjente som ressourcer, der kunne udnyttes. Jeg var en ressource, som kunne bruges til at virkeliggøre de to maya-kvindes strategier. I dagligdagen var der en uformel og venskabelig tone mellem os, og det forhold, der her voksede frem, bestyrkede hende i, at det var i orden at spørge om et forskud. På samme måde brugte jeg og min familie de to maya-kvinder som ressourcer – til praktisk hjælp og som direkte adgang til den lokale maya-kultur.

En dag tog vi alle syv på en udflugt til nogle lokale ruiner. Jeg forestillede mig, at maya-kvinderne allerede kendte til ruinerne, og at de ville være glade for at vise mig en del af deres kulturelle arv. Det viste sig imidlertid, at de var temmelig indifferente over for ruinerne og deres historie, og endnu engang viste mine forventninger sig at være et håbløst produkt af mine intellektuelle fordomme om mayaernes kulturelle kontinuitet.

Det er forkert at forvente, at de lokale er lige så ivrige efter at forklare, hvad der foregår i lokalsamfundet, som etnografen er. Bourdieus kritik af de etnografer, som fokuserer på tekstlig refleksivitet – det vil sige begrænser refleksiviteten til forfatteren og hans/hendes produktion af tekster – går netop på, at de er faldet i den akademiske fælde, hvor de betragter sig selv og den indfødte som involveret på samme måde i fortolkningen af samme emne (Wacquant 1992:42).

Somme tider forholder de lokale sig til etnografen på en måde, som først senere viser sig at være andet og mere end blot praktiske strategier for egne mål. Den anden maya-kvinde, som hjalp os, omtalte vores børn som *sine* børn (*hijos*). Især havde hun knyttet sig til den ene af tvillingerne. I slutningen af feltarbejdet fortalte hun, at hun, den første gang hun så ham, besluttede at ville passe ham og hans brødre. Også selv om det betød, at hun skulle forlade sit job som sygeplejerske.

De personlige bekendtskaber, som voksede frem af min feltarbejdssituation, blev (og sådan vil det altid være) min forudsætning for at få indsigt i personlige erfaringer og historier og for at studere individuelle tolkninger af traditionelle begivenheder (Hervik 1993).

I det kulturelle møde mellem etnografen og den lokale befolkning opstår en umage oplevelse af umage kategorier. I løbet af mit feltarbejde opløstes kategoriseringen af de to kvinder, vi havde hyret til at hjælpe os – fra at være to maya-kvinder fra Oxkutzcab blev de Elena og Sonia.

De havde vidt forskellige temperamenter, de reagerede forskelligt på samme bekymringer, de blev vrede, de sladrede, og de skændtes. I processen fra „kategorier“ til konkrete individer bliver de mennesker, vi før så som „anderledes“, snarere varianter af „os“ (Rorty 1989:191). Vi indser, at det er akkurat lige så umuligt at kategorisere andre mennesker, som vi synes, det gælder for os selv (Cohen 1992).

Hovedformålet med den refleksive praksis i etnografisk feltarbejde må være at knytte etnografens uafvigelige tilstedeværelse sammen med de forudindtagede kulturelle erfa-

ringer, som han/hun har med i bagagen. Refleksivitet har dog ikke kun hjemme i etnografens historiske verden. Ej heller er den begrænset af etnografens kultur. Den eksisterer i det sociale rum mellem to personer, og dette rums positioner og dispositioner bør dekonstrueres med samme grundighed, som vi benytter i andre af vor disciplins områder. Først når dette er gjort, kan vi tage det næste analytiske skridt og tale om delt social erfaring.

Delt social erfaring og dens begrænsninger

I den kendte monografi *Tuhami – portrait of a Moroccan* beskriver Vincent Crapanzano sin marokkanske vens livshistorie. Umiddelbart ligner Crapanzanos tilgang min – informanten Tuhami fortæller om sit liv til den medfølende etnograf. Men Crapanzano tager slet ikke del i Tuhamis bekymringer, han citerer dem blot og tillader kun sig selv at være refleksiv i sin tekst. En klart distancerende holdning til Tuhami, efter min mening. Hvorfor interesserer Tuhamis praktiske bekymringer ikke Crapanzano?

Det er viljen til at engagere sig i en anden verden eller i en idé (Wikan 1992:43), der giver os lov til at opleve dramaet i felten og at blive kede af at skulle hjem igen uden nødvendigvis at have fået fat i de informationer, vi oprindeligt tog ud efter. Det essentielle i delt social erfaring kan derfor udtrykkes med Fredrik Barths ord: „Ethvert eksistentielt menneskeligt problem har forskellige løsninger, som det er værd at kende til, tænke på og sammenligne med“ (Barth 1994:351).

Gensidigt engagement og åbenhed over for andres situation var nødvendige i min feltarbejdssituation. Jeg havde mængder af gøremål i lokalsamfundet, som ikke havde direkte forbindelse med mit etnografiske arbejde, men som snarere handlede om at skaffe de ting, der var nødvendige for familiens „overlevelse“. Elena og Sonias familier blev mine første vigtige bekendtskaber; især blev jeg og min familie involveret i Elenas families liv. Den var betydeligt fattigere end Sonias, og da den blev ramt af en del ulykker og sygdom, tyede den til os for hjælp. Familien bestod ud over forældrene af to sønner og otte døtre; tre af børnene boede i Oxkutzcab.

En dag kom faderen, don Iz, til mig og klagede over smerter i maven og bad om råd. Han var i tvivl om han skulle opsøge den moderne lægeklinik eller en traditionel maya *jmen* (shaman). Han havde tidligere besøgt en *jmen*, men urtemedicinen havde ikke fjernet smerterne. Det var nu så slemt, at han ikke kunne arbejde. I en samtale, som indeholdt vores fælles overvejelser, og som jeg betragter som et specifikt eksempel på delt social erfaring, udvekslede vi forskellige kulturelle modeller for sygdom og helbredelse. Vi søgte hjælp i vore forskellige erfaringer (Hervik 1994). I løbet af samtalen kom jeg i tanke om, at min kone engang havde haft lignende smerter, som var blevet diagnosticeret som mavekatar, forårsaget af stress. Jeg spurgte derfor til hans søn, som hjalp ham både i marken og i forskellige daglejerjobs. Et særdeles stressbetonet emne viste det sig at være, for mit spørgsmål fik både desperation og vrede frem hos don Iz, der beklagede sig over sønnens ligeglade holdning til forældrenes svære situation. Også en datter boede hjemme med sin søn, efter sigende uden at betale til husholdningen og uden at hjælpe til med de huslige pligter. Hun var i sin tid løbet hjemmefra med sin forlovede, men efter at de var blevet gift og havde fået et barn, forlod han hende. Hun flyttede tilbage til forældrene, men ville hverken lave mad eller vaske tøj på grund af smerter i brystet. Don Iz' beklagelser blev mere personlige og åbenbarede en situation fuld af stress, som ifølge

min kulturelle forståelse sagtens kunne forårsage mavekatar. Til sidst besluttede vi, at min kone skulle gå med ham til en konsultation hos jmen. Shamanen kunne da stille spørgsmål direkte til min kone angående hendes oplevelse af smerterne og derigennem komme frem til en mere præcis diagnose af don Iz. Desværre havde shamanen lukket sin konsultation i flere måneder på grund af sygdom i familien, og da den åbnede igen, var vi forlængst rejst hjem. Da jeg senere besøgte Oxkutzcab, fortalte don Iz mig, at han havde været hos jmen. Ved hjælp af de supplerende oplysninger om min kones sygdom kunne jmen faktisk ordinere en mere korrekt medicin, og inden længe var don Iz' smerter væk.

I dette eksempel på delt social erfaring er der ikke kun tale om individuel refleksivitet. Vores erfaringer kan godt nok adskilles analytisk, men ikke empirisk. Den refleksivitet, der blev lagt for dagen i form af vores forskellige årsagsforklaringer, var nødvendig for vores udveksling. Den anden persons udtalelser fremkaldte følelser og tanker, som så blev gjort til genstand for intense refleksioner i arbejdet med at få styr på indtryk og følelser (Holland & Valsiner 1988). Både don Iz og jeg var opmærksom på hans smerter, og sammen forsøgte vi at finde frem til den rigtige behandling i en kreativ proces. Vores fælles forståelse involverede et semiotisk mellem spil, som var afhængigt af overlappende sociale erfaringer og tilgængelige kulturelle modeller. Vores kollektive indsats var baseret på en gensidig tillid, opbygget gennem måneders engagement i hinandens ve og vel. Denne type forhold er selvfølgelig ikke unik for mit feltarbejde, men andre, der har skrevet om refleksivitet, har blot nedtonet eller helt ignoreret dem.

Refleksivitet er derfor ikke kun en spekulationsmodel for, hvordan en bestemt tekst eller et stykke videnskabeligt arbejde er frembragt; den er også indlejret i menneskelige sociale forhold, i hvilke også forskere må tage del. Gensidig refleksivitet er fundamentet for en delt årsagsforklaring; og forklaringer af verden skal altid være fælles (jf. Hastrup & Hervik 1994a).

Vi kan nu tale om to forskellige former for praktisk refleksivitet. Dels er der den fælles årsagsforklaring, som er en refleksivitet, der opstår af samvær og udveksling, og dels er der den indfødte refleksivitet. Den, der udgår fra de lokale individer; dem, der ikke selv skriver etnografi, men hvis refleksivitet og handlinger udgør substansen i den etnografiske viden. Andetsteds har jeg givet et eksempel på en sådan refleksivitet. Elena, den ene af pigerne i vores hus, spredte det rygte i byen, at vi havde et gevær i huset for at beskytte os selv og hende. Hun vidste godt, at det ikke var sandt, men hun ville godt have folk til at tro, at vi kunne forsvare os, hvis nogen skulle prøve på noget. Jeg mener, at hendes refleksivitet ikke kun handlede om hende selv, men også omfattede en situation, som hun delte med resten af vores hushold (Hervik 1994). Begge typer af refleksivitet er vigtige i den etnografiske viden.

For at tydeliggøre forskellen mellem social erfaring og delt social erfaring kan man sige, at den delte erfaring indeholder andet og mere end blot gensidig tilstedeværelse, samspil og fælles forståelse. Hvis vi skal kunne begribe, hvad der rører sig, og hvordan folk i forskellige positioner føler, tænker og handler, må vi være lydhøre over for folks bekymringer, tage del i dem og gøre scener og møder forståelige (Wikan 1991:291). Vi kan ikke skille det følelsesmæssige og mentale engagement ud fra vores relationer i feltet; det ville også være en dårlig idé at forsøge. Desuden er venskab ofte en forudsætning for at få noget at vide om folk. Man bør dog altid være opmærksom på dilemmaet i en sådan situation: Skal man publicere de personlige og intime oplysninger, som man har fået betroet i et venskab, og i så fald på hvilke betingelser?

Social erfaring implicerer tilstedeværelsen af to eller flere personer i et specifikt socialt rum, hvor hvert individ praktiserer sin egen unikke variant af den kulturelle model. Delt social erfaring kræver derimod endvidere et gensidigt engagement og en vilje til at leve sig ind i en situation og tillade sig selv at forandre sig i processen.

Følges tanken om delt social erfaring op, vil etnografen altså uvilkårligt indlede enhver social kontakt med sin egen subjektive erfaring. Denne erfaring vil herefter, når de kulturelle kontraster åbenbares for etnografen, blive identificeret som en social erfaring, det vil sige en erfaring, der er tilegnet i en anden social verden og derfor rammet ind af en kulturelt erhvervet baggrundsviden. Først når vi er blevet bevidst om den kulturelle viden, vi tager med os ud i mødet, og er blevet kendt med den lokale handlemåde, kan vi interessere os for andre uden at bruge vores etnocentriske verdenssyn som målestok.

Men i hvilken udstrækning kan social erfaring deles? Mayaerne fra det meso-amerikanske område siger det således: „Hvert menneske udgør en forskellig verden. Derfor kan du aldrig helt følge dets tanker, ræsonnementer og motiver.“ Det er rigtigt. Vi kan aldrig være helt sikre på, hvordan og hvad andre mennesker erfarer. Det burde dog ikke være et argument for at opgive det etnografiske projekt. For alene processen at forsøge at forstå andre menneskers erfaring vil i sig selv åbenbare relevante forklaringer på de praktiske og eksistentielle problemer, som opstår i kommunikationen.

Der er en grænse for, hvor tæt vi kan komme på andre menneskers forståelse. Det siger etnografen Tamara Kohn noget om (Kohn 1994).

Blandt *yakhaerne* i Østnepal er det den unge brud, der flytter til mandens hushold, men hun taler ikke samme sprog som svigerfamilien. I kraft af den sproglige exogami, kommer brudene til at deltage i dagligdagens gøremål og traditioner uden at kunne tale husholdets sprog. Da Kohn ankom, talte hun heller ikke *yakha*-sproget, og uden sprogkendskab kunne hun ikke starte sit feltarbejde, var hun blevet fortalt. Hendes universitetsprofessor (Ward Goodenough) havde nemlig overbevist hende om, at læren om kultur er en læreproces om *emic*-kategorier og deres betydning. Til sin forbavselse opdagede Kohn, at hun faktisk tilegnede sig viden helt fra starten. En stor del, hvis ikke al den viden, som både brudene og Kohn tilegnede sig, var nemlig kropslig snarere end verbal. De tilflyttede kvinder påstod imidlertid, at det havde taget dem årevis at lære *yakha*. I dagligdagen sammen med brudene lærte Kohn at kunne lide en bestemt slags mad og at vurdere, om et måltid var veltilberedt. Men blot at spise fra den samme skål ris gav hende aldrig en fornemmelse af, om hendes oplevelse af smagen blev delt af hendes medsøstre. Andres erfaring kan derfor aldrig deles helt, konkluderede hun; den kan kun forestilles. Alligevel går Kohn videre og siger: „Det betyder ikke, at vi ikke kan få et intenz kendskab om andre kulturer og andres selv“ (Kohn 1994:21).

Refleksivitet som en følge af delt social erfaring

Hvis erfaringer er, hvad vi lever af, må vi formidle dem, for at de kan blive en del af etnografien (Bruner 1986:29). Men det er svært at gengive erfaring i ord. Ord synes altid at forråde det, de skal udtrykke. Et russisk ordsprog siger: „Når en idé først er udtrykt, er den en løgn“ (Friedrich 1992:214). Verbale og skrevne ytringer tilhører kategorien tænkeredskab eller tegn, og de vender tilbage og påvirker erfaringen. Det er nemlig brugen af udtryksformerne, der gør mennesker i stand til at påvirke deres egne mentale sta-

dier og få en fornemmelse af kontrol med eget liv. Uden denne evne ville vi være genstand for et hvilket som helst stimulus i vore omgivelser; vi ville mangle „handlekraft“ (Holland & Skinner 1994).

Delt social erfaring involverer som alle andre erfaringer i feltarbejdet hele personen med alle sanser. Størstedelen af vor viden er indarbejdet og ubevidst og bliver først genstand for refleksion, når en visuel forestilling, smag, lugte, lyde og feltarbejdsnoter pirrer denne viden. For at den kan blive en del af det antropologiske produkt, må delt social erfaring forholdes og elaboreres til generel viden.

Den videnskabelige bagage, vi bærer i erindringen og i vores faglige skrivelser, er del af en asymmetri mellem etnografen og den lokale befolkning. Etnografen afgrænser en geografisk lokalitet til et socialt rum; det generelle studieobjekt. For ham/hende er et „fjernt område“ en specifikation, der betragtes udefra (Ardener 1989:221). For etnografen er det mødet med de fremmedartede omgivelser, der giver ham/hende den daglige oplevelse af *misforståelser*, og som netop derfor motiverer til at betragte dette sociale rum som et etnografisk genstandsfelt (ibid.:212). For de lokale aktører, som altid befinder sig i dette sociale rum, optræder det derimod kun lejlighedsvis som objekt.

Vores materielle og mentale bagage understreger rummet som et genstandsfelt. Især når en social interaktion er „forbi“, kan den gøres til genstand for refleksion, og et vigtigt element i feltarbejdet er jo netop de korte perioder, hvor man kobler af fra strømmen af begivenheder og interaktioner (Kondo 1986). Processen at omdanne erfaringen til et objekt, som ens forestillingsevne kan arbejde med, åbenbarer en vigtig del af etnografens refleksivitet. Sagt mere generelt: „Social videnskab er refleksiv, idet den viden, som den producerer, ‘skydes’ tilbage til den virkelighed, som den beskriver“ (Wacquant 1992:36).

Selv lang tid efter at etnografen har forladt felten, dukker eftervirkninger af erfaringer op. Her er et eksempel fra mit eget feltarbejde: Under en traditionel, populær religiøs begivenhed fik jeg øje på en anden forsker, som var i gang med at videofilme et interview med tre rituelle specialister (Hervik 1995). Det var aftenen for „Det Dansende Grisehoved“’s fest, og jeg sad bagest i lokalet, hvor interviewet fandt sted. Den høje, blonde folklorist svingede sit videokamera frem og tilbage, alt imens han instruerede interviewerens. Jeg selv iagttog fascineret sceneriet.

Først langt senere gik det komplekse og unikke i denne oplevelse op for mig. Det var, da min vejleder bad mig skrive om festen for „Det Dansende Grisehoved“, at jeg begyndte at ransage episoden i detaljer. Med billedet af folkloristen som deltager i denne oplevelse kunne jeg på en heuristisk måde fortælle om det analytiske begreb „deltagerobservation som et mål i sig selv“ (ibid.). Ved at reflektere over min egen deltagelse i festen og i byens liv blev jeg tvunget til at tænke over mit forhold til de andre deltagere (Okely 1992:24), inklusive folkloristen, samt over hvorledes disse relationer sætter aftryk på produktionen af antropologisk viden.

Refleksivitet er en kognitiv forklaringsproces, der påvirker internaliseringen af den kulturelle viden, som ligger gemt i social praksis. Substansen i refleksiviteten opstår gennem delt social erfaring og gennem en viden, som tilegnes via social interaktion. Antropologisk refleksivitet er forskellig fra indfødt refleksivitet, fordi den til en vis grad formidles af en „videnskabelig habitus“, som består af analytiske kategorier fra den akademiske verden.

Det kritiske syn på etnografens tekstlige refleksivitet billiges i øvrigt også af Bourdieu i hans seneste bog om refleksivitet (Bourdieu & Wacquant 1992a). Hans reflek-

sivitetsbegreb sigter ud over individet og hen imod det sociale og intellektuelt ubevidste, som sætter vores tanker og handlinger. De personer, der dyrker den tekstlige refleksivitet, har det problem, at de forblændes af den hermeneutiske kulturelle fortolkningsproces, hvor refleksiviteten centrerer sig om etnografen, der samtidig går rundt og tror, at lokale aktører er engageret i selv samme fortolkningspiel. En fordom i denne tilgang er, at fænomener i verden bliver konstrueret som gåder, et sæt af betydninger, der skal fortolkes, frem for som konkrete problemer, der skal løses på praktisk vis (Wacquant 1992:39-42). Jeg er dog ikke enig med den gruppe af amerikanske Bourdieu-kendere, der skriver, at „habitus er selvreflekterende forstået på den måde, at når den dukker op i praksis, møder den sig selv som indlejret og som objektiv historie“ (Calhoun, Lupuma & Postone 1983:6). Dette syn ignorerer helt den person, som reflekterer. Det kollektive har ingen selvstændig tankegang, og habitus eksisterer ikke uafhængigt af personer, derfor kan det aldrig være habitus, der er selvreflekterende, men kun den aktør, der anvender den kognitive forskrift, habitus, i sine handlinger og refleksioner. Refleksivitet kan rettes mod habitus, men oftest er habitus indlejret viden, som ligger uden for vor opmærksomhed, og som derfor ikke kan være refleksiv.

Min påstand er nu, at den gængse brug af refleksivitet – den, som kun handler om forfatteren, hans/hendes produktion af tekst samt brugen af selvet i teksten – er et vestligt privilegium og på ingen måde den eneste form for refleksivitet. Yderligere hævder jeg, at ideen om en selv-refleksiv habitus kun kan opretholdes og praktiseres fra en privilegeret position, det vil sige fra en position, der ikke udfordres.

De indfødte refleksiviteter, som jeg har belyst i det foregående, kunne udelukkende nås gennem den delte sociale erfaring. De handler om bevidste personlige valg og initiativer i forholdet til andre, herunder etnografen.

Konkluderende bemærkninger

Jeg har undersøgt den refleksivitet, som ikke blot finder sted, før en tekst er skrevet, men som også er en forudsætning for selve den antropologiske praksis. En sådan refleksivitet kan under ingen omstændigheder tages for givet eller ignoreres. Graden af etnografens tilstedeværelse i teksten og etnografiens objekt skal tolkes kritisk og med samme rigorisme, som fordres andetsteds i vor disciplin.

Indfødte refleksivitet, den som beror på den blotte tilstedeværelse, og etnografens refleksivitet afhænger således begge af en delt social erfaring. Det er, hævder jeg, det eneste metodiske princip, der kan bruges til at studere samtidige refleksiviteter. Men det forudsætter et personligt engagement. Delt social erfaring udgør nemlig ikke et fripas til at lade andre pirre ens fantasier eller måske lade sig forvirre eller til et konventionelt selvbiografisk fokus på den ensomme helts offentlige succes eller fiasko. Ej heller taler vi her om dagbogstanker – dagligdagens personlige artikulation. Det handler ikke om forfatteren i felten. Strengt taget er det end ikke antropologens biografi over andre eller dialoger som sådan. Og det er ikke andres udtalelser (Okely 1992) eller post festum-refleksioner over feltarbejdet, der er tale om.

Begrebet delt social erfaring grunder sig på en social forpligtelse samt en fælles kollektiv produktion af viden. Det er et begreb, som søger at indfange de følelsesmæssige, politiske og intellektuelle egenskaber ved interaktioner. Social erfaring akkumuleres

over tid i ethvert forhold og giver direkte adgang til personlig viden, som igen er en forudsætning snarere end et redskab for undersøgelsen. Delt social erfaring er således vores eneste indgang til de forskellige refleksiviteter, hvorigennem vi kan skærpe vores forståelse af lokal praksis.

På den ene side er der de lokales refleksivitet, som måske ikke skrives ned, men som ikke desto mindre anskueliggør oprindelsen til deres egen viden og til antropologens. På den anden side er der de refleksioner, som opstår socialt. For eksempel historien om det ræsonnement, jeg delte med don Iz. Endelig er der etnografens refleksion som forsker, „den problemløsende tanke“, hvor etnografen systematisk reflekterer over en bestemt oplevelse ved hjælp af tilgængelige kulturelle modeller såvel som diverse antropologiske teorier. En sådan flerfoldig refleksivitet er en slags kognitiv evne til at ræsonnere, og den gør social erfaring til antropologisk viden.

Hvis vores eneste vej til andres refleksivitet er gennem den delte sociale erfaring, må vi stille nye spørgsmål. Ikke blot om, hvorvidt social erfaring overhovedet kan deles, men også om i hvor høj grad vi kan reflektere over habitus – de mekaniske, sædvanligvis ureflekterede dispositioner. Brubaker stiller spørgsmålet: „Hvordan er forskere i stand til at gøre, hvad andre ikke kan: bevidst at mestre deres habitus uden at lade dette influere på deres arbejde? Hvordan kan vi tale om en ubevidst evne til bevidst selvransagelse, en ureflekteret evne til at reflektere?“ (1993:225).

Svaret ligger efter min mening i delt social erfaring – når vi overgiver os til feltens dramaer og lader processen forandre os. Den kognitive kulturelle ramme skal dekonstrueres; vi skal holde op med at se os selv som menneskeheden prototyper a la „de-er-mere-som-os-end-vi-er-som-dem“. Først da kan vi afdække habitus og reflektere over andre menneskers kulturelle konstruktioner.

Litteratur

- Ardener, Edwin
1989 The Voice of Prophecy and Other Essays. M. Chapman (ed.). Oxford: Blackwell.
- Bachnik, Jane
1994 Family, Self, and Society in Contemporary Japan. Berkeley: University of California Press.
- Barth, Fredrik
1994 A Personal View of Present Tasks and Priorities in Cultural and Social Anthropology. I: R. Borofsky (ed.): *Assessing Developments in Anthropology*. New York: McGraw-Hill.
- Bourdieu, Pierre
1977 Outline of a Theory of Practice. Cambridge: Cambridge University Press.
1990 The Logic of Practice. Stanford: Stanford University Press.
- Bourdieu, Pierre & Loïc J. D. Wacquant
1992a (eds.) *An Invitation to Reflexive Sociology*. Chicago: University of Chicago Press/
Cambridge: Polity Press.
1992b The Purpose of Reflexive Sociology. I: P. Bourdieu & L. J. D. Wacquant (eds.): *An Invitation to Reflexive Sociology*. Chicago: University of Chicago Press/Cambridge: Polity Press.
- Brubaker, Rogers
1993 Social Theory as Habitus. I: C. Calhoun, E. Lupuma & M. Postone (eds.): *Bourdieu. Critical Perspectives*. Chicago & London: University of Chicago Press.
- Bruner, Edward M.
1986 Experience and Its Expressions. I: V. W. Turner and E. M. Bruner (eds.): *The Anthropology of Experience*. Urbana & Chicago: University of Illinois Press.
- Calhoun, Craig, Edward Lupuma & Moishe Postone (eds.)
1993 *Bourdieu. Critical Perspectives*. Chicago & London: University of Chicago Press.
- Callaway, H.
1992 *Ethnography and Experience: Gender Implications in Fieldwork and Texts*. I: J. Okely & H. Callaway (eds.): *Anthropology and Autobiography*. ASA Monographs 29. London & New York: Routledge.
- Carrithers, Michael
1992 *Why Humans Have Cultures. Explaining Anthropology and Social Diversity*. Oxford & New York: Oxford University Press.
- Clifford, M. & G. Marcus (eds.)
1986 *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press.
- Cohen, A. P.
1992 *Self-Conscious Anthropology*. I: J. Okely & H. Callaway (eds.): *Anthropology and Autobiography*. ASA Monographs 29. London & New York: Routledge.
- Crapanzano, Vincent
1980 *Tuhami – Portrait of a Moroccan*. Chicago & London: University of Chicago Press.
- D'Andrade, Roy
1992 *Schemas and Motivation*. I: R. D'Andrade & C. Strauss (eds.): *Human Motives and Cultural Models*. Cambridge: Cambridge University Press.
1995 *The Development of Cognitive Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- D'Andrade, Roy & C. Strauss (eds.)
1992 *Human Motives and Cultural Models*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Davis, John
1994 *Events and Processes. Marriages in Libya 1932-79*. I: K. Hastrup & P. Hervik (eds.): *Social Experience and Anthropological Knowledge*. London & New York: Routledge.

- Friedrich, Paul
1992 Interpretation and Vision: A Critique of Cryptopositivism. *Cultural Anthropology* 7(2): 211-31.
- Hanks, William F.
1993 Notes on Semantics in Linguistic Practice. I: C. Calhoun, E. Lupuma & M. Postone (eds.): Bourdieu. *Critical Perspectives*. London: University of Chicago Press.
- Harraway, Donna
1989 Primate Visions: Gender, Race and Nature in the World of Modern Science. New York: Routledge.
- Hastrup, Kirsten
1991a Beyond Words; on the limits of writing in anthropology. Paper presented to the conference on 'Writing and Social Anthropology', University of Oslo.
1991b The Complexity of the Present: Ethical Implications. Paper presented to the conference on 'Postmodern Anthropology', University of Utrecht (under udgivelse).
1992 Writing Ethnography: State of the Art. I: J. Okely & H. Callaway (eds.): *Anthropology and Autobiography*. ASA Monographs 29. London & New York: Routledge.
1993 Hunger and the Hardness of Facts. *Man* 28(4):727-39.
- Hastrup, Kirsten & Peter Hervik
1994a Introduction. I: K. Hastруп and P. Hervik (eds.): *Social Experience and Anthropological Knowledge*. London & New York: Routledge.
1994b (eds.) *Social Experience and Anthropological Knowledge*. London & New York: Routledge.
- Hervik, Peter
1992a Før og Nu, Os og Dem – Kulturmøder i Den Nye Verden. I: T. Tybjerg og H. Nielsen (red.): *Møde mellem to verdener*. Tidsskriftet Chaos, særnummer.
1992b Mayan Culture – Beyond Boundaries. *Ethnos* 57:3-4.
1993 Voices in and about Maya Religion. The Competing Constructions of Participants and 'Authorities'. Paper presented at the 92nd Annual Meeting of the American Anthropological Association, Nov. 17-21, 1993, Washington.
1994 Shared Reasoning in the Field: Reflexivity Beyond the Author. I: K. Hastруп and P. Hervik (eds.): *Social Experience and Anthropological Knowledge*. London & New York: Routledge.
1995 Participant Observation in Popular Religion. *Folk – Journal of the Danish Ethnographic Society* 37 (under udgivelse).
- Holland, Dorothy C.
1992 How Cultural Systems Become Desire: A Case Study of American Romance. I: R. D'Andrade & C. Strauss (eds.): *Human Motives and Cultural Models*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Holland, Dorothy C. & Naomi Quinn (eds.)
1987 *Cultural Models in Language and Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Holland, D. & Debra Skinner
1994 The Co-Development of Identity, Agency and Lived Worlds. I: J. Tudge, M. Shanahan & J. Valsiner (eds.): *Comparative Approaches in Developmental Science*. Cambridge: Cambridge University Press (under udgivelse).
- Holland, D. & Jean Valsiner
1988 Cognition, Symbols, and Vygotsky's Developmental Psychology. *Ethos* 16(3): 247-72.
- Kohn, Tamara
1994 Incomers and Fieldworkers: A Comparative Study of Social Experience. I: K. Hastруп & P. Hervik (eds.): *Social Experience and Anthropological Knowledge*. London & New York: Routledge.
- Kondo, D. K.
1986 Dissolution and Reconstitution of Self: Implications for Anthropological Epistemology. *Cultural Anthropology* 1(1):74-88.
- Lutz, Catherine
1992 Motivated Models. I: R. D'Andrade & C. Strauss (eds.): *Human Motives and Cultural Models*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Marcus, G. & D. Cushman
1982 Ethnographies as Text. *Annual Review of Anthropology* 11:25-69.
- Okely, J.
1992 *Anthropology and Autobiography: Participatory Experience and Embodied Knowledge*.
I: J. Okely & H. Callaway (eds.): *Anthropology and Autobiography*. ASA Monographs 29.
London & New York: Routledge.
- Quinn, Naomi & Claudia Strauss
1993 *A Cognitive Framework for a Unified Theory of Culture*. Duke University: upubliceret
manuskript.
- Rorty, R.
1989 *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Strauss, Claudia
1992 *Models and Motives*. I: R. D'Andrade & C. Strauss (eds.): *Human Motives and Cultural
Models*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wacquant, Loïc J. D.
1992 *Toward a Social Praxeology: The Structure and Logic of Bourdieu's Sociology*.
I: P. Bourdieu & Loïc J. D. Wacquant (eds.): *An Invitation to Reflexive Sociology*.
Chicago: University of Chicago Press/Cambridge: Polity Press.
- Wikan, Unni
1991 *Challenges to the Concept of Culture: Towards an Experience-Near Anthropology*.
Cultural Anthropology 6(3):285-305.
1992 *Beyond the Words: The Power of Resonance*. *American Ethnologist* 19(3):460-82.