

OLE HØJRIS: Antropologiens idéhistorie. 2500 års konstruktion af os selv og de fremmede. Acta Jutlandica, Humanistisk Serie 2010/1. Aarhus: Aarhus Universitetsforlag 2010. 516 sider. ISBN 978-87-7934-5645 (hb). Pris: 398 kr.

I den marxistiske periode var Ole Højris en ledende figur på Afdeling for Etnografi og Socialantropologi på Aarhus Universitet. Epoken varede her fra ca. 1970 til 1985, nogle år længere end på instituttet i København. Højris blev senere dekan for Det Humanistiske Fakultet ved Aarhus Universitet og derefter direktør for Center for Kulturforskning samme sted. Jeg nævner dette som en baggrund for at forstå hans teoretiske ståsted. I den historiske materialisme havde han ligesom mange andre fundet den store fortælling om en videnskabelig teori for verdenshistoriens udvikling og fuldkommengørelse i det socialistiske samfund. De store teorier om samfundets opbygning og udvikling er stadigvæk dem, der står hans hjerte nær. Til gengæld har han ikke megen respekt for den antropologi, der grunder sig på kulturbegrebet, og som opfatter verden som en mosaik af ligeværdige, men forskellige kulturer. Det langvarige feltarbejde i et enkelt samfund har han følgelig heller ikke noget til overs for.

Ole Højris er veletableret som antropologiens danske idéhistoriker. Allerede i 1986 udgav han en bog om museal etnografi og etnografi i Danmark i perioden 1860-1960. I 2001 kom *Antropologien i antikken* og i 2006 *Antropologi i middelalderen og renæssancen*. Han har også bidraget til en række antologier og senest været medredaktør af Aarhus Universitetsforlags store idéhistorie „Verdensbøgerne“ i fem bind fra 2006-2010, hvor han også selv har bidraget. Den foreliggende bog bygger videre på de tidligere arbejder. Den udgør kronen på Højris' idéhistoriske forfatterskab og vidner om hans imponerede belæsthed.

Man skal ikke tage fejl og tro, at bogen er en almindelig antropologisk teori-historie af dem, der begynder i sidste halvdel af det 19. århundrede med udviklingen af en professionel antropologi. Det er kun de sidste 200 sider i bogen, der behandler det tidsrum. Men som Højris viser, har man så længe, der har været civilisationer i Europa, tænkt om menneskets natur, verdens orden og vores egen identitet i en sammenligning med eller modstilling til de folk, der stod uden for dem. Det fremmedes problematik har været teoretiseret siden antikken. Bogen er også en idéhistorie. Indtil den professionelle antropologis udvikling er det filosoffer og teologer, Højris beskæftiger sig med, og det er de forskellige epokers bærende ideer, han interesserer sig for. Derfor vil han kun illustrere, hvordan disse ideer udmønter sig i konkrete analyser og teorier med udvalgte eksempler, siger han i forordet (s. 12). Desværre holder han ikke dette udmærkede forsæt. Kapitlernes lange afsnit om analytiske teorier former sig som forfattergennemgange.

Da varianter af de samme teorier går igen hos flere forfattere, bliver læsningen kedelig, og man taber overblikket.

Det er et bjerg af en bog på 500 sider, som kan være tung vandring opad gennem de første kapitler om fjerne tider. Man kan nok fristes til at tage opstigningen fra *the north face* og begynde bagfra med det mere aktuelle kapitel om moderniteten. Læsningen bliver ikke nemmere af skulle hitte rede i Højris' begreber. Efter en indledning er bogen delt i kapitler om hver af de fem perioder antikken, middelalderen, renæssancen og oplysningstiden, romantikken og moderniteten. Man skal hen til side 24 i indledningen, før der kommer en præsentation af begrebsapparatet. Hver periode har ifølge Højris et karakteristisk verdensbillede, som udgøres af de bærende ideer om „verden, mennesket og Gud“, den grundlæggende forståelse af verdensordenen. På dette grundlag formuleres en række *analytiske hovedfigurer* (som Højris også kalder diskurser, perspektiver eller tilgange), som angiver de overordnede rammer for den faglige diskurs i perioden. Dette begreb har han formentlig fra idéhistorikerne. Det er disse rammer, der bestemmer, hvordan de enkelte analyser kan udføres, og hvad der er legitime eller sande resultater. Disse verdensbilleder og deres hovedfigurer er overordentlig stabile, da de beror på de herskende magtforhold og derfor ikke er genstand for debat, undtagen i overgangsperioder, hvor der står strid mellem verdensbillederne. Højris nævner et godt eksempel. I 1500 år arbejdede de lærdeste mænd i Europa på at placere alle verdens kendte folkeslag i forhold til bibelhistorien uden nogensinde at opdage det perspektiv, hvorfra vi i dag betragter hele projektet som forfejlet!

Der har kun været ganske få af disse hovedfigurer gennem historien, hævder Højris. Så skulle det jo være en smal sag at udpege dem og liste dem op, men når man går i gang med kapitlerne, viser det sig, at man selv er overladt til at fremlæse, hvad der måtte være hovedfigurer i en periode. Her ville det være pædagogisk, hvis Højris havde forsynet hvert kapitel med en liste over disse figurer. Der er dog en vis genevej til en forståelse af dem i afsnittet ”Periodisering” (s. 33-6), der udgør et resumé af kapitlerne. Her kan man forstå, at i antikken var rammen en cyklisk tidsopfattelse med en bevægelse mellem det barbariske og det tæmmede, der enten kunne opfattes som en udvikling fra det dyriske til det menneskelige eller som et forfald fra det naturlige menneske til det moralsk fordærvede menneske. I middelalderen modstilles hedningen med den kristne i en bibelhistorisk teologisk tolkning. Her gjaldt det om at bestemme de forskellige hedenske folk i forhold til de hellige skrifter, for eksempel genealogisk efter, hvem af Noas tre sønner de kunne nedstamme fra, eller i forhold til bibelens profetier om verdens gang som tegn fra Gud på dommedags nærhed. I oplysningstiden stod den vilde eller naturbundne over for det fornuftstyrede, civiliserede menneske i en unilineær udviklingstænkning, hvor de vilde og barbariske livsformer ansås for trin i en

fællesmenneskelig fortidshistorie. (Jeg skal senere komme ind på, hvad Højris har at sige om romantikken og moderniteten).

Højris karakteriserer hver periode med, hvad han kalder dens *refleksionsbegreb* om det fremmede. Det drejer sig mere enkelt om den mest brugte betegnelse for ”de andre”, man sammenlignede med os selv. I antikken er det for eksempel barbaren, i middelalderen hedningen, i oplysningstiden den vilde. Disse refleksionsbegreber er tilsyneladende ikke hovedfigurer, men de ”afspejler” dem. Det bliver ikke lettere af, at to hovedfigurer ikke har været bundet til en specifik periode, men har optrådt „i hele den vesterlandske tænkning om os selv og de fremmede“. Det er på den ene side en „opfattelse af verden som en mosaik af selvberørende fællesskaber (folk, nationer, kulturer)“ og på den anden side „forestillingen om det universelle menneske med en universel fornuft, der vil udvikle sig og reagere ensartet på ensartede påvirkninger“ (s. 30). Disse to figurer afspejler sig i, hvad Højris henholdsvis kalder den etnologiske og den antropologiske analytiske tilgang, som han allerede har introduceret i et tidligere afsnit om fagbetegnelser og institutionalisering (s. 20-4). Selv om de to tilgange har været på færde i tidligere perioder, giver de sig dog tydeligst til kende i den antropologi, vi alle kender. Den første udspringer af den tyske romantik og fortsætter især i amerikansk kulturantropologi, den anden går tilbage til oplysningstiden og fortsætter i moderniteten. Det er den sidste, forfatteren selv tilslutter sig, mens han ikke har meget til overs for den første, om end han medgiver, at begge tilgange kan supplere hinanden i en „dynamisk dialektik“ (s. 30).

Når det kommer til de to sidste kapitler om romantikken og moderniteten bliver Højris’ analyse mere problematisk. Det viser sig, at det ikke drejer sig om tidsafgrænsede perioder, hvor den ene følger efter den anden. Snarere er der tale om strømninger, der snart afløser hinanden, snart forløber sideløbende. Ifølge Højris tager romantikken sin begyndelse i Tyskland fra sidst i det 18. århundrede, og det er denne tidlige tyske romantik, han karakteriserer hele ”perioden” med op til nutiden. Den er det tyske borgerskabs ideologi i modsætning til adelens og hoffets franskprægede civilisation. Den er en reaktion mod den franske oplysningsfilosofis rationalisme og fremskridtstro – og utvivlsomt også mod den franske revolutions excesser. Imod denne tro på en universel civilisationsudvikling vendte man sig indad mod nationen og folket med dets tradition og fælles kultur besjælet af den samme ”folkeånd”. Andre folk og nationer havde deres egen kultur, og verden blev en mosaik af selvstændige kulturer, der ikke kunne hierarkiseres på en udviklingsstige. (Højris lader dog romantikkens refleksionsbegreb være ”naturfolk”, som skal ses i modsætning til ”kulturfolk”, men det kan kun gælde for den tyske romantiske antropologi. Amerikanerne har som briterne set det antropologiske objekt som det ”primitive”, det begreb, som Højris karakteriserer

modernitetens antropologi med. Det står i modsætning til kompleksiteten i de moderne samfund). Den romantiske tilgang er partikularistisk. Den fordyber sig i studiet af enkeltkulturer og deres særpræg og vender sig imod sammenligning og generalisering. Denne ideologi om nationens kulturelle enhed kunne føre til en udgrænsning af minoriteter som ”folkefjender”, som det senere skete i Tyskland. Det var det tyske romantiske kulturbegreb, som Franz Boas og hans første elever tog med sig til Amerika og lykkedes at gøre til den dominerende antropologiske tilgang i USA. For Højris er amerikansk kulturanthropologi – bortset fra de amerikanske evolutionister – derfor en romantisk antropologi. Den kritik har noget for sig. Det amerikanske kulturbegreb om en integreret helhed af forestillinger, værdier og betydninger, som tilegnes ved ”enkulturering”, og som medlemmer af et afgrænset samfund er fælles bærere af, viser tydeligt sine rødder i den tyske romantik. Men Højris tager fejl, mener jeg, når han fortolker Boas’ amerikanske antropologi i et lignende nationalistisk projekt som i Tyskland. I USA, siger han, skulle man forene indvandrere fra mange nationer i den fælles „smeltedigel“ som borgere i en amerikansk nation – og hertil var antropologien egnet. Men i virkeligheden reproducerede emigrantsamfundene sig jo kulturelt gennem generationer, og amerikansk antropologi blev i høj grad engageret imod racisme og en fortaler for minoriteterne.

For øvrigt kan det ikke afvises, at kulturelle forhold spiller en vigtig rolle i reproduktionen af forskellige lokaliserede livsformer såvel som i bredere regionale traditioner i verden. De har også vist sig at have stor betydning i etnisk mobilisering. Kulturbegrebet har brug for kritik, som det da også, hvad Højris nævner, i høj grad er blevet udsat for under postmodernismen. Men vi kan ikke afvise alle indsigter, der er opnået af kulturanthropologien i dens mange udformninger. Det er som kulturalisme, hvor et totalt kulturbegreb gør en etnisk gruppe til fælles kulturbærere og indeslutter dem i et „kulturens jerngreb“, som selvste Boas sagde, at kulturbegrebet kan blive farligt – enten det benyttes af politisk korrekte multikulturalister, velmenende socialarbejdere eller af de etniske grupper selv.

Moderniteten er for Højris den periode, hvor man endelig gør op med religionen som videnskabelig forklaringsramme. Gennembruddet er Darwins *Arternes oprindelse* fra 1859, hvor han forklarede arternes udvikling gennem naturlig udvælgelse og antydede menneskets fælles afstamning med aberne. Den industrielle revolution var ledsaget af hastig teknologisk udvikling, og imperialismen gav England verdensherredømme. Menneskets udvikling i stadier frem til nutiden blev nu igen en antropologisk hovedinteresse med navne som Spencer, Tylor og Frazer i England og Morgan i Amerika. Verdens nutidige primitive kunne her forstås som eksempler på de civiliserede samfunds fortid. Højris gennemgår de antropologiske evolutionisters teorier og tilføjer Engels, som sammen med

Marx i Morgans teori om klansamfundet havde fundet et grundlag for at forstå menneskets oprindelige samfundsorganisation før antikkens slavesamfund. Kort ind i det 20. århundrede blev evolutionsparadigmet forladt, men det blev taget op af Leslie White og Julian Steward i USA i en periode efter 2. Verdenskrig og videreudviklet af Sahlins og Service. Med dem ender Højris sin omtale af modernistisk amerikansk antropologi. Det kan undre, at han ikke medtager verdenssystemteorien med antropologer som Eric Wolf og Jonathan Friedman. Til modernisterne regner Højris også en fransk skole begyndende med Durkheims teori om samfundet som en organisme. Lévi-Strauss' lingvistisk inspirerede slægtskabs- og betydningsanalyser har også hans bevågenhed, måske især fordi han påvirkede franske marxistiske antropologer som Meillassoux og Godelier og også sociologen Bourdieu. Durkheims systemiske samfundsteori går videre i Radcliffe-Browns strukturopfattelse, som Højris også følger op. Hos alle disse forfattere er det bestræbelserne på at udvikle almen teori om det samfundsmæssige, der tiltaler ham.

Et punkt, hvor jeg kun kan være uenig med Højris, er hans afstandtagen fra feltarbejdet, som ellers regnes for antropologiens adelsmærke. Højris har selv kun gjort det obligatoriske feltarbejde ved studiet i Aarhus – det var i en landsby i Marokko i begyndelsen af 1970'erne. Det opmuntrede øjensynlig ikke til gentagelse, for han har siden været en lænestolsantropolog, der kun har beskæftiget sig med teoriudredning. Det, der er galt med feltarbejdet ifølge Højris, er, at det er et partikularistisk forehavende. Den langvarige indlevelse i et fremmed samfund er en modsigelse af det modernistiske projekt om sammenligning, generalisering og universel erkendelse om mennesket. Højris affærdiger Malinowski som romantiker netop for hans langstrakte feltarbejde på Trobrianderne – og fordi han benyttede kulturbegrebet. Tænk, Malinowski mente, at man skulle tale sproget og indleve sig i samfundet. For Højris er dette inderlighed og føleri: „den ultimative hermeneutiske antropologi“ (s. 374). Det er rigtigt, at det lokale fokus i feltarbejdet i hvert fald for en tid kan skygge for et bredere perspektiv og også bibringe en skepsis for de store teorier, som man ikke kan få til at stemme med den lokale virkelighed. Men fordi man gør feltarbejde, behøver man ikke at abonnere på det amerikanske kulturbegreb. Efter Malinowski blev det lange feltarbejde et *must* for de britiske socialantropologer, ligesom det også er *de rigueur* i moderne fransk antropologi. Og fordi man gør feltarbejde, forhindrer det ikke, at man generaliserer og sammenligner. For eksempel har jo Meillassoux, Godelier og Bourdieu, som Højris fremhæver som modernistiske forskere, alle gjort feltarbejde. Endelig er det jo det grundige feltarbejde, der fremdrager de data og indsigter, som fører til mere overordnet teoretisering. Og Højris har ret i, at interessen for almen teoretisering af mennesket og samfundet i de senere år

har været fraværende i en antropologi, der er fragmenteret i regionale og disciplinære specialiseringer. Det er en følge af den postmodernistiske demontering af kulturbegrebet og samtidig en fokusering på individet som antropologisk objekt – tendenser, som jeg opfatter som påvirket af neoliberalistisk ideologi. Det har efterladt faget med et stærkt behov for en genoptagelse af overordnet teori.

Bogen kunne godt have trængt til en redaktør. Højris har hensynsfuldt oversat bogtitler, men i den senere del af bogen har han undladt det. Det er irriterende, at man i de fleste tilfælde finder forfatteres fødsels- og dødsår i parentes efter navnet, men når de optræder i en overskrift, må man om i forfatterregisteret. Bogen respekterer ikke international henvisningspraksis. Det er umuligt at gå tilbage i Højris' kilder, hvis man skulle være interesseret, for han refererer kun til sidetal, når han citerer direkte. Ellers nøjes han med en værkliste efter hvert kapitel, og den er ikke komplet, i hvert fald ikke for sidste kapitel, hvor der mangler henvisninger til Bourdieu, Rivers og Radcliffe-Brown. Endelig følger udgivelsen en dårlig dansk tradition ved at mangle et sagregister.

Bogen er ikke beregnet til undervisning, dertil er den for omfangsrig. Den er nok for speciel til, at mange studenter eller fagantropologer vil købe den. Den vil snarere fungere som et opslagsværk på biblioteker. Her er den værdifuld, fordi den grundigt analyserer, hvordan man tænkte om ”de andre” i ældre tider. For de to sidste perioders vedkommende kan den ikke stå alene. Her må man gå til egentlige antropologiske teorihistorier.

*John Liep
Lektor emeritus
Institut for Antropologi
Københavns Universitet*

RICHARD JENKINS: Being Danish. Paradoxes of Identity in Everyday Life. København: Museum Tusulanum Press 2011. 355 sider. ISBN 978-87-635-2603-6. Pris: 350 kr.

En Skive af Danmark

Professor Richard Jenkins, som er antropolog og sociolog ved Sheffield University, har skrevet, hvad der må siges at være det mest autoritative, omfattende studie af dansk kultur og samfund til dato. Der er få bøger selv på dansk, som i den grad fortjener ros for deres bredde og dybde, studier, der kan siges at „komme hele vejen rundt“. Jenkins skriver på engelsk, han er født i Nordirland. Han trækker på egne erfaringer fra intense situationer med etniske og religiøse forskelle i sine beskrivelser og fortolkninger af det danske samfunds formodede homogenitet. Det, at han er en outsider, en antropologisk „anden“, gør det muligt