

# TIDSSKRIFTET ANTROPOLOGI NR. 67

## VERDEN(ER)

### INDHOLD

Astrid Grue og Christina Vega BEBOR VI MANGFOLDIGE VERDENER? Introduktion	5
---	---

### DEBATOPLÆG

Morten Nielsen VI BEBOR MANGFOLDIGE VERDENER For udsagnet	23
---	----

Christian K. Højbjerg DEN „ONTOLOGISKE VENDINGS“ UTILSTRÆKKElighed Imod udsagnet	29
--	----

Morten Axel Pedersen VI BEBOR MANGFOLDIGE VERDENER For udsagnet	35
---	----

Kirsten Hastrup VI BEBOR MANGFOLDIGE VERDENER – ELLER? Imod udsagnet	41
--	----

### DISKUSSION

Lars Højer: <i>Hvilke ting? Hvilke relationer? Hvilke verdener?</i>	47
---	----

Inger Sjørnslev: <i>Hvorfor skal forskelligheder være ontologiske?</i>	49
--	----

Anders Blok: <i>Med Wittgenstein på kanten af antropologiens sprogspil?</i>	53
---	----

Heiko Henkel: <i>Hvad kan „mangfoldige verdener“ gøre for os?</i>	57
---	----

Asger F. Simonsen, Toke K. Amlund, Lars Rømer, Astrid Grue og Christina Vega: <i>Rejsen til planeterne M&amp;M</i>	59
---	----

Morten Nielsen: <i>Respons</i>	62
--------------------------------	----

Morten Axel Pedersen: <i>Respons</i>	67
--------------------------------------	----

Christopher Gad, Casper Bruun Jensen og Brit Ross Winthereik PRAKTISK ONTOLOGI Verdener i STS og antropologi	81
David Sausdal og Henrik Vigh DEN ONTOLOGISKE BLÆNDING Om den ontologiske vendings metodiske og politiske problemer	101
Benedikte Møller Kristensen NÅR VERDENER ER AMULETTER Shamanisme, ting og ontologi blandt duhaerne i Mongoliet	121
Karen Walторp SÆBEOPERA SOM FORESTILLINGSGENERERENDE TEKNOLOGI	139
Mikkel Bille VERDENS UAFKLARETHED	157
Inger Sjørlev INDKØBSLISTEN Kosmologi og klassifikationer i candomblé	177
Anna Kaae Kjærgaard FRANZ BOAS OG DET MODERNE ETNOGRAFISKE MUSEUMS (U)MULIGHED	197
<b>ANMELDELSER</b>	
Martin Holbraad: <i>Truth in Motion: The Recursive Anthropology of Cuban Divination</i> Anmeldes af Susanne Bregnbæk	219
Mikkel Bille & Tim Flohr Sørensen: <i>Materialitet. En indføring i kultur, identitet og teknologi</i> Anmeldes af Astrid Grue	221
Sofie Danneskiold-Samsøe, Yvonne Mørck & Bo Wagner Sørensen: <i>„Familien betyder alt“. Vold mod kvinder i etniske minoritetsfamilier</i> Anmeldes af Katja Kvaale	224
Birgitta Frello: <i>Kollektiv identitet – kritiske perspektiver</i> Anmeldes af Jeppe Langkjær	228
Katharine Charsley (ed.): <i>Transnational Marriage. New Perspectives from Europe and Beyond</i> Anmeldes af Mikkel Rytter	230

Helle Johannessen & Ann Ostenfeld-Rosenthal: <i>Alternativ behandling – praksis og fakta</i> Anmeldes af Anita Ulrich	232
Esther Oluffa Pedersen & Anne-Marie S. Christensen (red.): <i>Mennesket. En introduktion til filosofisk antropologi</i> Anmeldes af Aja Smith	236
Laura Gilliam & Eva Gulløv, med bidrag af Karen Fog Olwig og Dil Bach: <i>Civiliserende institutioner. Om idealer og distinktioner i opdragelse</i> Anmeldes af Ida Hammen	239
Lise Justesen & Nanna Mik-Meyer: <i>Qualitative Research Methods in Organisation Studies</i> Anmeldes af Karen Lisa Salomon	243
REDAKTIONEN HAR MODTAGET	246
FORFATTERLISTE	247
DANSKE RESUMEER	249
ENGLISH SUMMARIES	253
GAMLE OG KOMMENDE NUMRE	257



# BEBOR VI MANGFOLDIGE VERDENER?

## INTRODUKTION

ASTRID GRUE OG CHRISTINA VEGA

I den nordlige del af det mozambiquiske højland ligger Muede, den største by på Makondeplateauet, hvor antropologen Harry West studerede trolddom i 1990'erne (West 2007). En aften skulle han holde foredrag i Kulturarvsarkiverne i Pemba for en gruppe mozambiquiske forskere, der havde stor erfaring med etnografisk feltarbejde i området. Efter først at have givet forsamlingen en introduktion til Victor Turners essay, *Symbols in Ndembu Ritual* (1967), præsenterede han det materiale, han selv havde indsamlet, og fortalte, at han havde lagt mærke til, at de lokale indbyggere, når de så en løve nærme sig deres bebyggelser, spekulerede over, hvilken slags løve der var tale om. Det kunne nemlig enten være en almindelig bushløve, *ntumi wa ku mwitu*, eller en bosætterløve, *ntumi wa nkaja*. Desuden kunne det tænkes at være en trolddomsløve, *ntumi munu*, altså en troldmand, der havde forvandlet sig til en løve. Sådanne trolddomsløver fortærede fjender af troldmandens slægt, sommetider i synlige angreb og sommetider i usynlige angreb, der kom til udtryk som sygdom. West forklarede tilhørerne, at han opfattede disse spekulationer om løvens karakter som udtryk for, at løven var et symbol, der forbandt det ideologiske og det sansemæssige i indbyggernes erfaring. Da rømmede en mand i gruppen sig og gjorde opmærksom på, at der var noget, West havde misforstået:

‘Disse løver, som du taler om ...’ Han gjorde en pause og så på [West] med, hvad der syntes at være en blanding af forlegenhed og fornøjelse. Derpå fortsatte han igen, varsomt, men sikkert, ‘de er ikke symboler – de er *virkelige*’ (West 2007: 5, vor kursivering<sup>1</sup>).

Denne fortælling tjener som eksempel på en klassisk antropologisk problemstilling: Hvad bør vi som antropologer stille op, når vi i felten støder på fænomener, der umiddelbart forekommer os uden for al fornuft? I løbet af det seneste årti er debatten om, hvordan vi skal forholde os til ting og udsagn, der synes uvirkelige,

igen blusset op. I en række antropologiske udgivelser argumenteres der for, at vi er vel tjent med at anvende begrebet ontologi i vores analyser af fænomener såsom trolddomsløver. Det hævdes, at der findes forskellige ontologier, altså former for viden, om det, der *findes*. Disse ontologier skal dog ikke forstås som repræsentationer, men som virkeligheder i sig selv. Der eksisterer med andre ord multiple ontologier eller mangfoldige „virkeligheder“ (Mol 2005), „verdener“ (Henare et al. 2007a) eller „naturer“ (Viveiros de Castro 1998).

Udgivelser, der fremfører forskellige versioner af dette argument, er efterhånden blevet berømte og berygtede under samlebetegnelsen „den ontologiske vending“, som er blevet indflydelsesrig inden for antropologien (fx Viveiros de Castro 1998, 2003; Strathern 1999, 2004; Pedersen 2001, 2011; Henare et al. 2007a; Jensen et al. 2011; Holbraad 2005, 2012b), arkæologien (fx Witmore 2007; Alberti et al. 2011) og videnskabs- og teknologistudier (*Science and Technology Studies*) (fx Latour 2006; Mol 2005) – ikke mindst som genstand for kritik (fx Carrithers 2010; Geismar 2011; Heywood 2012; Laidlaw 2012; Risjord & Paleček 2013). Følger man den ontologiske vending, vil de mozambiquiske bush-, bosætter- og trolddomsløver *være* forskellige slags løver med hver deres forskellige ontologiske væsen. De vil *ikke* være forskellige repræsentationer eller forståelser af den samme generiske løve. Er der tale om én eller flere slags løver? Spørgsmålet klinger umiddelbart rimeligt uskyldigt, men der er straks mere på spil, hvis man bytter „løver“ ud med „verdener“.

Med den ontologiske vending som incitament blev udsagnet „Vi bebor mangfoldige verdener“ taget op til debat på Københavns Universitet i maj 2011. Inspirationen til debatformen blev hentet fra Manchester, hvor *The Group for Debates in Anthropological Theory* årligt afholder arrangementer. De foregår på den måde, at to proponenter taler for et bestemt udsagn, mens to opponenter taler imod. I 2008 stod striden om udsagnet, *Ontology is just another word for culture*, og den debat er siden udgivet på skrift (Venkatesan 2010). Nærværende temanummer udspringer af arrangementet i København, hvor to debattører, Morten Nielsen og Morten Axel Pedersen, blev inviteret til at tale *for* gyldigheden af udsagnet, „Vi bebor mangfoldige verdener“, mens Christian K. Højbjerg og Kirsten Hastrup blev inviteret til at tale *imod*. Hver debattør fik et kvarter til at fremføre sine pointer og med argumentatorisk snilde forsøge at overbevise publikum om henholdsvis, at vi bebor mangfoldige verdener, eller at vi ikke gør det. Efter de fire oplæg var der åben debat, og det hele blev afsluttet med en afstemning blandt tilhørerne. Det gjaldt med andre ord om at vinde publikum over på sin side.

Temanummeret *Verden(er)* er bygget op omkring de argumenter, overvejelser, iagttagelser og den kritik og de spørgsmål, der affødtes af debatten om de mangfoldige verdener. Den er her fortsat på skrift, således at de oprindelige debatoplæg præsenteres sammen med spørgsmål, der blev rejst på dagen, og efterfølgende

svar fra udsagnets proponenter. Derpå følger syv artikler, hvis forfattere har fulgt temareaktionens opfordring til med teoretiske og etnografiske bidrag at tage del i debatten om de mangfoldige verdener.

Debatformens spilleregler pressede debattørerne ud i en polemisk argumentationsform og tvang dem til at sætte tingene på spidsen. Det afspejles tydeligt i oplæggene, og som læser bør man nok holde sig for øje, at tonen er afstemt efter et levende publikum snarere end efter konventionerne for skriftlig argumentation og videnskabelig nuancering. Som flere af debattørerne påpeger i deres oplæg, kunne de uden videre have argumenteret for det modsatte synspunkt, havde det været det, de var blevet bedt om. Det skal endvidere understreges, at der, på trods af at der skrives om en „ontologisk vending“, er tale om en heterogen samling standpunkter og argumenter med væsentlige nuanceforskelle og ikke helt enslydende pointer. Det samme gælder selvsagt for dem, der har kritiseret vendingen, og for dem, der var opponenter mod udsagnet under debatten i København. Hverken vendingen eller dens kritikere bør opfattes som en „skole“, og det skal derfor tages med et gran salt, når vi i det følgende af og til betegner dem som tilhørende den ene eller den anden „fløj“.

I denne introduktion<sup>2</sup> vil vi opridsede det teoretiske udgangspunkt for at sætte udsagnet „Vi bebor mangfoldige verdener“ til debat. Dette indbefatter først et overblik over den ontologiske vending inden for antropologien og dernæst en redegørelse for nogle af de kritikker, der er blevet rettet mod vendingen, samt nogle af de modsvar, vendingens fortalere er kommet med.

## Den ontologiske vending i antropologien

Da der med den ontologiske vending er tale om en samlende betegnelse for en heterogen teoretisk strømning, kan identificeringen af dens begyndelse kun blive forholdsvis arbitrær.<sup>3</sup> Man kunne starte med Marilyn Stratherns værk *Partial Connections* fra 1991, hvori hun fremlagde et alternativt syn på antropologisk komparation, det vil sige sammenlignende studier, der udfordrede 1980'ernes repræsentationsdebat (Strathern 2004). Her gentænker Strathern det centrale antropologiske spørgsmål om, hvad det vil sige at foretage sammenligninger mellem forskellige kulturelle og sociale fænomener. Hun diskuterer blandt andet illusionen om, at man kan skelne klart mellem den socialvidenskabelige kategori, hvormed der sammenlignes, og det objekt, der sammenlignes (op.cit.73). Den påpegning ligger umiddelbart godt i tråd med repræsentationsdebattens indsigt, at en „objektiv“ beskrivelse af andre samfund ikke findes, fordi antropologen selv er et kulturelt væsen og del af et samfund, hvilket gør, at den viden, der produceres – den analytiske og den etnografiske – må ses i et politisk, kulturelt

og historisk perspektiv og på den baggrund kommer til at fremstå langt mere anfægtelig end tidligere antaget.

Hvor denne indsigt hos mange affødte et fokus på selvrefleksion og den måde, hvorpå antropologer repræsenterer de Andre – især udkrystalliseret i James Clifford og George Marcus' antologi *Writing Culture* (1986; se også Fabian 1983; Marcus & Fischer 1986; Clifford 1988) – førte den hos Strathern til en teoretisk position, der udviskede skellet mellem komparativ kategori og objekt (Holbraad & Pedersen 2009:378), altså mellem repræsentation og det repræsenterede. I deres fortolkning af *Partial Connections* skriver Martin Holbraad og Morten Axel Pedersen, at sammenligning i Stratherns perspektiv kommer til at betyde en *transformation* af det, der sammenlignes. Det vil for eksempel sige, at når en hund sammenlignes med andre firbenede dyr, transformeres hunden til „hund-som-firbenet-dyr“ og „får [dermed] bestemte aspekter af [sig selv] åbenbart“ (op.cit.381). Det lyder teoretisk indviklet – og det er det også. Det vigtige at hæfte sig ved i denne sammenhæng er, at der i Stratherns tænkning sker et kollaps „mellem tingene og de skalaer, der måler dem“ (op.cit.375). Sondringen mellem teori og empiri udviskes til en vis grad, hvilket har som konsekvens, at en antropologisk analyse af en given kulturel virkelighed udgør en *omformning* af denne virkelighed, snarere end en fortolkning eller repræsentation af den.

På den anden side kan man også gå endnu længere tilbage og se den ontologiske vending som en genoplivelse af de tematikker, der prægede debatten om *apparently irrational beliefs* fra 1960'erne til 80'erne (fx Sperber 1985; Lukes 1970; Winch 1964, 1990 [1958]; Good 1994), hvor spørgsmål som, hvad vi som antropologer stiller op med „en samling anskuelse, der forekommer irrationelle *prima facie*“ (Lukes 1970:194), også blev debatteret. Den debat kan igen siges at være en fortsættelse af tidligere stridigheder mellem, hvad man lidt firkantet kan betegne som fagets henholdsvis rationalistiske/universalistiske (fx Bloch 1977) og relativistiske/partikularistiske fløj (fx Geertz 1984). Det griber med andre ord om sig, når man vil forsøge at udpege, hvor og hvornår den ontologiske vending tog form. Ikke desto mindre er der to udgivelser, vi især anser som vendingens skelsættende katalysatorer – den første fra 1998, den anden fra 2007.

Eduardo Viveiros de Castros artikel *Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism* (1998) kan læses som begyndelsen på den ontologiske vending. Han anvender her begrebet perspektivisme, der dækker over, hvad han kalder en „indfødt teori“, der gør sig gældende for de indianske folk i Amazonas, blandt hvilke han har lavet feltarbejde. I den indianske kosmologi varierer verden, alt efter hvem der betragter den, i den forstand at den måde, hvorpå mennesker opfatter dyr og andre subjektiviteter, for eksempel ånder, er markant forskellig fra den måde, hvorpå disse opfatter mennesker og sig selv. Virkeligheden erkendes



ud fra forskellige kosmologiske synspunkter, og det, der ses, varierer, alt efter hvem der ser det (op.cit.478). Mennesker ser for eksempel dyr og ånder som dyr og ånder, mens dyr og ånder ser sig selv på samme måde, som mennesker ser sig selv, altså som antropomorfe væsener (op.cit.470). Et eksempel er jaguaren, der for mennesker ser ud til at drikke blod, men fra dens eget perspektiv er et menneske, der drikker maniokøl. Det vil sige, at alle de subjektiviteter, der lever i verden, ser sig selv som mennesker. I tidernes morgen delte de alle et fælles menneskeligt udgangspunkt. Dyr er på den måde „eksmennesker“, der ifølge mytologien på et tidspunkt antog andre former for kroppe, andre naturer (op.cit.472). „Perspektivet“ eller „synsvinklen“ skal forstås som et udslag af forskellige subjektiviteters – menneskers, jaguarers, navlesvins osv. – divergerende affekter. Det er med andre ord forskellige „affekter, anlæg [*dispositions*] eller evner, der gør, at hver enkelt arts krop er unik“ (op.cit.478), og at hver enkelt art ser forskellige ting, men på den samme måde. Viveiros de Castro pointerer, at det „‘at se noget som’ bogstaveligt [refererer] til perceptionsindhold og ikke analogisk til begreber“ (op.cit.470). Det er altså ikke i metaforisk forstand, at jaguaren ser sig selv som menneske.

Viveiros de Castros argument udgør på den ene side en analyse af en indiansk kosmologi, i hvilken det er det kropslige, naturen, der er mangfoldig, i modsætning til det kulturelle, som er fælles for alle subjektiviteter. På den anden side peger hans pointer ud over den specifikke etnografiske kontekst som en kritik, der stiller spørgsmål ved vores egne „ontologiske opdelingers [...] robusthed og egnethed i forhold til at blive overført [til ikke-vestlige kosmologier]“ (op.cit.469). Med begrebet „multinaturalisme“ forsøger Viveiros de Castro at indfange den indianske teori som én, hvor det kulturelle er det forenende og stabile på tværs af subjektiviteter, mens natur er det, der er multipelt og foranderligt. Denne multinaturalisme udgør en slags symmetrisk pendant til multikulturalisme, hvor det naturlige og kropslige er stabilt, mens det kulturelle varierer som forskellige kulturelle synspunkter på én verden. På den måde kan Viveiros de Castros standpunkt siges at være mere radikalt end konventionel kulturel relativisme, fordi han bevæger sig bort fra ideen om, at verden nødvendigvis er én, mens kulturelle opfattelser af verden er mange og forskelligartede. Dermed ønsker han at foretage en „etnografisk baseret omdannelse af vores konceptuelle systemer“ (op.cit.470), en strategi, der går godt i spænd med Stratherns delvise udviskning af sondringen mellem teori og empiri, fordi det etnografiske for Viveiros de Castro i en vis forstand er det teoretiske. Og ligesom hos Strathern er der et underliggende opgør med en metafysik, i hvilken verden er én, og verdenssyn er mange. Samtidig sker der et opgør med den opfattelse, at antropologiens studieobjekt udgør en samling „repræsentationer“, der bør analyseres med inspiration fra sprogteorien – læses som „tekst“ for eksempel (Geertz 1973).

Her springer vi et årti frem til, hvad vi ser som den ontologiske vendings anden mest betydningsfulde tekst, som kom i 2007 med udgivelsen af antologien *Thinking Through Things* (Henare et al. 2007b). Den er redigeret af Amiria Henare, Martin Holbraad og Sari Wastell, som også er forfattere til antologiens indledning (Henare et al. 2007a), en tekst, der nok er det tætteste, man kommer på et „manifest“ for den ontologiske vending. Det er hovedsageligt *Thinking Through Things*, der har inspireret dette temanummers debat om mangfoldige verdener, hvilket også afspejles i mange af nummerets artikler. Stærkt influeret af Viveiros de Castros tanker om multinaturalisme argumenterer Henare, Holbraad og Wastell for, at antropologer bør antage eksistensen af mangfoldige verdener snarere end af én verden. Denne bestræbelse bunder i et ønske om at tage forskelle mellem antropologen og de folk, hun studerer, „seriøst (som ‘alteritet’)“ (op.cit.13). Med begrebet „alteritet“ (*alterity*) henvises der til en essentiel anderledeshed, der for eksempel byder sig til, når antropologen konfronteres med udsagn fra sine informanter, der umiddelbart bryder med, hvad der for antropologen synes muligt.

Et ofte citeret eksempel, som også udgør det empiriske grundlag for introduktionen til *Thinking Through Things*, er det pulver, der kaldes *aché*, og som bruges til at spå i den afrocubanske religion *ifá*. Ifølge spåmændene er *aché* på én gang både pulver og den magt eller kraft, der gør dem i stand til at spå (op.cit.5). *Áche* har dermed, ud fra forfatternes synspunkt, både almindelige „tingslige“ kvaliteter som pulver, og samtidig har det egenskab af, hvad man kan kalde noget begrebsligt, nemlig kraft. Dette forundrede Holbraad, der lavede feltarbejde i Cuba, fordi det ikke var tilfældet, at pulveret repræsenterede eller var et symbol på kraft, men derimod, at det *var* kraft (op.cit.6; Holbraad 2007).

Forfatterne til introduktionen til *Thinking Through Things* anser det som en gængs, men utilstrækkelig antropologisk analysestrategi at opfatte ting, informanter omtaler som havende en iboende handlekraft, som noget, der „i virkeligheden“ blot repræsenterer eller symboliserer denne kraft; utilstrækkelig, fordi en sådan strategi indebærer, at antropologen uvægerligt kommer til at forvrænge sine informanters udsagn om for eksempel, at pulveret *er* og ikke blot symboliserer kraft. Derfor ønsker Henare, Holbraad og Wastell at gøre op med kartesiansk tænkning inden for antropologien. Nærmere bestemt vil de bort fra den grundantagelse, at materie og ånd nødvendigvis er fundamentalt forskellige og adskilte størrelser. De ser denne grundantagelse som et aksiom for det multikulturalistiske verdensbillede, som også Viveiros de Castro udfordrede, og som en af årsagerne til, at repræsentation, symboler og betydning har præget antropologiske analyser.

Som alternativ ønsker de at „fremstætte en metodologi, hvor ‘tingene’ selv kan diktere en *pluralitet* af ontologier“ (Henare et al. 2007a:7, kursivering i origi-

nalen). Når de efterspørger en sådan „pluralitet af ontologier“, betyder det, at de ser den (vestlige) kartesianske tænkning – eller ontologi, om man vil – som uforenelig med eksistensen af for eksempel handlende eller kraftfulde ting, der derfor må antages at eksistere i en anden ontologi, hvis aksiomer tillader dem at være virkelige. Det vil sige, at i stedet for at anse betydning som noget, der „svæver over den materielle verden et sted i æteren“ (op.cit.3), ønsker forfatterne at åbne op for eksistensen af ting, der i sig selv *er* betydning, og dermed undersøge muligheden for en sammensmeltning af ånd og materie, for eksempel i form af kraftfuldt pulver. Frem for at udvide vores viden om verden, i ental, ved at indsamle og analysere forskellige folks varierende opfattelser af verden som entydigt eksisterende, bør vi altså ifølge Henare, Holbraad og Wastell bestræbe os på at afdække eksistensen af flere verdener. Mere konkret drejer det sig om ikke at reducere tilsyneladende umulige begreber og udsagn såsom kraftfuldt pulver eller trolddomsløver til udsagn om noget *andet*, for eksempel sociale relationer, magtforhold eller kulturelle systemer.

Endelig indebærer disse forfatteres projekt en unddragen sig fra at definere, hvad „ting“ er (op.cit.4f.), det vil sige en produktiv åbenhed over for, hvad der kan vise sig at eksistere i felten. „Ting“ skal dermed ikke forstås som „materiel kultur“ i snæver forstand, hvilket fortsat ville udspringe af en kartesiansk forståelse af materie. Den ontologiske vending adskiller sig derfor også fra den „materielle vending“ (men se Geismar 2011; Sjørlev n.d.), der ligeledes har præget antropologien det seneste årti, hvormed et øget fokus på materielle objekter nok har fremhævet materialitetens evne til at påvirke menneskers handlinger, men samtidig har holdt fast i, at handlekraft i sidste ende er forbeholdt menneskelige subjekter (Miller 2005; se Bille & Sørensen 2012). For forfatterne til *Thinking Through Things* behøver „ting“ netop ikke nødvendigvis være materielle, men kan potentielt være eller indeholde hvad som helst – der er altså tale om en heuristisk tilgang til „ting“. Det heuristiske præger hele det ontologiske projekt, i den forstand at forfatterne lægger vægt på at *antage* en pluralitet af ontologier, eller virkeligheder, med teoretisk produktivitet – og en vis mængde akademisk provokation – for øje. Det er klart, at den slags kalder på kritisk stillingtagen.

## Ontologiske faldgruber: etik og politik

En væsentlig kritik af den ontologiske vending har været, at man med ontologibegrebet risikerer at ryge i en alvorlig etisk faldgrube. Da spørgsmålet om, hvorvidt ontologi blot er endnu et ord for kultur, blev sat til debat i Manchester (Venkatesan 2010), fremførte Michael Carrithers således det argument, at ontologibegrebet ifølge den filosofiske tradition må forstås som et fuldstændigt

og endegyldigt svar på, hvad der eksisterer, og dermed en udelukkelse af al form for „forvirring, usikkerhed og debat“ om verdens beskaffenhed (Venkatesan 2010: 158). Han gjorde her brug af Hans Blumenbergs pointe om, at en egentlig ontologi ville indebære sprogets perfektion, hvormed vores sproglige beskrivelse af verden ville være i fuldstændig overensstemmelse med virkeligheden, og vores viden ville være „skarp, positiv, endegyldig“ (ibid.). Eftersom „ontologi er videnskaben om det, der findes“ (op.cit.158, vor kursivering), som Carrithers påpegede, ville begreber i en ontologi ophøre med at være tentative og dynamiske udsigelser om verden og derimod fastslå det værende én gang for alle (se også Keane 2009).

Derfor var „ontologist“ også et skældsord, som Carrithers og hans studiekammerater tilbage i 1968 rettede mod folk, der i vishedens navn undlod at indse, at der ikke kan findes én sandhed om verden, men derimod „mange, mange forskellige synsvinkler, mange, mange forskellige erfaringer“ (Venkatesan 2010:157). Denne modstand mod ontologibegrebet kan med andre ord ses som udtryk for en hensigt om at beskytte pluralitet i form af kulturel og politisk mangfoldighed. Lignende kritikker, der på forskellig vis peger på de etiske og politiske risici ved at importere ontologibegrebet fra filosofien, tages op i dette temanummer af både Christian K. Højbjerg, Inger Sjørnslev, Heiko Henkel, David Sausdal og Henrik Vigh.

Med „mangfoldige verdener“ rejses også spørgsmålet, om den ontologiske vending i sig selv faktisk er en metaontologi, i den forstand at den fastslår, hvad der findes, nemlig en pluralitet af inkommensurable ontologier (Heywood 2012). Det mener Paolo Heywood er tilfældet, og han beskylder således forfatterne til *Thinking Through Things* og i særdeleshed Holbraad for, af bar teoretisk iver, at have bevæget sig meget langt væk fra de mennesker, hvis „verdener“ er vores etnografiske genstandsfelt (op.cit.148) – verdener, som jo netop er dem, den ontologiske vending ønsker at tage seriøst. Det ontologiske projekt kommer på den måde uforvarende til at fremstå som endnu en *Grand Theory*, der overser, at langtfra alle vores informanter vil mene at leve i en pluralitet af ontologier (op.cit.149). Dertil kommer selve implikationerne af en sådan metaontologi af inkommensurable, mangfoldige verdener. Haidy Geismar skriver i sin kritik af *Thinking Through Things* for eksempel, at:

på trods af en påstået modstand mod at reificere dikotomier, bliver betoningen af ‘multiple ontologier’ faktisk selv til rettesnor for en radikal dikotomisering mellem kulturer (eller ontologier) (Geismar 2011:215).

Og hun skriver videre:

[f]ølgerne af ‘multipel ontologi’-synspunktet er ikke alene filosofiske, men også politiske. Ved at formindske muligheden for en fælles ontologi eller fortolkningsramme, formindsker forfatterne til introduktionen [til *Thinking*

*Through Things*] også muligheden for en jævnbyrdig, tværkulturel, fortolkende udveksling (op.cit.215).

Geismar peger altså på, at det ud fra en politisk synsvinkel kan være uheldigt at plædere for eksistensen af mangfoldige, usammenlignelige verdener, da det implicit medfører, at der ikke er nogen fælles verden, i hvilken vi kan mødes og kommunikere med hinanden som mennesker. Det ontologiske projekt beskyldes for, at den intersubjektive mulighed, vi har for at forstå hinanden, går tabt. For hvordan kan man nogensinde gøre sig forhåbninger om at forstå nogen, der bebor en anden verden? Som Kirsten Hastrup påpeger i dette nummer, er der risiko for, at antagelsen om de mangfoldige verdener kommer til at medføre de samme problemer som et gammeldags, tingsliggende kulturbegreb.

Selvom den ontologiske vending altså anklages for i de forkerte hænder at kunne mobiliseres som både undertrykkende og objektiviserende, har den også været genstand for en kritik, der hævder, at den faktisk slet ikke er så radikal, som den foregiver at være. I sin anmeldelse af Morten Axel Pedersens monografi (2011) om shamanisme i det postsocialistiske Mongoliet læser James Laidlaw (2012) for eksempel Pedersens projekt som et, der kun *påstår* at følge en radikal essentialistisk strategi i tråd med den ontologiske vending. I bund og grund, mener Laidlaw, er der tale om multikulturalisme i ny forklædning. For hvis ontologi „langtfra refererer til, hvad der virkelig, virkelig eksisterer“, men derimod til „den samling ting, hvis eksistens anerkendes af en bestemt teori“, som Pedersen skriver (2011:35), er vi tilbage ved den velkendte indsigt, at folk har forskellige teorier om verden (Laidlaw 2012).

En sådan kritik antyder også, at den ontologiske vending til tider fremstår som en retorisk overdrivende provokation – en opfattelse, dens proponenter ikke nødvendigvis selv vil afvise (se Pedersen 2012). Dette kan måske også forklare, hvorfor Viveiros de Castro kan synes at fremlægge „vestlige ideer“ som en karikeret stråmand og dermed udelade de betydelige interne forskelle, der forekommer i både „vestlige“ og „indianske“ ontologier, sådan som Terence Turner har påpeget (2009:17f.; Ramos 2012; se også Candea 2011). Betyder det, at den ontologiske vending bare er et retorisk træk, der skal skabe røre i den antropologiske andedam?

### At sikre begrebsmæssig selvbestemmelse

I vores søgen efter et muligt svar på det spørgsmål må vi igen tilbage til 1968. For i retorisk stil med Carrithers' mobilisering af sin antropologiske *coming of age*, hvormed der blev lagt klar afstand til „det ontologiske“, fremlagde Viveiros de Castro i sin nu ti år gamle bordtale ved en ASA-konference i Cambridge<sup>4</sup> et argu-

ment, der sidenhen er blevet et af de mest indflydelsesrige i det, der nu kendes som den ontologiske vending. Den aften sagde han blandt andet:

Her kan jeg selvfølgelig ikke tale for hele min generation, de af os, der blev voksne omkring 1968, men for mange af os var og er antropologien stadig det absolut modsatte af en reformvidenskab eller et fornuftspoliti. Den var en oprørsk, samfundsomvæltende videnskab. Nærmere bestemt var den et instrument for en bestemt revolutionær utopi, der kæmpede for begrebsmæssig selvbestemmelse for alle planetens minoriteter, en kamp, vi så som en uundværlig ledsager til deres politiske selvbestemmelse (Viveiros de Castro 2003:n.pag.).

Når Viveiros de Castro således talte sig op imod antropologien som „fornuftspoliti“, tog han afstand fra et paradigme, hvori antropologer fungerer som en slags *ghostbusters* (op.cit.n.pag.). Med det mente han, at antropologer nok kan anerkende, at folk *tror* på spøgelse, men i samme nu nødvendigvis må anse spøgelse som resultater af folks *overtro*, der så i sidste ende reduceres til, og dermed forklares ved hjælp af, samfundsvidenskabelige begreber – det være sig „sociale relationer“, „kollektive repræsentationer“, „symbolik“ eller „kulturelle systemer“. Pointen er, at i denne tradition er *vores* begreber målestok for *deres* begreber. Sidstnævnte udgør altså den „materie“, som med et antropologisk begrebsapparat tilføres den rette „form“ (Viveiros de Castro 2002:115). Denne diskurs indebærer, ifølge Viveiros de Castro, at „antropologen typisk har en epistemologisk fordel frem for den indfødte“ (Viveiros de Castro 2003:n.pag.): De *tror*, der findes spøgelse, men vi *ved*, at der ikke gør.

I tråd med dette har Holbraad adresseret netop det problem, at antropologiens projekt i denne optik kan siges at have haft som formål „at forklare, hvorfor de indfødte mon misforstår deres egne begreber“ (2012a:83) og fejlagtigt kan finde på at tro, at trolddomsløve og spøgelse er ægte, eller at orakler fortæller dem sandheden, et fænomen, han som nævnt selv har studeret blandt cubanske ifåspåmænd (Holbraad 2012b). Her mener Holbraad tværtimod, at hvis det for antropologer forekommer umuligt, at orakler kan frembringe sandheden, er det, fordi vores analyseapparat ikke er indrettet til at bearbejde den særlige form for orakelsandhed, spåmændene beskæftiger sig med. Han tager det altså som *vores* problem, at noget forekommer ulogisk, og det er derfor os, der må foretage en ændring i vores analyseapparat, så det bliver i stand til at rumme de andres begreber. Det vil for eksempel sige frembringelsen af endnu et analytisk sandhedsbegreb, der stemmer overens med det empiriske. Holbraad kalder denne fremgangsmåde „ontografisk“, da den „giver en måde, hvorpå man kan kortlægge den indfødte diskurs’ ontologiske præmisser“ (2012a:86).

Viveiros de Castro peger på, at begrebsmæssig og politisk selvbestemmelse er forbundne, og Holbraad præsenterer en strategi, der indebærer en udfordring

af det antropologiske teoriapparat og i samme nu en destabilisering af en vestlig, videnskabelig ontologi. Her kommer den ontologiske vendings projekt til at fremstå lige så politisk som begrebet om de „mange perspektiver“, Carrithers brugte til at lægge afstand til „det ontologiske“. Begge standpunkter søger på sin vis at distancere sig fra en etnocentrisme, der ikke anerkender alle planetens minoriteters varierende begreber. Vejene, ad hvilke dette lader sig gøre, er dog vidt forskellige, idet ontologibegrebet hos den ene fløj mobiliseres som et, der anerkender de Andres begreber som eksisterende på lige fod med, ja, endda som udfordring til, videnskabens, men hos den anden fløj tværtimod indebærer faren for at ryge ud på en glidebane, hvor det at hævde, at noget er „ontologisk“, kan føre til opløsningen af den intersubjektive mulighed for forståelse på tværs af menneskelige fællesskaber.

## Oprids af temanummerets indhold

Den teoretiske bagage, vi i det foregående har tegnet et billede af, træder i varierende grad frem i de forskellige bidrag, der udgør temanummeret *Verden(er)*. Temanummeret indledes med de fire oplæg, der blev holdt, da udsagnet „Vi bebor mangfoldige verdener“ blev sat til debat på Københavns Universitet i maj 2011.

Som proponent for udsagnet indleder Morten Nielsen debatten med at påpege, at antropologiens opgave er at begribe forskellighed. Han kritiserer konventionel antropologi for at anse forskellighed som repræsentation, fordi en sådan tilgang „umuliggør en grundlæggende forståelse af den forskellighed, den hævder at kortlægge“. Faget antropologi udgør for Nielsen en af mange overlappende verdener, ud fra hvilke vi bør omforme vores analytiske begrebsapparat, så det bliver i stand til at rumme disse multiple ontologier på deres egne præmisser.

Opponenten Christian K. Højbjerg anklager derpå i sit oplæg den ontologiske vending for at være en radikal form for kulturrelativisme. Som eksempel inddrager han den ekstreme, meningsløse vold, der foregik under borgerkrigen i Sierra Leone, og rejser spørgsmålet: Hvad stiller man analytisk set op i fraværet af indfødte forklaringer på sådanne handlinger? Hvis man insisterer på at lade volden „diktere sin egen analyse“, risikerer man at ryge ud på et etisk skråplan, hvor man gør meningsløs vold meningsfuld og dermed bidrager til dens retfærdiggørelse.

Som den anden proponent afviser Morten Axel Pedersen, at mangfoldige verdener er det samme som mange kulturer. At vi bebor mangfoldige verdener, betyder for Pedersen derimod, at virkeligheden består af multiple verdener, „som det er menneskets lod konstant at bevæge sig ind og ud af“. Disse verdener er ikke geografisk forankrede og henviser ikke til bestemte grupper af mennesker, hvilket

medfører tre implikationer, som Pedersen folder ud i sit oplæg: en gentænkning af antropologiens relationsbegreb, muligheden for „ikke-skeptisk“ kritik, samt en posthumanistisk analytisk indstilling.

Kirsten Hastrup afrunder debatoplæggene som den anden opponert mod udsagnet. Hun mener, at det at hævde, at vi bebor mangfoldige verdener, indebærer en fejlagtig og konkluderende antagelse om, at menneskelige fællesskaber er diskrete, skelnelige enheder, hvor de faktisk er i konstant tilbliven, „dynamiske og grænseløse i tid og rum“. „Hvordan [skelner man] mellem forskelle?“ spørger hun retorisk og påpeger, at differentiering er en kontinuerlig og forandrende proces, som menneskelige fællesskaber kun kan være midlertidige resultater af.

Efter oplæggene fortsættes debatten på skrift som en forlængelse af arrangementet på Københavns Universitet. På selve dagen rejste publikum en mængde spørgsmål, ud af hvilke temareaktionen har valgt nogle af de mere markante og bedt spørgerne udfolde deres spørgsmål skriftligt. De oprindelige spørgsmål er gengivet i *kursiv*, men rækkefølgen på dem er tilfældig og følger ikke kronologien i den mundtlige debat. Desuden er en gruppe tidligere og nuværende studerende gået sammen om at formulere en opsamlende række metodologiske spørgsmål. Spørgsmålene var hovedsagelig henvendt til udsagnets proponenter, Nielsen og Pedersen, som derfor på temareaktionens opfordring efterfølgende kommer med udredende svar.

Spørgsmålene strækker sig fra Lars Højers om, hvorvidt dem, vi studerer, selv forstår deres egen verden, over Inger Sjørøvs problematisering af ontologibegrebet som uegnet til at teoretisere pluralitet, Anders Bloks forslag om at omskrive udsagnet til „Vi antropologer praktiserer en livsform, der bekender sig til at bebo mangfoldige verdener“, og Heiko Henkels spørgsmål om, hvorvidt magtfulde strukturer kan gå på tværs af de mangfoldige verdener, til Asger Fihl Simonsen, Toke Kyed Amlund, Lars Rømer, Astrid Grue og Christina Vegas spørgen til, hvordan en metodologi, der følger den ontologiske vending, konkret vil tage sig ud. I sit samlede svar på disse spørgsmål betoner Nielsen, at det at antage, at virkeligheden består af mangfoldige verdener, udgør en *heuristisk* metode, der anvendes med den hensigt at forskyde „vores egen (privilegerede) position netop ved at afdække de mulige andre verdener, der til enhver tid *kan* eksistere“. På lignende vis svarer Pedersen, at den ontologiske vending handler om at undersøge etnografiske virkeligheder som i konstant tilblivelse, det vil sige som en slags „ikke-fastheder, der flyder ind og ud af hinanden som havstrømme, der for en stund løber sammen i deres bevægelser“.

Efter diskussionsdelen følger en række artikler, der på forskellig vis relaterer sig til debatten om de mangfoldige verdener. Christopher Gad, Casper Bruun Jensen og Brit Ross Winthereik argumenterer i deres bidrag for, at videnskabs-



og teknologistudier ved at fokusere på praksis og materialitet egner sig bedre til at teoretisere, hvad de kalder „praktiske ontologier“, end den antropologiske version af den ontologiske vending. Dermed påpeger de, at ontologier hele tiden skabes og forandres af mange forskellige aktører, både menneskelige og ikke-menneskelige. David Sausdal og Henrik Vigh retter i deres bidrag en skarp kritik mod den ontologiske vending, der går på, at den bidrager til en essentialisering og objektivisering af den Anden, som fremstår fundamentalt anderledes fra os selv. Sausdal og Vigh påpeger, at det at hævde, at den Anden er radikalt anderledes, er etisk og politisk farligt, fordi der er risiko for, at det kommer til at bidrage til xenofobi og kulturalisme.

I Benedikte Møller Kristensens og Karen Waltorps bidrag præsenteres derpå to etnografiske studier, der analyseres med spørgsmålet om de mangfoldige verdener for øje. Kristensen viser, at duharensdyrnomader i Mongoliet bruger amuletter og såkaldt „dårlige ting“ som et slags levende kort over deres shamanistiske ontologi, der peger på eksistensen af multiple verdener. Waltorp skriver om, hvordan sæbeoperaer fungerer som en art forestillingsgenererende teknologi, der skaber alternative mulighedsrum for seerne, som bliver i stand til at forestille sig og aktualisere nye måder at handle på.

I det næste bidrag diskuterer Mikkil Bille den ontologiske vendings budskab om at tage informanternes udsagn for pålydende og rejser et kritisk spørgsmål om, hvad vi i så fald stiller op med de udsagn, der ikke dækker den menneskelige erfaring, og med den omstændighed, at folk oftest ikke er fuldstændig afklarede om deres verdens beskaffenhed. Her påpeger Bille, at „atmosfære“ er en ikke-verbal del af menneskers erfaring, der bør tages med i antropologiske analyser. Inger Sjørsløv peger i sin artikel på, at klassifikationer og måderne, hvorpå de kan manipuleres, risikerer at gå tabt med brugen af ontologibegrebet, når man vil forstå ofringer i candomblé. Man må også undersøge kategorier af ting og deres ordningsprincipper. Sjørsløvs artikel er dermed et forsvar for at bibeholde den analytiske værdi, der ligger i at skelne mellem betegneren og det betegnede. Afslutningsvis kaster Anna Kaae Kjærgaard et blik på to museumsfaglige debatter, Franz Boas deltog i omkring århundredeskiftet, som afspejler antropologiens forandring fra en evolutionistisk til en kulturelrelativistisk tænkning. Boas plæderede blandt andet for, at genstande burde udstilles i sammenhæng med en bestemt kultur frem for sammen med lignende genstande fra andre kulturer. Kjærgaard perspektiverer desuden til den bestræbelse på at overvinde fagets „eurocentrisme“, der går igen i både *Writing Culture* (Clifford & Marcus 1986) og *Thinking Through Things* (Henare et al. 2007a), og som Boas netop advokerede for.

\*

I auditoriet på Københavns Universitet trak debatten om, hvorvidt vi bebor mangfoldige verdener, ud. På trods af den skyfri blå majhimmel udenfor blev mange hængende for at høre debattørerne vende og dreje spørgsmålet en hel time længere end planlagt. Da det omsider blev tid til en afstemning blandt publikum, stemte 33 for, at vi bebor mangfoldige verdener, mens 61 stemte imod. Det kan vel kaldes en jordsskredssejr til *imod*-siden. På den anden side var det *for*-siden, der modtog flest spørgsmål, og det er især deres argumenter, der er kommet til at danne udgangspunkt for dette temanummer, om end primært som genstand for kritik.

Måske bør den ontologiske vending frem for alt læses som et metodisk-teoretisk eksperiment. Fortalerne har til stadighed pointeret, at vendingen i høj grad drejer sig om teoretisk nyskabelse (og nørderi). Som Morten Nielsen skriver i sit oplæg, handler det om „at tænke anderledes“. På den anden side har Morten Axel Pedersen for nylig kaldt vendingen en „etnografisk beskrivelsesteknologi, der gør antropologer i stand til at få deres etnografiske materiale til at give mening på nye og eksperimenterende måder“ (2012:n.pag.). Eller måske er den ontologiske vending virkelig udtryk for en reaktionær tilbagevenden til et forældet kulturbegreb i ny forklædning. For os ser der i hvert fald ud til at være tale om en evig genkomst af de samme antropologiske grundspørgsmål. Derfor kan debatten fortsættes i det uendelige, men for denne introduktions vedkommende er tiden inde til at „hugge netværket over“ (Strathern 1996) og lade det være op til læseren at vurdere, hvad den ontologiske vending er, og hvad den (ikke) kan bruges til. Ser man på, hvor mange tankevækkende – i ordets bogstavelige forstand – argumenter der er kommet ud af debatten, er det vel under alle omstændigheder fair at sige, at målet om at generere antropologisk nytænkning er indfriet.

Bebor vi mangfoldige verdener? Med temanummeret *Verden(er)* håber vi, at svaret på det spørgsmål ikke ligger lige for.

## Noter

1. Alle oversættelser er foretaget af Astrid Grue og Christina Vega.
2. Vi takker Birte Dreier, Morten Axel Pedersen, Toke Kyed Amlund og temareaktionen for indsigtfulde og kærlige kommentarer under udarbejdelsen af denne introduktion. Eventuelle misforståelser eller fejllæsninger står for vor egen regning.
3. I dette oprids af den ontologiske vending har vi begrænset os til at præsentere de argumenter, vi anser for at have haft størst betydning for de debatoplæg, spørgsmål, svar og artikler, der udgør dette temanummer. Vi har udeladt den parallelle „ontologiske vending“, der samtidig som i antropologien har fundet sted inden for videnskabs- og teknologistudier, især i form af Bruno Latours arbejde med aktør-netværks-teori (fx 2006; se også Mol 2005). Vi anbefaler Christopher Gad, Casper Bruun Jensen og Brit Ross Winthereiks sammenfatning i dette nummer.
4. Megen „ontologisk“ tænkning udspringer af det antropologiske miljø tilknyttet Cambridge University.

## Litteratur

- Alberti, Benjamin, Severin Fowles, Martin Holbraad, Yvonne Marshall & Christopher Witmore  
2011 "Worlds Otherwise": Archaeology, Anthropology, and Ontological Difference.  
Current Anthropology 52(6):896-912.
- Bille, Mikkel & Tim Flohr Sørensen  
2012 Materialitet: En indføring i kultur, identitet og teknologi.  
Frederiksberg: Samfundslitteratur.
- Bloch, Maurice  
1977 The Past and the Present in the Present. Man 12(2):278-92.
- Candea, Matei  
2011 Endo/Exo. Common Knowledge 17(1):146-50.
- Clifford, James  
1988 The Predicament of Culture. Berkeley: University of California Press.
- Clifford, James & George E. Marcus (eds.)  
1986 Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography. Berkeley, Los Angeles  
& London: University of California Press.
- Fabian, Johannes  
1983 Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object. New York: Columbia  
University Press.
- Geertz, Clifford  
1973 Deep Play: Notes on the Balinese Cockfight. In: C. Geertz: The Interpretation of  
Cultures. Pp. 412-53. New York: Basic Books.  
1984 Anti Anti-relativism. American Anthropologist 86(2):263-78.
- Geismar, Haidy  
2011 "Material Culture Studies" and other Ways to Theorize Objects: A Primer to a  
Regional Debate. Comparative Studies in Society and History 53(1):210-18.
- Good, Byron J.  
1994 Medical Anthropology and the Problem of Belief. In: B. Good: Medicine,  
Rationality, and Experience: An Anthropological Perspective. Pp. 1-24.  
Cambridge: Cambridge University Press.
- Henare, Amiria, Martin Holbraad & Sari Wastell  
2007a Introduction: Thinking Through Things. In: A. Henare, M. Holbraad & S. Wastell  
(eds.): Thinking Through Things: Theorising Artefacts Ethnographically. Pp. 1-31.  
London & New York: Routledge.
- Henare, Amiria, Martin Holbraad & Sari Wastell (eds.)  
2007b Thinking Through Things: Theorising Artefacts Ethnographically. London & New  
York: Routledge.
- Heywood, Paolo  
2012 Anthropology and What there Is: Reflections on "Ontology". Cambridge  
Anthropology 30(1):143-51.
- Holbraad, Martin  
2005 Expanding Multiplicity: Money in Cuban Ifá Cults. Journal of the Royal  
Anthropological Institute (N.S.)11:231-54.

- 2007 The Power of Powder: Multiplicity and Motion in the Divinatory Cosmology of Cuban Ifá (or *Mana*, again). In: A. Henare, M. Holbraad & S. Wastell (eds.): *Thinking Through Things: Theorising Artefacts Ethnographically*. Pp. 189-225. London & New York: Routledge.
- 2012a Truth beyond Doubt. *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 2(1):81-109.
- 2012b Truth in Motion: The Recursive Anthropology of Cuban Divination. Chicago: University of Chicago Press.
- Holbraad, Martin & Morten Axel Pedersen  
2009 Planet M: The Intense Abstraction of Marilyn Strathern. *Anthropological Theory* 9(4):371-94.
- Jensen, Casper Bruun, Morten Axel Pedersen & Brit Ross Winthereik (eds.)  
2011 Comparative Relativism: Symposium on an Impossibility. Special issue of *Common Knowledge* 17(1).
- Keane, Webb  
2009 On Multiple Ontologies and the Temporality of Things. *Material World Blog*. <http://www.materialworldblog.com/2009/07/on-multiple-ontologies-and-the-temporality-of-things/>.
- Laidlaw, James  
2012 Ontologically Challenged. *Anthropology of this Century* 4. <http://aotcpres.com/articles/ontologically-challenged/>.
- Latour, Bruno  
2006 [1996] *Vi har aldrig været moderne: Et essay om symmetrisk antropologi*. København: Hans Reitzels Forlag.
- Lukes, Steven  
1970 Some Problems about Rationality. In: B. Wilson (ed.): *Rationality*. Oxford: Blackwell.
- Marcus, George & Michael Fischer  
1986 *Anthropology as a Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences*. Chicago: University of Chicago Press.
- Miller, Daniel  
2005 *Materiality: An Introduction*. In: D. Miller (ed.): *Materiality*. Pp. 1-50. Durham & London: Duke University Press.
- Mol, Annemarie  
2005 Ontological Politics. A Word and some Questions. In: J. Law & J. Hassard (eds.): *Actor Network Theory and After*. Pp. 74-89. Oxford: Blackwell Publishing.
- Pedersen, Morten Axel  
2001 Totemism, Animism and North Asian Indigenous Ontologies. *Journal of the Royal Anthropological Institute (N.S.)*7:411-27.
- 2011 Not quite Shamans: Spirit Worlds and Political Lives in Northern Mongolia. Ithaca: Cornell University Press.
- 2012 Common Nonsense: A Review of Certain Recent Reviews of the "Ontological Turn". *Anthropology of this century* 5. [http://aotcpres.com/articles/common\\_nonsense/](http://aotcpres.com/articles/common_nonsense/).
- Ramos, Alcida Rita  
2012 The Politics of Perspectivism. *Annual Review of Anthropology* 41:481-91.

- Risjord, Mark & Martin Paleček  
 2013 Relativism and the Ontological Turn within Anthropology. *Philosophy of the Social Sciences* 43(1):3-23.
- Sjørsvlev, Inger  
 n.d. Ting. Aarhus: Aarhus Universitetsforlag. Under udgivelse.
- Sperber, Dan  
 1985 On Anthropological Knowledge: Three Essays. Cambridge: Cambridge University Press.
- Strathern, Marilyn  
 1996 Cutting the Network. *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 2(3):517-35.  
 1999 Property, Substance, Effect: Anthropological Essays on Persons and Things. London: The Athlone Press.  
 2004 [1991] Partial Connections, Updated Edition. Walnut Creek: Altamira Press.
- Turner, Terence  
 2009 The Crisis of Late Structuralism. Perspectivism and Animism: Rethinking Culture, Nature, Spirit, and Bodiliness. *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America* 7(1):3-42.
- Turner, Victor  
 1967 Symbols in Ndembu Ritual. In: V. Turner: *The Forest of Symbols*. Pp. 19-47. Ithaca: Cornell University Press.
- Venkatesan, Soumhya (ed.)  
 2010 Ontology is just another Word for Culture. Motion tabled at the 2008 meeting of the Group for Debates in Anthropological Theory, University of Manchester. *Critique of Anthropology* 30(2):152-200.
- Viveiros de Castro, Eduardo  
 1998 Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism. *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 4(3):469-88.  
 2002 O Nativo Relativo. *Mana* 8(1):113-48.  
 2003 AND. *Manchester Papers in Social Anthropology* 7:1-17.
- West, Harry G.  
 2007 *Ethnographic Sorcery*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Winch, Peter  
 1964 Understanding a Primitive Society. *American Philosophical Quarterly* 1(4):307-24.  
 1990 [1958] *The Idea of a Social Science and its Relation to Philosophy*. London: Routledge.
- Witmore, Christopher L.  
 2007 Symmetrical Archaeology: Excerpts of a Manifesto. *World Archaeology* 39(4):546-62.



# DEBATOPLÆG I

## VI BEBOR MANGFOLDIGE VERDENER

For udsagnet

MORTEN NIELSEN

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

## DEBATOPLÆG II

### DEN „ONTOLOGISKE VENDINGS“ UTILSTRÆKKELIGHED

Imod udsagnet

CHRISTIAN K. HØJBJERG

Da jeg i sin tid modtog invitationen til at deltage i denne debat og blev bedt om at tage stilling for eller imod udsagnet „vi bebor mangfoldige verdener“, faldt mit valg ganske spontant og uden videre eftertanke på den sidste mulighed. Og det endnu uden at have gennemtænkt hele spektret af mulige udlægninger eller definitioner af udsagnet. Man kunne så spørge, om min reaktion var et udslag af det, de fleste lægfolk og ikke-antropologiske videnskabsfolk sikkert vil betegne som almindelig sund fornuft, eller om min intuitive modstand mod forestillingen om, at „vi“, mennesket, lever i forskellige verdener, i bund og grund var en følge af mange års skoling i antropologisk teori, betragtelig feltarbejds erfaring, vidensformidling og tværvidenskabeligt samarbejde. Det har givet været lidt af det hele fra den samlede pakke af intuitiv opfattelse og faglig erfaring, der gjorde forskellen. Det kan på sin side heller ikke udelukkes, at der lå en vis portion idiosynkrasi bag valget. Jeg kunne i virkeligheden uden større vanskelighed have valgt at argumentere for det modsatte synspunkt. Som de fleste tilstedeværende vil vide, kan en rummelig definition af ideen om, at „vi bebor mangfoldige verdener“, med god ret siges at have haft en konstituerende betydning for dannelsen af antropologien som videnskabelig disciplin. Denne definition vender jeg tilbage til om et øjeblik.

Da tidsfristen for eftertanke nærmede sig, stod det mig imidlertid klart, at min betænkelighed ved udsagnet „vi bebor mangfoldige verdener“ ikke umiddelbart drejer sig om epistemologi eller måske ovenikøbet ontologi, men først og fremmest har en etisk begrundelse. I forbindelse med et undervisningsforløb på Københavns Universitet for et par år siden om voldelig politisk konflikt indgik der i pensum en tekst, som jeg fandt var en tankevækkende antropologisk analyse af anvendelsen af ekstrem vold under den nu afsluttede borgerkrig i Sierra Leone i Vestafrika. De studerendes reaktion på denne analyse kom delvis bag på mig. Jeg måtte med en vis overraskelse konstatere, at flere af kursusedtagerne gav

udtryk for indignation og vrede over resultatet af en særlig type antropologisk forskning i forhold, der passende kan beskrives som menneskelig adfærd af helt usædvanlig karakter. Denne oplevelse satte nogle spor, som dagens debateme gav mig anledning til at genoptegne og tænke nærmere over.

## Radikal og moderat kulturrelativisme

Udsagnet, at mennesket („vi“) bebor mangfoldige verdener, kunne for så vidt være udtryk for en æstetisk anskuelsesform og ville virke som en tankevækkende titel for en udstilling om nutidskunst. Men som videnskabeligt aksiom er udsagnet uadskilleligt knyttet til den antropologiske videnskab, hvis tilblivelse hænger sammen med opdagelsen og erobringen af nye, oversøiske verdener fra det 15. århundrede og fremefter. En videnskab, der sidenhen gjorde det til sit mantra at studere forskelligheden i menneskers levevis og tankesæt i såvel tid som rum. „Vi bebor mangfoldige verdener“ er et relativt udsagn, der kan udlægges på to måder, som man kan betegne som henholdsvis moderat og radikal relativisme. Den moderate variant forudsætter, at mennesket eller menneskeheden lever i én og samme verden, som man til gengæld opfatter på forskellig vis, afhængigt af den tid og den kultur, man nu en gang er en del af. Den radikale relativisme ser derimod verden som sammensat af helt igennem særegne kulturelle levemåder og tænkemåder, der ikke kan nedbringes til nogen mindste fællesnævner eller henføres til nogen som helst anden form for generaliserende, ekstern referent.

De to relativismer har dybe rødder i den antropologiske faghistorie. Man kan se dem som udtryk for antropologiens to dominerende vidensparadigmer. Den moderate relativisme indskrives i den engelske og franske oplysningstradition i det 17.-18. århundrede. Dette paradigme har ikke som et mål i sig selv at studere og formidle viden om kulturel forskellighed, men opfatter anerkendelsen af forskellighed som afsæt for en komparativ forståelse af den samlede menneskeheds sociale, kulturelle og intellektuelle udviklingsmønstre og udviklingsmuligheder. Til grund for dette projekt, der anerkender, at mennesket overalt i verden og til alle tider har indrettet sig, organiseret sig og opfattet verden på mange forskellige måder, optræder en forestilling om, at mennesket de store variationer til trods overalt og til alle tider besidder et fælles psykologisk og neurobiologisk fundament, „*The Psychic Unity of Mankind*“, som en af disciplinens fædre i sin tid formulerede det (Tylor 1871). Arketyper på den anden af antropologiens store vidensparadigmer er den romantiske reaktion i anden halvdel af det 18. århundrede på oplysningstraditionens fornuftsbaserede projekt om forbedringen af menneskehedens udviklingsmuligheder. Filologen og filosofen Herder og de øvrige repræsentanter for den tyske romantisme og historicisme var ikke optaget

af store spørgsmål om almene love for socialt og kulturelt liv eller andre former for universel menneskelighed, men fremhævede i stedet konkrete menneskelige fællesskabers egenart i såvel åndelig som materiel og øvrig kulturel henseende. Uanset om man anskuer verden som en mosaik af inkommensurable enheder eller varierende udfoldelser af den samme underliggende rationalitet, er det imidlertid fælles for begge traditioner og sidenhen for antropologien som helhed at tage afsæt i og placere fokus på kulturel forskellighed eller anderledeshed. Men hvor oplysningstraditionen repræsenterer et åbenlyst universalistisk projekt, der hviler på ideen om et fælles menneskeligt, psykisk og kognitivt grundlag, finder man i den romantiske tradition kimen til den radikale variant af det, vi normalt betegner som kulturrelativisme. Begge traditioner forudsætter med andre ord forestillingen om forskellige verdener på et erkendelsesmæssigt eller epistemologisk plan, mens alene den kulturrelativistiske tradition rummer muligheden af det radikale udsagn om en verden, der består af forskellige virkeligheder i ontologisk forstand.

### Mødet med det radikalt anderledes

Det er på tide, at jeg vender mig mod mit egentlige ærinde i denne debat. Og det er at anskueliggøre, hvorledes ideen om radikal forskellighed stiller den antropologiske forskning over for en kombineret epistemologisk og etisk problemstilling. Til illustration af det formål skal jeg inkludere et etnografisk eksempel. Hen imod afslutningen af borgerkrigen i Sierra Leone omkring århundredskiftet greb en af de kæmpende oprørsgrupper til en helt usædvanlig form for krigsførelse. På systematisk vis begyndte unge krigere at begå ekstremt voldelige overgreb på civilbefolkningen. Uden videre begrundelse skar man bryster og bagdele af kvinder, huggede fødder, ben, hænder og arme af både spædbørn, drenge og voksne mænd. Disse lemlæstelser og amputationer af civile i Sierra Leones landdistrikter udgør et emfatisk udtryk for den vold, som antropologen Whitehead i anden sammenhæng har beskrevet som øjeblikket, hvor enhver mening forsvinder, og det irrationelle træder frem (Whitehead 2007). De unge mænd, der begik disse overgreb, har kun undtagelsesvis været i stand til, endsige bestræbt sig på, at begrunde eller retfærdiggøre deres bestialske handlinger som meningsfulde i en større sags tjeneste. For ofrene var disse mareridtsøjeblikke endnu en meningsløs del af en mangeårig krig, man ufrivilligt var blevet en del af. I journalistiske reportager og internationale humanitære organisationers afrapporteringer har man typisk indskrænket sig til at konstatere forekomsten af det nærmest ubegribelige – altså at mennesker under visse omstændigheder er i stand til at begå ekstremt voldelige gerninger mod medmennesker uden anden hensigt end blot at sprede skræk og rædsel.

Spørgsmålet er, hvordan man skal gribe dette fænomen an. Hvordan forklarer man ud fra en antropologisk synsvinkel unge krigeres brug af ekstrem vold mod civile, og hvilken betydning kan man eventuelt tilskrive valget af lemlæstelser og amputationer? Hvad stiller man op analytisk set i fraværet af indfødte forklaringer og over for det internationale samfunds fordømmelse af gennemført irrationel adfærd og krænkelse af menneskerettigheder? Det egentlige spørgsmål er, om denne uforklarlige og uforståelige menneskelige adfærd udgør et eksempel på det, fortalene for den såkaldte „ontologiske vending“ i antropologien ville betegne som radikal anderledeshed (fx Holbraad i Venkatesan 2010; Nielsen og Pedersen i dette nummer)? Altså den tilsyneladende meningsløse vold som et uforklarligt fænomen og epistemologisk problem, hvor den antropologiske vidensproduktion og evne til oversættelse møder sin virkelige udfordring.

## Begrebets udvidelse

Som antydnet indledningsvis eksisterer der allerede flere antropologiske analyser af den ekstreme kollektive vold i såvel Sierra Leone som i andre egne af Afrika og i den øvrige verden. Jeg har i denne sammenhæng valgt at fremhæve en artikel fra 2006 af den amerikanske antropolog Danny Hoffman (2006) – „Disagreement: Dissent Politics and the War in Sierra Leone“ – fordi den rejser spørgsmålet om den radikale anderledeshed, og fordi den, som allerede nævnt, stimulerede mine studerendes analytiske evner og etiske dømmekraft og således gav mig tankegods til at debattere dagens emne. I sin redegørelse for de unge krigeres meningsløse vold forholder Hoffman sig kritisk over for de analyser af volden og krigen i Sierra Leone, der anskuer de unge mænds deltagelse som apolitisk. Pladsen tillader ikke at gå i detaljer med baggrunden for denne og andre forbundne regionale krige i nyere tid. Det afgørende for indeværende er det analytiske greb, som Hoffman benytter sig af med henblik på at omdefinere de unge krigeres tilsyneladende irrationelle og barbariske adfærd til at være en del af et meningsfuldt politisk projekt. De unge mænd gav ikke selv nogen sammenhængende forklaring på deres voldshandlinger, ofrene forstod/forstår absolut intet, og der gives heller intet historisk eller lokalt kulturelt forlæg for systematisk udøvelse af lemlæstelser og amputationer i Sierra Leone.

Med inspiration fra den politiske filosof Jacques Rancière vælger Hoffman at omdefinere begrebet om politik med henblik på at gøre det anvendeligt til at forklare forekomsten af en usædvanlig kollektiv voldelig praksis og dermed oversætte og gøre den forståelig for udenforstående. I modsætning til den etablerede opfattelse af politik som en proces af konsensusdannelse mellem subjekter, der debatterer emner, hvorom der hersker enighed, hævder Rancière



og med ham Hoffman, at essensen af politik først og fremmest er uenighed eller uoverensstemmelse. Herunder ikke mindst uenighed om modpartens evne til at udtrykke sig og om genstanden for den politiske uenighed. Politik drejer sig i denne optik grundlæggende om anerkendelse. Ikke blot som en bestræbelse mod at kommunikere et synspunkt eller en position, men som selve skabelsen af subjektivitet og det at blive anerkendt som et talende subjekt samt synliggørelsen af en diskurs og emnet for denne diskurs. Volden er et første skridt i retningen af politisk tale. Volden danner forudsætningen for at blive anerkendt som et fællesskab af aktører, uagtet at denne „tale“ er uforståelig eller utilgængelig for andre. Med tiden vil de tilsyneladende barbariske handlinger blive tolket, omfortolket, og nye lag af betydning føjet til. De unge krigeres vold skal således forstås som en form for politisk tale indskrevet i et ufuldendt politisk projekt.

Det var her, mine studerende reagerede. De protesterede ikke blot mod, at den filosofisk inspirerede antropolog omdefinerede, hvad man skal forstå som politik, men at begrebet netop skulle være i stand til at rumme en så fordømmende adfærd, som tilfældet var i Sierra Leone. Dette epistemologiske spørgsmål peger desuden på et etisk dilemma for så vidt, at denne form for forklaring og oversættelse af det „radikalt anderledes“ til et begreb, vi alle er fortrolige med, udgør det første skridt i retningen af en retfærdiggørelse af de uskoledede, marginaliserede, udnyttede, ubemidlede og oprørte unge mænds ekstreme adfærd.

## Afsluttende betragtninger

Hensigten med dette indlæg har i mindre grad været at argumentere for eller imod udsagnet „vi bebor mangfoldige verdener“, end det har været at synliggøre de dilemmaer, der rejser sig i forbindelse med anvendelsen af den radikale kultur-relativistiske fortolkning af udsagnet, og som senest er illustreret ved fortalere for den såkaldte „ontologiske vending“ i antropologien. Eksemplet med den meningsløse vold i Sierra Leone tydeliggør en analytisk svaghed ved en videnskabelig model, der forudsætter, at „hver enkelt verden indeholder sin egen logik og meningsfuldhed“ og således dikterer sin egen analyse. I epistemologisk henseende ræsonnerer en sådan tilgang ikke med de lokale opfattelser og udøvelse af vold. De „indfødte“ ville end ikke være i stand til potentielt at genkende sig selv i en sådan analyse af voldens rationale. Rationalet er væk, vilkårligheden hersker, der er ingen udsagn og fortolkninger, der byder sig til som meningsfuld beskrivelse af den ekstreme vold. Empirien tilbyder ganske enkelt intet, hvormed man kan konstruere nye begreber til forståelse af fænomenet ekstrem vold. Som udfoldet i ovenstående, og understreget af mine indignerende studerende, opstår der desuden et etisk dilemma, når man forsøger at udvide eller omdefinere et velkendt begreb

med henblik på at forstå og forklare det tilsyneladende uforklarlige. I det tilfælde, hvor der ikke eksisterer en fælles, lokal begrundelse for udøvelsen af ekstrem vold, risikerer den begrebsudvidende analyse at bidrage til en retfærdiggørelse af volden. Den relativistiske synsvinkel er en integreret del af den antropologiske videnskab, men det er en tanke værd, at den radikale version møder sin analytiske begrænsning i tilfælde, hvor etnografien er så unik og usammenlignelig, at end ikke lokalbefolkningen evner at forholde sig til den.

## DEBATOPLÆG III

### VI BEBOR MANGFOLDIGE VERDENER

For udsagnet

MORTEN AXEL PEDERSEN

*Kære publikum, ærede opponenter*

Jeg vil gerne indlede med at slå fast med syvtommersøm, at det at plædere for, at mennesker bebor mangfoldige verdener, ikke er det samme som at plædere for eksistensen af forskellige kulturer med veldefinerede geografiske, sociologiske eller epistemologiske afgrænsninger. Plurale verdener er ikke det samme som plurale kulturer. Jeg anerkender, at man kan (mis)forstå den teoretiske position, som vi forsvarer, på denne måde, og at mange antropologer har forstået den sådan, inklusive en del, som siges at repræsentere den såkaldte „ontologiske vending“ i antropologien. Men det begreb om mangfoldige verdener, som jeg argumenterer for her, er ikke stedsbestemt, ligesom det heller ikke refererer til bestemte sociale grupper eller individer, der hver især bebor deres egen verden. At sige, at vi bebor mangfoldige verdener, er således hverken et kulturalistisk eller et solipsistisk udsagn: En sandsigerske i Mozambique og en postmand på Fyn bebor ikke nødvendigvis verdener, der er mere forskellige end dem, Morten Nielsen og Morten Axel Pedersen og for den sags skyld Kirsten Hastrup og Christian K. Højbjerg færdes i.

Derfor kan den teoretiske position, jeg ønsker at forsvare her, ikke indfanges med udsagnet, „vi lever på forskellige måder i den samme verden“ (jf. plakaten for dagens arrangement). Dette ville netop udgøre en art modificeret kulturalisme, der forsøger at tage de seneste par årtiers kritik af det klassiske kulturbegreb til indtægt ved at gøre folks betydningsuniverser mere dynamiske, individualiserede og heterogene. Ifølge denne opfattelse af dagens udsagn – som måske ikke ligger milevidt fra vores to ærede opponenter? – findes der en verden „derude“, som mennesker til forskellige tider og på forskellige tidspunkter så „opfatter“ og „italesætter“ forskelligt, alt afhængigt af hvilke „epistemologiske briller“ de har på. Det antropologiske projekt bliver her at studere de kategorier og meninger,

*Tidsskriftet Antropologi nr. 67, 2013*

35

som mennesket, via en altid politiseret og dermed ulige betydningsproduktion, tillægger en ydre virkelighed, hvis væsen i bedste kantianske tradition anskues som uden for menneskelig rækkevidde og begribelse.

Før jeg vender blikket nærmere mod den antagelse, der ligger til grund for den teoretiske position, som jeg forsvarer i dag, så vil jeg gerne påpege, at den gængse antropologiske konvention – „at vi lever på forskellige måder i den samme verden“ – har præcis lige så mange „metafysiske“ implikationer som den såkaldte „ontologiske vending“ i antropologien, som mange vil opfatte Morten og mig som repræsentanter for (se fx Viveiros de Castro 1998; Henare et al. 2007b; Jensen et al. 2011). At påstå, at mennesker bebor den samme verden (som de så opfatter mere eller mindre indbyrdes forskelligt), er akkurat lige så „spekulativ“, „filosofisk“ og „ontologisk“ som at sige, at vi bebor mangfoldige verdener. Det er af samme grund udtryk for et falsk valg, hvis man tror, at antropologien kan „nøjes“ med at stille „epistemologiske“ spørgsmål angående, hvordan mennesker opfatter, skaber viden om og på denne baggrund agerer i verden, og så overlade de mere „ontologiske“ spørgsmål angående verdens beskaffenhed til filosofien og naturvidenskaben (Pedersen 2012a). Antropologiske spørgsmål er altid ontologiske (og i øvrigt altid epistemologiske) spørgsmål, uagtet om man vil det eller ej, og om denne metafysiske dimension er eksplicit eller ej. Hvad vi debatterer i dag, må derfor ses som to forskellige teorier om, hvad verdens beskaffenhed er – og dermed også to forskellige teorier om, hvori mennesket og det videnskabelige studie af mennesket består.

Så hvad vil det sige, at vi bebor mangfoldige verdener? Et muligt svar er at vende den gængse antagelse om, at mennesker bebor en fælles verden forskelligt, på hovedet. I stedet for at sige, at „vi lever på forskellige måder i samme verden“, kunne man så ikke forestille sig det omvendte – at „vi lever på samme måde i forskellige verdener“? Dette er grundlæggende, hvad jeg ser det som vores ærinde at forsvare i dag: antagelsen om multiple verdener, som det er menneskets lod konstant at bevæge sig ind og ud af, helt på linje i øvrigt med alle andre livsformer. Bemærk forskellen fra den kulturalistiske eller solipsistiske position, der, som tidligere nævnt, også opererer med en idé om multiple verdener, men bygger på den af flere grunde (i epistemologisk, politisk og etisk forstand) problematiske antagelse, at denne pluralitet udtrykker de mere eller mindre inkommensurable (og underforstået, mere eller mindre sande) måder, hvormed mangfoldige kulturer repræsenterer en virkelig virkelighed. Dette adskiller sig radikalt fra den „naturrelativistiske“ eller „ikke-repræsentationelle“ idé om mangfoldige verdener, jeg (og Morten) plæderer for, hvor der akkurat ikke eksisterer en fælles verden, men mange forskellige verdener „derude“, som alle mennesker (og andre livsformer) bebor på samme måde. Det var derfor, jeg tidligere kunne hævde, at den

mozambiquiske heksedoktors virkelighed ikke nødvendigvis er mere anderledes end postmandens på Fyn, end min virkelighed er i forhold til Morten Niensens. For inden for rammerne af den teoretiske position, jeg her forsvarer, handler det principielt ikke om forskellige steder (Mozambique og Danmark) eller for den sags skyld forskellige mennesker (Morten og hans veninde heksedoktoren). Det handler om de uendeligt mangfoldige mulige og umulige verdener, som *er* virkeligheden, og på tværs af hvilke, vi ubønhørligt bliver forskudt og lader os forskyde som en slags laterale astronauter, der altid står på tærsklen af nye universer i alle retninger.

Nogle ville indvende, at det er rendyrket sofisteri at omtale virkeligheden som mangfoldig i sit væsen, for hvordan tale om et „væsen“, der ikke er én, men alle tænkelige og utænkelige værensformer? Prøv bare at overveje, hvilke radikale implikationer dette har for videnskabelig praksis, ville mange advare: Hvis virkeligheden antages at være multipel af natur, hvordan så opnå viden om, for ikke at sige generalisere over, dens beskaffenhed? Er den såkaldt ontologiske vending ikke blot et skalkeskjul for en fortsættelse af den postmoderne fetichering af det partikulære og det subjektive – en updated deleuziansk/laturiansk udgave af *anything goes*? For ikke at nævne den negative effekt, dette teoretiske perspektiv synes at have på det kritiske potentiale, som samfundsvidenskaben, og ikke mindst antropologien, betragter som en af sine mest skattede egenskaber: Hvordan agere som epistemologisk vagthund i samfundet, hvis særlige rolle det er at afessentialisere alt, hvad der fremstår som naturligt, når vi konstant hopper rundt mellem multiple øer af radikal-essentialistisk væren? Lad mig nu med henblik på at imødekomme disse mulige indvendinger fremhæve tre væsentlige teoretisk-metodiske implikationer, som udsagnet „vi bebor mangfoldige verdener“ afføder.

## 1. Relationer er ulig forbindelser

Hvis virkelighedens væsen antages at være multipel, og hvis den menneskelige tilværelse (på linje med andre livsformer) siges at bestå i en evig forskyden mellem disse mange verdener, indebærer det nødvendigvis et opgør med den gængse idé om, hvad relationer er. Snarere end at betragte relationer som forbindelser mellem to adskilte punkter, hvilket synes at være den konventionelle opfattelse blandt antropologer og sociologer, udvides relationsbegrebet her til at omfatte enhver type forhold mellem to givne verdener, inklusive disses eventuelle ønske om maksimal adskillelse igennem løbende antagonisme og strid. Relationer er i den forstand intensive snarere end ekstensive, for at låne et ord fra Bergson – „forbindelser“, „adskillelser“ og „konflikter“ bliver her produkter af snarere end

forudsætninger for relationer, der opfattes som en art grundsubstans, hvorigennem multiple verdener udstanses (Pedersen 2012b). Et godt eksempel er antropologiske studier af slægtskab i forskellige (især, men ikke udelukkende ikke-vestlige) sammenhænge, der viser, at det at være relateret ses som et udgangspunkt snarere end et udkomme af socialt liv – og hvor forbindelser mellem slægtninge snarere udgør en problemstilling, der skal reduceres, end et moralsk ideal, der bør opfyldes (Wagner 1977; Strathern 1988).

Et ofte anvendt billede på denne radikalt relationelle eller intensive virkelighed, hvor alting er indfoldet i hinanden, og hvor ingenting udgør en autonom og afgrænset genstand, er de russiske *matrjosjkadukker* (Gell 1998; Wagner 1991). For dette er netop, hvad virkeligheden består af i et radikalt relationelt perspektiv: en uendelig perlerække af verdener (i slægtskabsmæssige sammenhænge, forskellige slægtninge), som alle sammen potentielt kan indeholdes i hinanden, som om det mangefold af kloder, der udsmykker dagens plakat, var indeholdt i hinanden, matrjosjkaagtigt. Dette har den paradoksale konsekvens, at ethvert fænomen, der synes at udgøre en enhed, samtidig dækker over en flerhed, og vice versa (Deleuze & Guattari 1999; Strathern 2004; Pedersen 2011b:115-47). I den forstand ville en mere præcis udlægning af den position, som jeg forsvarer her i dag, være at sige, at *vi bebor en multipel virkelighed*, der hele tiden udkrystalliserer sig og transmutterer sig i form af et mangefold af verdener.

## 2. Ikke-skeptisk kritik

Det bringer mig tilbage til det tidligere rejste spørgsmål om antropologiens kritiske potentiale og om, hvorvidt fagets selvbestaltede rolle som epistemologisk vagthund ikke står for fald inden for rammerne af det teoretiske perspektiv, som det er min rolle at forsvare her i dag. For der skal ikke herske nogen tvivl om, at den selvrefleksive dekonstruktion, som mange opfatter som selve kernen i den moderne antropologiske kritik, ikke giver den store mening i en multipel virkelighed bestående af et intensivt mangefold af indbyrdes indfoldede verdener. Men hermed ikke være sagt, at der ikke er mulighed for et kritisk antropologisk projekt inden for sidstnævnte perspektiv. Formuleret lidt firkantet (hvilket vel er meningen i en debat som denne?) indeholder antropologien to modsatrettede potentialer for kritisk intervention, som kan forbindes med hver af de to teoretiske positioner, vi debatterer i dag. For det første har vi, hvad man kunne kalde, den skeptiske kritik, hvis bærende princip er af-essentialisering: At kritisere antropologisk handler her grundlæggende om at vise, at det, som tages for givet, alligevel ikke er så givet, når det kommer til stykket – at vise, at det, der virker virkeligt, i virkeligheden ikke er så virkeligt, og at det, der fremstår som essens, alligevel

ikke er så essentialistisk – inden for rammerne af den fælles verden, som vi alle antages at bebo, vel at mærke. Den anden type antropologisk kritik, som man kunne kalde ikke-skeptisk (i mangel af bedre – jeg nægter at kalde den „positiv“ eller „glad“!), er på mange måder defineret ved det præcis omvendte. Som en udbygning af, hvad Henare et al. (2007b) har kaldt „metodologisk naivisme“, består denne type antropologisk kritik således i at tage tingene *mere alvorligt*, end alle andre gør (selv „folk selv“); i at gøre det, der fremstår som virkeligt, *endnu mere virkeligt* (eller snarere, i at gøre det virkeligt på flere måder); og i at reagere på essentialisme ved selv at *være mere essentialistisk* – alt sammen inden for rammerne af de mangfoldige verdener, vi alle siges at bebo.

Man kan diskutere, hvorvidt et sådant forehavende overhovedet kan betegnes som kritik, men for mig hersker der ingen tvivl. Hvis vi definerer den akademiske kritik som installeringen af potentialet for en ønskværdig forskydning af virkeligheden via en bestemt konceptuel intervention, kan dette kriterium i lige så høj (hvis ikke højere) grad opfyldes via ikke-skeptisk metodologisk naivisme som via skeptisk reflektiv dekonstruktion. Men er dette ikke en farlig sti at bevæge sig ned ad – hvordan laver man eksempelvis en radikalt essentialistisk kritik af højrenationale bevægelser? Hvordan kan man – for nu at tage det mest ekstreme eksempel – som etnograf tage, hvad en gruppe neofascistiske informanter siger, ikke bare alvorligt, men endnu mere alvorligt, end de selv gør? Mit svar på dette potentielt sprængfarlige spørgsmål er lige så enkelt, som det givetvis er svært at gennemføre i praksis. For det er her afgørende at huske på, at den radikalt essentialistiske intervention indebærer akkurat lige så meget forvrængning af informanternes virkelighed, som en mere konventionel skeptisk dekonstruktion gør. Som Morten også var inde på i sit oplæg, handler det antropologiske projekt, som vi forsvarer her i dag, grundlæggende om skabelsen af nye begreber med udgangspunkt i de begreber, som vi indsamler via vores etnografiske arbejde. At være for udsagnet „vi bebor mangfoldige verdener“ handler således ikke om at *go native*, men om kreativt at bearbejde de begreber, man har indsamlet i felten, med en respekt for den konceptuelle modstand, de udøver, og ydmyghed over for den iboende skaberkraft, de indeholder, lidt som en billedhugger gør med et stykke granit (Deleuze & Guattari 1994; Holbraad & Pedersen 2009). Af samme grund ville en ikke-skeptisk kritik af en højrenational bevægelse aldrig bestå i en – i „tolerancens“ misforståede navn – pervers eftersnakken af deres ekstremistiske udgydelser. Det, som den radikalt essentialistiske antropologiske kritiker derimod ville gøre, var at forsøge at destabilisere det begrebsmæssige grundlag for denne (og andre) ekstremistiske essentialismer. Blot ville denne destabilisering ikke bestå i en undergravende dekonstruktion af disse begreber, men snarere i en slags strategisk „tilhugning“ af dem med henblik på at få dem til irreversibelt at „overflyde“ deres eget grundlag og dermed implikation.

### 3. Posthumanistisk antropologi

Med disse overvejelser er jeg landet ved den sidste overordnede implikation, som dagens udsagn efter min overbevisning har for det antropologiske projekt, nemlig spørgsmålet om, hvad genstanden for den antropologiske videnskab er. Mange ville mene, at svaret giver sig selv: Antropologi handler om studiet af mennesket, det ligger ligesom i ordets betydning. Her har vi nok en af grundene til, hvorfor mange antropologer vægrer sig ved, hvis ikke irriteres kraftigt af, al den snak om såkaldt „ontologisk vending“ og en „symmetrisk antropologi“, der ønsker at „tage tingene seriøst“ (som om man ikke har gjort det hele tiden!), og som antager, at også objekter kan have agens. Men for mig er problematikken omvendt: Vi kan ikke som antropologer nå videre angående spørgsmålet om, hvad mennesket er, så længe vi på forhånd mener at kende det menneskeliges afgræsning. Af samme grund kan påberåbelsen af et humanistisk antropologisk perspektiv paradoksalt nok ende op med at fungere som spændetrøje, i den forstand at humanismen indeholder en række mere eller mindre implicite antagelser, teorier, ja, lad os bare sige det, ontologier, om menneskets beskaffenhed. Humanisme er en antropologi (teori om mennesket), men vel ikke den eneste? For mig at se er der brug for en anden antropologi, der ikke er så fastlåst i, hvori menneskets væsen består: en mindre skråsikker teoretisering af, hvad et menneske er, eller rettere, kunne være (Pedersen 2012a, 2012b).

Det er netop en sådan „posthumanistisk antropologi“, som jeg mener, at dagens udsagn åbner op for. Spørgsmålet om menneskets „natur“ er jo et åbent etnografisk spørgsmål, ja, det kan vel nærmest beskrives som *det* etnografiske spørgsmål over dem alle. Men netop derfor mener jeg, at det kan være problematisk at spørge alt for direkte ind til det. Ja, jeg ville hævde, at det præcis er med henblik på at tvinge spørgsmålet om mennesket til at forblive åbent, at jeg og andre ligesindede er så forhippede på at analysere „ting“ som agenter og på at teoretisere om multiple verdener. Kun ved at undersøge og teoretisere, hvordan tilsyneladende ikke-menneskelige fænomener via snørklede begrebsmæssige veje kan konceptualiseres som menneskelige, kan det videnskabelige studie af mennesket forblive empirisk. At være *for* mangfoldige verdener er antropologens forsøg på at forblive ydmyg over for sin genstand.



## DEBATOPPLÆG IV

### VI BEBOR MANGFOLDIGE VERDENER - ELLER?

Imod udsagnet

KIRSTEN HASTRUP

Der er en vis ironi i at være *imod* udsagn, som i sig selv er tvetydige. I det udsagn, vi debatterer i dag, er der mindst fire ord, som man kan spalte, plukke fra hinanden, opløse eller i hvert fald fundere så længe over, at man risikerer at glemme, at ord i visse sammenhænge blot er instrumentelle. Jeg skal starte med en lille diskussion af dette for at vise, hvordan ord aldrig blot er henvisende, men allerede i en vis forstand fortolkende, og hvordan det derfor sjældent giver mening at være hverken for eller imod bestemte udsagn, som ikke er forankrede i et større argument. Jeg skal nok tage positionen på mig, men det kræver et sprogligt sidespring.

#### Sidespring - eller „vorder frugtbare og mangfoldige og opfylder jorden“

Med dette lille buk til Første Mosebog (1.28) er tonen slået an. Det er menneskeheden selv, der er på spil i dagens debat. Derfor er ordene så vigtige. Lad os derfor starte med at dissekere udsagnet.

Det første ord er *vi*. Hvem er vi? Se på det: *vi*? Her er et kollektivt subjekt, som i princippet er mere end én, men vel færre end alle, for vist nok at parafasere Annemarie Mol i en helt anden sammenhæng. Hvem kan tale på alles vegne? Eller bare på nogens, for slet ikke at tale om nogen andres.

Det andet ord er *bebor*. Hvad betyder det? Igen, se på det: *bebo*? Bo hænger sammen med det gode gamle nordiske ord *bú*, som var centrum i bondesamfundets verdensbillede og siden er blevet påklistret et ældre middeltysk præfiks *be*, der igen er dannet ved et sammenfald af to ord, der relaterer sig til græsk, *amphi*, „omkring“, og *epi*, „på“, og som altså stedfæster noget (ODS, vol. 2, spalte 24). Vi kender det fra beåndede, besættede og altså bebo. Sidstnævnte besynges af

Oehlenschläger i strofen: „Og ædle Qvinder, skønne Møer/ Og Mænd og Raske Svende/ Beboe de Danskes Øer.“ Mere lyrisk, men næppe mere entydigt.

Det tredje ord er *mangfoldige*. Det er uklart, om der er tale om et adjektiv eller et adverbium? Har man tænkt over det? Er der tale om en særlig kvalitet ved noget (her: verdener), der henviser til, at dette noget er sammensat af et stort antal bestanddele? Eller er der tale om en henvisning til et stort antal? I begge tilfælde er det, som om selve ordet mangfoldig forudsætter en helmængde, der med samme ord dækker over forskellige ting. Det er fristende her at belægge (!) det med et citat fra Brandes, som sagde: „Niebelungenlieds-Verset er uden at der gøres nogensomhelst Vold paa dets Væsen og Grundlov et af de mangfoldigste, der gives“ (ODS, vol. 13, spalte 948). Verden som vers, hvorfor ikke? Mangfoldig som menneskeheden selv.

Det sidste ord er *verdener*. Her banker mit oldnordiske hjerte hurtigt, for det er et ord, der stammer fra dengang, der var rigtige mænd til. Ordet er udviklet fra vikingernes *veröld*, der er sammensat af *ver*, som betyder mand, og *öld*, som betyder alder eller tidsalder. Verden er således den tidsalder, som man(d) lever i og med her og nu, og som dermed er af fleksibel udstrækning, men altid defineret fra en menneskelig synsvinkel. De gamle nordboer forstod sig på mangt og meget. Også på at navigere, så de kunne tage deres begreb med til England, hvor vikingetidens *veröld* lever videre i det engelske ord *world*, hvor det faktisk er tydeligere end i det tilsvarende danske. Det minder os om, at verdener kan rejse, forsvinde og sommetider genfindes.

Hvis de enkelte ord kan nedbrydes og bliver næsten ubegribelige i processen, gælder det også for hele det udsagn, de er placeret i, at det i bedste fald er flertydigt, i værste fald meningsløst. Det er netop dette „værste“, der får mig til at være „imod“ – ikke imod udsagnet som sådan, men mod meningsløsheden. Det er en værdig modstander, som jeg her skal forsøge at overliste. Jeg skal siden vende tilbage til omgangen med ord som andet og mere end en munter leg. Når vi taler videnskab, er ordene aldrig uskyldige. Men først skal jeg rundt om nogle af de spørgsmål, som det overordnede udsagn rejser.

## Myrekryb og mimesis - eller omgangen med de indfødte

Et af de ord, der giver mig absolut myrekryb, er ordet „indfødt“, som optræder i et uddybende underspørgsmål om (på plakaten for debatarrangementet, red.), hvorvidt indfødte bor i verdener, der er ontologisk forskellige. Hvem er de indfødte, og hvor skal man være født for at være det? Spørgsmålet bliver tautologisk, fordi man allerede ved at tale om indfødte har trukket en grænse mellem et indenfor og et udenfor og a priori defineret verdener som afgrænsede. Det holder bare ikke.

Ordene er måske tålmodige, men det er jeg ikke (længere). Antropologi handler ikke om indfødte, men om mennesker, som i visse sammenhænge måske kan se en strategisk fordel i at kalde sig sådan i en større verden.

Forestillingen om ontologisk forskellige verdener er baseret på en både logisk og praktisk uholdbar forudsætning om, at de menneskelige fællesskaber, antropologer udforsker, er diskrete enheder – verdener – man kan og bør forstå som både enhed og helhed. Her geninstalleres den kulturelle, og kognitive, essentialisme, som en generation af antropologer – inklusive jeg selv – brugte kræfter på at afmontere i erkendelsen af, at alle menneskelige fællesskaber er dynamiske og grænseløse i tid og rum, og verden derfor er i konstant historisk tilbliven, som nordboerne beviste det gennem deres egne historiske rejser.

Det afgørende er at anerkende, at enkeltforhold, det være sig begivenheder, ud-sagn, ritualer, ting, cykloner, sæler, shamaner eller debatter som denne, aldrig blot er instantieringer, eller materialiseringer, af givne rammer, men selv indeholder disse rammer, som omformes i processen. Enhver tanke om en ontologisk enhed er absurd. Enhver, der har set sig selv over skuldrene og læst i enten verdens- eller faghistorien, vil vide, at rammerne ændrer sig umærkeligt med hvert nyt forsøg på at realisere dem.

Påkaldelsen af en særlig ontologi lider lidt paradoksalt under den samme svag-hed som socialkonstruktivismen, der konverterede *spørgsmålet* om tingens væsen til en konklusion: Køn, kultur, natur, kosmos, viden osv. er sociale konstruktioner, hed det (Taussig 1993:xvi). Og så var det klaret, mens det næste spørgsmål om, hvordan sociale konstruktioner får effekt, blæste videre i vinden. Jeg har lidt samme fornemmelse med den perspektivistiske ontologi, eller hvad vi nu skal kalde den, at den helt urimeligt har fået status af konklusion, mens den retteligt burde betragtes som den egentlige udfordring og rejse det nye spørgsmål om, hvordan vi så kan kende den og hvorfor.

Udfordringen er dobbelt. Den er både metodisk og epistemologisk, hvilket naturligvis er to sider af samme sag. Hvis vi fokuserer på det metodiske moment, rejser den ontologiske påstand et kritisk spørgsmål om, hvordan antropologen kan kende en verden, der lukker sig om sig selv på den måde, det påstås. Aner man også her en nostalgi efter det oprindelige, hinsides den moderne verdens horisont, og er feltarbejdet og den antropologiske interesse udtryk for en drøm om mimesis, der, som Taussig har beskrevet det med henvisning til Walter Benjamin, indebærer trangen til at blive den anden (op.cit.xvi-xviii)?

Der er noget ulideligt koloniale over ordet indfødt, og den mimetiske (og metodiske) længsel efter at blive ét med det repræsenterede kan ikke i sig selv udgøre en videnskabelig position, som fordrer en grundlæggende epistemologisk opmærksomhed, og hermed er vi ved det andet moment, der udfordrer den

ontologiske påstand. Som Marilyn Strathern siger det fra sin planet (jf. Holbraad & Pedersen 2009), handler forskning ikke specielt om at finde fikserede sandheder, der kan sættes på række og tælles, men om at omsætte den indbyggede usikkerhed i enhver viden til nye epistemologiske spørgsmål om, hvordan vi kan vide netop dette, eller noget andet (Strathern 2006:193).

I en vis forstand er den ontologiske påstand vel udtryk for en anerkendelses politik, som Taylor har talt om (1994). Men selv den mest velmente anerkendelse af forskellige verdener rejser det helt fundamentale spørgsmål om, hvordan man skelner *mellem forskelle* – for eksempel inden for et samfund eller mellem samfund. Differentiering er i sig selv et permanent, emergent forhold i den menneskelige verden, som indimellem *resulterer* i begreber som „indfødte“ og „kulturer“, men de kan naturligvis ikke samtidig tages som udgangspunkt for undersøgelsen (Weiner 2002:3 i Strathern 2006:191f.).

Antropologi handler ikke bare om at stille en mangfoldighed til skue, men at åbne en mulighed for at tale hen over mangfoldige forskelle uden hverken at ignorere dem eller ontologisere dem som kultur. Marilyn Strathern sammenligner den antropologiske praksis med en interdisciplinær bestræbelse: Begge går ud på at tale *across* forskellige betydninger og begreber. Forskelle er både grundlæggende og udfordrende (Strathern 2006:198). Resultatet finder sin form i en slags pidgin, der henviser til begge sider af ligningen i et selvstændigt sprog, der åbner nye kreative tankepotentialer.

Strathern (1999) har talt om *the ethnographic moment* som det øjeblik, hvor man forstår sin egen mangel på forståelse – man kan sige, at det er det øjeblik, hvor sammenfaldet af ramme og begivenhed står lysende klart og viser, hvordan den metodiske praksis i sig rummer den epistemologiske. Men det betyder netop ikke, at vi hermed kommer til en særlig, artsfremmed ontologi. Faktisk kommer vi kun til den gennem vores egen konfigurering af den, og dermed er den allerede transformeret.

Helen Verran har i anden sammenhæng introduceret det, hun kalder *the post-colonial moment*, som giver nye muligheder for teoretisering, også over forskelle og ligheder (Verran 2002). I postkoloniale øjeblikke opstår der helt nye muligheder for i praksis at *kombinere* vidensformer, der har udgangspunkt i forskellige vidensregimer, som har været præget af gamle, asymmetriske magtstrukturer. Det postkoloniale øjeblik er præget af symmetri, der gør en egentlig udveksling og gensidig læring mulig.

Min bekymring er, om hyldesten til de ontologiske forskelle umuliggør en sådan symmetri, der er forudsætningen for at fastholde en transcendent vidensopfattelse, fordi omgangen med „de indfødte“ – som kategori – allerede låser dem fast i en kulturel spændetroje, mens for eksempel antropologerne friholdes.

## Fortolkningsfrihed - eller mod en dialogisk viden

Vi skal tilbage til ordene, men nu under en anden synsvinkel, nemlig de ord, vi sætter i verden som viden *om* verden. Hvis der er tale om egentlig viden, må den overskride det øjeblik, hvor den blev til. Antropologisk viden er noget andet end reportage fra nær og fjern. Den er også noget andet end information om, hvordan mennesker lever her og der. For at passere som videnskabelig viden må den på en gang være konkret baseret og transcendent. Og frem for alt må den give en „rigtig“ fortolkning af den verden, der fremskrives.

Under en vis synsvinkel er fortolkningsfrihed en af de menneskelige friheder, vi kan påberåbe os i et moderne demokrati. Men selv når vi taler om almene friheder, er der grænser, fordi frihed og ansvar følges ad. Man må respektere fællesskabet. Når det gælder videnskaben, er fortolkningsfriheden ikke alene begrænset af samfundet som sådan, men i nok så høj grad af den videnskabelige tradition, den gældende kanon og ikke mindst af udøvelsen af en eller anden form for institutionel magt (Kermode 1993:62). Forskere udøver deres fortolkningsfrihed inden for et større forskersamfund, over for hvilket de må argumentere overbevisende for deres fortolkning, hvis den skal anerkendes som gyldig viden og ikke blot som en personlig meningstilkendegivelse.

Den videnskabelige fremstilling må derfor indeholde et argument, der gør det muligt for læseren at acceptere fremstillingen som sand. Selvom sandheden ikke kan være hverken absolut eller objektiv i konventionel forstand, når det gælder samfundsvidenskaben, er sandheden et ideal på den måde, at det, der fremstilles, må være rigtigt (Hastrup 2004). Og det må der argumenteres for. Man kan ikke bare holde et hvilket som helst billede af verden op og sige „se her“ og lade billedet være evidens for sig selv. At hylde argumentet frem for billedet indebærer en anerkendelse af, at enhver beskrivelse er præget af en interesse. En interesseløs videnskabelig påstand er ikke mulig. Vi kan ikke komme til verden fra et ikke-sted.

Argumentet – og det kunne være et argument om en indfødt ontologi – henvender sig til nogen, og dermed placeres viden hinsides forskerens „første person“, som Descartes og andre af oplysningstidens tænkere fremhævede (Davidson 2001). For dem var det konkrete sansninger og opfattelser, der var udgangspunktet for den videnskabelige metode. Som Donald Davidson har foreslået, må vi revidere dette billede dramatisk. Man kan ikke nærme sig en virkelig forståelse inde fra sig selv. Al systematisk tankevirksomhed og viden forudsætter et mere omfattende begreb om sandheden end den, man selv kan levere. Man forfølger en forestilling om en objektiv sandhed, hvor midlertidig den end er, og dette sandhedsbegreb forudsætter, at man er i kommunikation med andre. „Viden om andre *minds* er således grundlæggende for al tankevirksomhed. Men en sådan viden kræver og

forudsætter viden om en fælles verden af objekter, som man deler i tid og sted. Således er tilegnelsen af viden ikke baseret på en progression fra det subjektive til det objektive. Den opstår holistisk og er intersubjektiv i udgangspunktet“ (Davidson 2004:18).

Her er jeg tilbage ved den antropologiske viden som på en gang konkret og transcendent. På den ene side er den opstået i et bestemt etnografisk øjeblik, om man vil, og på den anden side må den forelægges og anerkendes af andre som rigtig for at gælde som viden. Denne epistemologiske position understreger betydningen af det videnskabelige arbejde som en social og kommunikativ praksis, der rammesætter fremstillingen af viden. Den vil altid være midlertidig, fordi også her vil nye etnografiske øjeblikke og nye postkoloniale infiltrationer medføre uventede skrøbeligheder i argumentet. Den slags vil uvægerligt ske, når hidtidige begreber, forståelser og vendinger udsættes for nye synsvinkler.

Jeg begyndte med ord, og jeg skal derfor slutte med at slå fast, at ordene aldrig bare udtrykker eller beskriver en verden, men en måde at forholde sig til den på. Vores forhold til verden vil altid stå som skygger i det sprog, vi benytter os af. Det gælder ord som „vi“, „bebor“, „mangfoldige“ og „verdener“, at de medproducerer deres egne relationer til feltet. Det er derfor, man egentlig ikke kan være for eller imod et løsevet udsagn, men nok imod forestillingen om, at man kan tage et sådant udsagn for pålydende og besvare det med ja eller nej – og dermed lukke dialogen.

*Mangfoldig tak*

## DISKUSSION

### LARS HØJER: Hvilke ting? Hvilke relationer? Hvilke verdener?

*Er det, Morten og Morten taler om, en ontologi, eller er det en metode? Og hvad nu, hvis folk ikke selv forstår deres egen verden, hvordan kan vi så tage udgangspunkt i en sådan?*

Jeg bifalder Morten Pedersens og Morten Nielsens forsøg på at tænke nyt og tænke nye verdener, fordi jeg i høj grad opfatter antropologiens projekt som et forsøg på at tænke modintuitivt og ud over kanten (Gell 1999:25f.). Ikke desto mindre har jeg en række spørgsmål eller indvendinger, som muligvis er afstedkommet af nærværende debats særlige (rituel-polemiske) verden.

For det første, og dette er mest til Morten Nielsen, tager projektet om de multiple verdener – i direkte forlængelse af *Thinking Through Things* (Henare et al. 2007a) – afsæt i „lokale fænomener, der [...] dikterer deres egen analyse“. Verdener er, med Nielsens ord, ontologisk selvbestemmende. Pedersen går ikke så langt som til at bruge ordet „lokal“, fordi man så kommer svimlende tæt på klassisk logocentrisk kulturrelativisme, men han taler ikke desto mindre om at tage „tingene“ langt mere alvorligt end alle andre mennesker. Ideen om „ting“ eller „fænomener“ som selvgenererende verdener-i-sig-selv rummer imidlertid en række problemer, og ideen kan endda siges at blive undergravet af bidragsyderne selv. Hvis verden består af relationer, som Pedersen hævder, er der jo ikke nogen „ting“, heller ikke ting, der „dikterer deres egen analyse“. Hvis man alligevel vælger at acceptere påstanden, rejser det en lang række oplagte spørgsmål: Hvordan afgrænser man denne ting eller disse verdener-i-sig-selv? Taler vi om ting, begreber, begrebssystemer, enkeltudsagn, traditioner, kosmologier, tankeformer, praksisformer, lokaliteter eller noget helt andet? Hvordan kan de hævdes at stå uden for relationer? Er det ikke rigtigt, at du, Morten Nielsen, altid-allerede er en del af deres verden, og at det er langt mindre sandsynligt, at du havde mediteret over udsagnet „vil du ha’ en kop te“ end over „vi lever i de verdener, vore forfædre lader os se“? Deres verden – som siges at tale for sig selv – opstod med din interesse og er med andre ord aldrig deres verden alene. Dette er måske forudsigelige – om end dybt relevante – indvendinger, men en mindre forudsigelig indvending kunne lyde: Hvordan kan vi overhovedet vide, at de forstår deres egen verden (hvis vi altså for et øjeblik antager, at den eksisterer)? Hvad med (de fleste) informanter, som ikke forstår deres egen verden/egne ting, og som endda

selv siger, at de ikke gør det? Hvordan kan vi tage en uafklaret verden alvorligt i sig selv? Hvordan kan vi tage en verden alvorligt i sig selv, når den nu hævder, at den ikke er sig selv, ikke besidder nogen selvidentitet?

For det andet, og i forlængelse af dette (og måske mest til Morten Pedersen), har jeg svært ved at tilslutte mig det Viveiros de Castro-inspirerede udsagn om, at „vi lever på samme måde i forskellige verdener“ (Viveiros de Castro 1998). Udsagnet vender „vi lever på forskellige måder i samme verden“ på hovedet og kommer derved til at gentage den selvsamme dikotomi, som det forsøger at gøre op med. „Verden er ens, og vi er forskellige“ bliver til „vi er ens, og verden er forskellig“. Men gør det nogen forskel, medmindre man antager, at det lader sig afgøre, hvad „vi“ og „verden“ måtte bestå i? Og hvordan kan vi egentlig vide – ontologisk set – om forskellen (hvad en sådan måtte bestå i) er lokaliseret hos os eller i verden? Man kan måske sagtens acceptere en idé om forskellighed („de uendeligt mangfoldige mulige og umulige verdener, som *er* virkeligheden“), men hvorfor skal den hele tiden lokaliseres (i forskellige verdener) i forhold til noget konstant (vi, der lever på samme måde), som åbenbart i en eller anden forstand står uden for sådanne verdener? Det sidste synes også at stå i stærk modsætning til posthumanistisk – eller for den sags skyld antihumanistisk – antropologi, som der argumenteres for i afslutningen af indlægget. Og kunne I eventuelt give et etnografisk eksempel på, hvilken forskel det gør, om „vi“ er forskellige, eller om „verden“ er det – eller om det er ingen af delene eller begge dele? Hvorfor denne optagethed af én gang for alle at lokalisere forskellighed og enshed i verden, hos os, eller i og på tværs af verdener-i-sig-selv?

Hvis man tager højde for disse indvendinger og i stedet plæderer for en antropologi, der giver sig hen til forskelligheder, der ikke er absolutte (fordi de netop er konstitueret i forskelligheder til andre forskelligheder) og ofte er uafklarede (fordi folk ikke altid – eller måske aldrig – forstår deres egne verdener), ser jeg hverken noget problematisk eller for den sags skyld polemisk i indlæggene. Men så igen, indlæggene er skabt i en *helt anden* og langt mere polemisk *verden*.

Og så lige et opklarende spørgsmål: Hvorfor er relationer som grundsubstans et udkomme af ideen om multiple verdener? Hvis relationer er grundsubstansen i alle verdener, er der jo kun én verden, nemlig en verden af relationer. Og hvordan overhovedet tænke relationer og *ting*, der er „indfoldet i hinanden“ uden at have en idé om „ting“ (som kan være indfoldet i andre ting)? Hvis relationer ikke er relationer mellem noget, hvad er de så? Og hvis de er alt, er de så overhovedet noget – andet end en ting (som er karakteriseret ved at bevare sin selvidentitet gennem tid)? Min pointe er endnu en gang, at man måske bør bevæge sig væk fra dikotomier som os og verden, relationer og ting, for i højere grad at tale om stabiliteter, ansamlinger og lignende, som hverken er bevægelse eller stilstand, ting



eller ingenting, og som ikke har en årsag i verden, os eller verdener. Og dermed er min kritik måske også en kritik af debattens (polemiske) grundlag.

### INGER SJØRSLEV: Hvorfor skal forskelligheder være ontologiske?

*Hvorfor skal det kaldes ontologi? Er det ikke et universaliserende begreb, der tilhører filosofi? Kunne man ikke kalde det for eksempel hauificering i stedet, for det er vel det, der er tale om? Hvis det, Morten og Morten fremfører, skal forstås som en radikal anderledeshed, hvor er vi så henne etisk og politisk? Repræsenterer det en posthumanistisk tilgang? Og gør den os bedre i stand til at forstå en vanvittig logik, hvor folk for eksempel skærer arme og ben af hinanden?*

Bor vi mennesker i mangfoldige, forskellige verdener, eller bor vi i den samme verden? Spørgsmålet mindede mig om den herlige titel på en bog af den svenske forfatter Olof Lagercrantz (1994). Den lyder: *Jeg bor i en anden verden, men du bor jo i den samme*. Bogen er en digters erindringer om en anden digter, den store modernist Gunnar Ekelöf. Den tvetydighed, der ligger i sådan en titel, kunne man godt tænke sig at holde fast i, og så lade det være ved det.

Men den går ikke, når man ikke er i digterbranchen, men i den mere prosaiske samfunds- og humanvidenskabelige. Hvordan kan man så spørge til sagen? Jeg vil benytte mig af den velkomne lejlighed, arrangørerne af debatten har givet mig, til at redegøre for lidt af baggrunden for mine spørgsmål.

Længe har jeg følt mig provokeret, når jeg hørte begrebet ontologi brugt i antropologiske sammenhænge. Ontologi peger for mig at se ind i et rum af værensfilosofi, et fastheds- og enshedsrum, hvor antropologiske tanker om pluralitet, relativitet og kritiske epistemologiske spørgsmål ikke hører hjemme. Ontologi handler, som filosoferne siger, om det, der *er*, det værende. Fra et filosofisk synspunkt må det værende være det samme for alle mennesker, men fra et antropologisk er det vel netop det, det ikke er? Hvorfor bruge et begreb for forskelle i verden, som signalerer essens og væren i en eller anden absolut, om end filosofisk, forstand?

Nu handlede den debat, der fandt sted på Institut for Antropologi, måske ikke direkte om ontologi. Men den er alligevel, som arrangørerne redegør for, en klar variant af den debat, der blev ført af vores engelske kolleger under overskriften „Ontology is just another word for culture“ (Venkatesan 2010). I sit indlæg i den hjemlige debat om mangfoldige verdener brugte Morten Axel Pedersen begrebet ontologi otte gange, men kun en enkelt gang uden at sætte „såkaldt“ foran eller gåseøjne omkring a la, hvad vi i gamle dage gjorde med „primitive“. Så en slags

forsigtighed er vi enige om. Jeg skal da også straks afsløre, at hvad svarene på mine spørgsmål end bliver, så betragter jeg de tanker, der er kommet frem inden for denne såkaldte ontologiske „vending“ (der var de igen!), som de mest inspirerende for vores fag i nyere tid. De er virkelig med til at holde os i live.

Ikke desto mindre – og på trods af, at de 2 x Morten, der forsvarede positionen, på forhånd har taget højde for en del af de indvendinger, der kunne komme – efterlader positionen *for* sig nogle spørgsmål.

Morten Nielsen sagde i sit indlæg, idet han gjorde sin informants ord til sine: Vi bor i den verden, vores forfædre lader os se. Hertil må man spørge, er det en anden verden end den, de, der har andre forfædre, bor i? Bor vi (vesterlændinge, der udforsker de andres verdener) så i den verden, *vores* forfædre lader os se, og er vore forfædre måske at forstå som Platon, Aristoteles, Descartes og oplysningstidens rationalitetsfilosoffer? Eller har vi antropologer alle verdeneres forfædre, ånder, shamaner, primitive filosoffer og Ogotemellier<sup>1</sup> til vores rådighed?

Morten Axel Pedersen åbner i sit Deleuze-inspirerede indlæg op for andre vigtige spørgsmål og emner, der kunne fortjene mere debat, end der er plads til her. Jeg vil indskrænke mig til et spørgsmål til den såkaldte (!) posthumanistiske position. For de af os, der skutter sig noget ved ordet posthumanistisk, kunne positionen måske omdøbes til en radikal *for*-subjektet-position, idet det jo er med det formål at udforske det menneskelige subjekt i al dets mangfoldighed, man antager positionen. Ikke for at *afskaffe* subjektet – for slet ikke at tale om humanismen. Vel? Det, man ønsker at afskaffe, er velsagtens kun de skrånede etnocentriske forhåndsantagelser om subjektet, som man antager er det samme for alle verdens beboere, som det er for vesterlændinge, der er opfostret i en kartesiansk tradition – og som har svært ved at slippe den, selv efter Foucault og Deleuze. Det gør Morten P. ret klart i sit indlæg, og det er godt. Alligevel efterlader den posthumanistiske/asubjektivistiske position nogle spørgsmål, som naturligvis også bliver metodiske. Vi undgår ikke spørgsmålet om, hvilke metoder en sådan position opfordrer til, når vi står over for levende subjekter ude i vores felt. De metodiske spørgsmål undgår heller ikke at rette sig mod den subjektforståelse, vi selv har med os, når vi møder de andres. Her ser jeg et link til spørgsmålet om, hvilke verdener vore egne forfædre lader os se. Eller med andre ord, hvordan sætter vi os ud over vores egen subjektforståelse i tilstrækkeligt omfang til at kunne fatte de andres?

Det næste spørgsmål gælder stedfæstelsen af den radikale anderledeshed. Det går på kryds og tværs af indlæggene for og imod udsagnet.

Kirsten Hastrup talte kritisk om begrebet indfødte, om essentialisme og kulturer som enheds- og helhedsøer og om trangen til mimesis af andetheden som baggrund for at tale *for* kulturel (ontologisk?) forskellighed. Det, hendes medkombattant

på samme side af bordet gav som eksempel på en radikal anderledeshed, var imidlertid ikke sådan en indfødt kulturø-størrelse. Christian K. Højbjergs indlæg indeholdt derimod et eksempel på et sted, hvor meningsløsheden indtræder, og hvor de fleste menneskers umiddelbare reaktion ville være at stå af ethvert forsøg på at finde forklaring og mening, lige meget hvilken kulturø eller landfast dynamisk, kulturinteragerende mangfoldighed man kom fra. Eksemplet fra Sierra Leone på ekstrem vold ville kunne suppleres med andre ligeså barbariske former for vold fra kulturelle sammenhænge, der ligger os selv nærmere. Jeg springer uden om Holocaust i denne omgang, men nævner lige Abu Ghraib, Guantánamo og den beskidte krig, generalerne i Argentina førte mod deres egne borgere under diktaturet for nogle årtier siden. De fleste vil selv kunne supplere med andre steder i den vestlige verden, hvor mennesker er blevet og bliver mishandlet og tortureret.

I denne forstand er det radikalt anderledes altså ikke henvist til en anden kulturø med enhed og helhed a la gamle dages kulturbegreb. Det radikalt anderledes er midt blandt os selv, og det må snarere forstås som det sted, hvor vores begreber holder op med at slå til, og vi udfordres på selve de redskaber, vi har til at forstå verden. Vi møder deres utilstrækkelighed, når vi skal forsøge at indfange den meningsløse vold. Det kan ikke undgå at lægge op til et spørgsmål om etik.

Morten P. berører etikken indirekte i sit indlæg på den måde, at han taler om antropologiens kritiske position i en nyere udgave end den skeptiske, der jo ellers har stået for en del velgørende selv- og civilisationskritik i tidens løb. Når han taler for en ikke-skeptisk metodologisk naivisme (jeg skal nok lade være at kalde den „glad“), er der så ingen grænser for, hvornår og hvor en sådan kan stedfæstes? Morten P. bruger selv eksemplet nazister. Så lad mig formulere det på en anden måde. Når det siges, at „vi bebor en multipel virkelighed, der *hele tiden* udkrystalliserer sig og transmutterer sig i form af et mangefold af verdener“ (kursivering udeladt og tilføjet), på hvilket (tids)punkt og i hvilken proces sætter den ikke-skeptiske kritik da ind? Eller med andre ord: Uddyb venligst „*hele tiden*“. Hvad kommer efter den metodologiske naivisme? Giver denne metode et bedre udgangspunkt for kritik, herunder selv- og civilisationskritik, end en mere *old school*-skeptisk kritik?

Et spørgsmål af en anden art går også på tværs. Det er svært for mig at stille det som andet end et ledende spørgsmål – som jeg selv ville svare ja til. Men det er jo ikke sikkert, der er enighed om det. Det lyder: Kan man sige, at de, der taler *for* verdener i flertal, lægger vægten på det etnografiske i det samlede antropologiske projekt, altså den empiriske del, og det, vi gør, når vi møder de andre og det andet derude, og at de, der taler *mod* forskellige verdener omvendt lægger vægten på den generaliserende, antropologisk teoretiserende side? Er *for-*

siden i så fald ikke forudsætningen for *mod*-siden, så den ene i virkeligheden ikke kan være uden den anden? Jeg hører ikke for-siden afvise det universalistiske projekt, der søger viden om menneskeheden som sådan. Er det dermed bare vejene dertil, der er forskellige? Den ene position hævder, at vejen bør gå ad dybe stier ind i de radikalt anderledes verdener for, med redskaber hentet herfra, at lade sine teorier udvides og fornyes ved at blive tvunget ind i andre baner af de verdener, man møder. Men her vil *mod*-siden vel ikke afvise etnografien og det radikalt anderledes som baggrund for den universalistiske bestræbelse?

At hente begreber fra dem derude gennem sin etnografi ser jeg som en fastholdelse både af antropologiens universalistiske bestræbelser og af dens kritiske position, som indebærer, at man er radikalt præmisangribende og dermed civilisationskritisk. Er der nogen, der er imod det?

En anden tanke, der rejste sig under debatten, var, om det er et opgør med selve repræsentationstænkningen, den såkaldte ontologiske vending har gang i. Og for lige at give det spørgsmål en polemisk drejning: Er der noget generationsopgør i det hele? Kommer det måske fra en generation, der er opfostret med repræsentationsdebatten og har brug for at begå et forældremord – som så kommer til at gå ud over selve de sagesløse repræsentationer? Er de usynlige fædre og mødre bag opgøret i så fald Clifford og Marcus, Rabinow og Crapanzano, Said, autoetnografien og den feministiske antropologi, samt den subjektorienterede vulgærfænomenologiske „*approach*“ fra 1980'erne og et godt stykke frem, for ikke at sige helt frem til nu? Og er vi i så fald bare ude i en naturlig dialektisk udvikling? Eller er der virkelig tale om det store spring fremad?

Og endelig: Når Morten P. i sit indlæg siger, at antropologiske spørgsmål altid er ontologiske *og* altid epistemologiske, hvad ligger der så i det? Hvis de altid er begge dele, betyder det så, at repræsentationerne holder op med at være repræsentationer, så den måde, vi repræsenterer verden på, er den måde, den *er* på? Selv med en dyb respekt og stor interesse for den materialitetsteoretiske „vending“ (har vi nu sådan en?) med dens opmærksomhed på tegnenes materialitet og kritik af den saussurske dualitet, vil jeg alligevel mene, at hvis skellet mellem repræsentation og repræsenteret ophæves, afskærer vi os fra en hel del nødvendig dybdeboring i, hvordan folk ikke bare lever i verden, men omgås den med magtspil og forførelser og betydningsdannelser og modstande, og jeg ved ikke hvad. Én ting er vel at erkende tegnenes materialitet, og at repræsentationer har virkninger i verden. Noget andet er radikalt at afskaffe forskellen mellem, hvad der er, og hvad der fremstilles. Hvis man ender dér, bliver der så ikke for meget, der (ontologisk) lukker sig om sig selv?

For at vende tilbage til udgangspunktet: Hvad skal ontologibegrebet gøre godt for? Kunne man med fordel erstatte det af et andet, ikke til erstatning af

kulturbegrebet, men til understregning af den radikale teoriudviklingsmetode, der ligger i at tage de anderledes verdeneres egne begreber alvorligt, sådan som Mauss gjorde det, da han udviklede sin teori om gaven ved hjælp af maoriernes begreb om gavens ånd, *hau*. Altså *hauificere* antropologien frem for at *ontologisere* den?<sup>2</sup>

## ANDERS BLOK: Med Wittgenstein på kanten af antropologiens sprogspil?

*Denne debat minder mig om Wittgensteins pointe om, at „mit sprog er min verdens grænse“, for den danser nemlig på grænsen af det antropologiske sprog. Jeg vil foreslå, at „vi’et“ i udsagnet betyder „vi antropologer“. Er det ikke et meget videnskabeligt og et meget etisk attraktivt projekt at tænke, at der uden for dette „vi“ er en mangfoldighed af verdener, hvortil vort sprog endnu ikke slår til?*

Spørgsmålet udfoldet (eller måske rettere indfoldet): I en af de berømte aforismer fra sine *Filosofiske undersøgelser* siger Wittgenstein, at „hvis en løve kunne tale, ville vi ikke kunne forstå den“ (1971:283). Det er ganske omstridt, hvad Wittgenstein egentlig mente med dette udsagn. Ordet tale synes at implicere en sproglighed, som igen synes at udkaste (om ikke andet) *muligheden* for en gyldig oversættelse mellem menneske- og løvesprog. Så hvorfor forstår vi ikke den talende løve? Formentlig, siger Wittgenstein, fordi vi, som de mennesker vi nu en gang er, ikke forstår løvens livsform. Sproglige ytringer giver for Wittgenstein kun mening i relation til en konkret livsform, og en livsform giver kun mening som gentagne mønstre af situeret interaktion i og med en social og materiel (om)verden. Så langt vil jeg tro, at Wittgensteins løve taler til en antropologisk sund fornuft. At han så tendentielt tog *naturvidenskabeligt* fejl – al den stund, at biologer siden von Uexküll gennem stadig mere sofistikerede midler til interartslig oversættelse har bragt sig selv betragteligt nærmere tægers, løvers og hvalers livsformer (*Umwelt*<sup>2</sup>er) – er en anden sag, kun analogisk forbundet med mit ærinde her.<sup>3</sup>

Ligesom det ikke er helt entydigt, hvad filosofen Wittgenstein har ment med sin talende løve, er det ikke helt entydigt, hvad antropologer nutidigt kan ville mene med udsagnet „vi bebor mangfoldige verdener“. Denne pointe står – om ikke andet! – lysende klar efter dagens diskussion. Og ingen har mere elegant redegjort for dette fortolkningsmæssige mangefold end Kirsten Hastrup, som for hvert af disse ord – „vi“, „bebor“, „mangfoldige“, „verdener“ – så at sige åbner sproget mod nye horisonter (tør man sige „nye verdener“?). Dette vel at mærke stadig

inden for rammerne af det situerede sprogpil: De danske ord åbner mod kristne, oldnordiske og middeltyske historiske forbindelser. Skulle japanske antropologer diskutere „verdener“ (世界), ville det føre i retning af de historiske forbindelser, som udgøres af „afgrænsede generationer“ af buddhistiske fortolkninger inden for et større kosmisk univers. Med den komplikation, at det japanske sprog ikke tillader flertalsformer af navneord (her: „verden“) – debatten ville så at sige være afgjort på forhånd, hvis den altså nogensinde kom i gang!“

Som sociolog befinder jeg mig på grænsen af antropologiske sprogpil. Formentlig af samme grund tog det mig lang tid at forstå, hvordan nogle antropologer i ramme alvor ville mene, at vi *ikke* bebor mangfoldige verdener? Her gik jeg og troede, at radikal forskellighed var antropologiens salt, og at det netop er denne ingrediens, sociologer mangler, disse underbemidlede daglejere i det selvfølgeliges (konge)rige? Først gradvis fik jeg blik for den ontologiske bjælke i øjet. Tidligere var ontologi mest noget, filosoffer havde. Nu synes antropologer enige om, at der findes en „ontologisk vending“ i deres fag. Pludselig får ellers uskyldige ord en række knap så uskyldige konnotationer i antropologers samtaler: Verden bliver til „virkeligheden“ eller endog den „virkelige virkelighed“. Vi bliver til „mennesket“ eller endog „menneskeheden“. Gamle debatter om kulturel relativisme gives endnu en omgang – på ontologiens regning.

Det forholder sig vel, som Wittgenstein sagde: Begreber er som lyset fra en lampe. Det falder skarpt nær lampen, men udtyndes gradvist til tussmørke, inden verden igen henligger i mørke. Måske ved filosoffer, hvad de mener med ontologi (også her har jeg min tvivl). Overført på antropologiens felt råder det begrebslige tussmørke. Ontologi er den nye antropologiske joker: for nogle en farlig åbning mod kulturel relativismens etiske forfald (Christian K. Højbjerg), for andre et våben i kampen for menneskers selvbestemmelsesret (Morten Nielsen). I én forstand har Kirsten Hastrup selvfølgelig ret: Udsagnet „vi bebor mangfoldige verdener“ er i streng forstand meningsløst – *hvis* det altså vel at mærke fortolkes gennem et uspecificeret begreb om ontologi. Men jeg vil tillade mig at mene, at hun forsømmer at stille det næste spørgsmål: Hvordan kan et udsagn, der i en anden forstand er så indlysende *rigtigt*, pludselig blive meningsløst, blot fordi nogle antropologer har lånt et omstridt begreb (ontologi) fra filosofernes sprogpil?

En anden måde at stille det samme spørgsmål på kunne være: Hvordan skal begrebet ontologi specificeres *antropologisk*, for at udsagnet „vi bebor mangfoldige verdener“ igen udtrykker en faglig sund fornuft? På dette punkt er det mit indtryk, at der hersker en ikke ubetydelig uklarhed i debatten. Den ene side af debatten (Højbjerg og Hastrup) synes at opfatte ontologi som et andet ord for kulturel essentialisme; en bekvem modstander. Den anden side opfatter, med Morten Pedersens udtryk, ontologi som „teorier om, hvad verdens

beskaffenhed er“, og de udkaster derpå en teori om en multipel virkelighed, der udkrystalliserer sig i et „intensivt mangfold af indbyrdes indfoldede verdener“. Indbyrdes indfoldede verdener er noget andet end indbyrdes diskrete kulturer – mere gensidig udveksling synes mulig og påkrævet her.

Måske kan man starte med at spørge: *Hvor* finder vi „indbyrdes indfoldede verdener“? Igen kan vi følge Morten Pedersens forslag, når han svarer: I *teorien* om, hvad verdens beskaffenhed er – altså nærmere bestemt i den *antropologiske* teori om verden som multipel virkelighed. Eller, mere præcist formuleret, al den stund antropologi er en gren af *empirisk* filosofi: i den gensidige indfoldning af antropologens teori om en multipel virkelighed og så den mangfoldighed af teorier om verdens beskaffenhed, som denne støder på hos sine informanter. Verdener er netop indbyrdes indfoldede (siger teorien), og antropologens møde med forskellige andre (ikke-antropologiske) verdener synes at udgøre selve sindbilledet på denne indfoldning.

Jeg tror, der kunne opnås en ikke ubetydelig afklaring af denne diskussion, hvis „vi’et“ i udsagnet „vi bebor mangfoldige verdener“ fortolkes som „vi antropologer“. Som Kirsten Hastrup rigtigt siger: Vi’et er det kollektive subjekt, som er mere end én, men færre end alle. Hvem kan således tale på andres (og måske de Andres) vegne? Det kan dagens antropologer! Og: Det er vel rimeligvis antropologer (det kollektive subjekt), for hvem dagens udsagn er et problem? Måske kan vi oversætte udsagnet til noget a la: „Vi antropologer praktiserer en livsform, der bekender sig til at bebo mangfoldige verdener.“ Hermed nærmer vi os vel faglig sund fornuft?

Den filosofiske gift i ordet ontologi er selvfølgelig stadig ikke helt forduftet – for hvad kan dette vi, antropologien, egentlig mene med „mangfoldige verdener“? Eller med Kirsten Hastrups udtryk: Hvordan skelner man mellem forskelle, altså her mellem gensidigt indfoldede verdener? I første omgang er det fristende at vende spørgsmålet om: Hvis der nu kun er én verden, betyder det så, at der – diverse symbolske fremtrædelser til trods – reelt ikke *er* nogen (betydningsfulde) forskelle at skelne imellem? I gamle dage var det vel netop dette problem, som ordet „kultur“ løste for antropologer? Men det har vel også vist sig vanskeligt, måske stadig vanskeligere, at skelne mellem kulturer. Så hvilke forskelsbegreber har antropologer snart tilbage? Praksisser? Livsverdener? Men hvordan skelne mellem *dem*?

Ét fejltrin her, og hele kulturessentialismens rædselskabinet kommer væltende! For mig at se sker dette for Morten Nielsen, når han forsvarer en „radikal essentialisme“, hvor kulturelle fænomener udfolder sig selv og dermed så at sige *er* deres egen analyse. Dette synes værre end posthumanisme: Er der ikke her tale om en „postantropologisk“ verden, ikke ulig Leibniz’ univers af selvberoeende

monader, men nu uden nogen Gud (eller antropologer) til at forene dem? Må „ontologiserende“ antropologer som Nielsen og Pedersen så ikke tage skridtet fuldt ud og begynde at opfatte sig selv som en art shamaner, der netop formår at springe rundt mellem tendentielt adskilte verdener? Antropologer som ontologiske grænsegængere; en værdig aftager, vil jeg mene, til forestillinger om antropologer som kulturelle brobyggere.

Personligt tror jeg, at der er en tredje mulighed, og denne mulighed kræver en yderligere indfoldning, det vil sige begrebslig begrænsning, af ontologi som antropologisk teori. Det handler om at lukke noget af den filosofiske luft ud af begrebet og lukke noget mere natur(videnskab) ind. På kort formel: Ontologi er vel kun antropologisk interessant, for så vidt det hjælper antropologer til, som en hypotese, at multiplicere den natur – den *forestillede* (ikke naturvidenskabelige!) mononatur – som er kulturbegrebets moderne tvilling?<sup>4</sup> Ontologi er, så vidt jeg kan se, simpelthen en antropologisk teori om *multinaturalisme*: Begrebet tillader os at sige, at animistiske amazonindianere bebor en anden verden (en anden „naturkultur“, om man vil) end naturalistiske evolutionsbiologer i Cambridge (som igen bebor en anden verden end mange af os andre). Er disse verdener gensidigt indfoldede? Ja – i hvert fald når folk som Philippe Descola og Eduardo Viveiros de Castro har gjort noget af det nødvendige forarbejde.

For mig at se kan teorien om multinaturalisme sagtens klare sig uden begrebet ontologi, som slæber rundt på en al for tung filosofisk bagage. Igen kan Wittgenstein måske komme til undsætning, når han stilfærdigt bemærker, at „mit sprog er min verdens grænse“. Når vi’et i „vi bebor mangfoldige verdener“ betyder „vi antropologer“, bliver det tydeligt, at vi (jeg tillader mig nu at inkludere mig selv) med ontologi danser på det antropologiske sprogs grænse i en tid, hvor „kultur“ og „natur“ ikke længere kan tages for givet som begrebslige ressourcer. Er „ontologi“ det rigtige ord her? Næppe. Men heldigvis er det også mest en plads-holder for det virkelige arbejde, som består i den begrebslige opfindsomhed og kreativitet, som Pedersen og Nielsen så rigtigt betoner – og som antropologer og deres informanter er *fælles* om!

Kort sagt: Er ontologi ikke blot en antropologisk teori, en produktiv hypotese, som tillader antropologen at tage den værste gift ud af kulturbegrebet og dets tvilling og dermed stille spørgsmålet: Hvor *er* vi (og de), når vi (og de) ikke længere er i (mono)„naturen“? I så fald betegner ontologi et antropologisk erkendelsesprojekt, som dårligt nok er begyndt endnu. Ikke underligt, hvis der råder en del begrebslig tusmørke. Men den grundlæggende indsigt synes uomgængelig og vigtig: Hvis sproget markerer den antropologiske livsforms grænse, er det så ikke et meget videnskabeligt – og et meget etisk attraktivt – projekt at tænke, at der uden for dette „vi“, er en mangfoldighed af verdener, i forhold til hvilke vore vante begreber endnu ikke slår til?



## HEIKO HENKEL: Hvad kan „mangfoldige verdener“ gøre for os?

*Ideen om, at vi bebor mangfoldige, eller mange, verdener, er uholdbar, blandt andet på grund af to tidsregistre, nemlig på den ene side det historiske tidsregister og på den anden side et „evolutionært“ tidsregister, som peger på, at vi som „organismer“ hele tiden er i udveksling med omverdenen. Det er antropologiens opgave at finde ud af den udveksling, individer har med omverdenen, og dette projekt bliver undergravet med Morten og Mortens position.*

Metaforen, de „mange verdener“, som står i centrum for debatten her, er et gammelt motiv i antropologien. Det er blevet brugt på mange forskellige måder og med forskellige formål, men ofte viser det tilbage til antropologiens rødder i den romantiske tradition. I dette tilfælde står de „mange verdener“ som en metafor for romantikkens ambivalente længsel efter at blive et med sin verden – med sin kultur, sit samfund. I modsætning til oplysningens universalisme var det romantikere som Herder, som insisterede på, at mening bliver konstitueret i sproget, og at sproget tilhører en bestemt og afgrænset kultur. Men også for mange, som er tiltrukket af denne tradition, eksisterer samtidig med denne længsel erkendelsen af, at denne absolutte identifikation ikke er til at opnå i vores egen alt for komplicerede tilværelse. Formentlig derfor har antropologer og andre ofte projiceret denne længsel over på andre, tilsyneladende mere oprindelige verdener (det durkheimske traditionelle samfund), hvor identitet stadig kan opnås som identitet med ens verden. Også i vores tilfælde ligger metaforens styrke – og måske kan vi endda sige dens sandhed – i, at den afspejler den fælles erfaring, at vi sommetider aner, hvad det ville betyde at blive aldeles ens med vores verden. Eller i hvert fald den erfaring, at vi sommetider møder mennesker, som tilsyneladende ser, føler og kender virkeligheden så anderledes fra den måde, vi gør, at vi fornemmer, at de må bebo en verden helt forskellig fra vores egen. Formentlig vil fortalerne for tesen ikke være særligt tilfredse med at se sig indskrevet i den romantiske tradition. Og de kan med rette påpege, at tesen, vi diskuterer her, handler om *mangfoldige verdener frem for mange*, og at „mangfoldige“ har nogle andre, endda modsatte, implikationer end „mange“. Til begge indvendinger vil jeg dog sige, at givet begrebets mange mulige betydninger, må det være i metaforens brug, at dens betydning manifesterer sig.

Jeg begyndte med at kalde begrebet de mange/mangfoldige verdener en metafor – og at gøre det vil sige at placere tematikken om de mange/mangfoldige verdener i sproget. Det vil sige, at om vi hævder, at der „er“ eller „ikke er“ forskellige verdener, afhænger det først og fremmest af, om vi fremhæver, at sociale aktører agerer i overensstemmelse med en lokal logik inhærent i en bestemt „verden“, eller om vi fremhæver et universelt felt af relationer. Denne tilgang ser dog ud

til at være i modsætning til den måde, hvorpå vores to proponenter ser tingene. Hvis jeg forstår indlæggene korrekt, foreslog proponenterne af „mangfoldige verdener“-tesen at bruge verdensbegrebet ikke-metaforisk. Dette giver deres tese en vild og dramatisk drejning – men gør det også svært at gå i dialog med den på en konstruktiv måde. De følgende tre klynger af spørgsmål prøver at skabe basis for en sådan konstruktiv dialog.

Det mest oplagte spørgsmål til forsvarerne af „mange verdener“ er måske at spørge, i hvilken rumlig forstand vi skal forestille os de mange verdener og deres forhold til hinanden. Men tesen om de mange verdener rejser også spørgsmålet om den temporalitet, som ligger bag tesen. Skal vi virkelig forstå det sådan, at enhver „verden“ er blevet konstitueret, udvikler sig og forbliver uafhængigt af de andre verdener? Eller skal vi bare forstå det som en „relativ“ uafhængighed? (Og hvis det er tilfældet – hvad er så forskellen fra den gængse metaforiske brug af „verden“?).

Hvis vi så prøver at forestille os forskellige verdener, som ikke deler en fælles tidslig ramme – hvordan forestiller vi os så, at magtfulde strukturer kan gå på tværs af disse verdener? Bemærk, at proponenterne påstår, at der ikke er tale om, at folk forstår deres *fælles* verden forskelligt – men at de bebor *forskellige* verdener. Afspejler den sociale organisering af disse verdener så magtforhold, som forbliver internt i disse verdener – eller forhold, som kan række ud over dem og ind i et delt univers? Og videre, er der magtformer, som gør det muligt for beboere af den ene verden at besøge og kolonisere de andre verdener? Og hvorfor kan vi så påstå, at disse beboere og magtforhold tilhører den „oprindelige“ verden, men ikke de nye kontekster?

Endelig er der en del politiske spørgsmål. Det første, jeg vil stille, er spørgsmålet om, hvordan det at producere nye begreber *i sig selv* – noget, som de to Mortener fejrer som centrum i deres antropologiske projekt – kan siges, med Morten Pedersens ord (s. 39), at producere „ønskværdige“ politiske effekter.

Det andet spørgsmål angår påstanden om det særlige antihumanistiske væsen ved „mangfoldige verdener“-tesen. Det ville være spændende at høre mere om, hvordan den neo-ontologiske fraktion forstår deres relation (eller åbenbart ikke-relation) til de mere etablerede antihumanistiske traditioner i antropologien. For mig ser det ud, som om dét, indlæggene tilbyder som alternativ til den universalistiske humanisme, snarere er en slags indhegnet humanisme. Hvis vi skal tage de forskellige ontologier radikalt seriøst, som begge Mortenerne argumenterer for, og acceptere vores informanternes viden om deres verdens essentielle væsen – er det så ikke en naturlig følge, *at også vi* kender vores verden og dens essens lige så godt, som de kender deres? Og selvom vi følgelig ikke kan kende til menneskehedens essens (den humanistiske påstand), ser det ud, som om neo-

ontologerne kender til ontologien – og endda essensen – af deres egen lokale humanitet. Det er formentlig ikke, hvad de to Mortener har i tankerne. Men hvordan kan neo-ontologen overbevise et skeptisk (yes!) publikum om, at han tager sine informanternes ontologiske påstande „radikalt“ alvorligt og samtidig forbliver åben for den konstante reevaluering af de betingelser, som genererer *hans egne* forståelser af verden, hvilket vel er målestokken for en reflektiv samfundsvidenskab?

Det sidste spørgsmål, jeg vil stille her, og det, som egentlig opsummerer alle de foregående, er: Hvorfor? Hvad er det konkret, vi kan se, når vi postulerer eksistensen af mange, eller mangfoldige, verdener? I sidste ende er det antropologiske spørgsmål vel ikke, om vi bebor eller ikke bebor forskellige verdener, men hvad dette perspektiv gør det muligt for os at se, og hvordan det, vi ser, sætter os i stand til at intervenere i den verden, vi nu lever i.

#### ASGER FIHL SIMONSEN, TOKE KYED AMLUND, LARS RØMER, ASTRID GRUE OG CHRISTINA VEGA: Rejsen til planeterne M&M

Da bidragsyderne til dette indlæg forlod Christian Hansen Auditoriet efter debatarrangementet „Vi bebor mangfoldige verdener“, var det med fornemmelsen af at have fået et glimt ind i Morten Axel Pedersens og Morten Niensens radikalt essentialistiske projekt – et lysglimt fra planeterne M&M.<sup>5</sup> Vi fik en forsmag på en – tilsyneladende – forsømt tilgang til det antropologiske projekt, hvori begreber som posthumanisme, radikal essentialisme og virkeligheden som matrjosjkaagtigt indfoldne og multiple verdener blev præsenteret. Som studerende, nogle nyligt hjemvendt og andre på vej på feltarbejde, forlod vi arrangementet med lysten til at komme med på hele rejsen til planeterne M&M. Vi vil gerne lære at være „laterale astronauter“ på den slags rum- og tidsrejseprojekter, de to herrer har tegnet konturerne af. Vores spørgelyst går derfor især på, hvordan de teoretiske overvejelser omkring radikal essentialisme kan anvendes metodisk både før, under og efter feltarbejde.

Med dette indlæg beder vi M&M om at specificere, hvordan deres metodiske tilgang til det antropologiske projekt ser ud. Vi ønsker hverken at kritisere eller kommentere forsvaret af eksistensen af multiple verdener i de to herrers forståelse, men i stedet at blive klogere på, hvordan man helt konkret udfolder den metodiske del af den tilgang, de to proponenter lægger frem.

Her mener vi, at relativt simple hv-spørgsmål til M&M kan bringe os et godt stykke ad vejen til at forstå og operationalisere radikal essentialisme. Vi tager særligt

afsæt i: *Hvad, hvor, hvordan, hvem og hvornår*. *Hvorfor* har vi fundet forholdsvis godt beskrevet i kritikken af kulturalisterne (Holbraad i Venkatesan 2010).

*Hvad* er der især grobund for at studere på en radikal essentialistisk måde? Tilgangen portrætteres ofte som en modbølge mod praksisteorien og dens potentiale for studier af dominansformer. Kan den radikale essentialisme også siges at have favorable studieemner? Det kunne for eksempel være bureaukratiske arbejdsgange, immaterielle rettigheder, politik fra et ikke-center-periferi-perspektiv eller bevægelser, tendenser, strømme, mode, design eller tid. Med andre ord, er radikal essentialisme et værktøj, der er særligt brugbart i forhold til bestemte områder og tematikker, eller er det et værktøj af hel generel anvendelighed?

*Hvor* i den geografiske verden er tilgangen særligt relevant? Er det både ude og hjemme? Tilgiv os, at dette spørgsmål er lidt uretfærdigt, idet det tegner en alt for velkendt geografisk defineret verden op. Vi forstår, at radikal essentialisme handler om formidlingen af anderledeshed, og at det ikke implicerer en stærk korrelation mellem geografisk afstand og anderledeshed. Vi forstår det ligeledes sådan, at det snarere er et metodologisk udgangspunkt, end et ontologisk udsagn om verdens beskaffenhed. At vi alligevel spørger på denne geografiske måde, skyldes måske, at der faktisk synes at være en stærk tradition for at henvise til store ontologier af nærmest kontinental karakter. Her tænker vi især på de mange henvisninger til Viveiros de Castros og Marilyn Stratherns (Jensen et al. 2011; Viveiros de Castro 1998) skrivelser omkring forskellige „makro“ontologier, der omtales som euroamerikanske, indianske og melanesiske. Ifølge Morten Axel Pedersen bebor en postmand på Fyn og en sandsigerske i Mozambique dog ikke nødvendigvis mere forskellige verdener, end Morten Axel Pedersen selv og Kirsten Hastrup. Vi ser meget frem til at følge, hvordan man metodologisk udfører et radikalt essentialistisk studie „herhjemme“.

*Hvordan* går man radikalt essentialistisk til værks? Vi rejser dette spørgsmål med tanke på, at vi især finder det særligt udfordrende at forestille os, hvordan man anlægger en radikalt essentialistisk tilgang ved studier „herhjemme“. Dette kan skyldes, at det som nævnt oftest er mere radikalt iøjnefaldende anderledesheder, der fremhæves i forbindelse med denne tilgang.

Kan det tænkes, at fundamentale begreber fra „vores verden“ såsom agens og krop-sjæl-dualisme udgør den knap overstigelige mur, de radikale essentialister spiller deres bolde op ad, og som gør dem i stand til at vise, at denne og hin verdens beskaffenhed er radikalt anderledes end vores? Skal man med den radikale essentialisme helt bryde med disse kernebegreber og via begrebslig kreativitet lade sig føre ind i verdener med radikalt anderledes ting og begreber? Med studier af det anderledes i form af *pulvermagt* (Holbraad 2007) eller *dividual* (Strathern 1988) diskvalificerer den radikale essentialisme så ikke „vores“ virkelighed og

begrebsverden som studieobjekt? Hvis nej, hvordan udvælger man sig så andre begrebslige verdener at spille „vor egen“ op imod?

Kort sagt, hvordan kan radikal essentialisme hjælpe studerende med at planlægge feltarbejde, det vil sige lokalisere og identificere det eller de centrale studieobjekter, det anderledes, det kendte og det interessante?

*Hvem* skal sikres ontologisk selvbestemmelse, og ud fra hvilke etiske kriterier udvælges de? Det må vel være de anderledes, der ikke kan indfanges med vores begreber. Men hvem er de så anderledes i forhold til? Er det tilstrækkeligt, at de blot er anderledes fra os? Hvis det sidste er tilfældet, hvem er så vi? Kunne det tænkes, at vi i et faktisk ofte er dem, vi egentlig gerne vil kritisere: praksisteoretikere, biologer, fænomenologer osv.? Så hvem er hvem, og hvem kan man sætte fokus på allerede i planlægningsfasen af det antropologiske projekt?

*Hvornår* i den antropologiske praksis går man radikalt essentialistisk til værks? Det, som debatten mest, hvis ikke udelukkende, har kredset om, er situationerne i felten, hvor man støder på noget anderledes, og situationerne siden, når man skal vælge, hvordan man vil formidle det antropologisk. Men hvor arbitrært er dette møde med anderledesheden, og er det ikke ofte et resultat af grundig planlægning? Det er altså også et spørgsmål om tilgangens tidslige grænser og placering i den antropologiske praksis. Hvor skarp kan man være i planlægningen af et feltarbejde i forhold til at pege på de anderledesheder, man vil sikre ontologisk selvbestemmelse? Dette er ikke mindst relevant for den studerende, der udformer en synopsis til sit første feltarbejde, hvor kendskabet til feltens finurligheder alt andet lige er begrænset.

En anden refleksion går på, hvor skarpt dette med fordel kan specificeres i det øjeblik, man ønsker at søge forskningsmidler til et projekt. Hvordan formidles der – på etisk forsvarlig vis – om et projekt, der er inspireret af den radikale essentialisme, til en ikke-antropologisk omverden? Og hvor tidligt i et sådant projekt kan man tænke brugen af andre folks ontologiske selvbestemmelse i forhold til at udfordre eksisterende (naturvidenskabelige, teologiske eller antropologiske) teorier om verdens beskaffenhed og kategorisystemer herhjemme?

Hvad så med feltarbejdet? Hvordan afgrænser man sin felt, udvælger sig de primære metoder og holder fokus i felten? Det kunne man vel gøre ved hele tiden at være opmærksom på det anderledes, det forskellige og det nye, ved hjælp af sammenligning, sådan som Morten Nielsen nævner. Men sammenligning med hvad og hvem? En af konsekvenserne af den radikalt essentialistiske tilgang synes at være en accentuering af, at analysearbejdet allerede starter i felten, da man faktisk allerede dér indsamler teorier. Der er et data- og teorikollaps. Kort sagt: Hvordan og hvornår går man i gang med at gå radikalt essentialistisk til værks i den antropologiske praksis fra en indledende undren til planlægning, ansøgning, feltarbejde, analyse og formidling?

Det er vores forhåbning, at vi med svarene på disse spørgsmål får opridset en forståelig rejseplan, der gør det lettere for de helt eller delvist uindviede at tage del i og få etnografisk adgang til mangfoldige verdener. Imens vi undersøger, hvilke destinationer vi kan rejse til, og hvordan vi kommer derhen, funderer vi mere grundlæggende over, hvad der mon findes på planeterne M&M. Hvem ved, måske viser der sig at være en klar omsættelig metodologi og en teori om verdener mangfoldige beskaffenhed?

### MORTEN NIELSEN: Respons

„Hvad skal ontologibegrebet gøre godt for?“ spørger Inger Sjørlev polemisk i sit velskrevne indlæg. Sjørlev overvejer, om ikke man med inspiration fra Marcel Mauss' studier af maoriernes begreb om gavens ånd burde „*hauificere* antropologien frem for at *ontologisere* den“ for derved at understrege den „radikale teoriudviklingsmetode, der ligger i at tage de anderledes verdener egne begreber alvorligt“. For at kunne diskutere Sjørlevs sidste overvejelser kan vi med fordel skæve til Heiko Henkels indlæg for derigennem at reformulere og præcisere Sjørlevs første polemiske spørgsmål. Henkel spørger således, hvad det konkret er, vi kan se, „når vi postulerer eksistensen af mange, eller mangfoldige, verdener“. Og han fortsætter: „I sidste ende er det antropologiske spørgsmål vel ikke, om vi bebor eller ikke bebor forskellige verdener, men hvad dette perspektiv gør det muligt for os at se, og hvordan det, vi ser, sætter os i stand til at intervenere i den verden, vi nu lever i.“ Her vil mit umiddelbare svar være todelt: (1) Med ideen om mangfoldige verdener skabes heuristisk en spekulativ afstand mellem forskellige perspektiver eller positioner i konstant indre og ydre bevægelse. (2) Igennem den (spekulativt!) etablerede afstand anes en andethed, der er tilstrækkeligt anderledes og bevægelig til ikke at kunne reduceres til blot at udgøre en af mange kulturer (hvilket ville reducere „mangfoldige verdener“ til en omformuleret kulturrelativisme), men som samtidig kan relateres til antageligt „velkendte“ verdener på meningsfulde om end ofte paradoksale måder. Det er disse to punkter, jeg nedenfor vil udfolde mere udførligt og derigennem forsøge at respondere på flere af de interessante og tankevækkende spørgsmål, som både studerende og kolleger har stillet til Morten Axel Pedersens og mit eget indlæg. Det vil være mit overordnede argument, at en antropologisk tilgang baseret på ideen om mangfoldige verdener indeholder et særligt kritisk potentiale, der åbner op for at se „alternativet“ til det bestående som en mangfoldighed af delvist overlappende virkeligheder, der konstant forskyder og forskubber sig i forhold til hinanden.

Mod slutningen af mit indlæg vender jeg tilbage til spørgsmålet om, hvorvidt ideen om mangfoldige verdener skal forstås udelukkende som en udfoldning (eller indfoldning, om man vil) af den såkaldte „ontologiske vending“ inden for antropologien, men lad mig indledningsvis svare Sjørlev, at den tilgang, som jeg og Morten Axel Pedersen i denne debat er eksponenter for – om vi så kalder den et forsvar for den ontologiske vending eller ideen om mangfoldige verdener – netop ikke „ontologiserer“ antropologien, hvis det med denne antagelse hævdes, at socialt liv reflekterer adskilte, men internt sammenhængende, kulturer forankret i visse relativt stabile værensprincipper. Snarere skal ideen om mangfoldige verdener ses som en heuristisk metode, der spekulativt manifesterer sig som analytiske „kiler“ indsat mellem forskellige kulturelle formationer i bestandig bevægelse. Fra dette perspektiv er det derfor ikke tilstrækkeligt udelukkende at „hauificere“ antropologien gennem etnografiske begreber (eller „etnografiske teorier“, som det foreslås af det nyligt etablerede tidsskrift *HAU: Journal of Ethnographic Theory*). Når den spekulative afstand (altså ideen om de „mangfoldige verdener“) underordnes begrebsrammer, der ideelt set favner mere end sig selv (for eksempel ideen om gavens ånd, som den udtrykkes gennem maoribegrebet *hau*), holdes begrebet fast som en mulig overordnet fællesnævner, der erstatter bevægelige andetheder med ubevægelige ensheder.

## Mytisk andethed

På nuværende tidspunkt står det sandsynligvis læseren af denne debat klart, at den tilgang, som Morten Axel Pedersen og jeg plæderer for, bærer på en klar ambition om at udvikle nye antropologiske begreber, der er indfoldet i, snarere end på afstand af, de etnografiske virkeligheder, vi studerer. Jeg må derfor indledningsvis takke de øvrige bidragsydere, både kolleger og studerende, for at tage denne ambition alvorligt og bidrage til en mere mangfoldig begrebsverden, der på udfordrende måder forsøger at afvikle afstanden mellem analyse og etnografi. Således spørger Anders Blok som afslutning på sin kritik af ideen om „radikal essentialisme“, om ikke Morten Axel Pedersen og jeg som „*antropologiske grænsegængere*“ må begynde at opfatte os som „*shamaner*, der netop formår at springe rundt mellem tendentielt adskilte verdener“ (min kursivering). Ud over at jeg naturligvis hellere end gerne tilslutter mig Bloks potente beskrivelser af Mortens og mit forehavende, peger han med disse formuleringer samtidig på et centralt aspekt af nærværende tema. Hvis vi holder fast i Bloks foreslåede begreber, involverer shamanisme som bekendt evnen til at bevæge sig mellem ontologisk forskellige perspektiver, for eksempel menneskenes, dyrenes eller åndernes (Viveiros de Castro 2007). Med den shamanistiske praksis etableres

der en form for „transversal dialog“ mellem perspektiver, der i udgangspunktet ikke lader sig oversætte. En primær udfordring for shamanen består derfor i at korrelere de forskellige perspektiver uden dog at forudsætte, at de kan forenes eller endsiges forstås ud fra et fælles ontologisk princip (Pedersen 2011a). I en nyligt udgivet artikel har Ghassan Hage (2012) bemærket, at kritisk antropologi netop minder om shamanistisk praksis ved på tilsvarende vis at fremmane en ofte foruroligende opmærksomhed over for de samtidigt eksisterende, men dog radikalt forskellige verdener, der gennem shamanen indlejres i hinanden som virtuelle mulighedsrum. Således „hjem søges“ den for antropologen velkendte verden af mangfoldige former for andethed, der synes at tilbyde nye og hidtil ukendte tilblivelsesformer. „At være andet end det, vi er,“ hævder Hage, er derved „ikke blot konceptuelt muligt. Det er konkret [*materially*] muligt, da vi allerede bebor en sådan andethed“ (op.cit.301).

At være „andet end det, vi er“, indebærer imidlertid ikke nødvendigvis en forening med eller indlemmelse af de andetheder, vi med Hages ord „hjem søges“ af. Ligeledes kan mangfoldige og eventuelt sidestillede verdener ikke i udgangspunktet dimensioneres ud fra et tredje perspektivs konsistente og ekstensive skala. Forholdet mellem mangfoldige verdener skal snarere forstås ud fra den præcise og tilstræbte form for adskillelse, der gør det muligt overhovedet at betragte kulturelle formationer som bevægelige andetheder. I sin analyse af Lévi-Strauss' teori om den „kanoniske myte“ hævder James Weiner (n.d.), at myter skal forstås som „et andet sprog“ i sproget, idet de oversætter betingelserne for socialt liv til særegne interne principper. Der er nærmest uendelige muligheder for metaforiske substitutioner, hvorfor enhver myte reelt er en myte om sig selv, der ikke kan afkodes blot som en metaforisk kommentar til eller refleksion over den omkransende sociale verden. Det er på tilsvarende vis, at vi bør betragte vores begreb om mangfoldige verdener, der forholder sig til hinanden gennem interne forskydninger og eksterne afstande. Her kan vi igen vende tilbage til Sjørsløv, der i sit indlæg diskuterer min beskrivelse af kosmologi i Mozambique og navnlig forholdet mellem forfædrenes synsevne og verdens sande udstrækning. Sjørsløv spørger, om det er „en anden verden end den, de, der har andre forfædre, bor i? Bor vi (vesterlændinge, der udforsker de andres verdener) så i den verden, *vores* forfædre lader os se [...]?“ Om end „kosmologisk sigtbarhed“ uden tvivl er et interessant emne at udforske også i en vesteuropæisk kontekst, vil jeg mene, at Sjørsløv med sit komparativt funderede spørgsmål netop ikke forholder sig til den mozambiquiske etnografi som fundamental andethed. Ved at gøre den „kosmologiske sigtbarhed“ til et potentielt fælles vilkår forholdes det konkrete etnografiske fænomen uvægerligt til en ekstern skala, der, så at sige, ordner og dimensionerer dets egenskaber ud fra dets mulige lighed med andre tilsvarende



fænomener. Den Anden (her den mozambiquiske sandsigerske) betragtes derved som et andet subjekt snarere end et radikalt *anderledes* subjekt (jf. Viveiros de Castro 2003), hvilket minimerer mulighederne for at forstå os selv som „andet end det, vi er“, netop fordi udgangspunktet for begge perspektiver forudsættes at være det samme. Ikke ulig mytens figurer, der kendetegnes ved de egenskaber, som det omkransende sociale univers *ikke* besidder (Weiner n.d.), karakteriseres de perspektiver og positioner, der kommer til syne som aktualiseringer af mangfoldige verdener, af deres forskellighed. Som Deleuze har forklaret, handler dette grundlæggende om at lade det udtrykte eksistere kun som sig selv (udtryk) for derved at blotlægge den etablerede unikke andethed netop *som* andethed (Deleuze 1994:261). Sat på spidsen kan det fra dette perspektiv hævdes, at et givent etnografisk fænomen indeholder den hele unikke verden, der føder det med mening. Hvor Blok i sit indlæg synes at være skræmt af denne spekulativt etablerede „radikale essentialisme“, mener jeg derfor, at vi med ideen om mangfoldige verdener forskyder vores egen (privilegerede) position netop ved at afdække de mulige andre verdener, der til enhver tid *kan* eksistere.

### Alternative verdener

Man kan naturligvis spørge, om ikke et sådant analytisk greb i udgangspunktet gør det umuligt at etablere en analytisk afstand netop ved strategisk at sammenblande epistemologiske og ontologiske forhold. Ved at definere en unik verden på baggrund af for eksempel „kosmologisk sigtbarhed“ synes der at blive trukket blivende transversale forbindelseslinjer mellem en konceptuel ramme og det etnografiske fænomen, denne lader komme til syne. Her er det imidlertid afgørende at fastsætte, hvordan disse forbindelseslinjer slynger sig om det etnografiske fænomen. Jeg vil således hævde, at denne konfiguration (altså etablering af analytisk afstand gennem sammenblanding af epistemologiske og ontologiske forhold) skal forstås indefra og ud snarere end i forhold til „eksterne“ skalaer (jf. Nielsen 2012). Fra det perspektiv, som Morten Axel Pedersen og jeg plæderer for, vil et etnografisk fænomen som for eksempel „kosmologisk sigtbarhed“ etablere en form for „endoanalyse“, der indfolder, snarere end er på afstand af, sin egen teoretisering. Hvor jeg indledningsvis og prøvende nærmer mig den etnografiske andethed med egne begreber (Lars Højer), er det i sidste instans andetheden, der indfører sig i begrebet og føder det med ny betydning. Derved etableres en skælvende afstand mellem det „nye“ begreb og den ligeledes transversalt sammenblandede ontologiske og epistemologiske referenceramme, der indledningsvis forekom at være dets definerende kontekst. Uden at fornægte udgangspunktet (som vi kunne kalde antropologens undren) opløses den intime

relation hertil *indefra* i det øjeblik, den unikke andethed kan siges at eksistere primært i kraft af sine forskydninger i forhold til en (epistemologisk og ontologisk) omverden. Sagt med andre ord er etnografisk andethed altid netop dette i forhold til noget, det ikke er, eller som det, så at sige, skævvrider på særligt gunstige måder. I sit indlæg antager Henkel, at ideen om mangfoldige verdener indebærer en „ikke-metatorisk“ forståelse, således at „enhver ‘verden’ er blevet konstitueret, udvikler sig og forbliver uafhængigt af de andre verdener“. I forlængelse af ovenstående mener jeg snarere, at styrken ved ideen om mangfoldige verdener kan aflæses af, hvorvidt de er anderledes nok til ikke at kunne reduceres til enhed, men med tilstrækkelige ligheder til at kunne „hjem søge“ os med deres anderledesheder.

Hvis vi for sidste gang vender tilbage til Sjørsløvs indlæg, kan jeg nu give en afsluttende respons på spørgsmålet omkring mulighederne for en universel (kosmopolitisk?) forståelse af forholdet mellem verdens sande udstrækning og kosmologisk sigtbarhed. Hvis vi (analytisk) betragter mozambiquisk „kosmologisk sigtbarhed“ som udtryk for en unik verden, vil en eventuel sammenligning få karakter af sidestillede alternativer snarere end tilstræbt forening af ligheder (jf. diskussionen af komparativ redundans i mit første indlæg). Det, der forener mangfoldige verdener, er dermed måderne, de forskyder sig fra hinanden på gennem de i etnografien indfoldede begreber. Når Henkel i sit indlæg spørger, „hvordan det at producere nye begreber *i sig selv* [...] kan siges [...] at producere ‘ønskværdige’ politiske effekter“ (s. 58), er svaret således så enkelt: Indspundet i etnografiske virkeligheder i permanent tilblivelse er begreber altid „mindre“ end sig selv (altså mindre end de fænomener, de foregiver at favne). Dermed indikerer begrebet det, der kun eksisterer som potentialer i sprækkerne mellem mangfoldige verdener.

Lad mig sluttelig – og kort – berøre forholdet mellem ontologi og mangfoldige verdener. Morten Axel Pedersen har i sit afsluttende indlæg præsenteret en detaljeret læsning af ontologibegrebets nuværende status inden for antropologien, og det er derfor ikke her nødvendigt at diskutere dets legitimitet yderligere. Det er imidlertid interessant, at både kolleger og studerende i overvejende grad synes at læse vores indledende indlæg som et overordnet (programmatisk) forsvar for den såkaldte „ontologiske vending“ i antropologien. Hvor jeg naturligvis hilser en kritisk diskussion af „den ontologiske vending“ velkommen, er det samtidig relevant at minde om, at radikal andethed ikke er et poststrukturalistisk begreb udtænkt af „ontologiserende“ antropologer (Blok) som Axel Morten Pedersen og jeg selv. Andethed er som bekendt et grundlæggende antropologisk studieobjekt, der imidlertid aftvinges ny betydning, når det relateres til andre begreber, såsom „ontologi“ og „mangfoldige verdener“, på nye og ofte uventede måder. Snarere end at fastlægge stabile værensprincipper (Sjørsløv) får vi med ideen om de

mangfoldige verdener en udpegning af bevægelige mulighedsrum, der opstår i spændingsfeltet mellem begrebet og den etnografiske virkelighed (Holbraad 2012). Så måske er forholdet mellem den „ontologiserende“ antropologi (for at parafrasere Blok) og en mere klassisk antropologi med fokus på (relativt stabile) betydningsstrukturer ikke ulig det ovenfor beskrevne forhold mellem velkendte og ukendte verdener, hvor sidstnævnte udpeger de potentielle tilblivelsesformer, hvorigennem vi kan blive „andet end det, vi er“.

### MORTEN AXEL PEDERSEN: Respons

Indledningsvis vil jeg gerne takke for de udførlige skriftlige spørgsmål, Morten Nielsen og jeg har modtaget fra en række kolleger og studerende, og i øvrigt også takke de mange andre, der bidrog med skarpe indlæg under selve debatten. Såvel nærværende udgivelse som det arrangement, den udspringer fra, vidner om den ukuelige energi og smittende entusiasme, som Institut for Antropologis studerende udviser i disse år, og jeg er både stolt og glad over at have lov til at bidrage til den første af, hvad der forhåbentlig bliver en fast tradition for, årlige debatter på instituttet.

Og der er vitterligt noget at debattere. De øvrige indlæg i dette temanummer, samt flere andre igangværende såvel nationale som internationale debatter inden for faget, viser med al tydelighed (for nogle nylige eksempler, se Course 2010; Laidlaw 2012; Ramos 2012; Heywood 2012; Pedersen 2012a; Candea 2012; Candea & Alcayna-Stevens 2012; Walford 2012), at hvis der er noget, der kan sætte antropologers faglige følelser i spil og give anledning til endda særdeles animeret diskussion, er det den såkaldte „ontologiske vending“, der ofte (men ikke ubetinget korrekt i lyset af dens dybere ophav i den antropologiske faghistoriske muld) forbindes med antologien *Thinking Through Things* (Henare et al. 2007b), som jeg selv bidrog til. For selvom temaet for debatten i maj 2011, som påpeget af Sjørlev i sit indlæg, på papiret ikke omhandlede det forkætrede ontologibegreb og visse antropologers (mis)brug heraf, kom selve debatten og spørgsmålene, som udsprang fra den (inklusive Sjørlevs egne), i høj grad til det.

Lad mig derfor starte med at slå én ting fast: „Ontologi“ henviser, i min og andre antropologers (herunder min gode ven Martin Holbraads) brug af dette begreb, IKKE til en essensmetafysik om verdens eneste, evige og absolutte væren („det virkelig virkelige“). Faktisk peger intentionen med vores påkaldelse af dette filosofiske begreb i just den modsatte retning end det transcendentale sandhedsideal i traditionel filosofisk essentialisme: Vi ønsker at plædere for en

opfattelse af etnografiske virkeligheder som værende i permanent tilblivelse og selvdifferentiering, hvilket fordrer en særlig „heuristisk“ metode, der gør, at de begreber og teorier, hvormed en givet etnografisk verden analyseres, kan forblive i kontinuitet med selvsamme verden (Pedersen 2011b; Holbraad 2012). Det kan diskuteres, hvorvidt ontologibegrebet udgør en velvalgt „pladsholder“ (som Blok udtrykker det) for dette radikalt konstruktivistiske projekt – for det er jo, hvad den ontologiske vending er, hvorfor projektet akkurat lige så vel kan kaldes „radikalt essentialistisk“ (mere herom nedenfor) – men det er nu en gang den hylde, hvor visse antropologer, herunder til en vis grad jeg selv, har lagt deres hat.

Det bringer mig til det første egentlige spørgsmål og kritikpunkt (eller rettere: det første sammenkog af flere delvist overlappende spørgsmål og kritikpunkter) rettet til Nielsen og mig, både eksplicit i de fem bundter af spørgsmål, vi har modtaget, og mere eller mindre implicit i flere af artiklerne i indeværende temanummer, herunder Sausdal og Vigh og Gad, Jensen og Winthereik. For et af de spørgsmål, der rejser sig i lyset af – indrømmer jeg til enhver tid gerne, men nu var det jo heller ikke mig, der redigerede den bog! – de til tider unødigt bombastiske udsagn om at „tage tingene alvorligt“ i introduktionen til *Thinking Through Things* (som om antropologer ikke altid har forsøgt at tage deres informanter alvorligt – se Pedersen 2011b:221-23; 2012a), er jo akkurat, hvad denne „stille revolution“ udgør en reaktion på, i faghistorisk lys. Er der tale om et generationsopgør med 80’ernes repræsentationsdebat og/eller *bleeding heart*-fænomenologerne fra 90’erne (som Sjørsløv antyder), og hvilket forhold har selverklærede „ontografer“ (Holbraad 2009) som jeg selv til praksisantropologien (Simonsen et al., s. 59-62) og for den sags skyld til mere konventionelle antihumanistiske strømninger (Henkel)?

For nu at begynde bagfra er det korrekt, at den ontologiske vendings post-strukturalisme (for der er ingen tvivl om, at den udgør en afart heraf) ikke er identisk med traditionel Lévi-Straussk/foucaultiansk antihumanisme, om end den er tættere beslægtet hermed end med konventionel humanisme. Men, som jeg gjorde klart i debatten, så er den ontografiske metode – til forskel fra ANT-inspirerede, „posthumane“ tilgange repræsenteret blandt andet ved mine ærede kollegaer på IT-Universitetet og disses såkaldt praktisk ontologiske teoretiske inspirationskilder – for mig at se et middel mod en *mer-menneskelig* antropologi: en art „posthumanisme“, der tager menneskets potentiale og verdens foranderlighed mere alvorligt end de selverklærede humanister, som forbliver fanget i et stadig mere utidssvarende modernistisk verdensbillede.

Hvad angår den resterende del af spørgsmålet, tror jeg, at både Sjørsløv og Simonsen et al. har fat i noget både sigende og afgørende, om end næppe helt i den forstand, de forestiller sig. For der er ingen tvivl om, at den ontologiske

vending kan ses som en delvist generationsbestemt reaktion på den – ville langt de fleste antropologer nok nå til enighed om i dag – overdrevet defaitistiske og navlebeskuende selvkritik, der kendetegnede faget i årene omkring Murens fald. Selv husker jeg stadig følelsen af skuffelse og frustration, da underviserne på første år på Moesgård i 1992, med henvisning til koryfæer fra den såkaldte repræsentationsdebat med alvorlige miner instruerede os i, at etnografiske tekster jo især handlede om etnograferne selv, og at antropologiens rolle derfor var kritisk at pille disse og andre hegemoniske repræsentationer af eksotiske Andre fra hinanden. En generel fornemmelse syntes at herske om, at faget hverken kunne eller burde producere egentlig „positiv“ viden om andre mennesker overhovedet, men var sat i verden for, „negativt“, at dekonstruere alle former for vidensproduktion om andre igennem kritisk (selv)refleksion. Et nødvendigt opgør med modernismens „store fortællinger“ og det positivistiske spøgelse, ja, men fremadrettet var det ikke. Fænomenologien, som vandt stigende fodfæste igennem 90'erne, fremstod som en kærkommen vej ud af denne solipsistiske suppedas og blev modtaget med kyshånd af de antropologer, der påbegyndte deres ph.d. i dette årti, jeg selv inklusive. Med sit fokus på det nære, det erfarede og det (inter)subjektive, som var teoretisk muliggjort af en Husserl-inspireret, epistemologisk parentessættelse af den ydre verden og muligheden for at skabe objektiv viden, blev det muligt igen at lave etnografiske studier, der ikke kun handlede om etnografen selv, men i stedet brugte dennes refleksion omkring sit feltarbejde som en kilde til viden om det sociale og dermed – om end dette sjældent blev sagt direkte, i hvert fald indtil Michael Jackson holdt sit indtog på Institut for Antropologi (af frygt for at påkalde de store fortællingers slumrende dæmon?) – om menneskets universelle væsen. Samtidig gik fænomenologiens skepsis over for det abstrakte og det teoretiske fint i spænd med det praksisteoretiske budskab, som praktisk talt alle antropologer havde konverteret til omkring 1980.

Det var i denne overordnede faglige kontekst, at den ontologiske vending opstod som en art teoretisk forskydning af – eller måske snarere et slags teoretisk parallelunivers til – fænomenologien. Begge projekter kan således betragtes som forsøg på at genetablere muligheden for en „positiv“ antropologi efter et årti med postmoderne autokritik uden dermed at glemme repræsentationsdebattens budskab om løbende refleksion omkring produktionen af egen og andres viden. Ligeledes deler de to tilgange en skepsis over for den logocentrisme, der har præget store dele af den moderne antropologi, siden den opstod i det 20. århundrede, og som ofte (om end ikke altid helt rimeligt) associeres med Lévi-Strauss' strukturalisme og Foucaults poststrukturalisme. Fra såvel et fænomenologisk som et „ontografisk“ perspektiv er der således enighed om, at antropologiens genstandsfelt (det vil sige sociale og kulturelle fænomener i ordets bredeste betydning) ikke kan reduceres

til en ansamling af „repræsentationer“, som udgør et mere eller mindre kohærent tegnsystem, som lader sig afkode med værktøjer importeret fra sprogvidenskaben. Men det er også her, i kritikken af logocentrismen generelt og specifikt af reduktionen af kulturelle udtryk til metaforiske ditto, at de to orienteringer begynder at bevæge sig i modsatte spor. Set ud fra den ontologiske vendings perspektiv består den logocentristiske antropologiske problem nemlig ikke partout i dens fokus på sproglige fænomener (hvilket omvendt er den fænomenologiske – og i øvrigt den aktør-netværk-teoretiske/pragmatisk-ontologiske position). Problemet er derimod, at logocentrismen – samt fænomenologerne på linje med Latour og andre ANT-folk – opererer med forsimplede antagelser om, hvad et begreb er, og hvad dets forhold til verden kan være. Det er disse to dogmer, ontografien er en „vending“ mod.

Med disse overvejelser angående den ontologiske vendings positionering i forhold til andre teoretiske strømninger når vi til et andet ofte fremført kritikpunkt mod dens udøvere, nemlig at disse kun går op i teori og derfor mangler metodeovervejelser. Som Simonsen et al. spørger med en undertone af velkendt og fuldt forståelig frustration: „Hvordan og hvornår går man i gang med at gå radikalt essentialistisk til værks i den antropologiske praksis fra en indledende undren til planlægning, ansøgning, feltarbejde, analyse og formidling?“ Grundlæggende må jeg her skuffe Simonsen et al.: Den ontologiske vending lader sig ikke oversætte til „en klar omsættelig metodologi“, i hvert fald ikke hvis man hermed forstår en forkromet plan for, hvordan man i en given forskningsproces, ved først at bevæge sig fra punkt A til punkt B og derpå videre til punkt C og så fremdeles, vil kunne opnå svar på et givet spørgsmål. Faktisk forholder det sig omvendt, ville jeg hævde: Snarere end at være et redskab, man som forsker kan bruge til at få svar på sine spørgsmål, er den ontologiske vending et forsøg på at kreere en art antiredskab, hvormed eksisterende svar kan omformes til ubesvarede spørgsmål. For dette er, hvad al dens tilsyneladende teoretiske flueknepperi har til hensigt: at destabilisere de begreber, hvormed antropologer ofte implicit begriber verden, herunder deres egne verdener, i lige så høj grad som dem, de måtte studere. Og pointen er, at dette kun lader sig gøre via et systematisk forsøg på konkret at lade disse mangfoldige verdener overflyde og gennemstrømme hinanden via godt, gammeldags, gedigent feltarbejde.

Så måske kan man på sin vis argumentere for, at den ontologiske vending vitterligt er antimetodologisk, for så vidt som den repræsenterer et passioneret forsvar for det klassiske antropologiske feltstudie, hvis på én gang grandiose og ydmyge mål var at studere „alting“ på det sted, hvor antropologien (mere eller mindre planlagt og mere eller mindre frivilligt, jf. Malinowski) slog sig ned. Det er derfor den ontologiske vending ikke lader sig oversætte til et katalog af

metoder, for den repræsenterer en konservativ skepsis mod ideen om, at tilegnelsen af etnografisk viden kan redskabsgøres, optimeres og professionaliseres. Hellere være professionelle amatører end amatøragtige professionelle, kunne et muligt ontografisk slogan lyde!

Og dog kan man på samme grundlag plædere for, at den ontologiske vending qua sin „antimetode“ udgør et ærligt forsøg på at udvikle og operationalisere en total antropologisk metodologi, for så vidt som ontografien helt bevidst udvider betydningen af „etnografisk metode“ til også at indbefatte *teoretisk praksis*. For det er jo i bund og grund, hvad den ontologiske vending er: en „beskrivelsesteknologi“ (Pedersen 2012a) til etnografisk at udvikle nye begreber med. Det er også heri, at tilgangen adskiller sig fra fænomenologerne og andre praksisteoretiske godtfolk, for hvem teoretisering ofte synes at udgøre et nødvendigt akademisk onde, hvis „abstraktioner“ er væsensforskellige fra den „konkrete“ etnografiske virkelighed, som antropologien antages at studere. Helt omvendt forholder det sig for undertegnede og mine medsammensvorne, blandt andre Holbraad, for hvem teoretisering og konceptualisering udgør intrinsiske bestanddele af ikke bare det antropologiske projekt, men også af det etnografiske objekt. Teoretisk refleksivitet er for os akkurat et lige så afgørende aspekt af antropologisk praksis, som refleksion over egen og andres ageren under feltarbejde er (man holder jo heller ikke op med at teoretisere i felten, ligesom det ofte viser sig, at ens informanter abstraherer, teoretiserer og konceptualiserer lige så meget som – eller mere end – en selv).

Men hvis den ontologiske vending i bund og grund udgør et forsøg på at formulere en teoretisk tidssvarende relancering af klassiske antropologiske dyder (eller laster, ville nogle mene) i kølvandet på postmodernismen og de store fortællingers fald, hvori består da dens selverklærede radikalitet? Er ontologi ikke blot det gamle kulturbegreb hældt på nye flasker? En anakronistisk og dumdrstig tilbagevenden til en uhensigtsmæssig, ja, farlig, partikularisme, der delvist bevidst geninstallerer antagelsen om forskellige rumligt og tidsligt afgrænsede enheder, der hver udgør et lukket betydningsunivers? Er mangfoldige verdener blot det samme som multiple kulturer (Henkel)? – eller endnu værre, hermetisk lukkede ontologiske bobler, for bestandigt separeret af geografiske grænser – og hvis dette ikke er tilfældet, hvori består så de „ting“, som ontograferne mener at være i stand til „at tage alvorligt“ (Højer samt, mere indirekte, Sjørnslev og Simonsen et al.)? Jeg finder, at den første del af dette spørgsmål – der også optager en del plads i visse artikler i dette særnummer – er blevet udtømmende besvaret i mit debatoplæg og andre udgivelser, og jeg vil derfor kun berøre det kort. Mere præcist vil jeg gerne knytte en bemærkning til den til tider nærmest indignerende, men i mine øje helt forfejlede kritik, som bliver fremført i flere spørgsmål og artikler i

indeværende temanummer, nemlig spørgsmålet om de eksplicitte (intenderede) såvel som implicitte (ikke-intenderede) politiske og etiske implikationer af den ontologiske vending.

Hertil kan jeg kun gentage – i forlængelse af, hvad jeg allerede understregede til selve debatarrangementet – at det ingeniørlunde er min opfattelse, at hverken mikro- eller makropolitisk spørgsmål skulle være negligerede inden for den ontologiske vending, eller at ontografer derfor skulle være særligt etisk ureflekterede i deres antropologiske praksis (som om det at fokusere på teoretisk-metodiske snarere end på feltmetodiske spørgsmål automatisk gør antropologer apolitiske og amoralske i modsætning til engagerede og involverede). Faktisk vil jeg hævde – og dette helt i forlængelse af, hvad jeg ovenfor argumenterede om det ontografiske projekt som værende mere menneskeligt end det humanistiske – at den ontologiske vending indeholder kimen til et dybere politisk og etisk engagement end det, dens kritikere repræsenterer og muliggør. Dette skyldes, for det første, at den ontologiske vending muliggør en heuristisk tilgang til politisk-antropologiske spørgsmål, der indebærer en tilpas åbenhed over for, hvad det politiske er og ikke mindst kunne være i en given kontekst (Pedersen 2011a; Holbraad & Pedersen 2013), og, for det andet, at ontografien – ikke på trods af, men på grund af sin mangel på fast essentialistisk grund – er i stand til at undgå at blive alt for skråsikker og kategorisk i sine etiske domme; en attitude, som nogle nok ville mene, at vores fags mest dedikerede og til tider missionerende moralske vogtere kunne lære af.

Så hvad angår beskyldningen om, at den ontologiske vending skulle udgøre en radikal kulturalisme og derfor ikke kun er epistemologisk, men også politisk anløben, mener jeg, at denne kritik baserer sig på en manglende evne (eller vilje) til at se forskel på klassisk „epistemologisk kulturel relativisme“ og „ontologisk naturrelativisme“ med Viveiros de Castros udtryk (1998). Jeg anerkender, at man til nød kan danne sig et sådant indtryk fra visse formuleringer i introduktionen til *Thinking Through Things*, men det ændrer ikke på, at i det øjeblik, man dykker ned i disse to relativismers teoretiske grundlag, viser der sig at være tale om væsensforskellige analytiske metoder med dertil hørende etiske potentialer og udfordringer.

Det er på mange måder denne forskel mellem epistemologisk (kultur-) og ontologisk (natur-)relativisme, der danner grundlag for den anden (og langt mere udfordrende) del af ovennævnte spørgsmål, som i Højers formulering lyder: „Hvis relationer er grundsubstansen i alle verdener, er der jo kun én verden, nemlig en verden af relationer“ (se også Pedersen 2012a, 2012b). Højer fortsætter så: „Og hvordan overhovedet tænke relationer og *ting*, der er ‘indfoldet i hinanden’ uden at have en idé om ‘ting’ (som kan være indfoldet i andre ting)? Hvis relationer



ikke er relationer mellem noget, hvad er de så?“ Der er ingen tvivl om, at Højer har fat i noget her, nemlig det faktum, at begrebet „relationer“ typisk ækvivaleres med begrebet „forbindelser“ i samfundsteorien. Men som jeg selv og andre (inklusive Højer selv) har argumenteret for i diverse sammenhænge, er dette udtryk for en reduktionistisk og etnocentrisk „forbindelsesfetichisme“ (Pedersen n.d.), der ophøjer idealet om „den nære forbindelse“ til en model for alle sociale relationers natur. Dette udgør en teoretisk hæmsko for antropologien og beslægtede discipliner, for som ethvert tilpas grundigt og tilpas åbent etnografisk studie vil dokumentere, findes der mange andre „relationer“ end blot såkaldte „forbindelser“ mellem tilsyneladende adskilte „ting“, inklusive (hvor paradoksalt dette end måtte lyde) de afstande og distancer, hvormed de såkaldte „ting“ holdes adskilt. Og det er her, ville jeg hævde – i den radikalt relationelle eller „intensive“ analyses opløsning af den „ekstensive“ todeling af verden i henholdsvis „ting“ og disses mulige „forbindelser“ – at meningen med Højers spørgsmål når sin grænse. For set ud fra den ontologiske vendings perspektiv er verdens eneste „essens“, som nævnt, dens mangel på fasthed, hvilket, sagt på en anden måde, indebærer, at en given „tings“ væsen består i en unik ansamling af indbyrdes ukurante, selvdifferentierende ikke-fastheder, der flyder ind og ud af hinanden som havstrømme, der for en stund løber sammen i deres bevægelse. Af samme grund er det at skyde hus forbi at kritisere den ontologiske vending for ikke at „tage tingene alvorligt“ som ting (materialiter) ud fra en antagelse om, at ontografiske analyser som Holbraads og mine i for høj grad afhænger af vores informanternes sproglige udsagn om dette eller hint. For som min nylige monografi om mongolsk shamanisme (2011b) illustrerer, handler den ontologiske vending i sidste instans slet ikke om at give folks sproglige udsagn mindre vægt til fordel for materielle og andre ikke-diskursive dimensioner. Det handler derimod grundlæggende om at installere en etnografisk beskrivelsesteknologi, der gør det muligt at undgå at operere med problematiske (fordi essentialistiske) opdelinger mellem materielle ting/fænomener og ikke-materielle begreber/repræsentationer.

Disse overvejelser omkring relationsbegrebets – og for den sags skyld tingsbegrebets – indbyggede teoretiske begrænsninger bringer os til et andet, men nært forbundet, kritikpunkt, nemlig at Morten Nielsen og jeg har en tendens til at sammenblende ontologiske og epistemologiske spørgsmål (Sjørsløv). Eller som Blok (og Sausdal og Vigh) argumenterer for i en mere generel kommentar til den ontologiske vending: Begrebet „ontologi“ er i denne optik så tilpas løst defineret, at det gør visse antropologer, som undertegnede, i stand til at foretage epistemologisk og politisk problematiske skalaspring, der ubemærket hopper fra enkelte subjekter og objekter via grupper af samme til hele „verdener“. På sin vis er begge disse iagttagelser korrekte, og jeg tager dem med glæde på mig. For netop

det faktum, at ontologi-begrebet (i min og visse andre antropologers brug af det) ikke overholder konventionelle skalaopdelinger, gør nemlig, at de ovennævnte tendenser til skabskulturalisme ikke bare holdes i ave, men fundamentalt lader sig overvinde. „Ontologi“ betegner således for mig en bestemt art eksperimentel begrebsmæssig etnografisk skalering, der har til formål transversalt at forskyde og potentielt overskride konventionelle dimensioneringer som „småt“ (lokal) vs. „stort“ (global), partikulær (konkret) vs. generel (abstrakt), „ting“ vs. „begreb“ osv. Af samme grund tager jeg også hellere end gerne på min kappe, at jeg, med fuldt overlæg, foretager konstante strategiske sammenblandinger af værensmæssige (ontologiske) og vidensmæssige (epistemologiske) problemstillinger. For dette sker just af den grund, at betragtet fra den ontografiske idé om, at virkeligheden er en relationelt indfoldet tilblivelse af kvalitative forskelligheder, ER „ontologiske“ og „epistemologiske“ planer, dimensioner og skalaer basalt analoge – på samme måde i øvrigt som „radikal essentialisme“ kan siges at være grundlæggende identisk med „radikal konstruktivisme“ (se også Pedersen 2012a).

Med disse overvejelser er ringen sluttet, og vi er tilbage ved det overordnede spørgsmål vedrørende ontologibegrebets betydning og relevans i antropologiske sammenhænge. For hvorfor er det egentlig forkert eller blot uhensigtsmæssigt, at et begreb deformeres og får nye betydninger og effekter, idet det flyttes fra et (filosofisk) sprogspil til et (antropologisk) andet (Blok)? Hvorfor er det dødsensfarligt at gøre det gængse filosofiske og naturvidenskabelige begreb „ontologi“ til et antropologisk begreb, men ganske uproblematisk – ja, for mange antropologer ønskværdigt – at tale om „epistemologi“? Det handler vel, håber jeg, om, hvordan vi definerer og anvender vores begreber, og ikke om, hvad disse „rigtigt“ (filosofisk?) betyder? Så når Sjørlev (sammen med utallige andre) nærmest forfærdet spørger: „Ontologi peger for mig at se ind i et rum af værensfilosofi, et fastheds- og enshedsrum, hvor antropologiske tanker om pluralitet, relativitet og kritiske epistemologiske spørgsmål ikke hører hjemme. Ontologi handler, som filosofferne siger, om det, der *er*, det værende. Fra et filosofisk synspunkt må det værende være det samme for alle mennesker, men fra et antropologisk er det vel netop det, det ikke er?“, så lyder mit svar: Ja, den ontologiske vending handler om det værende (eller rettere: om teorier og begreber om det værende, eller endnu mere præcist, om overflydningen mellem begreber om det værende og det værende selv, jf. Pedersen 2012a; Holbraad 2012), men det betyder på ingen måde, at dette antropologiske ontologibegreb er „det samme for alle mennesker“. Som jeg har argumenteret for ovenfor og i mit debatindlæg, forholder det sig modsat: Den ontologiske vending er et systematisk forsøg på at bedrive etnografiske beskrivelser ud fra en fordring om, at virkelighedens „essens“ kun „er“ at være i stadig tilstand af ikke-fasthed, ikke-enhed og ikke-permanens,

hvorfor udsagnet (teorien), „vi lever i mangfoldige verdener“, nødvendigvis kun kan udgøre en blandt mange potentielle ontologier (se også Meillasoux 2008; Pedersen 2012a).

Det er her, i den ontologiske vendings opgør med kulturalisme, humanisme, fænomenologi, praktisk ontologi og alle andre mere eller mindre implicite essentialismer (igen: Udsagnet „radikal essentialisme“ er jo en teoretisk joke!), at udsagnet „vi bebor mangfoldige verdener“ når sin grænse. For, vil jeg afslutningsvis gerne slå fast igen, det handler ikke om, hvorvidt vi bebor mangfoldige verdener eller ej. I princippet kunne jeg have argumenteret for det modsatte udsagn i debatten uden at være vejet fra min grundlæggende teoretiske og metodologiske position (hvad jeg også foreslog arrangørerne som en mulighed). Det handler derimod om at udleve idealet om det afsøgende antropologiske teoretisk-metodiske projekt. „Ontologi“ er her indgangsportalen til et bestemt slags antropologisk sprogspil, der markerer fagets helhjertede og gennemtænkte forsøg på at indtage, hvad jeg opfatter som dets naturlige rolle som filosofiens bedre halvdel. Antropologi er, som Boas engang definerede det, filosofi med mennesker i. Javist, men hvorfor ikke udtrykke det omvendt: Den mest basale disciplin af alle fag er antropologien, hvorfra man så efterlades med det mindre grundlæggende fag filosofi i det øjeblik mennesket trækkes fra!

## Noter

1. Ogotemelli var den overordentlig indsigtfulde og vidende informant, der fremlagde dogonfolkets kosmologiske system for den franske forsker Marcel Griaule. Griaule publicerede det i *Conversations with Ogotemelli* (1965).
2. Med denne tanke er jeg inspireret af Martin Holbraads (2007) kapitel i *Thinking Through Things*, der taler om „power and powder“, men tager sit udgangspunkt hos Mauss.
3. Som Harry G. West viser i sin bog *Ethnographic Sorcery* (2007), ville Wittgenstein også tage fejl på Muedaplateuet i Mozambique: Her er evnen til at fortolke løvers sociale adfærd i høj kurs, blandt andet fordi løver til tider (men kun til tider) er opfundet af magikere som „løvepersoner“. Stor tak til Sara Schirmer Rasmussen og Sofie Møllerup Ladekær for værdifulde input til denne tekst og en særlig tak til Sara for den mozambiquiske løveforbindelse. Alle misforståelser er selvsagt mine egne.
4. Jeg vedstår, at der bag denne sætning ligger en (sikkert overdreven) tiltro til de etnografiske studier, som videnskabsantropologer har bedrevet siden 1970'erne, og som blandt andet har fremvist mangfoldigheden af naturvidenskabelige praksis- og materialitetsformer. I streng forstand producerer naturvidenskaber (i flertal) således ikke nogen mononatur; en pointe, især Bruno Latour har understreget.
5. Vi sigter her til Morten Nielsen og Morten Pedersens intense abstraktioner, der kunne lyde som noget fra fremmede planeter. Vi har døbt disse planeter „Planeterne M&M“ med reference til artiklen *Planet M: The Intense Abstraction of Marilyn Strathern* (Holbraad & Pedersen 2009).

## Litteratur

- Candea, Matei  
2012 Different Species, One Theory. Reflections on Anthropomorphism and Anthropological Comparison. *Cambridge Anthropology* 30(2):118-35.
- Candea, Matei & Lys Alcayna-Stevens  
2012 Internal Others. *Ethnographies of Naturalism*. *Cambridge Anthropology* 30(2): 36-47.
- Course, Magnus  
2010 Of Words and Fog. Linguistic Relativity and Amerindian Ontology. *Anthropological Theory* 10(3):247-263.
- Davidson, Donald  
2001 Subjective, Intersubjective, Objective. Oxford: Clarendon Press.  
2004 Problems of Rationality. Oxford: Clarendon Press.
- Deleuze, Gilles  
1994 Difference and Repetition. New York: Columbia University Press.
- Deleuze, Gilles & Félix Guattari  
1994 What is Philosophy? London: Verso.  
1999 A Thousand Plateaus. Capitalism and Schizophrenia. London: Athlone.
- Gell, Alfred  
1998 Art and Agency. An Anthropological Theory. Oxford: Clarendon Press.  
1999 Introduction: Notes on Seminar Culture and Some Other Influences. I: A. Gell: The Art of Anthropology: Essays and Diagrams. Pp. 1-28. London: The Athlone Press.
- Griaule, Marcel  
1965 Conversations with Ogotemeli: An Introduction to Dogon Religious Ideas. Oxford: Oxford University Press.
- Hage, Ghassan  
2012 Critical Anthropological Thought and the Radical Political Imaginary Today. *Critique of Anthropology* 32(3):285-308.
- Hastrup, Kirsten  
2004 Getting It Right: Knowledge and Evidence in Anthropology. *Anthropological Theory* 4(4):455-72.
- Henare, Amiria, Martin Holbraad & Sari Wastell  
2007a Introduction: Thinking Through Things. In: A. Henare, M. Holbraad & S. Wastell (eds.): *Thinking Through Things. Theorising Artefacts Ethnographically*. Pp. 1-31. London: Routledge.  
2007b (eds.) *Thinking Through Things. Theorising Artefacts Ethnographically*. London: Routledge.
- Heywood, Paolo  
2012 Anthropology and What There Is: Reflections on "Ontology". *Cambridge Anthropology* 30(1):143-51.
- Hoffman, Danny  
2006 Disagreement: Dissent Politics and the War in Sierra Leone. *Africa Today* 52:3-22.

- Holbraad, Martin  
 2007 The Power of Powder: Multiplicity and Motion in the Divinatory Cosmology of Cuban Ifá (or *Mana*, again). In: A. Henare, M. Holbraad & S. Wastell (eds.): *Thinking Through Things. Theorising Artefacts Ethnographically*. Abingdon & New York: Routledge.
- 2009 Ontology, Ethnography, Archaeology: An Afterword on the Ontography of Things. *Cambridge Archaeological Journal* 19(3):431-41.
- 2012 *Truth in Motion. The Recursive Anthropology of Cuban Divination*. Chicago: Chicago University Press.
- Holbraad, Martin & Morten Axel Pedersen  
 2009 Planet M. The Intense Abstraction of Marilyn Strathern. *Anthropological Theory* 9(4):371-94.
- 2013 *Times of Security: Ethnographies of Fear, Protest and the Future*. London: Routledge.
- Jensen, Casper Bruun, Morten Axel Pedersen & Brit Ross Wintereik (eds.)  
 2011 Comparative Relativism: Symposium on an Impossibility. Special issue of *Common Knowledge* 17(1).
- Kermode, Frank  
 1993 Freedom and Interpretation. In: B. Johnson (ed.): *Freedom and Interpretation. The Oxford Amnesty Lectures 1992*. New York: Basic Books.
- Lagercrantz, Olof  
 1994 Jeg bor i en anden verden, men du bor jo i den samme. *Erindringer om Gunnar Ekelöf*. Haslev: Gyldendal.
- Laidlaw, James  
 2012 Ontologically Challenged. *Anthropology of This Century* 4. <http://aotcpres.com/articles/ontologically-challenged/>.
- Latour, Bruno  
 1993 *We Have Never Been Modern*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Meillasoux, Quentin  
 2008 *After Finitude: An Essay on the Necessity of Contingency*. London: Continuum.
- Nielsen, Morten  
 2012 Interior Swelling. On the Expansive Effects of Ancestral Interventions in Maputo, Mozambique. *Common Knowledge* 18(3):433-50.
- ODS  
 n.d. *Ordbog over det Danske Sprog, København 1918-1954: Det Danske Sprog- og Litteraturselskab/Gyldendal. (Fotografisk genoptryk 1975-1977)*.
- Pedersen, Morten Axel  
 2011a Commentary to M. Candea: "Our Division of the Universe: Making a Space for the Non-Political in the Anthropology of Politics". *Current Anthropology* 52(3): 325-6.
- 2011b *Not Quite Shamans. Spirit Worlds and Political Lives in Northern Mongolia*. Ithaca: Cornell University Press.
- 2012a Common Nonsense. A Review of Certain Recent Reviews of the "Ontological Turn". *Anthropology of This Century* 5. [http://aotcpres.com/articles/common\\_nonsense/](http://aotcpres.com/articles/common_nonsense/).

- 2012b The Task of Anthropology Is to Invent Relations. Meeting of the Group for Debates in Anthropological Theory: Proposing the Motion. *Critique of Anthropology* 32(1):59-65.
- n.d. The Fetish of Connectivity. In: G. Evans, E. Silva & N. Thoburn (eds.): *Objects and Materials*. A Routledge Companion. London: Routledge. Forthcoming.
- Ramos, Alcida Rita  
2012 The Politics of Perspectivism. *Annual Review of Anthropology* 41:481-94.
- Strathern, Marilyn  
1988 *The Gender of the Gift. Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*. Berkeley: University of California Press.  
1991 *Partial Connections*. Totowa, NJ: Rowman and Littlefield.  
1999 The Ethnographic Effect. In: M. Strathern: *Property, Substance and Effect. Anthropological Essays on Persons and Things*. Pp. 1-26. London: Athlone Press.  
2004 *Partial Connections (Updated Edition)*. Walnut Creek, CA: Altamira.  
2006 A Community of Critics? Thoughts on New Knowledge. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 12:191-209.
- Taussig, Michael  
1993 *Mimesis and Alterity. A Particular History of the Senses*. New York & London: Routledge.
- Taylor, Charles  
1994 The Politics of Recognition. In: D.T. Goldberg (ed.): *Multiculturalism. A Critical Reader*. Oxford: Blackwell.
- Tylor, Edward B.  
1871 *Primitive Culture*. New York: Brentano's Publishers.
- Venkatesan, Soumhya (ed.)  
2010 Ontology Is Just Another Word for Culture. Motion tabled at the 2008 meeting of the Group for Debates in Anthropological Theory, University of Manchester. *Critique of Anthropology* 30(2):152-200.
- Verran, Helen  
2001 *Science and an African Logic*. Chicago: The University of Chicago Press.  
2002 A Postcolonial Moment of Science Studies: Alternative Firing Regimes of Environmental Scientists and Aboriginal Landowners. *Social Studies of Science* 32(5-6):729-61.
- Viveiros de Castro, Eduardo  
1998 Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism. *Journal of the Royal Anthropological Institute (N.S.)*4:469-88.  
2002 O Nativo Relativo. *Mana* 8(1):113-48.  
2003 And. After-dinner speech at "Anthropology and Science", the 5th Decennial Conference of the Association of Social Anthropologists of Great Britain and Commonwealth. *Manchester Papers in Social Anthropology* 7.  
2004 *Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation*. *Tipiti* 2(1):3-22.  
2007 *Transversal Shamanism. Form and Force in Amazonian Cosmopolitics*. Paper presented at the Senior Seminar, 27 October. Department of Social Anthropology, University of Cambridge.

- Wagner, Roy  
 1967 The Curse of Souw: Principles of Daribi Clan Definition and Alliance in New Guinea. Chicago: University of Chicago Press.
- 1977 Analogic Kinship: A Daribi Example. *American Ethnologist* 4(4):623-42.
- 1981 The Invention of Culture. Chicago: University of Chicago Press.
- 1991 The Fractal Person. In: M. Godelier & M. Strathern (eds.): *Big Men and Great Men. Personifications of Power in Melanesia*. Pp. 159-73. Cambridge: Cambridge University Press.
- Walford, Antonia  
 2012 Data Moves. Taking Amazonian Climate Science Seriously. *Cambridge Anthropology* 30(2):101-17.
- Weiner, James  
 2002 Anthropology, the Law and the Recognition Space. Prepared for session "Articulating Culture: Understanding Engagements between Indigenous and Non-Indigenous Life-Worlds", Australian Anthropological Society Conference, Canberra.
- n.d. The Canonic and Iconic Forms of Myth. (Unpublished manuscript).
- West, Harry G.  
 2007 *Ethnographic Sorcery*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Whitehead, Neil L.  
 2007 Violence & the Cultural Order. *Dædalus* 136(1):40-50.
- Wittgenstein, Ludwig  
 1971 [1953] *Filosofiske Undersøgelser*. København: Munksgaard.





# PRAKTISK ONTOLOGI

Verdener i STS og antropologi

CHRISTOPHER GAD, CASPER BRUUN JENSEN OG  
BRIT ROSS WINTHEREIK

Spørgsmålet om, hvorvidt vi bebor mangfoldige verdener eller ej, er spændende. Det er dog også temmelig besynderligt, for hvordan skulle man dog kunne afgøre det? Det fremstår umiddelbart som et metafysisk problem, der hverken kan besvares med teoretiske eller empiriske midler.

En tilsvarende ambitiøs debat finder vi i matematisk filosofi. Mellem 1910 og 1913 publicerede Alfred North Whitehead og Bertrand Russell *Principia Mathematica* (Whitehead & Russell 1910-1913). På baggrund af en antagelse om, at der findes én entydig matematisk verden, forsøgte de at angive principper, hvorfra man ville kunne udlede alle andre sandheder. Imidlertid fulgte Kurt Gödel i 1931 op med sine „ufuldstændighedsteoremer“, der sagde, at et formelt system ikke både kan være konsistent og komplet, og at intet system kan bevise sin egen konsistens (Gödel 1962 [1931]). I denne artikel hæver vi blikket fra matematisk filosofi, men inspireres af Gödels antagelse om, at spørgsmålet om, hvorvidt der findes mangfoldige verdener eller ej, ikke lader sig besvare én gang for alle.

Vi er i den privilegerede position at skrive efter at have studeret den oprindelige diskussion for og imod tesen om mangfoldige verdener. Som udgangspunkt er vi sympatisk indstillet over for denne idé, men fastholder altså, at spørgsmålet er uafgørligt. Denne indstilling udspringer af vores placering i amoderne videnskabs- og teknologistudier (*science and technology studies* eller STS).

At spørgsmålet er uafgørligt, betyder ikke, at det er omsonst at beskæftige sig med, men derimod at det per definition er åbent. Vi finder spørgsmålet om mangfoldige verdener væsentligt at diskutere, blandet andet fordi aktuelle positioner knytter an til forskellige analytiske og metodiske strategier og vægtninger, for eksempel i forhold til hvad en etnografisk undersøgelse indebærer, fokuserer på, og hvilken udsigelseskraft den kan siges at have. Men sådanne implikationer er ikke altid nemme at få blik for. Som det vil fremgå nedenfor, kan forskellige konklusioner drages af enslydende svar på spørgsmålet, mens ens svar kan lede til

vidt forskellige implikationer. Dette antyder i vores øjne dog blot, at spørgsmålet og måske netop dets uafgørlighed er et produktivt udgangspunkt for at indkredse vigtige ligheder og forskelle mellem dele af antropologien og STS.<sup>1</sup>

## Verdener? Ontologier? Essenser?

Begrebet „verden“ har en rig idéhistorisk bagage – fra Leibniz' (1985 [1710]) idé om, at vi lever i den „bedste af alle mulige verdener“, over Heideggers (1996 [1938]) diskussion af antropocentrisme som forudsætning for „verdensbilledets tidsalder“ til Nelson Goodmans kulturrelativistiske *Ways of World-Making* (1978). Inden for antropologien manifesterer interessen for verdener sig blandt andet som studier af, hvordan kulturer fortolker sig selv. Således gav for eksempel Clifford Geertz (1973) og Fredrik Barth (1993) to bud på, hvorledes verdener kan forstås som afgrænsede universer, som er forskellige, men i begge tilfælde konstitueret af kulturel betydningsdannelse.

Der kan næppe herske tvivl om, at vi bebor forskellige verdener, i den forstand at mennesker bruger forskellige symboler og betydningssystemer og forstår ting på radikalt forskellige måder. Det kan endda påvises empirisk. Men debatten her er en anden, nemlig om der *ontologisk set* findes forskellige verdener. I filosofien betegner ontologi studiet af væren, eksistens og virkelighed. Ontologi omhandler således virkelighedens generelle eller universelle beskaffenhed. For antropologiske øjne kan et ontologisk projekt da umiddelbart forekomme mærkeligt, naivt eller umuligt. For så vidt som den brasilianske antropolog Eduardo Viveiros de Castro har ret i, at den moderne antropologis grundpræmis er kantiansk, er kontrasten mellem ontologi og antropologi særlig skarp.

Kantiansk vil her sige, at vi ikke kan vide, hvordan verden er i sig selv, men kun tilgå erfaringer om verdens beskaffenhed, som de er formet af vore egne kategorier. Ifølge Viveiros de Castro har denne grundpræmis ledt antropologien til at overfokusere på betingelserne for dens egen vidensproduktion:

Antropologi, den mest kantianske disciplin, praktiseres, som om dens altoverskyggende opgave er at forklare, hvordan den skaber viden om [bliver i stand til at repræsentere] sit objekt (Viveiros de Castro 2004a:483, vores oversættelse).<sup>2</sup>

At påberåbe sig muligheden for at tilgå ontologier snarere end at undersøge betydningsdannelse, lyder således *både* prækritisk, endog prækantiansk og postmoderne. Det er i dette lys ikke overraskende, at Kirsten Hastrup (dette nummer) stiller skarpt på de antageligt regressive implikationer af tesen om multiple verdener, en tese, der igennem de senere år er blevet fremført under betegnelsen „den ontologisk vending“ (Henare et al. 2007). For hvis man taler

om ontologi, vil der da ikke uundgåeligt være tale om essentialismens genkomst? Det er formentlig derfor, Hastrup går så meget til biddet:

Forestillingen om ontologisk forskellige verdener er baseret på en både logisk og praktisk uholdbar forudsætning om, at de menneskelige fællesskaber, antropologer udforsker, er diskrete enheder – verdener – man kan og bør forstå som enhed og helhed. Her geninstalleres den kulturelle, og kognitive, essentialisme, som en generation af antropologer [...] brugte kræfter på at afmontere [...] (Hastrup 2013:43).

For Hastrup har ontologibegrebet samme funktion som kulturbegrebet efter Franz Boas. Boas pluraliserede kultur, men støttede samtidig forestillingen om, at menneskelige, organiserede livsformer konstituerer aflukkede enheder (Hastrup 1999:79). Om „ontologi“ blot var synonymt med „kultur“, var netop også diskussionspunktet i 2008-udgaven af *Key Debates in Anthropology*, som givetvis har inspireret nærværende debat (Venkatesan 2010). Ontologi synes i Hastrups udlægning netop bare at være gammel vin på ny flasker: et forældet kulturbegreb iklædt kejserens nye klæder.

Studier af ontologi er ikke desto mindre blevet fremlagt som en nyudvikling af det antropologiske projekt, og netop Eduardo Viveiros de Castro har fremført et overbevisende argument herfor. Hans arbejde blandt arawetéindianerne leder ham til at argumentere for nødvendigheden af at udskifte en epistemologisk baseret *multikulturalisme* med en ontologisk funderet *multinaturalisme*. Ifølge Viveiros de Castro har araweté ikke alene en anden forståelse af verden end for eksempel danskere. De bebor rent ud sagt en anden verden. Eller rettere sagt er det netop grundtanken i arawetéindianernes egen kosmologi, at forskellige væsener lever i forskellige naturer. I et berømt eksempel forklarer Viveiros de Castro, hvordan forskellige dyr i Amazonas ser sig selv som mennesker. Men da jaguarers kroppe er anderledes end menneskers, ser de tillige fænomener anderledes, end et menneske ser dem. Når jaguarer ser sig selv som mennesker, ser de således blod som maniokøl (2004b). Ifølge Viveiros de Castro står den multinaturalistiske forståelse, der udtrykkes i eksemplet, i diametral modsætning til en moderne vestlig tankegang. Som sådan kan den også bruges til at tænke over, hvad det ville indebære, hvis antropologien også blev multinaturalistisk snarere end multikulturel og perspektivistisk (Gad 2005).

Som vi diskuterer nedenfor, kan disse forskelle gøres tydeligere, hvis Viveiros de Castros projekt relateres til en amoderne tilgang inden for videnskabs- og teknologistudier (Jensen 2012a). Vi mener, at en sammenstilling af, hvad ontologi betyder på tværs af forskelle, både tydeliggør radikaliteten og formålet med Viveiros de Castros ontologiske vending og giver blik for, hvordan denne vending på visse måder holder fast i en antropocentrisk humanisme, som STS i vores øjne har været bedre til at problematisere.

I første omgang vil vi dog nøjes med at konstatere, at den forståelse af ontologi, som Viveiros de Castro plæderer for, kun i begrænset omfang overlapper med den klassiske filosofis interesse for at afdække værenskategorier. Ontologi er hos ham såvel som hos Morten Pedersen (2013b) og Morten Nielsen (2013a, b) først og fremmest et etnografisk redskab, der peger hen imod det singulære og distinkte (jf. Jensen 2011). Formålet er at blive bedre til at opspore *andethed* i empiriske felter. Det er formodentlig også derfor, at ontologi som antropologisk teori og metode ifølge Pedersen og Nielsen må pluraliseres. Men det er netop denne snak om ontologier i flertal, der mere eller mindre eksplicit antyder, at de er radikalt forskellige størrelser, som giver anledning til Hastrups kritik. Er konsekvensen af den ontologiske vending og dens postulerede (eller i Nielsen og Pedersens bidrag eksplicitte) neoessentialisme, ikke også blot en form for intensiveret relativisme?

### Inkommensurable verdener?

I Hastrups (2013) og Christian K. Højbjergs (2013) kritiske optik implicerer den ontologiske vending, at der eksisterer mangfoldige, inkommensurable og afgrænsede verdener, og dermed er den udtryk for en radikal form for relativisme. Ikke alene er verdener da helt forskellige, men interaktion og gensidig tilpasning mellem dem er heller ikke mulig. Det er, som om en form for solipsisme var blevet ophøjet til kulturelt princip. Hastrup foretager en kritisk læsning, når hun argumenterer for, at antropologien bør bibeholde muligheden for at „tale hen over mangfoldige forskelle uden hverken at ignorere dem eller ontologisere dem som kultur“ (Hastrup 2013:44). En tilsvarende kritik fremføres af Højbjerg, der læser den ontologiske vending som en „radikal relativisme“, der ser „verden som sammensat af helt igennem særegne kulturelle levemåder og tænkemåder, der ikke kan nedbringes til nogen mindste fællesnævner“; levemåder, der udgør en „mosaik af inkommensurable enheder“ (Højbjerg 2013:30, 31).

Bibeholdes de kritiske briller, kunne man endog sige, at situationen er endnu værre. For den ontologiske vending er jo netop defineret i kontrast til antropologiens privilegering af kultur. Hvis Viveiros de Castro er relativist, er han således ikke kulturelrelativist, men naturrelativist. Ifølge hans informanter deler forskellige mennesker (og dyr) ikke en fælles natur, men derimod en universel kultur. For så vidt som „indfødte“ vesterlændinge befinder sig i den modsatte situation (mange kulturer, men én natur), hvor efterlader det så „os“?

Vores bud på et alternativ til en kulturalistisk ontologiforståelse udspringer som nævnt primært af videnskabs- og teknologistudier (STS), ikke mindst af aktør-netværks-teori (ANT) (fx Latour 1988). Dette bud bygger i særlig høj grad

på at tage tilblivelsen af praktiske og materielle forskelle i betragtning. For at angive, hvad den ontologiske vending betyder i STS, trækker vi derfor særligt på to begreber: *praksis* og *materialitet*.

Den belgiske videnskabsfilosof Isabelle Stengers, der gennem mange år har været en inspirationskilde for blandt andre Bruno Latour, undersøger det, hun kalder *praksisøkologier*. Dette begreb indebærer at:

Ingen praksis kan defineres som nogen anden, ligesom intet levende væsen er som noget andet. At orientere sig mod en praksis betyder således at orientere sig mod de måder, hvorpå den differentierer sig. Det vil sige at søge efter dens grænser og at eksperimentere med spørgsmål, hvis relevans kunne accepteres af praktikerne, selvom det ikke er deres egne spørgsmål (Stengers 2005:184).

Det er værd at hæfte sig ved to ting i citatet. For det første er det analytiske niveau, der angives af Stengers, netop praksis. For det andet spiller Stengers krav til studiet af praksisøkologier sammen med den ontologiske vending, idet det fordrer, at praksisser ikke kan defineres med eksterne midler, men må specificeres indefra gennem de måder, de *divergerer* på. Praksis må forstås gennem studier af de måder, hvorpå praksis afviger fra andre praksisser og ikke mindst fra sig selv. Med andre ord afvises enhver form for praksisessentialisme, da enhver praksis specificeres ud fra de forandringsprocesser, der uafvendeligt former den.

Det andet kodeord, materialitet, hænger snævert sammen med praksisbegrebet. Spørgsmålet om materialitetens rolle i og for praksis har været centralt for ANT, der netop er berømt for dens „generelle symmetri“ (Latour 1993). Generel symmetri fordrer, at alting (mennesker, men også „naturlige objekter“ og teknologier) potentielt set kan have agens. Det vil ikke sige, at de altid har det, men at de altid kan få det, såfremt dette muliggøres af deres relationer. Sådanne „handlende materialiteter“ konstituerer det, man kan kalde *praktisk ontologi* (Law & Mol 2002; Mol 2002; Jensen 2010:1-19). Inden vi udfolder implikationerne af dette begreb, vil vi vende tilbage til debatten om, hvorvidt vi bor mangfoldige verdener, for at fremstille, hvad der mistes i diskussionen om ontologi, hvis praksis og materialitetens betydning underspilles.

## Verdener, der ikke kan artikuleres

Et centralt aspekt i Højbjergs argument (2013) er, at den ontologiske vending indebærer en markant utilstrækkelighed. Han beskriver situationer fra Sierra Leones borgerkrig, som blandt andet er kendetegnet ved ekstrem voldsudøvelse, og påpeger følgende: „De unge mænd, der begik disse overgreb, har kun undtagelsesvis været i stand til, endsige bestræbt sig på, at begrunde eller retfærdiggøre

deres bestialske handlinger som meningsfulde i en større sags tjeneste“ (op.cit.31). I fraværet af „indfødte forklaringer“, hvor end ikke lokalbefolkningen evner at forholde sig til egne handlinger, umuliggøres den ontologiske vendings analytiske modus. Højbjerg identificerer altså en form for *intellektuel* utilstrækkelighed betinget af en etnografisk situation, hvor informanterne er ude af stand til (verbalt) at tildele deres handlinger mening. Hvis den ontologiske vending handler om at beskrive informanternes virkeligheder, men disse er meningsløse endog for dem selv, fremstår den ontologiske vending tilsvarende absurd som intellektuelt program.

Som det vil fremgå nedenfor, mener vi ikke, at Højbjerg har ret i denne diagnose, men det er værd at dvæle ved den, fordi den udpeger en uklarhed i den antropologiske variant af den ontologiske vending, der også kommer til udtryk i Nielsens bidrag. Nielsen henviser til en samtale med en heksedoktor, der fortalte ham, at „[v]i lever i de verdener, vore forfædre lader os se“ (2013a:24). Denne reference benyttes i et argument, der kobler tesen om mangfoldige verdener til et fokus på „andethed“. Nielsen, som nøje følger argumentationsformen fra *Thinking Through Things* (Henare et al. 2007), ønsker at frigøre antropologien fra en kulturalistisk form for analyse, der gør andethed til en „funktion af repræsentationen snarere end af verden som sådan“ (Nielsen 2013a:24). Kritikken af den kulturalistiske analyse deles således med Hastrup, men ifølge Nielsen findes en løsning netop i at gøre det antropologiske projekt ontologisk. Ved at fokusere på kontakfladen med „verden som sådan“ kan antropologien forlade sit kulturorienterede jernbur. Dette projekt medfører blandt andet, skriver han, en form for „radikal essentialisme“, hvorigennem „lokale fænomener [...] så at sige dikterer deres egen analyse“ (ibid.).

Vi stiller os skeptiske over for, hvorvidt disse fænomener nu også gør det, og Nielsen virker da heller ikke helt så sikker, når han senere henviser til studier, som tager udgangspunkt i „kontrollerede misforståelser“ (antageligt fra Viveiros de Castro 2004b, der dog taler om kontrollerede tvetydigheder) i mødet mellem forskellige verdener.

Men hvad vil radikal essentialisme sige? Tager man Nielsens udgangspunkt i heksedoktorens udsagn for pålydende, synes Højbjerg at have en pointe (Højbjerg 2013). Det er heksedoktoren, der dikterer, om ikke analysen så i hvert fald dens præmisser. Men hvad nu hvis heksedoktoren ligesom de unge mænd fra Sierra Leone intet havde at sige? Hvordan så få adgang til hans „verden som sådan“?

Her markeres, hvordan fortalere for og kritikere af tesen om mangfoldige verdener tilsyneladende fortolker den på overlappende vis. Højbjerg og Nielsen kan tilsyneladende enes om, at det centrale adgangspunkt til en „ontologisk dimension“ er informanternes italesættelse. I det tilfælde at informanterne ikke selv er i stand

til at karakterisere verden, deres handlinger eller bevæggrunde, er antropologen således konfronteret med et nærmest uoverstigeligt analytisk, metodologisk og teoretisk problem.

Det interessante er, at den enighed, der opstår mellem forfatterne om den ontologiske vendings karakteristika, får ontologibegrebet til at lyde meget sprogligt, epistemologisk og/eller kulturelt funderet. Hastrup har tilsyneladende fat i noget, når hun taler om, at denne vending kan synes at ontologisere mangfoldighed „som kultur“ (Hastrup 2013). For hvad man end vælger at kalde Nielsens analytiske modus, synes udgangspunktet at være begrebsliggørelse eller klassifikation. Vi kan kalde dette ontologi, men det lyder ikke (verdens)fjernt fra Marshall Sahlins' udsagn: „Vi har at gøre med kulturelle kategorier, abstrakte, men fundamentale forestillinger, repræsenteret i personer“ (Sahlins 1985:93).

I sit indlæg giver Pedersen (2013b) et svar på Højbjergs kritik af den ontologiske vending, der suspenderer hans egen insisteren på, at lokale fænomener kan og skal diktere deres egen analyse. Pedersen spørger, hvordan man gennem ontologisk analyse kan tage for eksempel neofascister endnu mere alvorligt, end de selv gør, og samtidig bibeholde en etisk forsvarlig antropologisk praksis. Hans svar er en skarp skelnen mellem den ontologiske vendings fordringer og *going native*. Pedersen hævder, at det ontologiske studie af neofascisme aldrig må udmunde i en „i ‘tolerancens’ misforståede navn [...] pervers eftersnakken af deres ekstremistiske udgydelser“ (op.cit.39). Derimod vil en ontologisk analyse:

[...] forsøge at destabilisere det begrebmæssige grundlag for denne (og andre) ekstremistiske essentialismer. Blot ville denne destabilisering ikke bestå i en undergravende dekonstruktion af disse begreber, men snarere i en slags strategisk ‘tilhugning’ af dem med henblik på at få dem til irreversibelt at ‘overflyde’ deres eget grundlag og dermed implikation (ibid.).

Implikationerne af denne betragtning synes imidlertid selv at være en smule flydende, ikke mindst i forhold til spørgsmålet om, hvordan præcis der kan skelnes mellem en problematisk kritisk dekonstruktion og en acceptabel „strategisk ‘tilhugning’“. Men selvom vi her er ganske langt fra ideen om, at ontologier *dikterer* deres egen analyse, synes det stadig at være begreber, sprog eller kategorier, der udgør det centrale fokus.

Fra vores amoderne position er forhåbningen ikke at underminere ideen om en ontologisk vending, endsige et fokus på begrebslighed. Men vi argumenterer for, at en antropologisk fortolkning af denne vending bliver problematisk, når den, egne ambitioner til trods, forbliver overvejende epistemologisk og kulturalistisk og dermed ikke i tilstrækkelig grad inddrager spørgsmål om praksis og materialitet. Den ontologiske vendings præmisser tydeliggøres ikke mindst i indledningen til

*Thinking Through Things*, der, som titlen angiver, netop har ting som sit centrale omdrejningspunkt. Men i herværende debat er det, som om tænkning betragtes som primær, mens tingene, hvis de overhovedet er til stede, bliver til et passivt medium, som tænkningen udfolder sig gennem.

I sidste del af artiklen uddyber vi denne pointe og giver et alternativt svar på Højbjergs etiske dilemma. I samme omgang argumenterer vi for, at en øget interesse for praksis og materialitet ikke mindsker interessen for informanternes egne begreber og kategorier. Disse kategorier ses blot ikke som den eneste mulige indgang til informanternes verden(er).

### Epistemologisering af ontologi - ontologisering af epistemologi

Det er interessant at bemærke, at både argumenter for og imod mangfoldige verdener inddrager en række STS-forskere: Helen Verran, Annemarie Mol og Bruno Latour nævnes alle i debatten. Ikke desto mindre vil vi argumentere for, at den ontologiske vending (inklusive disse tænkere) i STS står i kontrast til den antropologiske version af ontologi, vi har beskæftiget os med ovenfor. Vi påpegede, at den ontologiske dimension, som fortalene for udsagnet „vi bebor mangfoldige verdener“ påkalder sig, synes at komme til syne gennem et fokus på begreber og ideer. Dette kunne man kalde en *epistemologisering af ontologi*. Marshall Sahlins refererer til en lang tradition af tænkere, fra Kant til Boas og Whorf, som har lært antropologien, at „menneskelige subjekters erfaring, særligt som de kommunikerer i diskurs, indebærer en tilegnelse af begivenheder gennem a priori-begreber. At referere til verden er at klassificere [...] Vi forstår verden som logiske eksempler på kulturelle kategorier“ (Sahlins 1985:145f.). Denne kantianske bagage, som Viveiros de Castro også udpegede, synes bibeholdt i antropologiens ontologiske vending, for så vidt som ontologier fortrinsvis afkodes gennem sproglige udtryksformer. I modsætning hertil kan man sige, at den ontologiske vending i STS følger den omvendte bevægelse: en *ontologisering af epistemologi*.

I første omgang dækker denne noget særprægede formulering over, at for forskere som Mol og Latour er handling primær, og derved bliver ontologi nødvendigvis dynamisk og variabel. Den praktiske ontologi antager ikke, at der findes ultimative værenskategorier under eller abstrakte metafysiske principper over verden(er). Når mennesker og ting handler (og „tænkning“ er også en handling), er der mere på spil end repræsentationer af eller perspektiver på verden. Disse aktører er nemlig med til at *konstituere* verdener, der kan studeres etnografisk.

Vi finder således løbende praktisk skabelse af virkelighed, eller virkeligheder, i et samspil mellem mennesker. Og mellem ting. For idet menneskelig betydnings-



dannelse ikke sættes over alt andet, men ses som iblandt alt andet, angiver den ontologiske tilgang inden for STS muligheder for også at rette opmærksomheden mod materialiteters aktive rolle i at skabe praktiske ontologier (Pickering 1995). Det er med baggrund i en sådan observation, at for eksempel John Bowers udsender en „invitation til cyborg“ (Bowers 1992:257), det vil sige en invitation til at tage cyborg alvornligt som analytisk og empirisk figur. En central pointe ved cyborgbegrebet er netop, at alt – både metafysiske begreber og kaffemaskiner – handler og eksisterer. De er både relationelle, semiotiske og materielle størrelser (Haraway 1991).

Hvad er da de analytiske implikationer af at tage imod en invitation til cyborg? Bowers svarer, at dette indebærer en suspending af en a priori-distinktion mellem det politiske og det teknologiske, som medfører, at studieobjektet altid må være en komposition af mennesker og artefakter (Bowers 1992:258), der sammen skaber former for „politik“. Der er her tale om „ontologisk politik“ (Mol 1999). Samspillet mellem mennesker og materialitet skaber bogstavelig talt nye verdener, nye kompositioner, der giver „det politiske“, „det kosmologiske“ eller „det teknologiske“ nye former i en og samme proces. Når Hastrup hævder, at den ontologiske vending placerer „indfødte“ i en „kulturel spændetrøje“ (Hastrup 2013:44) og angriber ideen om, at denne vending kan have noget at sige om forandring, så skyder dette forbi STS-versionen af den ontologiske vending. Studiet af praktisk ontologi kan i og for sig siges nærmest ikke at handle om andet end netop forandring (Latour 2005).

Endvidere tillader begrebet om praktisk ontologi os at forholde os til spørgsmålet om verdeneres inkommensurabilitet (jf. Smith 1997). Pointen er her, at der principielt hverken er noget, der taler for eller imod, at verdener skulle være inkommensurable. Der er muligvis verdener, der er gensidigt uforenelige og knap kan sammenlignes, mens andre uden videre kan relateres – og bliver det hele tiden. Hvis arawetéindianere nu til dags rejser i flyvemaskiner og sejler med motorbåde, kan man sige, at de er blevet koblet til vestlige netværk og teknologier på måder, der omformer deres måder at være på, uanset om deres mytiske univers måtte forblive relativt uforandret eller ej (jf. Gow 2001:51f., 80). Inkommensurabilitet er nemlig ikke et epistemologisk, kulturelt eller sågar kosmologisk spørgsmål, men et spørgsmål om praktisk ontologi og ontologisk politik.

Hvordan relaterer dette sig til den førnævnte idé om „radikal essentialisme“? I første omgang kan det bemærkes, at denne betegnelse i *Thinking Through Things* refererer til en tilgang, der ser „mening og ting som en identitet“ (Henare et al. 2007:3). Det, der falder bort i Nielsens og Pedersens karakteristikker, er imidlertid netop „tingene“, der eksempelvis ikke er en del af den ontologi, der manifesteres igennem heksedoktorens udsagn.

Men under alle omstændigheder indebærer praktisk ontologi ikke essentialisme, radikal eller ej. For hvis udgangspunktet er, at ontologier opstår i kraft af handling og praksis, indebærer dette også deres foranderlighed. Og om end det med en stærk deleuziansk inspiration (Deleuze 1994) er muligt at hævde, at tingenes essens netop består i deres foranderlighed, underminerer dette argument snarere selve behovet for at postulere essens, idet essentialismens retoriske kraft netop ligger i hævdelser af at kunne identificere noget, der ikke står til at ændre. Af samme årsag, forklarer Stengers, er ambitionen med at undersøge praksisøkologier ikke at beskrive en praksis, som den er, men derimod som den måske kunne blive. Dette involverer „konstruktionen af nye ‘praktiske identiteter’ for praksisser“ (Stengers 2005:186) gennem den førnævnte eksperimenteren med spørgsmål, der netop ikke udspringer af praksis „i sig selv“, men som ikke desto mindre ville kunne godtages som relevante af praktikere. Med andre ord indebærer etnografisk beskrivelse (og antropologisk teoretisering) uafvendeligt opfindsomhed. Beskrivelser er ude af stand til *blot* at beskrive: De fremhæver eller tilføjer også dimensioner *til praksis*, der potentielt selv kan bringes i spil i praktikernes eget vedholdende arbejde med at konstruere deres identiteter (Jensen 2012b).

Det er tænkeligt, at både fortalere for og kritikerne af den ontologiske vending i antropologien vil gøre visse indvendinger imod praktisk ontologi. Et fokus på praksis og materialitet vil formodentlig anses for fint nok, men ikke desto mindre kunne kritikken gå på, at dette gør det umuligt at tage informanternes egne forståelser og begreber seriøst nok (se fx Martin Holbraads (2004) kritik af Bruno Latour). Det hele bliver til materialitet, mens betydning forsvinder. Men praktisk ontologi fordrer ikke, at for eksempel heksedoktorens udsagn ignoreres. Forskellen er derimod, at informanternes udsagn ses som delelementer i praktisk ontologi snarere end som en privilegeret indgang til den. Dette ligger i betydningen af den måske noget kontraintuitive betegnelse „ontologisering af epistemologi“. Vi ser begreber og epistemologier som nogle af de elementer, der i samspil med mange andre ting skaber verden(er).

## Dikteringen af analyse

Selvom heksedoktorers eller videnskabsfolks „etnoteorier“ om verdens beskaffenhed altid vil være vigtige for en ontologisk analyse, medfører det ikke, at den specifikke praktiske ontologi bedst karakteriseres ved hjælp af disse. Det er faktisk heller ikke præcis, hvad der argumenteres for i *Thinking Through Things*. Men idet projektet handler om at afdække sammenfaldet mellem ting og betydning, rejses spørgsmålet selvfølgelig om, hvis betydning der egentlig er tale om.

Hvis en interesse for både materialitet og betydning indgår i et forsøg på at tage ting (såvel som mennesker) alvorligt, så er projektet selvfølgelig svært at være uenig i. Men som argumentet udfoldes, bliver det ladet med en del flere betydninger. Der er tilsyneladende tale om at kunne tage etnografi mere seriøst end andre antropologer gør (for slet ikke at tale om STS-forskere), fordi diktummet fordrer en suspendering af forklaring ved hjælp af eksterne begreber og teorier. Selvom Pedersen (2012) siger, at antropologer selvfølgelig altid har taget deres studieobjekter seriøst, mener han tilsyneladende også, at en intensiveret seriøsitet kan opnås ved at forsøge at tilgå tingenes essens. Man kan her tale om en form for strategisk essentialisme, der primært benyttes som en provokation mod fortolkende antropologi.<sup>3</sup> Spørgsmålet består imidlertid: Hvordan, mere specifikt, demonstreres denne intensiverede seriøsitet? Her ser vi en anden markant forskel i forhold til praktisk ontologi.

Lad os vende tilbage til Nielsens eksempel (2013a), der fint illustrerer, hvordan man tager etnografi seriøst. Der lyttes nøje til, hvad informanterne fortæller. Imidlertid taler shamanens kappe eller heksedoktorens sten og træstumper ikke selv, og derfor kommer deres ejere til at tale for dem. Hvis ejerne taler alt for højt og tingene for lavt, ender vi med en ontologisk vending, der næsten lyder som kulturanalyse – eller sågar som psykologi, som når Pedersen først beskriver, hvordan en mongolsk kvindes konvertering til kristendom medfører, at en række af hendes relationer forsvinder, hvorefter Pedersen genfinder dem „virtuelt“ i „det kristne individs indre eksistentielle vidder“ (Pedersen 2012:21). Eller når han indleder sit forsvar for tesen om mange verdener med at påpege, at de verdener, der bebos af sandsigersken i Mozambique og et postbud på Fyn, ikke par tout er mere forskellige end de verdener, der bebos af debattørerne.

Det er muligt, at vores „eksistentielle vidder“ alle potentielt set er lige fremmedartede for hinanden, men ifølge praktisk ontologi er det mere sandsynligt, at debattørerne har en del mere til fælles end sandsigersken og postbuddet. For argumentets skyld kan vi eksempelvis antage, at debattørerne (og postbuddet) bebor verdener, der eksempelvis indeholder CPR-numre, infrastruktur, skolesystemer, klippekort, charterferier og hakkekød. Og selvom det er muligt, at de hver især begrebsliggør disse „fælles“ ting forskelligt, forbliver deres orienteringer mod verden formet af de materielle-semiotiske netværk, de er spundet ind i.

Nu mener vi ikke, at den ontologiske vending i antropologien nødvendigvis har et uoverstigeligt problem. Henare et al. gør sig for eksempel megen umage med at understrege, at de forskellige verdener, der findes i ting, ikke kan reduceres til mentale operationer. Antropologisk analyse, siger de, har kun lidt at gøre med „at prøve at bestemme, hvordan andre folk tænker om verden“ (Henare et al. 2007:15), hvilket leder til spørgsmålet om „hvordan vi må tænke for at forstå verden, som

de gør“ (ibid.). Alle folk tænker tilsyneladende gennem ting, og det medfører, at antropologer også må tænke gennem ting for at forstå, hvad folk tænker. Men hvad hvis ting også kan indvirke radikalt på mennesker uafhængigt af, om mennesker tænker over dem eller ej? Hvad hvis vi må supplere Austins (1975) pragmatiske pointe om, at man kan „gøre ting med ord“, med, at man også kan gøre ord med ting (Latour 2000) eller sågar personer eller andre ting med ting?

## Begreber og empiri

Promoveringen af den ontologiske vending i dele af antropologien beror ikke mindst på et argument om, at man ved at tage lokale fænomener mere seriøst bliver mere begrebsligt nyskabende. Projektet handler da ikke blot om at tage folk seriøst, men i lige så høj grad om at skabe „en overflod af nye begreber“ (Henare et al. 2007:23) og „generere en mangfoldighed af teorier“ (op.cit.7).

Dette argument vendes både mod andre antropologer og mod STS. Pedersen har andetsteds skrevet om „den sociologiske forkærlighed for forbindelser“ (Pedersen 2012:17); en præference, der også menes at karakterisere aktør-netværks-teori. I *Thinking Through Things* gør Henare et al. tilsvarende en dyd ud af at differentiere sig fra netop Bruno Latours arbejder med den begrundelse, at sidstnævnte postulerer én altomfattende metateori om netværk snarere end at udvikle førnævnte mangfoldighed af teorier. Groft sagt synes kritikken altså at være, at ANT er en kende gumpetung, empirisk set, men til gengæld har uforløst teoretisk storhedsvanvid.

Ikke desto mindre er der væsentlige fællestræk mellem det ontologiske projekt inden for antropologien og det tilsvarende inden for STS. Skyldes behovet for differentiering i forhold til ANT de mange ligheder, der findes på tværs? Her vil vi pege på, at udgangspunktet for praktisk ontologi netop beror på en suspendering af ideen om, at videnskab, og dermed nogen som helst form for teoretisering, har privilegeret adgang til verden, som den virkelig er. Det var i dønningerne efter de første laboratoriestudier (fx Knorr Cetina 1994), at forskere som Latour begyndte at formulere følgende tanke: Hvis videnskaben, empirisk studeret, ikke synes at have adgang til hverken en absolut, objektiv eller en rationelt funderet sandhed om naturen, hvad sker der så med den natur-kultur-dualisme, som så megen vestlig samfundsforskning bygger på? Den må helt fundamentalt gentænkes, og resultatet heraf er netop, hvad vi nu omtaler som praktisk ontologi – studier, der ikke kan betragte verden som kulturel repræsentation.

Er der slet ingen rimelighed i Holbraad og Pedersens kritik af ANT på vegne af den ontologiske vending i antropologien? Det er rigtigt, at Latours *Science in Action* (1987) læst med en portion modvilje kan ses som et eksempel på en

sociologisk besættelse af forbindelser. Men det kræver en betydelig anstrengelse at gøre dette uden at opdage, at ontologibegrebet i STS ikke har som formål at repetere i det uendelige, at alting kan ses som aktør-netværk. ANT's vokabularium er på et generelt plan netop stort set blottet for indhold og dette præcist, fordi det primære formål er at lede forskeren hen imod studiet af specifikke relationer og handlinger.

Og i modsætning til, hvad Pedersen, Nielsen og Holbraad hævder i deres kritik af den sociologiske fetich, er dette studie blottet for normativitet. For ANT – og praktisk ontologi mere generelt – har ingen antagelse om, at forbindelser er positive. Derimod antager disse studier, at relationer og aktører er to sider af samme sag, og at vi ikke ved, hvad denne sag er, uden grundigt at have studeret den og begrebsliggjort den i et sprog, der tager empirien seriøst. At se ANT som en metateori er således en markant og ganske overraskende fejllæsning (Gad 2005; Gad & Jensen 2010).

Det er på den baggrund pudsigt, at Pedersen ender sin diskussion af postrelationel antropologi med en betragtning om, at hvis den relationelle vending blev fuldstændig *common sense*, ville man ikke længere behøve at tale om relationer. For det er på sin vis netop den situation, som ANT og praktisk ontologi anno 2012 allerede befinder sig i. Fordi aktører allerede antages at være heterogene og at kunne relatere på radikalt forskellige måder, er det ikke længere interessant vedvarende at påvise dette. Det er da også længe siden, at nogen har troet, at Latours ANT-projekt var at lave en „generel metateori“, som indledningen til *Thinking Through Things* postulerer.

Som man kunne sige med Bill Maurer (2005), handler det for en praktisk ontologisk tilgang om at både udvikle og forstå laterale forbindelser mellem etnografiske observationer, informanternes og andres udlægninger, men også om relationer til teoretiske ressourcer, der ikke nødvendigvis eller udelukkende findes i felten. Det bedste eksempel inden for klassisk ANT er måske Latours bog om toget Aramis (Latour 1996), hvor tingen gives meget talerum, men på ingen måde kan siges at tale af sig selv. Det er både „kontrolleret“ og „tvetydigt“ (Viveiros de Castro 2004b, jf. Nielsen 2013a), hvem der taler her.

Kontrasten er således, at mens Holbraad, Nielsen og Pedersen insisterer på, at det ontologiske projekt på enigmatisk vis lader fænomenerne diktere deres egen analyse, forekommer dette krav både umuligt og unødvendigt for os. Hvis praktisk ontologi derimod har som ambition at holde fast i at studere fænomener som mere end kulturelle repræsentationer, giver ideen om, at fænomener taler selv, ikke mening. Da er der ikke nogen vej uden om, at vi som analytikere *også* taler, og vi må derfor, som Stengers siger det, hellere tydeliggøre denne aktive involvering „på en måde, der er redelig omkring sine konstruktioner“ (Stengers 2008:38). Al „dikteren“ involverer således oversættelse, og vores analyser bliver

selv performative elementer, der på deres egne beskedne måder bygger verden videre. Det er på den måde, antropologien kan siges at „opfinde relationer“ på (Jensen 2012b). Men hvordan hænger en sådan opfindelse sammen med det etiske spørgsmål, som vi berørte ovenfor?

## Ontologisk etik

Som nævnt argumenterer Højbjerg (2013) for den ontologiske vendings utilstrækkelighed med reference til ekstrem vold i Sierra Leone, der end ikke kan begrebsliggøres af dem, der udfører den. Med en praktisk ontologisk tilgang hæfter vi os ved, at dette med al tydelighed ikke har forhindret dem i at handle. Den ontologiske karakteristik kunne da dreje sig om at identificere det samlede sæt af relationer, der producerer den situation, der udmønter sig i voldshandlinger. Vi er ikke eksperter i Sierra Leones borgerkrig, men dette sæt af relationer kunne antages at involvere et vældig heterogent sæt af aktører, sociale grupperinger, institutioner, infrastrukturer, kosmologier, slægtskabsrelationer, økonomiske forhold, religiøse tilknytninger samt teknologier, som de våben, hvormed volden udføres. Det praktisk-ontologiske spørgsmål drejer sig da om, hvorledes dette sæt af relationer gradvist er blevet sammenknyttet på en måde, der skaber voldshandlingernes „virtuelle“ mulighedsrum og aktualiserer dette. En sådan analyse ville forsøge at påvise, hvordan en komposition af relationer og handlinger bogstavelig talt skabte denne specifikke verden. Det er da ikke i sig selv noget uoverkommeligt problem, at voldsudøverne er tavse, for ontologien befinder sig ikke i deres kultur eller i deres sprog. Den er derimod distribueret på tværs af alle ovenstående elementer. Af samme årsag er der heller ikke nogen særlig grund til at antage, at disse aktører skulle have privilegeret adgang til ontologi, også selvom de er medskabere af den. Forstået således er det ikke den ontologiske vending, der er utilstrækkelig. Hvis vold i Sierra Leone derimod er meningsløs, kan man sige, at praktisk ontologi muliggør studiet af ontologier, der producerer meningsløshed. I en sådan ontologi kan de unge mænds tavshed netop være sigende, nøjagtig som Latours tog er det. Studieobjektet eller informanternes eventuelle tavshed bliver endog særdeles klare eksempler på, at forskeren selvfølgelig også har medansvar for, hvad tingene i en givet analyse får at sige (Winthereik & Verran 2012).

Hvilken slags etisk position angiver dette? Tydeligvis ikke en kritisk tilgang eller en tilgang, der sætter sig for at evaluere fænomener, personer eller politiske strukturer. Pedersen benævner den ontologiske tilgang som ikke-skeptisk (2013a). Som et komplementært bud kan vi give Stengers betegnelse „akritisk“. Akritisk betyder ikke det samme som ukritisk, for, som vi har argumenteret for, er forskeren altid medskaber af praktiske ontologier gennem sine analyser og beskrivelser,

og det medfører, at neutralitet er en „ontologisk umulighed“. At forestille sig andet kan ses som en slags „omvendt naturalistisk fejlslutning“, som om man kunne adskille „neutrale beskrivelser“ fra ideer om, hvordan ting *bør* være (Gad & Markussen 2007). Men dette indebærer ikke desto mindre en principiel afstandtagen fra et traditionelt kritisk projekt, der benytter (vestlige) teoretiske ressourcer (som eksempelvis moralfilosofi) til at bedømme, underminere eller ratificere de undersøgte ontologier. For som Stengers (2008) siger, er der ingenting (det vil sige intet teoretisk eller etisk vokabular), der har magt til at bestemme, hvad et fænomen betyder for andre.

Stengers referer til Leibniz, der definerede *dic cur hic*, „sig, hvorfor du er her“, „sig, hvorfor du siger dette“, som sin eneste etiske målestok. Dette „relativistiske“ standpunkt (defineret af en af de store rationalister!) kan videreføres i praktisk ontologi. Vi kan ikke undgå at opfinde felten (Jensen 2012b; Jensen & Winthereik 2012), ligesom vi ikke har mulighed for at lade felten diktere sin egen analyse. I denne situation bliver *dic cur hic* et vældig stærkt krav, fordi der da ikke længere er noget at gemme sig bag. Som Stengers siger: „Fortæl, hvorfor du vælger at sige eller gøre dette i netop dette tilfælde“, og gør det uden at beskytte dig bag „generelle retfærdiggørelser“, for eksempel klippefaste teoretiske overbevisninger eller etnografiske dogmer, „der blokerer den pragmatiske forestillingsevne“ (Stengers 2008:29).

Praktisk ontologi gør det i første omgang tydeligt, at uanset om der er en eller mange verdener, vil dette være en effekt af interaktioner mellem et utal af heterogene aktører, der enten skaber enhed, flerhed eller noget helt tredje. Det er i den forstand, at praktisk ontologi vender sig mod den kantianisme, der ifølge Viveiros De Castro stadig synes at „besætte“ antropologien. Dette opgør deles, efter vores overbevisning, af den ontologiske vending i dele af antropologien og i STS, men strategierne i opgøret er forskellige.

Når den ontologiske vending forbindes med et krav om en radikal essentialisme, synes forhåbningen således at være at kunne overskride den kantianske arv på et specifikt, men afgørende punkt, nemlig ved faktisk at nå tingene i sig selv. Med andre ord havde Kant ret i, at der findes ting i sig selv, men tog fejl i, at de ikke kan tilgås. I modsætning hertil afvises kantianisme af praktisk ontologi med den begrundelse, at ting ikke eksisterer i sig selv, men kun i relation til andre ting. Dette gælder selvfølgelig også relationerne selv. Kant tog altså fejl i, at der findes ting i sig selv, men havde dermed netop ret i, at de ikke kan tilgås som sådan – for ting, som ontologiske størrelser, er uafvendeligt relationelle. For praktisk ontologi er situationen således hverken post- eller prækantiansk, men derimod amoderne og akantiansk. Denne pointe udstrækker sig til etnografisk praksis, for så vidt som beskrivelse og analyse også er forsøg på at artikulere og dermed ændre verden(er).

For praktisk ontologi er det således ikke umuligt, at der er én verden. Men hvis dette er tilfældet, vil det være resultatet af et enormt koordinerings- og stabiliseringsarbejde, der knytter denne verden og det utal af aktører, der vil bebo den, sammen. Et vedvarende praktisk ontologisk forsøg på at skabe én verden finder man eksempelvis i politiske fora, blandt verdensomspændende virksomheder og nogle gange blandt samfundsforskere, der, med andre midler, prøver at bevise verdens enhed og dermed bestyrke den. I denne situation kunne man dog også argumentere for, at samfunds- og humanvidenskaberne netop bør tilstræbe at indgå i en aldrig færdiggjort „diskussion med det virkelige“ (jf. Butler 1993:187ff.) for at modarbejde sådanne tilløb til skabelse af *universel* enhed.

Det er temmelig usandsynligt, at vi alle skulle kunne enes om, hvad verden består af, blandt andet i lyset af de utallige antropologiske og historiske studier, der påpeger infrastrukturelle, slægtsskabsmæssige, økonomiske, videnskabelige, religiøse, begrebslige og kosmologiske forskelligheder og forandringer. At producere én verden, visse steder, på bestemte tidspunkter, kan ses som en bedrift (Mol 2002:55ff.), der nogle gange kan ses som imponerende, nogle gange nødvendig og nogle gange skræmmende. Men i langt de fleste tilfælde vil disse bedrifter være midlertidige, og yderst sjældent, om overhovedet nogensinde, vil de være totale.

Det er på den baggrund, at vi ser væsentlige fordele i at bedrive vores forskning *som om*, der er mange verdener. Praktisk ontologi kan kun trives med en anerkendelse af, at der, i det mindste potentielt, findes mange verdener. Dette indebærer også, at vi må afvise et valg mellem multikultur og multinatur som analytisk udgangspunkt og i stedet undersøge aldrig-endeligt-aflukkede naturkulturer, specifikke formationer, hvor igennem natur, kultur og mange andre ting udkrystalliseres. Det er netop disse processer – simultant materielle og konceptuelle – både STS forskere og antropologer har som deres metier at udlægge – og dermed genopfinde.

## Noter

1. I det følgende benytter vi en distinktion mellem de meget overordnede kategorier antropologi og STS. Dette valg skyldes ikke, at vi virkelig mener, at antropologi og STS er helt adskilte størrelser, men udelukkende, at den danske debat om mangfoldige verdener udspringer af Viveiros de Castros arbejder (2004a, 2004b) og senere fortolkninger i Henare et al. (2007). Med et fokus på videnskabsantropologi ville diskussionen markant ændre karakter, da samspillet og den gensidige inspiration på tværs af antropologi og STS udspiller sig ganske anderledes. Når vi opstiller forskelle her, skal det således ikke ses som et forsøg på at demarkere to fagfelter over for hinanden (som to „verdener“), men snarere som udtryk for, at vi søger at fremmane nuancer, der i vores øjne er vigtige for benyttelse og udviklingen af interessen for ontologi i forskellige, delvist forbundne, intellektuelle domæner. Som vi ser det, har STS og antropologi en fælles interesse i ontologibegrebets potentialer, og herværende bidrag er et forsøg på at



udvikle dette potentiale ved at stille skarpt på relevante kontraster snarere end sammenfald og ligheder.

2. Alle oversættelser er foretaget af os (Christopher Gad, Casper Bruun Jensen og Brit Ross Winthereik).
3. Betegnelsen „strategisk essentialisme“ er fra feministen Gayatri Chakravorty Spivak, der definerer det som en „omhyggelig“ brug af positivismens redskaber mod positivismen selv (jf. Landry & Maclean 1996:214).

**Søgeord: videnskabs- og teknologistudier (STS), multiplicitet, materialitet, praksis, verdener**

## Litteratur

- Austin, John L.  
1975           How to Do Things with Words. Oxford: Oxford University Press.
- Barth, Fredrik  
1993           Balinese Worlds. Chicago, IL: Chicago University Press.
- Bowers, John  
1992           The Politics of Formalism. In: M. Lea (ed.): Contexts of Computer-Mediated Communication. Pp. 232-61. New York: Harvester/Wheatsheaf.
- Butler, Judith  
1993           Bodies that Matter: On the Discursive Limits of Sex. New York: Routledge.
- Deleuze, Gilles  
1994           Difference and Repetition. New York: Columbia University Press.
- Gad, Christopher  
2005           En postplural attitude. Working paper 5. Center for STS-studier. Aarhus Universitet.
- Gad, Christopher & Casper Bruun Jensen  
2010           On the Consequences of Post-ANT. Science, Technology and Human Values 1: 55-80.
- Gad, Christopher & Randi Markussen  
2007           Feministisk STS. In: C.B. Jensen, P. Lauridsen & F. Olesen (red.): Science, technology, society – en introduktion. Side 157-83. København: Hans Reitzels Forlag.
- Geertz, Clifford  
1973           The Interpretation of Cultures. Selected Essays. New York: Basic Books.
- Goodman, Nelson  
1978           Ways of World-Making. Indianapolis: Hackett.
- Gow, Peter  
2001           An Amazonian Myth and Its History. Oxford: Clarendon Press.
- Gödel, Kurt  
1962 [1931]   On Formally Undecidable Propositions of Principia Mathematica and Related Systems. New York: Basic Books.

- Haraway, Donna  
1991 Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature. New York: Routledge.
- Hastrup, Kirsten  
1999 Viljen til viden. En humanistisk grundbog. København: Gyldendal.  
2013 Vi bebor mangfoldige verdener – eller? Tidsskriftet Antropologi 67:41-46.
- Heidegger, Martin  
1996 [1938] Verdensbilledets tid. Aarhus: Institut for Idehistorie, Aarhus Universitet.
- Henare, Amiria, Sari Wastell & Martin Holbraad (eds.)  
2007 Thinking Through Things. Theorising Artefacts Ethnographically. Milton Park & New York: Routledge.
- Holbraad, Martin  
2004 Response to Bruno Latour's "Thou Shall Not Freeze-Frame".  
<http://nansi.abaetenet.net/abaetextos/response-to-bruno-latours-thou-shall-not-freeze-frame-martin-holbraad>.
- Højbjerg, Christian Kordt  
2013 Den „ontologiske vending“ utilstrækkelighed. Tidsskriftet Antropologi 67:29-34.
- Jensen, Casper Bruun  
2010 Ontologies for Developing Things. Building Health Care Futures Through Technology. Rotterdam: Sense Publishers.  
2011 Introduction: Contexts for a Comparative Relativism. Common Knowledge (special issue: Comparative Relativism: Symposium on an Impossibility) 17(1): 1-13.  
2012a Anthropology as a Following Science. Humanity and Sociality in Continuous Variation, NatureCultures 1. [http://natureculture.sakura.ne.jp/PDF-00-the\\_Human\\_and\\_the\\_Social.html](http://natureculture.sakura.ne.jp/PDF-00-the_Human_and_the_Social.html).  
2012b The Task of Anthropology is to Invent Relations. Proposing the Motion. Critique of Anthropology 32(1):47-53.
- Jensen, Casper Bruun & Brit Ross Winthereik  
2012 Monitoring Movements in Development Aid: Recursive Partnerships and Infrastructures. Cambridge, MA: MIT Press.
- Knorr Cetina, Karin  
1994 Laboratory Studies. The Cultural Approach to the Study of Science. In: S. Jasanoff, G.E. Markle, J.C. Petersen & T. Pinch (eds.): Handbook of Science and Technology Studies. Pp. 140-66. London: Sage Publications.
- Landry, Donna & Gerald Maclean (eds.)  
1996 The Spivak Reader. London: Routledge.
- Latour, Bruno  
1987 Science in Action: How to Follow Scientists and Engineers Through Society. Cambridge, MA: Harvard University Press.  
1988 Irreductions. In: B. Latour: The Pasteurization of France. Pp. 151-238. Cambridge, MA: Harvard University Press.  
1993 We Have Never Been Modern. New York: Harvester-Wheatsheaf.  
1996 Aramis, or the Love of Technology. Cambridge, MA: Harvard University Press.  
2000 The Berlin Key, or, How to Do Things With Words. In: P.M. Graves-Brown (ed.): Matter, Materiality and Modern Culture. Pp. 10-22. London: Routledge.  
2005 Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network Theory. Oxford: Oxford University Press.

- Law, John & Annemarie Mol  
2002       Complexities: Social Studies of Knowledge Practices.  
Durham, NC, & London: Duke University Press.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm  
1985 [1710] Theodicy: Essays on the Goodness of God, the Freedom of Man, and the Origin of  
Evil. Chicago & La Salle, IL: Open Court.
- Maurer, Bill  
2005       Mutual Life, Limited Islamic Banking, Alternative Currencies, Lateral Reason.  
Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Mol, Annemarie  
1999       Ontological Politics. A Word and Some Questions. In: J. Law & J. Hassard (eds.):  
Actor Network Theory and After. Pp. 74-90. Oxford: Blackwell Publishers.  
2002       The Body Multiple: Ontology in Medical Practice. Durham: Duke University  
Press.
- Nielsen, Morten  
2013a      Vi bebor mangfoldige verdener. Tidsskriftet Antropologi 67:21-26.  
2013b      Respons. Tidsskriftet Antropologi 67:62-67.
- Pedersen, Morten Axel  
2012       The Task of Anthropology Is to Invent Relations: Proposing the Motion.  
Critique of Anthropology 32(1):59-65.  
2013a      Vi bebor mangfoldige verdener. Tidsskriftet Antropologi 67:33-38.  
2013b      Respons. Tidsskriftet Antropologi 67:67-75.
- Pickering, Andrew  
1995       The Mangle of Practice: Time, Agency and Science.  
Chicago: Chicago University Press.
- Sahlins, Marshall  
1985       Islands of History. Chicago & London: University of Chicago Press.
- Smith, Barbara Herrnstein  
1997       Belief and Resistance: Dynamics of Contemporary Intellectual Controversy.  
Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Stengers, Isabelle  
2005       Introductory Notes on an Ecology of Practices. Cultural Studies Review 11(1):  
184-96.  
2008       Thinking with Deleuze and Whitehead: A Double Test. In: K. Robinson (ed.):  
Deleuze, Whitehead, Bergson: Rhizomatic Connections. Pp. 28-45.  
London: Palgrave MacMillan.
- Venkatesan, Soumhya (ed.)  
2010       Ontology is Just Another Word for Culture. Motion Tabled at the 2008: Meeting  
of the Group for Debates in Anthropological Theory. University of Manchester.  
Critique of Anthropology 30(2):152-200.
- Viveiros de Castro, Eduardo  
2004a      Exchanging Perspectives: The Transformation of Objects into Subjects in  
Amerindian Ontologies. Common Knowledge 10(3):463-84.  
2004b      Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation.  
Tipiti 2(1):3-22.

Whitehead, Alfred N. & Bertrand Russell  
1910-1913 Principia Mathematica Vol. 1-3. Cambridge: Cambridge University Press.

Winthereik, Brit Ross & Helen Verran  
2012 Ethnographic Stories as Generalizations that Intervene.  
Science Studies 25(1):37-51.

# DEN ONTOLOGISKE BLÆNDING

Om den ontologiske vendings metodiske og politiske problemer

DAVID SAUSDAL OG HENRIK VIGH

I gennem det seneste årti har ideen om essentiel andethed og væren fået nyt liv i antropologien. Inspireret af blandt andre Latour, Deleuze og Viveiros de Castro har „den ontologiske vending“ gjort det mondænt at argumentere for andethed via en relancering af begrebet „ontologi“. „Den Anden“ står her ikke blot som kulturelt eller socialt forskellig fra os, men som værensforskellig – af anden art og slags. Denne artikel kaster et kritisk blik på den ontologiske vending. Den fokuserer på den nyere brug af ontologibegrebet i forhold til studiet af mennesker og samfund og overvejer herfra, hvilke positive og ikke mindst negative konsekvenser perspektivet har for det antropologiske projekt.

Ontologibegrebet er selvsagt ikke nyt i antropologien. Som blandt andre Carrithers noterer sig i forbindelse med en nyere paneldiskussion af ontologibegrebets relation til kulturbegrebet, blev ontologi også diskuteret i antropologiske kredse sidst i 1960'erne. Her blev termen „ontologist“ brugt som en kritik af de antropologer, der „[...] troede på, at der var et fuldstændigt og endeligt svar“ på verdens beskaffenhed(er) (Venkatesan 2010:157). Ser vi bort fra Carrithers' kritiske forståelse, har ontologi også tidligere været et analytisk neksus i en række etnografier og antropologiske fortolkninger, fra eksempelvis Kapferers brug af begrebet i sin bog om australsk og singalesisk nationalisme (1988) til Jacksons arbejde med social væren (jf. 1989). Hvad der dog mest af alt adskiller disse tidligere værker fra den nyere brug af begrebet, er deres humanistiske udgangspunkt. Væren er, i Kapferers og Jacksons brug, både menneskeligt delt og historisk, politisk og socialt situeret. Deres mål er ikke at vise fuldkommen andethed, men at beskrive og forklare forskellige måder at være i verden på som mennesker, hvor det specifikke kan favnes i det generelle som alternativ snarere end radikal andethed.

I modsætning hertil står den ontologiske vending, hvor en række antropologer (jf. Henare et al. 2007; Holbraad 2007; Holbraad i Alberti et al. 2011; Pedersen 2007, 2011, 2012; Jensen et al. 2011) har samlet sig om begrebet ontologi og forsøgt at lægge forudgående socialvidenskabelige og antropologiske forståelser af begreberne „menneske“ (som i *antropos*) og „det sociale“ i graven. At promovere ontologi, eller væren, som det empirisk eftersøgte promoveres som en post-humanistisk og postsocial position, der ønsker at undersøge sit empiriske „objekt“ uden en a priori-idé om for eksempel et fælles menneskeligt udgangspunkt. Den posthumanistiske antropologi undersøger ikke længere menneskelig væren i en fælles verden, men ontologiske, afgrænsede, essentialiserede verdener. Der er ikke en natur (mennesket) og mange kulturer (menneskers verdenssyn), men i stedet mange forskellige ontologier eller med Viveiros de Castros ord „multiple naturer“ (jf. Viveiros de Castro 1998, 2003, 2011, 2012).

Antropologisk set fremstår den ontologiske vending som en form for radikal partikularisme. Den klassiske partikularisme (Boas 1887; Kroeber 1987 [1952]) så ligeledes folk som beboende forskellige verdener – i forstanden forskellige virkelighedsforståelser – men i modsætning til den ontologiske vending havde mennesket i partikularismen stadig et fælles referencepunkt i grundlaget for forskellighed. I den klassiske antropologi er det, der adskiller menneskeheden, kulturer, med andre ord også det, der samler os, Kultur.<sup>1</sup> Viveiros de Castro, der danner udgangspunktet for mange af tankerne i den ontologiske vending, fremhæver ligeledes, at vi som mennesker alle deler en fælles Kultur, men dog på en noget anderledes måde. I Viveiros de Castros „perspektivisme“ (1998) er det ikke kun mennesker, der deler Kultur. Det er i monistisk forstand alle levende væsener – jaguar såvel som amazonindianer (op.cit.471-3). Forskellen på den klassiske antropologi, hvor Kultur differentieres ud i forskellige „kulturer“, og Viveiros de Castros arbejde er, at Kultur i den sidstnævnte differentieres ud i de førnævnte forskellige „naturer“. I Viveiros de Castros fremlægning af „amerindiansk perspektivisme“ er der ét grundlæggende menneskeligt vilkår og mange forskellige arter – en „Kultur“ og mange „naturer“. For eksempel stammer Jaguaren fra en fælles menneske-Kultur, men er i sin naturlige artsværen blevet en jaguar. Mennesker, derimod, „er dem, som fortsætter som det, de altid har været“, altså som menneske-Kultur (op.cit.472).

Man kan diskutere ræsonnementet bag Viveiros de Castros skel mellem natur og kultur, men spørgsmålet er, om det giver mening at ophøje det til mere end et meget specifikt shamanistisk blik på verdenen. Perspektivismen kan muligvis bruges til at studere, hvordan shamaner ser forskelle mellem humane og alter- eller nonhumane væsener, men synes at have mindre udsigelseskraft, når det kommer til at studere forskelle mellem mennesker. I den ontologiske vending bliver perspektivismen dog – i et anfald af omvendt etnocentrisme – brugt som

et generelt antropologisk blik på verden. Men hvad værre er, virker den som sådan til at anspore et syn på forskelle som naturlige. Den monistiske kultur, der ellers ville være en gave at få uddybet teoretisk, forsvinder i enkeltstående sætninger, og det tilbageværende er en perspektivisme, der synes at have ansporet den ontologiske vending til at se forskelle mellem mennesker som forskelle mellem naturer eller, i Viveiros de Castros terminologi, mellem arter. Derved fremhæves væren som naturlig og essentialistisk – frem for kulturel og situationel. Den ontologiske vending bevæges tilbage til ideen om entiteter og essentialistiske forståelser af den Anden, nu præsenteret som et spørgsmål om „ontologi“, afskriver sig i hvert fald bevidst det samlende element, da den argumenterer for, at vi ikke kan antage at dele noget som helst (end ikke en fælles menneskelighed), hvis vi vil tage felten „seriøst“ (Henare et al. 2007: 1ff.). I denne optik er det kun ved at se andre menneskers verden som udtryk for fuldkommen andethed, at man virkelig kan gå fordomsfrit til den og derved yde den etnografisk retfærdighed.

Nærværende artikel er i al sin enkelhed et forsøg på at belyse den ontologiske vending og dens konsekvenser. Vi spørger, hvad der er vundet og tabt ved bevægelsen fra „situationel eksistens“ (jf. Sartre 1992:14) til „radikal essens“, og når derved frem til et forsvar for en humanistisk frem for en filosofisk antropologi. Artiklen vil fremhæve nogle af de metodiske og etiske/politiske problematikker, det indebærer at godtage og – ikke mindst – offensivt promovere ideen om den Andens radikale andethed; en idé, der præsenteres som kimen i den ontologiske vendingens modus operandi (jf. Henare et al. 2007:8). Kritikken betyder ikke, at der ikke er positive ting gemt i den ontologiske vending såsom dens prisværdige ambition om at „tage felten seriøst“ ved at undgå forudantagelser, dens interessante gentænkning af materialitet og dens ønske om at bruge etnografien til at destabilisere vores gængse måder at filosofere på (ibid.). Dog synes mange af perspektivets proklamerede fortrin ved en nærmere gennemgang at være klassiske antropologiske dyder i nye klæder og at dække over en mængde både velkendte og nye problemer.

Den kritik af den ontologiske vending, som vi vil præsentere i denne artikel, kan – indrømmet – fremstå hvas. Vores artikel er dog begået i den ontologiske vendingens ånd – og ud fra dens analytiske greb – hvor ideer „er, hvad de er“, og antropologer bør forstå de ting, vi møder, „direkte, som de fremstår, i stedet for med det samme at gå ud fra, at de betegner, repræsenterer eller står for noget andet“ (Henare et al. 2007:7, vores oversættelse).<sup>2</sup> I forhold til artiklen betyder det, at vi forstår og fremstiller de ting, som tilhængerne af den ontologiske vending skriver om, uden at forsøge at indlæse bagvedliggende ræsonnementer – som immanens snarere end transcendens – for derefter at kigge på effekterne af ideerne frem for intentionerne (jf. Leach 2007:169). Det vil sige, at vi kigger på de metodiske og

politiske konsekvenser, som den ontologiske vending kan have, frem for at kigge på de bagvedliggende, ganske sikkert positive, hensigter.

Det skal slås fast fra start, at vores ærinde ikke må forstås som en kritik, der er „rettet mod naturen af [...] ontologi, men [en kritik] rettet mod betydningen og effekten af [...] ‘ontologi’ *inden for* det antropologiske projekt“ (Candea i Venkatesan 2010:173, vores kursivering). Derudover rejser vi en kritik af betydningen og effekten af et sådant antropologisk-ontologisk projekt *uden for* antropologien. Det er således ikke den ontologiske vendings fokus på ting og materielle størrelser – eksempelvis det at *tænke gennem ting* – som vi har et problem med. Vores indvendinger er rettet mod den multinaturalistiske eller posthumanistiske dimension af den ontologiske vending og den deraf følgende essentialiserende og eksotiserende ontologisering af mennesker og det levede liv. Hvor det at teoretisere „ting“ (som andet end simple objekter) har en lang og fin tradition i antropologien, indtræffer det helt centrale problem, efter vores mening, i den ontologiske vendings tendens til at tingsliggøre det, der kommer i dens søgelys.

## De metodiske problemer

Den ontologiske vending er i nyere tid blevet diskuteret ved forskellige anledninger, paneldebatter, symposier og seminarer under titler som *Ontology is Just Another Word for Culture* (Venkatesan 2010), *Worlds Otherwise* (Alberti et al. 2011) og *Comparative Relativism* (Jensen et al. 2011). Det teoretiske udgangspunkt kan findes i Viveiros de Castros førnævnte perspektivisme (jf. 1998), men den egentlige intensivering af debatten bliver oftest omtalt som givet i introduktionen til udgivelsen *Thinking Through Things* (Henare et al. 2007). I introduktionen beskrives vigtigheden af den ontologiske vending med følgende ord:

[I] det projekt, som promoveres her, er formodningen om en naturlig enhed og kulturel forskellighed – epitomiseret i ideen om *antropos* – ikke længere holdbar. Hvis vi skal tage andre seriøst, i stedet for at reducere deres beskrivelser til simple ‘kulturelle perspektiver’ eller ‘antagelser’ (lig med ‘verdenssyn’), bør vi i stedet opfatte disse som skildringer af forskellige ‘verdener’ eller ‘naturer’ (Henare et al. 2007:10, kursiveringer i originalen).

Ved at skrive, „at vi ikke lever i én verden, men i mangfoldige *verdener*“ (Henare et al. 2007:10), gør ovenstående forfattere sig til fortalere for, at antropologien bør bevæge sig fra et kulturelrelativistisk udgangspunkt mod en „radikal essentialisme“ (op.cit.2). De ønsker at tage *antropos* ud af antropologien som den givne fællesnævner og argumenterer herfra for en videnskab, der tager metodisk



og teoretisk udgangspunkt i en tese om, at mennesker lever i radikalt forskellige verdener, snarere end at mennesker blot konstruerer forskellige forståelser af den samme virkelighed – altså et udgangspunkt i og fokus på radikalt forskellige „verdener“ eller virkeligheder frem for relative „verdenssyn“ (op.cit.10). Kulturrelativismen er i deres perspektiv ikke radikal nok i sin vægtning af forskel, og antropologien kritiseres for ukritisk at se kulturer som differentierede udtryk for en fælles menneskelighed. Med andre ord er vi – det vil sige os ikke-ontologidrejede antropologer – nærmere epistemografer end etnografer. Vi beskriver viden om andres viden snarere end at gå „seriøst“ til stålet og beskrive de andres verdener, som de virkelig er – i al deres essentielle andethed. Ifølge tilhængerne af den ontologiske vending er problemet, at:

Antagelsen [...] altid har været, at antropologi er et *episteme* – mere præcist et *episteme* af andre *epistemer*, som vi kalder kulturer [...]. Hvis vi alle lever i den samme verden [...], er samfundsvidenskabelige forskere henvist til bare at belyse de forskellige systemiske vidensformuleringer (epistemologier), som giver forskellige beskrivelser af denne *ene* verden [...]. [Grundet dette kan antropologi] ikke være andet end et studie af de forskellige måder, hvorpå verden bliver beskrevet af forskellige folk [verdenssyn] (op.cit.9, kursiveringer i originalen).

Denne proklamerede „epistocentrisme“ forstår tilhængerne af den ontologiske vending som begrænsende for antropologien. De mener altså, at vi i antropologien skal bevæge os væk fra det epistemologiske udgangspunkt og hen imod et studie af ontologier; fra studiet af verdenssyn til studier af distinkte verdener. I tråd med dette taler Viveiros de Castro om den „dobbelte udfordring“ (2011:133), som antropologien står over for. En udfordring, som i bund og grund handler om at undslippe antropologiens epistemologiske og filosofiske etnocentrisme(r) i mødet med den empiriske Anden. Umiddelbart et prisværdigt projekt med genkendelige rødder i den klassiske antropologi:

Først må antropologien konstruere en forståelse af seriøsitet (en måde at tage ting seriøst på), som ikke er bundet op på ideen om ‘anskuelse’ [*belief*] eller andre ‘propositionelle attituder’, som har repræsentation som deres objekt. Antropologens idé om seriøsitet må ikke være bundet op på allegorisk betydningshermeneutik eller på den immediative illusion af diskursiv repetition. Antropologer må tillade, at ‘visioner’ ikke er forståelser, ikke samhörige syn, men i stedet verdener set objektivt: ikke *verdenssyn*, men *verdener af syn* (og ikke bare syn – disse er verdener, der kan opfattes af andre sanser end synet og ligeså er objekter af ekstrasanselig karakter). Dernæst, og i samme vending, må antropologien finde en måde, hvorpå vi *ikke* tager specifikke andre ‘visioner’ seriøst. Det reciprokke er her fundamentalt. For imens vi forsøger at tage ting seriøst, som er langt fra eller uden for os selv, er næsten alle de ting, som vi *ikke* må tage seriøst, tæt på eller inde i os (op.cit.133, kursiveringer i originalen).

Det er svært at være uenig i, at vi som antropologer aktivt må arbejde med egne fordomme for bedre at kunne begribe felten – selvom ambitionens nyhedsværdi må siges at være svær at få øje på. Det er dog et fint udgangspunkt, som på smuk ironisk vis indebærer, at det ontologiske kampråb i sig selv bliver et epistemologisk argument: For virkelig *at vide* (episteme) noget om den Anden, bliver vi nødt til at forholde os til ham/hende som værens(onto)forskellig.

### Fra postsocial til posthumanistisk

Det ovenstående perspektiv (som forekommer klassisk antropologisk) er i de senere år blevet yderligere populariseret af den franske socialfilosof Bruno Latour. I stil med den ontologiske vendings kritiske favntag med „det humane“ søger Latour i sit forfatterskab at modvirke, hvad han ser som en problematisk sociologisk tendens, nemlig at sociologien i høj grad har prædefineret sit undersøgelsesobjekt som „det sociale“. I stedet for at lade sig overraske og se på felten uden antagelser mener Latour, at den sociologiske undersøgelse har handlet om at finde prædefinerede sociologiske variabler såsom race, køn og klasse for efterfølgende at analysere, hvordan de forholder sig til hinanden i den givne sociale situation. Vi skal turde, mener han, træde ind i felten uden at forestille os, at vi ved, hvad der er på spil, og i stedet lade felten føre ordet, så at sige. For de antropologiske læsere, der synes, at det lyder bekendt, er det ikke helt uden grund. Sagt med Latours egne ord:

Antropologerne, der arbejdede med præmoderne [mennesker], og som ikke har været nødt til at imitere naturvidenskaberne, var mere heldige og har tilladt deres informanter at gøre brug af en meget rigere verden. På mange måder er ANT [aktør-netværks-teori] blot et forsøg på at tillade medlemmerne af samtidige samfund at have lige så meget frihed til at definere sig selv som det, der tilbydes af etnografer (Latour 2007:41).

Den forskudte menneskelighed – tidsligt eller rumligt – som Latour mener, at antropologer har arbejdet med, har ifølge den franske teoretiker gjort dem bedre til at overkomme deres prædispositioner og give felten stemme. Det er sigende, at så mange antropologer har kastet sig i støvet for en teoretiker, hvis udgangspunkt synes at være at forklare antropologi og etnografi til sociologer. Selvsagt er det rart, at han roser antropologien, men det er betænkeligt, at han som pejlemærke tager en gammeldags forståelse af det antropologiske projekt som studiet af ikke-samtidige og præmoderne mennesker. Netop dette synes dog at have aflejret sig i den ontologiske vendings udtrykte hang til det eksotiske, der med hjemmel i Latours sære læsning af antropologien bliver et fundamentalt udgangspunkt. Som Holbraad fastlår: „[...] jo flere eksotiske fænomener vi studerer, jo mere

[antropologisk] produktive vil disse møder [mellem antropolog og felten] blive“ (Venkatesan 2010:185). Man kan spørge, hvordan „det eksotiske“ defineres, afgrænses og udgrænses og af hvem? Hvilket vi kommer tilbage til. Men den ontologiske vendings begejstring ved ideen om det eksotiske kan blandt andet føres tilbage til Latours arbejde. Men det er også her, at forskellen – og problematikken ved den ontologiske vending – bliver mest tydelig. Hvor Latour i sit sociologiske udgangspunkt bliver postsocial, har det antropologiske udgangspunkt ikke samme mulighed, da det inden for antropologien aldrig har været nok at skrive felten ud i prædefinerede variabler, som Latour jo selv pointerer. Problemet er kort sagt, at Latours stråmand ikke passer på antropologien, der jo for Latour er selve eksemplet på den rette måde at gøre det på (2007:41). Løsningen for de Latour-inspirerede antropologer bliver at problematisere mennesket snarere end det sociale, altså at blive *posthuman* (jf. Holbraad i Venkatesan 2010; Holbraad 2011; Pedersen 2011:180) snarere end *postsocial*.<sup>3</sup>

Både i det latourske projekt og i den ontologiske vending er der tale om videnskabelige tilgange, der søger en klassisk etnografisk ambition, nemlig at sikre, at den viden, man kan opnå, ikke blot reflekterer de forestillinger, man implicit gør sig om felten. Dette er – igen – et vigtigt og grundlæggende antropologisk udgangspunkt og altså ikke der, hvor den ontologiske vending adskiller sig fra den humanistiske antropologi. Det gør den derimod i graden af alteritet – ved ikke at være et studie af andethed, men af „radikal andethed“, ved ikke at studere menneskelige forskelle fremkommet i og med sociale omstændigheder, men ved nærmere at studere forskelle som distinkte naturer. Opsummeret er der en italesat dyrkelse af det eksotiske, som forstørres i den ontologiske vending, og derigennem males der et billede af et undersøgelsesfelt bestående af eksotiske verdener af essentiel forskellighed.

## Hvis en løve kunne tale

Latours perspektiver er ved første blik interessante. Bestemt. Den polemiske fremstilling kan være forførende, men hvad er egentlig de metodiske og antropologiske konsekvenser af denne dyrkelse af det eksotiske og radikal andethed?

Først og fremmest synes det antropologiske projekt i de nye ontologiske klæder at læne sig op ad gammeldags empiricisme. Empirien ligger derude, hvor den venter på at blive opdaget af etnografen, der betoner fuldkommen forskellighed frem for „forskelle, der gør en forskel“, som Bateson engang udtrykte det (2000: 459). Ideen om, at tingene blot „er, hvad de er“, minder om en svunden tid, hvor det etnografiske var at finde i ting, som kunne indsamles via ekspeditioner. På trods af de gode hensigter synes der med andre ord at være nogle ret gammeldags

implicitte antagelser blandt tilhængerne af den ontologiske vendings verdenssyn, som ikke blot er politisk tvivlsomme (hvilket vi snarligt vil vende tilbage til), men også metodologisk problematiske. Hvis vi tager posthumanismen seriøst og antager, at den Anden er „radikalt Anden“, det vil sige af en anden verden og virkelighed, leder den ontologiske vending til spørgsmålet om, hvordan man i det hele taget kan få viden om disse „mennesker“, som åbenbart lever i ontologisk adskilte virkeligheder? Svaret kunne gives i Viveiros de Castros arbejde og hans monistiske „hyperhumanisme“, hvor shamanen potentielt er alt andet end den givne position, han antager i nuet. Men vi mangler så en grundlæggende teoretisering af denne monistiske kultur snarere end blot dens benævnelse. Det finder vi ikke i den ontologiske vending, der som sagt er mere fokuseret på de forskellige naturlige verdener, der ses som ontologier i sig selv.

„Hvis en løve kunne tale, ville vi ikke kunne forstå den“, siger Wittgenstein i en berømt sætning (1973:223). Citatet udgør en direkte kommentar til det ontologiske perspektiv og dets metodiske problemer. Sagt med andre ord kan den ontologiske vendings primære hovedpine belyses ud fra følgende ret banale spørgsmål: Med hvilket register vil de posthumane tilhængere af den ontologiske vending forstå og beskrive den radikale Anden? Hvis man tager det posthumanistiske udgangspunkt seriøst, hvordan griber man så et etnografisk studie an? Den ontologiske vendings insisteren på radikal andethed synes åbenlyst at umuliggøre en fælles forståelse, en forståelse, som vel at mærke siger noget om den postulerede Anden snarere end blot om det betragtede antropologiske selv – hvilket jo er vendingens erklærede ambition. Kort sagt: Der, hvor det virkelig bliver svært at tage den ontologiske vendings idé om „at tage felten seriøst“ seriøst, findes i vendingens (manglende) bidrag til antropologien som metodepraksis. Det bekymrer sikkert ikke fortalernes for den ontologiske vending, der med udgangspunkt i den indsamlede empiri egentlig synes mest interesserede i at tage felten seriøst som teoretisk arsenal. Men når nu vi arbejder i og med det levede liv og ikke blot med skrivebordsspekulationer, presser spørgsmålet sig nødvendigvis på: Hvordan kan antropologien studere „den radikale andethed“?

Fortalernes for den ontologiske vending svarer (ved vi efter udbytterige diskussioner på universiteternes gange, i forelæsningsale og over frokost): „Via klassisk feltarbejde.“ Således lægger fortalernes vægt på empiri fremkommet ved at notere sig informanternes forklaringer, fortællinger og adfærd. Men der forekommer at være en del problemer i ideen om feltarbejdet som indgangsvinkel til et studie af radikal andethed, da feltarbejdet bygger på en antagelse om, at vi med tiden netop kan nærme os hinanden, kommunikere vores forskelle og begribe hinanden: altså at vi kan mødes som mennesker, som deler et kommunikativt register af en eller anden art. Den ontologiske vendings svar på den metodiske problematik er derved ikke helt konsistent i forhold til dens radikale brud med det fælles men-

neskelige. Man må således spørge sig selv, hvor posthumant det er at mene, at vores mulighed for at begribe den Anden går igennem sproget – en epitomisk humanistisk variabel. Hvis fortalere for den ontologiske vending mener, at vi kan dele perspektiver, og at feltarbejdet gør det muligt, er den Anden vel hverken radikalt eller ontologisk anderledes, men blot anderledes. Eller sagt på en anden måde, hvis de trods alt godt kan begribe, hvad „løven“ siger, er den nok ikke så *ontologisk* anderledes, når det kommer til stykket. Spørgsmålet er så, hvordan den ontologiske vendings tilhængere rent metodisk vil forfølge deres teoretiske mål om at kortlægge den Andens komplette andethed. Et spørgsmål, de selv rejser, men ikke besvarer:

En ontologisk vending [...] [og] den[s] mystisk lydende idé om ‘mange verdener’ er så ulig den velkendte idé om, at verden består af et mangefold af verdenssyn, præcis fordi den fæstner sig ved den simple [...] erkendelse, at vores begreber per definition må være utilstrækkelige til at kunne oversætte andres anderledes begreber (Henare et al. 2007:12).

## Mennesket som begrebsmæssigt arsenal

Det ovenstående citat ægger igen én til at spørge, hvordan man så skal bedrive og kommunikere (antropo/onto)logi, og hvilket udgangspunkt der er for etnografiske beskrivelser i perspektivet. Der synes at være en erkendelse af, at den metodiske slagside ved den ontologiske vending medfører, at antropologen ikke umiddelbart besidder begrebsmæssige værktøjer til at indfange radikal andethed.

Den ontologiske vending har dog en metodisk værktøjskasse (selvom man skal lede længe efter en egentlig metodebeskrivelse blandt dens tilhængere). Hvad der er mest slående ved denne, er dens anderledes tag på det etnografiske projekt, et tag, Holbraad beskriver som „ontografi“ (Alberti et al. 2011:908).<sup>4</sup> Her er det ikke længere „folk“, *ethnos*, eller „mennesket“, *anthropos*, som er i centrum (på trods af at samtlige ontologisk inspirerede forfattere uproblematisk taler om bestemte mennesker og folk), men altså deres ontologi. Det humanistiske udgangspunkt i sproget og dertil hørende begrebsapparat er dog paradoksalt nok stadig drivkraften bag den ontologiske metodologi. Ifølge Holbraad skal et studie af den ontologiske Anden – ontografi – udføres på følgende vis:

1. Beskriv dit etnografiske materiale, så godt du kan, ud fra dine egne begrebsmæssige kategorier [...].
2. Scan dine beskrivelser for logiske modsigelser, det vil sige steder, hvor du eksempelvis er fristet til at sige, at dine informanter er ‘irrationelle’ [...] Du har nu identificeret ‘andethed’.

3. Specificer de begrebsmæssige konflikter, som skaber disse modsætninger. Hvilke begreber er involveret? Hvad er de relaterede antagelser og konsekvenser heraf? Hvordan relaterer modsætninger sig til de ellers uproblematiskede dele af din beskrivelse? [...].

4. Eksperimenter med på forskellig vis at redefinere de begreber, som ellers er modsigende [således at de ikke er det mere] [...] Sandhedskriteriet er så a), at dine redefinitioner fjerner de modsætninger, som ellers skabte dem, og b), at de ikke genererer nye i relation til andre dele af dit materiale. NB! Hvor de begreber, som du redefinerede på denne facon, er taget fra dine (forskelligartede (u)succesfulde) beskrivelser, er ansvaret for dine omdannelser af begreberne dit eget [...].

5. Lakmusprøven for graden af succes af dit ontografiske, analytiske eksperiment er dets gennemsigtighed i forhold til dit materiale. Dette betyder, at hvor dit kriterium for sandhed er din begrebsdannelses logiske konsistens, er den sidste test, de skal bestå, repræsentativ [...]: Hvis og kun hvis dine konceptuelle redefinitioner tillader dig at artikulere repræsentationer af det fænomen, hvis beskrivelser til at begynde med fangede dig i selvmodsigelser, er dit arbejde færdigt (Alberti et al. 2011:908).

Holbraads udførlige arbejdsgang er veltænkt og giver et fint forløb til at generere teoretisk fornyelse. Hvad der dog er slående er, at metodikkens primære fokus ikke er på de mennesker, vi studerer, men på deres begreber. Det er så at sige en manual for, hvordan man efter feltarbejde bruger sin empiri til at generere ny teori, snarere end en løsning på den ontologiske vendings metodiske problemer. Som sådan røber den samtidig et gennemgående træk ved den ontologiske vending. Som det fremstår, synes „kampråbet“ „at tage felten seriøst“ primært at være relateret til at kunne bruge felten som analytisk afsæt til at skabe nye antropologiske teorier. På lignende vis argumenterer Pedersen for, hvordan det er antropologiens ærinde at „opfinde“ eller „udvide“ antropologien og dermed verdens (verdeners?) begrebsmæssige horisont (Pedersen 2012:59ff.). Felten bliver, på god Strathern-vis, primært taget seriøst som teoriskabende og begrebsmæssigt arsenal.

Ønsket om at „tage felten seriøst“ synes således at handle mindre om de mennesker, de studerer, end om ontografernes akademiske behov. Felten fremstår i det ontologiske perspektiv mest som inspiration til kreativ teoretisering – en destabilisering af den måde, hvorpå vi – bevidst eller ubevidst – forstår vores teoriapparat. Med Jensens ord, refererende til Lévi-Strauss, ledes der efter et „gyldent etnografisk øjeblik“, hvorfra (ny)tænkning kan opstå (Jensen et al. 2011:4). At finde begrebsmæssige indsigter og muligheder i den etnografiske „åbenbaring“ er – igen – klassisk antropologisk praksis og næppe noget, der i særlig grad adskiller den ontologiske vending. Ved at hjembringe fyldige etnografiske beretninger har vi siden antropologiens spæde start søgt at frembringe et empirisk grundlag, der kunne destabilisere og åbenbare vores implicite kulturelle ideer. Det er

kort sagt en af de måder, hvorpå antropologien har bidraget og stadig bidrager videnskabeligt til verden. Som feltarbejdende antropologer leder vi alle efter et gyldent etnografisk øjeblik. Hvad der til gengæld adskiller ontografernes antropologiske projekt, er spørgsmålet om, hvor og hvordan vi leder, og hvad vi ønsker at bruge dette potentielle etnografiske øjeblik til. Ønsker vi kun at råbe heureka! til andre antropologer, eller har vi et ønske og en bevidsthed om en større udsigelses- og formidlingsramme?

### Eksotisering, ontologisering, tingsliggørelse og politisk praksis

Vores anke i forhold til den ontologiske vending er altså ikke kun af metodisk og teoretisk karakter. Den eksotiserende, essentialistiske og ontologiserende inklinations, der følger af den ontologiske vendings posthumane udgangspunkt, er i høj grad også politisk problematisk – ikke mindst når vi holder antropologiens bidrag til omverdenen for øje.

En del af debatten om den ontologiske vending har drejet sig om, hvorvidt „ontologi“ blot er et andet ord for „kultur“ (jf. Venkatesan 2010). Hvorvidt begrebet teoretisk dækker over det samme, kan diskuteres, men det synes under alle omstændigheder at have mange af de samme ikke-intenderede effekter som det *tingsliggjorte* kulturbegreb. En måde at forstå dette på er ved at genkalde, hvorledes kulturbegrebet inden for antropologien har fungeret som en fleksibel epistemologisk forståelsesramme, men desværre ofte er endt med at blive simplificeret ind til ontologiske essenser – en bevægelse fra epistemologi mod ontologi – der minder meget om Viveiros de Castros omvendte kultur-natur-dikotomi. På samme måde skyldes en del af problemerne ved den antropologiske brug af ontologibegrebet en tendens til at glide fra det at behandle ting og begreber i faste ontologiske termer til at betegne grupper og fællesskaber i ontologiske og tingslige termer – at glide fra at tale tingsligt om entiteter til at tale tingsligt om eksistenser. Det kan til dels skyldes, at ontologibegrebet er relativt løst defineret eller ligefrem undefineret. Pedersen definerer for eksempel „ontologi“ (i en fodnote i Pedersen 2011:35) som noget, der betegner tanker om væren, og som refererer til „en hvilken som helst teori eller begreb om væren“, altså ikke det, der virkelig er, men det, som en given teori erkender som eksisterende (ibid.). Man kan spørge sig selv, hvad der i denne definition er den afgørende forskel mellem verdenssyn og værenssyn? Senere i definitionen deklameres det dog som „afgørende“, at sådanne „ontologier ikke blot er sproglige eller mentale fænomener“ (ibid.), men konkrete størrelser som ting, former og praksisser i deres egen ret.

Den løse definition af begrebet ontologi er et generelt problem. Det bliver vældig uklart, hvad ontologi egentlig omfatter, idet begrebet strækker sig fra ting,

handlemåder, begreber, ideer, perspektiver og herfra over til mennesker, hvilket behændigt gør det muligt at bevæge sig skalært fra det minutiøse til det enorme inden for samme postulerede ontologiske afgrænsning. Ontologi glider som sådan fra at betegne tings og begrebers væren til at betegne folks væremåder. Det sker både i det små, hvor eksempelvis shamaner og magikere ses som havende en særlig ontologi, og i større målestok i form af religiøse og etniske grupper. Herfra glider tilhængerne af den ontologiske vending let og uproblematisk hen til endnu større (og sære) regionale enheder, der mest af alt synes at eksistere i ontografernes verdenssyn som bagvedliggende epistemologiske fantasier. Disse bliver så artikuleret som sammenhængende kosmologier, for eksempel Viveiros de Castros idé om det særligt amerindianske (som om Amazonas var et samlet og afgrænset område) over ideen om mongolsk og melanesisk væren til den evigt bagvedliggende idé om et euroamerikansk tankefællesskab, som alt synes implicit at blive tænkt/skrevet op imod. Der synes i ideen om det euroamerikanske altså at eksistere en implicit, bagvedliggende, fortolkningsmæssig ramme for selve den ontologiske vending. Problemet er, at et sådant skalahop – fra den lokaliserede ting, idé eller gruppe til det amerindianske, mongolske eller euroamerikanske – snarere end at fremdrage ontologier (for eksempel via en klassisk eidetisk analyse, hvor man imaginativt translokalisere væren for at belyse dens grænser) bliver den baggrund, hvorpå forskelle kan identificeres, og radikal andethed kan træde frem. Vendingen tager herigennem sit udgangspunkt i et prædefineret afsæt (en monolitisk variant af det euroamerikanske) og installerer på denne baggrund andethed. Kort sagt gør den definitions-mæssige betydningstotalitet det muligt for vendingens tilhængere at indplacere en skalær forbindelse mellem forskellige domæner, hvorved de analytisk kan afgrænse forskellige verdener og efterfølgende slå fast, at der er en materiel, begrebsmæssig, praksismæssig, kosmologisk og værensmæssig afstand mellem forskellige folk i forskellige verdener, der alle er figurerede på baggrund af det euroamerikanske. Dette fremstår umanerligt meget som en *ontologiserende praksis*, hvor verden inddeles som bestående af afgrænset, tingslig væren.

Det er alt sammen fint som en form for essentialistisk gymnastik, men problemet er, at den viden, vi producerer som antropologer, nødvendigvis (og forhåbentlig) siver ud i det omgivende samfund (som for antropologien er af global karakter), ikke som en teoretisk leg, men som et autoritativt udsagn om verden. Essentialisering er ikke en neutral akademisk puslen, den påvirker omverdenen på intenderet såvel som ikke-intenderet og ukontrollabel vis. Med andre ord bliver det ontologiserede eksotiske og de påståede radikale forskelle spillet ind i verden igen, hvorved vi risikerer at bidrage til den sociale produktion af ideer og billeder af den Anden. I det usikre forhold mellem ontologi som ideer og teorier



om væren og ontologi som væren, der er konkret og ikke blot „sprogliche eller mentale fænomener“ (ibid.), bliver ontograferne dem, der ontologiserer. Godt nok argumenterer Viveiros de Castro for, at det ontologiske projekt er rettet mod „at skabe betingelserne for [...] folks ontologiske selvbestemmelse“ (2003:3), altså at give dem stemme til selv at artikulere og definere deres væren og forståelse af tings væren i verden (igen et klassisk, antropologisk projekt iklædt ontologibegrebet). Men projektet synes bestemt ikke at tilbyde en fleksibel og socialt situeret selvbestemmelsesmulighed. At betragte den Anden som radikalt anderledes markerer en interesse for „forskelle“ – eller nærmere disse forskelles teoretiske og kreative potentiale (jf. Holbraad 2007). Men i denne interesse risikerer man at fremskrive en fuldkommen Anden i en fælles politisk verden.

Hvis man med dette in mente ser på de seneste mange års xenofobe kulturalisme, der har hærget ikke mindst Danmark, men også andre lande, er ideen om essentiel andethed ikke umiddelbart en fordel at have som akademisk legitimeret og konsolideret tankemåde i forhold til den globale verdens sammenblandede forskelligheder. Den eksotiserende tendens fremstår særlig problematisk, når vi ser på globale og regionalpolitiske sammenhænge. Som blandt andre Rapport og Overing fintmærkende beskriver det, bliver begreber med en tendens til:

[e]ksotisme spillet ind i politikerens hånd ved at forstærke og bidrage til [...] antipatier mod verdens andre mennesker. Kultur og forskelle er blevet de mest magtfulde paradigmer, som giver næring til politisk handling i den moderne verden (Rapport & Overing 2000:100).

At eksotisere bevidst i form af ontologisering kan altså have problematiske politiske følger. Hvis vi begynder at gemme forståelser af andethed bag et ontologisk slør og relatere dem til natur frem for kultur, til essens og entitet frem for eksistens, risikerer vi at skabe et dække for, ja, essentialistiske og naturalistiske, ofte patroniserende, politiske argumenter (jf. Malkki 1992; Said 2003).

Hvor kulturbegrebet i sin tid var en måde at beskrive forskelle mellem mennesker med et fælles menneskeligt udgangspunkt på, har historien vist, hvordan kultur – desværre – er blevet en måde at beskrive meget andet end „bare“ repræsentationer. Med andre ord er kultur gledet fra epistemologi til ontologi. Det er blevet „ontologisk dumpet“ (Hastrup 2004:11); fra et relativistisk, epistemologisk udgangspunkt blev det til en beskrivelse af radikale „naturlige“ forskelle mellem mennesker (jf. Malkki 1992). Denne ontologiske dumpning er baggrunden for blandt andet kulturalismen. Med omvendt fortegn, men med samme uheldige konsekvenser, er der med ontologien som både analytisk og empirisk objekt en kort glidetur fra at tale i ontologiserende vendinger om bestemte menneskers idémæssige og materielle liv til tingsliggørende og essentialiserende tale om

mennesker som sådan. Yderligere synes alle de spørgsmål, som blev rejst i forhold til det tingsliggjorte kulturbegreb, ligeledes at kunne stilles til ontografernes brug af ontologi: Hvem definerer en given ontologi? Hvordan er den afgrænset? Hvordan opstår den og udbredes? Har nogen mere end andre? Alt sammen spørgsmål, som ligger ubesvaret hen.

I de seneste mange år har antropologien engageret sig samfundsmæssigt i en kamp for at dekonstruere essentialistiske og eksotiserende elementer i den politiske debat. På trods af umiddelbare forskelle er verden i stigende grad delt mellem os med en øget bevægelse af mennesker, ideer, materialer og forståelser. Derfor er definitionen af afgrænsninger og entiteter ofte et politisk spørgsmål. Fra et antropologisk perspektiv synes problemet at være, at hvis vi gør alt til naturlige, ontologiske størrelser snarere end kulturelle, epistemologiske ditto, overser vi menneskers evne til omformulering, omtænkning, ændring, agens, modstand mv. Carrithers påpeger i tråd med dette, at en epistemologisk analytisk tilgang til antropologien som fag ikke behøver at hensætte antropologer i den skælvende repræsentationsusikkerhed, som prægede årene efter den refleksive vending. Snarere har den epistemologiske tilgang den positive effekt, at den giver mennesker (antropologer og „almindelige“ mennesker) en „epistemologisk frihed“ fra „totalitarismer“ (Venkatesan 2010:159f.). Kort sagt medfører et epistemologisk fokus mulighedshorisonter via en insisteren på „ikke-reducerbar heterogenitet“, som giver både „emancipatoriske muligheder“ og „terapeutisk mobilitet“, som Carrithers skriver det (ibid.). I vores levede liv – både inden for og uden for antropologien – synes det med andre ord vigtigt, at verden giver mulighed for en epistemologisk fleksibilitet og ikke reduceres til ontologiske afgrænsninger. Som Lévi-Strauss har argumenteret for, findes semantisk fleksibilitet og ændring præcis ikke i det ontologiske „betegnede“, men i „tegnet“ (1987). Det er nøjagtig grundet tegns semantiske fleksibilitet, at vi som antropologer og informanter kan mødes. Dette var også, hvad den symbolske antropologi lærte os. Det er i tegnenes/symbolernes verden, at verden er tilblivende, hvor menneskers ontologiske forståelser af eksempelvis ting, mennesker og begreber bliver sat til konstant forhandling frem for blot at være til. Og det er selvsamme dynamiske, epistemologiske kendetegn, som metodisk åbner op for, at den feltarbejdende antropolog kan tilegne sig en forståelse af det betegnede, naturligvis kyndigt vejledt af informanten.

Den ontologiske vending træder præcis ind i denne klassiske diskussion af tegnet vis-a-vis det betegnede, men på den anden side af nettet. Dette ses eksempelvis i Holbraads diskussion af, hvordan pulver *er* magt blandt cubanske magikere og ikke bare repræsenterer magt (2007). Holbraad fremfører sin læsning af, hvordan pulver er magt, som en kritik af, i hans optik, antropologiens

tendens til at søge gængse forklaringer på noget, som udfordrer vores filosofiske orientering; eksempelvis at et objekt (pulver) også kan være et begreb (magt). Vi tager med Holbraads ord ikke felten seriøst, men er i stedet *biased*, hvis vi søger repræsentative forklaringer. Pointen er god og skal tages til eftertanke. Hvad der dog til stadighed fremstår som yderst problematisk ved en sammensmeltning mellem det betegnede og tegnet, er den sociale solidificering, det medfører. Det gør muligvis det betegnede mere potent og multipelt, men den ontografiske beskrivelse, der insisterer på, at „pulver *er* magt“, overser, at benævnelsen og definitionen af, hvad noget er, er magt. Det definatoriske er ikke neutralt. Den analytiske implikation er, at blikket løsrives fra den semantiske fleksibilitet og dermed fra betydningstilskrivelsen som forhandlet proces.

På den måde er vi mere overordnet tilbage ved dynamikken i det humanistiske kulturbegreb og dets evne til at favne både forskelle og ligheder. Som udgangspunkt er vi alle kulturskabende og tænkende som mennesker, men vores måder at være det på kan være vældig forskellige. At dele det kulturelle – altså Kultur – betyder i dette perspektiv ikke andet end at dele en evne og trang til at begribe det sociale, til at få et greb om en uigennemskuelig, foranderlig og omskiftelig verden, som vi alle er kastet ind i. Kultur er her et menneskeligt *saisie du monde* (jf. Ulrich 2002), et humant greb om og tag i verden, en „begribelse“, der udfoldes og foldes ind i verden – ikke en verden af radikal essens, men en verden af situeret eksistens, ikke af entiteter, men af intensiteter, kondenseringer af energi, mennesker, omgivelser og ting imellem:

Vi bliver ikke til af os selv for herefter at blive kastet ind i foretagender. Vores væren er med det samme ‘i situation’, hvilket betyder, at den fremkommer i foretagendet og først kender sig selv, idet den er reflekteret i disse foretagender. Vi finder os selv, således, i en verden befolket af krav, i midten af projekter, ‘som er ved at blive realiseret’ (Sartre 1958:39, originale fremhævelser).

Det menneskelige liv er ifølge Sartre et spørgsmål om situeret væren – multipelt og åbent. Det er en filosofi om både livet og antropologiens analytiske ærinde, som vi gerne vedkender os. Denne situerede, men fælles evne til at favne verden og den først herfra opstående forskellighed giver antropologien et fint udgangspunkt for at knytte kommentarer til det sociale, da det gør os i stand til at belyse forskellighed på en måde, der humaniserer snarere end at andetgøre, en måde, der skaber forståelser for relativ anderledeshed snarere end radikal Andethed. Teorihistorisk har balancen mellem det fælles og det forskellige været udgangspunktet for antropologiens engagement i verden: Fra fagets spæde bevægelse væk fra socialdarwinismen til dets kamp mod racismen og xenofobien har dele af antropologien været en modvægt til entydige og essentialistiske

konstruktioner af den Anden. Den radikale forskelsfetichisme, som ontograferne fremfører, fremstår med ovenstående in mente temmelig problematisk, da den åbenlyst eksotiserer forskelle uden at accentuere ligheder (jf. Holbraad i Alberti et al. 2011). Hvad vi opfatter som antropologiens styrke samt adelsmærke både teoretisk og politisk er, at den fokuserer på med- og mellemmenneskelig eksistens. Dette adelsmærke virker det særligt ærgerligt at smide ud med det ontologiske badevand.

## Konklusion

Det ontologiske perspektiv er en spændende og til tider inspirerende teoretisk diskussion, men som vi har søgt at tydeliggøre, er det en diskussion, der bekymrer os – metodisk og politisk. Opsummeret synes der at være to forskelle, der gør en forskel mellem ontografer og antropologer: Den ene handler om, hvilke forhold vi som antropologer kigger på, når vi er i felten. Den anden handler om, hvad vi vil og gør med det materiale, vi kommer hjem med. Metodisk synes de posthumane ontografers argumenter at være svære at forene med etnografien – i hvert fald hvis vi er interesserede i et studie af menneskers levede liv. Men måske findes interessen heller ikke i ontografien? Der synes at være en åbenlys overvægt af ontologiske studier, hvis empiriske objekt er forholdet mellem det menneskelige og ikke-menneskelige – studier af menneskers forhold til dyr, naturen og ting. Den ontologiske vending mangler konkrete studier af „almindelige“ menneske-menneske-relationer, der ikke nødvendigvis er medierede gennem magiske størrelser, dyr, ting eller tingsliggjorte begreber, hvis man skal kunne bedømme dens egentlige meritter. Vi mener modsat, at antropologien handler om at kaste alternativt lys på menneskers levede liv – et humanistisk lys vel at mærke. Antropologiens bidrag til verden er, set fra vores synspunkt, ikke blot et fokus på forskelles begrebsmæssige potentiale og dertil hørende teoretisk nyskabelse, men derimod et blik på, hvordan menneskelige liv i både deres forskellighed og lighed udspiller sig i sociokulturelle og politiske omstændigheder og situationer. Kort sagt er der tale om en forskel mellem en antropologi med et filosofisk ærinde og en antropologi med et humanistisk ærinde, mellem en antropologi med fokus på radikale essenser og en antropologi med fokus på situationelle eksistenser.

## Noter

1. Boas var inspireret af Herder, Bastian og ideen om „*the psychic unity of man kind*“ (jf. Koepping 1983), altså et fælles udgangspunkt i vores måde at begribe verden på, der dog tager mange forskellige former og gives meget forskelligt indhold.

2. Artiklens forskellige benyttede citater, der ikke kommer fra dansksprogede udgivelser, er alle oversat af os efter bedste evne med særligt øje for, hvordan meningen med citatet bedst muligt formidles på dansk. Vi beklager eventuelle misforståelser.
3. Blandt andet fremfører Holbraad følgende synspunkt: „Hvad der er på spil, er ideerne, ikke de mennesker, som har disse ideer. Så hvis [ifølge Tim Ingolds kendte sætning] antropologi er filosofi med mennesker, vil jeg sige, at han har ret, men bare uden menneskene“ (Holbraad i Venkatesan 2010:185). Men hvad, fristes vi til at spørge, er en *antropologi* uden antropos, uden menneskene, som jo er dem, der har, lever med og forhandler disse ideer?
4. Vi vil i den resterende del af artiklen bruge termene „ontografi“ og „ontograf“ til at beskrive den ontologiske vendings projekt og dens tilhængere.

**Søgeord:** K/kultur, verden(ssyn), (anti)essentialisme, eksotisme, tingsliggørelse, ontologi

## Litteratur

- Alberti, Benjamin, Severin Fowles, Martin Holbraad, Yvonne Marshall & Christopher Witmore  
2011 “Worlds Otherwise”: Archaeology, Anthropology, and Ontological Difference.  
Current Anthropology 52(6):896-912.
- Bateson, Gregory  
2000 Steps to an Ecology of Mind. Chicago: University of Chicago Press.
- Boas, Franz  
1887 The Occurrence of Similar Inventions in Areas Widely Apart. Science 9:485-6.
- Hastrup, Kirsten  
2004 Forskningsbegreber og vidensformer: Kulturarvens udfordring.  
I: L.T. Christensen (red.): Forskningsbegreber og vidensformer: Kulturarv, samlinger og kunstuddannelser, Kulturministeriets Forskningsudvalg. Side 9-20.  
København: Kulturministeriet.
- Henare, Amiria, Martin Holbraad & Sari Wastell  
2007 Introduction. In: A. Henare, M. Holbraad & S. Wastell (eds.): Thinking Through Things. Theorising Artefacts Ethnographically. Pp. 1-31. London: Routledge.
- Holbraad, Martin  
2007 The Power of Powder: Multiplicity and Motion in the Divinatory Cosmology of Cuban Ifá (or *Mana*, again). In: A. Henare, M. Holbraad & S. Wastell (eds.): Thinking Through Things. Theorising Artefacts Ethnographically. Pp. 189-225. London: Routledge.  
2011 Can the Thing Speak? Open Anthropology Cooperative Press, Working Papers Series 7:1-28. [openanthcoop.net/press/2011/01/12/can-the-thing-speak/](http://openanthcoop.net/press/2011/01/12/can-the-thing-speak/).
- Jackson, Michael  
1989 Paths toward a Clearing: Radical Empiricism and Ethnographic Inquiry. Bloomington: Indiana University Press.
- Jensen, Casper Bruun, Morten Axel Pedersen & Brit Ross Winthereik (eds.)  
2011 Comparative Relativism: Symposium on an Impossibility. Common Knowledge 17(1).

- Kapferer, Bruce  
1988 Legends of People, Myths of State. Washington: Smithsonian.
- Koepping, Klaus-Peter  
1983 Adolf Bastian and the Psychic Unity of Mankind: The Foundations of Anthropology in Nineteenth Century Germany. Queensland: University of Queensland Press.
- Kroeber, Alfred L.  
1987 [1952] The Nature of Culture. Chicago: University of Chicago Press.
- Latour, Bruno  
2007 Reassembling the Social. An Introduction to Actor-Network-Theory. Oxford: Oxford University Press.
- Leach, James  
2007 Differentiation and Encompassment: A Critique of Alfred Gell's Theory of the Abduction of Creativity. In: A. Henare, M. Holbraad & S. Wastell (eds.): Thinking Through Things. Theorising Artefacts Ethnographically. Pp. 167-88. London: Routledge.
- Lévi-Strauss, Claude  
1987 [1950] Introduction to the Work of Marcel Mauss. London: Routledge Kegan Paul Ltd.
- Malkki, Lisa  
1992 National Geographic: The Rooting of Peoples and the Territorialization of National Identity among Scholars and Refugees. Cultural Anthropology 7(1):24-44.
- Pedersen, Morten Axel  
2007 Talismans of Thought: Shamanist Ontologies and Extended Cognition in Northern Mongolia. In: A. Henare, M. Holbraad & S. Wastell (eds.): Thinking Through Things. Theorising Artefacts Ethnographically. Pp. 141-66. London: Routledge.  
2011 Not quite Shamans. Spirit worlds and political lives in Northern Mongolia. Ithaca: Cornell University Press  
2012 Proposing the motion: Morten Axel Pedersen. Critique of Anthropology 32:59-65.
- Rapport, Nigel & Joanne Overing  
2000 Social and Cultural Anthropology: The Key Concepts. London: Routledge.
- Said, Edward  
2003 [1978] Orientalism. London: Penguin Classics.
- Sartre, Jean-Paul  
1958 [1943] Being and Nothingness. London: Routledge.  
1992 [1945] Eksistensialisme er en humanisme. København: Hans Reitzels Forlag.
- Ulrich, Jens  
2002 Identitetsdannelse set i et eksistensfilosofisk perspektiv – at gribe det sociale. I: J. Ulrich (red.): Moderne demokratiteori – kunsten at gå på to ben. Side 201-40. Aalborg: Institut for Historie Internationale Studier og Samfundsudvikling, Aalborg Universitet.
- Venkatesan, Soumya (ed.)  
2010 Ontology is Just Another Word for Culture. Motion tabled at the 2008 meeting of the Group for Debates in Anthropological Theory, University of Manchester. Critique of Anthropology 30(2):152-200.

- Viveiros de Castro, Eduardo
- 1998      Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism. *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 4(3):469-88.
- 2003      (anthropology) AND (science). After-dinner speech at “Anthropology and Science”, the 5th Decennial Conference of the Association of Social Anthropologists of Great Britain and Commonwealth. 14. juli. *Manchester Papers in Social Anthropology* 7.
- 2011      Zeno and the Art of Anthropology: Of Lies, Beliefs, Paradoxes, and Other Truths. In: C.B. Jensen, M.A. Pedersen & B.R. Winthereik (eds.): *Comparative Relativism: Symposium on an Impossibility*. *Common Knowledge* 17(1):128-45
- 2012      Cosmological Perspectivism in Amazonia and Elsewhere. Masterclass series 1. Manchester: HAU Network of Ethnographic Theory.
- Wittgenstein, Ludwig
- 1973 [1953] *Philosophical Investigations*. New York: MacMillan





# NÅR VERDENER ER AMULETTER

Shamanisme, ting og ontologi blandt duhaerne i Mongoliet

BENEDIKTE MØLLER KRISTENSEN

Jeg ved ikke, hvordan jeg nogensinde skal blive shaman, når min shamanlærer ikke forklarer mig noget som helst. Og mine slægtninge taler kun om de her 'dårlige ting'. De siger, at zobelskindet på min shamandragt er en 'dårlig ting', og at jeg i stedet skal fæstne en trehovedet slange til dragten. Jeg forstår ikke, hvad de egentlig taler om.

Med ovenstående ord beskrev den duhaske/mongolske kvinde Ojuna nogle af de frustrationer, som hun gennemlevede i sit forsøg på at blive oplært som shaman blandt duhaske rensdyrnomader i den nordmongolske tajga. Ojuna havde altid vidst, at hendes morfar var duha og shaman, men hun havde aldrig kendt ham. Selv var hun opvokset fjernt fra tajgaen i byen Darhan med sin mongolske far og duhaske mor, havde læst økonomi på universitetet i Ulaanbataar og var siden emigreret til Tyskland. I sommeren 2011 rejste hun tilbage til Mongoliet i håbet om at følge i sin morfars fodspor og blive initieret som shaman hos duhaerne i tajgaen. I denne artikel vil jeg forsøge at besvare Ojunas spørgsmål om, hvilken rolle ting egentlig spiller i initieringen af duhaske shamaner. Da jeg spurgte Ojunas møster om dette, forklarede hun:

Ojunas morfars ånder kan ikke genkende hende, fordi hendes shamandragt står i kontrast (*hoorondoo harshildah*) til dem. Zobelskind hører ikke til på hendes shamandragt. Det er en dårlig ting (*muu yum*), fordi det ikke passer sammen med (*taarahgüi*) shamanen Nazyns [Ojunas morfar] åndeamulet (*eren*). Først når shamandragten er lavet korrekt, vil ånderne (*eren*) genkende Ojuna [som slægtsmedlem]. Så falder de til ro og slår sig ned i hendes shamandragt.

Duhaerne praktiserer en form for lokal shamanisme, der er karakteristisk ved, at kosmologien er forankret i den lokale slægtskabsstruktur, konkrete amuletter og det omgivende landskab, de bebor (se Vitebsky 1995). Det duhaske begreb „dårlig ting“ kan forstås i relation til deres shamanistiske kosmologi, hvor tingenes

beskaffenhed varierer fra shamanslægt til shamanslægt, da den afgøres af slægtens særlige menneskelige historie og ikke-menneskelige natur, som er indlejret i dens åndeamuletter. Enhver duha tilhører en eller flere shamanslægt(er) (sin mors og fars), som har hver sine særlige åndeamuletter (*eren*),<sup>1</sup> der har oprindelse i en specifik historisk shaman og hans/hendes særegne kraft (*huch*) og ånder, som går i arv fra shaman til shaman i slægten og kontinuerligt påvirker hele slægtens liv og skæbne.

Med udgangspunkt i Claude Lévi-Strauss' (1963) klassiske totemismeteorologi kan vi se duhaernes erenamuletter som repræsenterende duhaernes slægtskabsstruktur, hvor hver *eren* står for sin shamanslægts særegne ånder og kraft, og forskellene mellem dem markerer de sociale forskelle mellem slægterne. I totemismen er det ifølge Lévi-Strauss ikke artens egenart, men forskellene mellem arterne, der er vigtig. At naturen/verden kan opdeles – „detotaliseres“ – i arter og grupper betyder, at den kan anvendes til at repræsentere og konstruere sociale forskelle i menneskelige samfund. Ser vi på duhaernes begreb „dårlig ting“ ud fra denne tolkning, er det således ikke den egentlige ting, der er vigtig (hvorvidt det er et zobelskind eller en trehovedet slange), snarere anvendes forskellene mellem tingene til at markere og forhandle de sociale grænser mellem shamanslægterne.

Begrænsningen i dette perspektiv er dog, at det tager udgangspunkt i en vestlig ontologi,<sup>2</sup> som i modsætning til duhaernes shamanistiske ontologi beror på antagelsen om, at natur/ting/verden refererer til det almene og generelle, mens kultur/repræsentationer udgør det mere særegne og partikulære (se Viveiros de Castro 1998:470). De duhaske fænomener *eren* og „dårlig ting“ kan ikke begribes alene gennem dette perspektiv, da deres betydning er forankret i duhaernes shamanistiske ontologi, hvor der ikke er et klart skel mellem natur og kultur.

Erenamuletterne repræsenterer ikke blot shamanslægten, snarere *er* de slægtens særlige ånder, kraft og egenart, hvad vi kan kalde slægtens særegne natur eller verden.<sup>3</sup> Om en ting er dårlig eller ej, afhænger af den enkelte shamannovices erenamulet(ers) natur eller beskaffenhed. Duhaernes shamanistiske ontologi indebærer således en forestilling om, at der ikke findes en objektiv verden derude, snarere er der myriader af verdener, da hver slægt udgør sin særegne natur og verden med sine særegne regler for korrekt omgang med ting og væsener i verden. Fælles for duhaerne er, at de alle tolker deres særegne *eren* ud fra det, de kalder „naturloven“ (*jam*), som indeholder et princip om, at mennesket ideelt set skal leve i overensstemmelse med sin egenart (som menneske og som slægt) og undgå at intervenere med andre væsener og ting af en anden egenart. Eksempelvis har alle slægter nogle ting, der er dårlige for dem, fordi de udtrykker en uoverensstemmelse mellem slægtens *eren*'s iboende natur eller historie og tingens iboende natur eller historie. Hvad der er foranderligt er, hvilke ting der er dårlige for hvilke slægter.

Skal vi forstå, hvad duhaernes begreber eren og „dårlig ting“ egentlig betyder, må vi, således som repræsentanter for den ontologiske vending i antropologien foreslår, forstå dem ud fra den ontologi, inden for hvilken begrebet giver mening (Henare et al. 2007). Dette spring fra kosmologi/verdenssyn til ontologi refererer til et skift fra at betragte lokale begreber som udtryk for forskellige kosmologier eller perspektiver på den samme verden til „i stedet at opfatte disse som skildringer af forskellige ‘verdener’ eller ‘naturer’“ (op.cit.10).

I artiklen vil jeg følge Henare, Holbraad og Wastells forslag om at „tage informanternes ord for pålydende“ og begive mig på en rejse ind i de verdener, de „dårlige ting“ måtte åbne op for. Dette vil inkludere en analyse af, hvordan duhaernes religiøse amuletter udgør et slags levende kort over slægters verdener, og hvordan de „dårlige ting“ synliggør de overordnede principper i duhaernes „naturlov“ og det særegne udtryk, den antager i den enkelte shamanslægt. Endelig vil jeg undersøge, hvilken rolle duhaernes opmærksomhed på rygter om erenamuletter og på, hvad Lars Højer kalder „fravær af viden“ om dem, spiller i konstruktionen og rekonstruktionen af duhaernes verdener (Højer 2009:585).

## Duhask shamanisme

Duhaerne er et tuvinsk rensdyrnomadefolk, der lever i den nordlige mongolske provins Khövsgöl i kommunen Tsagaan Nuur. I Mongoliet er der kun godt 500 duhaer, hvoraf ca. 200 stadig praktiserer deres traditionelle levevis som rensdyrnomader og jægere i tajaen (skoven) tæt på grænsen til Rusland (Sibirien).

Duhaernes shamanistiske tradition har i modsætning til andre shamanistiske traditioner i regionen kun været underlagt meget sporadiske antropologiske analyser (Wheeler 2000), hvorfor denne artikel udspringer af mine egne studier af duhaernes shamanisme (Kristensen 2004, 2007a, 2007b) perspektiveret med studier af shamanisme blandt andre oprindelige folk i regionen.

Nyere studier af shamanisme i Mongoliet og Sibirien kan inddeles i to overordnede tematikker. På den ene side finder vi studier af den revitalisering af shamanisme, som er opstået blandt flere af regionens oprindelige folk i kølvandet på de socialistiske staters sammenbrud.<sup>4</sup> Disse studier undersøger, hvordan globalisering (Vitebsky 1995; Lindquist 2011), makropolitisk statslige ændringer (Humphrey 1999), etnisk identitetskrise (Shinamura 2004; Lindquist 2011) og social usikkerhed (Buyandelgerin 2007) former lokale shamanistiske traditioner. På den anden side har vi nyere studier med fokus på kosmologi og/eller ontologi, hvor klassiske teorier om animisme og totemisme og nyere teorier om perspektivisme anvendes til at belyse lokale shamanistiske kosmologier og/eller ontologier (Willerslev 2007; Pedersen 2001, 2007, 2011; Empson 2007, 2011).

Flere af disse studier har påpeget, at shamanistiske ontologier blandt oprindelige folk i det nordlige Sibirien er domineret af en „animistisk form“ (Pedersen 2001; Willerslev 2007), hvor relationen mellem mennesker og ikke-mennesker (dyr og ånder) er baseret på „analogisk identifikation“, mens shamanistiske ontologier blandt oprindelige folk i Mongoliet og det sydlige Sibirien primært er domineret af en „totemisk form“, hvor mennesker og ikke-mennesker betragtes som hensat i „gensidigt uafhængige domæner“ (Pedersen 2001:418). Duhaerne synes at adskille sig fra de omkringliggende shamanistiske folk i Mongoliet og Sydsibirien, da duhaernes shamanistiske ontologi er domineret af en mere „animistisk form“ og således minder mere om shamanisme blandt oprindelige folk i det nordlige Sibirien, hvor relationen mellem mennesker og ikke-mennesker bygger på analogisk identifikation, hvor en specifik slægts særegne natur betragtes som analog med et særligt dyrs eller en særegen ånds natur, som igen er formgivende for slægtens specifikke regelkodeks. Duhaernes shamanistiske ontologi har samtidig islæt af totemisme, da det menneskelige samfund betragtes som opdelt i „gensidigt uafhængige domæner“, hvor hver slægt tilhører sin slægts domæne, som er analogt med slægtens eren, som adskiller sig fra andre slægters erenamuleters domæner. Denne artikel falder således ind under den sidste kategori af studier, da den ønsker at undersøge, hvordan duhaernes erenamuleter synliggør deres særegne animistiske ontologi og dens totemistiske islæt.

## Viden og fravær af viden om verden

Flere antropologer har undersøgt betydningen af ting i Mongoliet og Sydsibirien (Humphrey 2007; Empson 2007; Pedersen 2007, 2011; Højer 2009), hvor særligt mongolerne og tuvinernes religiøse amuleter har været genstand for analyse (Humphrey 1971; Vainshtein 1978; Purev & Purvee 2005; Humphrey 1996; Pedersen 2007; Charleux 2010; Kristensen 2007a). Amuleter (*ongod*) er blevet beskrevet som en form, der udgør „en generalisering af de menneskelige vilkår“ (Humphrey 1996:192), „animerede portrætter“ (Charleux 2010:7) og „talismaner for tænkning“ (Pedersen 2007:153). Også opfattelsen af personlig ejendom i Mongoliet er blevet underkastet flere antropologiske analyser (Humphrey 2002; Empson 2007). Rebecca Empson skriver, at personlig ejendom i buriyathushold i Mongoliet virker som et slags indeks over menneskelige relationer. De er de tegn, hvorigennem fortidige og fraværende slægtsrelationer manifesterer sig for og begribes af nutidige slægtsmedlemmer (2007:135).

Duhaernes erenamuleter synes at materialisere slægtens særlige natur, historie og regelkodeks. En erenamulet består typisk af et bundt af stofstrimler, lædersnore og kropsdele (fjer, klør, negle) fra et eller flere vilde dyr. Kropsdelene og

stofstrimlerne vidner om slægtens særlige natur (dens oprindelse i en eller flere dyreånder og andre ikke-menneskelige ånder og kræfter) og historie (nutidige og fortidige shamaners liv og handlinger). Hver shamanslægt har sine erenamuletter, der alle har oprindelse i den særlige kraft og de særegne ånder, der gav liv og kraft til slægtens første shaman og hans/hendes erenamulet. Hver gang en shaman dør, fæstner hans slægtninge hans erenamulet og øvrige shamanudstyr til et særligt offertræ i naturen, hvorfra de kontinuerligt påvirker slægtens liv og skæbne. Før eller siden vil et nyt medlem af slægten få en såkaldt shamansygdom (*böögiin övchin*), hvilket indikerer, at ånderne har udvalgt denne person som potentiel ny shaman i slægten. Udfordringen er dog at konstruere novicens eren og øvrige shamanudstyr således, at ånderne genkender novicen som slægtsmedlem. Lykkes det, falder ånderne til ro, slår sig ned i novicens eren og øvrige shamanudstyr og gør ham eller hende til shaman. Lykkes det ikke, ophidses ånderne, hvilket potentielt kan føre til novicens sindssyge eller død.

Ifølge Morten Axel Pedersen (2007) er den shamanistiske viden blandt darhad-folket i Mongoliet forankret i religiøse objekter, hvis „design udløser folks momentvise begrebsliggørelse af sociale relationer, som ellers er uforudsigelige og ukendte“ (op.cit.141). Blandt duhaerne synes erenamuletter at materialisere shamanslægtens særlige natur og historie, hvor „dårlige ting“ både kan være et indeks på et misforhold mellem naturer (erenobjektets egenart versus tingens egenart) eller et udtryk for en uoverensstemmelse mellem fortidige og nutidige menneskeliv. Fælles er, at begge uoverensstemmelser synliggør duhaernes fælles normer og værdier for korrekt omgang med mennesker og ikke-mennesker (dyr og ånder), hvad duhaerne betegner under begrebet „naturloven“ (se Kristensen 2007b). De „dårlige ting“ synliggør naturlovens princip i form af ideen om, at hver art skal imitere sin egen art, hvor udfordringen for hver slægt er at imitere netop sin egen art (shamanslægt) gennem sit shamanudstyr og sine handlinger.

Det er min erfaring, at fænomenet „dårlig ting“ er centralt i både de tuvinske og mongolske folks shamanistiske traditioner. Alligevel har der kun været begrænset fokus på det i den ellers vidtfavnende antropologiske debat om ting i regionen. En af de få, der har beskæftiget sig mere direkte med begrebet „dårlig ting“, er Lars Højer (2009). Han har bl.a. undersøgt, hvorfor mange mongolske familier i dag skaffer sig af med deres religiøse objekter. Højer skriver, at mange mongoler føler, at socialismens systematiske forsøg på at eliminere religionen har frarøvet dem viden om egne religiøse traditioner, et tab af viden, mange erfarer gennem egne religiøse objekter, hvis betydning de ofte ikke kender, hvorfor objekterne synliggør eget „fravær af viden“ om det religiøse (op.cit.585). Når mongoler ofte skaffer sig af med religiøse objekter, skyldes det ifølge Højer ikke manglende tro, men netop troen på og frygten for de religiøse objekters potentielle kræfter. På den ene side ser Højer dette „fravær af viden“ som et biprodukt af socialismens

strategiske forsøg på at eliminere den såkaldte overtro, som vakte det til live – ideen om tilstedeværelsen af noget, der var så farligt, at staten måtte sætte alt ind på at destruere det – som den forsøgte at ødelægge (op.cit.579). Men vækkelsen tog form af en viden om et tab af viden, altså et „fravær af viden“ (op.cit.576). På den anden side anser Højer dette „fravær af viden“ som en iboende del af det religiøse, som giver religiøse objekter deres særlige effektivitet og kraft, da de indeholder „lag på lag af hemmeligholdelse“, som leder folks opmærksomhed hen mod „det fængslende uvisse“ (op.cit.585f.).

Højer gør i artiklen op med den ontologiske vending i antropologiske studier af kosmologier og praksisser i Mongoliet og indre Asien og påpeger, at visse magisk-religiøse praksisser kun kan forstås ved at inkludere „fravær af viden“ i vores studier. Blandt duhaerne betragtes shamannovicens manglende evne til at hidkalde ånderne og blive shaman som et slags indeks på tilstedeværelsen af en „dårlig ting“, der på en eller anden vis står i kontrast til slægtens eren. Det er ofte shamaner, der udpeger den specifikke „dårlige ting“, dog mange gange uden yderligere forklaring, end at den står i kontrast til slægtens eren. Forekomsten af en „dårlig ting“ synes at materialisere et „fravær af viden“ om erens sande natur eller verden, der ofte iværksætter refleksioner og rygter om den enkelte slægts oprindelse og historie.

Det er min foreløbige tese, at forståelsen af duhaernes eren ikke kan reduceres til det ontologiske, ej heller til „fravær af viden“. Snarere konstrueres og rekonstrueres deres beskaffenhed kontinuerligt i spændingsfeltet mellem „viden“ og „fravær af viden“, hvilket blev særligt klart, da jeg under mit feltarbejde fulgte den duhaske/mongolske kvinde Ojunas forsøg på at blive shaman.

## Rejsen ind i shamanens verden

I sommeren 2011 ankom Ojuna til tajgaen sammen med sin mor, lillebror og sin mongolske shamanlærer i håb om at blive udfriet af de psykiske forstyrrelser, der havde plaget hende i en årrække. I Ulaanbataar havde en shaman fortalt hende, at hun havde en shamansygdom. I årevis havde hun haft mærkelige oplevelser: Hun hørte stemmer, så lærkeskove, hørte sang og trommen, selv når hun stod i kø i supermarkedet i Frankfurt eller kørte i sin Mercedes på den tyske motorvej. Dette skyldtes ifølge flere shamaner, at hendes morfar Nazyn havde udvalgt hende til at blive den næste shaman i slægten. Ojuna havde da også hørt fra sin mor, at hendes far havde været en kraftfuld shaman og duha. Selv havde Ojuna ikke mødt morfaderen, ej heller havde hun hørt særlig meget om ham, eftersom hendes mor var blevet bortadopteret som seksårig og derfor kun huskede ham ganske svagt.

Shamankaldet havde først frustreret Ojuna, der som moderne kvinde, opvokset og universitetsuddannet i Ulaanbaatar og nu på syvende år gift og bosat i Tyskland, ikke kunne se sig selv som shaman. Alligevel var hendes nysgerrighed blevet vakt, og hun begyndte at opsøge flere shamaner, der alle med overbevisning sagde, at hun skulle være shaman. At flere shamaner også gav meget præcise beskrivelser af hendes morfar, hvis sandhedsværdi Ojunas mor bekræftede, overbeviste hende om, at hun måske alligevel *var* den udvalgte.

Første gang, jeg hører om Ojuna, er i tajgaen, hvor min adoptivmor Aichurek fortæller mig, at en slægtning er ankommet til steppeområdet Hogrog, en dags rejse fra tajgaen. Som vi sidder i Aichureks tipi, fortæller hun med klar røst: „Ojuna er kommet hertil for at blive shaman. Hun er af shamanen Nazyns slægt, ham, der lavede vores eren. Hun er hans barnebarn, så hun bliver en stor shaman.“ Min adoptivfar Gosta sidder koncentreret og ruller en cigaret af avisepapir, tænder den, inhalerer og puster røgen ud, så hans ansigt ligger sløret af røg. „I morgen kan vi tage til Hogrog og møde Ojuna,“ siger han henvendt til mig.

Næste dag rider vi til Hogrog. Efter otte timers uafbrudt ridt når vi frem til Hogrog – darhadnomadernes hjemland. Vi stopper ved en lejr med tre små træhytter og en *ger* (mongolsk filttelt) omkranset af et træhegn. Her bor Ojuna hos nogle af sin mors slægtninge.

Jeg går med Gosta ind i geren og sætter mig ved siden af ham i den venstre side, som er reserveret til gæster. Her møder jeg Ojuna for første gang. En høj velklædt mongolsk udseende kvinde med korthårsfrisur, der står i skarp kontrast til de lokale kvinder, hvoraf de fleste er lave af højde, har langt hår og er klædt i den traditionelle mongolske klædedragt (*deel*). Ojunas shamanlærer sidder i gerens nordlige hjørne og ryger en cigaret. Han er meget velklædt, bærer en ny beigefarvet traditionel mongolsk klædedragt, og om livet har han et pompøst bælte med et stort bæltespænde af sølv, som minder om dem, de mongolske brydere ofte bærer. Han hilser venligt på mig. Ojuna byder os på mælke, og de spørger, hvem jeg er. Jeg forklarer, at jeg gerne vil følge Ojunas arbejde med at blive shaman. Shamanlæreren nikker, og Ojuna svarer højt ja og virker glad for mit selskab. Gosta og shamanlæreren går ud af geren, og Ojuna betror mig sin frustration over sin shamanlærer. „Han forklarer mig ingenting. Hvordan skal jeg nogensinde lære det, når han ikke vil forklare mig det,“ siger hun frustreret.

Hele bagenden af geren er dekoreret med overdådige shamanistiske genstande. I den venstre side af geren hænger Ojunas shamanlærers tromme, der har en karakteristisk trekantet form og er betrukket med bjørneskind. Ved siden af hænger hans shamandragt, der er dekoreret med en overflod af metalbjælder i alskens former og pels fra over femten forskellige vilde dyr. Ydermere er der ophængt et væld af erenamuletter bestående af ravnehoveder, skind fra utallige dyr, silkeklæder

etc. I den højre side af geren hænger Ojunas nylavede shamandragt, tromme og eren, der også er smukt og kunstnerisk udformet og langt fra ligner de slidte og mere simple shamandragter og erenamuletter, jeg tidligere har set i tajgaen. „Vi har brugt flere uger på at lave det [shamandragt, tromme og eren]. Min lærer siger, at det skal laves på en helt bestemt måde. Det er vigtigt, at der er pels fra bestemte dyr,“ forklarer Ojuna.

Næste dag skal Ojuna forsøge at hidkalde sin morfaders eren. Sammen med sin lærer vil hun for første gang afholde et ritual og tromme iklædt shamandragten. Målet er at hidkalde morfaderens ånder, som er det første skridt på vejen til at blive shaman. Rituallet er et stort tilløbsstykke. Nære og fjerne slægtinge samt lokale fra omegnen har arrangeret biler, så de kan deltage. Ved middagstid kører Ojuna med sin shamanlærer, mig og seksten slægtinge, hvoraf flere er så berusede, at de må bæres ind i bilen, til det bjerg, hvor rituallet skal afholdes.

Da vi ankommer til bjerget, bærer to af Ojunas onkler tre berusede fætre ud af bilen og smider dem i græsset. De er bedøvede af beruselse og opdager intet. Ojunas mor sætter sig i græsset og åbner en flaske vodka. Tre ældre mænd sætter sig ned ved siden af hende, og hun rækker et fyldt glas frem mod den første. Ojuna sender moderen et vredt blik og siger: „I skal ikke drikke vodka nu.“ Moderen råber op og skælder ud, sender Ojuna et trodsigt blik og fortsætter med at dele vodka ud. Ojuna siger irriteret henvendt til mig: „Jeg forstår ikke de her mennesker. De tænker kun på at drikke, og min shamanlærer har endnu ikke forklaret mig, hvad det her ritual går ud på.“

Shamanlæreren er travlt optaget af at anrette et fad med offergaver. Sirligt placerer han et fårebrystben på fadet, så slik og til sidst tobak. Han gør tegn til, at Ojuna skal tænde et bål. Hun går straks i gang med at tænde bålet. Da det brænder godt, rækker han hende en kop med mælk og gør tegn til, at hun skal ofre. Koncentreret dypper hun en ske i mælken og spreder den i alle fire verdenshjørner. Shamanlæreren kommer hen til Ojuna bærende på shamandragten og hjælper hende med at iklæde sig den. Jeg hører et par gamle duhamænd hviske i baggrunden. De siger: „Hvordan skal ånderne nogensinde kunne ankomme om dagen? – Og så med den shamandragt!“

Shamanlæreren hæver stemmen i irritation og siger, at nu skal rituallet begynde, og beder folk samle sig i kreds omkring Ojuna. Kvinder og mænd sætter sig tilfældigt blandt hinanden. Min adoptivfar Gosta råber højt med skinger beruset stemme: „Det er helt forkert, kvinder skal sidde derovre og mænd her!“ Shamanlæreren afbryder irriteret og siger: „Jeg ved, hvordan det skal gøres.“ Ojunas storebror kigger vredt på Gosta, hiver fat i ham og trækker ham væk med ordene: „Du ødelægger det hele.“ Den gamle svarer: „Rolig, rolig, Ojuna skal nok blive en kraftfuld shaman. Kraftfuld, kraftfuld som shamanen Nazyn.“



Da ritualet skal begynde, er Ojuna, hendes shamanlærer, en yngre kusine og jeg de eneste, der ikke er mærkbart berusede. Ojunas shamanlærer rækker hende trommen, og hun begynder at tromme monotont. For en stund er folk fokuserede på Ojuna. De hvisker om, hvorvidt små ændringer i trommerytmen er et udtryk for erens ankomst. Folk venter på, at Ojuna skal begynde at synge – et tegn på erens ankomst, men da der efter ca. tyve minutter intet er sket, begynder to gamle mænd at råbe højlydt op om, at hendes shamandragt er lavet helt forkert. „Der skal være en trehovedet slange“ og „der må ikke være zobelskind“, råber en gammel mand til shamanlæreren, der vredt svarer: „Jeg ved, hvordan det skal laves.“ „Hun har betalt ham [læreren] to millioner tögrögs“, „han er bare en markedsshaman“, „han kender intet til vores traditioner (yos)“, hviskes der. Efter ca. en time opgiver Ojuna og kommer bagefter opgivende over til mig og siger: „Jeg mærkede ikke noget, og jeg ved heller ikke, hvad jeg skal mærke.“ Shamanlæreren hjælper Ojuna af tøjet og siger henvendt til hende: „Jeg mærkede dine eren. De er meget vilde, de ankommer snart, måske næste gang.“

Et par dage efter afholder Ojuna igen et ritual, som også mislykkes. I lejren taler folk om, at det er Ojunas lærers skyld. Han er ikke duhashaman og kender ikke traditionerne. Og mest af alt har han ikke lavet Ojunas shamanudstyr efter reglerne i hendes slægt, hvilket kan, som en duha forklarer, ikke blot forhindre Ojunas initiering, men også føre til, at hun bliver gal eller dør. Tingene er alt for pompøse og kostbare, hvilket ikke er i overensstemmelse med reglerne og giver dem karakter af „dårlige ting“, som en informant forklarer:

Shamaner i Ojunas slægt anvendte ikke gyldent zobelskind, det gjorde de med sikkerhed ikke. Eren bryder sig ikke om sådan nogle kostbare ting. Kostbare ting bærer ‘dårlige ting’ i sig, fordi folk strides om at få dem. I gamle dage brugte man ikke kostbare ting. De lavede ganske enkelt shamandragten af hjorteskind og den slags. De afdøde fra oven fortæller om de ting, en eren har brug for. Alting skal laves i overensstemmelse med fortidige shamaner i slægten. Det er min holdning, at redskaber til en shaman i shamanen Nazyns slægt bør indeholde en trehovedet sort slange, hjorte- og rensdyrskind. Hendes hovedprydelse er også lavet helt forkert, fjerene er o.k., men de er placeret forkert [...]. Når shamandragten ikke er lavet efter reglerne (yos), kan de [eren] ikke genkende deres klan, og de bliver i stedet vrede.

Ojunas shamandragt var således „en dårlig ting“ eller en samling af „dårlige ting“, fordi den ikke var lavet i overensstemmelse med de regler, der kendetegnede hendes morfars eren. Tilstedeværelsen af de „dårlige ting“ materialiserede Ojunas og hendes shamanlærers mangel på viden om morfaderens erens særlige egenart og iboende regler, et „fravær af viden“, der på én gang udfordrede Ojunas shamanlærers autoritet og igangsatte Ojunas søgen efter viden om hendes erens sande natur.

## Multiple verdener

En ældre duhakvinde sagde til Ojuna, at hun først ville blive shaman, hvis hun besøgte sin morfars eren ved det offertræ, hvor slægten havde placeret den efter hans død. Dette blev hun dog frarådet af to ældre duhamænd, der fortalte hende, at træet var vildsindet (*dogshin*),<sup>5</sup> fordi slægten i årtier ikke havde besøgt det. I stedet rådede de Ojuna til at rejse til tajgaen for at ofre til en erenamulet, som hendes morfar havde lavet til sin brors slægt, en eren, der i dag er placeret i shamanen Ariunas telt.

De fleste dage hænger Ariunas eren gemt væk i en brun stofsæk placeret i teltets nordlige område. Men den dag, hvor Ojuna og jeg besøgte Ariuna, hænger den frit fremme. Det er den første månedag i sommerhalvåret, en særlig lykkebringende dag, hvor duhaerne ofrer til deres erenamuletter. Ariunas eren er et tungt bundt af flere hundrede hvide og blå stofstrimler. Fra midten af bundtet trækker Ariunas søster Aichurek en lædersnor frem, hvorpå der er fæstnet en ørnklo, og fortæller:

Vores fars storebror, shamanen Nazyn, lavede denne eren for over 60 år siden. Det var ham, der fæstnede ørnkloen og de første stofstrimler og gjorde den levende. Dens kraft er ørnens, Nazyns og ja, jeg ved ikke. Den består også af noget mere, som kun shamaner kender til. Han lavede den til alle os børn for at se efter os, passe på os. Nu beskytter den hele vores slægt. Han var en meget god, hvid og stærk shaman.

Duhaernes erenamuletter er på mange måder lig nabofolket darhads „ongod“, beskrevet af Pedersen (2007, 2011). Begge er amuletter, der udgør „en kompleks sammensmeltning af hændelser, sociale relationer og materielle substanser, der kontinuerligt absorberer nye hændelser, sociale relationer og materielle substanser [...], der defineres af den første hændelse, som ånden [ongod] blev skabt af“ (Pedersen 2007:156). Dog adskiller duhaernes erenamuletter sig fra darhadfolkets ongodamuletter, ved at de første primært har oprindelse i ikke-menneskelige kræfter og ånder, mens de sidste har oprindelse i menneskeånder (Vainshtein 1978; Humphrey 1996). Eksempelvis udgøres Ariunas eren både af ørnen og shamanen Nazyns kraft og/eller ånd samt flere unavngivne kræfter og/eller ånder af ikke-menneskelig oprindelse.

Duhaernes shamanistiske ontologi synes at udspilles gennem deres erenamuletter, hvor hver eren har sin særlige natur, som definerer og former arten af – og foreskriver særlige regler for interaktion med – ting i verden for medlemmerne af den enkelte shamanslægt. Hver erenamulets fysiske form (farven på stofstrimler, dele fra særlige dyrearter) er unik og materialiserer den enkelte erens unikke natur, som huskes og reproduceres gennem de særlige regler og offerhandlinger, der er knyttet til den. Som en ældre kvindelig informant forklarede:

I vores slægt placerer vi ikke kød fra sorthårede dyr i nærheden af vores eren. Vores eren væmmes ved kød fra disse dyr. Bjørne- og vildsvinekød [kød fra sorthårede dyr] står i kontrast til vores eren, men elgkød er i orden. Sådan er det i vores slægt, men i andre slægter er det anderledes. Alle slægter er forskellige, fordi de har forskellige eren. Hver slægt har sine regler.

Duhaernes erenamuletter synes at udgøre et domæne af „animistiske analoge identifikationer“, hvor hver eren udgør sin særlige verden, som er analog med dens iboende natur (dyre- og andre ikke-menneskelige ånder og kræfter), historie (fortidige og nutidige slægters handlinger) og regler, som igen er analog med den nulevende slægts skæbne og verden. En eren med oprindelse i en ørneånd vil eksempelvis betragte ting lavet af sorthårede dyr som frastødende, og fæstner shamannovicen sådanne ting til sin shamandragt, vil det ophidse novicens eren og potentielt medføre hendes sindssygdom eller død.

Duhaerne synes således at betragte det menneskelige samfund som bestående af „gensidigt uafhængige domæner“ materialiseret i familiers og slægtsgruppers erenamuletter. Sådanne domæner repræsenterer ikke blot sociale grupperinger og sociale regler, men synes også at udgøre multiple verdener, hvis særegne natur har sine særlige regler og materialiserer sin unikke version af „naturloven“. Erenamuletterne udgør et slags levende kort over de multiple verdener, der kommer til syne, når duhaerne anvender deres fælles „naturlov“ til at forstå deres egen egenart. Dette betyder, at verdens beskaffenhed, set fra duhaernes perspektiv, er forskellig fra slægt til slægt, da den formes af egenarten af den enkelte slægts eren. Kun når shamannovicens shamandragt er konstrueret således, at den imiterer hendes erens særlige natur, vil hendes eren genkende hende, slå sig ned i hendes shamandragt og gøre hende til shaman. Ligeledes skal også slægtens øvrige medlemmer ideelt interagere med ting på en måde, der imiterer deres erens særlige natur og verden for at undgå sygdom og ulykke. Duhaernes udfordring er, at de ofte kun har begrænset viden om deres erenamuletter og dermed om tingenes og verdens sande beskaffenhed.

## Slægt eller fjende?

Duhaerne kan aldrig vide sig *helt* sikre på tingenes og verdens beskaffenhed, da de ofte mangler viden om deres erens *sande* natur. Eksempelvis var beskaffenheden af Ojunas morfars eren uklar, da hverken Ojuna eller hendes slægtninge helt vidste, hvori den bestod. Den uklarhed blev tydelig for Ojuna, hver gang duhaerne påpegede tilstedeværelsen af „dårlige ting“ i hendes shamandragt.

Først når Ojunas morfars ånder genkendte hende som slægt, ville hun blive shaman, en genkendelse, der afhang af, at hendes shamandragt stemte overens

med morfaderens erens særegne natur. Ojuna fulgte de råd, duhaerne gav hende, om at udskifte ting i sin shamandragt i håbet om at finde frem til de rette ting. Flere gange kom hun tæt på, og morfaderens eren accepterede hende delvist, men kun delvist, fordi tingene stadig ikke passede helt.

Ojuna manglede viden om sin morfars eren, da hun aldrig havde set den, ej heller kendte til dens særlige beskaffenhed. En ældre mand i tajgaen rådede hende til at etablere kontakt til sin morfars eren ved at ofre til den på sikker afstand. Det ville være for farligt at nærme sig selve det offertræ, hvor den var placeret, da stedet og morfaderens eren var vildsindet. Sammen med flere familiemedlemmer tog Ojuna til et bjerg tæt på morfaderens offertræ. Her fæstnede hun hvide stofstrimler til et cedertræ, placerede slik, kager og ost på et offerfad, ofrede mælk og vodka og lagde tre tændte cigaretter oven på offerfadet. Ofringen blev ifølge hendes fætter godtaget, da cigaretterne ikke gik ud, men brændte helt ned. Formålet med ritualet var ifølge Ojuna at gøre morfaderens eren venligsindet og få den til at genkende hende som slægt. Viveiros de Castros (1998) teori om indiansk perspektivisme kan belyse, hvordan duhaerne betragter deres erens perspektiv på shamannovicen som afhængigt af offerhandlingernes og shamanudstyrets beskaffenhed.

Indiansk perspektivisme er baseret på princippet om at „synsvinklen skaber subjektet“ (op.cit.466), en forestilling i animistiske ontologier om, at mennesker og ikke-mennesker alle har subjektivitet, men „opfatter virkeligheden fra forskellige synsvinkler“ (op.cit.469). Dette indebærer ideen om, „at dyr og ånder betragter sig selv som mennesker (rovdyr) og ser mennesker som ikke-mennesker (byttedyr) på samme vis, som mennesker ser sig selv som mennesker (rovdyr), ånder som ånder og dyr som dyr (byttedyr“ (op.cit.470). „Alle væsener ser [„repræsenterer“] verden på samme vis. Hvad der er foranderligt, er den verden, de ser“ (op.cit.477). Ifølge Viveiros de Castro er synsvinklen lokaliseret i kroppen, og skift i klædedragt kan føre til symmetriske ombytninger mellem mennesker og ikke-mennesker, subjekt og objekt, rovdyrs og byttedyrs perspektiver (op.cit.478). Noget lignende synes at gøre sig gældende blandt duhaerne, hvor shamanen potentielt kan opnå åndernes perspektiv, når hun iklæder sig shamandragten. Dette forklarede shamanen Gompo med ordene: „Når jeg iklæder mig shamandragten, er det, som om mit eget sind forsvinder. Jeg begynder i stedet at se med min erens øjne.“ Ligeledes afhænger åndernes syn på shamannovicen som slægtsmedlem eller udefrakommende af, hvorvidt novicens offergaver og shamanudstyr stemmer overens med slægtens eren. Uoverensstemmelsen mellem Ojunas shamanudstyr og eren betød, at morfaderen ikke genkendte hende som et medlem af slægten og en potentielt ny shaman. Faren var tilmed, at morfaderens eren ville se hende som en udefrakommende, hvilket potentielt kunne ophidse ånderne og få fatale følger for Ojuna.

En eren kan forstås som et slags troldspejl. Den spejler ikke blot en objektiv verden, men er et spejl på, hvordan verden ser ud, når den ses igennem de myriader af menneskelige og ikke-menneskelige kræfter, den udgøres af. Hvordan verden ser ud igennem dette troldspejl, er ikke fast, men foranderligt, eftersom slægtens handlinger og offergaver kontinuerligt indkapsles i spejlet og således i spejlbilledet. Verdens beskaffenhed er for duhaerne et flydende felt, da tingens karakter formes af erens potentielt variable indhold, en foranderlighed, duhaerne forsøger at kontrollere gennem ofringer. Ifølge duhaerne skal man ofre til sin eren for at forny (*shinechlyeh*) den. Med fornyelse menes ikke forandring, men reproduktion af erens oprindelige natur. Ofringer skal ideelt set passe sammen med den enkelte eren, hvorfor fornyelse af kraft er imitation af erens iboende natur.

Grunden til, at Ojuna ikke opnåede åndernes perspektiv, da hun ikklædte sig shamandragten, var, at den indeholdt „dårlige ting“, som stod i kontrast til hendes morfars eren. Blandt duhaerne er ting ikke dårlige i sig selv; snarere er der tale om, at tingenes beskaffenhed er forankret i en relation. Ojunas shamandragt var dårlig, fordi den indeholdt zobelskind, som på én gang materialiserer zobedyrets særlige egenart som dyr og rigidom og stridigheder mellem mennesker. Dette stod i modsætning til slægtens erenamuletter, der ifølge en informant altid var blevet lavet af „fredelige og hurtige dyr såsom hjorte og hjorteskind“, som materialiserer hjortens særlige natur og reciprocitet og venskab mellem mennesker.<sup>6</sup> Hvorvidt en ting passer sammen med en given eren, afgøres ikke alene af dens oprindelse i et særligt dyr eller en særlig ikke-menneskelig kraft, men også af de myriader af fortidige menneskelige hændelser og relationer, som også former den enkelte erens særlige natur. Dette blev synligt for mig, da Ojuna i forsøget på at hidkalde sin morfars eren og blive shaman fulgte duhaernes råd om at fyre sin mongolske læremester og i stedet tage en lokal duhashaman, shamanen Ganzorig, som mentor.

Shamanen Ganzorig sagde til Ojuna, at hun først skulle hidkalde ånderne med shamanens såkaldte lille hest, jødeharpen. Først når hun mestrede denne, kunne hun begynde at tilkalde ånderne med shamanens store hest, trommen. Ganzorig lavede en jødeharpe til Ojuna i overensstemmelse med forskrifterne i Ojunas slægt. Alligevel ankom ånderne ikke, da Ojuna spillede på jødeharpen. En lokal spåkone fortalte Ojuna, at det skyldtes, at hendes morfar og shamanen Ganzorigs farfar havde ligget i strid, en kamp mellem historiske shamaner, der betød, at en jødeharpe konstrueret af Ganzorig for Ojuna var en „dårlig ting“. Den stod i direkte kontrast til shamaner i hendes slægt, som en ældre kvinde forklarede:

Hendes eren bliver frastødt af den jødeharpe, fordi de var i strid med hinanden i fortiden. De bliver frastødt, fordi de står i kontrast til hinanden, fordi de har oprindelse i forskellige *ezen* [herskerånder], forskellige offersteder, forskellige slags kraft og meget andet.

Således er bestemte ting dårlige for bestemte slægter, hvis tingen står i kontrast til deres erens særlige natur og verden, en verden, der forbinder fortid, nutid og fremtid i en analogisk relation, der udgør den verden, den enkelte shaman og det enkelte medlem af slægten skal leve i overensstemmelse med for at undgå ulykker. Mennesker skal ideelt handle i verden og interagere med ting på en måde, der imiterer deres erens iboende regler og natur, for kun herved kan de bibeholde deres position som medlemmer af slægten og undgå, at deres eren ser dem som ikke-slægtsmedlemmer og potentielle byttedyr.

### Fatale amuletter

At omgangen med erenamuletter kan være fatal, hvis man ikke interagerer med dem efter deres iboende regler, blev tydeligt for Ojuna under hendes ophold i tajgaen. I perioden 2009-2010 havde der fundet en række uforklarlige dødsfald sted blandt Ojunas familie i tajgaen. Blandt duhaerne var der enighed om, at dødsfaldene ikke var tilfældige, eftersom de alle var sket om foråret. De døde var alle af samme shamanslægt og knyttet til den samme eren. I lejren opstod der flere rygter om den sande årsag bag dødsfaldene. Fælles for dem var, at de omhandlede ukorrekt omgang med slægtens fælles eren. Et rygte gik på, at ulykkerne stammede fra en offergave af rått kød, som en beslægtet shaman fra Ulaanbataar – Ojunas moster – havde ofret til familiens eren, en offergave, der ifølge duhaerne stod i kontrast til og derfor ikke passede til deres erens egenart. Dette modsætningsforhold havde transformeret deres erens væsen fra venligsindet til vildsindet, hvorpå den var begyndt at sprede død og ulykke blandt slægten. I tajgaen fortalte en ældre slægning:

For to år siden kom denne kvinde, shamanen Mend, en af Nazyns døtre, til tajgaen. Hun sagde, at hun var shaman, og ofrede rått kød og vodka til vores eren. Det så virkelig respektløst ud. Men vi sagde ikke noget, for hun var jo shaman. Bagefter rejste hun til shamanen Nazyns offertræ ved floden Tengis for at ofre til hans eren, som er placeret der. Kort tid efter døde hun, og dødsfaldene startede. Min far ofrede aldrig kød til vores eren. 'Kød er en dårlig ting for vores eren,' sagde han. Så kød tillod han end ikke at komme nær vores eren. Nogle familier kan måske ofre kød til deres eren, uden at der sker noget, men ikke vores familie.

Offergaver skal således ideelt stemme overens med den enkelte erens iboende natur, eftersom offergaver, der går på tværs af denne natur, vil udgøre et brud på slægtens regler, hvilket kan føre til en fatal ændring af dens sindelag og dermed nedkalde død og ødelæggelse over slægten.

## En verden af rygter

Da Ojuna påbegyndte sin rejse hen mod at blive shaman, havde hun kun begrænset viden om duhaernes shamanistiske tradition. Efterhånden som hun gennemgik flere og flere ritualer og lyttede til flere og flere rygter og historier om hendes morfars eren, fik hun ny indsigt i de overordnede værdier, der udgør duhaernes „naturlov“, og ny viden om sin erens særlige egenart og regler. Denne viden konfronterende samtidig Ojuna med ny uvidenhed, da hver betydning åbnede nye uklarligheder. Ojunas eren brød sig ikke om zobelskind, men foretrak hjorte- og rensdyrskind. Den stemte ikke overens med shamanlærere af mongolsk herkomst, men foretrak duhaer – men ikke enhver duha. Den brød sig ikke om rødt rådt kød, men foretrak mælk, tobak og vodka.

Som vi har set, udgør duhaernes erenamuletter et slags levende kort over duhaernes verdener, hvor de „dårlige ting“ synliggør de overordnede principper i duhaernes „naturlov“ og det særegne udtryk, den antager i den enkelte shaman-slægt. Tilstedeværelsen af en „dårlig ting“ materialiserer et brud på slægtens regler og synliggør et „fravær af viden“ om slægtens verden, der ofte igangsætter individets/gruppens søgen efter viden om denne verdens særlige egenart og iboende regler. Det er min tese, at slægternes verdener kontinuerligt skabes og genskabes i en dialektik mellem individets/gruppens erfaring med „dårlige ting“ og viden om erenamuletter samt „fravær af viden“ og opnåelse af viden om amuletterne. Det er denne dialektik, der bidrager til en kontinuerlig etablering og reetablering af viden om erenamulettens verdener og naturer, hvorigennem principperne i duhaernes „naturlov“ synliggøres og forhandles. Hver gang Ojuna fik kendskab til en af de regler, der karakteriserede hendes eren, blev hun samtidig konfronteret med, at der var en anden regel, hun ikke kendte til. Dette drev hende videre i sin søgen, som gang på gang gav hende nye indsigter, der indeholdt nye lag af uvidenhed. Da hun fik at vide, at reglerne i hendes slægt foreskrev, at hun fik en duhask shamanlærer, fyrede hun sin mongolske lærer, der forsmået rejste sin vej. Efter at flere duhaer havde fortalt hende, at shamanen Ganzorig var den stærkeste shaman i tajgaen, tog hun ham som lærer. Da det kun delvist lykkedes for ham at hidkalde hendes eren, opsøgte hun en lokal spåkone. Denne sagde, at Ojuna under ingen omstændigheder måtte beholde Ganzorig som shamanlærer, da deres eren historisk havde bekæmpet hinanden, men hvordan og hvornår afslørede hun ikke.

Hver gang Ojunas forsøg på at blive shaman mislykkedes, opstod der nye rygter om de skjulte årsager bag erens manglende ankomst, rygter, der omhandlede relationen mellem fortidige og nutidige hændelser. Disse rygter berettede ofte om nutidige skæbners oprindelse i historiske brud på reglerne. Eksempelvis gik der et rygte om, at Ganzorigs bedstefar havde forbrudt sig mod slægtens regler

ved at lave sort magi, hvorfor slægten siden havde været ramt af alskens ulykker. Et andet rygte gik på, at Ojunas morfars eren i dag var vildsindet, fordi slægten, presset af det socialistiske styres undertrykkelse af traditionen, havde glemt den. Og da slægten efter den socialistiske stats sammenbrud endelig fik en shaman – shamanen Mend – gjorde hun slægtens eren endnu vildere, da hun brugte den til at tjene penge.

## Konklusion

Som vi har set, er erens kræfter ofte af flertydig karakter, og tilsvarende er verdens beskaffenhed omgærdet af flertydighed, en flertydighed, der også er karakteristisk for rygter. Således synes det, som om verdens flertydighed bedst begribes igennem en form, nemlig rygtets form, der som verden er flertydig. Hvorvidt et rygte anerkendes som potentielt sandt, afhænger af, hvorvidt det afspejler de overordnede principper i „naturloven“, og af folks eksisterende viden om deres erenamuletter.

Det duhaske fænomen „den dårlige ting“ kan således alene forstås ved at tage deres begreb om „alle slægter er forskellige, fordi de har forskellige eren“ alvorligt. Dette udsagn afspejler duhaernes „naturlov“, som indebærer ideen om, at hver shamanslægt bebor sin erens særegne verden. Duhaernes verden består således af multiple verdener, hvis beskaffenhed er af labil og uafgjort karakter, da de kontinuerligt konstrueres og rekonstrueres i en dialektik mellem viden og „fravær af viden“ om erenamuletter, en dialektik, der drives fremad af opkomsten af sygdom og ulykke eller af åndernes manglende ankomst, som indikerer tilstedeværelsen af en „dårlig ting“ og materialiserer et „fravær af viden“ om slægtens eren, der udfordrer slægtens eksisterende viden om – og iværksætter en søgen efter og rygter om – den enkelte erens sande natur.

## Noter

1. Blandt duhaerne refererer begrebet „eren“ både til slægtens særegne ånder (eren) og de konkrete amuletter (eren), de bebor.
2. I artiklen bruger jeg termen ontologi i dets umiddelbare filosofiske betydning, altså læren om væren og verdens beskaffenhed.
3. Hver slægt udgør sin særegne verden, da tings beskaffenhed (lige fra en kop, et zobelskind til et træ) i verden betragtes som forskellig fra slægt til slægt, da den formes af den enkelte slægts eren.
4. Jeg betegner den styreform, der gjorde sig gældende i Den Mongolske Folkerepublik og Sovjetunionen, som socialistisk og ikke kommunistisk, da det er sådan, mongolerne og duhaerne selv betegnede og betegner den daværende styreform.



5. Duhabegrebet dogshin (vildsindet) bruges til at beskrive dyr, ånder og steders temperament. På samme vis som en hest kan være vildsindet, dvs. uregerlig, uberegnelig og potentielt farlig, kan ånder og steder være vildsindede.
6. Ovenstående er knyttet til duhaernes jagttraditioner, hvor reglen er, at den jæger, der skyder en zobel, har eneret til den, mens den jæger, der skyder en hjort, er forpligtet til at dele kødet med resten af lejren.

Søgeord: shamanisme, ting, ontologi, viden, fravær af viden, rygter

## Litteratur

- Buyandelgerin, Manduhai  
 2007 Dealing with Uncertainty: Shamans, Marginal Capitalism and the Remaking of History. *American Ethnologist* 34(1):127-47.
- Charleux, Isabelle  
 2010 From Ongon to Icon. In: I. Charleux, G. Delaplace, R. Hamayon & S. Pearce (eds.): *Representing Power in Ancient Inner Asia: Legitimacy, Transmission and the Sacred*. Pp. 209-61. Bellingham: Western Washington University.
- Empson, Rebecca  
 2007 Separating and Containing People and Things in Mongolia. In: A. Henare, M. Holbraad & S. Wastell (eds.): *Thinking Through Things. Theorising Artefacts Ethnographically*. Pp. 113-40. London: Routledge.  
 2011 *Harnessing Fortune: Personhood, Memory, and Place in Mongolia*. Oxford: Oxford University Press.
- Henare, Amiria, Martin Holbraad & Sari Wastell  
 2007 Introduction. In: A. Henare, M. Holbraad & S. Wastell (eds.): *Thinking Through Things. Theorising Artefacts Ethnographically*. Pp. 1-31. London: Routledge.
- Humphrey, Caroline  
 1971 Some Ideas of Saussure Applied to Buryat Magical Drawings. In: E. Ardener (ed.): *Social Anthropology and Language*. Pp. 271-90. London: Tavistock Publications.  
 1996 *Shamans and Elders: Experience, Knowledge and Power among the Daur Mongols*. Oxford: Oxford University Press.  
 1999 Shamanic Practices and the State in Northern Asia: Views from the Centre and the Periphery. In: N. Thomas & C. Humphrey (eds.): *Shamanism, History and the State*. Pp. 191-228. Michigan: The University of Michigan Press.  
 2002 Rituals of Death as a Context for Understanding Personal Property in Socialist Mongolia. *Royal Anthropological Institute* 8:65-87.  
 2007 Inside and Outside the Mirror: Mongolian Shamans: Mirrors as Instruments of Perspectivism. *Inner Asia* 9(2):141-53.
- Højer, Lars  
 2009 Absent Powers: Magic and Loss in Post-Socialist Mongolia. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 15:575-91.
- Kristensen, Benedikte Møller  
 2004 The Living Landscape of Knowledge: An Analysis of Shamanism among the Duha Tuvinians of Northern Mongolia. *Specialerækken nr. 317*. Institut for Antropologi, Københavns Universitet  
 2007a The Human Perspective. *Inner Asia* 9(2):275-92.

- 2007b Med åndernes øjne: Shamanisme og slægtskab i det mongolske landskab. I: I. Sjørslev (red.): Scener for samvær: Ritualer, Performance og socialitet. Pp. 73-93. Aarhus: Aarhus Universitetsforlag.
- Lévi-Strauss, Claude  
1963 Totemism. Boston: Beacon Press.
- Lindquist, Galina  
2011 Ethnic Identity and Religious Competition: Buddhism and Shamanism in Southern Siberia. In: G. Lindquist & D. Handelman (eds.): Religion, Politics and Globalization: Anthropological Approaches. Pp. 69-90. New York & Oxford: Berghahn Books.
- Pedersen, Morten Axel  
2001 Totemism, Animism and North Asian Indigenous Ontologies. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 7:411-27.  
2007 Talismans of Thought. In: A. Henare, M. Holbraad & S. Wastell (eds.): *Thinking Through Things. Theorising Artefacts Ethnographically*. Pp. 141-67. London: Routledge.  
2011 Not Quite Shamans: Spirit Worlds and Political Lives in Northern Mongolia. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Purev, Otogony & Gurbadaryn Purvee  
2005 Mongolian Shamanism. Ulaan Bator: Admon.
- Shinamura, Ippei  
2004 The Movement for Reconstructing Identity through Shamanism: A Case Study of the Aga-Buryats in Mongolia. *Inner Asia* 6:197-214.
- Vainshtein, Sevyan  
1978 The Erens in Tuva Shamanism. In: V. Diozegy & M. Hoppál (eds.): *Shamanism in Siberia*. Pp. 457-68. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Vitebsky, Piers  
1995 From Cosmology to Environmentalism: Shamanism as Local Knowledge in a Global Setting. In: R. Fardon (ed.): *Counterworks: Managing the Diversity of Knowledge*. Pp. 182-202. London & New York: Routledge.
- Viveiros de Castro, Eduardo  
1998 Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 4:469-88.
- Wheeler, Alan  
2000 Lords of the Mongolian Taiga: An Ethnohistory of the Dukha Reindeer Herders. MA Thesis. Dept. of Central Asian Studies. Indiana University.
- Willerslev, Rane  
2007 Soul Hunters: Hunting, Animism and Personhood among the Siberian Yukhagirs. Berkeley & Los Angeles: University of California Press.

# SÆBEOPERA SOM FORESTILLINGSGENERERENDE TEKNOLOGI

KAREN WALTORP

Det har været en varm januaftermiddag i det sydafrikanske township Manenberg, et boligområde med knap 80.000 indbyggere uden for Cape Town i Sydafrika. Jeg har søgt skygge i et faldefærdigt blikstur med kusinerne Tarryn på 15 år, Montenique på 18 og deres veninder Lucia på 18 og Faghieda på 19.[1] De diskuterer mine spørgsmål om årsager til afbrudt skolegang, betydningen af at være inde i varmen blandt vennerne, kærester, der slår, mode, hverdag og drømme og den dreng, der for nylig blev stukket ihjel i et bandeopgør foran Manenberg High School. Pludselig rejser de sig brat og småløber i hver sin retning med den korte forklaring: „Nej altså, Karen, vi kan ikke blive og snakke – der er ‘Days’ nu!“ Jeg nikker forvirret og forstår først senere sætningens egentlige betydning. Sæbeoperaen „Days of Our Lives“ starter kl. 17.30.

Som mit feltarbejde skrider frem, bliver det klart, at unge som ældre i Manenberg planlægger deres aktiviteter i forhold til sæbeoperaernes sendetider. Efter at have afbrudt vores interview lever Tarryn, Montenique, Lucia og Faghieda, som mange andre unge piger i Manenberg, sig ind i en verden, der bebos af rige, hvide amerikanere med kæmpe huse og biler, og dramatiske forviklinger og konflikter imellem familiemedlemmer, venner og partnere. Tro mod genrens visuelle formsprog vægtlægges følelsesmæssige udtryk (vrede, glæde, jalousi, sorg, smerte), som kommunikerer til seerne gennem gentagen brug af dramatiske nærbilleder af skuespillernes animerede ansigter, hvor mening formidles gennem attitude, gestikuleren, ansigtsmimik og gråd. Mange seere i Manenberg kender personerne i „Days of Our Lives“, som var de familie. De ved, hvordan konflikter og kærlighed, misforståelser og tilgivelse i årevis har udspillet sig mellem personerne i familierne Brady, Horton og DiMera i den fiktive amerikanske by Salem. Serien har kørt siden 1965, længe før mine informanter blev født, og ses dagligt af anslået 35 millioner mennesker på verdensplan (NBC 2012). En anden serie, som både mine informanter i Danmark og Mauretaniaen

følger, er den tyrkiske sæbeopera „Gümüs“, som ses af 85 millioner mennesker (Bucchianti 2010:1).

I denne artikel præsenteres en række empiriske eksempler, som sammen danner udgangspunkt for en analyse af, hvad det globale fænomen sæbeoperaer afføder eller „producerer“ hos Aïcha og Senaïbou i udkanten af Nouakchott i Mauretania, over Aansa og Rania i Blågården i Danmark til Bruintjies-familien i Manenberg i Sydafrika.

Fælles for informanterne de tre steder er, at dramaserier på tv, der indbefatter sæbeoperaer produceret i USA og Europa, arabiske „musalsalat“ og latin-amerikanske „telenovelas“, fungerer som en slags social teknologi, der tillader dem at generere forestillinger om andre liv og andre verdener, der på én gang er langt væk og tæt på. På godt og ondt indvirker de på og forskyder noget i informanternes liv. Med henvisning til Amiria Henare, Martin Holbraad og Sari Wastell (2007), som opstiller tesen om en mangfoldighed af ontologier – mangfoldige verdener – fremfor mangefoldige verdenssyn (op.cit.5), rejses i dette temanummer af *Tidsskriftet Antropologi* spørgsmålet om, hvorvidt vi lever i én verden eller i mangfoldige verdener. Ifølge Henare, Holbraad og Wastells introduktion til udgivelsen *Thinking Through Things* (2007) kan der være lige så mange forskellige verdener eller ontologier, som der er ting at tænke med (eller gennem) (op.cit.27). De fraråder at arbejde med for faste definitioner i udgangspunktet for gennem denne åbenhed at opnå den „absolutte produktivitet“ (op.cit.7; se også Holbraad 2011). De pointerer, at de forskellige verdener, *de* taler om, er lige foran os, i tingene, og ikke skal forstås som geografisk afgrænsede enheder (Henare et al. 2007:13).

Hvad kan tv-serier sige om, hvorvidt vi bebor den samme eller forskellige verdener? Gennem en række etnografiske eksempler argumenterer jeg for, at da én verden – sæbeoperaen – har effekt i andre, kan vi nok siges at bebo forskellige verdener, der dog ikke er inkommensurable, lukkede verdener, men mangfoldige og overlappende. De nye mulighedsrum, der opstår i mødet mellem forskellige verdener, indikerer, at vi bebor, men også beskuer og interagerer med forskellige verdener, der derved rykker ved egne verdener. I denne artikel argumenterer jeg for, at sæbeoperaer indgår i forskellige „associationer“ (Latour 2005) og fungerer som en forestillingsgenererende social teknologi, der muliggør en slags moralsk laboratorium (Mattingly 2010, 2012), som medvirker til en potentiel ændring af de verdener, informanterne bebor. Sæbeoperaerne muliggør andre retninger, handlinger og fremtider end hidtil muligt i informanternes daglige gøremål og laden.

## Et vindue til en anden verden: massemedier og forestillede liv

Betegnelsen sæbeopera stammer fra amerikanske dramaspil i radioen, der havde sæbefabrikanter som både sponsorer og producenter. Sæbeoperaer blev sendt fem dage om ugen og rettede sig primært mod den hjemmegående husmor (Marx 2008:83-84). I dag er reklamer for både sæbe og diverse andre produkter fra sponsorer indbygget – særdeles synligt – i programmerne (ibid.). Genremæssigt ligger *telenovelas* tæt op ad sæbeoperaer. De produceres i latinamerikanske lande, anført af Brasilien i 1950'erne og siden Mexico, og de strækker sig typisk over 180-240 episoder (Werner 2006:447). I Mauretanien ses og diskuteres de populære mexicanske og brasilianske telenovelaers ofte højspændte dramaer mellem katolske protagonister og bruges af muslimske mødre som forlæg for børneopdragelse. Telenovelas vandt popularitet i Mauretanien i slutningen af 90'erne og særligt i 00'erne, i takt med at satellit-tv blev udbredt og også økonomisk tilgængeligt i regionen. Serierne fra Latinamerika bruges aktivt til at diskutere og illustrere moralsk rigtig og forkert opførsel. Det samme gør de arabiske *musalsalat* (sæbeoperaer), som også er populære i Mauretanien. Musalsalat adskiller sig i format ved at være produceret i 30 afsnit per serie til højsæsonen, som er ramadanmåneden. Blandt informanter i Danmark og Mauretanien er især tyrkiske serier for tiden populære, men også i høj grad de amerikanske sæbeoperaer.

Massemedier indvirker på vores forestillinger og repræsenterer et konstituerende træk ved moderne subjektivitet (Appadurai 1990:5), herunder de globale tv-serier, som ifølge Arjun Appadurai er baseret på billeder og narrativt baserede fortællinger med små indspark af virkelighed. De tilbyder seere en række elementer, såsom karakter, plot og tekstmæssig form, ud fra hvilke de kan skabe manuskripter for forestillede liv, både for deres egne og for dem, der bor andre steder (Appadurai 1990:4-5, 1996:53-54). Disse manuskripter kan afkobles fra den kontekst, de blev erfaret i (gennem sæbeoperaen) og medvirke til at konstruere narrativer om mulige liv og fantasier. De kan potentielt medvirke til et ønske om at anskaffe sig ting, opnå noget bestemt og (derfor) bevæge sig (Appadurai 1990:4-5). Disse elementer indgår i en slags forhandling mellem forskellige aktører og globalt definerede mulighedsfelter (ibid.) og får liv og virkning gennem de (fremtids)forestillinger, de genererer, mens de omvendt genererer nye læsninger ind i den vide ramme, som tv-serierne tilbyder (Bourdieu 1998:44). David Sneath, Martin Holbraad og Morten Pedersen foreslår, at vi kan forstå forestillinger (*imaginaries*) ved at fokusere på de konkrete processer, som skaber dem, så forestillinger anses som et udkomme fremfor et udgangspunkt (Sneath et al. 2009:19). De understreger, at forestillingsgenererende teknologier må forstås som ikke-determinerende (op.cit.6, 18-19). Teknologierne tilbyder og muliggør forestillinger på måder, som er uforudsigelige og ofte utilsigtede. De har produktivt potentiale, men om

dette potentiale er dystopisk eller positivt, kan ikke vides på forhånd (op.cit.10, 22). Fremtiden er foregrebet i nutiden som forventning (Bruner 1986; Nielsen 2011; Vigh 2009), og vores (fremtids)forestillinger præger vores forståelser og handlinger i nuet. Deraf det produktive potentiale i overlappet med andre verdener gennem sæbeoperaer. Pointen er, at sæbeoperaen er som et vindue til en anden verden, der tillader seeren at blive opmærksom på egne sociale relationer og potentielle ønske om at ændre dem (Schulz 2007:29; Touré 2007:41; Tufté 1993). De forestillinger, som genereres, påvirker, hvordan individet forstår og handler i sin dagligdag. Forestillinger kan opfattes som noget, der er distribueret på tværs af mange aktører i en slags mental økologi i batesonsk forstand (Bateson 1972; se også Ingold 1993, 2000). Forestillinger er ikke kun lagret *inde* i menneskers hjerner, men i og omkring netværk (Latour 2005; Strathern 1996:531). Det givne miljø, hvor sæbeoperaen modtages, sæbeoperaen selv, tv-apparatet, seerne, de forestillinger, der genereres – alle disse aktører og flere til udgør et netværk eller en „association“ i Bruno Latours terminologi, konfigureret som en sådan i et bestemt moment i tid og rum (Latour 2005:5, 65, 128). „Associationer“ henviser her til forbindelser og sammenføjninger, hvor menneskelige og ikke-menneskelige aktører, fysiske objekter og menneskelig handlen, kommunikation og symboler er centrale dele af det sociale (eller *kollektivet*) (op.cit.10-12, 22-23, 46, 71-75, 247). Fremfor at tage det sociale og samfundet for givet som allerede eksisterende størrelser og bruge det som udgangspunkt for forklaringer må vi ifølge Latour begynde med at undersøge, hvordan det sociale konstant skabes og omskabes som nye forbindelser eller sammenføjninger (op.cit.8).

Det, der produceres, når sæbeoperaer indgår som aktører i associationer i mødet med informanter i Mauretania, Danmark og Sydafrika, er et „moralsk laboratorium“, hvor forestillinger, handlinger og transformation genereres. Cheryl Mattingly (2010, 2012) har anvendt begrebet „moralsk laboratorium“ til at indfange menneskers moralske kreativitet, forestillinger og forhandlinger af „det gode“, hvor handlinger, der involverer det sociale og fysiske rum, potentielt kan resultere i en transformation af disse rum og menneskers handlinger. De moralske laboratorier, som spirer frem, muliggør et kritisk blik på velkendte og fremherskende måder at se, handle, tro og tænke på, hvorfor sådanne „laboratorieøjeblikke“ kan være eksperimenter udi håb og muligheder, eksperimentelle handlinger inden for mulige narrativer om forandring (Mattingly 2012:9-10).

## Menneskelige og ikke-menneskelige aktører i tid og rum

I et træskur i udkanten af Nouakchott i Den Islamiske Republik Mauretania sidder familiens kvinder med børnene foran tv'et. En ung kvinde sætter en sølv-

farvet bakke med sukret myntete på gulvet foran fjernsynet og hælder med sikker hånd te fra et lille glas til et andet, til drikken opnår den ønskede skummende kvalitet. De tilstedeværende følger de eftersynkroniserede tyrkiske serier og mexicanske telenovelas, som transmitteres til dem via det lille tv, der er forbundet til en parabolantenne i sandet udenfor. Befolkningen i Den Islamiske Republik Mauretania i det nordvestlige Afrika var tidligere nomadisk, men har siden uafhængigheden i 1960 gennemgået en ekstrem urbaniseringsproces (Vium 2009). Via livshistorieinterviews med kvinder i hovedstaden Nouakchott (med ca. en million indbyggere) fra forskellige samfundslag og etniske grupper, på tværs af hvilke sæbeoperaer bliver særdeles flittigt konsumeret, blev det klart, at serierne (med)producerer et moralsk laboratorium, hvor der diskuteres kønsrelationer, relationer mellem generationer og mellem rig og fattig.

Senaibou er en ung senegalesisk immigrant på 28, som har boet i Mauretania i en årrække. Vi er hos hendes svigerfamilie, hvor hun bor med en lang række familiemedlemmer og andre slægtninge fra Senegal, som er ankommet ad flere omgange i jagten på arbejde. Bygningen, som ligger klemt ind mellem andre lignende, udgør et større kompleks af små værelser, centreret om en lille gård og en fælles klaustrofobisk gang ud til gaden i det tætbebyggede kvarter *5'eme* i det centrale Nouakchott. Området går i folkemunde under navnet *Clinique*, fordi det lokale hospital ligger i området. De mindre veje er ikke asfalterede og har ikke gadenavne. Vi passerer gederne i gården og sætter os ind i Senaibous og ægtemandens værelse. Sengen og „salonen“ er adskilt af et blomstret forhæng. Mens vi vasker hænder, arrangerer kvinderne et stort fad mellem os på gulvet med lækker *tcheb o'tchenne* (krydret fisk og ris). Senaibous yngste datter har leget med min søn og er nu gået til ro. Sin ældste søn på 5 år måtte hun efterlade i Senegal hos slægtninge for at kunne arbejde og tjene penge i Nouakchott. Tv'et er tændt, og en dramaserie om kærlighedsforviklinger udspiller sig. Tv'et og det drama, der foregår på skærmen, er en lige så integreret del af besøget som maden og samtalen. Lyden fra gederne i Senaibous gård trænger sig på, mens kærlighedsforviklinger udspiller sig på tv-skærmen og diskuteres intenst på det lokale sprog *wolof* i middagsheden. Lyden buldrer, og når dramaet spidser til, og musikken umiskendeligt understreger det, vendes hovederne automatisk for at følge med i handlingen.

Tv-teknologien er gennem sin form i stand til at (med)skabe den sociale kontekst for modtagelsen (Werner 2006:445). I ovenstående eksempel opstår et dynamisk samspil, hvor hjemmemiljøet, den specifikke empiriske kontekst, tv'et og de tilstedeværende menneskers handlinger og forestillinger former en association, som består af en lang række aktører, blandt andre: sæbeoperaen, tv'et, det fysiske lokale, hvor vi befinder os, et fysisk, materielt univers i sæbeoperaen,

elementer, der afkobles og kommer til at fungere som igangsætter og byggesten i manuskripter for forestillede liv, informanten og de personer, hun ser sæbeoperaen sammen med, producenter af serien, som befinder sig andetsteds, skuespillerne, som er „til stede“, men samtidig eksisterer i en anden verden, oversættere og skuespillere, der har eftersynkroniseret stemmerne, distributører, programlæggere, satellitmodtageren etc.

En sådan association kan i sagens natur aldrig være givet på forhånd, og i enhver given etnografisk kontekst kan en række forskellige teknologier virke sideløbende og producere noget forskelligt, jf. pointen om teknologiens ikke-determinerede relation til de forestillinger, den muliggør (Sneath et. al 2009:26). I de tre empiriske kontekster, der ligger til grund for denne artikels argument, udgør tv'et og serierne ikke-humane aktører, som indgår i associationer med diverse andre aktører, som former og omformer menneskenes (fremtids)forestillinger på måder, der synes at kunne indfanges med ideen om det moralske laboratorium, hvilket jeg vil give nogle eksempler på i det følgende.

## Mauretanien: virkelighedens Aïcha og sæbeoperaens Ana

Jeg tilbringer aftenen med Aïcha, en enlig kvinde på 37 år, som er tilflytter til hovedstaden fra Sydmauretanien. Aïcha fortæller mig om sin favoritserie „Las Dos Caras de Ana“ (Anas to ansigter), som vises på Télé Senegal, der kan ses via satellit i Mauretanien. Hun fortæller mig, at serien er spansk-fransk. Egentlig er den mexicansk, optaget i Miami i Florida med en ukrainsk hovedrolleindehaver og siden eftersynkroniseret til fransk, ifølge seriens officielle hjemmeside (esmas.com), men det er ikke afgørende for Aïchas oplevelse af serien. Aïcha hæfter sig ikke ved kors, kirker og andre katolske symboler i serien, men spejler sig i den selvstændige, stærke Ana og den moralske integritet, hun udviser midt i de prøvelser, hun udsættes for. Aïcha genkender sig selv og sit eget liv i den verden, hun møder på skærmen:

Den person, jeg minder mest om i serien, er helt klart Ana. Hun er en seriøs person [...] hun taler sandt, hun taler altid sandt. Og hun er seriøs i sine forhold til mænd.

Hovedpersonen Ana kommer fra jævne kår ligesom Aïcha. Hun mister sin bror på grund af en rig families hensynsløshed og egoisme. En af sønnerne fra den velhavende Bustamante-familie har kørt Anas bror over, og i stedet for at påtage sig skylden har de smidt en gasbombe ind i Anas families hus for at dække over forbrydelsen. Alle omkommer på nær Ana og hendes bror, som ligger på hospitalet i koma efter bilulykken. Broderen vågner aldrig af sin koma, men



dør kort efter, og Ana sværger hævn over Bustamante-familien. Men Anas liv er i fare, og hun må gå under jorden i New York. Skæbnesvangert finder hun kærligheden der med den flotte Gustavo. Gustavo har efter en konflikt med sin familie skiftet efternavn. Han viser sig dog at være en Bustamante og bror til Anas brors banemand. Gustavo er undtagelsen, der bekræfter reglen. Han er en god mand i en ond familie.

På trods af eller måske netop som følge af den ofte mildest talt forvirrende og karikerede handling forstår og bruger Aïcha som mange andre kvinder serierne i sin hverdag som inspiration til håndtering af konflikter, forholdet til det modsatte køn og som en anledning til at diskutere moralske problemstillinger. Hun udvælger elementer, inspireres og identificerer sig indgående med en fiktiv person i en mexicansk sæbeopera, eftersynkroniseret til fransk. Aïchas mand tog til USA uden at tænke på, hvilke konsekvenser det havde for hende og hendes største ønske om at få børn. De blev skilt, men nu er han vendt tilbage efter syv år. Han har taget kontakt til Aïcha efter års tavshed, men hun tager ham ikke til nåde blot på grund af søde ord på sms, trods det overvældende følelsesmæssige dilemma.

Den mand, jeg drømmer om, er romantisk, from og troværdig. En god mand, så jeg kan stifte familie og starte mit liv med børn [...] Og arbejde med handel. Det har jeg gjort før som selvstændig handelskvinde.

Ligesom Ana lyver Aïcha ikke og er handlekraftig og stolt. På gæstehuset, hvor hun gør rent og laver mad, er lederen en dominerende fransk kvinde, gift med en maurisk mand, som ejer stedet. Aïcha finder sig i hendes jævnlige vredesudbrud med en stoisk attitude. Efter at have været vidne til flere episoder diskuterede jeg det med Aïcha. Hun forklarer mig, at ligesom i „Anas to ansigter“ tror de rige i Mauretania, at de kan tillade sig at behandle fattige, som det passer dem. Hun navigerer i sin egen verden med inspiration fra den overlappende verden, hun møder via sæbeoperaerne. Trods åbenlyse uretfærdigheder får Ana oprejsning (og rigdom) i sidste ende, og de skruppelløse rige får deres straf. Det giver lidt tilfredsstillelse i nuet og håb for fremtiden for Aïcha.

### Blågården: forhandling af kønsrelationer og moral via sæbeoperaer

Siden efteråret 2010 har jeg arbejdet på et dagbogsprojekt med en gruppe unge informanter i det danske boligblokområde Blågården i København, hvor foto, video og sociale medier har været anvendt metodisk. Omdrejningspunktet er, hvordan muslimske minoritetsunge skaber, bruger og forstår rum og steder på nye måder via brug af (sociale) medier (Waltorp 2013). I Blågården er der parabolantennener på

tilnærmelsesvis alle lejligheder. En række samfundskommentatorer og politikere har problematiseret det faktum, at indvandrere og deres efterkommere i Danmark ser „for meget“ satellit-tv, da de mener, at det medfører, at indvandrere og efterkommere lever i deres egen verden og ikke i det danske samfund (Christiansen 2001:31). Daværende formand for Dansk Folkeparti, Pia Kjærsgaard, udtalte i et interview i *Berlingske Tidende* i 2010: „Skal det f.eks være tilladt, at Vollsmose er plastret til med parabolantenner, som peger mod den mellemøstlige verden? Jeg ved godt, det er meget forbud, men det er nødvendigt. Fjern parabolerne ... [det er] indoktrinering fra den mellemøstlige verden. Det er sindelagskontrol ...“ (Schjørring 2010).

Rania på 22 med syrisk baggrund, men opvokset i Danmark, zapper fra sin yndlingsserie, den amerikanske „Venner“, som hun nærmest kan udenad, til „Kærlighedens rejse“, en syrisk serie, som hun er næsten lige så vild med. Sammen med sin mor ser Rania ofte den tyrkiske serie „Gümüs“, eftersynkroniseret til arabisk. Den mandlige stjerne i serien, Mohannad, får nomadepiger i Mauretania til at dåne og gør samme indtryk i Blågården. Rania fortæller, hvordan der flourer både et væld af vittigheder og rygter om en række skilsmisser i kølvandet på den mandefigur, muslimsk og „moderne“ på én gang, som Mohannads rolle repræsenterer. Kvinderne sammenligner deres mænd med det alternativ, der præsenteres via sæbeoperaen – nye forhandlingsmuligheder åbnes op, og kønsforhold diskuteres. Rania selv vil ikke giftes for tidligt. Hun har så mange drømme om, hvad hun gerne vil opnå. Da et ældre ægtepar, som mener, at hun ville være et potentielt match til deres søn, melder sig på banen, opstår der en stressende konflikt, som hun betror til et lille videokamera, jeg har forsynet hende med, og som hun bruger som dagbog:

Jeg er ikke parat til et forhold, og der er også så mange ting, jeg gerne vil, inden jeg binder mig på nogen måder – men det er bare sådan noget, man bliver udsat for – i hvert fald som arabisk pige.

Noor, hovedpersonen i serien, er en moderne kvinde, som forfølger en drøm om at gøre karriere som designer, hvilket hendes udkårne Mohannad giver hende rum til. Rania selv studerer til designteknolog, og hun forestiller sig at finde en muslimsk mand, der er opvokset i Danmark, så han kan forstå hendes opvækst og hendes ønske om en karriere. Kvinderne i „Gümüs“ bærer ikke tørklæde, der er erotiske scener og sex før ægteskab, og der drikkes alkohol offentligt. Rania selv bærer tørklæde, drikker ikke alkohol, og når hun ser „Gümüs“ på YouTube, spoler hun forbi de scener, hvor der er optræk til sex. Men hun identificerer sig med den kvindelige hovedrolleindehavers selvstændighed. Når Rania ser fjernsyn alene, er det DK4, DR2 eller Al-Jazeera. Når hun ser tyrkisk sæbeopera med sin

mor, er det via arabiske satellitkanaler, hvor de eksplicitte scener i de tyrkiske serier er bortcensureret.

Rania fokuserer på den sociale ulighed i de arabiske lande, som sæbeoperaerne portrætterer. De mexicanske sæbeoperaer, hun tidligere fulgte, handlede også om fattige piger, der møder en rig mand, som hun siger. Men de sæbeoperaer, hun ser nu, har fået hende til at reflektere, og med Rantias ord „giver [de] nye vinkler på, hvilke problemer det giver at være fattig, i forhold til hvordan ting fører fra det ene til det andet“.

I en anden lejlighed i Blågården tænder Aansa på 25 år, som er af pakistansk oprindelse, for HUM-kanalen, som sendes fra Karachi i Pakistan. Hun ser tv med sin mor, og som i eksemplet med Rantias mor ovenfor behøver Aansas mor ikke at anstrenge sig for at følge med, fordi kanalen sender på urdu og derfor ses af mange af pakistansk og afghansk herkomst, som kan forstå urdu. Udenfor er det koldt, og der ligger sne. Indenfor på sofabordet damper det fra gryder og fade med lækre pakistanske retter: pandekager, en spinatret, karrykylling, tallerkener med agurk og tomat og en kande med rød saftvand. Deres stue, hvor vi befinder os, er indrettet med et spisebord i den ene ende, hvor Aansas bror, der er ved at uddanne sig til webdesigner, sidder ved en stor Macintosh-computer og laver lektier. Vi sidder i den anden ende af stuen i sofaarrangementet over for det mørke reolsæt med det store tv centralt placeret i midten og hylderne rundt om dekoreret med diverse nipsting og familieportrætter. I dag har Aansa og hendes mor og søster pakistansk tøj på og ligner tilnærmelsesvis karaktererne i fjernsynet. Andre dage er søstrene i jeans og T-shirt.

Forholdet mellem generationer og mellem køn er omdrejningspunktet i sæbeoperaerne, og seeren præsenteres for nogle moralkodekser, som kan tilpasses eget liv og egen situation. Ifølge Rania, Aansa og andre unge kvinder i Blågården er sæbeoperaerne „sikre“ referencepunkter for diskussioner om tabuiserede emner på tværs af generationer og familie, såsom sex før ægteskabet, fordi man diskuterer emnerne via personerne i sæbeoperaen. Modsat andre medier, såsom aviser eller internet, ses sæbeoperaerne på tværs af generationer og i stort set alle familier i de unge kvinders netværk. Andre tv-programmer som debatprogrammer eller film kan også være indgang til diskussion, men på en helt anden skala end de sæbeoperaer, som følges uge efter uge, år efter år, og som er referencepunkter for flere generationer. Som Aansa udtrykker det: „Folk kalder dem bare deres fornavne [personerne i sæbeoperaerne] – alle ved jo, hvem de er.“ Hun fortæller videre om en af de serier, som har gjort størst indtryk på hende: En far nægter sin datter at gifte sig med sin elskede. Datteren ender med at begå selvmord, og gennem et møde med den efterladte unge mand indser faderen, at han har handlet forkert i sit forsøg på at styre de unges kærlighed og valg. Den historie styrker Aansa i den situation, hun befinder sig i og ikke er herre over. Hendes hemmelige

kæreste har fået udpeget en brud, en kusine, som han ikke kender. Aansa og han vil gerne hinanden. Han mister totter af hår af stress over situationen, men kan ikke bære at svigte familien, som modsat Aansas familie sætter kaste og social stand meget højt.

Som de ovennævnte eksempler viser, bruges elementer fra sæbeoperaer på forskellig vis og til forskellige formål. Elementer fra sæbeoperaer indgår i associationer og genererer forestillinger om fremtiden samt handlinger og forandring i nuet blandt informanterne. De får ikke informanterne til at leve „i deres egen verden“, men virker som ressourcer til at navigere moralsk og finde en plads og en fremtid i de overlappende verdener, de bevæger sig i. Moralsk styrker serien Aansa i, at hun har ret til, og ret i, at handle, som hun gør, og følge kærligheden, selvom hun ved, at det går imod traditionelle forestillinger om en god muslimsk piges moral: at man kun er kæreste med den, man skal giftes med, og ikke skjuler noget for sine forældre.

### Identifikation, alternativer og anerkendelse via sæbeoperaer

Titelmelodien til „Days of Our Lives“ fader ud, og den velkendte speakerstemme afslutter som altid programmet med sætningen: „Som sand i timeglasset, sådan er dagene i vores liv.“ I Bruintjies-husholdet, hvor jeg bor under mit feltarbejde i Manenberg, bærer bedstemor Milli tallerkener ind anrettet med halal *boerewors* (pølse), græskar, søde kartofler og hvidt toastbrød. Hun stiller tallerkenerne på sofabordet, som står mellem de to sofaer, så måltider kan indtages med udsyn til tv’et. Eftermiddagen glider over i aften, og „Days of Our Lives“ afløses af den næste sæbeopera. Fazline, teenagedatteren i Bruintjies-husholdet, pointerer, at personerne i sæbeoperaerne har de samme problemer, som de selv har – forskellen er blot penge:

Sommetider kan man relatere til det, i forhold til at nogle af de her teenagere havde alle pengene, stort hus og alting, men alligevel endte de som nogle af de mest ensomme mennesker i verden. Jeg elsker Bell, hun er smuk, har penge, men er alligevel en sød person, som ikke er særlig indbildsk. Hun hjælper på hospitalet og laver frivilligt arbejde i en ngo, ligesom jeg gør. Hun er sød [...].

Ovenstående citat er ikke en indikation af, at Fazline og de andre informanter identificerer sig fuldstændigt med plot og skuespillere. Udtalelser om fælles erfaringer refererer til forskellige mønstre og identifikationspunkter (se også Schulz 2007:30; Tufte 1993). En nydelsesrig og underholdende konsumtion af sæbeoperaer udelukker ikke en samtidig kritisk tilgang til de plot, der præsenteres, og en kreativ omformning af serienes forskellige elementer til nye formål og

praktisk anvendelse i hverdagen. Når Fazline identificerer sig med Bell, som ikke er indbildsk, men sød, køn, hjælpsom, og frivillig i en ngo, som Fazline selv har været, bruger hun serien til at se på sig selv. Fazline lægger vægt på elementer såsom at være hjælpsom og ikke indbildsk. Sidstnævnte er meget ilde set i Manenberg, og på grund af sit arbejde i en ngo, hvor der også arbejder mange bedrestillede personer, som kommer fra steder uden for Manenberg og har „klaret sig godt“, mødes hun ofte med anklagen om at være indbildsk og „tro, at hun er bedre“ (Waltorp 2010:130, 144-5). Gennem fokus på etiske dilemmaer synliggør serierne muligheder for alternative handlemåder. Fazline ser Bell portrætteret positivt og hendes engagement med at hjælpe andre gennem en ngo som noget, der værdisættes positivt.

Mine empiriske eksempler og andres etnografiske studier (Miller 1992; Schulz 2007; Tufte 1993; Werner 2006) peger på, at tv-serier rykker ved lokale verdener, da de præsenterer alternativer, som inddrages i folks selvforståelse og identitetsforhandlinger og dermed ændrer deres verden – på godt og på ondt. Tiltrækningen i sæbeoperaer består i, at det er en nydelse at se dem, og de tilbyder nye ideer og begreber, som kan hjælpe seerne med at finde vej og retning i en verden, der ændrer sig hurtigt. Det gør de ved at åbne for en scene, hvor problemer, der ligner seernes, præsenteres blandt mennesker som på én gang er tæt på og langt væk fra dem (Werner 2006:468). Gennem tv præsenteres alternativer, som inspirerer i dagligdagen og kan fungere som en kilde til nytænkning. Serierne kan fungere som en bekræftelse og anerkendelse (Honneth 1995) fra en anden verden og fra en udvidet referencegruppe, som individet sammenligner sig med (Merton 1938). De kan fungere som inspiration og generator for fremtidsforestillinger og give styrke i forhold til at ændre forhold i ens verden her og nu. Hvilket udkomme sæbeoperaer som forestillingsgenererende teknologi medvirker til, kan ikke vides på forhånd. Det er afhængigt af, hvilken association i tid og rum de indgår i. Mattingly pointerer, at eksperimenter i et moralsk laboratorium altid er radikalt usikre, og at individet altid er konstant udfordret af sig selv og de forskellige positioner i det moralske landskab (Mattingly 2012:7). Vore handlingers udkomme kan aldrig forudsiges, „...fordi aktøren altid bevæger sig blandt og i relation til andre handlende væsener...“ (Mattingly 2012:10).<sup>2</sup> I den latourske forståelse kan vi hertil føje ikke-humane aktører, som også påvirker vores handlinger og deres udkomme.

Sæbeoperaen er, som ovenfor nævnt, et vindue til en anden verden, der tillader seeren at blive opmærksom på egne sociale relationer og potentielt ønske at ændre dem (Schulz 2007:29; Touré 2007:41; Tufte 1993), som i førnævnte eksempel med Aïcha og hendes forhold til henholdsvis sin (eks)mand og den kvindelige, franske arbejdsgiver, som finder resonans i „Anas to hjerter“. Blandt Tarryn,

Montenique, Lucia, Faghieda og andre jævnaldrende piger i Manenberg, hvor vold i hjemmet er nærmere reglen end undtagelsen (Unicef 2008:23; Waltrip 2007, 2010), udfordres en dominerende lokal forståelse af, at det er acceptabelt, at deres kærester slår dem, når de oplever, at vold i sæbeoperaer, udført af mænd mod kvinder, bliver fordømt og sanktioneret.

Montenique: Men hér vil en fyr slå sin kæreste, hvis han bliver jaloux jo ...

Faghieda: Hvis du har en kæreste, og han aldrig slår dig ... så vil man også tænke, om han slet ikke er vild med hende ... det vil andre tænke.

Montenique: Nogle piger beder også om det – de siger dét, der får ham til at eksplodere, og så står de og råber og skriger midt på gaden. (De andre piger griner).

Unge kvinder i sydafrikanske townships får gennem sæbeoperaerne præsenteret alternative idealer for romantik, seksualitet og heteroseksuelle relationer end de fremherskende. De diskussioner, det afstedkommer mellem de unge kvinder, transformerer det lokale rum til et hybrid rum (Salo 2003:356), hvori nye ideer og praksis og afvigende nye feminine identiteter spirer frem (ibid.; Marx 2008: 92) i det, jeg her kalder et moralsk laboratorium. Det får kvinder til at tænke over deres rettigheder i et samfund, hvor vold mellem ægtefæller og mellem forældre og børn er udbredt (Salo 2003; Waltrip & Vium 2010; Werner 2006:466). Det skaber dog frustration, når idealer om, hvordan en mand bør behandle sin kæreste, ændres, uden at adfærden ændrer sig i samme takt, hvilket flere unge kvinder i Manenberg gav udtryk for.

### Transformative øjeblikke i det moralske laboratorium

Appadurai skelner mellem fantasi, som repræsenterer passivitet og eskapisme, og *imagination*, som indebærer en forestillingsevne og en evne til at udtrykke sig og dermed igangsætte handling. Han pointerer, at kritik af medieimperialismediskursen har vist, at konsumtion af medieprodukter ikke nødvendigvis resulterer i passivitet, men kan vække modstand, selektivitet og handling (Appadurai 1990: 5, 1996:7). Talrige studier viser, at medier kan være et magtfuldt hegemonisk værktøj. Samtidig viser andre studier, hvordan medieprodukter fungerer som igangsætter af social transformation (Gaonkar 2002; Ginsberg et al. 2002:15; Miller 1992; Tauzin 2007:6-7; Schulz 2007:30; Wilk 2002). Hegemoniske og antihegemoniske effekter og elementer eksisterer ofte sideløbende (Ginsburg et al. 2002:12, 23).<sup>3</sup>

Min empiri peger på, at serierne bevirker, at nogle informanter bliver opmærksomme på uligheder og alternative moralkodekser. Rania i Blågården inspireres af serierne til at sætte spørgsmålstejn ved social ulighed. Aïcha og pigerne fra

Manenberg genovervejer de intime relationer, de indgår i, og Aansa i Blågården udfordrer forældregenerationens magt over, hvad der er moralsk korrekt opførsel for en ung muslimsk kvinde. Disse temaer opleves med ét referencepunkt, sæbeoperaen, der ændrer tyngdepunktet en anelse i forståelser, forhandlinger og forestillede fremtider i hverdagen.

Jeg har gennem ovenstående empiriske eksempler illustreret, hvordan vi kan forstå sæbeoperaer i Manenberg, Blågården og Nouakchott som en slags social teknologi, hvor sæbeoperaen indgår som aktør i en association, der muliggør moralske laboratorier, som rykker ved folks verdener. Sæbeoperaer indgår i paradoksale, men ikke desto mindre meningsfulde associationer, hvor de samler aktører, som er fysisk til stede, og aktører som ikke er det, det vil sige både konkrete ting og mennesker, og forestillinger og elementer, som kan afkobles og bruges i manuskripter for forestillede liv. Gennem overlap med andre verdener virker sæbeoperaer som forestillingsgenererende social teknologi, der er produktiv på både intenderede og ikke-intentionelle måder. Som aktører i associationer medvirker sæbeoperaerne til tilblivelsen af moralske laboratorier, hvor informanterne skaber et kritisk blik på velkendte og fremherskende måder at se, handle, tro og tænke på. Det muliggør andre forestillinger og forhandlinger af „det gode“, som potentielt transformerer deres verden, og gennem hvilke de kan navigere i deres modsætningsfulde dagligdag i samspil med andre menneskelige og ikke-menneskelige aktører. Sæbeoperaer skaber multiple, sameksisterende forestillinger, som tilbyder materiale til, at individet kan forestille sig selv som selvstyrende, autonom person i en verden af alternative og sammensatte livsstile.

## Verden(er)

Gennem sæbeoperaen møder seeren en anden verden, og referencegruppen udvides. Ved at analysere sæbeoperaer som aktører i associationer har jeg vist, hvordan de kommer til at fungere som forestillingsgenererende teknologi, der muliggør diskussion og alternative handlemåder i mine informanters liv i Mauretania, Danmark og Sydafrika. Elementer, begreber og interaktioner i én verden – sæbeoperaens – indvirker i andre – informanternes – verden(er). At undersøge forestillingsgenererende teknologier, her sæbeoperaer, etnografisk, forudsætter, at mennesker kan dele tid og rum for momentært at opnå, hvad Kirsten Hastrup beskriver som „overlappende horisonter“ (*shared horizons*) med andre mennesker: en grundantagelse om, at vi ikke kan se ind i et andet menneskes hoved, men at vi *kan* opnå at have overlappende horisonter (Hastrup 1999:168-9; Schulz 2007:28). Netop i „det etnografiske møde“ findes et produktivt potentiale, hvor nye begreber og ny indsigt kan produceres (Henare et al. 2007:8-9, 28). I denne bevægelse

bliver andre verdener, indeholdende andre ting og begreber, potentielt begribelige, sanselige og synlige. I den forstand kan det siges, at vi lever i mangfoldige verdener, som er modsætningsfyldte og umiddelbart inkommensurable, men at vi som mennesker har evnen til at opnå disse overlap og derved opnå med-levelse i og et blik på verdener, som ellers har været usynlige eller ukendte, men ikke *ukendelige*.

## Noter

1. Nogle af informanterne i denne artikel er anonymiseret, mens andre ikke er, da de individuelle informanter har forskellige holdninger og ønsker i forhold til spørgsmålet om anonymisering.
2. Jeg behandler andetsteds indflydelsen fra Hannah Arendt på Cheryl Mattinglys begreb „moralske laboratorier“ (Waltorp 2013).
3. Frankfurterskolen, med Max Horkheimer og Theodor Adorno i spidsen, var eksponenter for den tidlige kritik af den hegemoniske funktion ved tv-underholdning og fordømmelsen af kulturindustrien og dens forsøg på politisk dominans (Hall 1980; Horkheimer og Adorno 2002 [1944]; Tufte 1993:45-46), mens Birminghamskolen som de første fokuserede på, hvorfor sæbeoperaer er så populære, fremfor at stoppe ved en fordømmelse af deres undertrykkende og hegemoniserende virkning på seerne. Særligt siden Stuart Halls Gramsci-inspirerede version af receptionsanalysen (1980) og studier af forskellige etniske gruppers genfortælling af den amerikanske tv-serie „Dallas“ (Katz & Liebes 1986) har medieetnografer beskæftiget sig med, hvordan tv-serier er blevet modtaget, forstået og omsat i et hverdagslivsperspektiv af folk på alle verdens kontinenter (Abu-Lughod 1995, 2002; Miller 1992; Shulz 2007; Tausin 2007; Tufte 1993; Werner 2006). En klar intention med sæbeoperaer er, fra producenternes side, at sikre sig seere og dermed reklamepenge til den kanal, hvor serien vises. Også idealer om infotainment, eller „underholdningsundervisning“, hvor undervisning med moraliserende og oplysende indhold indgår, har påvirket indholdet i sæbeoperaer med henblik på at påvirke seerne i bestemte retninger (Singhal & Rogers 2002). Hvad sæbeoperaer *producerer*, kan dog ikke reduceres til disse forskellige intentioner, og diskussionen om hegemoniske effekter ved sæbeoperaer er ikke denne artikels ærinde. For en uddybning af denne diskussion, se Ginsburg et al. (2002).

Søgeord: sæbeopera, forestillingsgenererende teknologi, moralske laboratorier, Mauretanien, Danmark, Sydafrika

## Litteratur

- Abu-Lughod, Lila  
1995 The Objects of Soap Opera: Egyptian Television Serials and the National Interest. *Public Culture* 5(3):493-514.  
2002 Egyptian Melodrama – Technology of the Modern Subject? In: F.D. Ginsburg, L. Abu-Lughod & B. Larkin (eds.): *Media Worlds. Anthropology on New Terrain*. Pp. 115-33. Berkeley: University of California Press.
- Appadurai, Arjun  
1990 Disjuncture and Difference in the Global Culture Economy. *Theory, Culture, and Society* 7:295-310.



- 1996           Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization.  
Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Arendt, Hannah  
1958           The Human Condition. Chicago: University of Chicago Press.
- Bateson, Gregory  
1972           Steps to an Ecology of Mind: Collected Essays in Anthropology, Psychiatry,  
Evolution and Epistemology. London: Paladin Books.
- Bourdieu, Pierre  
1998           On Television. New York: The New Press.
- Bruner, Edward  
1986           Ethnography as Narrative. In: V. Turner & E. Bruner (eds.): The Anthropology of  
Experience. Pp. 139-55. Urbana: University of Illinois.
- Bucchianti, Alexandra  
2010           Turkish Soap Operas in the Arab World: Social Liberation or Cultural Alienation?  
ArabMedia and Society 10:1-11.
- Christiansen, Connie C.  
2001           Tv-nyheder fra hjemlandet – integration eller ghettoisering? Om transnationalisme  
og nyhedsforbrug. MedieKultur 17(32):31-45.
- Gaonkar, Dilip P.  
2002           Toward New Imaginaries: An Introduction. Public Culture 14(1):1-19.
- Ginsburg, Faye D., Lila Abu-Lughod & Brian Larkin  
2002           Media Worlds. Anthropology on New Terrain.  
Berkeley: University of California Press.
- Hall, Stuart  
1980           Encoding/Decoding. In: S. Hall, D. Hobson, A. Lowe & P. Willis (eds.): Culture,  
Media, Language: Working Papers in Cultural Studies 1972-79. Pp. 128-38.  
London: Hutchinson.
- Hastrup, Kirsten  
1999           Viljen til viden. En humanistisk grundbog. København: Gyldendal.
- Henare, Amiria, Martin Holbraad & Sari Wastell  
2007           Introduction. Thinking Through Things: Theorising Artefacts Ethnographically.  
In: A. Henare, M. Holbraad & S. Wastell (eds.): Thinking Through Things:  
Theorising Artefacts Ethnographically. Pp. 1-31. London: Routledge.
- Holbraad, Martin  
2011           Can the Thing Speak? OAP Press, Working Paper Series. Article 7.
- Honneth, Axel  
1995           The Struggle for Recognition. The Moral Grammar of Social Conflicts.  
Great Britain: Polity Press.
- Horkheimer, Max & Theodor W. Adorno  
2002           The Culture Industry: Enlightenment as Mass Deception. In: G.S. Noerr, M.  
Horkheimer & T. Adorno (eds.): Dialectic of Enlightenment. Philosophical  
Fragments. Pp. 94-136. Stanford: Stanford University Press.
- Ingold, Tim  
1993           The Temporality of the Landscape. World Archaeology 25(2):24-174.

- 2000        The Perception of the Environment: Essays in Livelihood, Dwelling and Skill.  
London & New York: Routledge.
- Katz, Elihu & Tamara Liebes  
1986        Patterns of Involvement in Television Fiction: A Comparative Analysis.  
European Journal of Communication 1(2):151-71.
- Latour, Bruno  
2005        Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network Theory.  
Oxford and New York: University Press.
- Marx, Hannelie  
2008        South African Soap Opera as the Other: The Deconstruction of Hegemonic Gender  
Identities in Four South African Soap Operas.  
South African Journal for Communication Theory and Research 34(1):80-94.
- Mattingly, Cheryl  
2010        The Paradox of Hope: Journeys Through a Clinical Borderland. Berkeley  
California: University of California Press. Published on-line November 12, 2012.  
2012        Moral Selves and Moral Scenes: Narrative Experiments in Everyday Life. Ethnos:  
Journal of Anthropology :1-27.
- Merton, Robert. K.  
1938        Social Structure and Anomie. American Sociological Review 3:672-82.
- Miller, Daniel  
1992        The Young and the Restless in Trinidad: A Case of the Local and the Global  
in Mass Consumption. In: R. Silverstone & E. Hirsch (eds.): Consuming  
Technologies. Media and Information in Domestic Spaces. Pp. 163-82. London  
and New York: Routledge.
- Nielsen, Morten  
2011        Futures Within: Reversible Time and House-Building in Maputo, Mozambique.  
Anthropological Theory 11(4):397-423.
- Salo, Elaine  
2003        Negotiating Gender and Personhood in the New South Africa. Adolescent Women  
and Gangsters in Manenberg Township on the Cape Flats.  
European Journal of Cultural Studies 6(3):345-65.
- Schulz, Dorothea  
2007        Drama, Desire, and Debate: Mass-Mediated Subjectivities in Urban Mali.  
Visual Anthropology 20(1):19-39.
- Singhal, Arvind & Everett M. Rogers  
2002        A Theoretical Agenda for Entertainment-Education. Communication Theory 12(2):  
117-35.
- Schjørring, Esben  
2010        Har Løkke afblæst værdikampen? Berlingske online 29. oktober.
- Sneath, David, Martin Holbraad & Morten A. Pedersen  
2009        Technologies of the Imagination: An Introduction. Ethnos 74(1):5-30.
- Strathern, Marilyn  
1996        Cutting the Network. The Journal of the Royal Anthropological Institute 2(3):517-  
35.

- Tauzin, Aline  
2007 Women of Mauritania: Catholic Images and Presentation of the Self. *Visual Anthropology* 20(1):3-18.
- Touré, Khadidia  
2007 Telenovelas Reception by Women in Bouaké (Cote d'Ivoire) and Bamako (Mali). *Visual Anthropology* 2(1):41-56.
- Tufte, Thomas  
1993 Hverdagsliv og telenovelaer – et etnografisk studie af brasilianske kvinders brug af telenovelaer. *MedieKultur* 21:45-57.
- UNICEF  
2008 Compendium of Case Studies: Mapping and Review of Violence Prevention Programmes in South Africa. [www.unicef.org/southafrica/resources\\_8039.html](http://www.unicef.org/southafrica/resources_8039.html).
- Vigh, Henrik  
2009 Wayward Migration: On Imagined Futures and Technological Voids. *Ethnos* 74(1):91-109.
- Vium, Christian  
2009 Nomad Scapes: Mobility and Wayfinding as Resilience among Nomadic Pastoralists in the Islamic Republic of Mauritania. In: K. Hastrup (ed.): *The Question of Resilience: Social Responses to Climate Change*. Pp. 178-96. København: Det Kongelige Danske Videnskabernes Selskab.
- Waltorp, Karen  
2007 Uddannelse, dårlig dannelse, drømme og dagligdag – At være ung i en „farvet“ township i Sydafrika. Specialerække nr. 455. Institut for Antropologi. København: Københavns Universitet.  
2010 Uddannelse & Opposition. *Tidsskriftet Antropologi* 62:127-51.  
2013 Public/Private Negotiations in the Media Uses of Young Muslim Women in Copenhagen: Gendered Social Control and the Technology-Enabled Moral Laboratories of a Multi-Cultural City. *International Communication Gazette*. Special issue on Mediated Urbanism 75(2).
- Waltorp, Karen & Christian Vium  
2010 Manenberg. Growing up in the Shadows of Apartheid. Film. København: Waltrip Vium.
- Werner, Jean-Francois  
2006 How Women Are Using Television to Domesticate Globalization: A Case Study on the Reception and Consumption of Telenovelas in Senegal. *Visual Anthropology* 19(5):443-72.
- Wilk, Richard  
2002 Television, Time, and the National Imaginary in Belize. In: F.D. Ginsburg, L. Abu-Lughod & B. Larkin (eds.): *Media Worlds. Anthropology on New Terrain*. Pp. 171-86. Berkeley: University of California Press.

## Internetsider

[Esmas.com/lasdoscarasdeana/](http://Esmas.com/lasdoscarasdeana/)  
[NBC.com](http://NBC.com)



# VERDENS UAFKLARETHED

MIKKEL BILLE

„Her kommer hyggen,“ proklamerede Sussie. Bartenderen med affarvet blondt hår trådte hen mod vores bord på Café Langebro på Islands Brygge med et tændt fyrfadslys. Rummet var ganske vist oplyst af dagslyset, men et strømsvigt i hele Storkøbenhavn havde fjernet al den supplerende elektriske belysning en tidlig eftermiddag i september 2003. Der sad vi, et par akademikere afbrudt i arbejdet på kontoret af teknologiens uberegnelighed, og fik præsenteret et udsagn om verdens beskaffenhed, hvor lys og hygge smelter sammen til *hyggelys*. Under mit igangværende feltarbejde om belysningens sociale rolle i iscenesættelsen af rum møder jeg ofte udsagn som dette, hvor begrebet hygge og objektet stearinlys såvel som generelt dæmpede lyssætninger ikke adskilles.

Hvis man skulle følge den såkaldte „ontologiske vending“ inden for antropologien med dens insisteren på (i visse tilfælde) at tage informanternes ord for pålydende, kunne man fristes til at sige, at stearinlyset ikke *repræsenterer* hyggen, men *er* hyggen. Holbraads (2007) famøse sammensmeltning af materie og begreb i form af *pulvermagt* findes her i skikkelse af *hyggelys*. Det, der kommer på bordet, *er* rent faktisk hygge, hvis man tager Sussies udsagn for pålydende. Et hyggelys, der former en særlig atmosfære, der i forskellig grad værdsættes i Danmark.

Sussie står på ingen måde alene med en verden, hvor begrebet hygge smelter sammen med det materielle fænomen lys i ord som „hygge“ eller „hyggelys“. På reklamer for lamper forekommer udsagn som „tænd for hyggen“. I disse krisetider kan man købe „12 måneders rentefri hygge“ i form af en brændeovn, og i boligmagasinernes mange reportager fra hjemmet sammensmelter begreber som hygge og materielle fænomener hyppigt som lys i én figur. Vi har altså i noget så almindeligt som stearinlys øjensynligt en dansk pendant til sammenstillingen – eller den manglende adskillelse – mellem begreb og ting, som ligger til grund for nylige diskussioner af „multiple ontologier“.

Er der så tale om „flere verdener“ her på Café Langebro tæt på hjertet af København? Analysen kan måske virke søgt, når den omhandler situationer, som de fleste af os nok kan nikke genkendende til fra vores egen dagligdag, og man kan naturligvis indvende, at det er en rent sproglig vending, der reducerer såvel hygge som lys. Og dog tager jeg jo blot mine informanternes, Sussies, reklamebureauers, journalisters og andres ord om tingene for pålydende: „Her kommer hyggen.“

I mange af den såkaldte ontologiske vendinges mest promoverede eksempler inden for antropologien virker folk – antropologerne inklusive – afklarede om verdens beskaffenhed. Selv Sussie virker klar i mælet, og de „12 måneders rentefri hygge“ lader til at kunne bibringe en afklaring i hvert fald det næste års tid. Samtidig er der dog en kurre på tråden, som også Lars Højers spørgsmål i dette temanummer af *Tidsskriftet Antropologi* (Højer 2013) tager fat på, nemlig spørgsmålet om uafklarethed. I de etnografiske udredninger af informanternes ontologi(er) – og dermed verden(er) – er der ikke mange udsagn som „jeg tror, vi måske ser verden som ...“, „den kunne måske være dette“, eller „jeg ved det ikke helt, men måske ...“. Man kan fundere over, om det er, fordi disse usikkerheder ikke blev udtalt af informanten, eller fordi de ikke blev skrevet frem i antropologens arbejde senere hen. Det synes, som om afklaring og radikale udsagn er interessante – vaghed og ubestemthed mindre relevante. John Law peger med begrebet afklarethed (*definiteness*) (2004:24f.) på, at videnskaberne, socialvidenskaberne inklusive, ofte anser manglende klarhed for et metodisk problem på forskerens side snarere end en præmis for informanternes forståelse af verden. Men hvad nu, hvis det rent faktisk forholder sig omvendt, som også Law peger på? Hvad nu, hvis informanterne ikke er helt afklarede i forhold til, hvad den enkelte ting eller verden som helhed egentlig er? Hvad nu, hvis den enkelte ting på samme tid kunne være flere ting for det enkelte individ og ikke kun forskellig for forskellige personer? Eller hvad nu, hvis informanterne oplever, at de ord, de har til rådighed – og som antropologerne griber – ikke er fyldestgørende nok til at beskrive deres verden?

Med udgangspunkt i disse spørgsmål om uafklarethed handler denne artikel om lys og atmosfære og disses rolle i udformningen af verdens beskaffenhed. Målet er dog ikke som sådan en etnografisk analyse eller udredning af, hvordan „hygge“ bruges i alle dens varierende sproglige og praktiske former, ej heller en analyse af dens sociale konsekvenser (se Linnet 2011). Målet er snarere at diskutere det metodiske aspekt i at undersøge „verdener“ og „ontologier“ i forhold til informanternes uafklarethed.

Artiklen peger på, at det i undersøgelsen af informanternes verdener er relevant ikke blot at tage deres ord for pålydende, men også at *tage deres uafklarethed for pålydende* for at udforske den måde, verden snarere udfolder sig med vaghed

og modsætninger som præmis. Først tager artiklen fat på en problematisering af fremstillingen af informanternes afklarede verden som egentlige ontologiske udsagn.<sup>1</sup> Denne kritik bruges dernæst til at undersøge uafklarethed som position for analyse af brugen af lys. Slutteligt peger artiklen videre fra diskussioner om, *hvad* verden er, til *hvordan* den er, ved at tage fat på fornemmelsen af at *være* et sted: atmosfæren. Denne fornemmelse træder til tider ud over sprogets muligheder og sågar opmærksomhedens retning, men ikke desto mindre former den måden, hvorpå verden fremtræder for såvel informant som antropolog og dermed deres forståelse af den. Atmosfære kan således forstås som en slags „tåge“, der indvirker på erfaringen af verden. For at forstå informanternes (og antropologernes) verden argumenterer artiklen for, at atmosfærebegrebet må indgå i det antropologiske arbejde, da det former såvel informanternes afklarethed som uafklarethed om og i verden. Artiklen er baseret på et igangværende feltarbejde i Jordan og Danmark om introduktionen af energibesparende lysteknologier.<sup>2</sup>

### Afklaringens aspekter

I redaktionens oplæg til dette temanummer af *Tidsskriftet Antropologi* får man fornemmelsen af, at den såkaldte „ontologiske vending“ og diskussionen af multiplicitet primært handler om folk i fjerne egne. Diskussionen handler her mest af alt om heksedoktorer i forskellige afskygninger, og den er blandt andet sat i gang af Henare, Wastell og Holbraads bog *Thinking Through Things* (2007) med udgangspunkt i Viveiros de Castros (1998) arbejde med perspektivisme i Amazonas. Hvis vi imidlertid anlægger et lidt bredere perspektiv end blot det antropologiske miljø, finder vi studier, der arbejder med spørgsmålet i andre kulturelle og geografiske kontekster. Der har været en lang række indflydelsesrige studier af ontologier og multiplicitet med udgangspunkt i *Science and Technology Studies*, der strækker sig fra analyser af fertilitetsklinikker i USA (Cussins 1996), sundhedsfarer ved prævention i Australien (Dugdale 1999), får med mund- og klovsyge (Law & Mol 2008), alkohollever i England (Law & Singleton 2005), vandpumper i Zimbabwe (Laet & Mol 2000) til analyser af åreforkalkninger i Holland (Mol 2002).

I sidstnævnte studie viser Annemarie Mol på fremragende vis, hvordan et objekt, åreforkalkninger, som en komposition af elementer faktisk er forskellige objekter for forskellige mennesker. Der er altså ikke blot tale om, at der findes forskellige perspektiver på samme objekt. Mol folder sin etnografi ud gennem flere års studier af hospitalpersonalets håndtering af sygdommen, beskrivelser i journaler, medarbejdermøder osv. Når Mol observerer og taler med patologen, er åreforkalkning en fortykkelse af årens inderste membran. Det

er, hvad åreforkalkning *er*. Når hun derimod taler med lægen i ambulatoriet, er åreforkalkning en smerte eller immobilitet. Åreforkalkninger i benene *er* gangsmerter, svag puls, kold hud, lavt blodtryk. Således undersøger Mol, hvordan forskellige fagfolk på hospitalet hver især anskuer forskellige sameksisterende objekter, netop fordi sygdommen bliver til og indgår i forskellige *praksisser* (eksempelvis op.cit.24f., 30, 102, 108-110). Virkeligheden bliver *enacted*, eller på dansk, den „gøres“, „praktiseres“ eller „udspilles“. Hvis der er fire forskellige praksisser omkring åreforkalkninger, er der fire forskellige åreforkalkninger og ikke bare forskellige perspektiver på det samme fænomen. Disse virkeligheder er dog ikke nødvendigvis fragmentarisk adskilte, men folder sig ind og ud af hinanden. Kroppen (i ental), siger Mol, er med andre ord multipel (mange) (op.cit.5, 84; se også Law 2011).

I Mols multiplicitetstilgang er et objekt altså, hvad det gør og gøres til. Martin Holbraad taler ligeledes om, at begreber og ting er sammenfaldende: at alle de måder, hvorpå informanter handler med eller taler om det, de gør med eller ved ting, er måder, der *definerer* tingen, snarere end blot repræsentationer af den (Holbraad 2010:12; se også Bijker 1995:77; Gad & Jensen 2010). Trods forskelle mellem, hvad man kan kalde Mols „performative tilgang“, hvor ting praktiseres, og Holbraads „repræsentation-præsentations“-tilgang, hvor ting og begreb sammensmelter, har de den analytisk potente idé til fælles, at ting er foranderlige og ikke mindst multiple. Hvad et objekt *er*, bliver til et spørgsmål om, hvorvidt og hvordan man ved noget om og gør noget ved objektet, hvormed „spørgsmålet om objekter bliver til spørgsmålet om en særlig relation mellem menneske og objekt“ (Bryant 2011:16; oprindeligt en central pointe for Appadurai 1986).

Multiplicitetstilgangene rejser dog nogle kritikpunkter. Det kan eksempelvis forekomme problematisk, at folk transformerer objekter i forhold til de praksisser, de indgår i, da det må betyde, at objektets kemiske struktur også er forandret (jf. Sartre 1977:65). Ydermere kan man indvende, at selvom de fleste studier af multiplicitet handler om informanternes praksis med ting – og ikke blot er en afart af diskursanalyse, hvor ord skaber verden – bliver den skriftlige argumentation ofte bundet op omkring klare sproglige udsagn: „Vi lever i de verdener, vore forfædre lader os se“ (Nielsen 2013:23) eller patologens: „Se. Der er din åreforkalkning. Der er den. En fortykkelse af membranen“ (Mol 2002:30, se også 1999:77f.). Man kan spørge, hvordan et antropologisk studie af multiple ontologier egentlig ville se ud, hvis man ikke havde sproglige udsagn som udgangspunkt eller til at underbygge med. Det er alt andet lige nemmere at overbevise læseren og sig selv og i det hele taget tage spørgsmål om ontologi op med Sussies „Her kommer hyggen“ end alene at basere sig på en detaljeret beskrivelse af praksis med ting (se også Alberti et al. 2011). Samtidig ligger der også noget centralt i ordene: Selve



ordet „åreforkalkninger“ ansporer (i hvert fald på dansk) til, at objektet må eller kan indeholde en åre, der er forkalket. Det er muligt, at lægen i ambulatoriet på det hollandske hospital ikke kan bruge det til meget i sin diagnostik og igennem sin praksis ikke forholder sig til dette, men der må alligevel være en eller anden form for bevidsthed om, at åreforkalkninger *kan* være noget andet end blot svag puls og kold hud.

Ludwig Wittgenstein (2009:205) taler således om *aspektbeskuelse*, når han viser, hvordan en tegning kan ligne både en kanin og en and, alt efter hvordan man ser den. Hvis informanten er vel vidende, at det samme objekt kan fremtræde i flere former, hvordan kan man så lægge informanterne i munden, at det er en tegning af en kanin, alene fordi de momentant (fx i kraft af deres faglige erhverv) kun ser denne for sig eller er tvunget til at handle på den, *som om* den kun var det ene objekt (samme kritik kunne bruges om Law & Mol 2008)? Lægen, der i såvel ord som praksis skaber åreforkalkninger som svag puls, må gennem sin uddannelse være kommet i kontakt med ideen om, at åreforkalkninger er, ja, forkalkninger af åren.

Ifølge Mol kan samme person da også glide mellem den ene og den anden praksis (Mol 1999:79). Men hvis informanten således er i stand til at glide mellem versioner af åreforkalkninger eller blodmangel (op.cit.77f.), betyder det dermed også, at hver version i et eller andet omfang må have en (momentant) afklaret helhed. Mol hævder eksplicit, at det er *versioner* og ikke *aspekter*, informanten „gør“ (op.cit.83). Men evnen til at glide mellem den ene og den anden version såvel i praksis som i bevidstheden om versionernes sameksistens synes for mig netop at pege i retning af aspekter, jf. Wittgenstein, snarere end i retning af forskellige versioner. Der er altså tale om en forskel mellem at tage udgangspunkt i *afgrænsede og afklarede versioner* i forhold til mere *flydende og uafklarede aspekter*.

Om end jeg billiger Mols tilgang til materialitetspraksis, er pointen her dog at fremhæve en mere generel problematik ved studier af multiple ontologier, der tager udsagn for pålydende som helhedsudsagn, når informanten måske netop kun udtaler sig om et aspekt eller ikke er afklaret. Og hvor ofte er informanterne egentlig afklaret? For mig vil det at lægge en for stor vægt på informanternes momentane og klare udsagn som indgang til, hvad deres ontologi „er“, være en radikaliserings og paradoksalt nok en dekontekstualisering af den erfaring, der ligger forud for selve udtalelsen eller praksis.

På samme vis mener jeg, at det er problematisk at tage Sussies ord for pålydende uden samtidig at lytte til alle de andre måder, hvorpå hun også vil definere såvel lys som hygge, afhængigt af konteksten. Lys er både varme, hygge, farligt og bare lys, såvel adskilt som samlet i, hvad Edwin Ardener (1992) har kaldt *samtidigheder*

af betydning, handling og objekt. Sussies hurtige og venlige åbningsbemærkning var et *udsnit* af, hvad hun mente, lyset var i dette øjeblik, ikke *helheden* af, hvad hun forstår ved lysets værende. Min kritik går altså ikke på ideen om, at tingen „gøres“ (om end ordet på dansk er problematisk), eller ideen om, at man i visse tilfælde kan tale om „multiple ontologier“ (Bille 2010). Jeg kritiserer derimod ideen om, at en ting *kun* er eller gøres til én ting ad gangen for en enkelt informant snarere end eksempelvis at udgøre et ikke afklaret antal aspekter af ting. En ting kan have flere aspekter for samme person, endda modsatrettede, og nogle af disse aspekter kan informanten være afklaret omkring eller bruge i sit erhverv og andre ikke. Men der er stadig en enhed i de aspekter – de er aspekter af én ontologi for den enkelte.

Endelig kan der også være midlertidige *erkendelsesinteresser* i spil, som handler om at give en retning for, hvorledes et objekt bliver indsnævret – momentant kategoriseret – i en given situation, for at kulturel praksis kan forløbe. Sussie „skaber“ godt nok lyset som hygge, når hun kommer ned til et bord. Og hendes udsagn er forførende klart nok for os til at bide mærke i og indlede et akademisk argument med. Men Sussies udsagn, hvor lyset *er* hyggen, er ikke bare et udtryk for, hvordan verden *er* i netop dette øjeblik, men også et udtryk for en normativitet om, hvordan den *skal* være – en erkendelsesinteresse med en social validering af såvel cafébesøgets som det sociale samværs natur.

En ting kan altså være flere ting samtidig for den enkelte, og der kan være en bevidsthed som i Wittgensteins eksempel om, at en ting *både* er en and og en kanin. Men der kan også være en uafklarethed i, om lyset *er* hyggen: „Det er hygge, eller måske er hygge ikke det rigtige ord“, som flere af mine informanter udtaler. Hygge er jo et bekvemt ord at bruge, til tider en metafor, men ofte bruges det også i mangel af andre betegnelser for det væld af situationer, det forekommer i. Dertil kommer den sociale værdi, der ligger i udsagn om, at en begivenhed netop var præget af denne betegnelse. For disse informanter er lys og hygge *både* det samme *og* forskellige ting, og hverken ensartetheden eller forskelligheden er de helt afklarede omkring.

Hvor meget for pålydende skal vi således egentlig tage vores informanternes ord? Når informanterne mener eller gør noget, er der fare for, at det fortolkes radiokalt, uden at der tages nøje højde for, at ordene, de anvender, måske ikke er fuldt dækkende for det, de taler om, men blot er en vant sproglig vending. Én pointe er således her, at jeg *kan* tage udsagnet „Her kommer hyggen“ for pålydende som et afklaret ontologisk udsagn, der indgår helt almindeligt i sproget i mange andre interviews, hvor informanter sammensmelter hygge og lys. Men jeg kan også tage det *for meget* for pålydende, da de også senere vil sige, at det måske ikke helt er sådan alligevel, eller i hvert fald, at det også er noget andet, og alle

disse variationer er således del af én ontologi. I mit feltarbejde om belysning på Islands Brygge er disse spørgsmål om uafklarethed mindst lige så relevante som den stålsatte identifikation af, hvad noget *er*.

## Lysets væsen

Mine studier af lys tager udgangspunkt i indførelsen af energibesparende teknologier i Danmark og Jordan. I Danmark har udfasningen af glødepæren betydet, at kvaliteten af elektrisk lys har ændret sig – ifølge mange danskere og lysforskere til det værre. De energisparende pærer er dyrere, og for mange personer lever de ikke op til kulturelle forestillinger om hygge og hjemlighed knyttet til dæmpet belysning og rødlig glød. Dette sker, til trods for at elsparepærerne taler til et etisk forbrug i klimateknologiens æra.

I Danmark lyder en ofte anvendt vending, at „lys er liv“. Men det er i halvmørket, vi lever. Dette stiller særlige krav til de lysteknologier, vi anvender. Med de nye teknologier er der kommet øget opmærksomhed på lyskvalitet, fordi lyssætningen nu ofte viser sig at være marginalt anderledes end den visuelle komfortnorm, som glødepæren har skabt gennem det seneste århundrede. Alt imens vi som almindelige forbrugere tidligere paradoksalt nok forstod lysmængde med en betegnelse for energiforbrug, *watt*, er et nyt begrebsapparat blevet formet i forlængelse af det politiske pres for øget energibevisthed. Vi skal således nu som forbrugere forstå lys og købe pærer i forhold til *lumen* – en måleenhed for lyskvantitet.

For mange danskere er det dog ikke så meget lyskvantitet, som det er lyskvalitet, der er pointen. Stearinlys tændes, når gæster kommer, de går ud, nye sættes op, det elektriske lys dæmpes og øges, når folk skal gå hjem, og gardiner trækkes for, som natten falder på, og vinduerne fremstår som mørke flader. Som en informant pointerede: „På mange måder er belysning bare noget, man gør.“ Teknisk set kan de energisparende pærer sjældent dæmpes, de tænder langsomt, og æstetisk har selve pæren et andet udtryk, der måske slet ikke passer ind i lampedesignet. Ydermere udsender de ikke samme lysspektrum som glødepæren, hvorved overflader fremstår anderledes i såvel farve som tekstur. Ofte vil en overflade fremstå uden dybde og med mere grålig tone. En glødepæres farvetemperatur er på 2700 kelvin, som betyder, at den er mere rødlig end elsparepæren, der ofte er på over 2900.<sup>3</sup> Ligeledes er farvegengivelse væsentligt forskellig, hvor glødepæren har en såkaldt *ra*-værdi på 99 i forhold til solens 100, mens en normal energisparepære ligger omkring 80-85. Som mediatorer for perception har den tændte pære således indflydelse på, hvordan materialer såsom stof på møbler og tekturen i træ fremstår, og knytter dermed også an til forestillinger om æstetik og hjemlighed.

Omvendt er jordanerne i mit feltarbejde glade for lyset fra de energisparende pærer. Sammen med de allestedsnærværende neonrør giver de et stærkt klart lys, er billige i brug og lever op til praksisser i hjemmet. Jordanernes forestillinger er forankrede i andre ideer om hjemlighed og gæstfrihed (Bille & Sørensen 2007) såvel som imitation af solens gang på himlen. I Jordan er der korte overgange mellem dag og nat i modsætning til den rødlige glød fra aften- og morgensolen, der toner verden længere i Danmark. I modsætning til, hvad der er tilfældet i Danmark, er de jordanske hjem altså svøbt i skarpt lys, hvor mørket og skyggerne kun i begrænset omfang har plads.

### Sprogets begrænsninger

Det er i dette spændingsfelt mellem meget lys i Jordan og lidt lys i Danmark, at lys, skygger og mørke træder frem som studieobjekt. Lys tages ofte for givet som noget, vi ser *i*, men ikke i sig selv *ser*. Michael Gilson beskriver således i *Recognising Islam* (Gilson 1982:266), hvordan han forsøgte at forstå meningen med et islamisk sufiritual for ihukommelsen af Gud i en moske i Kairo. Han havde store problemer med at pege på, hvad det var, der slørede hans forståelse. Det var ikke de sproglige mangler i hans arabiske eller problemer med at følge hymnerne. Hans problem var derimod neonlyset. Hele vejen rundt i moskeen var vers fra Koranen bøjet i neon: grøn neon. For ham var det dog ikke farven, men neonen, der forstyrrede. Det var som en tone i en symfoni, der konstant ramte forkert og fjernede al ro og balance i hans krop. Efter otte eller ni måneder kiggede han en dag på et tidspunkt væk fra de vuggende kroppe i ritualer og rytmerne og så – ikke neon – men bare en grønhed, der ikke „repræsenterede noget andet“. En grønhed, der ganske enkelt *var* potent i kraft af sig selv. Fra dette ureflekterede og uventede øjeblik ophørte han med at se neon. Han så i stedet den direkte oplevelse af grønhed, som „bare *er*“ for hans muslimske informanter på en særlig almindelig måde – en måde, der både er den samme som og forskellig fra hans egen (ibid.). For antropologen, der søgte at forstå de muslimske informanternes verden, blev ni måneders uafklarethed og manglende evne til at sætte sig ind i informanternes verden og forstå dem stedt til hvile, da erfaringen af væren forandrede fra neon til grønhed.

Ligesom Gilson beskriver det, har mine jordanske informanter i en landsby i SydJordan også kun i yderst sjældne tilfælde kunnet sige noget om det elektriske lys fra elsparepærer eller lysstofrør, der bevæger sig ud over, at de har dem, fordi de er billigere og giver et klarere lys. Og dog har jeg at dømme ud fra deres lyspraksisser en fornemmelse af, at de også har en markant anderledes forståelse af, hvad lys er, og ikke mindst hvad det gør for resten af deres inventar.

Halvdelen af husene i landsbyen har fået installeret grøntonede vinduer, der bader rummene i grønt lys om dagen. Når jeg vågnede op om morgenen, var rummet badet i grønt lys på en for mig særdeles uvant måde. Én ting er neonlyset, som Gilsenan også faldt over. Det grønne lys, der skinnede gennem mødet mellem sol og vinduets toning, er trods alt noget andet. Og dog er det netop grønheden, der er pointen. Nærmest som Olafur Eliassons *Tågetunnel*, hvor man træder ind i en tunnel oplyst af farvet lys i en tæt tåge, var det en færden i et overfladeløst rum af grønhed, der tonede alting. Overflader forsvandt til fordel for kroppens erfaring af øjeblikkets stemthed (se også Schmitz 2011; Schmitz et al. 2011). Oftest er responsen på spørgsmål om de grønne vinduer blot, at det var de vinduer, informanterne fik, da de afgav bestilling, og at det i øvrigt da er en pæn farve. Eller måske, at vinduerne holder solens varme ude, men at det ikke var noget, informanterne på nogen måde tænkte over. Antydninger af, at den grønne farve kunne have religiøse undertoner, blev ofte forkastet trods den tætte forbindelse mellem farven grøn og islam.

De jordanske informanter enten kan ikke eller vil ikke forholde sig til, hvad lyset er eller betyder. Erfaringen ligger ud over sprogets betydningsperspektiv (Gumbrecht 2004), men ikke desto mindre „er den bare“ for såvel Gilsenans informanter som mine egne. Havde informanterne nu bare udtalt sig i en kort, klar sætning, „det grønne lys er Guds velsignelse“, havde det været lettere at argumentere for „flere verdener“, men det gjorde de ikke. I stedet må jeg lade lyset være et affektivt nærvær, der ikke refererer til noget andet, men trænger sig kropsligt og affektivt på (Armstrong 1971).

Lyset fra elpæren og det grønne lys fra vinduet forstærker nogle materielle egenskaber, alle ting har i deres visuelle fremtrædelsesformer. Tag eksempelvis et blått glas: Hvis glasset er placeret alene i et hvidt rum, vil det fremtræde væsentligt mere markant for beskueren og som affektiv oplevelse, end hvis det er placeret som et glas blandt mange glas. Læg dertil, at glasset både vil kaste skygger og ændre farven på omkringliggende genstande (Böhme 1995:32; Bille & Sørensen 2012:104-09). En tings væren er altså i dette perspektiv ikke begrænset til dens fysiske form og afgrænsning. Tingen kan træde ud over sig selv – være „ekstatisk“ i filosofen Gernot Böhmes terminologi (1995:32-34, 2001:131-45). Med ideen om tingenes ekstase bliver en genstands væren udfoldet til mere end blot dens fysiske materielle afgrænsning eller den måde, hvorpå mennesket „gør“ den. Tingsligheden bliver den måde, hvorpå tingen *toner* og tones af andre ting, og dens affektive egenskaber (se også Navaro-Yashin 2012).

## Hyggens vaghed

Modsat min erfaring fra Jordan er det ikke svært at tale med folk i Danmark om lys. De taler oftest om hygge, om samvær, om forbrug og om hjemlighed. Eller om det dårlige „kolde lys“ fra elsparepærer, der ændrer tingenes fremtrædelsesform i hjemmet. Stort set alle sonderer mellem „praktisk lys“ og „hyggelys“, afhængigt af om det er i køkkenet eller i stuen, eller afhængigt af de aktiviteter, de foretager sig, hvor lysmængden og fordelingen i rummet skrues op eller ned. Lyset bruges omskifteligt til at skabe de aktiviteter og den atmosfære, der ønskes. Selv når folk er alene, bruges lyset til at skabe en specifik atmosfære eller ligefrem forestillinger om, at man ikke er så ensom, som man måske kunne føle sig. En informant udtaler således, hvordan hun bruger lyset til at skabe en tilstedeværelse ud over sin egen. En anden informant tordner mod hyggelyset og bruger afvisningen aktivt til at vise, hvem han er og vil være, mens en tredje tænder lyset, fordi han ved, at det behager hans partner. Lyset er med andre ord tæt indlejret i forståelser af, hvordan man er social, og giver mulighed for, at rummet fremtræder i en særlig form.

Stearinlyset har en anden stofflighed end glødepærer, selvom farvetemperaturene for de to måske kan minde om hinanden. Stearinlyset har en diffus og flygtig tingslighed, der skaber rummet på en anden måde end det mere statiske elektriske lys. Ardener hævder ligefrem, „at for at den danske domesticitet kan aktiveres, skal der være et stearinlys“ (Ardener 1992:28). Dette er dog langt fra tilfældet blandt mine informanter. Uagtet forskelligheden i boligform, indretningsstil, indkomst og baggrund hæfter mine informanter sig ved, at dæmpning og afskærmning af det elektriske lys også kan være hygge. Det er den dæmpede belysning og gløden, der gør det ud for hyggelys, snarere end stearinlysets stofflighed i sig selv.

Lyset skaber et nærvær for informanterne. Den dæmpede belysning gør det altså „hyggeligt“, og denne effekt af lyset bliver samtidig, hvad hyggen er – eller *også* kan være. Som informanten Catharine kort bekendtgjorde i forhold til stearinlys: „Stearinlys er hygge. De giver hyggen“, hvorved hyggen artikuleres som både årsag og effekt. Stearinlys *er* hygge, fordi de *skaber* hygge, hvilket på sin vis bekræfter den performative tilgang til materialitet, ved at det er de måder, vi praktiserer tingene på, der definerer dem.

Lyset er såvel en markør, en aktivator for handling, et tegn og en sceneriskaber, der forvandler fysiske rum til sociale rum (Ardener 1992). Ardener kalder dette en *samtidighed*, hvor delelementerne ikke fører til, eller kommer efter, hinanden, men snarere kommer på én gang. Han beskriver en situation i Danmark, hvor en vært tænder stearinlyset, da gæsterne træder ind, for derefter at tænde et bål udenfor for at bringe bållysets varme, snarere end ildens temperatur, ind i stuen. Lyset bliver i det perspektiv en markør, der skaber de sociale rum, uden klar „betydning“ (op.cit.27; jf. Armstrong 1971:31f.). Samtidig med informanternes

udsagn om hyggelyset følger dog en usikkerhed og videre refleksion over, om det nu også er sådan, verden hænger sammen. Informanterne færdes hele tiden i et krydsfelt af afklaring og tvivl med en omskiftelighed mellem et „patisk moment“ af førebegrebsligt nærvær og grebthed og et „gnostisk moment“ af begrebsliggørelse og klassificering af det iagttagne (Straus 1966:10).

Hovedformålet her er ikke en etnografisk analyse af forståelser af lys, beskrivelse af de mange praksisser, hvorved lyset skabes og skaber menneskers liv, eller for den sags skyld en multiplicitetsanalyse. Hovedformålet er at pege på uafklarethedens rolle. Jeg vil dog alligevel tage et par eksempler frem fra mine godt 60 interviews hjemme hos folk i Danmark for at illustrere det metodisk problematiske ved at bero for meget på afklarede udsagn såsom „her kommer hyggen“. Under de fleste af mine interviews skifter samtalen om, hvad hygge er, ofte mellem at pege på klarhed og at pege på vaghed. „Hygge er mange ting,“ som Nanna på Islands Brygge siger. „Men selvfølgelig siger man det der med, at stearinlys, det er også hygge. Det er det vel også. Det kan også gøre det. De kan sætte den der stemning. Der er noget ... ja ... man samles om.“ Men senere i interviewet siger Nanna:

Det er noget med, at jeg mentalt siger, at nu vil jeg gerne gøre det hyggeligt, og derfor tænder jeg det her lys. Så det er vel sådan ... at når jeg gør det her, så bliver det hyggeligt. Det gør det jo ikke. Det er jo ikke ensbetydende med, at det bliver hyggeligt – det ved jeg jo også godt ... Men rammen er ligesom sat for det. De ydre omstændigheder bliver sat, ved at man tænder det her stearinlys.

På den ene side lægger Nanna altså op til, at når stearinlyset tændes, eller mere generelt, når der er en særlig iscenesættelse af dæmpet belysning, så kommer hyggen. Efter videre refleksion kommer tvivlen dog ind: „Jeg ved jo også godt, at det ikke er sådan“, hvorefter lyset bliver en rekvisit til at sætte en hyggelig stemning. Altså snarere end en del af en tings væren bliver det til en affektiv tilstand – en atmosfære – der opnås gennem tingen.

Mange informanter foretager umiddelbart en sammensmeltning mellem begrebet hygge og en særlig fremtræden af det materielle fænomen lys. Alligevel forbliver de uafklarede om, hvad hygge egentlig er, da ordet dækker for bredt. Eller rettere, hygge er flere ting: både fysiske ting, fremtrædelsesformer, samvær og atmosfære. På den ene side er hygge altså et begreb med meget vage definitioner. Det bruges på forskellige måder, i forskellige grammatiske former og til at betegne følelsen af alt fra et restaurantbesøg, et område af byen eller en ting til en stille aften alene hjemme (se også Linnert 2011). Hyggen synes defineret ved sin uformalitet, sit ideal om ligeværd og nedtoning af regler, samtidig med at hygge også i høj grad er struktureret og planlagt ganske grundigt – man

fristes til at sige om *hyggeligt* – selvom det modsatte foregives (Ardener 1992: 26f.). På den anden side har hygge en meget tingslig karakter blandt mange af informanterne. Hyggen er forbundet med samvær gennem andre ting: mad, slik, fjernsyn eller at være alene med en bog og en kop te, hvor det materielle bliver mediet, igennem hvilket hyggen udfolder sig. Dette finder sted, samtidig med at lyset også *er* hyggen. Hyggen *findes*, om end dens karakter og form er uklar. Det er, som om informanterne erkender, at betegnelsen „hygge“ får lov at dække over (for) meget i Danmark, hvorfor de ikke er helt afklarede i forhold til deres egen brug af ordet.

Det står i skærende kontrast til Jordan, hvor tavsheden omkring lys er slående, i betragtning af hvor meget lys der er. I eksemplerne fra Jordan og Gilsenans feltarbejde i Kairo dækker sproget ikke erfaringen, mens ordet „hygge“ i Danmark er for diffust og altomfavnende. Pointen er altså her, at for at forstå informanternes verden er det også nødvendigt *at tage informanternes tavshed og uafklarethed for pålydende* – hvis uklarheden og tavsheden vel at mærke er etnografiske træk. Måske viser tavsheden, at lyset – selv det grønne – bare „er“ på en helt særlig måde som patisk moment, der helt intimt er det samme som antropologens iagttagelse og dog forskellig. I samme omfang viser talen om hygge, at uafklaretheden omkring, hvad ordet egentlig dækker over, netop indfanger, hvad lyset er, og hvordan det former sociale verdener og tingenes fremtræden.

Ovenstående omhandlede spørgsmålet om, i hvilket omfang informanterne ser aspekter, har erkendelsesinteresser, er afklarede eller uafklarede, og hvorvidt sproget er dækkende til at fange dette. Næste afsnit peger derimod i en anden retning end spørgsmålet om, hvad tingen er (eller gøres til), som den ontologiske vending ofte har haft i centrum. I stedet peger jeg på måden, hvorpå ting fremtræder, som de gør, som element for forståelsen af, hvordan den ene eller anden verden formes.

## Atmosfærens væsen

Når jeg drager lys ind som tema for forståelsen af menneskers verden, er det for at pege på den visuelle indflydelse, mørke, lys og skygger har på oplevelsen af verdens fremtræden. Denne fornemmelse og *følelse* af rumlighed går under betegnelsen atmosfære, der toner den måde, mennesker erfarer og fortolker begivenheder og steder på. Gennem disse toninger kan man opleve en opstemt, hadsk eller sørgmodig atmosfære, hygge, intimitet eller andre sådanne beskrivelser af situationer. Men atmosfære kan også forbigå ens opmærksomhed og ikke lade sig verbalisere, men stadig have indflydelse på verdens fremtrædelse og menneskers praksis i den.



Ikke blot er folks verdener tonet af atmosfærer, men den antropologiske datagenerering er skabt i lyset af sådanne atmosfæriske stemtheder, hvad enten vi er metodisk opmærksomme på det eller ej. Rent metodisk søger antropologer ofte at skabe eller fange en atmosfære, som informanter er trykke i, eller som er særligt intensiv for at generere tillid og data (en balinesisk hanekamp eksempelvis). De atmosfærer, der har været forbundet med feltarbejde, forsøger vi efterfølgende med vekslende held at genskabe i artikler og bøger for at fange læseren. Atmosfærer er så at sige en integreret del af den måde, hvorpå ting og følelser træder frem, og analyser skabes (Geertz 1988). For at forstå informanternes verdener må vi altså forstå den måde, hvorpå atmosfærer griber os og dem – hvordan atmosfæren kan være den fornemmelse, informanterne strukturerer deres samvær i forhold til. Til tider rækker de ord og begreber, man normalt bruger, ikke – som med „hygge“. Til andre tider strækker atmosfærer sig ud over sprogets grænser og er noget, der „bare er“.

Atmosfære er ikke blot et produkt af den menneskelige psyke. Arkitektur er eksempelvis et område, der søger at dirigere atmosfære og humør. Men atmosfære kan heller ikke reduceres til tingslige kvaliteter ved den materielle verden (Böhme 1995; Bollnow 1963; Tellenbach 1968). Mennesker kommer også med et humør, og det humør kan smitte (Brennan 2003). Hvis man er opstemt, kan denne følelse dæmpe sig, hvis man træder ind til en begravelse, og omvendt kan en tristhed forsvinde ved at træde ind i et rum med feststemte mennesker. Den tyske filosof Gernot Böhme argumenterer for denne relationelle afhængighed:

Atmosfærer fylder rum: De udstråler fra ting, konstellationer af ting, og fra personer [...]. De kan ikke defineres uafhængigt af de personer, som bliver påvirket følelsesmæssigt af dem. De er subjektive kendsgerninger. Atmosfærer kan fremstilles bevidst gennem objektive foranstaltninger, lys og musik [...]. Men hvad de er, deres karakter, er altid noget, der skal føles: ved at udsætte sig selv for dem erfarer man de indtryk, de udøver. Atmosfærer er rent faktisk karakteristiske manifestationer af subjektets og objektets samvær (Böhme 1998:112-14).

Atmosfære er således en integreret del af det at være menneske i en materiel verden og ikke nødvendigvis noget, det er muligt at verbalisere. Atmosfærer „findes“, selvom de kan have såvel svag som stærk, positiv som negativ eller sågar ubetydelig indflydelse, og uanset om de kan beskrives eller ej. Verdens fremtræden formes således også af disse atmosfærer, den måde, rum griber os på, og vi griber de „stemte rum“ på (Bollnow 1963:230; Böhme 2006:16).

Når jeg inddrager atmosfærebegrebet her, er det således på grund af spørgsmålet om atmosfærers ontologiske status. Atmosfæren kan ikke peges ud, som i „der er den“, og dog findes den (Heidegger 2007:161f.). Den er *både* en ontologisk realitet, der „findes“, og en analytisk implikation af at studere folks praksisser og

forståelser af rum og samvær. De kan ikke præcist afgrænses til et værelse eller sted, men er omskiftelige, hvorigennem virkeligheden viser sig som en helhed med talløse nuancer uden retning og grænser (Gumbrecht 2006; Thibaud 2011). Atmosfære er noget *kvasiobjektivt*, for at anvende Böhmes terminologi (2006: 16), der netop er omgivet af en særlig form for uafklarethed:

Vi er ikke sikre på, om vi skal tillægge dem [atmosfærerne] objekterne eller omgivelserne, hvorfra de udløber, eller subjekterne, der erfarer dem. Vi er også usikre på, hvor de er. De lader til at fylde rummet med en *særlig følelsesklang som en tåge* (Böhme 1995:22, min fremhævelse).

Et fokus på atmosfære betyder altså et skift fra at se på, hvad ting *er* eller *gøres* til, til at se på, *hvordan* verden er til stede. Mere radikalt vil jeg hævde, at verdens beskaffenhed for mennesket udspiller sig gennem atmosfæren. Det er gennem atmosfæren, at politik, samvær, magt, teknologi osv. tager form. Den usikkerhed, Böhme fremhæver, er netop betegnende for mange af mine informanternes uafklarethed i forhold til, hvad – og ikke mindst hvordan – den atmosfære, de betegner „hygge“, egentlig er, idet den ganske givet også betegner en omfattende variation af situationer. Afklarethed er netop ikke en etnografisk realitet her.

I Böhmes teori om atmosfære er en tings egenskaber ikke noget, der hæfter sig til tingen, altså ikke noget, tingen *har*. Tingens egenskaber adskiller den ikke fra dens omgivelser. Det er tværtimod dens form for *nærvær*, der adskiller den. Dette nærvær af ting er „artikulationer af præsens“ og deres „måder at være til stede på“ (op.cit.32). Hvad verden er, er således ikke defineret ved tingenes fysiske afgrænsning og forskellighed, men af deres fremtrædelsesmåder – deres ekstasier (op.cit.155-76).

Når det således kommer til spørgsmålet om, hvad verden er, og om der er flere verdener eller blot flere perspektiver på samme verden, viser ovenstående også, hvorledes selve spørgsmålet om en tings væren kan nuanceres yderligere. Om end ikke knyttet til en diskussion om flere verdener skriver Lars-Henrik Schmidt (2004:111) indsigtfuldt, at det er umuligt at tale om, hvad en ting *er*, i hvert fald i filosofisk forstand. Det eneste, vi kan være sikre på, er, at den forgår. Schmidts bemærkning er interessant, da den netop peger på, at det værendes væren er en konstant bevægelig proces. På den ene side kunne man måske betegne Sussies hyggelys som netop dette: et objekt, der skabes og omformes i relationer, hvor repræsentation og præsentation smelter sammen eller helt undsiger sig adskillelsen. Det er de måder, hvorpå Sussie praktiserer såvel som taler om lyset, der definerer, hvad det er.

På den anden side kan man dog også bevæge sig videre og med Böhme tale om den måde, hvorpå verden bliver „tåget“ af atmosfæren, en verden, hvor

følelser og tings fremtrædelsesformer konstant former fornemmelsen af verden som en tåge uden skarpe afgrænsninger. Med atmosfærens udflydende, diffuse grænser og intensiteter formes verden som et rum, der deles af mennesker, men som også i sig har muligheden for radikalt forskellige opfattelser hos personerne i de stemte rum, hvad enten det er Gilsenans skift fra at se neon til at se grønhed eller informanternes uklarhed i forholdet mellem lys og hygge. Det kan være mere eller mindre afklaret, hvad atmosfæren helt præcist er i en given situation, og dog er atmosfæren som del af social praksis også strukturerende for, hvordan verden *skal* være – i al sin uafklarethed.

Med begrebet „atmosfære“ flyttes fokus fra, hvad fænomener repræsenterer og er, til, hvordan de fremtræder og dermed træder ind i menneskers erkendelser af verden. Som subjektive kendsgerninger er atmosfæren det *mellem-værende*, der ikke kan reduceres til subjektet eller objektet, men altid er til stede, ikke blot *i* relationen, men *som* selve relationen. Uafklaretheden om hyggen er netop forankret i denne dobbeltposition. Atmosfærens karakter kan ikke afgrænses endsige udpeges materielt eller geografisk, men er dog en ontologisk realitet, der toner eller „stemmer“ verden. Hvad verden er, ifølge vores informanter, afhænger med andre ord af den atmosfære, der subjektivt erfares i øjeblikket for beskrivelse eller praksis. Atmosfæren giver retning, men det er en uafklaret retning, der kan gøre os trygge, skræmte, gribe os eller forbigå vores opmærksomhed som noget, der „bare er“. De kan skabe intensitet, der kan fremprovokere en erkendelsesinteresse, hvor en tings væren momentant indsnævres, men som ikke desto mindre kan udfoldes igen, når intensiteten falder.

### Fra væren til fremtræden

Mit sigte har her været at pege på, hvorledes erkendelsesinteresser og aspektbe- skuelser ligger til grund for udsagn såsom „Her kommer hyggen“, for derved momentant at indkredse, hvad noget er og skal være. Trods det besnærende ved klare udsagn som Sussies har jeg søgt at vise, at antropologer også bør tage *uafklarethederne for pålydende* snarere end at forbigå dem. Uklarhed bør således tages teoretisk og metodisk alvorligt, mens informanternes klarhed må behandles med varsomhed.

Samtidig har det været sigtet at pege på, at den måde, verden fremtræder på, er tonet af en atmosfære, vi ofte kun i begrænset omfang opfatter, selvom den styrer den måde, vi fornemmer og praktiserer verden på. Informanterne og antropologen er ikke blot *i*, men også *del af* atmosfæren. I nogle tilfælde kan vi ikke italesætte den fornemmelse af verden, vi har, eller også er de begreber, vi bruger, for altomfattende til, at vi helt føler, at de er tilfredsstillende. Der er

„noget“, der tages for givet, som vi ikke *kan* eller *vil* italesætte, men som alligevel former vores verdensforståelser og indretning. Der er en uklarhed i atmosfærens kvasiobjektive væsen, der taler til et patisk moment, der ikke ontologisk set er ingenting, men som samtidig er omgivet af en vaghed. Trods Gilsenans markante oplevelse af neonlys var det fornemmelsen af en grønhed, der „bare er“ for informanterne på en helt særlig måde, der formede deres verden og indlevelse i sufirtualet.

Samspillet mellem sprog, affekt, materialitet, normativitet og praksis som genstand for etnografisk analyse kan således udforskes gennem atmosfærens indflydelse på såvel antropologens som informantens italesættelse og praktisering af verden. Altså et fokus på, hvordan verden *fremtræder*, snarere end på, hvad verden *er*. Atmosfærer er tåger, der „toner“ denne fremtræden og fornemmelse af verden og dermed også den ene, anden eller overlappende verdeners værende.

## Noter

1. Modsat en del nyere forskning (Mol 2002; Jensen 2010) anser jeg ontologi som betegnelse for det systematiske studie af det ontiske. Altså en eller anden form for systematisk refleksion over væren som værende.
2. Forfatteren takker Andreas Bandak, Frida Hastrup, Lars Højer, Birgitte Schepelern Johansen, Anja Kublitz, Matilde Lykke, Tim Flohr Sørensen, Michael Ulfstjerne, Sune Wøller, to anonyme læsere samt redaktionen for indsigt og fortsat uenighed i forbindelse med udarbejdelse af denne artikel.
3. Det skal bemærkes, at producenter i stigende omfang producerer pærer med samme farvetemperatur.

Søgeord: atmosfære, lys, uafklarethed, Danmark, Jordan, hygge

## Litteratur

Alberti, Benjamin, Severin Fowles, Martin Holbraad, Yvonne Marshall & Christopher Whitmore  
2011 “Worlds Otherwise”: Archaeology, Anthropology and Ontological Difference.  
Current Anthropology 52(6):896-912.

Appadurai, Arjun (ed.)  
1986 The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective.  
Cambridge: Cambridge University Press.

Ardener, Edwin  
1992 Ritual og Socialt Rum. Tidsskriftet Antropologi 25:23-28.

Armstrong, Robert P.  
1971 The Affecting Presence. An Essay in Humanistic Anthropology.  
Chicago: University of Illinois Press.

- Bijker, Wiebe E.  
1995 Of Bicycles, Bakelites, and Bulbs: Towards a Theory of Sociotechnical Change. Cambridge, MA: MIT Press.
- Bille, Mikkel  
2010 Seeking Providence Through Things. The Words of God versus Black Cumin. In: M. Bille, F. Hastrup & T.F. Sørensen (eds.): An Anthropology of Absence. Materializations of Transcendence and Loss. Pp. 167-84. New York: Springer Press.
- Bille, Mikkel & Tim Flohr Sørensen  
2007 An Anthropology of Luminosity. The Agency of Light. Journal of Material Culture 12(3):263-84.  
2012 Materialitet. En indføring i kultur, identitet og teknologi. Frederiksberg: Forlaget Samfundslitteratur.
- Böhme, Gernot  
1995 Atmosphäre: Essays zur neuen Ästhetik. Frankfurt am Main: Suhrkamp.  
1998 Atmosphere as an Aesthetic Concept. Daidalos 68:112-15.  
2001 Ästhetik: Vorlesungen über Ästhetik als allgemeine Wahrnehmungslehre. München: Wilhelm Fink Verlag.  
2006 Architektur und Atmosphäre. München: Wilhelm Fink Verlag.
- Bollnow, Otto Friedrich  
1963 Mensch und Raum. Stuttgart: Kohlhammer.
- Brennan, Teresa  
2003 The Transmission of Affect. New York: Cornell University Press.
- Bryant, Levi R.  
2011 The Democracy of Objects. Ann Arbor: Open Humanities Press.
- Cussins, Charis  
1996 Ontological Choreography: Agency through Objectification in Infertility Clinics. Social Studies of Science 26:575-610.
- Dugdale, Anni  
1999 Materiality: Juggling Sameness and Difference. In: J. Law & J. Hassard (eds.): Actor Network Theory and After. Pp. 113-35. Oxford: Blackwell.
- Gad, Christopher & Casper Bruun Jensen  
2010 On the Consequences of Post-ANT. Science, Technology & Human Values 35(1): 55-80.
- Geertz, Clifford  
1988 Works and Lives: The Anthropologist as Author. Cambridge: Polity.
- Gilsenan, Michael  
1982 Recognizing Islam. Religion and Society in the Modern Middle East. London: I.B. Tauris.
- Gumbrecht, Hans Ulrich  
2004 Production of Presence. What Meaning Cannot Convey. Stanford: Stanford University Press.  
2006 Erinnerung an Herkünfte. Frankfurter Allgemeine Zeitung, 17. januar.

- Heidegger, Martin  
2007 [1927] *Væren og tid*. Aarhus: Klim.
- Henare, Amiria, Martin Holbraad & Sari Wastell (eds.)  
2007 *Thinking Through Things. Theorising Artefacts Ethnographically*.  
London: Routledge.
- Holbraad, Martin  
2007 *The Power of Powder: Multiplicity and Motion in the Divinatory Cosmology of Cuban Ifá (or Mana, again)*. In: A. Henare, M. Holbraad & S. Wastell (eds.): *Thinking Through Things. Theorising Artefacts Ethnographically*. Pp. 189-225. London: Routledge.  
2010 *Can the Thing Speak? OAC PRESS Working Papers Series 7*.
- Højer, Lars  
2013 *Hvilke ting? Hvilke relationer? Hvilke verdener?*  
*Tidsskriftet Antropologi* 67:47-49.
- Jensen, Casper Bruun  
2010 *Ontologies for Developing Things. Making Health Care Futures through Technology*. Rotterdam: Sense Publishers.
- Laet, Marianne de & Annemarie Mol  
2000 *The Zimbabwe Bush Pump: Mechanics of a Fluid Technology*.  
*Social Studies of Science* 30(2):225-63.
- Law, John  
2004 *After Methods. Mess in Social Science Research*. London: Routledge.  
2011 *What's Wrong with a One-World World*. Præsenteret ved Center for the Humanities, Wesleyan University, Middletown, Connecticut, 19. september.  
<http://www.heterogeneities.net/publications/Law2011WhatsWrongWithAOneWorldWorld.pdf>.
- Law, John & Annemarie Mol  
2008 *The Actor-Enacted: Cumbrian Sheep in 2001*. In: C. Knappett & L. Malafouris (eds.): *Material Agency. Towards a Non-Anthropocentric Approach*. Pp. 57-77. New York: Springer.
- Law, John & Vicky Singleton  
2005 *Object Lessons*. *Organization* 12(3):331-55.
- Linnet, Jeppe Trolle  
2011 *Money Can't Buy Me Hygge. Danish Middle-Class Consumption, Egalitarianism and the Sanctity of Inner Space*. *Social Analysis* 55(2):21-44.
- Mol, Annemarie  
1999 *Ontological Politics. A Word and Some Questions*. In: J. Law & J. Hassard (eds.): *Actor Network Theory and After*. Pp. 74-89. Oxford: Blackwell.  
2002 *The Body Multiple: Ontology in Medical Practice*.  
Durham: Duke University Press.
- Navaro-Yashin, Yael  
2012 *The Make-Believe Space. Affective Geography in a Post War Polity*.  
Durham: Duke University Press.
- Nielsen, Morten  
2013 *Vi bebor mangfoldige verdener*. *Tidsskriftet Antropologi* 67:23-28.

- Sartre, Jean-Paul  
1977 Sketch for a Theory of the Emotions. London: Methuen & Co. Ltd.
- Schmidt, Lars-Henrik  
2004 Moderne snavs. Et socialanalytisk perspektiv på forfaldet. I: M. Kragelund (red.): Ting og tingester. København: Danmarks Pædagogiske Universitet.
- Schmitz, Hermann  
2011 Die Lehre vom Gefühl in der Neuen Phänomenologie. Præsenteret ved Teologisk Fakultet, Københavns Universitet, 11. marts. [http://www.teol.ku.dk/afd/ast/arrangementer/200911020/Herman\\_Schmitz\\_Die\\_Lehre\\_von.PDF/](http://www.teol.ku.dk/afd/ast/arrangementer/200911020/Herman_Schmitz_Die_Lehre_von.PDF/).
- Schmitz, Hermann, Rudolf Owen Müllan & Jan Slaby  
2011 Emotions Outside the Box – the New Phenomenology of Feeling and Corporeality. *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 10(2):241-59.
- Straus, Erwin W.  
1966 *Phenomenological Psychology. The Selected Papers of Erwin W. Straus.* New York: Basic Books.
- Tellenbach, Hubertus  
1968 *Geschmack und Atmosphäre.* Salzburg: Otto Müller Verlag.
- Thibaud, Jean-Paul  
2011 *Sensory Design. The Sensory Fabric of Urban Ambiances. Senses and Society* 6(2):203-15.
- Viveiros de Castro, Eduardo  
1998 *Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism. Journal of the Royal Anthropological Institute* 4(3):469-88.
- Wittgenstein, Ludwig  
2009 [1939] *Philosophical Investigations.* Oxford: Wiley-Blackwell.





## INDKØBSLISTEN

Kosmologi og klassifikationer i candomblé

INGER SJØRSLEV

Indkøbslisten så sådan ud: en høne, en and, en blishøne, en anden slags høne, alt sammen til Iemanjá. Desuden en hane til Ogum, en høne til Liras ånd og en due til *bori*. Dertil en kylling til Exu og endnu en til renselsen, foruden hvide bønner, ris, mel, majs, grønsager, hvide melkugler, æg, hvidt, sort og rødt stof, stearinlys, kul, sytråd, brændevin, cigarer og kolanødder.

Det var en af de mange gange, der skulle arrangeres et offer, en *obrigação*, under ritualmånedene i det candombléhus i den brasilianske delstat Bahia, jeg er vendt tilbage til mange gange siden mit første feltarbejde i 1980. Efterhånden kender jeg arbejdsgangen og opskrifterne på, hvad der skal til, når der skal ofres til guderne. Alligevel var det nødvendigt at få det repeteret, når der var gået nogle år imellem mine besøg. Derfor fik jeg en indkøbsliste med på markedet.

Iemanjá, Ogum og Exu er *orixaer*. De tilhører klassen af ånder i den afrikanske gudeverden, folk i candomblé lever med. Lira er navnet på husets grundlægger og mangeårige overhoved, en højt respekteret *mãe-de-santo*, der døde i 1997 og nu er overgået til klassen af *egun*, ånder af afdøde. Ingredienserne til et offer er, som det fremgår, fra dyreriget, planteriget og mineralriget. Der er forarbejdede ting og „naturlige“ ting – dyr, altså både kultur og natur, hvis man tænker dualistisk. Men det er ikke hensigtsmæssigt at tænke dualistisk i denne sammenhæng, ligesom dyreriget, planteriget og mineralriget ikke er klassifikationer, folk i candomblé opererer med. Det kræver en anden slags klassifikation, hvis man skal have fat i candomblés kosmologi.

Her kunne jeg i stedet for have sagt candomblés ontologi og undladt at kommentere det nærmere, for det filosofiske begreb ontologi er for længst gledet ind i den antropologiske fagdiskurs, hvor det har levet et ret uantastet liv, indtil det blev trukket frem og sat under skarpt lys, sådan som det skete i den danske debat om mangfoldige verdener i foråret 2011 og tidligere i den, der foregik i Manchester i 2008 under en overskrift, der spurgte, om ontologi blot er et andet ord for kultur

(Venkatesan 2010). Hensigten er imidlertid netop at lade candomblés klassifikationer bidrage til diskussionen om, hvorvidt ontologi er et velvalgt begreb i antropologien. Det skal straks indrømmes, at jeg ikke mener, ontologi bare er et andet ord for kultur. Men spørgsmålet er, hvorfor ikke? Hvad er gevinsten ved at tale om ontologi frem for kultur, og hvad kunne være problemerne?

At der er blevet sat lys på ontologibegrebet, er der flere grunde til. En af dem er, at det har vist sig nødvendigt at nytænke og genoplive nogle af de spørgsmål, der ellers er blevet stillet med kulturbegrebet som ramme. Samtidig og sideløbende med ontologibegrebets stigende popularitet har man haft den materielle vending og argumenterne for at „tænke gennem ting“ (Henare et al. 2007). Det er store spørgsmål, der er blevet rejst i hele denne nytænkning, hvilket også fremgår af debatten i dette nummer. Med etnografien fra candomblé vil jeg tage fat på et enkelt spørgsmål, som forekommer mig at være underbelyst, nemlig betydningen af klassifikationer og grupper af ting snarere end ting i sig selv og ting som begreber, sådan som der lægges op til det i *Thinking Through Things* (ibid.), og som det siden er uddybet af en af forfatterne (Holbraad 2011:12). Det hævdes af fortalere for at bruge ontologibegrebet, at man i stedet for at betragte det, informanter siger om og gør med ting, som måder at *repræsentere* på, skal vi se dem som måder at *definere* på. Denne bevægelse fra repræsentation til definition er en kerne i det ontologiske projekt, som jeg ser det, og den kan risikere at spærre for en forståelse af, hvordan der opereres i praksis med en kosmologi.<sup>1</sup>

Som afslutning vil jeg glide over i en bredere diskussion af, om ontologi er et velvalgt begreb, hvis man ønsker at fastholde det antropologiske humanistiske projekt som et kritisk projekt.

Ved at tale om ontologi frem for kultur fremhæver man det værendes essens frem for repræsentationen af det. Et eksempel, der har været brugt i ontologidebatten, er, at hvis man i en kultur – det kunne være hos nuerne, som de er studeret af Evans-Pritchard – hævder, at tvillinger er fugle, så *er* tvillinger fugle. Denne forestilling kan ikke reduceres til, at fugle er en metafor for, en repræsentation af eller et symbol for tvillinger (Holbraad i Venkatesan 2010:183f.). Virkeligheden hos nuerne er konstitueret gennem sine symboler og repræsentationer, og derfor er den i sin essens grundlæggende *anderledes* end i den virkelighed, hvor tvillinger – som hos os selv – ikke er symboliseret ved noget særligt, men forstås biologisk som søskende, der er født samtidig og har været fostre i samme livmoder.

Slægtskabet mellem materialitetsteori og det, der bliver betegnet som den ontologiske vending, ligger i at komme bag om repræsentationerne. Nyere etnografi har vist, at det kan give store analytiske gevinster. Den efterhånden omfattende litteratur om fetichen (Pietz 1985, 1987, 1988; Ellen 1988; Spyer 1998; Manning & Meneley 2008) har øget forståelsen for tingen som betydningsbærende i sig selv snarere end et tegn, der henviser til noget *andet*, for eksempel noget transcendent

som en abstrakt guddom, sådan som kristne vestlige missionærer ellers havde forstået de materielle figurer, folk tilbød og ofrede til (Pietz 1985, 1987, 1988). Studier af den protestantiske kristendoms udformning i andre samfund end de vestlige har vist, at tegn og skrift ikke altid kan forstås som noget, der viser hen til noget *andet*. Skriften, herunder den i Bibelen, må analytisk forstås som konkret materialitet, der virker i sig selv (Keane 1998, 2005; Engelke 2009).<sup>2</sup> Kommunikerende og informerende tegn, der cirkulerer i offentligheder og mod-offentligheder i den globale modernitet, er blevet analyseret i deres materialitet, det vil sige som størrelser i sig selv snarere end henvisende til noget andet (Gaonkar & Povinelli 2003), og der er meget mere inspiration at hente her, for eksempel til forståelse af politiske protestformer (Sjørøsløv 2012). Sådanne eksempler viser, at indsigterne i tegnenes materialitet og tegnene som andet og mere end henvisende har meget for sig, og den vending, der er sket med opmærksomheden på materialitet og form, vil uden tvivl blive ved med at være en stærk inspiration for tidens antropologi.

Ikke desto mindre er der en risiko for at overse andre vigtige forhold, når den analytiske vægt lægges på at tænke gennem ting og nå bag om repræsentationerne. Det er dem, jeg med baggrund i etnografien om candomblé vil forsøge at sætte lys på. Mit argument skal være, at ontologibegrebets popularitet og orienteringen mod ting tilsammen rummer en risiko for, at man glemmer tingenes orden, eller med *old school*-begreber, den betydning af klassifikation og kategorier, der ligger i en kosmologi.<sup>3</sup> Ved bestræbelserne på at nå bag om repræsentationerne og se tegn i deres materialitet ligger der yderligere en fare for, at man afskærer sig fra at se, hvordan der kan manipuleres med tingenes og tankernes orden i konkrete praksisser. Det bliver tydeligt i magi og ritualer, hvor virkningerne netop beror på, at distinktioner kan overskrides og manøvreres med, men det gælder også i bredere politiske og magtmæssige sammenhænge. Jeg vil altså argumentere for, at lige så vigtigt som det er at tænke gennem ting, er det at tænke gennem kategorier og klassifikatoriske ordener. Det betyder, at vejen bag om repræsentationerne som en vej til analytisk forståelse ikke må udelukke en mere præmaterialistisk opmærksomhed på tegnenes henvisningskarakter.

Den ontologiske vendings ambition om at lade teorier fødes af begreber i etnografien vil ikke forsvinde med en sådan opmærksomhed på tegnene. Tværtimod kan der argumenteres for, at ambitionen bør udstrækkes til ikke bare at lade begreber, men også hele kosmologier informere teorierne, og at disse ikke kan forstås uden indgående studier af klassifikatoriske systemer. Med klassifikationerne undgår man samtidig ikke et metaplan, som angår grundlæggende epistemologiske forståelser af verden på tværs af eventuelle multiple ontologier. Et parallelt synspunkt er da også blevet fremført i en loyal kritik af den ontologiske vending. Der er blevet argumenteret for, at den ontologiske

tænkning i antropologien rummer sin egen metaontologi og dermed paradoksalt går imod sine egne hensigter i retning af at tage det radikalt anderledes alvorligt som andet og mere end repræsentationer, epistemologier eller verdenssystemer. Denne metaontologi rummer en overordnet antagelse om det eksisterende, nemlig som noget, der dækker alt, både det, der er, og det, der er muligt. Når ontologi afløser kultur, bliver der lagt en sådan metaontologi ned over andre tænkemåder, og herved opstår paradokset (Heywood 2012:143, 148f.).

## Materialitetens orden

Indkøbslisten til ofret i candomblé viser, at der klassificeres. Til bestemte guder hører der bestemte ting. Visse ingredienser, der hører hjemme inden for denne eller hin kategori, indgår i det samlede billede af, hvad der skal til for at få guderne i tale og opnå virkninger for de mennesker, guderne er knyttet til. Tingene er ikke bare enkeltstående ting; de er elementer, der indgår i et klassifikatorisk system af virkningsstørrelser. Eller med andre ord en orden. Det er en vigtig pointe i sig selv. Men i candomblés ritualer er pointen tillige, at det er en orden, der kan manipuleres. Den er ikke statisk, men bevægelig, og det er netop bevægeligheden hen over distinktionerne mellem den ene og den anden „slags“ i ordenen, der frembringer virkninger. Renselse, beskyttelse, styrkelse af et menneskes *axé*, dets kraft og styrke og udstråling, og appel til guderne om hjælp til fremgang i livet gennem ofre, det sker alt sammen ved at manøvrere tingenes orden på nogle måder, der viser ordenens bevægelighed, men som ikke kan analyseres, uden at man tager den mere stabile klassifikatoriske orden, der er udgangspunktet for denne manøvrering, med i betragtning.

Som det fremgår af indkøbslisten, arbejder man i candomblé med forskellige klasser af materialitet. Når der ofres, når der udøves magi, og når nogen bliver indviet til medium for en gud, opereres der med substanser og ting i forskellige former for orden som baggrund for de rituelle og transformative processer. Hvis der skal udføres et offer til guden Ogum, skal der arbejdes med forskellige ingredienser, som kan oversættes til den velkendte klassifikation i dyreriget, planteriget og mineralriget, men som i candomblés eget klassifikationssystem forstås som integrerede, essentielle dele af det, der er guden Ogum. Det er ikke de samme ingredienser som dem, der hører til en anden af guderne, for eksempel Iemanjá, der, som folk i candomblé siger, spiser nogle andre ting. Ogum spiser fjerkræ af hankøn, bønner af en særlig slags og i en speciel tilberedning, ristet yams og maniokmel, ligesom han hersker over nogle særlige urter. Når der ofres til Ogum, ordnes en del af disse ingredienser i fade og skåle på altre og offersteder sammen med materielle attributter, der passer til gudens egenskaber. Hos Ogum er de

knyttet til hans rolle som erobrer, kriger, beskytter og den, der arbejder med jern, mekanik og teknologi. Hos andre guder er der andre elementer i spil.

Guderne er bevægelige. Deres bevægelighed viser sig igennem menneskers agens via manøvreringer inden for de kategorier af spiselige og materielle ting, der er en del af gudens essens, men også gennem bearbejdning af kategoriale forskelle, herunder forskelle på levende og dødt, mennesker og ting, dyr og guder og guder og mennesker.

Nøglebegreber i candomblé er *axé*, kraft, og at *fazer santo*, at blive indviet til medium for en orixa, en gud. Bori er en form for indvielse gennem et offer, et *ebó*, og *otá* er en sten, der er det materielle symbol for en relation til en gud. Alle er begreber og materielle tegn, der bør indgå i en samlet analyse af candomblé. Hvis man tog dem hver for sig, valgt ud som centralt begreb a la mana – hvilket *axé*-begrebet kunne lægge fint op til, og hvilket også ligner det, Holbraad (2007) gør i sin elegante analyse af pulver og magt i den cubanske spådomspraksis *ifa*, som er beslægtet med candomblé – ville man ganske vist opnå at teoretisere på grundlag af et indfødt begreb, sådan som der advokeres for i *Thinking Through Things*. Men derved ville man samtidig miste noget. Disse forskellige begreber hænger nemlig tæt sammen i et system af kulturelle forestillinger og praksisser, en klassifikatorisk orden, som er bevægelig, men hvis bevægelighed ikke kan identificeres uden at kende de klassifikationer, der er baggrund for den.

I ritualerne opereres der med nogle grundkategorier af levende og dødt stof. Hvis der ikke blev arbejdet både begrebsmæssigt og i praksis med en afgørende forskel mellem disse to klasser af materialitet – levende og dødt – var der ikke nogen grund til at gøre sig al den ulejlighed med at ofre for ved den enes død, så at sige, at skaffe den andens brød. Når halsen skæres over på et offerdyr, er det netop forvandlingen fra levende til dødt, der i en samtidig bevægelse „vækker“ en død eller midlertidigt slumrende ting til live. Konkret sker det ved at den sten, *ota*, som gennem indvielsen af et medium til en bestemt orixa er blevet tæt forbundet med dette medium, overhældes med blod fra offerdyret og derved bliver givet liv og styrket kraft: *axé*. I symbolsk forstand repræsenterer stenen mediets hoved, i ontologisk forstand *er* den mediet. Denne bevægelse kunne muligvis analyseres med *axé* som nøglebegreb eller tingen, *otá*, som den analytisk strømførende genstand. Men hele den rituelle praksis, der omgiver manøvreringen med tingene, hviler på grundkategorier af levende og dødt, suppleret med klasser af ting, der hører til guderne. Hvis den *otá*, der ligger i et fad og overhældes med offerblod, *er* mediet for gudinden Iemanjá, er den i offerøjeblikket samtidig gudinden selv, og hele pointen er, at den skifter karakter og substans gennem processen. Når offerritualet er slut, og gudinden har „spist“ den mad, der er givet til hende, lægges stenen på plads i sin krukke med låg, hvor den hviler i en anden tilstand, indtil næste gang der skal ofres.

En lille anekdote kan illustrere pointen med skiftet i tingens karakter. Som antropolog var det ikke muligt at arbejde i candomblé uden at deltage, hvilket indebar, at jeg måtte lade mig indvie for at kunne være med, om end jeg forblev en temmelig passiv deltager og mere en observatør i ritualerne. Men jeg havde og har min otá, min sten (nu burde jeg så rent ontologisk sige, at jeg *er* min sten). En af de mange gange, jeg skulle forlade mine venner i candomblé og rejse hjem, mente Mãe Lira, som havde indviet mig, at det nok var bedst, jeg fik stenen med. Man vidste aldrig, om jeg ville komme igen. Mest af alt bekymrede hun sig om, at hun selv snart skulle dø og ikke vidste, hvad der så ville blive af hendes candombléhus. I sin omsorg for sine rituelle døtre, herunder antropologen, gjorde hun derfor stenen klar, så jeg kunne tage den med. Det indebar forskellige ritualer, som gjorde, at jeg, som hun sagde, kunne rejse med den „tør“. Den skulle ligge i et kar med låg, og jeg fik købt sådan et lille kar, som hun godkendte, men i karret var der hverken blod eller honning, som ellers er noget, min gudinde spiser. Stenen lå med andre ord i karret og var tør. Da jeg nåede hjem med den, fik den honning, men intet blod. Det gik nok, var vi blevet enige om. Selvom det ikke blev særligt uddybet, hvad „tør“ betød, var der ingen tvivl om, at det var stenen i en anden tilstand, omklassificeret fra levende til relativt „død“, der var tale om. Og da jeg siden kom tilbage til candombléhuset med den igen, kunne den klassificeres tilbage fra tør til levende gennem et offer.

Ofrets teknologi kan ikke indfanges ved kun at tænke gennem ting. Der må tænkes gennem kategorier af ting, og kategorier er hverken enten materielle eller begrebslige. Som ordningsprincipper er de begge dele. Samtidig kan tingene skifte karakter over tid og igennem rituelle og sociale processer, så de går fra dødt til levende og tilbage igen. Hvis man vil tænke gennem de andres ting og begreber, må man også tænke gennem de andres ordningsprincipper og kategoriale forskelle. Med andre ord, det er ikke nok at tænke gennem ting, der må også tænkes gennem *forskelle*.

Lidt flere etnografiske detaljer kan illustrere denne pointe. I candomblé som i mange andre religioner er ritualet vejen til den kosmologiske verden. De vigtigste ritualer i candomblé er besættelsesritualet og offerritualet. Begge åbner en midlertidig vej ind i en verden af guder og mytiske kræfter. I besættelsesritualet kaldes guderne frem ved hjælp af sang og særlige rytmer, som spilles på tre trommer – trommer, der er indviede, ved at der er blevet ofret til dem. Derved er de blevet omklassificeret fra verdslige musikinstrumenter til hellige og i en vis forstand levende ting, idet trommerne også har „spist“ et offer. Guderne, orixaerne, besætter de dansende, for hvem der under ritualet sker et kvalitativt skift fra menneskelige medier til guder. Det markeres kropsligt ved særlige bevægelser og bevidsthedsmæssigt ved, at mediet mister opmærksomheden på, hvad der foregår

omkring hende eller ham. Som oftest har mediet, som kaldes datter eller søn af guden, *filha-de-santo* eller *filho-de-santo*, lukkede eller halvt lukkede øjne og må føres frem af andre og sættes i gang til den særlige dans foran trommerne, der er karakteristisk for guden. I den moderne candomblé understreges transformationen fra menneskeligt medium til gud ved spektakulære kostumer og diverse udstyr, som guderne iføres og får lagt i hænderne af deres hjælpere. Når dansen er slut, og ritualet går over i en anden fase, sendes guden bort. Den suspenderes, som det hedder, af rituelle hjælpere, og mediet er derefter tilbage i sin sædvanlige tilstand, om end træt, afslappet og lidt konfus. Omklassificeringen fra menneske til gud og tilbage igen er altså tydeligt markeret ved krop, ting, praksis og selvoplevelse, og denne rituelle omklassificering er hele ritualets kerne.

I offerritualerne er transformationerne hen over klassifikatoriske områder endnu mere tydelige. Omdrejningspunktet for ritualet er de mikrosekunder, hvor et dyr, oftest et stykke fjerkræ, lader livet. Ved sit blod, som hældes direkte fra dyrets krop ned over den sten (*otá*), der *er* (ikke symboliserer, men i disse afgørende minutter *er*) den, der er indviet til guden, giver dyret liv – *axé* – til mennesket, der ofrer, og som i disse afgørende øjeblikke er dybt forbundet med guden. Det er, som allerede nævnt, det radikale skift mellem levende og dødt og tilbage igen, der giver *axé*. Candombléfolket kalder det at *fazer obrigação*, at gøre et offer eller i bogstavelig oversættelse opfylde en forpligtelse (Sjørølev 2007:192-4). Det er helt afgørende, at det dyr, der lader livet, hører til den rette slags, der passer til guden. Til de kvindelige guder ofres der fjerkræ af forskellig slags, altid af hunkøn, til de mandlige fjerkræ af hankøn. Når der ofres geder, skal kønnet også passe, og til hele det omfattende offerritual, som rummer mange flere detaljer, end jeg kan få med her, hører også den mad, der spises bagefter. Her er det helt afgørende, at den, der har ofret, kun spiser nogle bestemte ting i overensstemmelse med den gud, der er ofret til. Andet er tabuiseret. Af de ingredienser, der var på min indkøbsliste, var duen bestemt til det livgivende offer, *bori*, der knytter en indviet nærmere til sin *orixa*. Her bør det være en due, der ofres, *aldrig* for eksempel en høne. Det føles næsten som et overgreb bare at *skrive* det, hvilket vel vidner om, at man får integreret candomblés konceptuelle klassifikationer, når man i et eller andet omfang deltager i dens praksis.

Resten af den højst blandede sammensætning af ingredienser på indkøbslisten hørte til tricksterfiguren, sendebuds- og fortolkerguden Exu, i sig selv en overordentlig sammensat skikkelse, som er med i alle ritualer og den, der bringer ofre fra denne verden til gudernes. På samme tid som han er den, der renser, er han også til konstant fare for at bringe uro i den kosmiske orden. Derfor begynder ethvert offer med et offer til Exu, og sammensætningen af ingredienser kan tages som udtryk for denne skikkelses sammensatte karakter. Der er klare lighedsaspekter

i det, a la den ene af de to klassiske magiske former ligheds- og berøringsmagi (Frazer 1996 [1922]), når disse ingredienser fra at være smukt ordnede i fade og efter at have været en tur ned ad kroppen på den, der skal renses, ender i en rodet bunke på gulvet for derefter at blive båret ud og bragt et godt stykke væk, hvor den rodede masse som affald forventes at gå i opløsning og indgå i et kosmisk kredsløb (Sjørsløv 2006).

I disse vigtige ritualer som i andre mindre, der går ud på at rense og beskytte og sommetider at øve negativ indflydelse på andre, spiller forskelle en afgørende rolle. Der kan ganske vist identificeres noget lighedsmagi, og en del af det, der foregår, kan, som det skal vise sig i næste afsnit, tænkes i mere participatoriske termer, men manøvreringen af klassifikatoriske forskelle er eklatant. Hvad enten det drejer sig om at etablere forbindelse til det kosmiske eller operere med jordiske sociale kræfter, arbejdes der ud fra en materiel orden, der er skabt gennem klassifikatoriske forskelle.

Denne orden er bærende for candomblés kosmologi. Her er det en pointe, at jeg omtaler den som candomblés *kosmologi* og ikke ontologi. Med kosmologibegrebet ønsker jeg nemlig at understrege, at den kosmiske orden fremkommer gennem klassifikationer af ting og mennesker i forhold til guder, og at det samtidig er denne orden, der kan manipuleres og opereres med i ritualer og magiske arbejder. Det forhold, mener jeg, ville det være sværere at få frem, hvis jeg kaldte det for candomblés *ontologi*. Men at spørgsmålet om ontologi kan gribes an på en anden måde, viser den brasilianske antropolog Marcio Goldmans arbejde.

## Candomblé i ontologisk forståelse

Goldman har beskæftiget sig med det, han kalder candomblés ontologi, med udstrakt brug af de filosofiske tanker og begreber, der kan siges at høre sammen med den ontologiske vending i antropologien, herunder ikke mindst indflydelsen fra den franske filosof Gilles Deleuze og hans medforfatter til storværket *Tusind plateauer* (2005), Félix Guattari. Jeg vil gå lidt ind i Goldmans analyse af candomblés ontologi for derefter at diskutere den ud fra mine præmisser om betydningen af klassifikation og kosmologisk orden. Goldman studerede en variant af candomblé, der er en smule anderledes end den, jeg selv har arbejdet med, men de små forskelle er ikke af betydning for det overordnede argument i denne sammenhæng.<sup>4</sup>

Ifølge Goldman kan candomblés ontologi opsamles som en slags monisme, der hævder eksistensen af en enkelt kraft. Det er denne kraft, der kaldes *axé*, og den ligner andre mere velkendte antropologiske begreber såsom *mana*. Modulationer af *axé* er det, der udgør alting i eksistensen, og det, der potentielt kan eksistere i



universet. Disse modulationer sker gennem konkretiserings-, diversifikations- og individualiseringsprocesser. Guderne, orixaerne selv, er ikke andet end en manifestation af en specifik modulation af axé. De multiple væsener og ting i verden – sten, planter, dyr og mennesker, men også farver, lugte, dage og år – hører til orixaerne i den forstand, at alt har del i denne kraft, som på samme tid er generel og individualiseret. I en vis forstand er ethvert væsen ikke andet end en slags krystallisering, der er resultatet af det modulerende flow af axé, som begynder som en generel og homogen kraft, men kontinuerligt bliver mere og mere diversificeret og konkret (Goldman 2007:110). Det er en kompleks kosmologi, der på denne måde kommer til udtryk i forståelsen af kraft og kræfter i candomblé. Den ville kræve flere detaljer, end der er plads til her, for at komme til at stå helt klart for læseren, men i denne sammenhæng må det være tilstrækkeligt at understrege Goldmans syn på candomblé som en særlig og radikalt anderledes, ikke bare kosmologi, men ontologi. Den viser sig tydeligt i opfattelsen af, hvad en person er, og hvordan en person bliver til.

Mennesker er delt op mellem orixaerne. Candomblé rummer en opfattelse af *personhood*, en antropologi kalder Goldman det, altså en indfødt forestilling om, hvad mennesket er for en størrelse i den filosofiske betydning af ordet antropologi. Mennesket antages at være multipelt og sat sammen af „lag“ af forskellige materielle og immaterielle elementer, herunder den orixa, et menneske hører til, hvis „søn“ eller „datter“ det er, og dertil ofte andre orixaer med en sekundær status. Det kan for eksempel være en ånd eller beskytter, man har arvet fra en af sine forældre. Dertil kan man have en mere generaliseret forfaderånd, en skytsengel, en sjæl, og der kan være flere endnu. Pointen er, at en person ikke er født som en færdiglavet størrelse, men bliver komponeret over tid, herunder gennem den indvielse til orixaen, som er det helt centrale i candomblé.

Indvielsesprocessen kaldes altså „at skabe hovedet“, *fazer a cabeça*. Hovedet skabes i samme omgang, som orixaen skabes, og initiation kan også kaldes at skabe ånden (orixaen). Det er på den måde ikke bare mennesket, der er en over tid skabt skabning, det er også ånden eller guden.<sup>5</sup> Denne konstruktivisme kan ved første øjekast synes at være ude af trit med den ontologiske præmis, siger Goldman selv, men det er den alligevel ikke, for orixaen er ikke så meget en individualitet som et resultat af „the cutting of a flow“, et snit, der kan lægges i forskellige niveauer. Candomblés ritual producerer på den måde to individualiserede entiteter. Dels en struktureret person ud af et mere eller mindre udifferentieret individ og dels – ud af en generisk orixa – en, der aktualiseres som en individuel ånd, en persons specifikke gud med helt specifikke navne inden for en af de overordnede guder som Iansa, Ogum, Iemanjá eller en af de andre i den lille snes guder, der er de mest almindelige i den brasilianske candomblé. Disse individuelle orixaer

får altså deres egne navne og karakteristika, på samme måde som folk bliver genfødt og transformerede gennem indvielsen. Både personen og orixaen bliver *skabt*, og det er i trancen, mens mediet er besat af guden, at de to sider af dette skabte konvergerer. De bliver et og det samme. De forskellige komponenter i et menneskeligt væsen forenes i en ligevægt og hæver mennesket op i en næsten guddommelig status (op.cit.112).

Til forståelse af denne proces bringer Goldman begrebet *tilblivelse*, i Deleuze og Guattaris forståelse af det, ind i billedet.<sup>6</sup> *Tilblivelse* er et kompliceret begreb, der samler meget af Deleuzes filosofi, og som det ville kræve en hel del mere udfoldelse, end der er plads til her, at yde retfærdighed. I nærværende sammenhæng er det tilstrækkeligt at fremhæve, at det står for forskel som det, hvor ud af identiteter kan forstås som singulariteter i tid. Begrebet rummer en kritik af den filosofi, der søger at grunde sig i væren og identitet som stabile former (May 2003). *Tilblivelse* står ikke for *enshed*, heller ikke for *efterligning*, det er en komposition af begge dele og som sådan et abstrakt begreb, der indebærer både samme substans og *efterligning*.<sup>7</sup>

*Tilblivelse* er altså en komposition. Men hvad betyder det for forståelsen af *candomblé*? *Tilblivelse* er bevægelse, bevægelse ud fra den form, man har, fra det subjekt, man er, fra de organer, man består af, eller fra de funktioner, man udfører. *Tilblivelse* er en proces, siger de to psykoanalytisk orienterede forfattere Deleuze og Guattari. Overført til *candomblé* passer det godt på den måde, at relationerne mellem guder og mennesker kan tænkes som en form for bevægelse, hvorigennem et subjekt forlader sine egne væsensbetingelser, nemlig det at være menneske, ved hjælp af affektrelationer, der er etableret med en anden væsensbetingelse, nemlig det at være en gud. Affekt skal forstås som det at give navn til noget, der berører, forandrer eller modificerer en *tilblivelse* i betydningen at blive et andet væsen som for eksempel et dyr. At blive til et dyr – det kan være en hest – betyder ikke, at mennesket i egentlig forstand bliver til en hest eller psykologisk identificerer sig med dette dyr. Det indebærer derimod en følelse af, at „hvad der sker hesten, kan ske mig“.<sup>8</sup>

På samme måde skal *gudtilblivelse* forstås i Goldmans udlægning af *candomblés* ontologi. Nøgleordene er bevægelighed og fraværet af en substantiel identitet. Det passer godt med *candomblés* forståelse af personer, der bliver mere og mere „sig“ i en bevægelse af samtidighed med en stærkere og stærkere relation til guden. Der er ikke noget forudgivent substantielt selv, men en proces, hvori menneske og gud bliver til i en samtidig bevægelse.

Meget i Goldmans analyse virker overbevisende i forhold til min egen etnografi, og Deleuze og Guattaris filosofiske begreber er på mange måder velvalgte til udlægning af *candomblés* ontologi på den måde, Goldman gør det. Alligevel kan jeg ikke komme væk fra indkøbslistens betydning og den lille kritiske stemme,

den rejser, over for Goldmans ellers på mange måder besnærende udlægning. Det er ikke så meget det, at tingene til offerritualet skulle købes ind. Det er den implicitte *orden*, der ligger i listen. Hvorfor lige de ting til de guder? Hvilken rolle spiller de klassifikationer, der ligger bag, og hvilken betydning ligger der i at have en orden, og kan den indfanges alene med begreber som bevægelighed og tilblivelse?

Hvis man skal være tro mod en anden side af candomblés praksis end den, der fremkommer gennem analysen af relationen til en gud og indvielsesprocessens betydning for, hvordan personer konstitueres, kommer man ikke uden om at se nærmere på klassifikationernes betydning og de forskellige manøvreringer med og på tværs af kategoriale forskelle. Klassifikationerne er hele tiden i spil, både verbalt og i den tavse udøvelse af ritualerne. Hvilken betydning har de tabuer, der er omkring en forkert sammensætning af ting? Hvorfor er det ikke lige meget, om det bliver en hane eller en høne, hvorfor er det kun gudinden Iemanjá, der spiser en særlig slags høns fra Angola? Hvorfor hører farverne lyseblå og hvid til Iemanjá, mens rød hører til gudinden Iansa? Hvad betyder denne tingenes orden, og hvordan virker den bevægelighed, der er i den?

For candombléfolket selv er der ingen tvivl om, at klassifikationerne spiller en stor rolle. Farver, smykker, mad og offeringredienser er alt sammen noget, der tales om med selvfølgelighed, som når man hører udtrykket *meu orixa veste azul* – „min orixa klæ'r sig i blå“. Eller når man ved synet af en særlig perle siger: *Ela é dela*, „den hører til hende“, eller mere præcist, „den er af hende“, hvilket sidste peger mod noget af samme (tilblivende) væsen og dermed kan understøtte Goldmans ontologiske forståelse. Min pointe er da heller ikke, at ting ikke opleves som dele af guderne eller deres mennesker, men at det ikke er en hvilken som helst ting, der kan være del af hvem som helst. Der er forskelle, og der er orden. Og klassifikationerne af, hvilke ting der hører til hvilke guder, er forudsætningen for de rituelle arbejder som ofre og andre, hvor hele materialiteten manøvreres på baggrund af den klassifikatoriske, kosmologiske orden. Manøvreringen består både i bekræftelser af, hvad der hører sammen og er del af hinanden, og i overskridelser.<sup>9</sup>

Det kan illustreres ved at gå vejen omkring et klassisk begreb i antropologien, nemlig begrebet *participation*, som kommer fra den franske antropolog Lévy-Bruhl. *Participation* dækker særlige relationer af symbolsk og mystisk karakter, som Lévy-Bruhl mente, mennesker i primitive samfund havde til ting i deres omverden. Goldman er siden gået dybere ind i Lévy-Bruhls univers og har vist, hvordan den variant af candomblé, han har studeret, i sin praksis følger loven om *participation* (Goldman 1994, 2009). Lévy-Bruhl så denne lov som kernen i det, han kaldte den primitive mentalitet og omtalte som prælogisk tænkning (Lévy-Bruhl 2010). Hans inspiration kom fra den etnografiske viden – som han

havde læst sig til, den var ikke indhentet af ham selv – om indianske folk i det brasilianske Amazonas, der så sig selv som papegøjer. Det var spørgsmålet om på samme tid at være sig selv og noget andet end sig selv, der gav anledning til undren. I Goldmans analyse forbindes Lévy-Bruhls tanker med de aktuelle filosofiske trends, hvor Deleuze er den store inspirator, og det er gennem begrebet participation, han når frem til, at man i candomblé på samme tid kan være både sig selv og noget andet, såsom en gud.

Mit ærinde her er ikke at fornægte betydningen og relevansen af Goldmans analyse. Jeg mener tværtimod, at den siger noget overordentlig væsentligt og rigtigt om personopfattelsen og forståelsen af ting i candomblé – og at den dermed meget vel kan siges at afdække en anderledes ontologi for os. Ikke desto mindre vil jeg holde fast ved min argumentation for, at candomblés praksis må tage klassifikationer og manøvreringen hen over kategoriske forskelle med i betragtning, og at ontologi dermed bliver et ikke helt velvalgt begreb, fordi ontologi konnoterer essentiel og vedvarende væren, mens jeg understreger, at candomblés praksis indebærer en høj grad af manipulation og manøvrering, som indebærer skiftende værensformer. Den ene position udelukker dog ikke nødvendigvis den anden. Den franske antropolog Roger Bastide, der er ophavsmanden til de mest omfattende klassiske studier af candomblé, gør netop opmærksom på, at participation ikke kan forstås uden om praksis (Bastide 1978:273), og den praksis, jeg fremhæver, er altså en, der indebærer rituelt arbejde med manøvrering mellem forskellige klasser og hen over grundkategoriseringerne i levende og dødt, mennesker og dyr og mennesker og guder, hvilket gør det vanskeligere at identificere en ontologi i den klassiske forståelse af dette begreb som grundlæggende værensmåder.

Der ligger en konceptuel orden bag den praktiske manøvrering, og den kan ikke forstås uden om en anden forskel, nemlig forskellen mellem tingene og begreberne om dem. Praksis er grundet i en begrebsmæssig orden, en orden, som kan overskrides og dermed er bevægelig, men uden en vis stabilitet i denne orden kunne der ikke være nogen overskridelse. Bevægeligheden beror på, at der hersker en orden, som er den, der bærer kosmologien. En vis statik i kosmologiske, klassifikatoriske systemer er altså forudsætningen for bevægelighed. På samme måde er tegn i form af materielle repræsentationer, som indkøbslistens ingredienser for gudernes egenskaber, og immaterielle, som gudernes navne, forudsætningen for, at der kan skabes personer og guder i løbende processer, sådan som Goldman beskriver det. Hvis tegn og begreb betragtes som værende hinanden i et tidløst ontologisk perspektiv, kan der ikke forekomme en proces af vækst, af mere eller mindre, eller som i candomblé en bevægelig tilbliven af person og gud. Klassifikatoriske forskelle er en forudsætning for tilbliven.

## At tænke gennem kategorier: diskussion og konklusion

I candomblés praksis er begrebmæssige kategoriseringer og praktisk handling uadskillelige. De praktiske handlinger forudsætter en differentiering i ting af forskellig slags. Rituelle ofre, magiske handlinger og indvielsen af medier til guderne er alt sammen arbejde, der ikke kan finde sted uden en begrebmæssig manøvrering med materielle kategorier og klassifikationer af mad, dyr, farver og ting i relation til de guder, der er i spil. Det er det, indkøbslisten viser. Den, der er indviet, er *feita*, skabt over tid, som Goldman siger, men *feita* betegner både en proces og en orden, en orden, der også adskiller dem, der er indviede, fra dem, der ikke er. Da jeg selv af candombléfolket regnes for at være indviet i et vist omfang, måtte jeg udstyres med indkøbslisten som en repræsentant for den lille flig af en mere omfattende kosmologisk orden, som mit offer skulle foregå inden for.

Fra candomblés etnografi hentede jeg således argumentet, at det er nødvendigt at lære kategoriseringerne at kende og for at forstå candomblé at tænke gennem disse kategorier. At tænke gennem ting, det vil sige de andres begreber, kan ikke gøres uden også at tænke gennem den måde, disse begreber er organiseret på i en praksis og en klassifikatorisk orden.

Mit ærinde med at fremføre nødvendigheden af også at tænke i kategorier har altså sin etnografiske grund i ovenstående veje ind i candomblés verden. Men det var også det mere generelle spørgsmål om, hvorvidt ontologi er et velvalgt begreb for antropologien, der satte tankerne i gang. *Thinking Through Things* er bogen, der taler for at tage de andres ontologi alvorligt, så vi holder op med at tale om forskellige kulturelle fortolkninger af verden for i stedet at søge indblik i verdener, som de er – essentielt, det vil sige ontologisk, *er*. I introduktionen til bogen kalder de tre forfattere deres indgang til tingene for radikalt essentialistisk, men de siger også, at de er radikalt konstruktivistiske og gør det med henvisning til Deleuze og hans forståelse af sammenhængen mellem begreb og ting (Henare et al. 2007:13). Det er altså muligt at være essentialist og konstruktivist på samme tid, og det er her, ontologien kommer ind.

Ontologi indebærer i en vis metafysisk filosofisk forståelse (som dog ikke er den eneste), det fuldstændige sammenfald mellem tegn og ting, hvor det værende falder sammen med sproget. En sådan forståelse af ontologi efterlader, vil jeg mene, nogle problemer og risici.<sup>10</sup> Den ontologiske orientering, som jeg ser som sammenhængende med den materialitetsorienterede teoretiske bestræbelse på at komme bag om repræsentationerne, rummer en fare for at overse betydningen af de forskelle, der kun kan identificeres gennem differentieringen i ting og begreb.<sup>11</sup>

De, der taler for ontologibegrebet, gør det blandt andet med det argument, at det er antropologiens opgave at generere begreber. De vil hævde, at den

ontologiske tilgang tager det, man møder i felten, alvorligt uden at forsøge at bortforklare det i sine bestræbelser på at foretage det, der i gamle dage hed kulturelt oversættelsesarbejde. Der er altså både en politisk og en metodisk dimension i de ontologiske bestræbelser. Opmærksomheden på mangfoldige ontologier kan metodisk-teoretisk set generere nye begreber og bringe os ud over vor egen ontologi. Den brasilianske antropolog Viveiros de Castro har sagt, at ontologisproget er vigtigt af én specifik taktisk grund, nemlig at modvirke en tendens til at se indfødte folks tænkning som fantasi og uvirkelighed og reducere den til en vidensform i stedet for at tage den for reel viden på linje med den vestlige videnskabs viden. Han taler ligefrem om, at der i verden bør herske, hvad han kalder ontologisk selvbestemmelse (Viveiros de Castro 2003:18). Det er alt sammen gode argumenter for at have taget et begreb frem, der kan genopvække opmærksomheden på det radikalt anderledes og mane til forsigtighed over for at tæmme den og de andres verdener for hurtigt ind i en velkendt analytisk skabelon i sine bestræbelser på at udføre det antropologiske oversættelsesarbejde. Men også her bør der manes til besindelse.

I én filosofisk betydning af ontologi er der ikke nogen forskel mellem ordene og det, der er. Sproget vil i en sådan utopisk ontologisk perfekt verden være det fuldkomne udtryk for verden, som den er. Der vil ikke være forvirring og usikkerhed. Der vil ikke være snyd og løgn og leg og driven gæk med ordene. Der vil ikke være nogen tvivl, ingen flertydige fortolkninger, ingen misforhold mellem tegnene og det, de henviser til, ingen kreative misforståelser, ingen *distortion*, ingen forvrængninger, ingen utilsigtede bivirkninger af handlinger med bestemte hensigter. Ingen forskelle. Denne forståelse af ontologi er, indrømmet, en filosofisk abstraktion, men konnotationerne til en sådan forståelse, vil jeg mene, ligger i ontologibegrebet, og de kan risikere at blive understøttet af den materialitetsteoretiske interesse for sammenfaldet af tegn og begreb. Det er en af grundene til, at der bør udvises en vis forsigtighed over for brugen af ontologibegrebet.

Sammenfattende må man derfor spørge, om ontologi, hvis der med begrebet følger konnotationer som de ovenfor nævnte, er et velvalgt begreb. Er det tillige ikke ironisk at vælge et begreb med så megen tyngde af traditionelt europæisk filosofisk tankegods, en hel metaontologi, når man ønsker at tale for at teoretisere på grundlag af begreber, der er centrale for *de andre*, og ikke ens egne?

Et sidste aspekt af ontologidebatten kan formuleres som et spørgsmål om, hvorvidt ontologi er et velvalgt begreb, hvis man ønsker at fastholde det antropologiske projekt som et humanistisk *kritisk* projekt. Viveiros de Castro vil hævde, at det netop er det, han gør, når han taler om multinaturalisme, altså forskellige opfattelser ikke bare af kultur, men af *natur*, og om multiple ontologier og ontologisk selvbestemmelse.

Man må give Viveiros de Castro og andre ret i, at ontologi ikke bare er et andet ord for kultur, for ontologi vil netop understrege essentielle forskelligheder, som ikke bare ligger i forskellige repræsentationer af den samme verden (som kulturbegrebet hævdes at pege imod), men i væsensforskellige verdener af både kultur og natur. Verdener *er* forskellige, menneskers liv tager sig ikke bare forskelligt *ud*. Vi bebor verden forskelligt på en dyb måde, alt efter om vi sidder i offerværelset i Bahias candomblé eller på et kontor i København. Men samtidig må man indvende, at vi mennesker dog kan være i hinandens verdener, og vores anderledes verdener kan lappe over hinanden. De andres verdener er ikke radikalt anderledes på *alle* måder. Der er folk i Bahias candomblé, der lever i den samme slags verden som min i det daglige. Som Annemarie Mol (2005) viser med sit arbejde på et hospital i Holland, er multiple ontologier da heller ikke et spørgsmål om at befinde sig forskellige geografiske steder, det er et spørgsmål om, hvordan man *er* i samtidige, ontologisk forskellige verdener. I hendes europæiske medicinske studiefelt er det som patient, forsker eller behandler. Ontologier er altså ikke totalomfattende. Vi kan flytte ud og ind af dem. Forskeren kan også blive patient, ligesom antropologen kan flytte sig ud af offerværelsets rituelle slagtninger og ind i en anden ontologi af for eksempel dyrevelfærd. Verdener tager sig ganske rigtigt ikke bare forskellige ud, vi er i dem på forskellige måder, men disse verdener binder os ikke på nogen total måde. Vi kan bevæge os ud og ind af dem, og vi kan heldigvis kommunikere hen over dem. At Mol alligevel har valgt at karakterisere de forskellige verdener som ontologisk forskellige, har givet megen ny indsigt, hvad den indflydelse, hendes arbejde har haft, vidner om. Men jeg synes alligevel ikke, det endeligt afgør diskussionen om, hvorvidt ontologi er et velvalgt begreb. Man kunne lige så vel argumentere omvendt på grundlag af et begreb som multiple ontologier og se det som dybt paradoksalt, når det hævdes, at sådanne kan være sameksisterende, og at de samme personer kan være i flere ontologier.

Alle gode og inspirerende indsigter til trods mener jeg ikke, ontologi er noget helt velvalgt begreb, når det gælder det antropologiske projekt som et humanistisk, kritisk projekt. Det, ontologibegrebet vinder i understregning af radikale anderledesheder, taber det, hvis det ikke forenes med en understregning af, at det ikke skal forstås som en totalitet. Det må ikke forstås som altomfattende for forskellige verdener uden gensidige overlap, delfællesskaber og sprækker.

Ontologi er ikke så skidt, at det bør forvises fra den antropologiske fagdiskurs, men det bør anvendes med stor varsomhed. For det rummer ikke bare faren for et totalitært syn på verden(er), som overser klassifikationer og ordningsprincipper, der spiller afgørende roller for etnografisk forståelse af kosmologi og praksis. Man risikerer også at overse hele det felt af manipulation, for ikke at sige løgn og svig

og magtmisbrug, der findes i verden, og som ikke kan finde sted uden at operere med forskelle mellem det, der siges, og det, der gøres, mellem repræsentationer og det, de henviser til, mellem italesatte hensigter og faktiske handlinger. I dette felt, som også kan sammenfattes som et politisk felt, hører antropologiens humanistisk kritiske projekt *også* hjemme.

Hvis argumentet for en ontologisk tilgang til verdener frem for en kulturalistisk er, at det hermed ikke bliver et spørgsmål om at anvende analytiske begreber på etnografiske data, men snarere at tillade etnografiske data at virke som løftestænger for transformationer af analytiske begreber, må opgaven være at lokalisere vores begrebers utilstrækkeligheder for at komme frem til nogle bedre. Men behøver man virkelig et filosofisk begreb som ontologi til det? Og er det ikke en fattig løsning på et reelt problem – nemlig hvordan man undgår at fange fremmedhed og andre verdener i egne og for de andre fremmede begreber – at vælge et ord, som i den grad er undfanget i en europæisk, kernefilosofisk tradition? Her ligger der et stort paradoks i den ontologiske vendings argumenter.

Forskelle i verden kan, som ontologifortalerne siger, ganske rigtigt ikke reduceres til forskelle i repræsentationer. Når nuerne siger, at tvillinger er fugle, er tvillinger noget andet for dem end for folk, for hvem de er biologiske søskende født af den samme mor på samme tid. Men det må være en vigtig pointe, at vi stadigvæk kan tale med nuerne om sagen. Det gjorde Evans-Pritchard, og han skrev deres og sine egne refleksioner ned. De refleksioner, vil jeg hævde, kunne ikke have fundet sted uden det mellemrum, den *forskel* i sprogets konsistens, som gør, at vi mennesker kan flytte vores tanke så at sige. Ord og væren er ikke absolut sammenfaldende, og det er vel hele grundlaget for menneskelig refleksion. Jeg antyder det forsigtigt, amatørfilosof som jeg er, og det er de fleste andre antropologer i øvrigt også. Men jeg vil mene, at ontologi også af disse grunde ikke er noget helt godt ord. Det er nemlig ikke tilstrækkeligt til at omfatte den leg og manipulation med kategorier og klassifikationer, som er forudsætningen for en hel masse menneskelig aktivitet, fra ofre og magi til antropologiske analyser. Og det kan ligefrem risikere at føre til, at vi overser vigtige sider af den slags aktivitet. Hvad man skulle sætte i stedet, er straks sværere at se, for det går ikke i alle sammenhænge bare at gå tilbage til kultur. Der *er* brug for nye begreber. Lad os dog her tage „ontologisterne“ på ordet og prøve at finde begreberne hos dem, vi studerer, frem for at gå på rov i en nabo-disciplin, der som filosofien sjældent indbyder til at rejse sig fra lænestolene for at gå ud i verden og finde ud af, hvorfor der hører forskellige høns til forskellige guder.



## Noter

1. For Holbraad er det et argument, at det i antropologisk analyse ikke drejer sig om at applicere analytiske begreber på etnografiske data, men snarere at lade etnografiske data virke som store løftestænger for transformationen af de analytiske begreber (Venkatesan 2010:180). I den forstand handler ontologiseringen om vilkårene for videnskabelig begrebsdannelse. Ontologi er resultatet af antropologens systematiske forsøg på at transformere andre folks begrebsmæssige repertoire, så man kan beskrive deres etnografiske materiale på en sådan måde, at det ikke er absurd. Og det, mener Holbraad, er forskelligt fra kultur. Kultur er et sæt repræsentationer produceret af de folk, vi studerer. Vi taler jo også om „deres“ kultur. Sådan er det ikke med ontologi. Ontologi er et sæt af antagelser, der er postuleret af antropologen med analytiske formål (ibid.). Med ontologibegrebet i antropologien tager man ikke for givet, at den verden, der for os er, er den, der er for andre, og at de andres anderledesheder derfor kan forstås blot som andre repræsentationer af den samme verden – den, vi kender og ved, er den *virkelige* verden. Ontologitænkningen anerkender mangfoldige virkeligheder i verden. Den kræver, at de andres virkeligheder bliver taget alvorligt, ikke bortforklaret som fejltagelser eller „bare“ sjove eller mærkelige repræsentationer af den samme verden, som er velkendt i vor egen virkelighed. I den forståelse kan selvkritikken over for vestlige semiotiske ideologier og etnocentrisk filosofisk tænkning på grundlag af rodfæstede kartesianske og kantianske forestillinger kun hilses velkommen (jf. Candea i Venkatesan 2010). Men hvor der vindes ny indsigt, er der fare for at tage gammel, som snarere end at afvises bør inkorporeres i et nyt og mere nuanceret billede. Min fortale for at tage klassifikation og kategorisering med ind i analysen – hvilket ikke kan gøres uden at tage repræsentationer alvorligt som repræsentationer i gammeldags forstand, det vil sige som henvisende snarere end materielle – skal forstås i det lys.
2. Se også Karen Lisa Salamons artikel om forståelse af skriften i den jødiske religion i *Tidsskriftet Antropologi Ordentlige ting* (Salamon 1990).
3. Grundlaget for klassifikation var et spørgsmål, der optog den klassiske antropologi. En afgørende indsigt i spørgsmålet blev gjort i 1903 af Durkheim og Mauss i deres lange artikel „Primitive Classification“ (1963). De forklarede klassifikationer af ting og forhold i naturen som noget, der havde rod i samfundet, og mente, at der klassificeres, fordi samfundet er ordnet i grupper. Det er ikke der, jeg vil hen med min understregning af klassifikationers betydning, men jeg indrømmer, at jeg ser den klassiske antropologis indsigter som relevante, uanset at der har fundet en modbevægelse sted i sociologien, videreført i Latours aktør- og netværksteori (Latour 2008) og med indflydelsen fra Deleuzes filosofi.
4. Goldman arbejdede med den „nation“ i candomblé – hvor de forskellige etniske varianter går under navnet nation (*nação*) – der hedder angola, mens mit candombléhus regner sig for ketu, dog med elementer fra angolavarianten.
5. I en mere klassisk sociologisk formulering vil man sige, at gudernes skabelse er afhængig af menneskets – en idé, der ligger dybt i de vestafrikanske yorubaers forestillinger om orixaerne (Barber 1981).
6. Tilblivelse er Deleuze og Guattaris danske oversætter Niels Lyngsøes valg for det franske *devenir*, som på engelsk er oversat ved *becoming*.
7. Interessant i forhold til min argumentation er det, at de to filosoffer fremkommer med deres begreb tilblivelse som et resultat af deres livtag med klassifikationssystemer.
8. Mit referat af Deleuze og Guattaris begreb tilblivelse er hovedsageligt foretaget på grundlag af Goldmans tekst. Det kan dog være nyttigt også at konsultere de relevante sider i originalteksten *Tusind Plateauer* (2005:297-304), hvor forfatterne diskuterer serialismen og strukturalismen i forhold til tilblivelse. Deres diskussion er også en diskussion af klassifikationsformer. Om serialismen og strukturalismen siger de, at de „veksler mellem at graduere egenskaberne efter deres ligheder og ordne dem efter deres forskelle“ (op.cit.304). Strukturelle klassifikationer er ikke irrelevante for dem, men de mener, det er et falsk alternativ at sige, at enten efterligner

man, eller også er man. Tilblivelse er det, der er virkeligt, „ikke de angiveligt faste led, som den eller det, der bliver til, går igennem“ (op.cit.302). Hvor Goldman i sin analyse af tilblivelse i candomblé lægger vægten på det falske alternativ og tilblivelsen selv, går jeg et par skridt tilbage fra begrebet og argumenterer for, at ordningsformerne – hvad enten de er serielle eller strukturelle – ikke er uvæsentlige for tilblivelsens karakter.

9. At der manøvreres med forskelle på to led – både som mere-eller-mindre og som enten-eller – kan måske illustreres ved at bruge begreberne analog og digital. Overskridelserne er analoge, når der manøvreres med tingene som del af hinanden, og digitale, når levende bliver til dødt i ofret, og ofrets „døde“ genstand, som for eksempel stenen, ota, bliver givet liv.
10. I en anden filosofisk forstand vil der dog ikke være noget problem, for ontologibegrebet dækker ikke bare spørgsmål om, hvilke enheder der eksisterer, men også hvordan de er grupperede og relaterede i hierarkier og i forhold til ligheder og forskelle, kort sagt, hvordan der er en orden. På den måde er der ikke noget i vejen for, at man kan forblive på klassisk antropologisk grund med et tilbageblik til Durkheims og Mauss' analyser af de primitive klassifikationssystemer og stadigvæk tale om ontologi. Men at ontologi er et komplekst begreb fremgår, så snart man åbner et filosofisk opslagsværk. Jeg har hovedsageligt hentet min amatørviden om begrebet i dets forskellige betydninger fra *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (<http://plato.stanford.edu/entries/logic-ontology/>) og *Theory and History of Ontology* (<http://www.ontology.co/ontology-definitions-one.htm>).
11. Verden er som allerede nævnt fuld af gode grunde til at interessere sig for materielle tegn og anfægte en klassisk saussuresk dualitet mellem *signifiant* og *signifié*, ligesom der er flere gode grunde til at anlægge et kritisk syn på de semiotiske ideologier, der har præget den vestlige tænkning (Althusser 1975; Keane 2005:190-2.). Dette ligger da også som et værdifuldt element i den materielle og den ontologiske vendings bestræbelser.

Søgeord: ontologi, candomblé, klassifikation, orden, manipulering, ritual

## Litteratur

- Althusser, Louis  
1975 Forelæsning: Basisbegreber og et eksempel. I: L- Althusser: Filosofi, ideologi og videnskab. En introduktion. Side 44-87. København: Bibliotek Rhodos.
- Barber, Karin  
1981 How Man Makes Gods in West Africa: Yoruba Attitudes towards "the Orisa". Africa: Journal of the International African Institute 51(3):724-45.
- Bastide, Roger  
1978 [1958] O Candomblé da Bahia. São Paulo: Companhia Editora Nacional/Mec.
- Deleuze, Gilles & Félix Guattari  
2005 [1980] Tusind plateauer. Kapitalisme og skizofreni. København: Det Kongelige Danske Kunstakademis Billedkunstskole.
- Durkheim, Émile & Marcel Mauss  
1963 [1903] Primitive Classification. Chicago: Chicago University Press.
- Ellen, Roy  
1988 Fetishism. Man 23(2):213-35.
- Engelke, Mathew  
2009 Reading and Time: Two Approaches to the Materiality of Scripture. Ethnos 74(2): 151-74.

- Frazer, James George  
1996 [1922] *The Golden Bough. A Study on Magic and Religion*. London: Macmillan. Abridged Edition.
- Gaonkar, Dipil Parameshwar & Elizabeth A. Povinelli  
2003 Technologies of Public Forms: Circulation, Transfiguration, Recognition. *Public Culture* 15(3):385-97.
- Goldman, Marcio  
1994 *Razão e Diferença. Afetividade, racionalidade e relativismo no pensamento de Lévy-Bruhl*. Rio de Janeiro: UFRJ Editora.  
2007 How to Learn in an Afro-Brazilian Spirit Possession Religion. Ontology and Multiplicity in Candomblé. In: D. Berliner & R. Sarró (eds.): *Learning Religion. Anthropological Approaches*. Pp. 103-17. New York & Oxford: Berghahn Books.  
2009 An Afro-Brazilian Theory of the Creative Process. An Essay in Anthropological Symmetrization. *Social Analysis* 53(2):108-29.
- Henare, Amiria, Martin Holbraad & Sari Wastell  
2007 Introduction: Thinking Through Things. In: A. Henare, M. Holbraad & S. Wastell (eds.): *Thinking Through Things. Theorising Artefacts Ethnographically*. Pp. 1-31. Abingdon: Routledge.
- Heywood, Paolo  
2012 Anthropology and What There Is. Reflections on "Ontology". *Cambridge Anthropology* 30(1):143-51.
- Holbraad, Martin  
2007 Power and Powder: Multiplicity and Motion in the Divinatory Cosmology of Cuban Ifá (or *Mana*, again). In: A. Henare, M. Holbraad & S. Wastell (eds.): *Thinking Through Things. Theorising Artefacts Ethnographically*. Pp. 189-225. Abingdon: Routledge.  
2011 Can the Thing Speak? OAC Press, Working Papers Series 7:1-26.
- Keane, Webb  
1998 Calvin in the Tropics: Objects and Subjects in the Religious Frontier. In: P. Spyer (ed.): *Border Fetishisms. Material Objects in Unstable Spaces*. Pp. 13-35. New York: Routledge.  
2005 Signs Are Not the Garb of Meaning: On the Social Analysis of Material Things. In: D. Miller (ed.): *Materiality*. Pp. 182-205. Durham & London: Duke University Press.
- Latour, Bruno  
2008 En ny sociologi for et nyt samfund. Introduktion til Aktør-Netværk-Teori. København: Akademisk Forlag.
- Lévy-Bruhl, Lucien  
2010 [1923] *Primitive Mentality*. Boston: Beacon Press.
- Manning, Paul & Anne Meneley  
2008 Material Objects in Cosmological Worlds: An Introduction. *Ethnos* 73(2):285-302.
- May, Todd  
2003 When Is a Deleuzian Becoming? *Continental Philosophy Review* 36:139-53.
- Mol, Annemarie  
2005 Ontological Politics. A Word and Some Questions. In: J. Law & J. Hassard (eds.): *Actor Network Theory and After*. Oxford: Blackwell Publishing.

- Pietz, William
- 1985 The Problem of the Fetish, I. RES: Anthropology and Aesthetics 9:5-17.
- 1987 The Problem of the Fetish, II. RES: Anthropology and Aesthetics 13:23-45.
- 1988 The Problem of the Fetish, IIIa. RES: Anthropology and Aesthetics 16:105-23.
- Salamon, Karen Lisa
- 1990 Skriften før tingene. Om skriften i jødisk tradition. Tidsskriftet Antropologi 21/22:21-27.
- Sjørsløv, Inger
- 2006 On Leaving the Field. Closure and Continuity as Seen through the Lens of the Candomblé Axexé Ritual. Folk Journal of the Danish Ethnographic Society 46-47: 11-40.
- 2007 Ting og person. Bidrag til en socialitetsteknologi. I: I. Sjørsløv (red.): Scener for samvær. Ritualer, performance og socialitet. Aarhus: Aarhus Universitetsforlag.
- 2012 The Material Subject as Political: Style and Pointing in Public Performance. Anthropological Theory 12(2):209-28.
- Spyer, Patricia (ed.)
- 1998 Border Fetishisms. Material Objects in Unstable Spaces. New York & London: Routledge.
- Venkatesan, Soumhya (ed.)
- 2010 Ontology is Just Another Word for Culture. Motion tabled at the 2008 meeting of the Group for Debates in Anthropological Theory, University of Manchester. Critique of Anthropology 30(2):152-200.
- Viveiros de Castro, Eduardo
- 2003 AND. After-dinner speech at "Anthropology and Science", the 5th Decennial Conference of the Association of Social Anthropologists of Great Britain and Commonwealth, 14. juli. Manuscript (also published in Manchester Papers in Social Anthropology, 7).

# FRANZ BOAS OG DET MODERNE ETNOGRAFISKE MUSEUMS (U)MULIGHED

ANNA KAAE KJÆRGAARD

Franz Boas (1858-1942) er en af det 20. århundredes mest betydningsfulde antropologer. Han har haft en enorm indflydelse på udviklingen af den kultur-relativistiske tænkning, der ligger til grund for den moderne antropologi, samt på indførelsen af feltstudiet som antropologiens videnskabelige metode par excellence. Han var gennem en lang årrække en af nøglepersonerne i American Anthropological Association og bidrog i 1905 til etableringen af det første ph.d.-program i antropologi i USA, hvor han de efterfølgende årtier „opfostrede“ nogle af de unge talenter, der sidenhen blev store navne inden for antropologien, blandt andre Ruth Benedict, Margaret Mead, Robert Lowie og Alfred L. Kroeber. Han er samtidig kendt for sit store engagement i kampen mod racismen i USA i 1910'erne og -20'erne og senere også mod nazismen, som han op gennem 30'erne og 40'erne åbent kritiserede.

Hvad der er mindre kendt i dag, er imidlertid, at Boas begyndte sin akademiske karriere inden for museumsverdenen, hvor han fungerede som kurator ved forskellige museer i næsten 30 år, inden han i 1905 skiftede definitivt over til universitetet. Det var netop via sit engagement i museumsfaglige diskussioner, at han for første gang formulerede nogle af de kulturteorier, som senere skulle gøre ham internationalt anerkendt som den moderne antropologis fader. Når denne side af historien er så underbelyst, hænger det sammen med, at den videnskabelige antropologi i dag først og fremmest er en universitetsdisciplin, hvorimod den tilbage i 1880'erne, hvor Boas begyndte sit virke, var centreret omkring de etnografiske museer og etnografiske museumsafdelinger på naturhistoriske museer. Antropologiens institutionelle skift fra museet til universitetet er, som William C. Sturtevant har påpeget, ikke noget pludseligt, absolut brud, men en grad- og delvis overgang, der netop tager sin begyndelse i 1880'erne, men først kulminerer i 1920'erne (Sturtevant 1969). Sturtevant inddeler antropologiens historie i tre perioder: en museumsperiode (1840-90), en museums-universitetsperiode (1890-

1920) og en universitetsperiode (1920-) (ibid.). Og det er netop i overgangsfasen mellem de to sidste perioder, at Boas spiller en helt central rolle. For selvom den kulturrelativistiske tænkning, han er med til at udvikle, tager udgangspunkt i en museumsfaglig kontekst, medfører denne tænkningens udbredelse i begyndelsen af det 20. århundrede paradoksalt nok netop, at antropologien flytter fra museet til universitetet.

Jeg vil i det følgende se nærmere på to museumsfaglige debatter, som Boas indgik i, nemlig debatten i 1887 med den ledende kurator ved United States National Museum, Otis T. Mason, og debatten i 1907 med kurator for den antropologiske afdeling af Field Museum of Natural History, George A. Dorsey. Disse to diskussioner spejler på flere måder hinanden og kan tilsammen siges at være en gennemspilning af antropologiens historie en miniature. Diskussionen med Mason foregår i samme periode, som Boas påbegynder sin karriere inden for museumsverdenen. Han er emigreret til USA fra Tyskland året forinden og er blevet ansat som redaktionsassistent på tidsskriftet *Science* sideløbende med en deltidsstilling som docent ved Afdeling for Psykologi ved Clark University. Med i bagagen har han samtidig et års erfaring som assisterende kurator for Adolf Bastian ved Museum für Völkerkunde i Berlin, hvor han arbejdede 1885-86. I polemikken mod Mason kritiserer Boas den traditionelle typologiske udstillingsform, som dominerer samtidens evolutionistisk orienterede etnografiske museer og museumsafdelinger, og han skitserer samtidig for første gang ideerne til en moderne etnografisk udstillingsform, som modsvarer hans egen gryende kulturrelativistiske tænkning (Boas 1887a, 1887b).

Diskussionen med Dorsey finder omvendt sted to år efter, at Boas definitivt har forladt museumsverdenen til fordel for universitetet. Han har på dette tidspunkt adskillige års erfaring inden for museumsverdenen og har haft rig lejlighed til at afprøve sine ideer i praksis. I 1892 bliver han udpeget som assisterende kurator for Frederic Ward Putnam ved Verdensudstillingen i Chicago, hvor han blandt andet arrangerer liveoptrædener med kwakiutlgrupper fra British Columbia. Efter udstillingen arbejder han nogle måneder ved Field Museum, inden han i 1896 bliver fastansat som kuratorassistent for Putnam, der i mellemtiden er blevet leder af Afdeling for Etnologi og Somatologi ved American Museum of Natural History (AMNH), som senere blev omdøbt til Afdeling for Antropologi. Trods en relativt succesfuld implementering af sine udstillingsprincipper på AMNH vælger Boas i 1905 at forlade museet og bliver i stedet ansat som professor i antropologi ved University of Columbia, hvor han siden sin ansættelse ved AMNH i 1896 har haft en deltidsstilling som lektor. Årsagen til dette karriereskift eksponeres indirekte i diskussionen med Dorsey, hvor Boas påpeger en række indbyggede begrænsninger i den selv samme udstillingsform, som han plæderede for 20 år

forinden i polemikken mod Mason. Han giver i samme diskussionsindlæg også udtryk for en grundlæggende skepsis over for den antagelse om, at kulturer kan repræsenteres via deres materielle frembringelser, som per definition ligger til grund for det etnografiske museum (Boas 1907).

Det interessante ved disse to diskussioner er, at de ikke kun indrammer Boas' tid inden for museumsverdenen, men også belyser et helt centralt vendepunkt i antropologiens historie. Diskussionen med Mason er en af de tidligste, mest skarpt optegnede formuleringer af principperne for en ny kulturelt kontekstualiserende kurateringspraksis, som senere under indflydelse fra Boas skulle blive det moderne etnografiske museums udstillingsform par excellence. Den markerer samtidig et generelt teoretisk skift inden for antropologien fra en evolutionistisk kulturtænkning, hvor samtidens mange forskellige samfund opfattes som befindende sig på hver deres stadie i samme globale kulturhistoriske udvikling, til en relativistisk kulturtænkning, hvor den kulturhistoriske udvikling opfattes som udspaltet i flere sidestillede, selvstændige forløb. Dette teoretiske skift afføder også et metodisk skift fra en rent spekulativ, deduktiv „lænestolsantropologi“ til en empirisk, induktiv videnskab baseret på længerevarende feltstudier. I sin diskussion med Dorsey eksponerer Boas den kulturelrelativistiske tænkningens grundlæggende uforenelighed med det etnografiske museum og dets indbyggede fokusering på den materielle side af kulturerne (ibid.). Han fastslår samtidig, at museets rolle først og fremmest er formidling, ikke forskning. Han foregriber dermed den videnskabelige antropologis institutionelle skift fra museet til universitetet, som blandt andet på grund af kulturelrelativismens indtog blev en realitet 15-20 år senere.

De problematikker, som Boas optegner i sine museumskritiske artikler, er imidlertid ikke løst ved at flytte antropologien fra museet til universitetet eller erstatte den klassiske „lænestolsantropologi“ med feltstudiet. De peger nemlig ikke kun på en række indbyggede begrænsninger i det etnografiske museum som institution, men også i antropologien som helhed, begrænsninger, som stadig er højst aktuelle i antropologiske debatter i dag. Jeg vil afslutningsvis fremdrage to illustrative eksempler på, hvordan de problemstillinger, som Boas rejste omkring forrige århundredeskifte, stadig hjem søger antropologien.

### Boas vs. Mason: opgøret med den typologiske udstillingsform

I 1887 retter Boas en skarp kritik mod Masons måde at klassificere etnografiske objekter på. Kritikken er udformet som et debatindlæg i tidsskriftet *Science*, som Boas på daværende tidspunkt var redaktørassistent for, og den udvikler sig til en åben brevveksling mellem Boas og Mason (Boas 1887a, 1887b; Mason 1887). Mason kategoriserer etnografiske genstande på samme måde som biologisk

materiale, det vil sige ud fra, hvilken familie, slægt og art, de menes at tilhøre. På 1880'ernes National Museum kunne man således finde en række typologisk organiserede montrer, som hver især indeholdt én bestemt slags genstande (fx jagtredskaber eller musikinstrumenter) fra hele verden, der var placeret efter, hvor teknologisk avancerede de var. Den typologiske udstillingsform er baseret på „hypotesen om, at der eksisterer en forbindelse af en art mellem etnologiske fænomener hos vidt forskellige folk“ (Boas 1887a:485)<sup>1</sup>. Den forudsætter, at man ud fra nogle umiddelbart synlige lighedstræk mellem genstande fra forskellige samfund kan deducere sig frem til en generel udviklingsmæssig sammenhæng mellem disse samfund. Det vil sige, at man ved at sammenligne variationen af en bestemt genstandstype fra samfund til samfund kan sige noget om hvert af disse samfunds respektive teknologiske udviklingstrin og som følge deraf også, hvilket stadie de befinder sig på rent åndeligt. Mason giver også selv direkte udtryk for denne forståelse i en ikke nærmere specificeret tekst, som Boas citerer direkte fra: „I den menneskelige kultur, som i naturen i øvrigt, skaber lignende årsager lignende virkninger“ (Mason citeret *ibid.*). Heroverfor fremsætter Boas omvendt den påstand, at „forskellige årsager skaber lignende virkninger“:

Det er meget sjældent, at forekomsten af lignende årsager til ens opfindelser kan bevises, idet de elementer, der påvirker det menneskelige sind, er så komplicerede og deres påvirkning så fuldkommen ukendt, at forsøget på at finde lignende årsager nødvendigvis må slå fejl eller forblive en vag hypotese. Tværtimod er udviklingen af lignende etnologiske fænomener af forskellige årsager langt mere sandsynlig og i overensstemmelse med de bagvedliggende årsagers kompleksitet (*ibid.*).

Boas mener altså ikke, at forekomsten af den samme type genstand i forskellige samfund beviser, at de er historisk forbundne. Han påstår omvendt, at disse genstande er opstået i forskellige samfund uafhængigt af hinanden, og at deres typologiske lighed ikke bare er tilfældig, men også rent overfladisk. Studerer man genstandene nærmere, vil man ifølge Boas opdage, at de trods deres umiddelbare lighed er blevet anvendt i vidt forskellige sammenhænge og til vidt forskellige formål, alt efter hvilket samfund de optræder i. Et af Boas' eksempler er skralden, som genfindes i samfund verden over. Skralden er imidlertid „ikke bare resultatet af ideen om at skabe larm og af de tekniske metoder, der anvendes for at nå dette mål“ (Boas 1887b:588). Den er *også* et produkt af den specifikke funktion, som den tillægges i det enkelte samfund, og som kan variere fra legetøj over musikinstrument til religiøst åndemaningsredskab (*ibid.*). Der er derfor ikke videnskabeligt belæg for at placere skralder fra forskellige steder i verden i samme kategori alene på grund af deres typologiske lighed. I artiklen „The Limitations of the Comparative Method of Anthropology“ fra 1896 udfolder Boas dette argument yderligere. Han tager udgangspunkt i det faktum, at „i studiet af en



hvilken som helst stammes kultur, vil denne kulturs enkelte træk kunne genfindes blandt mange forskellige folkeslag“ (Boas 1896:901). Hvor evolutionister som Mason ifølge Boas anser disse ligheder for at være „uigendriveligt bevis på en historisk forbindelse eller endda en fælles oprindelse“, fortolker Boas dem omvendt som „et resultat af menneskesindets ensartede måde at arbejde på“ (ibid.). Han mener med andre ord ikke, at lighederne beviser, at „der har været nogen fælles historisk kilde, men at de er opstået uafhængigt“ (ibid.). Denne tese underbygges efterfølgende med en lang række konkrete eksempler på universelt forekommende kulturelle fænomener, som han forsøger at påvise er opstået af vidt forskellige årsager.

For at forstå en bestemt menneskeskabt genstands funktion bør man ifølge Boas ikke sammenligne den med genstande af samme type fra andre samfund, men med andre typer genstande fra det samme samfund. Det er med andre ord ikke muligt at forstå genstanden løsrevet fra dens oprindelige kontekst: „Vi kan ikke forstå et enkelt redskab ved at anskue det uafhængigt af dets omgivelser, uafhængigt af andre opfindelser frembragt af det folkeslag, det tilhører, eller uafhængigt af andre fænomener, som berører dette folkeslag og dets produktion“ (Boas 1887a:485). Boas forskyder dermed fokus fra genstandenes form til deres betydning og slår samtidig fast, at denne betydning er determineret af det særlige kulturelle fællesskab, som genstanden er blevet skabt og anvendt i. Som en konsekvens heraf mener Boas også, at museerne bør arrangere deres etnografiske genstande ud fra, hvilket samfund de er produceret i, frem for hvilken universelt forekommende type de tilhører. Hvor den typologiske udstillingsform ifølge Boas er baseret på umiddelbart synlige, men overfladiske og tilfældige lighedstræk, er den udstillingsform, han plæderer for, omvendt baseret på en dybereliggende, men immateriel sammenhæng i form af det enkelte samfunds åndelige enhed. Boas vender således Masons forklaringsmodel på hovedet. Det er ikke længere studiet af materielle genstande, der danner baggrund for klassificeringen af de enkelte samfund, men tværtimod studiet af disse samfunds befolkning og deres adfærd, der danner baggrund for genstandenes klassificering. Derfor kan museets kuratorer ifølge Boas heller ikke nøjes med at udvikle abstrakte, spekulative teorier om eksistensen af nogle kulturhistoriske udviklingssammenhænge på tværs af forskellige samfund, men må ansætte et team af feltarbejdere, som kan akkumulere konkret, empirisk viden om det enkelte samfund og dets indre sammenhænge (Jacknis 1985:89).

Boas var selv en af de første antropologer, som engagerede sig i feltarbejde. Hvor størstedelen af hans samtidige kolleger nøjedes med at studere andre kulturer i rejselitteraturen og på museerne, drog Boas allerede så tidligt som i 1883 ud på sin første feltekspedition, som havde Baffin Island som destination. Han

foretog desuden en række længerevarende feltstudier blandt nordamerikanske indianere op gennem 1880'erne og -90'erne og var under sin ansættelse på AMNH initiativtager til den såkaldte „Jesup North Pacific Expedition“, en videnskabelig feltekspedition, som fandt sted i perioden 1897-1902 med Boas som en af de ledende antropologer. Selvom flere af de ekspeditioner, som Boas deltog i, havde indsamlingen af etnografiske artefakter som erklæret mål, var de ikke desto mindre en af de vigtigste forudsætninger for Boas' gryende skepsis over for studiet af materielle genstande som kilde til viden om verdens kulturer. Boas' felterfaringer bidrog mere end noget andet til at åbne hans øjne for de mere uhåndgribelige, immaterielle aspekter af andre folkeslags levevis – for det, som Bronislaw Malinowski har kaldt for „hverdagslivets imponderabilier“ (Malinowski 1922:20).

Med sin påstand om, at „forskellige årsager skaber lignende virkninger“ anfægter Boas Masons grundlæggende tese om, at menneskehedens kulturelle udviklingshistorie skal forstås som et samlet, unilineært fremadskridende forløb, hvori verdens mange forskellige samfund repræsenterer hver deres stadie. Han mener i stedet, at de enkelte samfund er lige udviklede, men til gengæld har udviklet sig forskelligt og uafhængigt af hinanden, og at de derfor må forstås som sidestillede, selvstændige og samtidige kulturer. Det betyder, at det etnografiske museum ikke længere skal konsolidere det moderne Europas placering i toppen af det kulturhistoriske udviklingshierarki, men tværtimod bør udfordre klassiske eurocentriske dogmer:

Jeg er af den mening, at etnologiske samlingers hovedformål bør være at udbrede det faktum, at civilisation ikke er noget absolut, men at den er relativ, og at vore ideer og begreber kun er sande inden for vores egen civilisation. Jeg mener kun, at dette formål kan opfyldes gennem en stammebaseret organisering af samlingerne. Det andet formål, som er underordnet det første, er at vise, i hvor høj grad hver eneste civilisation er resultatet af dens geografiske og historiske omgivelser (Boas 1887b:589).

Boas lægger således op til, at det etnografiske museum ikke blot skal formidle viden om andre samfund, men også – og endog som det vigtigste – levere et kritisk relaterende blik på vores eget samfund og dets værdier.

### Boas vs. Dorsey: det etnografiske museums (u)mulighed

I 1907, 20 år efter sin polemik med Mason, tager Boas igen diskussionen om det etnografiske museums udstillingspraksis op i en debat med George A. Dorsey, kurator ved Field Museum of Natural History i Chicago. I et nummer af *Science* fra april 1907 retter Dorsey en skarp kritik mod en række af AMNH's antropo-

logiske udstillinger (Dorsey 1907). Tre måneder senere svarer Boas igen med artiklen „Some Principles of Museum Administration“ i samme tidsskrift (Boas 1907), hvor han forsvarer AMNH mod Dorseys beskyldninger. Hvor Boas optræder som anklager i diskussionen med Mason, indtager han forsvarerens rolle i diskussionen med Dorsey. Det er nu pludselig hans egen udstillingspraksis, der kommer under kritik. Men selvom formålet med Boas' artikel er at forsvare AMNH, eksponerer artiklen ikke desto mindre en række generelle, iboende begrænsninger både specifikt ved den udstillingspraksis, som han selv har været med til at implementere, og mere generelt ved museet som moderne institution. Disse begrænsninger er netop en af de væsentligste årsager til, at Boas vælger at forlade museumsverdenen for altid i 1905, og i et bredere perspektiv også baggrunden for, at den videnskabelige antropologi i samme periode flytter fra museet til universitetet.

Dorseys kritik er ikke rettet mod AMNH's kulturelt kontekstualiserende udstillingsform, som han grundlæggende sympatiserer med, men snarere mod det faktum, at denne udstillingsform ikke er blevet tilstrækkeligt konsekvent implementeret på AMNH. Dorsey mener, at museet blot to-tre år tidligere havde „en af de bedste afdelinger for antropologi på noget museum i verden“ (Dorsey 1907:584). Det skyldtes både, at AMNH rummede samlinger fra langt flere kulturelle områder end de fleste andre museer, og at dets enkelte samlinger var langt mere omfattende. Det syntes ifølge Dorsey „kun at være et spørgsmål om tid og videreførelse af den eksisterende politik, før alle kulturer, med undtagelse af dem i Europa, ville blive adækvat repræsenteret“ på museet (ibid.). Samtidig blev genstandene udstillet på en sådan måde, at „man i afdelingens lokaler straks følte forskningens ånd, og det var overalt tydeligt, at dette var forårsaget af ønsket om at gøre videnskabelige fremskridt og ikke af ønsket om at finde materiale, der passede ind i eller harmonerede med en eller anden ideal plan for udstillingen“ (ibid.).

Ifølge Dorsey var AMNH blot få år forinden det museum, der kom tættest på skabelsen af en videnskabelig totalvision, som repræsenterede verden i hele dens mangfoldighed. Men siden da er museets store, systematiske udstillinger, hvor flest mulige kulturer repræsenteres en efter en gennem flest mulige genstande, beklageligvis blevet erstattet af mindre udstillinger, der koncentrerer sig om nogle få udvalgte kulturer og repræsenterer disse gennem et mindre antal særligt iøjnefaldende genstande. Dorsey gennemgår tre forskellige etnografiske udstillinger på AMNH af sidstnævnte type, og hans konklusion er, at kuratorerne i forsøget på at gøre disse udstillinger så æstetisk appellerende som muligt giver et alt for unuanceret eller endda direkte misvisende billede af de pågældende kulturer. Om udstillingen, der tematiserer prærieindianernes levevis, skriver han eksempelvis:

Gennem hele denne udstilling ser vi, ligesom i eskimoudstillingen, overalt resultatet af et bevidst forsøg på at få montererne til at se pæne ud, på at få genstanden til højre til at harmonere i størrelse med genstanden til venstre, uanset om det illustrerer noget eller ej (op.cit.588).

Boas indleder sin artikel med at påpege, at Dorsey „forudsætter, at det store museums essentielle formål er forskning, ikke undervisning“ (Boas 1907:921), hvilket Boas er grundlæggende uenig i. Selvom Boas i princippet fastholder, at det etnografiske museum både er en forsknings- og en formidlingsinstitution, mener han til forskel fra Dorsey, at sidstnævnte i praksis er det vigtigste. I resten af artiklen diskuterer Boas, hvori museets formidlingsmæssige opgave består, og hvilke udfordringer den indebærer. Han argumenterer samtidig indirekte for, hvorfor han mener, at museet er uegnet som centrum for forskning. Vi skal i det følgende se nærmere på disse to diskussioner, og vi begynder med den sidstnævnte.

## Forskningens (u)mulighed

Hvor Dorsey favoriserer den store, systematiske udstilling, mener Boas omvendt, at „ethvert forsøg på at præsentere etnologiske data gennem en systematisk klassificering af genstandene ikke kun vil være kunstig, men også fuldstændigt vildledende“ (Boas *ibid.*). Det skyldes helt grundlæggende følgende:

Kulturenes psykologiske såvel som historiske relationer, som det er antropologiens eneste formål at undersøge, kan ikke udtrykkes gennem nogen form for udstilling baseret på så lille en del af det kulturelle livs manifestationer som den, der viser sig i genstandene (op.cit.928).

For det første peger Boas på, at museernes samlinger altid vil være „en ekstremt fragmenteret præsentation af et folks virkelige liv“ (*ibid.*), fordi de kun udgør et begrænset, mere eller mindre tilfældigt udsnit af den enkelte kulturs materielle produktion. For det andet fremhæver han samtidig, at der findes mange kulturelle praksisser, som slet ikke afsætter sig nogen materielle spor:

Det forekommer endda tit i antropologiske samlinger, at et bredt spektrum af tanker kun udtrykkes i et enkelt objekt eller intet objekt overhovedet, fordi dette særlige aspekt af livet kun består af ideer. Hvis for eksempel én stamme bruger mange objekter i sin religiøse tilbedelse, mens der blandt andre stammer næsten ingen tilbedelsesobjekter bruges, så fremstår de sidstnævnte stammers religiøse liv, som kan være akkurat lige så levende, helt ude af deres rette proportioner i museumssamlingerne (*ibid.*).

På den ene side er menneskeskabte artefakter ifølge Boas kun interessante, for så vidt de bidrager til en større videnskabelig forståelse af de kulturer, som de er blevet skabt og anvendt af. Det betyder, at det etnografiske museums primære forskningsobjekt ikke er de materielle genstande selv, men de immaterielle sociale praksisser, som de formodes at henviser til. Men på den anden side mener Boas ikke, at genstandene taler for sig selv, det vil sige, at man kan sige noget om de kulturer, der har produceret dem, alene ud fra deres overfladiske, immanente og umiddelbart synlige karakteristika. Han fremhæver, at „objekterne først og fremmest er tilfældige udtryk for de komplekse mentale processer, som i sig selv er genstand for antropologisk undersøgelse“ (ibid.). Den moderne etnografiske udstillingsform, som Boas selv har været med til at opfinde, er således indfanget i det dilemma, at dens væsentligste opgave er at forstå kulturerne via genstandene, samtidig med at den er baseret på en erkendelse af, at genstandene kun kan forstås ved at studere kulturerne. Det er netop dette dilemma, Boas eksponerer, når han kritiserer Dorseys idealisering af den store systematiske udstilling.

Den eneste måde, hvorpå man ifølge Boas kan omgå det skitserede dilemma, er ved at supplere genstandene med forskellige tekster, billeder og tredimensionelle modeller, der italesætter de usynlige, udtalte træk ved de enkelte kulturer, som genstandene per definition selv må forblive tavse om. Denne tilgang implicerer imidlertid, at de etnografiske artefakter transformeres fra at være museets udstillingsobjekt par excellence til at være ét blandt flere sidestillede udstillingsobjekter – og fra at blive (re)præsenteret til selv at være en repræsentation. Det implicerer samtidig også, at museet ikke længere bliver et sted, hvor forskere kan studere andre kulturer, men snarere et sted, hvor de via forskellige medier kan formidle deres viden om disse kulturer til offentligheden.

## Formidlingens (u)mulighed

Boas skelner indledningsvis i artiklen mellem to forskellige grupper af museums-gæster, hvis behov bør medtænkes i udformningen af museet: en lille minoritet, primært bestående af skoleklasser og deres lærere, som søger „systematisk information“ (Boas 1907:925), og den store majoritet, som blot søger „sund underholdning“ (op.cit.922). Museet har således to grundlæggende formål, nemlig (ud)dannelse og underholdning (ibid.). I sin diskussion af, hvordan museet bedst opfylder disse to formål, er Boas' konklusion – ligesom i diskussionen af museet som forskningsinstitution – at den store, systematiske udstilling, som Dorsey plæderer for, er uegnet.

Når den store, systematiske udstilling ifølge Boas er et inadækvat redskab i en uddannelsesmæssig sammenhæng, hænger det sammen med, at der ikke

blot findes én autoritativ måde at systematisere genstandene på, eller én autoritativ systematik, som kan inkludere alle genstande. Denne problematik er særligt fremtrædende på store museer som AMNH, hvis samlinger er utroligt diverse, og hvor besøgende skoleklasser søger information om alt fra zoologi og nervesystemets funktion til arternes udvikling og den lokale fauna (op.cit.926). Hvis alle disse behov skulle tilgodeses på et museum som AMNH, ville det indebære implementeringen af en lang række forskelligartede systematikker. Resultatet ville blive „sådan en labyrint af forskellige og gensidigt overlappende systemer, at den gennemsnitlige besøgende, selv hvis han er ivrig efter at få systematisk information, ville blive frustreret over mængden af præsenteret materiale“ (op.cit.925). Problemet er altså, at de enkelte systematikker gensidigt relativiserer hinanden, hvilket stik imod intentionen gør, at museet – og dermed også den verden, det repræsenterer – ikke fremstår som en sammenhængende, harmonisk orden, men fragmenteret, uforståeligt og kaotisk. Det betyder samtidig, at museumsgæsternes opmærksomhed henledes på det faktum, at videnskabelige kategoriseringssystemer er kunstige, diskursive konstruktioner og ikke en objektiv repræsentation af verden. Boas mener, at problemet bedst løses, ved at der enten oprettes en særlig fløj af det store museum til uddannelse af børn og unge, eller at der etableres separate skolemuseer, som i kraft af deres mindre, mere specialiserede samlinger bedre kan retfærdiggøre kun at applicere én enkelt systematik. Dette løsningsforslag er dog en rent pragmatisk foranstaltning, som ikke ophæver modsigelserne mellem de enkelte systematikker, men blot gør dem mindre synlige for museumsgæsterne.

Hvor størstedelen af samtidens museer fokuserer på forskning og uddannelse, mener Boas omvendt, at museets vigtigste, men ofte oversete funktion er underholdning. Langt størstedelen af museets gæster „ønsker ikke andet end underholdning“ (op.cit.922):

De folk, der søger hvile og rekreation, hader at blive mødt af et forsøg på systematisk undervisning, når de søger følelsesmæssig spænding. De vil beundre, de vil imponeres af noget stort og vidunderligt, og hvis udstillingens underliggende idé fremhæves tilstrækkeligt tydeligt, kan de blive indpodet nogle store sandheder, uden at det på noget tidspunkt kræver nogen særlig indsats. Denne type besøgende går ikke på museum for at studere udstillingerne montre for montre eller følge den plan, kuratoren omhyggeligt har lagt. Han slentrer snarere gennem lokalerne og undersøger det, der tiltrækker hans opmærksomhed her og der, uden nogen plan eller noget mål (ibid.).

Boas er af den overbevisning, at man i stedet for at ignorere eller begræde dette faktum bør tage højde for det i museets indretning. Han diskuterer desuden indgående, hvordan museet bedst tilpasses behovet for underholdning uden at gå

på kompromis med den videnskabelige redelighed. Her er en af hans pointer igen, at den store systematiske udstilling, som Dorsey plæderer for, er uegnet, fordi den med sine mange gentagelser (for eksempel montre efter montre med hundredvis af næsten ens flinteøkser) hurtigt kommer til at kede utålmodige, uskoledede museumsgæster, der udelukkende søger „følelsesmæssig spænding“. Boas foreslår i stedet følgende alternativ:

For at tiltrække opmærksomhed fra de besøgende, der slentrer planløst gennem lokalerne, har museet brug for at skabe en lidt neutral baggrund af materiale, som her og der kan kontrasteres af en iøjnefaldende udstilling, der kan fange opmærksomheden: Museumsadministratorens kunst består i den rette udvælgelse af netop de udstillinger, der formår at tydeliggøre en bestemt idé. Et museum, der udelukkende består af en række iøjnefaldende udstillinger, modarbejder til en vis grad sine egne mål. For der hvor mange genstande af lige stor interesse er samlet på ét sted, vies den enkelte genstand kun ganske lidt opmærksomhed. Desuden kaster den neutrale baggrund, der består af udstillinger relateret til den iøjnefaldende udstilling, som illustrerer en specifik idé, lys over det givne problems vidtstrakte karakter og forhindrer en overfladisk antagelse om, at den ene iøjnefaldende udstilling udtømmer emnet (op.cit.923).

Det er bemærkelsesværdigt, at Boas her beskriver kuratering som en *kunst*. Denne opfattelse uddybes et andet sted i artiklen, hvor det hedder, at „det kræver det største talent at udvælge og iscenesætte en iøjnefaldende genstand, som klargør en vigtig idé som modvægt til en ensartet baggrund, således at det bedste resultat opnås“ (op.cit.924). Hvor Boas i polemikken mod Mason argumenterede for, at kuratorernes vigtigste opgave var at genskabe genstandenes oprindelige kulturelle sammenhæng så nøjagtigt som muligt, argumenterer han her for, at det er mindst lige så vigtigt at indsætte genstandene i en ny sammenhæng, der gør dem så emotionelt appellerende for museumsgæsterne som muligt. Kuratorens opgave er først og fremmest at skabe en række enkeltstående, iøjnefaldende installationer, som indledningsvis skal fange museumsgæsternes opmærksomhed. For når opmærksomheden først er fanget, er det langt nemmere at motivere museumsgæsterne til at se resten af udstillingen. Det er her, i den øvrige udstilling, at den kurateringsstrategi, som Boas plæderer for i diskussionen med Mason, gør sig gældende. Her får museumsgæsterne nemlig en mere dybdegående gennemgang af de enkelte kulturer en for en, hvor der er lagt mere vægt på videnskabelig præcision end på, hvad der forekommer mest emotionelt appellerende. Museets formål er i denne forståelse ikke *kun* at underholde sine gæster, men *også* at danne dem, men dannelsen tilvejebringes så at sige gennem underholdningen. Kuratorens fornemste opgave er at få museumsgæsterne til at omsætte deres umiddelbare fascination af nogle enkeltstående genstande til en mere generel viden om den kulturelle kontekst, som genstandene oprindeligt har indgået i.

## Hall of Northwest Coast Indians

En af de udstillinger, hvor det bedst lykkedes Boas at omsætte de pædagogiske principper, han beskriver i „Some Principles of Museum Administration“, i praksis, er AMNH's Hall of Northwest Coast Indians, som han forestod etableringen af fra 1901 og fremefter (Jacknis 1985:90). Samlingen fra den amerikanske nordvestkyst blev for første gang udstillet i 1896, samme år som Boas blev ansat ved AMNH, men fyldte på daværende tidspunkt kun halvdelen af lokalet, mens den anden halvdel husede samlinger fra det nordlige Canada, Mexico og Melanesien. Omkring 1901 flyttede de tre sidstnævnte samlinger over i museets nybyggede fløj, og samlingen fra den amerikanske nordvestkyst tildeltes hele lokalet. Det fremgår af AMNH's årsrapport for 1901, at denne omrokering skyldtes, at nordvestkystsamlingen i den pågældende periode blev udvidet med et stort antal nye genstande hjembragt fra den igangværende Jesup North Pacific Expedition (AMNH 1902:22-23). Det var Boas, der som ledende kurator for den etnografiske sektion af Afdelingen for Antropologi stod for omorganiseringen af den allerede etablerede samling fra den amerikanske nordvestkyst samt kategoriseringen af de nye genstande, som løbende blev integreret heri (Jacknis 1985:94).

1910'ernes Hall of Northwest Coast Indians er indrettet således, at der ned igennem rummets midte på langsiden er to parallelle rækker af glasmontrer med en smal gangpassage imellem og en bredere på hver sin side. På ydersiden af de to brede gangpassager er der placeret en række meterhøje, kvadratiske glasmontrer op mod væggene. Alle montrer er forsynet med numre, der indikerer, hvilken rækkefølge de skal ses i. Formålet med denne indretning er at lede museums-gæsterne gennem rummet ad en på forhånd fastlagt rute i stedet for blot at lade dem vandre omkring på må og få. Ved at etablere en række parallelle og relativt smalle gange i stedet for én bred passage ned gennem rummet har Boas forsøgt at undgå, at gæsterne krydser frem og tilbage over gulvet og dermed kun får set et lille, tilfældigt udsnit af samlingen (op.cit.93). I *A General Guide to the American Museum of Natural History* (Hovey 1904) findes der en detaljeret beskrivelse af de enkelte udstillingsmontrers indhold. Her fremgår det, at de tre første montrer, som museumsgæsterne passerer, rummer „en generel eller synoptisk samling af genstande fra hele området, udformet for at illustrere folkeslagenes kultur som helhed“ (op.cit.41). Disse montrer er altså organiseret efter de forskellige delasppekter af nordvestkystindianernes kultur forstået som en helhed, for eksempel beklædning, håndværk og handel (op.cit.41f.). I de efterfølgende montrer finder vi omvendt „adskillige uafhængige samlinger, der hver især illustrerer særegenheden ved den enkelte stammes kultur“ (op.cit.41). Her præsenteres de enkelte samfund i samme rækkefølge, som de er lokaliseret i forhold til hinanden rent geografisk: Det nordligst beliggende samfund er placeret længst mod nord i lokalet, herefter



følger nabosamfundet lidt længere mod syd osv. Udstillingslokalet bliver således en miniaturemodel over den region, det repræsenterer, og museumsgæsterne en art rejsende.

Det kan umiddelbart undre, at Boas ikke gør udstillingen gennemført kulturelt organiseret, men også benytter sig af et klassisk typologisk kategoriseringsprincip. Det er netop en af de anklager, som Dorsey retter mod AMNH. Forklaringen er, som Boas også indirekte redegør for i sit svar til Dorsey, at de formidlingsmæssige hensyn vejer tungere end hensynet til videnskabelig præcision. De typologisk organiserede montrer, der er strategisk placeret i begyndelsen af udstillingen, er specifikt møntet på den utålmodige museumsgæst, der ønsker et hurtigt overblik over det pågældende område som helhed og ikke er interesseret i forskellene de enkelte stammesamfund imellem (Jacknis 1985:93).

Overalt i udstillingslokalet forefindes der et righoldigt skriftligt og visuelt informationsmateriale i form af fotografier, tegninger, kort, skilte, tekstplancher, brochurer og endog hele videnskabelige monografier, der er hæftet fast på udstillingsmontrerne til ære for de særligt videbegærlige museumsgæster, som ønsker en mere dybdegående viden. Informationsmaterialet illustrerer, hvordan de udstillede genstande er blevet produceret og anvendt, men belyser også mere generelt de enkelte samfunds levevis, herunder også „immaterielle“ aspekter såsom sprog. I hver sin ende af lokalet er der desuden placeret et diorama, der fungerer som blikfang, når museumsgæsterne træder ind i rummet. Det ene af disse dioramaer er en miniaturemodel af en typisk landsby. Det andet er en glasmonter indeholdende skiftende grupper af mannequindukker, der er iklædt traditionel klædedragt og opstillet, som om de er i færd med en eller anden dagligdags aktivitet.

## Dioramaet og den museale repræsentations begrænsninger

Dioramaet er ifølge Boas en særdeles effektiv måde at formidle etnografisk viden på, idet det ikke kun appellerer til intellektet, men også til sanserne. Det er den af museets mange formidlingsformer, der så at sige bringer kulturene tættest på museumsgæsterne, fordi det består af det, man inden for semiotikken kalder for henholdsvis *ikonografiske* og *indeksikalske* tegn. Semiotikeren Charles Sanders Peirce skelner mellem tre typer tegn: tegn, som har en arbitrær, konventionelt bestemt relation til det, de betegner, tegn, som har en lighedsforbindelse med det, de betegner, og tegn, som har en nærhedsforbindelse med det, de betegner. Disse tre typer tegn kaldes for henholdsvis symbolske, ikonografiske og indeksikalske (Peirce 2011:104-15). Hvor museets skriftlige materiale (videnskabelige monografier, brochurer og plancher) består af symbolske tegn, består dets billedmedier (kort, tegninger og fotografier) overvejende af ikonografiske tegn. Dioramaet kan der-

imod siges at være en kombination af ikonografiske og indeksikalske tegn. Det er en simulation af en bestemt dagligdags aktivitet, der skal illustrere, hvordan de udstillede genstande oprindeligt er blevet produceret og anvendt. Denne simulation er mere effektiv end udstillingens øvrige ikonografiske medier, fordi der ikke blot er tale om en todimensionel gengivelse en miniature, men en tredimensionel 1:1-model. Samtidig har dioramaet også en konkret, nærhedsbaseret relation til den virkelighed, det henviser til: Mannequindukkerne er modelleret direkte efter kropsafstøbninger af indfødte, og de genstande, der indgår i dioramaet, er blevet skabt af det folk, som disse dukker repræsenterer. Hvor udstillingens tekst- og billedmateriale repræsenterer en i sig selv fraværende (kulturel) virkelighed, forsøger dioramaet helt konkret at gøre denne virkelighed nærværende. Det har nogle helt særlige taktile kvaliteter, som gør, at det i højere grad end museets tekst- og skriftmateriale appellerer til museumsgængerens forestillingsevne. Dioramaet får ideelt set museumsgængerne til at føle, at de – ligesom dem, der har indsamlet museets genstande – befinder sig i en anden verden, hvor de oplever andre kulturers levevis på allernærmeste hold.

Der er imidlertid en række praktiske problemer forbundet med at skabe de rette rammer for en sådan indlevelse. For det første bryder dioramaets omgivelser uundgåeligt den illusion, det forsøger at skabe. Det er ikke mindst et problem på et museum som AMNH, der er lokaliseret i en bygning fra sidste halvdel af 1800-tallet, hvor de mange søjler, mønstrede marmorgulve og dekorerede stuklofter konkurrerer med de udstillede genstande om museumsgæsternes opmærksomhed. Boas gør allerede opmærksom på dette problem i 1896, hvor han den 11. juli skriver følgende i et brev til Putnam:

Det er en stor gruppe mannequindukkers erklærede mål at hensætte den besøgende i fremmede omgivelser. Han skal se hele landsbyen og den måde, folk lever på, for sig. Men alle de forsøg på et sådant forehavende, jeg har set, har fejlet, fordi omgivelserne på et museum ikke er gunstige for at skabe et indtryk af denne type. Montrener, væggene, indholdet af de andre monter, søjlerne, trapperne, det minder os alt sammen om, at vi *ikke* kigger på en virkelig landsby, og kontrasten mellem gruppens tilstræbte realisme og de upassende omgivelser ødelægger hele effekten (Boas citeret i Jacknis 1985:101, kursivering i originalen).

For det andet er det vanskeligt at opnå en tilstrækkelig grad af realisme i udformningen af dioramaerne. Som Ira Jacknis har dokumenteret, gik Boas højt op i, at mannequindukkerne blev udformet så naturtro som overhovedet muligt, og han havde en professionel skulptør ansat til at varetage denne opgave, mens han arbejdede som kurator på AMNH (op.cit.98-99). Men samtidig må Boas sande, at mannequindukkerne er og bliver en bleg afskygning af de mennesker, de repræsenterer: „Ingen figur vil nogensinde ligne mennesket selv, uanset hvor

godt den er lavet. Om ikke andet vil selve manglen på bevægelse afsløre, at der er tale om et forsøg på at kopiere naturen, ikke naturen selv“ (Boas citeret i Jacknis 1985:102). I stedet for at forsøge at camouflere mannequindukkernes kunstighed mener han derfor, at kuratorerne lige så godt kan gøre eksplicit opmærksom på den – for eksempel ved altid at male deres frisur i stedet for at påsætte rigtigt menneskehår (ibid.). For som han skriver i det førnævnte brev til Putnam: „Eftersom der er en skillelinje mellem natur og plastisk kunst, er det bedre at drage denne linje bevidst end at forsøge at skjule den“ (ibid.).

Boas tager denne diskussion op igen i debatten med Dorsey, hvor han argumenterer for, at et alt for virkelighedstro diorama er lige så uhensigtsmæssigt som et dårligt konstrueret et af slagsen:

Når iøjnefaldende udstillingers tekniske perfektion er meget stor, er der en allestedsnærværende fare for, at den beundrende offentlighed ikke ser den idé, udstillingen skal tilvejebringe, men helt glemmer at kigge på selve udstillingen i sin beundring af den tekniske dygtighed, der eksponeres i installationen. I en udstilling af måger, der svæver over havets bølger, er det for eksempel kun alt for sandsynligt, at de besøgende vil spørge ‘Hvordan er de hængt op?’, og når de kommer hjem fra museet, vil de fortælle deres venner om den usynlige ophængning af fuglene, men de vil formodentlig ikke vide, hvilken slags fugle det var (Boas 1907:923).

Det vellykkede diorama har samme problem som det mindre vellykkede, nemlig at museumsgæsternes opmærksomhed uvægerligt henledes på dioramaet selv som repræsentationsform, på kurateringens egen *artfulness*. Dioramaet bliver ikke blot et transparent medie til formidling af viden om andre kulturer, men også i sig selv et objekt for undren på lige fod med disse kulturer. I stedet for kun at illustrere, hvordan andre kulturer har produceret de udstillede genstande, kommer dioramaet også til at pege tilbage mod sine egne produktionsbetingelser. Det bliver i lige så høj grad et indeksikalsk tegn for kuratorernes håndværksmæssige kunnen som for kulturernes ditto. Der sker således en form for omvendning, hvor det ikke kun som intenderet er det fremmede, der kommer til at fremstå hjemligt, men også det hjemlige, der pludselig fremstår fremmed. Konsekvensen af, at dioramaet selv træder i forgrunden som objekt, er, at de kulturer, det repræsenterer, træder i baggrunden. Uanset hvor realistisk dioramaet er, vil det altid allerede optræde i en ramme (i form af museet selv), som uundgåeligt punkterer dets illusion. Dioramaets forsøg på at gøre de udstillede genstandes kulturelle kontekst nærværende henleder ironisk nok netop opmærksomheden på denne konteksts fravær.

Som allerede antydnet er der ikke blot tale om en rent formidlingsmæssig vanskelighed, som kan løses på et praktisk plan. Der er snarere tale om et langt mere fundamentalt, principielt problem, som er indbygget i selve den moderne

etnografiske udstillingsforms teoretiske grundlag og derfor ikke kan overvindes inden for dens egne rammer. For det paradigmeskift inden for den etnografiske udstillingspraksis, som Boas er med til at tilvejebringe, medfører ikke alene etableringen af en kulturelt kontekstualiserende tilgang. Det implicerer også en grundlæggende skepsis over for, om kulturer kan repræsenteres via deres materielle frembringelser, og om det overhovedet er muligt at repræsentere kulturer i museets regi. Der eksisterer med andre ord en uovervindelig kløft mellem Boas' ideal om at præsentere genstandene i deres kulturelle kontekst og museets per definition dekontekstualiserende tilgang, som består i at isolere genstandene fra deres oprindelige kulturelle, fysisk-konkrete sammenhæng for at indsætte dem i en ny i form af den etnografiske udstilling.

Det er netop i erkendelse af disse begrænsninger, at Boas i 1905 vælger at forlade museumsverdenen for altid til fordel for den karriere inden for universitetsverdenen, som senere skulle sikre ham en international status som den moderne antropologis fader. Det er samtidig disse begrænsninger, der er baggrunden for, at den videnskabelige antropologi mellem 1890 og 1920 flytter fra museet til universitetet og samtidig erstatter de spekulative, makrohistoriske teorier baseret på studier af materielle genstande med empiriske feltstudier baseret på førstehåndsobservationer af en specifik befolkningsgruppes sociale adfærd.

## Relativismens radikalisering

I diskussionen med både Mason og Dorsey kredser Boas om et helt centralt spørgsmål, nemlig om det overhovedet er muligt at repræsentere et folk og dets levevis via de materielle genstande, de har produceret, og i så fald *hvordan*. Til grund for dette spørgsmål ligger to hovedantagelser, som er blevet anfægtet fra forskellige sider inden for nyere antropologi, nemlig at der eksisterer et apriorisk skel mellem sand og falsk etnografisk repræsentation, og at der eksisterer et apriorisk skel mellem materiel og immateriel kultur. Begge disse antagelser forudsætter samtidig, at sproget og verden opfattes som to adskilte størrelser.

Et paradigmatiske eksempel på en kritik af forestillingen om et apriorisk skel mellem sande og falske repræsentationer finder vi i *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography* fra 1986, som er redigeret af James Clifford og George Marcus. Denne antologi, som er et af de tidligste og mest programatiske eksempler på den „retoriske vending“ i antropologien i 1980'erne, består af en række artikler, der på selvrefleksiv vis retter et kritisk fokus mod antropologien selv og dens mest kanoniske værker. Forfatterens grundlæggende antagelse er, som Clifford skriver i forordet, at den etnografiske monografi ikke som konventionelt antaget er en transparent, objektiv, empirisk funderet repræ-

sentationsform, men tværtimod en retorisk konstruktion, som deler mange ligheds-træk med skønlitteraturen (Clifford & Marcus 1986:2). Flere af antologiens artikler demonstrerer, hvordan kanoniserede etnografiske værker benytter sig af litterære virkemidler som for eksempel metaforisk sprog, narrative strukturer og dramatiseret dialog. Mens den litterære retorik i disse værkers egen selvforståelse fungerer „som ren dekoration eller blot som en måde at repræsentere en objektiv analyse eller beskrivelse mere effektivt på“ (op.cit.4), er denne retorik ifølge forfatterne konstituerende for selve værkets indhold. De mener, at form og indhold er gensidigt betingede, uadskillelige størrelser, og at den måde, som en bestemt kultur beskrives på, nødvendigvis er bestemmende for, hvad der siges om den. Formålet med at fremhæve de etnografiske monografiers litterære karakter er imidlertid ikke at klandre dem for manglende objektivitet. Det er snarere at nedbryde selve det skel mellem subjektiv og objektiv, faktuel og fiktiv samt retorisk og referentiel, som disse monografier er baseret på, til fordel for forestillingen om al repræsentations performativitet. Tesen er, at den materielle verden altid allerede er tekstliggjort. Hvor Boas forsøgte at redde den etnografiske repræsentations objektivitet ved at forflytte den fra udstillingen til bogen, afslører skribenterne i *Writing Culture* dette redningsprojekts illusoriske karakter.

For at finde en egentlig kritik af Boas' forestilling om et apriorisk skel mellem materiel og immateriel kultur skal vi helt frem til den „ontologiske vending“ i antropologien i 2000'erne. Et eksempel på dette er antologien *Thinking Through Things: Theorising Artefacts Ethnographically* fra 2007, der er redigeret af Amiria Henare, Martin Holbraad og Sari Wastell. I bogens forord polemiserer de tre redaktører imod den gængse forestilling om, at „betydninger kun kan forstås som abstraktioner – ideer, der på en eller anden måde cirkulerer i æteren oven over et materielt grundlag, der i sig selv er blottet for betydning“ (Henare et al. 2007:3). De plæderer i stedet for „at ting skal behandles som sui generis betydninger“ (ibid., kursivering i originalen). Det vil sige, at betydning ikke er noget udefrakommende eller forudgående i forhold til tingene, men at tingene derimod selv er betydningsskabende. Ting er i denne forståelse aldrig blot passive eller neutrale, men besidder en form for agens på linje med mennesket. Det er ikke kun menneskene, der bestemmer tingenes betydning. Tingene virker også tilbage på menneskene og får dem til at handle på en bestemt måde – nøjagtig ligesom diskurser. Pointen hos Henare, Holbraad og Wastell er netop, at den konventionelle skelnen mellem tegn og betegnet, mellem sprog og verden og mellem kultur og natur i sig selv er en sproglig konstruktion, hvis forekomst er begrænset til vores egen (vestlige) kultur og derfor ikke er et adækvat redskab, når det gælder beskrivelsen af andre (ikke-vestlige) kulturer (op.cit.4). De ønsker i det hele taget at forkaste det forudindtagede teoretiske begrebsapparat, som

antropologer konventionelt gør brug af, når de skal analysere de indsamlede data fra felten, fordi det indstifter en unødigt distance mellem antropologerne selv og deres studieobjekt:

I stedet for at bibringe data, som teorien kan appliceres på, og som kan afsløre en eksisterende teoretisk models styrker og svagheder, får de ting, man møder gennem feltarbejdet, lov til at diktere betingelserne for deres egen analyse – inklusive helt nye præmisser for teori (ibid.).

Fokuseringen på materielle genstande er således ikke et forsøg på at erstatte feltstudiet, som Boas bidrog til at gøre til antropologens arbejdsform par excellence, med en museumsbaseret „lænestolsantropologi“ a la den, vi finder hos Mason. Det er tværtimod et forsøg på at opvurdere feltstudiet, at give det en endnu mere central plads i antropologisk forskning, end det hidtil har haft. Henare, Holbraad og Wastell mener nemlig, at antropologerne bør nedbryde den klassiske adskillelse mellem de erfaringer, de gør sig i felten, og deres efterfølgende analyse, i erkendelsen af at deres møde med genstandene i felten altid allerede er et møde med betydninger og ikke blot en simpel dataindsamling (op.cit.4). Antropologens opgave er i denne forståelse ikke at bruge empirien som redskab til at (videre)udvikle allerede eksisterende (vestlige) teorier, men snarere at lade nye teorier udspringe af empirien selv. Hvor antropologerne konventionelt har forsøgt at udrede, hvorfor bestemte kulturelle fænomener er opstået med udgangspunkt i eksempelvis en funktionalistisk, marxistisk eller strukturalistisk forklaringsmodel, ønsker Henare, Holbraad og Wastell omvendt at tage disse fænomener på ordet, at begrebsliggøre dem på baggrund af de præmisser, de selv tilbyder (op.cit.8). Og hvor antropologerne hidtil har forudsat, at der findes en række forskellige, men sidestillede måder at opfatte verden på, mener antropologens tre redaktører omvendt, at der slet og ret findes en række forskellige, sidestillede verdener. Henare, Holbraad og Wastell forsøger dermed at vige uden om den traditionelle differentiering mellem forskellige verdensopfattelser på den ene side og verden, som den *virkelig* er, på den anden; en differentiering, som uundgåeligt placerer antropologerne i en privilegeret, bedrevidende position i forhold til de folk, de studerer.

Selvom forfatterne til *Thinking Through Things* gør op med Boas' distinktion mellem materiel og immateriel kultur, er det underliggende formål med deres „ontologiske vending“ (op.cit.12) imidlertid det samme som Boas' formål med sine museumskritiske artikler omkring forrige århundredeskifte, nemlig at komme antropologiens indbyggede eurocentrisme til livs. Henare, Holbraad og Wastell er i lige så høj grad som Boas på vagt over for enhver form for interkulturel komparatisme, fordi de ligesom han mener, at den uundgåeligt resul-

terer i oprettelsen af et implicit hierarki, et hierarki, hvor den vestlige kultur, som antropologen selv tilhører, kommer til at rangere over de kulturer, som antropologen studerer. Men hvor Boas i sidste ende anså studiet af materielle genstande – og dermed museet som institution – for at være uforeneligt med en kulturrelativistisk tænkning, forsøger Henare, Holbraad og Wastell omvendt at radikalisere kulturrelativismen ved at genindsætte materielle genstande i centrum af det antropologiske studie.

Denne radikaliserings af den boasianske relativisme genfindes også i *Writing Culture*, om end i en lidt anden version. For hvor forfatterne til *Thinking Through Things* nedbryder den konventionelle dikotomi mellem sprog og verden ved at reducere alt til at være ting (i verden), nedbryder forfatterne til *Writing Culture* omvendt denne dikotomi ved at reducere alt til at være sprog – eller i bredere forstand repræsentation.<sup>2</sup> Forfatterne til *Writing Culture* radikalisere den boasianske relativisme ved at udfordre selve forestillingen om objektiv etnografisk repræsentation. De opgiver studiet af andre kulturer til fordel for studiet af deres egen videnskab. De vender på kritisk vis blikket indad for dermed at eksponere antropologiens egen relativitet. I *Thinking Through Things* fastholder forfatterne omvendt tilliden til, at man som (vestlig) antropolog kan repræsentere andre (ikke-vestlige) kulturer på objektiv vis, men omdefinerer til gengæld kriterierne for, hvad objektiv repræsentation vil sige. Det drejer sig i deres forståelse ikke om at objektivere kulturerne, men om at gøre sig til objekt for deres indflydelse – at se dem indefra med de indfødtes egne øjne frem for at anlægge et udefra beskuende perspektiv. Hvor forfatterne til *Writing Culture* insisterer på den etnografiske repræsentations performativt skabende karakter, insisterer forfatterne til *Thinking Through Things* omvendt på de etnografiske objekters – det vil sige tingenes – performativt skabende karakter, deres evne til at virke meningsskabende tilbage på deres omgivelser, inklusive antropologen på feltarbejde.

Når det er interessant at kaste et historisk tilbageblik på Boas' museumsfaglige debat med henholdsvis Mason og Dorsey, er det således ikke kun, fordi antropologer i dag i stigende grad problematiserer de synspunkter, som Boas fremsatte i disse debatter – og som i høj grad har været konstituerende for den moderne antropologi som sådan. Det er også, fordi Boas er en af de første antropologer, som stiller spørgsmålstejn ved den etnografiske repræsentations mulighedsbetingelser og formulerer eurocentrismen som et problem. Den kulturrelativistiske tænkning, som Boas lancerede omkring forrige århundredeskifte, lever stadig videre i bedste velgående inden for antropologien i dag, men blot i nye, mere radikaliserede former, som får Boas' egen løsning på eurocentrismens problem til at fremstå som en fordobling af denne eurocentrisme. Det er *Writing Culture* og *Thinking Through Things* begge fremragende eksempler på. Men som selve diskrepansen mellem

disse to antologiers perspektiver med al tydelighed viser, er det stadig et åbent spørgsmål, hvordan det er muligt at overvinde den forblindende eurocentrisme, som forfatterne til de to antologier nøjagtig ligesom Boas mener, til stadighed hjem søger antropologien.

## Noter

1. Samtlige citater er oversat til dansk af forfatteren.
2. Det er dog vigtigt at understrege, at forfatterne til *Thinking Through Things* arbejder med et udvidet tingsbegreb, der ikke kun omfatter materielle genstande i snæver forstand. Henare, Holbraad og Wastell argumenterer i bogens introduktion for, at „ting“ skal forstås heuristisk frem for analytisk (Henare et al. 2007:5-7). Forfatterne til *Writing Culture* arbejder parallelt hermed med et udvidet tekstbegreb, der ikke kun omfatter skriftlige dokumenter, men alle former for semiotiske tegn.

Søgeord: Franz Boas, det etnografiske museum, kulturrelativisme, materiel kultur, den ontologiske vending, den retoriske vending

## Litteratur

- American Museum of Natural History  
1902 Annual Report of the President, Treasures Report, List of Accessions, Acts of Incorporation, Constitution, By-laws and List of Members for the Year 1901. New York: American Museum of Natural History.
- Boas, Franz  
1887a The Occurrence of Similar Inventions in Areas Widely Apart. *Science* 9(224): 485-6.  
1887b Museums of Ethnology and Their Classification. *Science* 9(228):587-9.  
1896 The Limitations of the Comparative Method of Anthropology. *Science* 4(103): 901-08.  
1907 Some Principles of Museum Administration. *Science* 25(650):921-33.
- Clifford, James & George E. Marcus (eds.)  
1986 *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley & Los Angeles; London: University of California Press.
- Dorsey, George A.  
1907 The Anthropological Exhibits at the American Museum of Natural History. *Science* 25(641):584-9.
- Henare, Amiria, Martin Holbraad & Sari Wastell  
2007 Introduction: Thinking Through Things. In: A. Henare, M. Holbraad & S. Wastell (eds.): *Thinking Through Things. Theorising Artefacts Ethnographically*. Pp. 1-31. New York: Routledge.
- Hovey, O. E.  
1904 A General Guide to the American Museum of Natural History. Guide Leaflet 13. New York: American Museum of Natural History.



- Jacknis, Ira  
1985 Franz Boas and Exhibits: On the Limitations of the Museum Method of Anthropology. In: G. W. Stocking (ed.): *Objects and Others: Essays on Museums and Material Culture*. Pp. 75-111. Madison: University of Wisconsin Press.
- Malinowski, Bronislaw  
1922 *Argonauts of the Western Pacific: An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagos of Melanesian New Guinea*.  
London: George Routledge & Sons.
- Mason, O. T.  
1887 The Occurrence of Similar Inventions in Areas Widely Apart. *Science* 9(226): 534-5.
- Peirce, Charles S.  
2011 *Logic as Semiotic: The Theory of Signs*. In: J. Buchler (ed.): *Philosophical Writings of Peirce*. Pp. 98-119. New York: Courier Dover Publications.
- Sturtevant, William C.  
1969 Does Anthropology Need Museums? *Proceedings of the Biological Society of Washington* 82:619-50.



## ANMELDELSER

**MARTIN HOLBRAAD: *Truth in Motion: The Recursive Anthropology of Cuban Divination*. Chicago: The University of Chicago Press. 2012. 344 sider. Illus. ISBN 978-0-226-34920-6 (hb). Pris: USD 78.00. ISBN 978-0-226-34921-3 (pb). Pris: US \$ 26.**

Martin Holbraads monografi *Truth in Motion: The Recursive Anthropology of Cuban Divination* bygger på længerevarende feltarbejder i Havana, Cuba, og fokuserer på *santería* og primært *ifá*-spådomskunst – to grene af den blandingsreligion, der er opstået ud af de religioner, slaverne tog med sig fra Vestafrika, og den katolicisme, som de spanske koloniserere vedkendte sig. Disse former for religiøsitet og spiritualitet fik stor popularitet i kølvandet på den økonomiske krise, der i større eller mindre grad har præget Cuba siden 1990'erne, hvor Cuba efter Østblokkens fald oplevede stor fattigdom og dermed også massiv udvandring fra landet. Martin Holbraad har i sit tidligere arbejde blandt andet fokuseret indgående på den økonomiske side af *ifá*, men i denne bog er hans ærinde primært teoretisk og særdeles ambitiøst og radikalt. Det overordnede spørgsmål lanceres således: „Hvordan kan det nye repertoire af begreber, som dannes af *ifá*-spådomskunst bane vejen for en gentænkning af antropologiens sandhedsforståelse i bevægelig form – dvs. at begrebsliggøre antropologien som en generator af begreber?“ (s. xix). Holbraad hævder, at de fleste af de erfaringer, vi gør os om anderledes „spirituelle“ verdener, alt for let forfalder til at være efterrationaliserede genfortolkninger eller falske allegorier. Han forsøger at indfange det kaos eller chok, som en anden virkelighed indbefatter, hvis man tager den alvorligt.

At anmelde denne bog er ikke nogen let opgave. Mit motiv til at anmelde bogen skyldes en interesse for Cuba og afrocubansk *santería* og *ifá*. Men det bliver allerede på første side klart, at etnografien er sekundær i forhold til bogens projekt. Med afsæt i blandt andre Gilles Deleuze vedkender Martin Holbraad sig, at han i højere grad er drevet af en filosofisk interesse for at „studere begreber såvel som den kærlighed, der ligger i at skabe dem“. Han ser dog samtidig sit projekt som antropologisk i og med, at han forklarer, at han ønsker at foretage et opgør med repræsentationstanken, dog uden at smide barnet „sandhed“ ud med badevandet. Han argumenterer således for, at *babalawos*, hvilket bogstaveligt betyder „himmelighedernes fædre“, dvs. de religiøse *ifá*mestre, ikke blot repræsenterer et bestemt verdensbillede, men foretager ontologiske transformationer af virkeligheden.

Bogens første 70 sider bruger han på at forklare sit afsæt i det han kalder en *recursive anthropology*. Dette betyder, at han ønsker at gøre op med en tilgang til studier af spådomskunst (*divination*), der fokuserer på at forstå det, folk tror på (deres „*beliefs*“). Han argumenterer i stedet noget kryptisk for, at en antropologisk tilgang til studier af spådomskunst handler om alternative sandheder (*truths*) i betydningen, at det går ud på at forstå deres påberåbelse af sandhed (*truth claims*) som netop den form for påstande, som aftvinger, at man tror på dem. Med andre ord er det, der for de ikke-ontologiske antropologer fremstår som „*beliefs*“, i virkeligheden alternative sandheder, for vi lever ikke i den samme verden, men i forskellige ontologiske verdener. Det ubesvarede spørgsmål forbliver dog, hvorledes Martin Holbraad selv opnår adgang til disse alternative sandheder. Hvis der ikke findes en fælles verden, men alternative ontologiske verdener, hvordan kan antropologen så forstå disse? Forudsætter etnografiens metode ikke netop muligheden for intersubjektivitet?

Selvom der bestemt er noget fascinerende ved den intellektuelle præmis for hans bog, der går ud på at spørge „hvis sandhed går forud – babalawoens eller den intellektuelles?“ – har det efter min mening karakter af en blanding af at hælde gammel vin på nye flasker og en villet mysticisme. At etnografer bliver forbavsede i felten og dermed tvinges til at stille spørgsmålstejn ved deres egen forforståelse, er jo ikke nogen ny indsigt. Han skriver, at det er bevidst, at han vælger at starte med en lang teoretisk ekskurs frem for at starte etnografisk, da han mener, at det er nødvendigt, at læseren frigør sig fra sin egen forforståelse af det givne fænomen for at kunne sætte pris på og erkende sandhedsværdien af denne alternative cubanske ontologi. Men det rejser spørgsmålet, om det i virkeligheden ikke er Holbraad, Eduardo Viveiros de Castro med flere, der her konstitueres som „kultens fædre“ – besiddere af hellig viden. Denne viden er ikke hemmelig, men dog meget svært tilgængelig.

Med afsæt i Wittgensteins berømte sætning, „hvis en løve kunne tale, ville vi ikke vide, hvad den sagde“, argumenteres der for eksistensen af de anderledes ontologiske verdener, men de cubanere, han beskriver, er hverken løver – eller ting, man kan tænke igennem – men subjekter. De er med andre ord del af vores fælles menneskelighed, om end de erfarer verden i en anden kulturel terminologi. Det indebærer også, at de som os besidder en vis refleksivitet. Ligger der ikke en vigtig skelnen i at forholde sig til forholdet imellem ideologi og praksis, *worldview* og *lifeworld*? En ting er, hvad folk siger, de tror på, og noget andet er, hvad de rent faktisk tror. „Orula tager ikke fejl“, er et mantra, man tit hører hos babalawos, og derved mener jeg, at man ikke bør overse det forhold, at de herigennem konstituerer deres magt. Holbraad tager derimod denne påstand bogstaveligt. Men spørger man cubanske udøvere af *santería/ifá*, er deres religiøse engagement

præget af en langt større grad af refleksivitet, skepsis og tvivl. Det er min erfaring, at cubanere, der opsøger en babalawo eller *santéro/santéra*, ikke nødvendigvis tror fuldt og fast på hvert et ord, de siger. De prøver sig ofte frem og reflekterer over, hvem de har tillid til, og hvorfor såvel som hvad der virker.

Selvom Martin Holbraad også nævner betydningen af den økonomiske krise på Cuba for fremvæksten af charlataner og opportuniste, der blot ønsker at tjene penge på religion, hævder han, at netop disse udøvere er autentiske og troværdige. Ligesom Orula ikke tager fejl, er de ukorrumperede, og deres påberåbelse af sandhed kan og skal tages for gode varer. Fremfor at se religiøse udøvere som skiftende imellem forskellige bevidsthedstilstande er der er i hans optik tale om et enten eller. Enten er de forfalskere af sandheden, eller også genererer de nye ontologiske sandheder. Med andre ord opfordres læseren til at kaste egen kritiske dømmekraft over bord og så at sige blive indviet i „kulten af ontologer“. Og med denne insisteren på at have skabt en ny „sandhed“, kan man som læser enten købe ideen eller ej.

Bogens projekt er meget ambitiøst, og den er skrevet på et fagligt højt niveau, der til tider er en smule indforstået. Den henvender sig til antropologer med en særlig teoretisk interesse for spådomskunst såvel som en interesse for nyere antropologiske teoretiske debatter vedrørende den såkaldte „ontologiske vending“.

*Susanne Bregnbæk  
Ph.d., postdocstipendiat  
Institut for Antropologi  
Københavns Universitet*

**MIKKEL BILLE & TIM FLOHR SØRENSEN: Materialitet. En indføring i kultur, identitet og teknologi. Frederiksberg: Samfundslitteratur 2012. 251 sider. Illus. ISBN 978-87-593-1570-5 (pb). Pris: 298 kr.**

*Materialitet* er en udmærket præsentation af forskellige teoretiske strømninger inden for de seneste årtiers forskning i materiel kultur under fagene arkæologi og antropologi – hovedsageligt sidstnævnte. Disse strømninger forankres i fagenes teoriehistorie og foldes ud gennem velvalgte og forklarende etnografiske eksempler, der er nemme at huske efter endt læsning. Bogen består af et indledende og otte tematiske kapitler, der spænder bredt fra temaerne teknologi, tingenes agens, landskab, hjem, sanser og atmosfærer over forbrug, fetichisme, udveksling, forfald og affald til kulturarv, det immaterielle og metodiske strategier inden for materialitetsstudier.

Det, at den er på dansk, og det, at der gøres brug af både danske og udenlandske, dagligdags og spektakulære samt nutidige og fortidige eksempler, gør, at *Materialitet* med fordel vil kunne anvendes til undervisningsbrug på universitetet og til at indføre den udenforstående samfundsforsker eller almindeligt interesserede i et bredt felt af materialitetsstudier. Hvert kapitel afsluttes med tre-fire arbejdsspørgsmål, studerende kan tænke videre med, og en række værker som foreslået supplerende læsning. I kapitel 1 præsenteres to modeller for varierende relationer mellem mennesker og materielle ting, herunder blandt andet animisme, dialektik og dualisme, og i de følgende kapitler henvises der løbende til disse modeller, hvilket er med til at give læseren en fornemmelse af sammenhæng mellem bogens forskellige dele og får den til at fremstå som en veludtænkt helhed.

Bille og Sørensens hovedpointe er, at det kulturelle og det sociale ikke bør opfattes som adskilt fra det materielle. Mennesker og ting er snarere sammenfiltrede og gensidigt konstituerende i et væld af forskellige relationer – i både etnografisk og teoretisk forstand. Denne indsigt løber som en rød tråd igennem hele bogen. Man præsenteres blandt andet for nyere strømninger, såsom aktør-netværk-teori og spørgsmålet om, hvorvidt ting kan siges at have agens, som når et barn interagerer med en dukke, som om den var et subjekt, eller når en landmine udløses og på den måde virker som sekundær agent for den person, der har lagt den ud. Også den voksende forskningsinteresse i affald og genbrug tages op, og der fortælles blandt andet om et studie fra Mali, som viser, at affald i denne kontekst er en midlertidig tilstand snarere end en permanent kategori. Derfor kan ting, der for den udefrakommende antropolog ser ud som skrald, godt befinde sig inde i huset, indtil de eventuelt tages op igen og anvendes som dele af nye objekter. Her trækkes der samtidig tråde tilbage til Mary Douglas' analyse af affald som *matter out of place*, og hendes teori bliver på den måde både præsenteret og udfordret. Sådan veksles der hele tiden mellem nyere og ældre forskning, og læseren får dermed også en indføring i klassikere såsom Marcel Mauss' kropslige teknikker og hans teori om gavegivning, Pierre Bourdieus studium af binære oppositioner i kabyllhuset og hans analyse af sammenhængen mellem smag og klasse samt indflydelse fra filosofien i form af for eksempel heideggersk fænomenologi. Fra Daniel Millers analyser af forbrug og shopping som praksisser, hvormed folk omdanner ting fra upersonlige varer til personlige ejendele og dermed skaber deres identitet, til kulturarv og essentialisering af national identitet gennem bevaringen af historiske monumenter, gentages generelt den pointe, at *betydning* er central for forholdet mellem mennesker og det materielle: Vi tillægger tingene betydning, som dermed på dialektisk vis også bliver betydningskabende for os.

På trods af at *Materialitet* er ment som en bred indføring i et forskningsfelt, kan det til tider føles, som om der favnes lidt *for* bredt, og det bliver dermed nogle steder svært at fange pointen i de teorier og eksempler, der kun nævnes

flygtigt. De steder, der efter min mening fungerer bedst, er derfor netop også der, hvor der bruges lidt ekstra plads på at udfolde en teoretikers argument. Der gives for eksempel en rigtig god forklaring på Julia Kristevas teori om abjektion, en proces, hvormed noget går fra at være en del af et subjekt til at blive et objekt, for eksempel spyt og andre kropsvæsker, der bliver til underlige, ulækre mellemting, så snart de er uden for kroppen. De færreste har lyst til at drikke et glas af deres eget spyt.

Der kan desuden rejses den kritik, at sproget af og til forekommer noget ujævnt. Blandt andet fornemmes det, at der har indsneget sig en række anglicismer, som når for eksempel Geertz' *system of meaning* bliver til „et system af meninger“ (s. 34) i stedet for et betydnings- eller meningsgivende system, som nok havde været en mere mundret dansk oversættelse. Det kan ærgre, at man ikke har været mere omhyggelig med korrekturlæsning og med at oversætte korrekt og læsevenligt fra engelsk til dansk, især da det netop er en styrke ved *Materialitet*, at den introducerer danske læsere for et komplekst og bredt, internationalt forskningsfelt *på dansk*. Min væsentligste kritik går altså på, at sproget til tider bliver læse- og meningsforstyrrende.

Denne svaghed overskygger dog ikke det, at *Materialitet* er en yderst velkommen udgivelse, idet den samler en vifte af analytiske tilgange til materialitet, der i de senere år har vundet indpas som socialvidenskabeligt begreb. Selvom hovedvægten ligger på det betydningsmæssige i menneske-ting-relationer, peges der med kapitlerne „Sanser, iscenesættelser og atmosfærer“ og „Nærvær, fravær og det immaterielle“ også i retning mod det sanselige og ikke-diskursive. Det lykkes dermed for Bille og Sørensen at redegøre for, men også bevæge sig ud over, de noget paradigmatisk indsigter, at ting tillægges symbolsk betydning, så varierende tøjstil for eksempel kan læses som et semiotisk tegnsystem, og at menneskelige subjekter og materielle objekter står i et gensidigt skabende dialektisk forhold. Især i kapitel 9 stilles der således spørgsmål ved, hvad der i det hele taget kan kaldes „materielt“ – hvad stiller vi for eksempel op med det immaterielle eller med ting, der opfattes som mere materielle end andre? – og der inddrages et fokus på, hvordan tingene fremtræder som nærværende, ikke blot som betydningsbærende. Dette udgør en prisværdig nuancering af bogens hovedpointe. Jeg kan derfor varmt anbefale *Materialitet* som en bred introduktion til materialitetsstudier, der kan lede læseren til en videre udforskning af forholdet mellem mennesker og ting.

*Astrid Grue*  
*M.A. i materiel og visuel kultur, stud.scient.anth.*  
*Institut for Antropologi*  
*Københavns Universitet*

**SOFIE DANNESKIOLD-SAMSØE, YVONNE MØRCK OG BO WAGNER SØRENSEN: „Familien betyder alt“. Vold mod kvinder i etniske minoritetsfamilier. Frederiksberg: Forlaget Frydenlund 2011. 458 sider. ISBN 9788778879929 (pb). Bogen kan rekvireres gratis hos TrygFonden.**

*Familien betyder alt* er langt fra *feel good*-antropologi med genkendelsens glæde over nette analyser af nydanskere, som bidrager til Danmarks diversitet. Den er tværtimod stærkt foruroligende læsning – og det indimellem i en grad, hvor man må lægge bogen fra sig for at sunde sig lidt. Samtidig er den velskrevet, uden en eneste stave- eller typografisk fejl, og den indeholder en grundig analytisk bearbejdning af helt enestående og nyt etnografisk materiale, nemlig interviews med 42 voldsramte kvinder med etnisk minoritetsbaggrund. De har alle beboet eller bebor stadig et kvindekrisecenter og er kontaktet af antropologerne derigennem. Bogen er skrevet på bestilling af Danner og TrygFonden, fordi kvinder med anden etnisk herkomst (primært Mellemøsten) i perioder udgør op til 80 procent af kvinderne på landets krisecentre. Denne stærke overrepræsentation koblet med den erfaring hos centermedarbejderne, at vold mod etniske minoritetskvinder er væsensforskellig fra etnisk dansk hustru- og kærestevold, kalder højt på analytisk opmærksomhed.

Netop det får vi omsider her, og „den etniske volds etnografi“ giver en chokerende indsigt i et parallel-Danmark, som de færreste danskere ved findes. Et Danmark, hvor mange kvinder, kun minutters kørsel fra trygge kulturradikale hjem, hver eneste dag påføres ubeskrivelige lidelser og uhyre frihedsknægtelser af deres allernærmeste familiemedlemmer. Disse kvinder får omsider stemme i denne vigtige bog, som tillige rummer betragtninger fra krisecentermedarbejdere (også komparativt fra Sverige, England, Tyskland og Tyrkiet), analyser af kvindernes transnationale bagland samt af efterværn af og fremtidsmuligheder for kvinderne. Bogen munder endelig ud i en række konkrete anbefalinger. Det eneste, man savner, er et stikordsregister, som havde gjort bogen lidt mere forskningsvenlig, samt deltagerobservante indsigter fra feltarbejde – hvilket i sagens natur ikke var muligt, emnet taget i betragtning – som supplement til de diskursive data.

Her tænker man uvilkårligt: Har socialvidenskabelige forskere, som allerede laver feltarbejde i minoritetsmiljøer i Danmark, om end ud fra andre overordnede forskningsspørgsmål, dog ikke lejlighedsvis studset over kontrol og undertrykkelse af kvinder i familierne? Hvorfor den hidtidige analytiske tavshed? Indledningen kan give et tip derom: „Vores undersøgelse kan givetvis misbruges af politiske kræfter, som vi ikke nødvendigvis støtter ... [men] det er et alment vilkår for forskningen i det hele taget. Vores motivation for at foretage undersøgelsen svarer til de voldsramte interviewede kvinders motiv ... nemlig at bidrage til at bryde



voldens tavshed og dermed bidrage til at forebygge vold“ (s. 14). De tre forfattere besidder derfor et sjældent og beundringsværdigt analytisk mod, da de med fare for at lægge sig ud med det socialvidenskabelige establishments gode smag går lige ind i ondskabens etnografiske hjerte.

Her påviser de – empirisk, lødigt og helt systematisk – at der i voldelige mellemøstlige minoritetsfamilier netop *ikke* er tale om „individpsykologisk afvigeradfærd“ hos voldsudøverne. Det er ellers en typisk diagnose i dansk behandlerkultur, hvor voldsmanden har et psykosocialt problem, som han skal erkende, angre og dermed helbredes for sin „brist“. Her er der derimod tale om forsætlig og ofte kollektivt udført vold med deltagelse af både svigerfamilien og den blodsbeslægtede familie. Det er en vold, der i minoritetsmiljøet selv opfattes som kulturelt konstruktiv, fordi den gennem dominans og kontrol bidrager til genopretning af en patriarkalsk orden, hvor mandens „naturlige“ privilegier blev truet af kvindens uregerlige adfærd: Hun skal bankes „på plads“. Dette er en uomtvistelig forskel fra den vold, etnisk danske kvinder udsættes for, hvor mandens vold er kulturelt og socialt illegitim, og hvor familien støtter offeret. Minoritetskvinden står ofte helt alene med sit problem, og hele hendes familie, inklusive hendes egen mor, opfordrer hende stærkt til at blive hos den voldelige mand, fordi familiens kollektive ære er vigtigere end kvindens førlighed, frihed og til tider liv.

Æresrelateret vold, frihedsknægtende kontrol, psykisk terror og dødstrusler – og i ekstreme tilfælde drab – er ikke diskursive vrangbilleder eller fordomme om „den anden“, men barsk virkelighed i Danmark, hvor unge etniske minoritetskvinder er i klemme mellem deres patriarkalske baglands indre og ydre kontrol og det omgivende samfunds skandinaviske lighedsideal, som frister udenfor. Typisk bagtaler familierne danske værdier og institutioner og lyver om eller fortier kvindens rettigheder. „Luder“ er familiernes helt almindelige betegnelse for de kvinder, som vil bryde normer og afprøve den personlige frihed, som er en selvfølgelighed for etnisk danske kvinder. „For dansk“ er et andet skældsord. Kontrollen og volden er ofte transnational og suppleres af familie i oprindelseslandet og andre steder. „Voldtægt i ægteskabet“ er for kvinderne et *contradicto in adjecto*, da mandens lyst er bud. „Det er, fordi du er dansk“, får centermedarbejderne at vide, når de opfordrer til, at man hverken finder sig i ægtemandens voldtægt eller i nogen anden form for vold – heller ikke den „normale“ daglige vold, som ikke er direkte livstruende.

Der er eksempler på, at ægteskabssammenførte kvinder holdes som gennemtæskede, indespærrede slaver af deres svigerfamilier, hvor de er evigt gældssatte, fordi de er „skaffet“ til velfærdsstaten Danmark. Arter de sig ikke, kan de æreløse og rettighedsløse dumpes uden pas, id-papirer, penge og børn i oprindelseslandet.

Det er typisk en etnisk dansk kollega eller nabo, der har opfordret kvinden til at forlade den voldelige mand – *ikke* hendes mor, søstre eller veninder – og politiet og myndighederne i Danmark omtales i den forbindelse som hjælpsomme og venlige af kvinderne. Hvis kvinden omsider vælger at forlade sin mand, typisk først når volden bliver livstruende, står hun ofte helt alene i verden bagefter. Tiden på og efter krisecenteret er også svær, fordi kvinderne er umodne, usikre og uvante med den nye selvstændighed og samtidig socialt døde i deres bagland. De voldsramte kvinder stoler typisk ikke på nogen fra deres egen minoritetsbaggrund, da alle opfattes som potentielle stikkere. Man undgår også egen etniske gruppe på krisecenteret, så den feministiske søstersolidaritet, som kvindebevægelsen skabte krisecentrene på basis af, har trange kår i miljøet.

Dog er det høje antal minoritetskvinder på krisecentrene i sig selv et tegn på, at stadig flere af dem ikke længere finder sig i det patriarkalske tyranni. Mange af dem siger, at mere oplysning og information om deres rettigheder og om danske institutioner ville have givet dem modet til at bryde med familien noget før. Samfundets velmenende, men naive respekt for „privatlivets fred“, som netop privatiserer tyranniet, og for sharialov som multikulturelt supplement til national lovgivning, som man ser det i London, Birmingham og Manchester, er i praksis udelukkende til tyranniske mænds fordel.

Men kan denne etnografi så på socialdeterministisk vis afskrives som udslag af en beklagelig social forarmelse, fordi indvandrere i Danmark er den nye underklasse? Er det de fremmedfjendske danskere og det kolde danske samfunds skyld, at en omfattende vold og frihedsberøvelse dagligt udøves mod minoritetskvinder i Danmark? Svaret på dette er bogens vigtigste analytiske bidrag, nemlig et rungende NEJ! Bogens empiribaserede analyse giver en systematisk indsigt i: 1) at volden er kulturelt legitim, generelt accepteret og helt almindelig i et miljø, hvor kvinden bogstaveligt talt lægger krop til hele familiens begreber om ære, 2) at volden slet ikke opfattes som et problem af mændene selv, som skal kontrollere kvinden per patriarkalsk ombud, og 3) at *ingen* af de 42 interviewede kvinder opererer med en dansk fremmedfjendskhed eller diskrimination over for immigranter som blot delvis forklaring på vold og undertrykkelse; der er ingen ynke eller psykologisering af mændenes patriarkalske adfærd. Terapiforløb med de voldelige mænd er derfor udsigtsløst, for „det er ikke en særlig psykologisk, indre tilbøjelighed, der driver voldsudøverne; det er snarere sociokulturelle konventioner og et ydre pres. Det er derfor, at forebyggelsen må rette sig mod disse konventioner og det ydre pres“ (s. 321).

Det er med andre ord en større bevidstgørelse og mentalitetsændring i det patriarkalske indvandremiljø selv, som er løsningen – delvist gennem synlige „etniske“ rollemodeller, der tydeligvis har klaret sig godt i Danmark på egen hånd,

delvist gennem en egentlig folkebevægelse med dybe rødder i det pågældende indvandrer miljø mod vold mod og frihedskrænkelser af kvinder, skriver forfatterne. Anmelderen vil tilføje, at åbenhed hos flere socialanalytikere heller ikke ville skade.

*Familien betyder alt* er på sin vis et pionerværk. Det yderste højre vil muligvis begejstres over bogen, da den langt hen ad vejen etnografisk underbygger deres kritik af dele af mellemøstlig kultur i Danmark. Men det er på høje tid, at danske socialanalytikere spørger sig selv, om angsten for at støbe kugler til højrefløjen skal overstråle pligten – for det er en pligt – til videnskabelig vederhæftighed over for komplekse, men uafviselige empiriske fænomener foruden mellem menneskelig anstændighed over for de berørte kvinder. Akademikeres fornemste opgave er vel at bidrage med sobre sensitive analyser af vanskeligt stof frem for til en frugtesløs polarisering af os (de kulturradikale indvandrer venner) og dem (de fremmedfjendske kulturdeterminister). Denne ideologiske polarisering er de traditionalistiske voldsmænds bedste camouflager: Her svigtes både videnskabeligheden og ofrene for den patriarkalske kultur.

I en managementtid, hvor forskere konstant må oversælge sig selv som „innovative“ og „cutting edge“, mens forskningsrådene uddeler elitepriser og flidspræmier til det trygt genkendelige, er det påfaldende, at denne uprætentiøse og stilfærdigt sobre analyse er egentlig „cutting edge“-forskning: Den besidder et etnografisk løvehjerte ved at lade disse forpinte kvindesjæle tale sig varme som hele subjekter, og den besidder et analytisk løvemod ved overhovedet at tage fat i dette politisk og antropologisk betændte emne.

Ikke mindst består modet i at påpege mønstre og systemer i volden, som ikke er „afvigeradfærd“, men snarere det, som før postmodernismen ville have heddet „kultur“. Selvfølgelig går kausaliteten ikke den anden vej, hvorved alle mellemøstlige indvandrere naturnødvendigt eller kulturdeterministisk er voldelige – for heldigvis er flertallet af dem fornuftige og frihedselskende mennesker, som formår at hæve sig over et patriarkalsk snæversyn – men når den vitterlig er gal, skyldes det ikke (kun) „individpsykologisk afvigelse“ eller social forarmelse, men i allerhøjeste grad dårlige kulturelle vaner. At socialanalytikere åbner sig for dette, er et vigtigt skridt på vejen til den nødvendige bevidstgørelse om og folkebevægelse mod „privatiseret vold“, som bogen kalder på.

At mange socialforskere ikke desto mindre stadig er vrangvillige over for at forlade deres kvasianalytiske bekvemmelighedsstandpunkt fremgår tydeligt af *Tidsskriftet Antropologi* nr. 65 fra 2012, hvor samme forfattertrio giver en reelt bekymrende indsigt i, hvor meget modstand *Familien betyder alt* har mødt i det selvsamme akademiske bagland, som burde have bifaldet dens vigtige indsigter. Det er en skamstøtte for dansk socialvidenskab, hvis disse sårbare

kvinder ikke blot skal trues på liv og lemmer af deres voldelige patriarkalske familie og derefter leve i isolation og ensomhed, men tillige mangle støtten i en socialvidenskabelig opmærksomhed på fænomenerne. Det gør kun denne bog endnu vigtigere, at den tydeligvis både indadtil i academia og udadtil i samfundet rummer sprængfarlige indsigter med potentiale for ændring af såvel sociokulturelle forhold i indvandremiljøerne som af akademiske praksisser.

*Katja Kvaale*  
*Mag.scient., antropolog*

**BIRGITTA FRELLO: Kollektiv identitet – kritiske perspektiver. Frederiksberg: Samfundslitteratur 2012. 266 sider. ISBN 978 87 5931 571 2 (pb). Pris: 299,95 kr.**

Ingen tvivl. Birgitta Frello har begavet det akademiske Danmark med en bog om kollektiv identitet, der emmer af indsigt og overskud, og som efter min bedste overbevisning fortjener at få status som en af de fortrukne grundbøger i fag, der beskæftiger sig med dette emne. *Kollektiv identitet – kritiske perspektiver* er en fremragende bog. Frello varierer på flotteste vis mellem en bred vifte af snævre positioner og videre strømninger. Hun formår at formidle svært stof på en let tilgængelig måde uden at forfladige de forskellige pointers kompleksitet, ligesom hun bevarer en god balance mellem troskab og kritik over for de inddragede teorier. Ydermere eksisterer der en sjældent set sammenhæng mellem de forskellige kapitler, hvorfor denne bog er en oplagt indgang til et på mange måder uoverskueligt teorifelt.

Helt slipper Frello imidlertid ikke for kritik. „‘Identitet’ refererer til en uendelig mængde betydninger og er uundværligt i visse praktiske sammenhænge, men begrebet er alt for tvetydigt og i for høj grad splittet mellem ‘hårde’ og ‘bløde’ betydninger, essentialistiske konnotationer og konstruktivistiske forbehold til at kunne leve op til den sociale analyses krav,“ skrev Rogers Brubaker og Frederick Cooper i 2000 i en artikel (i *Theory and Society* 29(1)), som er den mest uomgængelige tekst om identitetsbegrebet, jeg endnu er stødt på. Ifølge Brubaker og Cooper har begrebet sejret ad helvede til, hvorfor det må forkastes som analytisk kategori til fordel for en række mere nuancerede og præcise termer. At identitetsbegrebet er problematisk og uklart, er Frello udmærket bevidst om, hvilket hun gør klart på bogens første sider. At hun med et pennestrøg affejer Brubaker og Cooper, synes derfor ganske mærkværdigt. Hun optegner tre mulige svar på problemerne forbundet med identitetsbegrebet: 1) Det kan afskaffes og erstattes, 2) det kan præciseres og skærpes, og 3) nogle af de måder, hvorpå begrebet anvendes videnskabeligt, kan identificeres og diskuteres, hvormed dets muligheder og begrænsninger fremgår.

Frello vælger svarmulighed nummer tre og understreger i forlængelse heraf, at udgangspunktet for hendes undersøgelse er, at identitetsbegrebet formentlig ikke vil ophøre med at være et omstridt begreb. Yderligere påpeger hun, at der aldrig kan være tale om et objektivt og altomfattende overblik, hvorefter hun indsnævrer bogens sigte. For det første er det primære fokus på kollektiv identitet. For det andet lægges der vægt på kritiske perspektiver på identitetsteori. For mig at se er det derfor så meget desto mere besynderligt, at Brubaker og Coopers kritik af identitetsbegrebets gyldighed og grundlæggende anvendelighed ikke skænkes reel opmærksomhed.

Bogen er opdelt i to hovedafsnit. I første del, „Temaer og perspektiver“, der består af fem kapitler, præsenteres en række centrale teoretiske traditioner, som på forskellig vis bringer identitetsbegrebet i anvendelse. Frello indleder med en diskussion af forholdet mellem essentialisme og konstruktivisme, som blandt andet via en kort analyse af begreberne subjekt, magt og diskurs hos Michel Foucault peger frem mod de resterende kapitler. Ligeledes foretages med Hans Fink en begrebsafklaring i kraft af distinktionen mellem numerisk, generisk og kvalitativ identitet. I andet kapitel introduceres fire forfattere, der alle belyser identitetsdannelse ud fra et modernitetsteoretisk perspektiv. Med gennemgangen af Henrik Kaare Niensens modernitetsdiagnose, Ulrich Becks metodiske kosmopolitanisme, Manuel Castells teori om netværkssamfundet og Paul Gilroys analyse af *Black Atlantic* illustrer Frello, hvordan bevidstheden om historisk dybde og overordnede samfundsændringer kan være central for begribelsen af kollektive identiteter. Georg Herbert Mead, Erving Goffman, Richard Jenkins og diskurspsykologien – primært repræsenteret ved Margaret Wetherell – behandles efterfølgende som eksempler på interaktionelle tilgange til identitetsbegrebet. På baggrund af en processuel og diskursorienteret forståelse af begrebet diskuteres den konkrete, sociale konstituering af identitet på individniveau. Dermed betones det samtidig, hvordan den interaktionelle identitetsdannelse trækker på mere overordnede betydningssystemer. Disse systemer er temaet i fjerde kapitel, hvor Frello hæver blikket og ser nærmere på narrativitets- og diskursteori. Her skænkes især Margaret Somers' narrativtypologi og Edward Saids orientalisme opmærksomhed, mens også Michael Herzfelds analyse af ideer om „det græske“ og Pablo Vilas studie af fortællinger fra den amerikansk-mexicanske grænse inddrages som konkrete eksempler på udfyldninger af identitetskategorier på basis af overordnede diskursive og narrative strukturer. Første del afsluttes med et kapitel om identitetens relationelle karakter. Således udfoldes begrebet andethed igennem udblik til en række teoretiske positioner. Centralt står dog Jacques Derridas skelnen mellem *différance* og *différance*, idet Frello fokuserer på perspektiver, der transcenderer en essentialisering og en absolut dikotomisering af forholdet mellem Selv og Anden.

„Kritiske identitetsteorier“ er overskriften på andet hovedafsnit, hvor fire teorier, der er valgt ud fra kriterier om almen udbredelse, fremadrettethed og forskellighed, tages under grundig behandling. Først vender Frello delvist tilbage til temaet fra kapitel 2 med Zygmunt Bauman, idet hun beskriver hans skildring af vilkårene for både individuel og kollektiv identitetsdannelse i henholdsvis den faste og flydende modernitet. Af Baumans vigtigste pointer kan påpegningen af identitet som problem og analysen af begrebet *ambivalens* fremhæves. Hos Pierre Bourdieu skifter fokus efterfølgende fra en overordnet tidsdiagnose til en analyse af specifikke sociale fænomener. Selvom Bourdieu ikke har lagt navn til en egentlig identitetsteori, viser Frello gennem udlægningen af begreber som habitus, symbolsk kapital og felt, hvordan hans generative strukturalisme kan bruges til at stille skarpt på identitetskonstruktion i forholdet mellem sociale strukturer, betydningsdannelse og magt. Frello samler dernæst trådene op fra kapitel 4 med en klarlægning af Ernesto Laclaus og Chantal Mouffes poststrukturalistiske diskursteori. Identitetsbegrebet indskrives hos Laclau og Mouffe i kampen for diskursiv hegemoni, og det bliver således klart, hvordan identitetsskabelse kan analyseres som et konstant forsøg på en endelig, men umulig, betydningsfastlæggelse. I niende og sidste kapitel imødekommer Frello delvist min indledende kritik med gennemgangen af Stuart Halls identitetsbegreb og hans teori om forholdet mellem Vesten og Resten. Her fremgår især Halls bestemmelse af identitet som et begreb under *erasure* som et vigtigt bidrag til kritisk identitetsforskning.

Frello når således vidt omkring og opfylder også på fornem vis sin hensigt med bogen, som hun gentager afslutningsvis: at skærpe læserens blik for de teoretiske og metodologiske muligheder, begrænsninger og konflikter, der er forbundet med identitetsbegrebet. Men et afgørende spørgsmål lader hun altså stå uberørt: Skal begrebet identitet overhovedet have sin gang i fremtidig academia?

*Jeppe Langkjær*

*Stud.mag.*

*Institut for Tværkulturelle og Regionale Studier (ToRS)*

*Københavns Universitet*

**KATHARINE CHARLESLEY (ed.): Transnational Marriage. New Perspectives from Europe and Beyond. New York and Abingdon: Routledge. Taylor & Francis Group 2012. 250 sider. ISBN 978-0-415-58653-5. Pris: £80.**

Routledge har endnu en bog ude, nr. 26 i sin serie „Research in Transnationalism“. I denne ombæring er det transnationale ægteskaber, der får en kærlig omgang. Antologien er redigeret af sociolog Katharine Charlesley, der selv har været

toneangivende inden for feltet de senere år. Antologien byder på 11 kapitler fra forskellige dele af verden – dog med klar overvægt af studier relateret til Storbritannien. Bidragene er primært skrevet af sociologer og er tematisk organiseret i fire dele om henholdsvis „Concepts“, „Legal Contexts“, „Marriage, Transnationalism and Belonging“ samt „Gender, Power and Visibility“.

De første to kapitler giver en generel indføring i feltet og den eksisterende forskning omkring transnationale ægteskaber og ægteskabsmigration. Det forekommer imidlertid lidt nørdet at bruge så meget plads på at diskutere begreber, eftersom de ni følgende kapitler alligevel anvender forskellige definitioner. Forskere med en specifik interesse i feltet vil givet sætte pris på denne ekskurs, mens den mere bredt funderede læser sikkert vil blive lidt utålmodig over den langsomme opstart.

Anden del om lovgivningsmæssige kontekster rummer to interessante bidrag. Helena Wray giver en historisk udredning af, hvordan Storbritanniens grænsekontrol og regulering af ægteskabsmigration er blevet mere afdæmpet, efter at Labour-regeringen tog over i 1997, hvorefter man i Heathrow lufthavn blandt andet gik væk fra at foretage „virginity tests“ på kvindelige ægteskabsmigranter fra Sydasiens (s. 47). Des mere beskæmmende bliver Martin Bak Jørgensens gennemgang af udviklingen og intensiveringerne i de danske familiesammenføringsregler siden 2002. Kapitlet diskuterer, hvilke politiske forestillinger og rationaler der ligger til grund for tilblivelsen af den aktuelle danske lovgivning.

I tredje del optegner Maunaguru Sidharthan og Nicholas van Hear konturerne af et nyt forskningsfelt inden for transnational ægteskabsmigration, idet de diskuterer, hvordan indgåelse af transnationale ægteskaber, særligt efter at vestlige lande har gjort det betragteligt sværere at opnå asyl, kan være en strategi for srilankanere til at undslippe væbnet konflikt og borgerkrig i deres hjemland. Et transnationalt ægteskab bliver altså her en form for flugt. Tilsvarende scenarier kan også på (kort) sigt blive et tema i den hjemlige danske kontekst, når de relativt nyankomne grupper af flygtninge fra krigene i Irak og Afghanistan skal giftes.

Fjerde del præsenterer interessante artikler om „Thai-Brides“ i Storbritannien (Jessica Mai Sims) samt en analyse af bryllupsvideoers centrale betydning, når de cirkuleres og konsumeres i lokale og transnationale familienetværk blandt indiske migranter (Kanwal Mand). Mest interessant er dog Annika Liversages artikel om, hvordan et stigende skilsmissetal blandt tyrkiske migranter i Danmark har ændret ved familiemønstre, autoritetsformer og kønsrelationer. Qua sit fokus på skilsmisse og brudte transnationale relationer giver artiklen indblik i et aspekt af migrantfamiliers liv, der hidtil ikke har haft stor bevågenhed.

Mange kapitler i antologien underbygger deres analyser grundigt med tal, statistik og diverse grafer. Hvor det i nogle fremstillinger kan være lidt udmattende, virker det godt i denne sammenhæng, fx i Katherine Charsleys afsluttende kapitel, hvor hun med statistisk materiale sammenligner ægteskabsmigration til

Storbritannien fra Filippinerne, Australien, Somalia og Pakistan. De mange tal og grafer udgør en visuel repræsentation af de mønstre og forandringer over tid, som hendes analyse forklarer.

Samlet set lover antologiens titel *Transnational Marriage. New Perspectives from Europa and Beyond* dog nok lidt mere, end den kan holde. Den handler ganske rigtigt om transnationale ægteskaber mellem ægtefæller placeret i forskellige destinationer verden over. Og selv om antologien præsenterer nye perspektiver (i forhold til det transnationale ægteskab som en flugtstrategi og vedrørende skilsmisssers betydning for globale migrantfamilier), følges de ikke til dørs og bliver derfor aldrig rigtigt andet end netop perspektiver. Man kunne også kritisk anføre, at antologien på den ene side er lidt indforstået qua sin overvægt af studier med britisk afsæt. På den anden side forekommer antologien overambitiøs i sit forsøg på at favne ægteskabsmigration som fænomen i bredeste forstand. Redaktøren har sat sig mellem to (ja, faktisk flere) stole. Læseren bliver aldrig rigtig klar over, hvilke kriterier der ligger til grund for redaktørens valg af de elleve bidrag, samt hvad der eventuelt er udeladt med den aktuelle prioritering.

Det sagt, er det stadig en velredigeret solid antologi, både for folk med specifik interesse for ægteskabsmigration og for den nysgerrige læser uden større forhåndskendskab til feltet. Antologien vil også egne sig fint til undervisningsbrug. Routledges „Research in Transnationalism“ udgives imidlertid i hardbackformat og er ret dyr. Lån den på biblioteket, eller køb den om et års tid, når den udkommer som paperback.

*Mikkel Rytter, adjunkt  
Institut for Kultur og Samfund  
Aarhus Universitet*

**HELLE JOHANNESSEN & ANN OSTENFELD-ROSENTHAL: Alternativ behandling – praksis og fakta. København: Munksgaard 2012. 132 sider. ISBN 978-87-628-1092-1. Pris: 178 kr.**

*Alternativ behandling – praksis og fakta* er en præsentation af alternativ behandling, af dens praksis, dens udøvere og dens brugere og af forskningen i alternativ behandling. Bogen henvender sig til professionelle og studerende i det etablerede sundhedssystem. Bogen er bygget op over 13 korte kapitler. De første fem kapitler introducerer bredt til alternativ behandling (kapitel 1-5), dernæst følger tre kapitler med fokus på alternativ behandling set fra brugernes perspektiv (kapitel 6-8), tre kapitler med fokus på forskningen i alternativ behandling (kapitel 9-11), et kapitel om reguleringen af alternativ behandling i Danmark og EU (kapitel 12),



og endelig følger et kapitel med diskussion af alternativ behandlings fremtidige rolle i det etablerede sundhedssystem (kapitel 13).

Forfatterne til bogen er antropologerne Helle Johannessen og Ann Ostfeld-Rosenthal, som begge har forsket i alternativ behandling igennem en årrække. Ifølge forfatterne selv er formålet med bogen at give sundhedsprofessionelle „et minimum af viden om feltet“ (s. 132); dette først og fremmest for at imødekomme danske patienters ønske om at kunne drøfte alternativ behandling med sundhedspersonalet i det etablerede system.

Bogen er velskrevet og kommer godt omkring de væsentligste aspekter af alternativ behandling på en letforståelig måde. Man får som læser et indblik i emnet hele vejen rundt og en fornemmelse af feltets kompleksitet. Præsentationen støttes af indbyggede cases, hvor man får et konkret indtryk af alternative behandlings praksis og brugeres motivation for og udbytte af alternativ behandling. Forfatternes erklærede hensigt om at give sundhedsprofessionelle en kort introduktion til alternativ behandling er dermed opfyldt, og bogen kan anbefales til sundhedsprofessionelle, som savner grundlæggende viden om alternativ behandling i Danmark.

Er bogen tænkt som undervisningsbog, er der dog også en række indvendinger, der kan rejses mod den. I bogens sidste kapitel, „Fremtidsperspektiver“, diskuterer forfatterne, om alternativ behandling bør inkluderes i det etablerede sundhedssystem eller ej. Her afstår forfatterne eksplicit fra at tage stilling for eller imod spørgsmålet: „Det ligger uden for denne bogs rammer at anbefale inklusion eller eksklusion af alternative behandlingsformer i den professionelle sektor, men det er intentionen, at bogen kan stimulere den faglige diskussion, og nedenfor listes en række argumenter for og imod på basis af bogens kapitler“ (s. 128). Forfatterne synes her at indikere, at bogens forudgående præsentation er „værdineutral“ og som sådan kan fungere som grundlag for fordomsfri diskussion af alternativ behandling.

Tonen i bogen er da også både saglig og nøgtern, hvilket fx allerede afspejles i bogens undertitel, „praksis og fakta“. Her signaleres det, at bogen fungerer som en fremlæggelse af fakta snarere end som debatoplæg med stillingtagen for og imod. Forfatterne synes bogen igennem at gøre sig umage med hverken at fremstå som fortalere for eller som kritikere af alternativ behandling, en strategi, der giver god mening i forhold til, at professionelle og studerende i det etablerede sundhedsvæsen er bogens målgruppe.

På trods af at en neutral tilgang til stoffet synes at være forfatternes hensigt, lægges der alligevel fra begyndelsen et helt bestemt perspektiv på emnet. Dette er især tydeligt i kapitel 1. Her gives et medicinhistorisk tilbageblik fra 1200-tallet og frem til i dag, dog med fokus på udviklingen de seneste 200 år. Kapitlet

bygger hovedsageligt på folkløsten Birgitte Rørbyes bog *Kloge folk og skidtfolk – kvaksalveriets epoke i Danmark*. Rørbye har ifølge forfatterne beskrevet „en række historier om behandlere, som virkede i perioden 1794-1934 – en periode på 140 år, hvor det formelt kun var læger, der måtte tage syge mennesker i behandling“ (s. 10). Kapitlet er bygget op over en række af disse historier. I et delafsnit med titlen „Kvaksalvere i Danmark“ hører vi fx om Laust Glavind, der levede 1808-1891. Laust Glavind beskrives som en person, der havde „en del domme for løsgængeri, tyveri, ulovlig handel, desertering og kvaksalveri“ (s. 12). Fra den anden ende af tidsperioden hører vi om Dorothea Iversen, der levede 1900-1972 og „virkede som klog kone i København“ (s. 15). Om Dorothea Iversen hedder det, at hun også behandlede „patienter, der ikke selv var til stede – ved det, som i dag kaldes ‘fjernhealing’ (s. 15). Der er således tale om en præsentation af forskellige „kloge mænd og koners“ medicinske praksis i det 19. og 20. århundrede. Som fællesbetegnelse for disse „ikke-lægelige behandlere i Danmark“ (s. 10) genbruger forfatterne, jf. delafsnittets overskrift „Kvaksalvere i Danmark“, Rørbyes begreb „kvaksalveri“, et begreb, som er særligt knyttet til den epoke, som Rørbye beskriver i sin bog. Ikke desto mindre bringer forfatterne begrebet med helt op til nutiden, og „kvaksalveri“ kommer her i kapitlet til at fremstå som en form for forløber for nutidens alternative behandling. Det sker fx, når forfatterne beskriver „kvaksalveren“ Dorothea Iversens praksis som „det, som i dag kaldes ‘fjernhealing’“ (s. 15). Dermed trækkes der en lige linje fra „kvaksalveren“ Laust Glavind i 1800-tallet over „kvaksalveren“ Dorothea Iversen i 1900-tallet og frem til moderne fjernhealing og alternativ behandling. Der bliver en glidende overgang fra datidens „kvaksalver“ til nutidens „alternativ behandler“.

I slutningen af kapitlet fremfører forfatterne, at det 19. og 20. århundrede var præget af en konflikt mellem „videnskabeligt uddannede læger og kloge folk“ (s. 16). Forfatterne beskriver det som en konflikt „mellem professioner om anerkendelse og statslig støtte“ (s. 16). Videre anfører forfatterne, at det også var „en konflikt om verdensbilleder, en konflikt mellem et traditionelt magisk orienteret verdensbillede og et moderne, rationelt, videnskabeligt verdensbillede“ (s. 16). Her mener forfatterne, at vi i dag står i en lignende konflikt, blot med omvendt fortegn. Hvor det tidligere var „den magiske opfattelse af menneske, sygdom og helbredelse, som var under beskyldning fra en moderne og rationel opfattelse, er det i dag den videnskabelige opfattelse af mennesket som et rent fysisk objekt, der udfordres af alternative behandleres mere helhedsorienterede opfattelse af menneske, sygdom og helbredelse“ (s. 16-17).

Forfatterne har givetvis ret i, at det, vi i dag under ét kalder alternativ behandling, kan ses som en udfordring af den etablerede lægevidenskab. Problemet er bare, at forfatterne bygger op til dette argument ved at bruge begrebet „kvaksalver“ som

fællesbetegnelse for ikke-lægelig behandling, både dengang og nu. Men begrebet „kvaksalver“ er alt andet end neutralt. Som forfatterne selv fremfører, opstod begrebet „kvaksalveri“ i en periode, hvor det „formelt kun var læger, der måtte tage syge mennesker i behandling“ (s. 10). „Kvaksalveri“ er derfor *den etablerede lægevidenskabs* begreb for ikke-lægelig og derfor, ifølge lægevidenskabens egen definition, *illegitim* behandling.

Når forfatterne fremstiller datidens „kvaksalveri“ som forløberen for nutidens alternative behandlinger, overfører forfatterne dermed også (uforvarende?) datidens betydning af begrebet „kvaksalveri“ til nutidens begreb „alternativ behandling“. Derved bliver „alternativ behandling“ fra bogens første kapitel ladet med en helt bestemt betydning. Forfatterne får skrevet sig ind i en diskurs, hvor alternativ behandling defineres på den etablerede lægevidenskabs præmisser. Det vil sige en diskurs, hvor den etablerede videnskab pr. definition repræsenterer „[...] et moderne, rationelt, videnskabeligt verdensbillede“ (s. 16), mens alternativ behandling pr. definition repræsenterer den etablerede behandlings (negative) modpol: „[...] et traditionelt magisk orienteret verdensbillede“ (s. 16).

Selv om forfatterne ikke eksplicit tager stilling hverken „for“ eller „imod“ alternativ behandling, overtager forfatterne dermed (uafvidende?) den etablerede behandlings definition af alternativ behandling som ikke-moderne, ikke-rationel, ikke-videnskabelig. Når forfatterne derfor senere i bogen eksempelvis fremlægger argumenter for, hvorfor brugen af alternativ behandling – set fra brugernes eget perspektiv – netop *ikke* opleves som irrationel (kapitel 6), må forfatterne argumentere fra en diskursiv position, som de vel at mærke selv har bragt sig i, hvor alternativ behandling altid allerede er defineret som værende netop det: ikke-rationel.

Fordi forfatternes afsæt er den dominerende diskurs om alternativ behandling som afvigende fra det, der defineres som normen, den etablerede lægevidenskab, kommer bogens fokus overvejende til at ligge på alternativ behandling som noget, der er *adskilt fra* og eksisterer i sin egen ret *uden for* den etablerede behandling – men som eventuelt kan inkluderes i det etablerede sundhedssystem, skulle man beslutte sig for det (jf. bogens sidste perspektiverende kapitel). Herved berøres kun i begrænset omfang det forhold, at alternativ behandling først og fremmest er et fænomen, der eksisterer og til stadighed formes og omformes *i relation til* etableret behandling.

Som forfatterne selv er inde på i bogens kapitel 4, „Kernebegreber“, kan alternative behandlingsformer tænkes indplaceret på et kontinuum i forhold til lighedspunkter og forskelligheder fra etableret behandling. I et sådant kontinuum kan man ifølge forfatterne forestille sig, at behandlinger som kiropraktik, akupunktur og zoneterapi ligger tættere på etableret behandling end fx homøopati

og healing. I det, vi under ét kalder alternativ behandling, er der med andre ord forskellige grader af alternativitet i forhold til etableret behandling.

Særligt i forhold til, at bogens sigte er at give sundhedsprofessionelle et bedre grundlag for at kunne tale om alternativ behandling med danske patienter, havde det været relevant, om forfatterne var gået dybere ind i en diskussion af alternativ behandlings relation til etableret behandling: Hvilken betydning har den etablerede behandling for alternative behandlingsformers indbyrdes forskellige praksis? Hvordan kommer alternativiteten til udtryk i de alternative behandlingsformer, der i et kontinuum befinder sig længst væk fra den etablerede behandling, og hvordan kan „det alternative“ i alternativ behandling fungere som med- og modspiller til etableret behandling?

*Anita Ulrich, antropolog, ph.d.*

**ESTHER OLUFFA PEDERSEN & ANNE-MARIE S. CHRISTENSEN (red.):  
Mennesket. En introduktion til filosofisk antropologi. Aarhus: Viasystem  
2012. 272 sider. ISBN 978-87-9083-3657 (pb). Pris: 275 kr.**

Bogen er redigeret af Esther Oluffa Pedersen og Anne-Marie S. Christensen, som begge er filosoffer, førstnævnte ansat som adjunkt på RUC, sidstnævnte som lektor på SDU. Ud over i fællesskab at have forfattet en klar og overblikdannende introduktion bidrager de to redaktører hver især med et kapitel, der afspejler deres respektive faglige interesse. Bidragsyderne er ligeledes filosoffer med forskellige fagområder, som de udfolder i hver sit kapitel. Bogen åbnes med en indledning og falder derefter i to dele. Den første består af syv kapitler, som hvert giver en grundig introduktion til en af de syv filosoffer, som redaktørerne har defineret som de væsentligste for den antropologiske filosofi.

Indledningen kridter banen klart op ved at fremføre, at vi med spørgsmålet om, hvad mennesket er – om menneskets væsen i universel forstand – aldrig vil finde et svar, men at vi i stedet skal stille dette spørgsmål for at inspirere os selv og andre til at reflektere over det fælles menneskelige såvel som vores partikulære eksistens. Dernæst giver de to redaktører os en kort, men udførlig, gennemgang af den vestlige filosofis historie fra et filosofisk antropologisk perspektiv. Vi begynder i den vestlige filosofis vugge, det antikke Grækenland. Her finder vi et af den moderne antropologiske filosofis teoretiske grundlag i Aristoteles' forståelse af mennesket som det rationelle og sociale/politiske dyr, der adskiller sig fra de andre levende væsner ved, ud over at have en vegetativ- (plante) og sansesjæl (dyr), også at besidde en rationel sjæl, der gør mennesket i stand til at tænke abstrakt. I samme periode lægger Platon fundamentet for det kristne menneskebillede med sin definition af menneskets rationelle sjæl som fængslet i kroppen, hvorfor det

menneskelige formål bliver at tøjle de kropsdrevne lyster gennem fornuften. Det er dette kristne menneskebillede og dets tilhørende stabile verdensbillede samt det kristne herredømmes endeligt med den naturvidenskabelige fremvinding i det 17. århundrede, som vi dernæst præsenteres for. Og så står vi på tærsklen til moderniteten, hvor vi møder Immanuel Kant, der som den første definerer filosofiens ærinde som det at besvare spørgsmålet om, hvad mennesket er. Hans tidligere elev Johann Gottfried Herder radikaliserer Kants forståelse af mennesket som både fornufts- og sansevæsen, idet han ligestiller de to væsensdele og til en vis grad gør filosofien empirisk funderet. Men hans vigtigste bidrag til den filosofiske antropologi er, ifølge redaktørerne, at identificere mennesket som et mangelvæsen, et væsen, som er karakteriseret ved ikke at have en biologisk bestemmelse, og som derfor er styret af andre kræfter, primært fornuften og evnen til at skabe kultur og historie i sprogfællesskaber.

Det spændingsfelt mellem krop og sind, natur og kultur, som denne gennemgang af den vestlige filosofis historie kredser omkring, er ligeledes omdrejningspunktet for de syv filosoffer, som præsenteres i antologiens første del. Her åbner Pedersen med en beskrivelse af Ernst Cassiers definition af mennesket som det symbolskabende dyr, som – til forskel fra andre dyr – skaber selv- og verdensforhold igennem symbolsk abstraktion, der som et stadigt tilblivende net danner menneskets symbolske univers. I næste kapitel præsenterer Line Ryberg Ingerslev læseren for Helmuth Plessners forståelse af mennesket som brudt natur. Menneskets natur er ifølge Plessner brudt, idet mennesket både *har* og *er* en krop og dermed har en dobbeltrelation til sig selv som samtidig oplevende subjekt og manipulerbart objekt. Thomas Schwarz Wentzer kredser i det tredje kapitel om Martin Heideggers tre centrale begreber – eksistens, verden og endelighed – og fremlægger derigennem Heideggers forståelse af mennesket som kendetegnet ved en oplevelse af sin væren som i-verden og til-døden. I antologiens fjerde kapitel tager Christensen udgangspunkt i Ludwig Wittgensteins temaer om det velkendte og det fremmede (foruroligende) for herigennem at forklare hans syn på mennesket som på den ene side del af et fundamentalt fællesskab, mens denne indsigt i den andens lighed ofte leder til en foruroligende indsigt i det fremmede i os selv. Herefter fremlægger Kasper Lysemose Arnold Gehlens perspektiv på mennesket som mangelvæsen, der på grund af dets manglende biologiske formål med livet oplever en afstand til verden, der gør det i stand til at handle abstrakt på den, det vil sige at formgive verden omkring sig og udfylde den med mulige handlinger. Sune Liisberg beskriver i det sjette kapitel, hvorledes frihed i Jean-Paul Sartres eksistentielle hermeneutik indtager den plads, hvor andre dyrs biologiske instinkt kan findes – frihed forstået som menneskets frihed fra „virkeligheden“ qua sin eksistens som mangelvæsen, der betyder, at det omdanner „virkeligheden“ til meningsfulde verdener. Som den syvende og sidste gennemgår Per Jepsen

den samtidige Peter Sloterdijks „fødselsglemsel“ og den, ifølge Sloterdijk, deraf afledte manglende forståelse for menneskets eksistens som grundlæggende afhængig af den anden. Jepsen følger denne introduktion til Sloterdijks tænkning op med en kritik af hans senere værker, hvor de individuelle skabelsesprojekter, „antropoteknologi“, kommer til at overskygge Sloterdijks forståelse af mennesket som *sameksisterende*.

Omend nogle kapitler kan være lidt tunge at komme igennem med andre fagligheder end filosofi som ballast, efterlader de hver især én med en god forståelse af de fremførte filosofiske tilgange til spørgsmålet om menneskets væsen, og tilsammen giver de en indføring i udviklingen af den filosofiske antropologi samt et filosofisk fundament for selv at reflektere over det menneskelige væsen.

I antologiens anden del udfoldes fire lettere tilgængelige og tankevækkende tematiske diskussioner over fire forskellige temaer: psyken, kroppen, sundhed og sygdom og økonomi, som ifølge redaktørerne hver udgør et „væsenstræk ved menneskeværen“ (s. 9). Ud over at være udtryk for bidragydernes interessefelter forbliver det uklart, hvorfor præcis disse fire temaer er udvalgt på bekostning af temaer som fx natur og miljø, politik, religion og teknologi.

Kirsten Hyldegaard åbner antologiens anden del med en diskussion af, hvordan det 20. århundredes filosofi har forsøgt at løse psykens gåde ved at sammenfatte tendenserne under henholdsvis psykologisterne og antipsykologisterne – dog uden referencer til specifikke tænkere eller skoler ud over psykoanalysen som helhed. Omend hendes diskussion i sig selv er interessant og relevant for spørgsmålet om menneskets væsen, virker den manglende præcisering af, hvem hun nærmere bestemt refererer til, mærkeligt uakademisk, specielt i sammenligning med bogens første del. I det følgende kapitel søger Maria Brincker at diskutere menneskets væsen uden at falde tilbage på den stædige dikotomi krop >< sind. Det kommer hun ret godt fra ved at tage udgangspunkt i Jakob von Uexkülls teori om omverden og funktionskredse og derfra fremskrive funktionskredsene som i konstant intersubjektiv forhandling. Herefter diskuterer Karin Christensen, hvad der kendetegner det syge menneske i bioteknologiens tid, og hvordan denne udvikling spiller ind i menneskers levede liv og verdensopfattelse. Som den eneste i antologien inddrager Christensen et egentligt empirisk studie. Men på trods af denne berigende empiriske illustration og hendes kritiske læsning af både Nikolas Rose og Jürgen Habermas undlader hun, som Hyldegaard, i dele af artiklen at forankre sine diskussioner i akademiske tænkere. I antologiens sidste kapitel argumenterer Steen Brock for, at økonomi er dér, hvor menneskets selvrealisering finder sted. Man kan stille sig noget kritisk over for dette argument, men det fratager ikke kapitlet dets relevante pointe, at økonomi ikke er en neutral videnskab, men derimod udtryk for et specifikt samfunds- og menneskesyn,

hvilket Brock fremskriver i en gennemgang af økonomisk teori fra Adam Smith, over Karl Marx til Amartya Sen.

Jeg bladrer om på næste side med forventningen om at finde en sammenfattende og perspektiverende afrunding på bogen. For selvom filosofisk antropologis nutidige forudsætninger står tydeligt frem efter læsningen af indledningen og den første del af antologien, og omend den anden del udfolder nogle af faggrenens nutidige interessefelter, mangler jeg et overblik over feltet, som det ser ud i dag, og dets potentielle fremtidige perspektiver og udfordringer. En sådan optegning af den nutidige filosofiske antropologis landskab og horisont ville måske også have kunnet kvalificere, hvorfor valget faldt på præcis de fire tematiske diskussioner, som antologiens anden del består af.

Hvert kapitel i begge dele af bogen ledsages af anoterede forslag til videre læsning, mens de respektive litteraturlister er sammenfattet i én samlet liste bagest i bogen. Det er tanken, at bogen skal kunne læses som selvstændige artikler, og der er derfor heller ikke en egentlig progression i bogen, ud over den kronologiske gennemgang af de syv filosoffer.

Ud over antropologer retter bogen sig mod studerende på videregående uddannelser. Specifikt er den tænkt til de professionsuddannelser, der beskæftiger sig med mennesker, såsom pædagog-, sygepleje- og læreruddannelserne, hvor den sandsynligvis vil kunne inspirere en fin refleksion over spørgsmålet om, hvad mennesket er. Den menes også at kunne anvendes på højskoler, hvor den også vil være fin at bruge, men i denne målgruppe forekommer det mig nu mere usikkert, om første del af bogen vil finde en stor, kvalificeret læserskare – det er den nok for akademisk til. Det skal ikke fratage antologien, at den udgør inspirerende læsning, der har fået denne anmelder til med fornyet interesse at søge større indsigt i filosofien og med større teoretiske klarhed at gå til spørgsmålet om menneskets væsen og væren.

*Aja Smith, cand.scient.anth., ph.d.-studerende  
Institut for Marketing & Management  
Syddansk Universitet*

**LAURA GILLIAM & EVA GULLØV, med bidrag af Karen Fog Olwig og Dil Bach: Civiliserende institutioner. Om idealer og distinktioner i opdragelse. Aarhus og København: Aarhus Universitetsforlag 2012. 308 sider. ISBN 978 87 7934 702 1. Pris: 299,95 kr.**

Forfatternes ambition er at belyse grundlæggende og betydningsfulde kulturelle værdier og sociale standarder i det danske samfund gennem en udforskning af konkrete opdragelsespraksisser i nogle af samfundets institutioner, nemlig familier,

daginstitutioner og skoler. Bogen udspringer af forskningsprojektet „Civilizing Institutions in a Modern Welfare State“ og er finansieret af Forskningsrådet for Samfund og Erhverv. Ud over Laura Gilliam og Eva Gulløv har Karen Fog Olwig og Dil Bach hver bidraget med et kapitel til bogen.

Antologiens kapitler bygger på undersøgelser foretaget i forskellige institutioner. Omdrejningspunktet for den etnografiske analyse er forfatterens inspiration af Norbert Elias' begreb *civilisering*. Forfatterne giver en grundig redegørelse af begrebets placering i Elias' bredere teoridannelse, og de præciserer også, hvad civiliseringsbegrebet kan bidrage med i forhold til andre beslægtede begreber såsom disciplinering og opdragelse. Forfatterne redegør for, hvordan begrebet civilisering på én gang retter sig mod individet og samfundet og mod de bredere sociale integrations- og distinktionsprocesser, som etablerer og standardiserer bestemte adfærdsmåder som rigtige. Til sammenligning retter disciplineringsbegrebet sig mere snævert på magtdimensioner og opdragelsesbegrebet på det generelle og bevidste projekt om at forme barnet (uden samtidig at eksplicitere relationen til andre mennesker). Civiliseringsbegrebet er også, i mine øjne, et valg, som fungerer særdeles godt i forhold til på én gang at undersøge bredt – værdihorisonter og sociale skel i samtidens Danmark, og dybt – specifikke værdibaserede processer i konkrete fællesskaber omkring familie, daginstitution og skole. Det lykkes samtidig for forfatterne igennem hele bogen at forholde sig diskuterende til begrebet civilisering i mødet med den konkrete empiri, frem for at begrebet dikterer nogle perspektiver i empirien, som derved bliver forudsigelige for læseren. Sidstnævnte er en risiko, når det teoretiske afsæt er centreret omkring ét bestemt begreb, men det undgår forfatterne helt. Forfatterne går på opdagelse i empirien med civiliseringsbegrebet i baghånden, og det gøres på en måde, så jeg som læser overraskes af analysen. Bogen er velskrevet og netop derfor også let læst på trods af emnets kompleksitet.

Bogen består af 9 kapitler. Laura Gilliam og Eva Gulløv har skrevet kapitel 1 og 2 i fællesskab. I kapitel 1 præsenteres, med afsæt i civiliseringsbegrebet, bogens teoretiske ramme og Norbert Elias' omfattende tænkning. Desuden diskuteres civiliseringsbegrebet i forhold til andre, beslægtede teoretiske perspektiver (fx Foucaults disciplineringsbegreb). I kapitel 2 anvendes civiliseringsbegrebet som afsæt for et overblik over udviklingen på daginstitutionsområdet i Danmark siden 2. verdenskrig. Forfatterne belyser forskellige tiders forståelser af danske institutioners værdier og betydning. Forfatterens anvendelse af civiliseringsbegrebet som omdrejningspunkt for det historiske tilbageblik betyder, at de læsere, der har læst flere historiske rids af børneinstitutioners historie, stadig kan forvente at finde nye aspekter og sammenhænge, som de ikke har set præsenteret før. Begge kapitler er særdeles grundige i deres gennemgang og giver et detaljeret overblik over deres emne.



Herefter følger seks empirisk funderede kapitler. Kapitel 3 er skrevet af Eva Gulløv, og det omhandler børns tidligste institutionaliseringserfaringer i henholdsvis vuggestue og børnehave og de modsatrettede og svært balancerende krav fra de voksne i forhold til børnene om at være på én gang både naturlige og samtidig kultiverede – på den rigtige måde. Kapitel 4 er skrevet af Karen Fog Olwig. I kapitlet undersøger hun betydningen af børnehaven som et hus, et „civiliseringens sted“, og hvordan det har betydning for børnenes måder at skabe relationer på, samt hvordan børnene både tilegner sig og udfordrer social værdi og betydning. Kapitlet bygger på livsfortællinger fra unge mennesker, der ser tilbage på deres tid i børnehaven og forholder sig til børnehaven som sted og ramme for forskellige opdragelsespraksisser. Kapitlet adskiller sig rent metodisk fra resten af bogen, idet kapitlet udelukkende bygger på et børneperspektiv i tilbageblik. Olwig beskriver selv, hvordan livshistorier er en særlig slags fortælling, der formes i lyset af fortællernes senere livserfaringer. Jeg kunne som læser godt savne, at der i kapitlet blev reflekteret mere indgående over, hvad det betyder at bruge erindringer som empiri, ikke bare i forhold til den pågældende analyse, men også for bogens samlede budskab som sådan.

Kapitel 5, 6 og 7 er skrevet af Laura Gilliam, og alle kapitlerne tager udgangspunkt i en, for de flestes vedkommende, uomgængelig civiliseringsinstitution: skolen. Gilliam undersøger tre forskellige årgange – 0., 4. (sidenhen 6.) og 9. klasse – på forskellige skoler og dermed i forskellig kontekst. Gennem analysen bliver det tydeligt, hvordan skolens lærere underviser eleverne i at være sociale på bestemte måder, der passer til skolens normer og struktur. Efterhånden som eleverne bliver ældre, orienteres dette civiliseringsarbejde i forhold til bestemte værdier i samfundet og forestillinger om, hvad det vil sige at være en god samfundsborger.

Det er tankevækkende at se, hvordan etableringen af standarder for opførelse blandt andet er baseret på konstruktioner af sociale kategorier såsom køn, etnicitet, religion osv., som inkluderer nogle børn og ekskluderer andre. Pointen er i sin abstrakte form ikke en overraskelse, men det gør indtryk, når man læser analysen og ser den konkrete empiri udfoldet. Dette skyldes blandt andet, at de beskrevne in- og eksklusionsprocesser er funderet i så bredt værdsatte idealer for fællesskab og samfund, at jeg tror, at mange læsere vil kunne genkende sig selv i dem. Især gør det indtryk at læse analysen i kapitel 7. Her viser Gilliam, hvordan en 9. klasse i et privilegeret miljø civiliseres ind i et moralsk hierarki, som skolen og lærerne placerer børnene, deres forældre og sig selv øverst i. Læs det!

Kapitel 8 er skrevet af Dil Bach, og analysen tager afsæt i privilegerede familier og opdragelse. Bach har blandt andet interviewet mødre om deres opdragelsesformer og lavet deltagerobservation i nogle af hjemmene. Ligesom Olwigs

kapitel stikker dette kapitel en smule ud fra bogens overordnede ramme. I dette tilfælde skyldes det, at Bach frem for at bruge civiliseringsbegrebet tager afsæt i Beverly Skeggs begreb „respektabilitet“. Dette er dog ikke forstyrrende, men derimod medvirkende til at differentiere og præcisere, hvad de to begreber hver især handler om. Analysen af privilegerede familier er interessant læsning, blandt andet fordi det bliver så tydeligt, hvor afgørende civiliseringen af børnene er for forældrenes – og især mødrenes – egen sociale kapital (i bourdieusk forstand) som formående, respektable og socialt attraktive mennesker. I kapitel 9 optegnes de prioriteringer og den praksis, der udøves i institutionerne som konsistent struktur i et samlet billede. Samtidig viser kapitlet også, hvordan disse prioriteringer ikke nødvendigvis indfries, fordi forskellige børn på forskellige tidspunkter er med til at bearbejde og forme civiliseringsprocessen. Kapitlet slutter med en diskussion af konsekvensen af de civiliserende bestræbelser.

Kapitlerne kan læses hver for sig, hvis man ønsker det. Jeg er dog enig med Gilliam og Gulløv i, at bogen med fordel kan læses samlet som en monografi, da man ellers går glip af bogens rigt facetterede og samlede analyse af det danske samfunds normer, idealer og sociale hierarkier. Bogen fremstår helstøbt, hvilket skyldes den konsistente brug af civiliseringsbegrebet i forhold til en given institutionskontekst. Karen Fog Olwigs og Dil Bachs kapitler stikker stilmæssigt en smule ud i forhold til helheden, hvilket skyldes et lidt anderledes brug af metode og teori, men dette svækker ikke bogens fokus. Bogen er oplysende på mange måder, dels fordi den giver et velfunderet indblik i nogle af samfundets mest grundlæggende institutioner og deres betydning på flere niveauer, dels i sin grundige diskussion af civiliseringsbegrebet som nøgle til samfundsanalyse og beskrivelse af de danske institutioners historie. Bogen er således ikke bare inspirerende, fordi den lægger et anderledes perspektiv på opdragelsesprocesser i det moderne samfund. Man føler også, at man virkelig har lært noget efter endt læsning. Bogen repræsenterer (endnu) et vægtigt bidrag fra forfatterens hænder til forståelsen af børneliv og samfundsliv i Danmark, og den giver en samlet og grundig gennemgang af nogle grundlæggende strukturer i samfundet, som med fordel kan læses af mange faggrupper.

Artiklerne tager afsæt i genstandsfelter, der vedrører børn, men kvaliteten af undersøgelsen gør, at jeg vil anbefale bogen til en bredere læserskare med interesser, der rækker ud over børne- og institutionsområdet, fx forskere, studerende og praktikere med interesse for in- og eksklusionsprocesser, kulturelle distinktioner, sociale og moralske hierarkier osv.

*Ida Hammen, ph.d.-studerende  
Roskilde Universitetscenter  
Institut for Samfund og Globalisering*

**LISE JUSTESEN & NANNA MIK-MEYER: Qualitative Research Methods in Organisation Studies. København: Hans Reitzels Forlag 2012. 153 sider. ISBN 978-87-412-5645-0 (pb). Pris: 248 kr. (Engelsk udgave af: Kvalitative metoder i organisations- og ledelsesstudier. København: Hans Reitzels Forlag 2010. 160 sider. ISBN 978-87-412-5380-0 (hb). Pris: 248 kr.)**

Justesens og Mik-Meyers studie af kvalitative forskningsmetoder henvender sig til studerende, der interesserer sig for organisationsteori. Forfatternes beundringsværdige og ganske praktiske målsætning er at tydeliggøre, hvordan ens teoretiske holdning påvirker ens forskningsmetoder, og hvordan man på denne baggrund kan vælge sin metode.

Forfatterne, der underviser på Copenhagen Business School, har års erfaring med bearbejdelse af disse problemstillinger sammen med studerende. Deres akademiske baggrund omfatter publikationer om kvalitative metoder foruden akademiske grader i filosofi og business (Justesen) samt antropologi og sociologi (Mik-Meyer). Med sådanne udgangspunkter skulle de to forfattere være godt rustede til at skrive en bog, hvis hensigt det er at forklare studerende, hvordan de kan vælge de korrekte kvalitative metoder i forhold til en given teoretisk position.

Forfatterne begynder bogen med en begrebsafklaring. De skelner mellem kvantitative og kvalitative metoder og definerer ontologi og epistemologi. Herefter reducerer de den teoretiske bredde ved at opdele det teoretiske felt i tre perspektiver: realisme, fænomenologi og konstruktivisme. Det er disse tilgange, som forfatterne antager, at studerende inden for organisationsstudier vil være mest tilbøjelige til at bruge.

I det første kapitel definerer forfatterne disse tre perspektiver og skelner mellem dem. Det er her, at en grundlæggende vanskelighed ved bogen opstår. Når forfatterne beskriver de tre bredt anlagte teoretiske tilgange, suppleres beskrivelsen kun af ganske få egentlige eksempler. Flere og mere konkrete eksempler ville have ydet de studerende større hjælp til forståelsen. Forfatterne citerer fx Burrs definitioner på virkelighedens tre dimensioner („sandhed“, „materialitet“ og „essens“) i deres diskussion af det realistiske perspektiv og forklarer, at „disse begreber sammenfatter de dimensioner, som udgør grundlaget for realisters og konstruktivistisk diskussioner om, hvad der er virkeligt, og hvordan virkeligheden kan observeres“ (s. 20, citater er oversat af temareaktion). Justesen og Mik-Meyer giver dog ikke eksempler på, hvordan den studerende vil skulle begribe sandhed, materialitet og essens – hverken fra et realistisk eller konstruktivistisk standpunkt. Nogle eksempler ville her have kunnet hjælpe den studerende til at forstå, hvordan disse tre dimensioner konkret udspiller sig i organisationer.

I samme kapitel findes også forklaringen på det fænomenologiske perspektiv. Her leverer forfatterne et kortfattet, stærkt tiltrængt eksempel, når de forklarer,

hvordan stress på arbejdspladsen ville blive vurderet forskelligt i henholdsvis en realistisk og en fænomenologisk analyse. Et sådant eksempel kan virkelig hjælpe de studerende til at forstå, hvordan man praktisk kan anvende teorien. Til gengæld er andre begreber, der præsenteres i samme afsnit, ikke ordentligt forklaret. For eksempel forklarer forfatterne, at realisme arbejder med et „korrespondance-teoretisk sandhedsbegreb“, mens fænomenologi arbejder med et „kohærens-kriterie“ (s. 25-26). Disse er dog ikke yderligere forklaret. Igen ville eksempler have kunnet hjælpe den studerende til at forstå de præsenterede begreber.

Anderledes værdifuldt er kapitel to, hvor Justesen og Mik-Meyer diskuterer kvalitetskriterierne for kvalitative undersøgelser. De diskuterer kriterier for sammenhæng, konsekvens, præcision og gennemsigtighed, og derefter udlægger de debatterne om kriterier for gyldighed og pålidelighed. Denne diskussion af, hvordan kvalitetskriterier anvendes forskelligt i henholdsvis realistiske, fænomenologiske og konstruktivistiske undersøgelser, hjælper den studerende til at forstå forskellene mellem disse tre perspektiver.

Bogens centrale afsnit er en diskussion af fire metoder, der almindeligvis anvendes i kvalitative studier: interviews, fokusgrupper, deltagerobservation og dokumentstudier. For hver af de fire metoder er der et kapitel, hvor forfatterne forklarer, hvordan metoden anvendes forskelligt, afhængigt af forskningens teoretiske orientering. Det er disse kapitler, der tilsammen udgør bogens kerne. Hensigten er at give læseren en klar forståelse af, hvilken slags forskningsspørgsmål der knyttes til bestemte teoretiske perspektiver, og hvilke metoder der bør anvendes til hvert af disse perspektiver. Disse kapitler indeholder flere detaljer, der kan være nyttige for studerende. Eksempelvis diskuterer kapitlet om interviews forskellige valgmuligheder omkring interviewformatet såsom optagelsesmetoder, detaljeringsgrader for transskription og en sammenligning mellem kodning og temabaseret læsning. Forfatterne forklarer desuden disse valgmuligheder i relation til de tre generaliserede teoretiske perspektiver. Der refereres i de fire kapitler til eksempler, men det ville have bidraget til den studerendes forståelse af, hvordan netop de tre perspektiver udspilles i organisationen, hvis der havde indgået eksempler, der i højere grad belyste de teoretiske og metodiske pointer.

I første kapitel udgøres eksemplet således af to interviewuddrag fra en konstruktivistisk undersøgelse af, hvordan problemstillinger omkring sundhed og vægt drøftes blandt ledere og overvægtige medarbejdere. Justesen og Mik-Meyer forklarer, hvordan interviewguiden ville have været anderledes, hvis undersøgelsen var blevet gennemført ud fra et realistisk perspektiv, men de giver ikke eksempler på, hvordan disse anderledes spørgsmål kunne have set ud. Hermed forpasser de muligheden for at hjælpe den studerende til netop at se, hvordan spørgsmål formuleres forskelligt, afhængigt af ens teoretiske holdning.

I diskussionen om interviewtekster fremdrager de som eksempel et ledende interviewspørgsmål og forklarer, hvordan og hvorfor ledende spørgsmål skal undgås i realistiske og fænomenologiske interviews, mens de er uden betydning i et konstruktivistisk interview. Dette er en værdifuld observation, for mange studerende har ofte svært ved at opdage ledende spørgsmål. Men for denne anmelder at se er der dog flere andre interviewspørgsmål i de refererede interviewtekster, som også forekommer at være ledende, hvilket forfatterne dog beklageligvis har valgt ikke at bemærke.

I kapitlet om fokusgrupper citerer forfatterne et uddrag fra et marketingcasestudie og forklarer tydeligt, hvordan dette uddrag afspejler et realistisk perspektiv. De kontrasterer dette uddrag med det konstruktivistiske perspektiv ved at forklare, at man i sidstnævnte ikke ville antage, at fokusgruppedeltagerne har faste holdninger, men snarere, at deltagerens holdninger er foranderlige og kontekstafhængige. Men igen burde de videreføre dette eksempel og omstrukturere det fra et konstruktivistisk perspektiv for dermed at kunne give læseren konkrete eksempler på, hvordan det citerede uddrag ville fremstå anderledes, og hvordan gruppeinteraktionen ville blive analyseret anderledes. Alternativt kunne forfatterne have tilvejebragt et andet eksempel fra et konstruktivistisk studie, hvor fokusgrupper var blevet anvendt. En sådan kontrasterende brug af eksemplerne ville have styrket forfatterens argumentation. Til deres ros skal dog siges, at de med vilje har brugt eksempler, der afspejler forskellige teoretiske perspektiver og også forskellige områder af organisationsforskning. Således er det allerede nævnte intervieweksempel en HRM-undersøgelse (Human Relations Management) fra et konstruktivistisk perspektiv, mens fokusgruppeeksemplet er fra en markedsføringsundersøgelse udført fra et realistisk perspektiv, og deltagerobservationseksemplet er fra en CSR-undersøgelse (social ansvarligheds-undersøgelse) fra et konstruktivistisk/fænomenologisk perspektiv, hvor dokumentanalyseeksemplet er fra et studie af forvaltningsrevision ud fra et konstruktivistisk perspektiv. Bogen har en vigtig funktion, idet den specifikt adresserer og direkte tackler et bestemt problem, som kendes fra mange studerendes læringsproces, nemlig den manglende evne til korrekt at parre metodevalg med teoretisk perspektiv. Bogen giver ikke alene forklaringer på, hvordan teori og metode kan kobles, men giver yderligere læsning og øvelser, som de studerende kan bruge til bedre at forstå materialet. Mens flere konkrete eksempler ville have gjort denne bog endnu mere nyttig for studerende, er den dog allerede i den her foreliggende udgave et gavnligt supplement til de for studerende øvrige tilgængelige tekster om kvalitative metoder.

*Ann T. Jordan  
VELUX-gæsteproffesor (efterår 2012), Københavns Universitet  
professor, University of North Texas, USA  
Oversat af Karen Lisa Salamon*

## Redaktionen har modtaget

BAK, MAREN & KERSTIN VON BRÖMSEN (red.): Barndom og migration. Umeå: Boréa Bokförlag 2013. 364 sider. Illus. ISBN 978-91-89140-82-0. Pris: 195,28 kr.

BRINKMANN, SVEND: Kvalitativ udforskning af hverdagslivet. København: Hans Reitzels Forlag 2013. 277 sider. Illus. ISBN 978-87-412-5663-4. Pris: 325 kr.

JENSEN, LARS: Danmark. Rigsfællesskab, tropekolonier og den postkoloniale arv. København: Hans Reitzels Forlag 2012. 250 sider. ISBN 978-87-412-5651-1. Pris: 298 kr.

KOFOED, JETTE & DORTE MARIE SØNDERGAARD (red.): Mobning gentænkt. København: Hans Reitzels Forlag 2013. 183 sider. ISBN 978-87-412-5616-0. Pris: 348 kr.

LINDHARDT, MARTIN, RITA CANCINO & DORTHE BROGÅRD KRISTENSEN: Chile. Mellem fortid og fremtid. Aalborg: Aalborg Universitetsforlag 2012. 291 sider. ISBN 978-87-7112-057-8. Pris: 299 kr.

PEDERSEN, INGE KRYGER: Kampen med kroppen. Alternativ behandling i et bruger- og samfundsperspektiv. Aarhus: Aarhus Universitetsforlag 2012. 144 sider. ISBN 978-87-7124-042-9. Pris: 199,95 kr.

QUIST, PIA: Stilistisk praksis. Unge og sprog i den senmoderne storby. København: Museum Tusulanums Forlag 2012. 400 sider. Illus. ISBN 978-87-635-2591-6. Pris: 350 kr.

SCHIERMER, BJØRN (red.): Fænomenologi. Teorier og metoder. København: Hans Reitzels Forlag 2013. 278 sider. ISBN 978-87-412-5599-6. Pris: 300 kr.

SCHÖNBECK, OLUF: All Religions Merge in Tranquebar. Religious Coexistence and Social Cohesion in South India. København: NIAS Press 2012. 227 sider. Illus. ISBN 978-87-7694-094-2. Pris: £14.95.

ZENNARO, MARIA & MALENE C. MELDGAARD: 100. Jubilæumsbog for Danmarks Tekniske Museum. Helsingør: Danmarks Tekniske Museum 2012. 208 sider. Illus. ISBN 978-87-87034-04-3. Pris: 248 kr.

## FORFATTERLISTE

**Toke Kyed Amlund**, cand.scient.anth. fra Københavns Universitet.

**Mikkel Bille**, ph.d., adjunkt på Center for Komparative Kulturstudier, Institut for Tværkulturelle og Regionale Studier, Københavns Universitet.

**Anders Blok**, adjunkt ved Sociologisk Institut, Københavns Universitet.

**Christopher Gad**, ph.d., lektor ved forskningsgruppen Technologies in Practice, IT-Universitetet i København.

**Astrid Grue**, M.A. i materiel og visuel kultur fra University College London, stud.scient.anth. ved Institut for Antropologi, Københavns Universitet.

**Kirsten Hastrup**, professor ved Institut for Antropologi, Københavns Universitet.

**Heiko Henkel**, lektor ved Institut for Antropologi, Københavns Universitet.

**Christian K. Højbjerg**, lektor ved Institut for Kultur og Samfund, Interacting Minds Centre og Afdeling for Antropologi og Etnografi, Aarhus Universitet.

**Lars Højer**, lektor på Center for Komparative Kulturstudier, Institut for Tværkulturelle og Regionale Studier, Københavns Universitet.

**Casper Bruun Jensen**, ph.d., lektor ved forskningsgruppen Technologies in Practice, IT-Universitetet i København.

**Anna Kaae Kjærgaard**, cand.mag. i litteraturhistorie og retorik, ph.d.-stipendiat ved Institut for Æstetik og Kommunikation, Aarhus Universitet.

**Benedikte Møller Kristensen**, ph.d.-studerende på Center for Komparative Kulturstudier, Institut for Tværkulturelle og Regionale Studier, Københavns Universitet.

**Morten Nielsen**, lektor ved Institut for Kultur og Samfund, Afdeling for Antropologi og Etnografi, Aarhus Universitet.

**Morten Axel Pedersen**, professor ved Institut for Antropologi, Københavns Universitet.

**Lars Rømer**, cand.scient.anth. fra Københavns Universitet.

**David Brehm Sausdal**, cand.scient.anth, undervisningsassistent ved Institut for Antropologi, Københavns Universitet.

**Asger Fihl Simonsen**, cand.scient.anth. fra Københavns Universitet.

**Inger Sjørølev**, lektor ved Institut for Antropologi, Københavns Universitet.

**Christina Vega**, stud.scient.anth. ved Institut for Antropologi, Københavns Universitet.

**Henrik Erdman Vigh**, ph.d. i antropologi, professor MSO ved Institut for Antropologi, Københavns Universitet.

**Karen Waltoorp**, ekstern lektor ved Institut for Antropologi, Københavns Universitet, dokumentarist og partner i Waltoorp Vium.

**Brit Ross Winthereik**, ph.d., lektor ved forskningsgruppen Technologies in Practice, IT-Universitetet i København.



## DANSKE RESUMEER

### **Christopher Gad, Casper Bruun Jensen og Brit Ross Winthereik: Praktisk ontologi. Verdener i STS og antropologi**

I denne artikel diskuterer vi spørgsmålet om, hvorvidt vi bebor mangfoldige verdener med udgangspunkt i en amoderne tilgang til videnskabs- og teknologistudier (science and technology studies eller STS), som vi kalder praktisk ontologi. På den ene side er denne analytiske position nært beslægtet med antropologiens nylige interesse for ontologi. På den anden side præsenterer vores tilgang en række vigtige forskelle. Disse forskelle vedrører ikke mindst spørgsmål om materialitetens agens, om informanternes begrebsliggørelse af egen praksis og om forholdet mellem etnografisk beskrivelse, begrebslig opfindsomhed og politik.

Søgeord: videnskabs- og teknologistudier (STS), multiplicitet, materialitet, praksis, verdener

### **David Sausdal og Henrik Vigh: Den ontologiske blænding. Om den ontologiske vendings metodiske og politiske problemer**

Denne artikel anlægger en kritisk synsvinkel på „den ontologiske vending“. Dens argument er, at den ontologiske vending indeholder to centrale problemer: det ene metodisk, det andet politisk. For det første påpeger artiklen vanskelighederne ved at studere „den radikale Anden“ på ontologiske betingelser. Hvis tilhængerne af den ontologiske vending har ret i deres påstand om, at antropologien ikke bør studere multiple „verdenssyn“, men fuldstændigt og essentielt forskellige „verdener“, hvordan vil man så gå metodologisk til dette? Sagt på en anden måde; med hvilke registre kan vi som antropologer forstå og beskrive ontologiske Andre på måder, der yder dem, og ikke blot antropologer/antropologien, retfærdighed? For det andet er radikal forskellighed som et analytisk udgangspunkt problematisk med tanke på den indflydelse, antropologien har uden for universitetsverdenen. Som historien har vist os, så skaber en inddeling af verden i radikalt forskellige Andre base for politiske konstruktioner af ikke bare ligeværdige, men ofte mindreværdige Andre.

Søgeord: K/kultur, verden(ssyn), (anti)essentialisme, eksotisme, tingsliggørelse, ontologi

### **Benedikte Møller Kristensen: Når verdener er amuletter. Shamanisme, ting og ontologi blandt duhaerne i Mongoliet**

Artiklen undersøger, hvilken rolle amuletter og såkaldt „dårlige ting“ spiller i initieringen af shamaner blandt duha, som er rensdyrnomader i Mongoliet. Det er artiklens tese, at duhaernes religiøse amuletter udgør et slags levende kort over duhaernes shamanistiske ontologi og synliggør deres forestilling om, at hver shamanslægt udgør en særegen verden. De „dårlige ting“ synliggør duhaernes normer og værdier for korrekt omgang med mennesker og ikke-mennesker, som er indeholdt i deres „naturlov“. Viden om de enkelte shamanslægters særegenhed videreføres fra shaman til shaman via slægtens amuletter, mens de „dårlige ting“ synliggør duhaernes fælles normer og værdier. Endelig illustrerer artiklen, hvordan duhaernes shamanistiske ontologi indebærer en forestilling om multiple verdener, hvis beskaffenhed kontinuerligt konstrueres og rekonstrueres i en dialektik mellem viden og „fravær af viden“ om amuletter, en dialektik, som drives fremad af hændelser i menneskelivet, der udfordrer shamanen og slægtens eksisterende viden om – og iværksætter en søgen efter og rygter om – den enkelte amulets sande natur og verden.

Søgeord: shamanisme, ting, ontologi, viden, fravær af viden, rygter

### **Karen Waltorp: Sæbeopera som forestillingsgenererende teknologi**

Gennem en række empiriske eksempler fra Mauretanien, Danmark og Sydafrika analyserer artiklen dramaserier på tv som en art social teknologi, der tillader informanterne at generere forestillinger om andre liv og andre verdener, der på én gang er langt væk og tæt på. Serierne, der indbefatter sæbeoperaer produceret i USA og Europa, arabiske „musalsalat“ og latinamerikanske „telenovelas“, indvirker på og forskyder noget i informanternes liv. I artiklen argumenteres der for, at serierne indgår i forskellige „associationer“ og virker som forestillingsgenererende social teknologi, der muliggør et moralsk laboratorium. I forhold til fortalere for den ontologiske vending, som foreslår, at vi kan siges at bebo ontologisk forskellige verdener, argumenteres det, at sæbeoperaerne muliggør andre retninger, handlinger og fremtider end hidtil muligt i informanternes daglige gørem og laden, og skaber nye mulighedsrum, som indikerer, at vi bebor, men også beskuer og interagerer med, forskellige verdener, der kontinuerligt rykker ved egne verdener. Da én verden – sæbeoperaen – har effekt i andre, kan vi nok siges at bebo forskellige verdener, der dog ikke er inkommensurable, lukkede verdener, men multiple og overlappende.

Søgeord: sæbeopera, forestillingsgenererende teknologi, moralske laboratorier, Mauretanien, Danmark, Sydafrika

### **Mikkel Bille: Verdens uafklarethed**

Artiklen diskuterer, hvorledes uafklarethed og begrebsmæssig vaghed konstituerer den måde, hvorpå mennesker udfolder sig materielt og begrebsmæssigt. I de nylige antropologiske studier af „en eller flere verdener“ udfolder verdens beskaffenhed sig ofte i informanternes klare og entydige udsagn eller udledes af observationer af praksis. Med udgangspunkt i brugen af belysning argumenterer artiklen for et øget fokus på begrebet „atmosfære“ som det, der toner oplevelsen af verden, men som ikke nødvendigvis indbefatter begrebsmæssig klarhed. Atmosfærer er ontologisk set vage erfaringer, der på den ene side opleves og på den anden side ikke præcist kan afgrænses. Når denne uafklarethed tages som præmis, åbnes op for en tilgang til informanternes erfaringer, som ikke blot handler om multiplicitet, men som også tager sammensmeltningerne af de affektive, sanselige og materielle erfaringspraksisser med, hvor uklare de end er.

Søgeord: atmosfære, lys, uafklarethed, Danmark, Jordan, hygge

### **Inger Sjørlev: Indkøbslisten. Kosmologi og klassifikationer i candomblé**

Artiklen diskuterer ontologibegrebet og nogle af de indsigter, den ontologiske vending har bragt med sig i antropologien. Den afviser ikke ontologi som et begreb, der er velegnet til at udvide forståelsen af anderledes verdener og bringe nye indsigter på grundlag af et kritisk syn på tidligere forståelser af kulturer som forskellige repræsentationer. Tværtimod anerkendes værdien af det kritiske syn på forholdet mellem tegn og betegnet, mellem repræsentationer og ting. Men samtidig argumenteres der for, at man ved at „tænke ontologisk“ og „tænke gennem ting“ kan risikere at tabe indsigten i andre nok så vigtige forhold ved de verdener, man studerer. Det etnografiske materiale hentes fra den brasilianske religion candomblé. Med udgangspunkt i en indkøbsliste over ingredienserne til et offer til en af candomblés guder går argumentet vejen igennem en beskrivelse af candomblés kosmologi, som rummer de klassifikationer og kategoriseringer af materialer og ting i levende og dødt stof, hvis overskridelse er kernen i rituel praksis. Etnografien viser betydningen af kosmologiens klassifikatoriske orden, og at en vis stabilitet i denne orden er forudsætningen for den bevægelighed, candomblé ontologisk set hævdes at rumme. Til sidst argumenteres der for, at der er en risiko forbundet med at tænke ontologisk, hvis det betyder, at anderledes verdener ontologi forstås som altomfattende og reduceres til værensmåder. En fortsat opmærksomhed på sprækker, overskridelser og manøvreringer inden for den klassifikatoriske orden, så vel som manipulering af tegn og ting, er nødvendig. Dels for at kunne forstå en anderledes verden som candomblé på sine egne præmisser. Men også hvis man ønsker at fastholde antropologien

som et kritisk projekt, der er i stand til at identificere de områder i livet, hvor magtudøvelser, løgn og forvrængninger finder sted, såvel som de steder, hvor ontologisk forskellige verdener overskrides, ved at mennesker viser sig at kunne være i flere verdener.

Søgeord: ontologi, candomblé, klassifikation, orden, manipulering, ritual

### **Anna Kaae Kjærgaard: Franz Boas og det moderne etnografiske museums (u)mulighed**

I denne artikel fokuserer jeg på en hidtil underbelyst side af antropologen Franz Boas' virke, nemlig hans engagement i museumsverdenen. Jeg ser nærmere på to museumsfaglige debatter, som han indgik i med 20 års mellemrum: Debatten med kurator ved United States National Museum Otis T. Mason i 1887 og debatten med kurator ved Field Museum of Natural History George A. Dorsey i 1907. Debatterne belyser et centralt vendepunkt i antropologiens historie. I diskussionen med Mason formulerer Boas principperne for en ny kulturelt kontekstualiserende kurateringspraksis, som senere skulle blive det moderne etnografiske museums udstillingsform par excellence. Han lægger samtidig kimen til et generelt teoretisk skift inden for antropologien fra evolutionisme til kulturel relativisme samt et metodisk skift fra en rent spekulativ „lænestolsantropologi“ til en empirisk videnskab centreret omkring feltstudiet. I sin diskussion med Dorsey eksponerer Boas omvendt den kulturel relativistiske tænkningens uforenelighed med det etnografiske museum og dets indbyggede fokusering på *materiel* kultur. Han fastslår samtidig, at museets rolle er formidling, ikke forskning. Han foregriber dermed den videnskabelige antropologis institutionelle skift fra museet til universitetet, som blandt andet på grund af kulturel relativismens indtog blev en realitet 15-20 år senere. De problematikker, som Boas optegner i sine museums-kritiske artikler, er dog ikke løst ved at flytte antropologien fra museet til universitetet. For de peger ikke kun på en række indbyggede begrænsninger i det etnografiske museum som institution, men også i antropologien som helhed. Jeg vil afslutningsvis perspektivere til to forskellige strømninger i nyere antropologi, som viser at det stadig er aktuelt at diskutere disse begrænsninger i dag: Dels den retoriske vending med *Writing Culture* som eksempel og dels den ontologiske vending med *Thinking Through Things* som eksempel.

Søgeord: Franz Boas, det etnografiske museum, kulturel relativisme, materiel kultur, den ontologiske vending, den retoriske vending

## ENGLISH SUMMARIES

### **Christopher Gad, Casper Bruun Jensen & Brit Ross Winthereik: Practical Ontology. World(s) in STS and Anthropology**

In this article, we engage in the question of whether we do or do not inhabit multiple worlds from the point of view of what we refer to as *practical ontology* – an amodern science and technology studies (STS) approach. On the one hand, this position is in close vicinity to anthropological ontologists. On the other hand, our approach entails a number of important differences from anthropological conceptions of ontology. Central among these differences is the understanding and attribution of agency and efficacy to materiality, the question of the role of informants' own conceptualizations of their practices, and the relations between ethnographic description, anthropological invention, and politics.

Keywords: Science and Technology Studies (STS), multiplicity, materiality, practice, relational effects.

### **David Sausdal and Henrik Vigh: The Ontological Blinding. On the Methodical and Political Problems of the Ontological Turn**

This article takes a critical look at “the ontological turn”. It argues that two key problems arise from the ontological turn: one methodical, the other political. First of all, the article points to the difficulties of studying the “radical Other” in ontological terms. If the supporters of the ontological turn are right in their claim that anthropology should not study multiple “world-views” but essentially different “worlds” altogether, then how, we ask, does one approach this methodologically? Put in other words; with what registers can we as anthropologists conceive and describe ontological others in ways that do them and not just the anthropologists/ anthropology justice? Secondly, the “construction” of difference, inherent in an anthropological endeavor that advocates radical difference as an analytical point of departure, is problematic in relation to the impact that anthropology has outside academia. As history so vividly has shown us, dividing the world into radically different Others offers itself to political constructions of not only equal Others but often inferior ones.

Keywords: C/culture, world(view)s, (anti)essentialism, exoticism, objectification, ontology

### **Benedikte Møller Kristensen: When Worlds Are Talismans. Shamanism, Things, and Ontology among the Duha in Mongolia**

This article takes its point of departure in a Duha woman's struggle to become a shaman among the Duha reindeer nomads of northern Mongolia. It explores how the Duha considered her initiation as a shaman as blocked by the presence of "bad things" and lack of suitable things in her shamanic costume. Inspired by the "ontological turn" in anthropology I propose that the Duha concept of "bad thing" can only be fully understood by locating it in the local shamanic ontology of the Duha. The thesis of the article is that the shamanic ontology of the Duha is embedded in the religious amulets of their shamanic lineages, where the amulets of each lineage are considered to contain their own unique nature, which shapes the nature of things in the world for each lineage. The presence of "bad things" seems to make the shared ethos of the Duha, "the natural law", visible as its general principles are engaged to understand why certain things may be bad for certain persons. The challenge of the future shaman is to uncover the nature of the amulets of her shamanic lineage in order to understand the *true* nature of things in her world. Duha ontology seems to be an ontology of multiple worlds, since the nature of the world is different from one lineage to the other. I propose that the contents of these worlds are not fixed but are continually created and recreated in a dialectic between knowledge, "absence of knowledge" and rumors.

Keywords: Shamanism, things, ontology, knowledge, absence of knowledge, rumors

### **Karen Walторp: The Soap Opera as a Technology of the Imagination**

Through empirical examples from Mauritania, Denmark and South Africa, the article analyzes drama series on television, including soap operas produced in the United States and Europe, Arab "musalsalat" and Latin American "telenovelas", as a social technology of the imagination that generates ideas and imaginings about other lives and other worlds, at once distant and close. It is argued that the series form part of various "associations" (Latour 2005) and work as a "technology of the imagination" (Sneath et al. 2009), allowing a "moral laboratory" (Mattingly 2010, 2012) to emerge. This opens up for alternative negotiations, directions, actions and possible futures than previously in the everyday lives of informants. In relation to proponents of the so-called "ontological turn" (Henare et al. 2007) suggesting that we live in ontologically different worlds, it is argued that as one world – the soap opera – has effect in others, this indicates that we may be said to inhabit different worlds, but these are not incommensurable, closed worlds, but multiple and overlapping.

Keywords: Soap opera, technology of the imagination, moral laboratory, Mauritania, Denmark, South Africa

### **Mikkel Bille: Undecided Worlds**

This article points to the role of undecidedness in people's conceptual and material world. After discussing how aspect seeing and knowledge interests shape ontological expressions, the article points to the role of light in everyday life and discusses how the words informants use may have too wide connotations to precisely clarify what they mean, while in other contexts the informants may not be able to express their sensuous encounter verbally. This undecided way of relating to the world is then discussed in terms of the concept of atmospheres, as a particular feeling of space that captures the intermingling of affect, emotions, materiality and sensuousness through its inherent vagueness.

Keywords: Atmosphere, light, undecidedness, Denmark, Jordan, hygge

### **Inger Sjørlev: The Shopping List. Cosmology and Classification in Candomblé**

In this article the concept of ontology is discussed along with some of the insights provided by the so-called ontological turn in anthropology. Ontology is accepted as a concept that is well suited to expand the understanding of other worlds, and in general bring new insights on the basis of a critical view of earlier understandings of cultures as different representations. The critical light on the relation between signifier and signified, and between representations and things is recognized as extremely useful. However, the argument emphasises that by "thinking ontologically" and "thinking through things" there is a risk that the insight into other important aspects of the studied worlds are lost. The ethnography is taken from the Brazilian religion Candomblé. Setting out from a shopping list of the ingredients that have to be bought for a sacrifice to one of the gods in the Candomblé pantheon, the argument goes via a description of the Candomblé cosmology, which contains those classifications and categorisations in living and dead material whose order as well as transgressions are at the core of ritual praxis. The ethnography shows the significance of the cosmological classificatory order, and that stability in this order is a precondition for the moveability, which from an ontological point of view can be said to characterise Candomblé. The article ends by a broad discussion, and the argument that there is a risk in thinking ontologically, if this means that worlds are understood as ontologically different in an all encompassing way, and if ontology is reduced to ways in being. A continuous attention to cracks, transgressions and maneuverings within the classificatory order, as well as signs and things, is necessary. Both in order to understand other worlds on their own premises, but also to maintain anthropology as a critical project, which is able to identify those areas of life, where power is exercised,

and where lies and distortions take place. And also to be able to identify those areas of life where ontologically different worlds are transgressed by people's abilities to be in more than one world.

Keywords: Ontology, Candomblé, classification, order, manipulation, ritual

### **Anna Kaae Kjærgaard: Franz Boas and the (Im)Possibility of the Modern Ethnographic Museum**

The point of departure of this article is a hitherto underexposed aspect of the work of the anthropologist Franz Boas: His engagement in the museum world. I will focus on two museological debates in which Boas participated 20 years apart: His discussion with Otis T. Mason, curator at the United States National Museum, in 1887, and his discussion with George A. Dorsey, curator at the Field Museum of Natural History, in 1907. These two debates highlight a watershed in the history of anthropology. In his discussion with Mason, Boas states the principles of a new culturally contextualizing curatorial practice later to become the modern ethnographic exhibition form par excellence. He also sows the seeds of a more generalized theoretical shift from evolutionism to cultural relativism and a methodological shift from a speculative "armchair anthropology" to an empirical science based on fieldwork. In contrast, in his discussion with Dorsey, Boas exposes the incompatibility of cultural relativism with the ethnographic museum and its inherent focus on material culture. He also states that the main purpose of the museum is education and not research. Thereby he anticipates the institutional move of scientific anthropology from the museum to the university which took place 15-20 years later, partly as a result of the emergent cultural relativism. However, the problems Boas outlines in his critique of ethnographic museums cannot simply be solved by moving anthropology from the museum to the university, because the constraints pointed out by these problems are not just inherent in the institution of the ethnographic museum, but also in anthropology as such. I will conclude by highlighting two different tendencies in current anthropology illustrating the actuality of discussing these constraints today: "The rhetorical turn" exemplified by *Writing Culture* (Clifford & Marcus 1986) and "the ontological turn" exemplified by *Thinking Through Things* (Henare et al. 2007).

Keywords: Franz Boas, the ethnographic museum, cultural relativism, material culture, the ontological turn, the rhetorical turn



## GAMLE OG KOMMENDE NUMRE

**32. INDFØDTE** behandler emnet indfødte, oprindelige folk eller 4. verdens-folk inden for rammerne af de aktuelle antropologiske interessefelter kulturel identitet og kompleksitet. Indfødte folks vilkår i den moderne verden frembyder spørgsmål af både teoretisk, praktisk og politisk art.

**33. DYR** tager udgangspunkt i den ganske forbløffende mængde materiale, som den zoologiske verden bidrager med til vores kategoriseringer af omverdenen. I dette nummer bringes eksempler på, hvordan vi tænker, bruger, fremstiller og forestiller os dyr.

**34. AIDS-**forskningen i antropologien har udviklet sig fra en hjælpedisciplin for epidemiologien til kritiske analyser af videnskabelige og politiske „sandheder“ om hiv/aids og konstruktive undersøgelser af lokale forudsætninger for forebyggelse og omsorg.

**35-36. FELTER** er et festskrift med artikler om sjæleanliggender, etnografer, pornografi, repræsentation, rationalitet, identitet, kunst og verden, rum, metaforik, ceremonielle dialoger, ånder, kroppe og performance, halve mennesker, myter og kosmologi, objekter, totemisme, fysikkens erkendelseslære og menneskekulturerne mv.

**37. MELLE MØSTEN** Udsolgt.

**38. BØRN** har kun sjældent været del af det antropologiske genstandsfelt. Her belyses antropologiske perspektiver på børn og unge: Hvordan opfattes børn, hvad indebærer socialisering, og hvilke perspektiver og erfaringer har børn i forhold til deres omgivelser forskellige steder i verden?

**39. MAD OG DRIKKE** viser nye vinkler på de symbolske betydninger og sociale normer, som regulerer, hvad der indtages, hvornår, hvordan, sammen med hvem og i hvilke mængder.

**40. OVERGANG** ser på den antropologiske videnskab og den videnskabelige antropologi anno 2000. Hvilke erkendelser har overlevet 1980'ernes faglige selvrensning, og hvilke epistemer hører fortiden til? Hvilke klassiske antropologiske dyder kan dårligt undværes, og hvad er forholdet mellem anvendt antropologi og grundforskning?

**41. ILLUSION** har ofte negative konnotationer i retning af indbildning og forvrænget virkelighedsopfattelse. Her fokuseres på illusion som et empirisk forhold, dets kreative element i sociale og kulturelle sammenhænge samt dets virkemidler og konsekvenser.

**42. DANSKHED** Mens antropologer og andre analytikere dekonstruerer nationale fællesskaber, egenskaber og identiteter, polemiserer dette nummer ved at undersøge, hvordan og hvorvidt danskheden faktisk *er*: danske dufte, toner, omgangsformer, filmskatten og højskolesangbogen med mere. Er der tale om særligt danske forhold eller blot om forhold i Danmark?

**43-44. SAMLING** undersøger samlinger og samlere og overvejer begrebernes betydning for antropologien. Kategorier bringes sammen i nye konstellationer: museale dyrekategoriseringer, frimærkesamlinger, etnografiske samlinger, komplette samlinger, plane-spottere, klunsere, jæger-samlere og kunstsamlere.

**45. KRITIK** sætter fokus på den engagerede videnskab og videnskabsmand. Kritisk antropologi er ikke ny, men øget forskning og deltagelse i løsning af samfundsproblemer synes at skærpe den kritiske bevidsthed og kravet om stillingtagen. Hvad betyder det for den videnskabelige erkendelse og metode?

**46. VOLD** undersøger, hvorledes vold indgår i menneskers forestillinger og dagligliv. Temaet præsenterer et kontinuum af vold – mellem enkelte individer til vold omfattende en hel befolkning og afspejles i artikler om vold mod kvinder, overgreb på indfødte folk, civile lynchninger, borgerkrig, befrielseskrig og statsterror.

**47. BYER I** undersøger med bidrag fra antropologer, litterater, arkitekter og kunstnere en række konkrete byer og overvejer fænomenets betydning for antropologien. Forskelligartede byundersøgelser udfoldes i beskrivelserne af Abomey, Hanoi, Hby, Honolulu, København, København, Marseille, Máskat, Montreal og Mumbai.

**48. BYER II** undersøger med bidrag fra antropologer, litterater, arkitekter og kunstnere en række konkrete byer og overvejer fænomenets betydning for antropologien. Forskelligartede byundersøgelser udfoldes i beskrivelserne af Nuuk, Paris, Rio de Janeiro, Sarajevo, Shanghai, Skopje, Sun City, Sun City, Teheran og Århus.

**49. PENGE** handler om fjer, muslingeskaller, medaljoner, jetoner, betalingskort, bankoverførsler, mønter, sedler og andre værdier, som vises frem, gemmes væk, øremærkes og udveksles. Penge påvirker relationer og samfund og er derfor anledning til moralske og politiske problemstillinger om fællesskab og individualitet, magt og afmagt, ulighed og hierarki, følelse og marked.

**50. SLÆGTSKAB** er som antropologisk forskningsfelt i de sidste årtier blevet kraftigt udfordret. Nye betingelser forårsaget af udviklingen inden for den lægevidenskabelige forplantnings- og genteknologi samt presset fra ændrede globale forhold, gamle og nye krige og sygdomsepidemier skaber rum for helt nye kreative tankegange og praksis i slægtssammenhæng.

**51. ARBEJDE** er et „institutionaliseret“ begreb, i den forstand at betydningen af ordet ikke er noget, vi almindeligvis tænker over, men nærmere noget, vi tænker *med*. Det giver anledning til overvejelser om og perspektiver på, hvordan arbejde skal begribes, samt hvordan begrebet tillægges mening i forskellige sociale og kulturelle sammenhænge – i en tid, hvor arbejdet synes at fylde stadig mere i vores liv og bevidsthed.

**52. HUKOMMELSE** er et socialt fænomen med et vigtigt politisk aspekt. Udtrykt i repræsentationer af fortiden danner hukommelse, social og kollektiv, udgangspunktet for et samfunds selvforståelse og legitimering. Et samfunds „hukommelse“ refererer ikke nødvendigvis til et verificerbart fænomen i fortiden. Den kollektive hukommelse er kreativt skabende og udtrykker sig ud over i samfundsformer i materiel kultur og i kroppe.

**53. KOGNITION** tager bestik af den „kognitive revolutions“ betydning for aktuel antropologisk forskning. Værdien af dette nye teoretiske paradigme demonstreres og diskuteres i antropologiske analyser af religion, sprogtilegnelse, drømme, videnskabelig viden m.m.

**54. LYD** Også i samfund, der vurderer synssansen som den primære, spiller håndteringen af lyd en væsentlig rolle. Både seende og blinde færdes i landskaber af lyd, i lydskaber. Men hvad gør lydene ved os? Og hvad gør vi med lyde? Hvordan er forholdet mellem sproglyde og skrifttegn? Hvornår er lyd musik? Hvad sker der, når lyd bliver til larm, og støj bliver til stress, når stilhed bliver en luksus? Hvad er akustisk komfort? Og hvad betyder det, når hørelsen hæmmes eller lyden forsvinder helt?

**55. PERSON** er ikke i sig selv antropologiens centrale omdrejningspunkt, det er derimod *relationen* mellem mennesker. Felten er fuld af mennesker, som vi umiddelbart identificerer som særskilte personer med egne livshistorier og -mål. Men hvad er egentlig en person? Hvordan skal vi forstå forholdet mellem individet og det sociale? Eksisterer der et „vi“ før et „jeg“ – eller forholder det sig omvendt? Hvorledes håndterer antropologien møder mellem forskellige personopfattelser? Nummeret undersøger sådanne spørgsmål og de metodiske, teoretiske og politiske udfordringer, der følger heraf.

**56. KULTURMØDE** bruges i stigende grad til at beskrive og forklare, hvordan personer med forskellig etnisk, kulturel eller national baggrund bringes sammen og undertiden støder sammen. Begrebet „kulturmøde“ blev fundet analytisk ufrugtbart og derfor opgivet i antropologien i 1960'erne. I de senere år har ikke-antropologiske kulturstudiefag været med til at sætte nye dagsordener for, hvilke temaer og angrebsvinkler der kan være relevante for at forstå det mudrede felt, som man – i mangel af bedre? – på ny betegner kulturmøder.

**57. LOV OG RET** Krav og ønsker fra individer og hele befolkningsgrupper formuleres i stigende grad inden for rammerne af et rettighedsprog, og en retlig forståelseshorisont spiller en stadig større rolle. Hvordan påvirker denne udvikling antropologiske studier af lov og ret? Dominerer rettighedsdiskursen i lige så høj grad på det empiriske plan som på det ideologiske? Er rettigheder mere tale end handling? Og hvordan spiller andre, ikke-legale forestillinger om retfærdighed sammen med retssamfundets juridiske univers?

**58. SYGDOM** vil belyse sammenhænge mellem forskellige fællesskabers/kulturers sygdomsopfattelser og håndteringer af sygdomme: Hvilke konflikter og løsninger opstår i og mellem forskellige fællesskaber, og hvilken placering gives eller tiltager de syge sig? Hvordan medvirker fællesskaberne til produktionen af sygdom, og hvilke muligheder har såvel det samlede fællesskab som de enkelte individer for at forebygge og behandle sygdomme?

**59/60. HUS OG HJEM** Hjemmet udtrykker et forhold mellem mennesker og mellem mennesker og materialitet, her især huset, som er ladet med betydning i form af bl.a. tilhørsforhold og ejendomsret. Det understøtter identitet og fællesskaber i form af familieliv, men er også platform for differentieringer mellem køn og generationer. Hjemmet er kort sagt et socialt og kulturelt fænomen, som udfoldes i form af forskellige praktikker – det er noget, man gør.

**61. MAGI** spillede en vigtig rolle i den klassiske antropologi som en indfaldsvinkel til forståelsen af de indfødtes særlige symbolske og rituelle handlinger for at nå ønskede mål. Siden er det blevet almindeligt at betragte magi mere bredt som et af mange forsøg på at håndtere usikkerhed i det moderne samfund. Magi kan således betegnes som en særlig form for menneskelig handling, hvor bestemte ord, genstande eller fænomener tillægges en indflydelse eller kraft, som ligger ud over ordene, genstanden eller fænomenet i sig selv. Magi er det kreative felt, hvor ønsker og håb kan udtrykkes og måske lede til eftertragtede mål.

**62. SKOLE** Skolen vil altid være et udtryk for et bestemt samfund med dets særlige værdier og strukturer. Den vil have til hensigt at bidrage til formationen af dette samfund ved at søge at skabe gode borgere. Derfor udgør skolen en arena, hvor der dagligt kæmpes om, hvilke kulturelle værdier, hvilken fortolkning af

historien og hvilke samfundsmæssige normer der skal være gældende. Skolen bidrager dermed til komplicerede eksklusions- og inklusionsprocesser både i materiel, social og kulturel forstand og dermed til konstruktionen af forskellige former for medborgerskab.

**63. FREMTID.** Orienteringen mod fremtiden er en orientering mod verden med konkrete udtryk. Forholdet til fremtiden kan ses som et udgangspunkt for handling. Samtidig er uvished og mangel på kontrol over fremtiden en realitet for store dele af verdens befolkning. Ideen om fremtiden kan derfor også være præget af desillusion, magtesløshed og håbløshed.

**64. KLIMA** Antropologien har gennem tiden beskæftiget sig med økologi som kulturelt og politisk fænomen og i det hele taget stadig afsøgt grænserne eller gensidigheden mellem natur og kultur. Klimaforandringerne tvinger endnu en gang antropologer til at udforske forholdet mellem mennesker og deres omgivelser, når ekstreme vejrbegebenheder, ændringer i årstidsmønstre, udsving i forekomster af naturressourcer og andet er blevet hverdag for mennesker kloden rundt.

**65-66. TAVSHED** Det kan undertiden være svært at identificere tavsheder i en aktuel, dominerende tradition, fordi vi typisk er en del af den. Men man kan uforvarende komme til at tale om det usigelige, og andres reaktioner vil snart gøre en opmærksom på, at man er ude i noget farligt. Man vil måske blive tiet ihjel eller disciplineret på anden vis. Tavsheder er ofte foruroligende og sigende. Men hvad siger de? Hvad dækker de over?

**68. OVERSKRIDELSER** sætter fokus på et af antropologiens klassiske begreber (transgression) og udforsker forholdet mellem grænse og overskridelse og de bevægelser i kategoriseringssystemer og mulighedsrum, det medfører at krydse en grænse eller trodse et forbud. Hvad er overskridelser, og hvad kan begrebet bruges til? Er det grænserne, der fremhæver overskridelserne, eller overskridelserne, der fremhæver grænserne? Hvordan bruges begrebet overskridelse i nutidigt antropologisk arbejde?

**69. OPTIMERING** sætter fokus på menneskets stræben efter at selvudvikle, forandre og forbedre ved hjælp af en mangfoldighed af teknologier og medicinske produkter og services, som får afgørende betydning for menneskers selvforståelse og gør kroppen, livet og selvet til et personligt projekt. Tendensen er særligt tydelig inden for sundhed, selvudvikling og kropslig og mental perfektion. Temanummeret går i dybden med eksempler på optimeringspraksisser og de sociale og kulturelle sammenhænge, de eksisterer i, og undersøger, hvordan de forskellige teknikker og praksisser påvirker hverdagsliv og forståelsen af, hvad det vil sige at være menneske.

**70. FÆNOMENOLOGI** belyser krops- og hverdagsfænomenologiens rolle i antropologisk teorihistorie og diskuterer og illustrerer traditionens metodiske og analytiske potentiale og begrænsninger. Et centralt mål for den fænomenologisk inspirerede forskning er at redegøre for de kulturelle grundantagelser og kropsliggjorte færdigheder, der organiserer menneskets prærefleksive engagement med omverdenen. Denne ambition rejser vigtige metodologiske spørgsmål omkring produktion og skriftlig formidling af viden om de aspekter af det sociale liv, der normalt undslipper refleksion og fortolkning.

## SKRIV ANMELDELSER

*Tidsskriftet Antropologi* har en fast sektion, hvor nyere antropologiske bogudgivelser anmeldes.

Vi søger løbende anmeldere.

Hvis du er interesseret i at læse og skrive om en eller flere titler, som netop falder ind under dit interessefelt, hører vi meget gerne fra dig.

Vi søger både anmeldere, som vil skrive om de titler, vi modtager fra forlagene, og anmeldere, der selv har forslag til bøger, som bør omtales i tidsskriftet.

Som tak for hver anmeldelse kan du beholde dit anmeldereksemplar af bogen.

Hvis du er interesseret, bedes du henvende dig til redaktionen på mail: [tidsskrift.antropologi@anthro.ku.dk](mailto:tidsskrift.antropologi@anthro.ku.dk).

