

## TIDSSKRIFTET ANTROPOLOGI NR. 53

# KOGNITION

### INDHOLD

Christian Kordt Højbjerg KOGNITION	3
Jesper Sørensen IDEERNES EPIDEMIOLOGI OG KULTURENS IMMUNOLOGI Et forsvar for et kulturhistorisk forklaringsniveau	5
Anders Lisdorf KULTUREL DIVERSITET OG PSYKOLOGISK ENHED Eksemplet religiøse ontologier	17
Rane Willerslev DRØMME, ÅNDER OG KOGNITION	35
Lars Højer FRAVÆRAF VIDEN, VIDEN OM FRAVÆR Magiske effekter i det postsocialistiske Mongoliet	43
Kristine Jensen De López SPROGLIG RELATIVISME Hvordan og hvornår kommer den til udtryk i ontogenesisen?	59
Cathrine Hasse KULTUREL VIDENS DIVERSITET Om videnssystemers lukkede ontisk-epistemiske fantasier og nødvendigheden af vidensmægling	81
Nathalia Bricchet og Gritt Bykærholm Nielsen ANTROPOLOGISKE KRUMSPRING I ET VIDENSSAMFUND Om at lave feltarbejde i en agora	95
Christian Kordt Højbjerg MODSTANDSDYGTIGHED OVER FOR STATSSTYRET IKONOKLASME BLANDT LOMA I GUINEA	115
<b>UDEN FOR TEMA</b>	
Marcus Knutagård TVÄTTSTUGAN Mellan smutsvätt och social kontroll	125
	1

## ANMELDELSER

Laura Gilliam, Karen Fog Olwig & Karen Valentin (red.): <i>Lokale liv, fjerne forbindelser. Studier af børn, unge og migration</i>	141
Anmeldes af Lisa Åkesson	
<i>Den Jyske Historiker 110-11. Nation, stat og religion i det moderne Mellemøsten</i>	143
Anmeldes af Lise Paulsen Galal	
Lars Andersen, Poul Duedal & Louise N. Kallestrup (red.): <i>De måske udstødte. Historiens marginale eksistenser</i>	145
Anmeldes af Hanne Veber	
Holger Jebens: <i>Pathways to Heaven. Contesting Mainline and Fundamentalist Christianity in Papua New Guinea</i>	150
Anmeldes af Steffen Dalsgaard	
Bruno Latour: <i>Vi har aldrig været moderne</i>	152
Anmeldes af Kåre Jansbøl	
FORFATTERLISTE	157
ENGLISH SUMMARIES	159
GAMLE OG KOMMENDE NUMRE	163




CHRISTIAN KORDT HØJBJERG

## KOGNITION



Antropologien har en rig tradition for at udforske kulturel betydning og naturen af kulturel viden, som den kommer til udtryk såvel på et specifikt lokalt plan som i sin globale og universelle udformning. Studiet af klassifikation og kategorisering er et klassisk eksempel på denne erkendelsesinteresse, som imidlertid er under konstant fornyelse inden for antropologien. Den del af kognitionsforskningen, som studerer forholdet mellem kultur og kognition, er et godt eksempel på en sådan fornyelse af et klassisk antropologisk forskningsområde. Begrebet kognition er afledt af det latinske ord *cognocere*, som betyder at erkende, og studiet af kognition retter sig mod en række beslægtede emner med tilknytning til den menneskelige bevidsthed som fx læring, perception, hukommelse, planlægning, dømmekraft, evaluering, problemløsning, følelser, intentioner og tro.

De kognitive videnskabers dagsorden består overordnet set i at udvikle en forenet forståelse og forklaring af den menneskelige bevidstheds kapaciteter og frembringelser (menneskets måde at tænke, huske, evaluere, dømme, føle på etc.). I den forstand falder det kognitive projekt sammen med hovedtræk i den vestlige filosofis historie. Til forskel fra ca. 3.000 års filosofisk refleksion, eller spekulation om man vil, arbejder den eller de kognitive videnskaber imidlertid ud fra et videnskabeligt grundlag. Moderdisciplinerne i det, der er blevet kaldt den kognitive akse, består således af eksperimenterende videnskabelige discipliner som fx psykologi, neurovidenskaber og lingvistik, men omfatter også logik, filosofi, antropologi m.fl. Der har i udgangspunktet eksisteret et naturalistisk konstituerende grundlag for de kognitive videnskaber – en „naturvidenskabelig“ teori om den menneskelige bevidsthed. Man taler i den sammenhæng om en metodologisk naturalisme eller en naturalisering af epistemologien, for så vidt at bevidstheden anskues som en samling af kapaciteter og dispositioner i nervesystemet, der på sin side opfattes som en producent af sansninger, tanker og handlinger. I denne naturalistiske synsmåde ligger der et opgør med de „to kulturer“, dvs. med sondringen mellem naturvidenskab og kultur/samfundsvidenskab, eller mellem biologi og kultur.

I modsætning til flere af antropologiens klassikere har der i den moderne antropologi, hvis fokus har ligget på fortolkning, imidlertid vist sig en stadig stigende skepsis over for forsøg på at anskue sociokulturelle forhold ud fra et naturvidenskabeligt grundlag med fokus på forklaring og afdækning af årsagssammenhænge. Som det var tilfældet i kulturantropologiens opgør med sociobiologi i 1970'erne har der i det seneste tiår også



eksisteret en udpræget skepsis med hensyn til kognitionsforskningens relevans for studiet af kulturel betydning og menneskelig adfærd. Både sociobiologien og kognitionsforskningen er blevet kritiseret for at være udpræget reduktionistiske i deres tilgang til sociale og kulturelle forhold. I virkeligheden er det dog langt fra alle „kognitive discipliner“, der bekender sig til det metavidenskabelige grundlag (visionen om en enhedsvidenskab og målsætningen om en generaliserende, lovfremsettende videnskab). Kognitionsvidenskaberne udgør ikke et monolitisk imperium. Bag den fælles reference til det „kognitive“ tegner der sig snarere et univers af mangeartet og sammensat forskning. Herunder også inden for antropologien og fx religionsvidenskaben, som er repræsenteret i dette nummer af *Tidsskriftet Antropologi*. Foruden at lade sig inspirere af indsigter vedrørende den menneskelige bevidstheds form og funktion, produceret af den etablerede kognitionsforskning, bidrager antropologien samtidig til at spørge til og modificere nye selvfølgeligheder ved at studere menneskets måde at udtrykke sig og handle på blandt andre mennesker i naturlige sociokulturelle omgivelser. Som sådan bidrager antropologien ligeledes til at ophæve det århundredgamle skel mellem de „to kulturer“ og det uden at give køb på faglige færdigheder.



JESPER SØRENSEN

# IDEERNES EPIDEMIOLOGI OG KULTURENS IMMUNOLOGI

Et forsvar for et kulturhistorisk forklaringsniveau

Kulturbegrebet har i de senere år været under beskyldning fra flere sider. Den post-modernistisk inspirerede kritik har angrebet kulturbegrebet for at være reificerende og har i stedet fokuseret på observatørens møde med det fremmede som en proces, i hvilken der sættes spørgsmålstegn ved etablerede kategorier til beskrivelse af „den anden“ og heriblandt begrebet kultur. Fokus er rettet mod, hvorledes den vestlige human- og samfundsvidenskab reelt har benyttet en klassificerende praksis til at dominere ikke-vestlige samfund, og selvom kulturbegrebet, i modsætning til fx „magi“, „religion“, og „stamme“, en lang periode var fredet i den deraf følgende begrebsudrensning, er der principielt ingen grund til ikke også at afvise dette begreb som forankret i en ideologisk motiveret modsætning til naturen.

Det er dog ikke denne postmoderne og i sidste ende antividskabelige kritik, der skal behandles her. Også fra en ganske anden side, nemlig fra dele af den kognitive antropologi, har påstanden om kulturbegrebets eksplanatoriske overflødighed i de senere år lydt kraftigere. Gennem påberåbelse af en materiel reduktionisme har man hævdet, at kulturelle fænomener kan beskrives som et resultat af en kombination af kognitive mekanismer og pragmatiske faktorer. Blandt andre antropologerne Dan Sperber og Pascal Boyer har slået til lyd for en sådan kognitiv tilgang til studiet af kultur generelt og i særlig grad religiøse fænomener. De har søgt at løse et gammelt, men overset problem nemlig, hvorledes „kultur“ faktisk transmitteres mellem mennesker. Både Sperber og Boyer foreslår, at en sådan løsning kan findes i en „epidemiologisk“ tilgang, der forklarer bestemte forestillingers udbredelse som et resultat af rent kognitive og pragmatiske faktorer. Et systemisk niveau, hvad enten der er tale om „kultur“ eller religiøse „traditioner“, afvises som irrelevant i forklaringen af denne udbredelse. Kultur og tradition er det, der skal forklares, og ikke det, der forklarer.

En sådan tilgang er naturligvis stærkt provokerende, hvad enten man er antropolog med fokus på kultur og kulturelle forskelle, eller man er religionsforsker med fokus på bestemte religiøse traditioner og deres historiske udvikling. Alligevel bør det ikke føre til en umiddelbar afvisning af det epidemiologiske projekt. For hvor den postmoderne kritik ender i en frugtesløs dekonstruktion af etablerede modeller og kategorier og ikke sætter andre metoder i stedet, er den kognitive kritik baseret på et ønske om at opstille falsificerbare modeller i studiet af menneskelige fænomener. Den kognitivt funderede kritik sætter noget


i stedet, hvorfor den fortjener et kvalificeret modspil, der på en gang accepterer den kognitive antropologiske resultater, men samtidig opretholder kultur som et reelt eksisterende fænomen. I denne artikel vil jeg argumentere for, at Sperbers og Boyers begrebsepidemiologi bør kombineres med en „kulturel immunologi“ for gennem denne udvidelse af den epidemiologiske metafor at modellere, hvorledes transmission foregår i et samspil mellem tradition og innovation. Mit eksempel vil være religiøse forestillinger, da disse på én gang er et tydeligt eksempel på begrebsepidemiologien og forankrede i en historisk og geografisk kontinuitet, begrebsligt såvel som institutionelt.

Først er det dog på sin plads at gennemgå den epidemiologiske tilgang for derved at nå frem til en vurdering af dennes positive bidrag til studiet af kultur generelt og religion specifikt. Baggrunden for Dan Sperbers introduktion af ideen er et eksplicit ønske om at studere kulturelle fænomener på et materialistisk og naturalistisk grundlag (Sperber 1996). Mens traditionelle tilgange til kultur, eksemplificeret ved Durkheim, forklarer kultur som et systemisk og offentligt fænomen, dvs. et fænomen, der ikke kan reduceres til individuel psykologi, søger Sperber efter det materielle og derved kausale grundlag for kulturelle fænomener i individets kognitive system. Ud fra devisen om, at offentlige repræsentationer, fx trykte ord, udelukkende har kausal virkning, idet de skaber en mental repræsentation i individers kognitive system, opfattes transmissionen af forestillinger og ideer, dvs. kulturelle repræsentationer, som dækkende over en lang kausal kæde af mentale og offentlige repræsentationer. Ideernes epidemiologi er et forsøg på at forklare, hvorfor disse kausale kæder på længere sigt fører til en ulige fordeling af bestemte repræsentationer, og man kan på linje med sygdomsepidemiologien tale om både spredning gennem en given population, dvs. den konkrete historiske proces, samt om statistiske klynger, dvs. områder, hvor et givent sæt repræsentationer er særligt udbredte. Hermed erstatter den epidemiologiske beskrivelse af udbredelse og stabilitet det traditionelle mere eller mindre reificerede kulturbegreb.

For at beskrive den kausale kæde, der fører til en differentiell distribution af både mentale og offentlige repræsentationer, opererer Sperber og med ham Boyer med to selektive processer, der befinder sig på hver deres forklaringsniveau:

Repræsentationsepidemiologien søger at forklare kulturelle makrofænomener som det kumulative resultat af to mikromekanismer: individuelle mekanismer, der er ansvarlige for konstruktionen og transformationen af mentale repræsentationer, og interindividuelle mekanismer, der er ansvarlige for transmissionen af repræsentationer gennem forandringer af omgivelserne (Sperber 1996:50, min oversættelse).

Det første niveau er den individuelle kognition og de begrænsninger, denne påfører konstruktionen, transmissionen og tilegnelsen af forskellige typer repræsentationer. Sperber og Boyer følger i denne sammenhæng den gren af kognitionsvidenskaberne, der hævder eksistensen af en hel række evolutionært udviklede domænespecifikke, kognitive moduler, der hver især behandler bestemte typer af information fra omgivelserne (se fx Hirschfeld & Gelman 1994; Sperber & Hirschfeld 2004; Pinker 2002 for en oversigt). Menneskets kognitive system opfattes som bestående af en lang række mere eller mindre



specialiserede moduler, der har bestemte typer informationer som input, som udfører bestemte operationer på denne information, og som derfor producerer et output, der kan beskrives som et resultat af forholdet mellem input og operationer. Det skal dog ikke forstås således, at hvert modul udelukkende behandler den type information, som det i en fjern fortid udvikledes til at behandle (modulets *egentlige* domæne). Tværtimod behandles alle typer information, der tilfældigvis passer til modulet (modulets *faktiske* domæne, Sperber 1996:136f.). Kognitive moduler behandler altså både yderligere mængder og anderledes typer information, end de oprindeligt er evolutionært selekterede for, og man kan derfor beskrive denne nye informations forhold til det kognitive modul som *parasitisk*. I en analogi fra dyreverdenen svarer dette til, når en svirreflue gennem brug af advarselstegning gul/sort „bilder andre dyr ind“, at den er en hveps (Sperber & Hirschfeld 2004). Som vi skal se nedenfor, er dette af afgørende betydning for den epidemiologiske analyse af kulturelle repræsentationer generelt og religiøse repræsentationer specifikt.

Det andet forklaringsniveau behandler den pragmatiske interaktion mellem individer, der kommunikerer med hinanden ved hjælp af offentlige repræsentationer forstået som konkrete egenskaber i det omgivende fysiske miljø. Individer møder således offentlige repræsentationer, og det enkelte mødes succes, dvs. om det fører til dannelsen af den ønskede mentale repræsentation, er betinget af, om de enkelte repræsentationer er *relevante* for individet. Relevans dækker i denne sammenhæng, i hvilken udstrækning en given offentlig repræsentation leverer relevant information til skabelsen af mentale repræsentationer (Sperber 1996:106; se endvidere Sperber & Wilson 1995). Den umiddelbare (kulturelle) kontekst spiller naturligvis en rolle for bedømmelsen af, om en given repræsentation er relevant. Offentlige repræsentationer fortolkes således i forhold til den umiddelbare kontekst, i hvilken de udtrykkes. Afgørende i udforskningen af den pragmatiske relevans' betydning for den differentiale transmission af kulturelle repræsentationer er dog, i hvilken udstrækning en offentlig repræsentation udløser inferentiell aktivitet i de ovenfor beskrevne kognitive moduler: „På et overordnet niveau påvirkes spredningen af information af, i hvilken udtrækning denne er kompatibel og tilpasset menneskets kognitive organisering“ (Sperber 1996:140, min oversættelse). På tilsvarende vis argumenterer Boyer for, at jo flere moduler et bestemt begreb aktiverer, jo mere relevant bliver det, og kognitivt relevante begreber spredes nemmere end mindre relative begreber (Boyer 2001:57).

Denne forankring af det pragmatiske i det kognitive niveau kan forklares med, at også de pragmatiske situationer i stor udstrækning opfattes ved hjælp af evolutionært udviklede moduler. Mennesket er som udgangspunkt et socialt væsen, hvorfor det har basale kognitive processer, der behandler informationer, der involverer andre mennesker. Vi er således stærkt afhængige af information formidlet af andre mennesker, vi er meget opmærksomme på andre personers sociale status, og vi forsøger at undgå at blive fanget i „uretfærdige“ udvekslingsstrukturer, hvor individer nyder uden at yde. På grund af disse fundamentale strukturer søger vi bestemte informationer i pragmatiske situationer, og relevansen af ny information bestemmes i høj grad af, i hvilken udstrækning denne rummer bestemte typer af information.

På baggrund af disse teorier om menneskets kognitive funktion reducerer Sperber og Boyer transmissionen af kulturelle fænomener til at være baseret på to forbundne processer, nemlig menneskets basale kognitive arkitektur, der behandler bestemte typer information,


og mellemmenneskelig kommunikation, der muliggør transmission af relevante informationer, i særlig grad om sociale forhold. Kultur dækker således reelt et *statistisk* fænomen, hvor bestemte typer information spredes og huskes effektivt, mens andre typer hurtigt glemmes og kun vanskeligt transmitteres. At reificere kultur til noget konkret eksisterende uden for det enkelte individ, der fungerer som en reelt eksisterende kausal instans (dvs. en instans, der påvirker verden og individer), er ifølge Boyer reelt en *politisk* motiveret fremhævelse af bestemte ligheder på bekostning af andre lige så relevante ligheder, og denne tilfældighed afslører, at kultur ingen kausal virkelighed har (Boyer 2001:42). Kulturelle repræsentationer har kun kausal effekt i den udstrækning, de indgår i kredsløbet af mentale og offentlige repræsentationer, et kredsløb, der kan beskrives alene ved hjælp af kognitive og pragmatiske faktorer.

Afgrænsningen af kulturbegrebet til et rent statistisk fænomen fører til afvisningen af begrebets forklaringsmæssige værdi. Kultur er ganske enkelt ikke et forklarende begreb, men derimod et begreb, der i sig selv skal dekonstrueres og erstattes af kausale forklaringer. Det forklarer altså ikke noget at definere fx religion som et „kulturelt system“ (Geertz 1993), da dette ikke siger noget om, (a) hvorledes religion adskiller sig fra andre kulturelle fænomener, (b) og hvorfor vi finder religion som et universelt fænomen, da det (c) forklarer en ubekendt, religion, med en anden ubekendt, kultur. I stedet må vi, ifølge Boyer, søge efter de kausale forhold, der kan forklare, hvorfor religiøse forestillinger har en differential fordel i transmission og hukommelse.

Boyer har gennem en række år søgt at forklare, hvorfor religiøse repræsentationer synes særligt „smitsomme“ (Boyer 1990, 1996, 2001). Centralt står det forhold, at succesfulde religiøse repræsentationer kombinerer minimale brud på intuitive forventninger med overholdelse af de resterende intuitive forventninger. Dette kræver en uddybning og eksemplificering. De kognitive domæner beskrevet ovenfor skal forstås som inferentielle maskiner, dvs. som mentale moduler, der behandler bestemte typer informationer på baggrund af bestemte processer. Dette kan beskrives som en lang række intuitive forventninger til, hvorledes forskellige dele af verden opfører sig. Vi har således intuitive forventninger til, hvorledes fysiske objekter opfører sig, vi har andre forventninger til levende væsener, og vi har temmeligt udviklede forventninger til andre menneskers adfærd og dispositioner (se Sperber, Premack & Premack 1995 for en oversigt). Det er væsentligt at bemærke, at disse ikke nødvendigvis er baseret på en korrekt eller udtømmende forståelse af et bestemt domæne, men at de er evolutionært selekterede som mere optimale end alternative måder at behandle den tilsvarende information på.

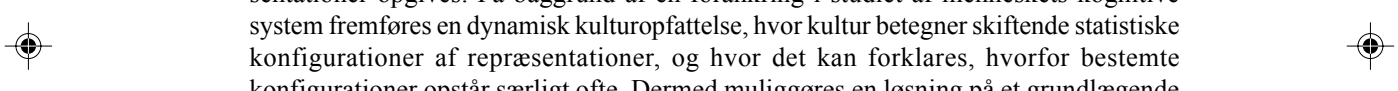
Boyers forskning peger på, at repræsentationer, der på minimale områder bryder disse intuitive forventninger, har en selektiv fordel i spredningen. Kort fortalt sikrer de mod-intuitive elementer, at repræsentationer er interessante og opmærksomhedskrævende, mens alle de intuitive elementer sikrer, at man kan benytte dem til at tænke med. Religioner er således fyldt med repræsentationer af træer, der kan høre og forstå samtaler, handlende statuer, levende døde og almægtige guder. Det er dog væsentligt, at fx træet på alle andre område opfører sig som et almindeligt træ. Hvad der gør træet til en religiøs (eller fantastisk) repræsentation, er de specielle kendetegn, at det kan høre og forstå menneskers samtale, hvorfor det kan benyttes i fx divinatoriske praksis. Her er der tydeligvis tale om, at egenskaber, der kendetegner det menneskelige domæne (at høre og forstå sprog), overføres til et andet domæne, og dette er et karakteristisk træk ved de religiøse repræsentationer. Dette gør dem nemlig *socialt relevante*, dvs. at de bliver aktører, der på en anderledes vis





end andre spiller en rolle i den sociale interaktion, i dette tilfælde som en slags agenter, der opsamler information. Eksemplet viser også, at religiøse repræsentationer ikke kan betegnes som slet og ret modintuitive. For det første er de modintuitive elementer i dette og mange andre tilfælde hentet fra andre domæners intuitive repertoire, og for det andet ville rent modintuitive forestillinger være ubrugelige at tænke med og dermed blive irrelevante (træer, der kun eksisterer ved solnedgang, hører alt, men glemmer det øjeblikket efter o.l.). Religiøse repræsentationer kan dermed siges: (a) at rumme enkelte træk, der er opmærksomhedskrævende på grund af deres lokalt modintuitive karakter, og (b) at disse særlige træk gør repræsentationerne relevante i forbindelse med menneskers sociale interaktion. Hermed bekræftes den gamle forestilling om, at religiøse repræsentationer som hørende træer, handlende statuer, levende døde og almægtige guder er kreeret af mennesker på grund af deres sociale relevans. Dette skyldes ikke et eller andet funktionelt mirakel, men er derimod et udslag af, at menneskets kognitive system selekterer, hvilke af de næsten uendeligt mange tilgængelige repræsentationer, der bedst huskes og transmitteres.




## II




Det netop beskrevne epidemiologiske projekt rummer både fordele og visse begrænsninger. Fordelen består i en dekonstruktion af monolitisk kulturopfattelse, uden at den forfalder til en nihilistisk position, hvor en videnskabelig tilgang til kulturelle repræsentationer opgives. På baggrund af en forankring i studiet af menneskets kognitive system fremføres en dynamisk kulturopfattelse, hvor kultur betegner skiftende statistiske konfigurationer af repræsentationer, og hvor det kan forklares, hvorfor bestemte konfigurationer opstår særligt ofte. Dermed muliggøres en løsning på et grundlægende problem i den komparative religionsvidenskab, nemlig hvorfor vi finder relativt ens religiøse forestillinger i kulturer, der er adskilt i både tid og rum, og der gives en plausibel forklaring på, hvorledes religiøse forestillinger transmitteres, samt hvilke selektive processer der påvirker denne transmission.

Der er dog også en række fundamentale problemer og begrænsninger i denne tilgang. Den synes at være i modstrid med forestillinger om en vis grad af kulturel afgrænsning og herunder en forestilling om eksistensen af reelt eksisterende religiøse traditioner. Spørgsmålet er, om hævdelser af en statistisk kondensering baseret på kognitive og pragmatiske processer virkelig er tilstrækkelig til at forklare den tilsyneladende stabilitet i, hvad man indtil for nylig beskrev som afgrænsede kulturer og religiøse traditioner. Er kulturer og religioner blot epifænomener produceret af en kombination af systematiserende forskere og sociale agenter, der kan se en fordel ved en sådan konstruktion? For at give et kvalificeret svar på dette spørgsmål er det nødvendigt at kigge nærmere på både epistemologiske og empiriske problemer forbundet med den epidemiologiske tilgang.


For det første synes den epidemiologiske tilgang reelt at have en rent funktionel betydningsteori. De enkelte offentlige repræsentationer har kun betydning i den udstrækning, de leverer relevant information til bestemte kognitive moduler og dermed fører til produktionen af mentale repræsentationer. Repræsentationens betydning afhænger således af deres kognitive funktion, og som sådan vurderes denne uafhængigt af den enkelte repræsentations placering i forhold til andre repræsentationer. En sådan begrebsatomisme afviser naturligvis ikke, at repræsentationer påvirker hinanden gensidigt,



men den fastholder, at dette kun er et lokalt pragmatisk fænomen, hvor forskellige repræsentationer optræder som perler på en snor og derved gensidigt begrænser hinandens betydning. Vi ser altså de to forklaringsniveauer beskrevet ovenfor afspejlet i betydningsteorien: det kognitive niveau, hvor repræsentationer har betydning på baggrund af deres forankring i bestemte mentale moduler, og det pragmatiske niveau, hvor denne behandling yderligere begrænses gennem den umiddelbare konteksts sociale relevans. I modsætning til denne begrebsatomisme vil jeg hævde, at repræsentationer også er forankret i historisk konstituerede netværk. Enkelte begreber „betyder“ ikke udelukkende i kraft af deres funktionelle relation med individuelle kognitive moduler samt deres umiddelbare pragmatiske kontekst, men også i kraft af deres historisk betingede og relativt stabile *relation* til andre begreber. Guden Krishna transmitteres ikke som en uafhængig religiøs repræsentation med modintuitive egenskaber som guddommelig viden og farven blå. Repræsentationen af Krishna er *som udgangspunkt* indlejret i et netværk af repræsentationer, i sange, fortællinger, ikoniske fremstillinger etc., kort sagt i kulturelle modeller, der på afgørende vis fungerer som et selektivt pres på den aktuelle brug af repræsentationen.



Dette peger på det andet fundamentale problem nemlig, at det er uklart, hvad der konstituerer den selektive enhed. Hvad er det, som vores kognitive moduler reagerer på, når vi præsenteres for offentlige repræsentationer, og hvad er det, vi husker og transmitterer videre? Er det enkelte begreber? Er det morfemer (mindste betydningsbærende enhed af et ord)? Eller skal vi finde denne enhed på et højere niveau i sætninger eller hele fortællinger? Sperber og Boyer synes begge at operere på flere af disse niveauer uden at gøre nogen reel forskel. Således beskrives både melodilinjer, fortællinger og enkelte begrebers transmission gennem den epidemiologiske model. Dette problem kan naturligvis overkommes gennem en beskrivelse af, hvorledes forskellige kognitive moduler arbejder sammen, og hvorledes forskellige typer af kognitive „metamoduler“ organiserer forskellige typer domænespecifik viden i sammenhængende repræsentationer. Men hævdes et sådant metamodulært niveau, må man samtidig give en systematisk forklaring på, hvorledes forbindelsen mellem bestemte offentlige repræsentationer udløser en bestemt type kognitiv aktivitet. Denne forklaring kan ikke findes i det kognitive system i sig selv, men i relationen mellem et input med en given informationsstruktur og et kognitivt system, der er i stand til at behandle denne type information. Stabiliteten af sådanne forbindelser er endnu et argument for et *systemisk* forklaringsniveau, der ikke kan reduceres til det rent kognitive.



Der er også visse empiriske problemer forbundet med den epidemiologiske model. På basis af Boyer burde en religiøs repræsentations kognitivt optimale kombination af intuitive og modintuitive indhold samt antallet af pragmatiske møder være de eneste parametre, der bestemmer graden af succes i transmissionen. Alle begreber, der har samme grad af kognitiv optimalitet og samme grad af offentlig eksponering, burde spredes tilsvarende succesfuldt. Dette er dog ingenlunde tilfældet, hvilket studier af missionsvirksomhed, konversion samt religiøse begrebers spredning tydeligt viser. Hvorfor benytter missionærer ofte år på indgående studier af den eksisterende religion, hvis den direkte introduktion af konkurrerende begreber var tilstrækkelig? Og hvorfor forsvinder den „oprindelige“ religion ikke altid, når dens eksplicite fremstilling forbydes eller forhindres (Højbjerg 2004)? Helt centralt i denne problemstilling er spørgsmålet, hvad der egentlig tæller som et pragmatisk møde med en given repræsentation. Tæller kun individers direkte møde med en given repræsentation? Eller tæller det også, når mødet med en repræsentation fører individet til selv at fremkalde en helt anden repræsentation? Problemet er, at disse *indirekte* fremkaldte

repræsentationer nødvendigvis skal med i en udtømmende beskrivelse af, hvorledes religiøse repræsentationer transmitteres mellem individer, men at inddragelsen af disse samtidig nødvendiggør inddragelsen af et *systemisk* niveau, der kan gøre rede for stabiliteten og ligheden i sådanne indirekte fremkaldte repræsentationer. Den relative forudsigelighed i indirekte fremkaldte repræsentationer er afgørende for de aspekter af kultur, der refereres til gennem begreber om implicit kulturel viden, og ikke kun denne videns eksistens, men også forudsigeligheden af, at denne implicitte viden rent faktisk finder den korrekte anvendelse.

### III

Spørgsmålet er nu, hvorledes et kulturelt, systemisk niveau opnår en grad af stabilitet. Hvorfor har mennesker relativt ens repræsentationer inden for et givent sociokulturelt fællesskab? Hvor den epidemiologiske model svarer gennem henvisning til kognitiv og pragmatisk selektion, vil den immunologiske model hævde eksistensen af endnu et selektivt niveau, nemlig stabile kulturelle modeller (Quinn & Holland 1987), der opnår stabilitet gennem netop det selektive pres, de udøver på både individer og nye offentlige repræsentationer. Kulturbegrebet, som en monolitisk størrelse, der deduktivt bestemmer, hvorledes de enkelte individer tænker, føler og handler, skal altså ikke vækkes fra de døde, men en tilsvarende kognitiv determinisme er heller ikke vejen frem. I stedet bør vi forstå en kultur som en overvældende mængde modeller, fortolknings- og handlingsrammer samt narrative strukturer, der fungerer som redskaber, der er „til rådighed“ for individet i dets fortolkning og interaktion med den omgivende verden. Dette er naturligvis langtfra altid en bevidst proces. Kulturelle modeller retter individets handlinger mod bestemte mål og fungerer som fortolkningsrammer, og det enkelte individ har ikke en absolut frihed i valget mellem disse. Pointen er snarere, at der i alle kulturer findes *konkurrerende modeller*, der hver især giver mulighed for gennem en abduktiv proces (Peirce 1931-35) at fungere som en hypotese, der deduktivt kan forklare et givent forhold. Til alle forhold findes flere modeller, der hver især kan fungere som et sådant „kvalificeret gæt“. Disse har endvidere den funktion, at de muliggør stabil kommunikation mellem individer, og som sådan udøver de et selektivt pres på individets sociale og reproduktive succes. Tilegnelsen af en given kulturs basale modeller er således en forudsætning for at kunne kommunikere succesfuldt, og dette forhold gælder, hvad enten vi taler om videnskabelige samfund, kulturer eller religiøse traditioner.

Kultur skal altså ikke forstås som et konsistent system af sammenhængende propositioner (et verdenssyn), men en enorm mængde kulturelle modeller, der er indbyrdes forbundne gennem begrebslige, pragmatiske, narrative og kognitive forbindelser. Dette muliggør en konstant tilpasning til skiftende omgivelser, samtidig med at det sikrer en grad af social og kognitiv stabilitet. Denne stabilitet styrkes, ved at modeller gensidigt henviser til hinanden, både via begrebers evne til at optræde i flere sådanne modeller og gennem modelleres hierarkiske organisering i fx fortællinger, der i udvidede former kan beskrives som mere eller mindre sammenhængende og selvhenvise kulturelle systemer. Dette betyder, at nye repræsentationer ikke kun vil selekteres i forhold til deres kognitive og pragmatiske egenskaber, dvs. på baggrund af, i hvilken udstrækning de udløser kognitiv inferens, og hvor ofte de optræder, men også af hvorvidt de kan tilpasses allerede

eksisterende kulturelle modeller og dermed kan indgå i et system af gensidig henvisning med deraf følgende stabilitet og kontinuitet. Kulturelle modeller udgør som sådan et „immunologisk system“, der forhindrer ellers optimale repræsentationers succes, medmindre disse tilpasser sig allerede eksisterende modeller. Hypotesen om en kulturel immunologi indebærer således, at begrebslige nybrud er sjældne, men at den dynamiske interaktion mellem modeller samt deres skiftende relevans giver mulighed for en gradvis forandring af en kultur.

For at illustrere dette forhold vil jeg nu vise, hvorledes en religiøs repræsentation, reinkarnation, forandres på en ikke-tilfældig måde for at vinde indpas i den vestlige verden fra den sidste halvdel af det 19. århundrede. Begrebets store succes ses af, at anslået en femtedel af den danske befolkning i dag finder, at reinkarnation er en sandsynlig forklaring på, hvad der sker efter døden. Reinkarnation er altså i dag en temmelig succesfuld model til forklaring af et af livets grundlæggende mysterier, men sådan har det ikke altid været, og forestillingens udbredelse i de vestlige samfund er forankret i nogle fundamentale forandringer af dens indhold. Inspirationen til den vestlige verdens nutidige forestilling om reinkarnation er ikke eller kun i ringe grad et produkt af dets egen forhistorie. Selvom reinkarnationstanken dukker sporadisk op i den vestlige kulturhistorie, har den ganske vanskeligt ved at vinde indpas og populær udbredelse før midten af det 19. århundrede. Her er det dog inspireret af den indiske forestilling om reinkarnation, der særligt via kredsen om Det Teosofiske Samfund videregives til et bredere vestligt publikum (Blavatsky 1987 [1888]; Leadbeater 1979 [1912]; Besant 1994 [1939]; behandles i Sørensen 1994, 2000). Undervejs ændres begrebet ganske væsentligt. Mens den indiske reinkarnationstanke er overvejende negativ og forbundet med forestillingen om et hjul, i hvilket den enkelte sjæl genfødes på højere eller lavere stadier, afhængigt af tidligere handlinger (*karma*), og hvor det soteriologiske projekt handler om at bryde ud af denne konstante genfødsel, bliver den vestlige reinkarnationstanke progressiv og positiv. Her opfattes reinkarnation som en stadig udviklingsproces, hvor det enkelte menneske lærer af sine erfaringer og i en stadig progression genfødes på et tilsvarende eller højere spirituelt niveau. Det er altså lidt som et uddannelsesforløb: Erfaring betyder, at man kan rykke op på næste trin, men har man intet nyt lært, må man gå klassen om. Forskellene på de to måder at anskue reinkarnation på er altså betragtelige, men den epidemiologiske tilgang kan ikke forklare, hvorfor denne forskel indfinder sig, når repræsentationen „reinkarnation“ udbredes i den vestlige verden. Dette skal nemlig forklares med det forhold, at reinkarnationsforestillingen finder udbredelse i den vestlige verden i det øjeblik, den forbindes til allerede udbredte kulturelle modeller, hvoraf den væsentligste er evolutionstanken. Uden evolutionstanken har reinkarnationslæren ganske enkelt ikke en udbredt kulturel model, der kan sikre dens begrebslige udbredelse og fodfæste, dvs. forbinde den til noget allerede forstået og accepteret. Her er der dog ikke tale om den biologiske evolutionslære, som vi finder den hos Darwin, men om en generel forestilling om altings udvikling, som den fx kommer til udtryk i Hegels filosofi eller i Herbert Spencers sociologi (Sørensen 1994; Hammer 1997). Udvikling er ganske enkelt datidens store mantra, og forklaringer på verdens tilstand som udtryk for et *fald* fra en oprindelig paradisisk tilstand har trange kår i de dele af samfundet, der er præget af udviklingstro og optimisme. Derfor har forestillingen om reinkarnation en chance, på trods af at den, dengang som nu, bekæmpes af de kristne majoritetsreligioner. Hvis det er rigtigt, at den vestlige reinkarnationstanke finder sin udbredelse gennem en forbindelse til kulturelle modeller for evolution og progression, må

det samtidig betyde, at områder af den vestlige verden, hvor disse modeller har en lille udbredelse vil udvise en tilsvarende lav udbredelse af forestillingen om reinkarnation.

#### IV

Afsluttende er det på sin plads med en refleksion over, hvilken udstrækning den immunologiske metafor har i beskrivelsen af kulturelle systemer. Det første, der falder i øjnene, er, at mit eksempel i virkeligheden beskriver en omgåelse af det immunologiske system. Reinkarnationstanken bliver jo netop en succesfuld ny kulturel repræsentation og viser dermed, at det kulturelle immunologiske system ikke er i stand til at forhindre nye ideers indmarch i et givent kulturelt område. Dette er dog en sandhed med modifikationer. For det første viser eksemplet, at forestillingen om reinkarnation undergår en radikal „domesticering“, der muliggør dens spredning i et nyt område. Man kan således diskutere, om det overhovedet er den samme repræsentation, der introduceres i den vestlige verden, eller om der er tale om en ganske ny forestilling, der så at sige „undfanges“ i den kontekst, hvori den senere spredes. Dette er dog som at diskutere, om glasset er halvt fyldt eller halvt tomt. Flere ting tyder på, at den indiske inspiration på en lang række punkter har været afgørende, både på det semantiske og det pragmatiske niveau. Forestillingen om, at hvert enkelt individ har levet en lang række tidligere liv, har sin oprindelse i indiske religiøse teksters introduktion i vesten, og på et pragmatisk niveau spiller henvisningen til indiske religiøse forestillinger som udtryk for en mere „oprindelig“ og „uspuleret“ tradition en afgørende rolle i opbygningen af disses autoritet i en vestlig verden præget af kombinationen af positiv og negativ orientalisme (King 1999). Faktisk kan man sige, at vi finder en gentagelse af Boyers argumentation for religiøse ideers spredning, men denne gang på et kulturelt niveau. Som beskrevet ovenfor hævder Boyer, at religiøse repræsentationers spredning kan forklares kausalt på baggrund af disses succesfulde kombination af få, men interesseskabende, modintuitive elementer og mange inferensskabende intuitive forestillinger. I den immunologiske analyse finder vi en lignende kombination af få interesseskabende eksotiske egenskaber (indisk oprindelig tradition, nye navne og ukompromitterede autoriteter) med en lang række *kulturelt* intuitive forestillinger leveret igennem den enkelte forestillings domesticering via tilknytningen til allerede udbredte kulturelle modeller.

For det andet tyder alt på, at denne succesfulde kombination af kendt og eksotisk sjældent rammes, hvilket de mange nye religioners manglende succes i den vestlige verden er et klart og dokumenteret vidnesbyrd om. De fleste nye religiøse forestillinger har ganske enkelt ikke en chance for at komme igennem og forsvinder, uden at vi hører noget til dem, og dette gælder både i nutiden og i fortiden. Nye religiøse forestillinger har altså en stor chance for at „afstødes“, medmindre de tilpasses allerede eksisterende kulturelle modeller, og selv i tilfælde af en sådan tilpasning er deres chancer for længerevarende succes overordentligt begrænsede.

En anden kritik kunne gå på, at den immunologiske metafor reproducerer det kulturelle organismebegreb, der ellers synes aflivet sammen med strukturfunktionalismen. Problemet med organismetanken er, at den tilsyneladende implicerer reelt eksisterende og absolutte grænser, der skiller organismen, og i dette tilfælde kulturen, fra andre organismer/andre kulturer. Immunologien risikerer altså at genindføre det reificerede kulturbegreb, som




epidemiologien har gjort op med! Dette behøver dog ingenlunde at være konsekvensen. For det første afhænger det ganske af, hvilket organismebegreb analogien medfører, da organismens grænser på ingen måde er absolutte. De fleste organismer er fx afhængige af udefrakommende andre organismer for overhovedet at fungere (fx bakterier i tarmsystemet), og analogien behøver jo ikke at trække på en organismeforestilling med en stærk central styring (for slet ikke at sige bevidsthed), men kunne i stedet hente inspiration fra biologiens mange eksempler på mindre centralt organiserede organismer (fx visse svampearter). For det andet skal man naturligvis anerkende, at immunologien bygger på en metafor eller analogi, der, i bedste fald, kan pege på bestemte mekanismer og processer fælles for det biologiske og det sociale/kulturelle område, men som mere realistisk peger på mulige forhold mellem innovation og tradition inden for det kulturelle område, der så skal underbygges gennem konkrete forklaringer, der er uafhængige af metaforen. Analogisk tænkning er med disse forhold in mente en fuldstændig afgørende faktor i videnskabelig erkendelse og er derfor ikke i sig selv grund til at forkaste en bestemt tilgang (Hesse 1966; Thagard 1996).

Et tredje og potentielt mere alvorligt kritikpunkt kunne gå på, at både det epidemiologiske og det immunologiske projekt lider af en fundamental svaghed nemlig at de begge har en stærk intellektualistisk bias. Er kultur virkelig blot spredningen af bestemte mentale repræsentationer, som dog udsættes for en kulturel selektion ved siden af den kognitive og den pragmatiske? Hvor kommer alle kulturens praksisformer ind i billedet? Et efter min mening forhastet svar består i, at disse også kan reduceres til mentale repræsentationer og derfor kan behandles på linje med begreber, ideer og forestillinger. Dette svar overser det faktum, at praksisformer har et ganske andet spredningsmønster, da de kan overtages gennem en relativt simpel imitation og derfor spredes effektivt på tværs af sociale, kulturelle og sproglige barrierer. Faktisk kan man argumentere for, at spredningen af praksisformer viser en langt mere ren epidemiologisk effekt, da de ikke på samme vis som forestillinger og ideer udsættes for kulturel selektion. På det religiøse område er det således åbenbart, at ritualer spiller en endog særdeles central rolle både i spredningen og opretholdelsen af religiøse traditioner og institutioner, og forholdet mellem ritualer og religiøse forestillinger er særdeles komplekst. Der er således ikke noget direkte forhold mellem bestemte rituelle handlinger og bestemte forestillinger, hvilket skyldes, at ritualer er „afintentionaliserede“ handlinger (agentens intention afgør ikke ritualets form (Humphrey & Laidlaw 1994)) samt kausalt uklare (der er ikke noget direkte forhold mellem den rituelle handling og dens påståede resultat). Da ritualets særlige egenskaber indebærer, at dets betydning er underdetermineret af de faktisk forekomne handlinger, og at denne snarere fastlægges konventionelt, kan rituelle handlinger spredes *uden* en medfølgende betydning. Det vil i højere grad være repræsentationer af ritualer som særligt kraftfulde handlinger, altså en vurdering af ritualets effektivitet, der er afgørende for, om dette vinder indpas i et givent område (Sørensen 2001).

De tre nævnte problemer er altså ikke i sig selv en grund til at forkaste et immunologisk perspektiv på kultur. I stedet kan denne tilgang hjælpe med at fastholde fokus på de mekanismer, der er medvirkende til at opretholde grader af begrebslig kontinuitet i samspillet med kognitive mekanismer, der på et grundlæggende niveau giver anledning til både innovation og gentagelse. Kultur og historie er ikke rene epifænomener uden kausal betydning, men spiller tværtimod sammen med kognitive mekanismer i selektionen af, hvilke repræsentationer der er levedygtige i et længere perspektiv.

## Litteratur

- Besant, Annie  
1994 [1939] *Ancient Wisdom: An Outline of Theosophical Teachings*. Adyar: Theosophical Publishing House.
- Blavatsky, Helena Petrovna  
1987 [1888] *The Secret Doctrine*. 3<sup>rd</sup> vol. Adyar: Theosophical Publishing House.
- Boyer, Pascal  
1990 *Tradition as Truth and Communication: A Cognitive Description of Traditional Discourse*. Cambridge: Cambridge University Press.  
1994 *The Naturalness of Religious Ideas: A Cognitive Theory of Religion*. Berkeley: University of California Press.  
2001 *Religion Explained: The Human Instincts the Fashions Gods, Spirits and Ancestors*. London: Vintage.
- Geertz, Clifford  
1993 *Religion as a Cultural System. The Interpretation of Cultures*. London: Fontana Press.
- Hammer, Olav  
1997 *På spaning efter helheten. New Age – en ny folketro?* Stockholm: Wahlström & Widstrand.
- Hesse, Mary  
1966 *Models and Analogies in Science*. Notre Dame: Notre Dame University Press.
- Hirschfeld, Lawrence & Susan Gelman (eds.)  
1994 *Mapping the Mind: Domain Specificity and Cognition and Culture*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Humphrey, Caroline & James Laidlaw  
1994 *The Archetypal Actions of Ritual: A Theory of Ritual Illustrated by the Jain Rite of Worship*. Oxford: Clarendon Press.
- Højbjerg, Christian Kordt  
2004 *Universalistic Orientations of an Imagistic Mode of Religiosity: The Case of the West African Poro Cult*. I: H. Whitehouse & J. Laidlaw (eds.): *Ritual and Memory: Toward a Comparative Anthropology of Religion*. Walnut Creek: AltaMira Press.
- King, Richard  
1999 *Orientalism and the Modern Myth of „Hinduism“*. *Numen* 46:146-85.
- Leadbeater, Charles  
1979 [1912] *A Textbook of Theosophy*. Adyar: Theosophical Publishing House.
- Peirce, Charles Sanders  
1931-35 *Collected Papers I-IV*. Redigeret af C. Hartstone & P. Weiss. Cambridge: Belknap.
- Pinker, Steven  
2002 *The Blank Slate. The Modern Denial of Human Nature*. New York: Penguin Books.
- Quinn, Naomi & Dorothy Holland  
1987 *Culture and Cognition*. I: D. Holland & N. Quinn (eds.): *Cultural Models in Language and Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sperber, Dan  
1996 *Explaining Culture: A Naturalistic Approach*. Oxford: Blackwell Publishers.
- Sperber, Dan & Lawrence Hirschfeld  
2004 *The Cognitive Foundations of Cultural Stability and Diversity*. *Trends in Cognitive Sciences* 8(1):40-6.



Sperber Dan & Deidre Wilson  
1995 Relevance: Communication and Cognition. 2<sup>nd</sup> ed. Oxford: Blackwell Publishing.

Sperber, Dan, David Premack & Ann James Premack (eds.)  
1995 Causal Cognition: A Multidisciplinary Debate. Oxford: Clarendon Press.

Sørensen, Jesper  
1994 Teosofisk samfund: Et udgangspunkt for den moderne okkultisme. Chaos. Dansk-norsk tidsskrift for religionshistoriske studier 21:67-85.  
2000 Theosophy: Metaphors of the Subject. Tememos. Studies in Comparative Religion 37:225-48.  
2001 Magi og rituel effektivitet. En kognitiv tilgang. Religionsvidenskabeligt Tidsskrift 38:59-71.

Thagard, Paul  
1996 Mind: Introduction to Cognitive Science. Cambridge: MIT Press.



ANDERS LISDORF

# KULTUREL DIVERSITET OG PSYKOLOGISK ENHED

## Eksemplet religiøse ontologier

Azande tror, at nogle mennesker er hekse og kan skade dem  
på grund af en iboende kvalitet ...

Azande tror, at hekseri er en substans i heksenes krop ...

Azande tror generelt, at en heks sender sin sjæl på opgaver om natten,  
når offeret sover. Den flyver gennem luften og udsender et kraftigt lys ...

(E.E. Evans-Pritchard: *Witchcraft Oracles and Magic Among the Azande*)

Hvordan forklarer man, at folk, i dette tilfælde azande, ved (for de tror det nemlig ikke) sådanne tilsyneladende bizarre ting? Denne type udsagn har traditionelt været taget som udtryk for kulturers enorme forskellighed og for, hvordan sandheden om verden altid er betinget af den kultur, man er vokset op i. En stor del af den antropologiske diskussion i det 20. århundrede efter evolutionismens fald handlede om denne kulturelle relativisme. I slutningen af det 20. århundrede er der imidlertid kommet et vist fokus på lighederne kulturernes imellem igen (Brown 1991), mest prægnant i form af kognitionsforskningen (D'Andrade 1995). Det grundlæggende problem er, i hvor høj grad kultur kan siges at forme mennesket, og i hvor høj grad mennesket former kulturen. Det er en diskussion, som i højeste grad stadig er relevant i dag.

Mange forskellige positioner har naturligvis været repræsenteret, men to yderpositioner kan dog identificeres: Den ene del af spektret rummer en radikal kulturalisme, hvor kulturer synes at reproducere sig selv helt ukompliceret i mennesker. Disse bliver helt igennem formet af kulturen. Denne position har fokuseret på kulturers fundamentale inkomensurabilitet. Med et citat fra Brown kan man karakterisere denne position: „Observationen, at noget ikke var tilfældet hos bongo bongoerne, talte som et vægtigt bidrag til antropologien“ (Brown 1991:1). Den indebærer en tabula rasa-teori om menneskets kognition. Denne er uformet og skal blot være klar til at blive påfyldt, hvad end den omgivende kultur tilfældigvis måtte indeholde. Kulturer bliver derfor metafysiske konstruktioner (Tooby & Cosmides 1995; Boyer 1994). En klar generel formulering af denne position kan findes i Clifford Geertz' velkendte religionsdefinition: „Et system af symboler, som etablerer kraftfulde, vidt udbredte og vedvarende stemninger og motivationer i mennesker ved at formulere forestillinger af en generel orden for eksistens og ved at iklæde disse forestillinger en sådan aura af faktualitet, at stemningerne og motivationerne synes unikt realistiske“

*Tidsskriftet Antropologi nr. 53, 2006/2007*

17

(Geertz 1966:2). Denne definition af kultur viser, at netop det kulturelle system tænkes at være det, som handler. Det forudsætter også at systemet i kraft af sig selv gør forestillinger indlysende. Mennesket som producent af viden er altså ligegyldigt. Kun videnssystemet kan producere viden. Det empiriske vidnesbyrd for dette er kultururs åbenlyse forskellighed som fx, at ikke alle mennesker taler samme sprog.

Den anden del af spektret rummer en radikal nativistisk tilgang, hvor hjernen er formet af isolerede, specialiserede, genetisk bestemte moduler, som er formet af den naturlige evolution (Pinker 1999; Barkow, Cosmides & Tooby 1995). Ideen er her, at menneskets evolutionære fortid har formet generne. Disse former hjernen, som igen former de kognitive funktioner. Det er dog ikke en filosofisk eller praktisk nødvendighed at binde modularitetstanken op på en radikal nativistisk tilgang, men det er oftest tilfældet. Denne position indebærer, at kultur er et epifænomen, dvs. et skinfænomen uden nogen egentlig eksistens. Kultur er blot en tilfældig bivirkning af neurologiske processer i de genetisk bestemte moduler i hjernen. De empiriske vidnesbyrd, denne position henholder sig til, er tilsyneladende universelle tværkulturelle ligheder såsom forståelse af ansigtsudtryk (Ekman 2003), farvekategorisering (Berlin & Kay 1969) og sproglige universalier (Pinker 1995).

Begge positioner har været udsat for forskellige former for kritik (relativismen, fx Brown 1991; nativismen, fx Edelman 1994; Tomassello 1999). Overordnet kan man sige, at den første positions væsentligste problem er, at den ser kulturen uden mennesket, mens den anden ser mennesket uden kultur. Denne artikel er et forsøg på at forene de to positioner for at nå til en mere nuanceret forståelse af, hvordan kognitive egenskaber og kultur påvirker hinanden. Man kunne med lige stor ret starte fra begge positioner. Her bliver udgangspunktet dog taget i kognitionsforskningen for at undersøge den kognitive basis for kulturel viden. Kulturel viden forstås som viden, der har en stor grad af lighed på tværs af personer inden for en mere eller mindre afgrænset gruppe af individer.

## Universelle og variable træk ved vidensstrukturer

Kognitionsforskningen er et tværvideenskabeligt felt bestående af filosoffer, lingvister, udviklingspsykologer, socialpsykologer, forskere i kunstig intelligens og lignende. Der er flere spor i udviklingen af dette felt, men Chomskys opgør med behaviorismen og fremkomsten af computeren er centrale begivenheder. Antropologien var også med fra starten, skønt det gjaldt en begrænset mængde forskere og en begrænset rækkevidde af problemer (D'Andrade 1995). Kognitionsforskningen er således et mangefacetteret felt, men der tegner sig alligevel en konsensus, der dog er blevet udfordret de seneste år. Det er sket med den modulære tilgang til kognitive funktioner, hvor kognition ses som adskilte moduler, som udfører deres præcise stykke arbejde. Dette felt har haft held til at afdække tilsyneladende universelle strukturer i menneskelig viden, men sværere ved at forklare kulturel variation.

For at give et eksempel på, hvordan kognitionsforskningen arbejder, og hvilke typer universelle træk den finder, kan vi se på det, man kalder referencerammer. Det er kognitive systemer indkodet i sprog, som bruges til at angive objekters rumlige placering. Der findes i alle verdens sprog tilsyneladende blot tre grundlæggende referencerammer: en der kaldes relativ (*relative*), hvor placering af et objekt angives i relation til iagttageren (højre/venstre), en indre (*intrinsic*), hvor placeringen angives i relation til et andet objekt

(for enden af vejen) og en absolut (*absolute*), hvor placeringen angives i relation til et universelt system (nord, syd, øst og vest).

På tværs af kulturer er der dog store variationer, i hvilke der bruges og til hvad. På engelsk og dansk bruges som regel den absolutte til store objekter, hvor de to andre bruges til mindre objekter i umiddelbar nærhed. Derimod findes eksempler på kulturer, som kun bruger en enkelt af disse. Det australske sprog *guugu yimithirr* bruger fx den absolutte referenceramme til alt. Her ville man således sige: „Fluen sidder på dit østlige ben.“ Man kunne indvende, at der blot er tale om sproglige konventioner, men forskellene i referencerammerne viser sig i konkrete problemløsningsituationer.

Man har undret sig over, hvilke faktorer der kunne forklare, hvorfor konkrete sprog bruger den ene eller den anden referenceramme. Det har ikke været muligt at finde sådanne, skønt man har prøvet at korrelere referencerammerne med fx økologisk zone, grad af urbanisering eller subsistensformer (Majid et al. 2004).

Disse referencerammer er stabile i de enkelte sprog (alle sprogbrugere bruger det samme), men samtidig er stabiliteten også tidslig. Dansk og engelsk har haft det samme system i flere generationer, hvor der ikke kognitivt skulle være noget i vejen for, at kulturer skulle fluktuere mellem de forskellige referencerammer. Der synes altså at findes en form for inert, som ikke umiddelbart kan forklares ud fra kognitive eller andre fysiske faktorer (Lisdorf 2004). Kognitionsforskningen har haft held til at afdække nogle universelle strukturer i referencerammerne, men må give op over for at forklare, hvorfor en konkret referenceramme bruges og ikke en anden. Eksemplet viser således, at kognitionsforskningen har svært ved at forklare, hvordan fællesmenneskelige neuralt baserede kognitive dispositioner kan resultere i kulturel diversitet og stabilitet inden for en given kultur. Men også stabilitetens tidslige dimension, hvad man kunne kalde kulturel inert, altså den manglende fluktuation mellem mulige universelle kognitive konfigurationer, kan ikke forklares. De forklaringsforsøg, der er gjort, har arbejdet udelukkende ud fra kognitive faktorer uden inddragelse af fx sociale eller økologiske faktorer<sup>1</sup> (fx Sperber & Hirschfeld 2004).

Sammenfattende kan man sige, at det ser ud, som om der ud over en universel kognitiv findes en kulturel effekt på organisation af viden, som viser sig i diversitet imellem grupper af mennesker samt som stabilitet og inert inden for en gruppe. Dette har kognitionsforskningen ikke tidligere kunnet forklare i detaljer.<sup>2</sup>

Udfordringen er altså at finde nogle mulige mekanismer, som ville kunne forklare kulturel videns diversitet, stabilitet og inert uden at introducere et metafysisk kulturelt niveau. I denne artikel vil jeg begrænse mig til propositionel ontologisk viden, ikke fordi det er den vigtigste eller mest fundamentale form, men fordi det er et område, mange finder interessant. Spørgsmålet er kort sagt: Hvorfor tror folk på noget og ikke på andet? Med dette sigter jeg på, hvad det er, der i Geertz' formulering iklæder forestillinger en aura af faktualitet.

## Religiøse ontologier

Religiøse ontologier er eksempler på en vidensstruktur, som er kulturelt divergerende mellem grupper samt stabil og med en vis inert inden for en gruppe. Visse karakteristika ved religiøse ideer synes at være universelle. De varierer langt fra så meget, som man kunne forestille sig, men synes at kunne passes ind i relativt få forskellige typer. En del nyere forskning har været dedikeret til på eksperimentel og tværkulturel psykologisk

basis at påvise ens strukturer ved religiøse ideer. Denne forskning følger Pascal Boyers teorier om det modintuitive ved religiøse ideer (Boyer 1994, 1996, 2000, 2001; Boyer & Ramble 2002). Det er endda foreslået som et universelt karakteristikum for religion (Pyysiäinen 2002b:112).<sup>3</sup> Denne teori knytter an til den domænespecifikke kognitionsvidenskab, der hæfter sig ved, at mennesket behandler information forskelligt. Der er forskel på, hvordan information om dyr og planter behandles, dvs. hvilke principper der danner baggrund for de slutninger, man kan lave. Teorien stipulerer eksistensen af en kognitiv arkitektur med et antal ontologiske kategorier, til hvilke forskellige vidensdomæner knytter sig. Disse vidensdomæner er specialiserede kognitive moduler, som kun behandler deres form for information. Det vil sige, at vidensdomænet for biologisk liv ikke behandler information om en sten. Den modulære kognitionsforskning anser disse moduler for medfødte genetisk determinerede strukturer med et dedikeret neuralt grundlag (Fodor 1983). Ideen er således, at menneskets forhistoriske miljø har udøvet et selektivt pres, som har formet det genetiske materiale, som er baggrund for den hjerne, det voksne menneske udvikler. Der er en vis konsensus om de overordnede vidensdomæner: naiv fysik (Spelke et al. 1995), naiv biologi (Atran 1990; Keil 1979, 1989) og naiv psykologi (hvilket også kaldes „theory of mind“, jf. Leslie 1994; Baron-Cohen 1995). De ontologiske kategorier såsom person, dyr, plante eller genstand er organiseret i en træstruktur, hvor hvert højere niveau implicerer de underliggende. Hvis man derfor møder en entitet, som hører til i en kategori, der implicerer psykologiske egenskaber, antages det automatisk, at den også er biologisk og fysisk. Omvendt vil man ikke antage, at et objekt som fx en sten har biologiske eller psykologiske egenskaber. Menneskets ontologiske viden er altså bygget op om teorier, der knytter sig til koncepter. Konceptet *hest* falder således under den ontologiske kategori dyr, som er relateret til vidensdomænet (animalsk) biologi. Dermed kan vi berige et ukendt koncept med alskens teorier, som knytter sig til den overordnede ontologiske kategori, i hvilken den indplaceres. For eksempel har jeg aldrig haft nogen erfaring med en emu, men idet jeg hører, at den kan bevæge sig, ved jeg, at der er tale om et dyr, og dermed kan jeg udlede en masse slutninger om emuer: De er født af andre emuer og dør på et tidspunkt. Selvom de vokser op blandt pingviner i en zoologisk have, bliver de ikke selv pingviner. De skal spise for at overleve osv. Alle disse teorier er generelle for koncepter, som bliver kategoriseret under dyr. Dyr er samtidig fysiske objekter, hvilket betyder, at de, hvis de støder ind i andre objekter, vil blive påvirket af disse. Vi forventer således, at en hest lige så lidt som en gaffel kan passere uberørt igennem en mur. Omvendt antager man ikke, normalt, at heste kan være stolte, deprimerede eller kan snakke. Dette er typiske menneskelige psykologiske egenskaber.<sup>4</sup>

Pascal Boyer har på baggrund af denne stipulerede basale kognitive arkitektur udviklet en teori om, hvad der er specielt ved religiøse ideer. Boyer kalder ideer, som er bestemt af de basale vidensdomæner, intuitive, mens de religiøse ideer kaldes modintuitive (Boyer 1994, 2001). Religiøse ideer adskiller sig nemlig fra de intuitive ved eksplicit at bryde med en eller flere intuitive forventninger og implicit opretholde andre. Et typisk eksempel på et religiøst koncept er spøgelse. Det er i Boyers teori den ontologiske kategori *person* med et eksplicit brud på fysiske forventninger: Det kan ikke ses, kan gå gennem vægge, mens andre implicite forventninger opretholdes: Spøgelse kan høre, tænke og have intentioner (Boyer 2000, 2003). På samme måde bryder guder og forfædre verden over også kun med meget få intuitive forventninger: De kan ofte leve evigt (fx Bloch 1992), de er ofte usynlige, alvidende, almægtige, bor i himlen eller under jorden osv.

Disse observationer har fået Boyer til at opstille et katalog over de mest almindelige typer religiøse ideer, hvad Boyer kalder *templates*. Det har han gjort ved at opstille fem primære<sup>5</sup> ontologiske kategorier (person, dyr, plante, objekt og genstand (*artefact*)) og kombinere dem med brud på et af de tre grundlæggende vidensdomæner. Et brud kan mere præcist bestå af enten et brud på intuitive forventninger eller overførsel af intuitive forventninger fra et andet domæne. Kombinationen giver 15 grundlæggende typer (jf. Boyer 2000:198):

- 1) Person + brud på fysiske forventninger
- 2) Person + brud på biologiske forventninger
- 3) Person + brud på psykologiske forventninger
- 4) Dyr + brud på fysiske forventninger
- 5) Dyr + brud på biologiske forventninger
- 6) Dyr + brud på psykologiske forventninger
- 7) Plante + brud på fysiske forventninger
- 8) Plante + brud på biologiske forventninger
- 9) Plante + overførsel af psykologiske forventninger
- 10) Objekt + brud på fysiske forventninger
- 11) Objekt + overførsel af biologiske forventninger
- 12) Objekt + overførsel af psykologiske forventninger
- 13) Genstand + brud på fysiske forventninger
- 14) Genstand + overførsel af biologiske forventninger
- 15) Genstand + overførsel af psykologiske forventninger

Eksperimentel forskning har vist, at koncepter med disse karakteristika huskes væsentligt bedre end almindelige intuitive koncepter (Boyer & Ramble 2002; Barrett & Nyhoff 2001; Boyer, Bedoin & Honoré 2000; Lisdorf 2004; Boyer 2000; Pyysiäinen, Lindeman & Honkela 2003). Deres brud med intuitive antagelser gør dem opmærksomhedskrævende, dvs. interessante, og derfor erindringsværdige. Argumentet for, at dette skulle forklare deres hyppighed i religiøse ontologier, er, at disse koncepters erindringsværdighed gør det mere sandsynligt, at de bliver transmitteret.

Boyer gør brug af Dan Serbers repræsentationsepidemiologi (Sperber 1996), hvor kulturelle repræsentationer opfattes analogt med epidemier. Epidemier er, ligesom kulturel viden, afhængige af visse biologiske egenskaber ved mennesket for at kunne sprede sig. Men epidemiologi, til forskel fra psykologi, opererer på populationsniveau og inddrager derfor også økologiske og sociale aspekter. Religiøse ideer er „smitsomme“, fordi de huskes bedre end andre, og fordi de transmitteres i social interaktion, såsom fortælling af myter og legender.

Vi har således den overordnede ramme for at forklare, hvorfor forskellige religiøse koncepter er del af religiøse ontologier verden over. Men som med eksemplet med referencerammerne kan disse universelle kognitive dispositioner ikke alene forklare, hvorfor nogle kulturer kun har enkelte af typerne fra listen og ikke andre. De forklarer heller ikke, hvorfor nogle typer er mere vigtige og optræder hyppigere end andre i en given religion,<sup>6</sup>

eller hvorfor kulturer ikke af og til skifter ud i koncepterne inden for rammerne af kataloget, men har en høj grad af inerti og stabilitet. En religion, som hårdnakket holder på, at der kun er en gud af type 1, begynder ikke pludselig at tro på usynlige træer eller talende dyr.<sup>7</sup>

Den epidemiologiske ramme synes dog at rumme tanker, som kan hjælpe til at løse problemet, men ingen har rigtigt sat sig ned og set på hvordan. Måske fordi man hele tiden har været fokuseret på de universelle perspektiver.<sup>8</sup> Det er, som om epidemiologien er imploderet i sin søgen efter de psykologiske strukturer. Man forventer, at psykologiske dispositioner af sig selv kan forklare kulturelle fænomener. Dette er en fejltagelse (Pyysiäinen 2002b:121). Epidemiologien er kørt af sporet og kommet til at fungere som en apologi for at beskæftige sig udelukkende med, hvad der er inden i kraniet, hvilket også er blevet rejst som en generel kritik af den modulære kognitionsforskning (Hutchins 1995; Clark 1997; Ingold 2003).

## Repræsentationsepideologi

Forstået som en heuristisk analytisk begrundet metafor kan den epidemiologiske ramme dog godt hjælpe til at pege på mekanismer, som er med til lokalt at udvælge, hvad der i en kultur kommer til at gælde som viden. Lad os derfor kigge nærmere på Sperbers epidemiologi. Sperber forstår kultur som repræsentationer, der ofte kommunikeres, kun ændres minimalt og derfor findes i hvert individ i en population (Sperber 1996:83). For at forstå, hvad der gør nogle repræsentationer kulturelt spredte og andre til individuelle idiosynkrasier, foreslår han, at man overordnet kigger på de økologiske faktorer. Disse inkluderer „gentagne situationer, i hvilke repræsentationer forårsager eller bidrager til passende handling [...] samt eksistensen af institutioner involveret i transmissionen af repræsentationer“ (ibid.). To overordnede grupper af faktorer er således relevante for en epidemiologisk undersøgelse: kognitive og økologiske. Det er værd at bemærke, at det sociale, for så vidt at det foregår uden for hovedet, er en del af de økologiske faktorer.

Sperber opdeler repræsentationer i mentale og offentlige. De mentale foregår inden i hovedet, mens de offentlige er de fysiske fænomener, som forekommer i miljøet, såsom objekter, lyde i sprog, handlinger osv. I denne optik er kulturel viden mentale repræsentationer. Hvis vi kigger på de faktorer, som er med til at stabilisere kulturel viden, så findes der ifølge Sperber to slags viden (*beliefs*): intuitiv og reflektiv. Den intuitive har rod i egen erfaring, mens den reflektive vides i kraft af noget andet (Sperber 1996:89). Den reflektive viden er indlejret i en valideringskontekst. Denne gives gennem økologiske, herunder sociale, faktorer. Ofte er den skabt af, at andre personer har ytret disse. At nogle folk ved, at „Faderen, Sønnen og Helligånden er én“, skyldes således en valideringskontekst. I dette tilfælde situationer som fx en gudstjeneste i en kristen kirke eller konfir-mationsundervisning eller blot fars og mors formaning om, at sådan er tingenes tilstand.

## Azande-eksemplet

Jeg vil give et eksempel på, hvordan denne epidemiologiske tilgang kan hjælpe med at forklare religiøse ontologiers kulturelle diversitet imellem grupper samt stabilitet og inerti inden for grupperne. Udgangspunktet er Evans-Pritchards klassiske monografi *Witchcraft*,

*Oracles and Magic among the Azande* (Evans-Pritchard 1968) og andre værker om samme folk. Evans-Pritchards er valgt, fordi hans monografi er et særdeles godt kilde-materiale, og fordi det er et af de klassiske antropologiske værker, som et stort antal kan tænkes at have kendskab til. Azande er et centralafrikansk folk. Den gruppe, som Evans-Pritchard studerede, levede i det sydvestlige Sudan.

Hos azande er hekse, *mangu*, en central del af den religiøse ontologi. En stor del af en azandes liv går med at planlægge i forhold til og reagere mod hekse. Hekse svarer til Boyers type 1. En af de typiske situationer, hvor hekse bliver draget ind, er ulykker af forskellig art (Evans-Pritchard 1963:63). Disse motiverer til handling: at finde ud af, hvilken heks der er skyld i ulykken. Dette er vigtigt for at få stoppet ulykken eller for at få kompensation. Den måde, man opnår viden om heksene på, er gennem konsultation af giftoaraklet *Benge*.<sup>9</sup> Benge svarer til type 12 i Boyers katalog. Interaktion med Benge er muliggjort af en rituel situation. Ritualen består i, at man putter en substans udvundet af en plante ind i halsen på en kylling og stiller et spørgsmål. Benge kan dernæst svare ja eller nej i forlængelse af spørgsmålet ved enten at lade kyllingen leve eller dø.

Et eksempel på, hvordan spørgsmålet stilles, gives her. Det er en mand som vil vide, om han skal gifte sig med den pige, han ønsker:

Benge, den kvinde, siden jeg har tænkt mig at gifte mig med hende, er hun min kone? Kommer vi til at lave hjem sammen? Kommer vi til at tælle årene sammen? Benge slå kyllingen ihjel. Det er ikke tilfældet [...] jeg må undvære hende og må ikke gifte mig med hende, Benge, spar kyllingen. Det er ikke tilfældet, Benge, lad dig ikke narre, du gifter hende med mig, hun er i sandhed min kone. Jeg vil prise dit svar om min kone (Evans-Pritchard 1968:298).

Der er ingen tvivl om, at Benge-institutionen giver en valideringskontekst for den viden som fremføres i spørgsmålet. Den fungerer som den højeste juridiske instans, der legitimerer handling, såsom gengældelse eller krav på økonomisk kompensation. Men hvorfor skulle institutioner kunne give en valideringskontekst? Er det bare en ting, som folk er blevet enige om på pragmatisk basis?<sup>10</sup> Ud fra Evans-Pritchards monografi virker det ikke, som om det er dette, der giver institutionen sin valideringskontekst. For at forklare dette må vi kigge nærmere på, hvad det er, der sker i konsultationssituationen.

Det ses, at der er en høj grad af antropomorfisering, selvom zandefolket ikke ville sige, at Benge er en person, gud, forfader eller ånd. De ville sige, at Benge er en substans lavet af en plante, som gror på den anden side af Uelefloden, og som stillet et spørgsmål kan svare i struben på en kylling ved enten at dræbe den eller lade være (op.cit.:299). Azande personificerer dog ikke Benge uden for konsultationssituationen (op.cit.:320). Benge indgår ikke i nogen mytologi eller andre narrative genrer som en mytisk person, som man kender det fra de antikke orakler som oraklet i Delfi eller Sibyllen (Parke 1988). Benge indgår, så vidt jeg har kunnet finde ud af, ikke i den sparsomme zandemytologi (Evans-Pritchard 1967). Det er så at sige kun i konsultationsritualet, at Benge eksisterer og agerer.

Dette ændrer dog ikke ved, at Benge kognitivt opfattes som en agent. Ud over at man tiltaler Benge og forventer svar, kan det ses på ordene, som beskriver Benge. Der bliver sagt: hør, slå ihjel, lad dig ikke narre, spar. Alle ord refererer til handlinger, som kun intentionelle agenter kan udføre. Man kunne indvende, at dette blot var en del af den retoriske stil, hvilket er en mulighed. Men et vidnesbyrd om, at Benge bliver opfattet som en agent, kan ses i de egenskaber, den tilskrives, såsom at kunne være potent eller dum

(Evans-Pritchard 1968:306). Det ses klarest i situationer, hvor azandefolkene skal prøve at løse problemer såsom, hvorfor to svar fra Bengé øjensynligt er selvmodsigende: „En foreslog, at oraklet var træt som en høvding, der har siddet i timevis og lyttet til retssager. En anden sagde, at Bengé så ulykke forude, som ikke var død [spørgsmålet var om en mand, der hed Bamina, ville dø], men alligevel var alvorlig ulykke.“ Det ses her, at antropomorferingen ikke blot er en sekundær, stilistisk eller metaforisk funktion, men et udtryk for en reel viden, som bruges i en situation til at forstå verden med.

Ikke nok med at azande ræsonnerer antropomorft om Bengé, de ræsonnerer også „sociomorft“, dvs. at Bengé opfattes som en agent, med hvem man indgår en social relation.<sup>11</sup> Bengé opfattes som hævet over den spørgende og opfattes som øverst i det sociale (videns)hierarki. Dette fremgår også af måden, hvorpå Bengé tildales: „Bengé, Bengé, Bengé, som hersker over verden, med zandesproget, som dømmer azande, dine ord er de sandeste“ (Gero 1966:168) og „som har overladt tronen til prinserne og er steget ned i jorden og sidder under et blad for at dømme alle mennesker“ (op.cit.:165). Bengé bliver opfattet som den højeste sociale agent, der har autoritet til at styre.<sup>12</sup> Bengé er ligefrem gået ned fra tronen og har overladt den til høvdingerne, som er azandesamfundets elite. Høvdingerne er altså under Bengé i azandehierarkiet.

Dette svarer til deferens, som Maurice Bloch har påpeget som en central faktor i forklaringen af betydning af ritualer (Bloch 2004). Der er en del litteratur inden for socialpsykologien, som synes at kunne underbygge dette. Den viser, at en persons status eller prestige er den bedste indikator på, hvor troværdigt indholdet er (Henrich & McElrath 2003), endda bedre end holdbarheden af argumentet. Man kan endda tale om et prestigehierarki, som er tilgængeligt for kulturens medlemmer, ved at observere deferensmønstrene. Dette prestigehierarki er en god indikator på, hvem man imiterer mest, og hvis ord man husker bedst (Henrich & Gil-White 2001). Det har også været foreslået, at denne mekanisme er en af de centrale i kulturel læring, som har givet mennesket mulighed for kumulativt at opbygge kulturelle vidensstrukturer (ibid.). Forskellen i vores eksempel er, at Bengé ikke kan ses, men alligevel tilsyneladende følger samme principper.

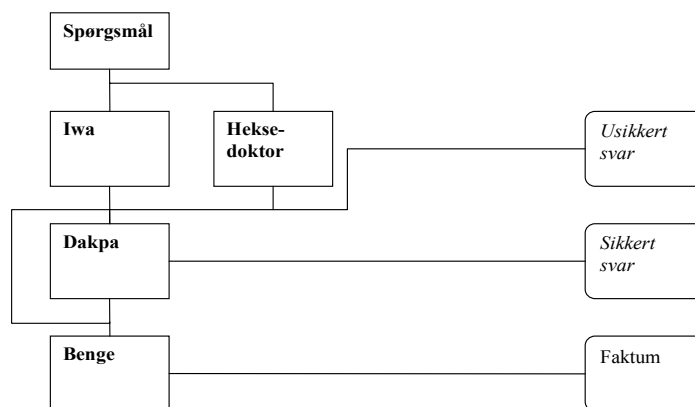
## Måder at validere viden på

I det foregående har vi behandlet Bengé, som om det var en og den eneste institution til at validere viden. Det er ikke tilfældet. Overordnet findes to slags Bengé, den som almindelige mennesker bruger, og den, som prinserne bruger. Prinsernes er mere troværdig (Evans-Pritchard 1968:292). Der er derudover en tendens til, at troværdigheden følger sin ejers sociale position (op.cit.:345).

Men bortset fra Bengé findes en række andre orakler, som også bruges flittigt, men som er lavere i status. De hedder *Iwa* (Yawa)<sup>13</sup> og *Dakpa*. Den første er en teknik, som gør brug af en trækonstruktion. Man gnider dem mod hinanden, og det er derefter tilfældigt, om delene sidder fast eller ej. Dette producerer enten et ja eller nej. Den anden er et termit-orakel, hvor svaret er afhængigt af, hvilken af to grene termitterne spiser. Disse bliver antropomorferet på samme måde som Bengé (Gero 1966:142, 145). Den sidste af de traditionelle metoder til at opnå viden om hekse er konsultation af en heksedoktor. Herudover skal nævnes, at der findes nogle mindre orakler, men de er ikke alment anerkendte og ofte bundet til specifikke klaner (Evans-Pritchard 1968:374-8; Calonne-Beaufact 1921:183-4;



Gero 1966:179-89; Lagae 1926:96-104). For azande generelt tegner sig et hierarki af orakler, som kan korreleres til troværdigheden af den viden, de producerer:



Hierarkiet ses i rækkefølgen af konsultationer. Man starter med de lavere og får deres vidnesbyrd verificeret/falsificeret hos de højere. Det laveste er Iwa sammen med heksedoktoren (Evans-Pritchard 1968:187f.,194), så kommer Dakpa og til sidst Benge (op.cit.:353).

Iwa beskrives som utilregnelig og mindre intelligent i visse situationer (op.cit.:368). Heksedoktorer kan også give svar på spørgsmål, men er omfattet af en vis grad af skepsis, som dog normalt kun gælder den enkelte heksedoktor, ikke heksedoktorer som sådan. I hierarkiet kan man tage et spørgsmål fra heksedoktoren og bringe det for Dakpa eller Benge. Heksedoktorer får ifølge azanderne deres svar udefra og giver deres svar på mediumistisk vis ved at ændre stemmen og tale usammenhængende. Dakpa kan bruges af alle, også kvinder og børn, og siges at være bedre, fordi termitterne kun lytter til spørgsmålet, ikke til al den snak, som foregår i landsbyen. Der er også forskel på de forskellige slags termitters troværdighed (op.cit.:353). Man må ikke genere termitterne ved at spørge for ofte, for så giver de forkerte svar. Dakpa kaldes også „fattigmandsbenge“ (op.cit.:355).

Ved alle kan det ses, at de både antropomorferes og „sociomorferes“ til at passe ind i et hierarki af grupper. Selv inden for disse findes også rangordninger. Oraklerne udgør altså et forestillet samfund af aktører, der kan svare på spørgsmål. Det svarer til en tendens fundet blandt mange folk til at projicere deres eget samfund over i naturen. Som det er eksemplet med det amerikanske indianske algonkinfolk, hvor der er tale om en „[...] projektion af et fremherskende princip for social udveksling over på menneske-miljø-relationer [...] i disse økosystemer udbredes både det menneskelige samfunds morfologi (gruppstrukturen) og fysiologi (udvekslingsrelationer) ud i naturen“ (Hornborg 2003:104). Hos azande er den sociale udvekslingsform en kommunikation og den menneskelige gruppe er udbredt til at inkludere naturen i form af planter, træ og termitter i et forestillet videnssamfund. Med denne antropomorfering og sociomorfering følger også prestigehierarkiet, som forklarer, hvorfor de mindre prestigøse orakler anses for mindre troværdige end de mere prestigøse.

Grunden til, at orakelinstitutionen kan tjene som en valideringskontekst, synes således at være en antropomorfering af institutionerne, hvilket ifølge Boyers teori er en normal kognitiv funktion. På grund af aktiveringen af naiv psykologi-domænet sker en efter-

følgende sociomorfisering, så de antropomorfe orakler passes ind i et videnshierarki, der spænder over alle entiteter, som azande mener man kan kommunikere med. Dette videnshierarki kan dermed give en differentiell valideringskontekst. Det er derfor forskelligt, om udsagnet „X er en mangu“ valideres af naboen, høvdingen, heksedoktoren eller Benge. Den, der validerer, afgør, hvor troværdig informationen er, dvs. hvor meget man tror på den.

## Kulturen og mennesket

Ifølge Boyers teori ses det, at oraklerne er struktureret om type 12, og at oraklerne igennem ritualer producerer en forestillet kommunikationskontekst, der bruges som valideringskontekst for den viden, som fremføres i spørgsmålet. Spørgsmålene drejer sig ofte om at identificere en heks, som svarer til type 1 i Boyers typologi. I konsultationerne fremføres igen og igen ideen om, at hekse er skyld i ulykker og død, og at konkrete personer er hekse. Derfor ved personer i tilfælde af ulykker, at der findes hekse, som kan være skyld i disse, hvorfor de spørger efter det i konsultationen hos oraklerne.

Hvis vi vender tilbage til Sperbers repræsentationsepideologi, er heksebegrebet en refleksiv viden – den vides i kraft af noget andet, som funktion af en valideringskontekst. Antropomorfiseringen i orakelkonsultationerne danner baggrund for denne valideringskontekst. Men derudover finder en sociomorfisering sted, hvor de enkelte orakler bliver indplaceret i et forestillet socialt videnshierarki, hvor Benge er i toppen som den mest vidende og Iwa i bunden som den mindst vidende. Dette hierarki betinger en differentiell valideringskontekst. Det betyder, at den viden, som produceres, er afhængig af, hvilket orakel der har produceret den.

Forklaringen på, hvorfor citatet i indledningen er en stabil del af den religiøse ontologi hos azande, men ikke hos os, er således ikke, at azande blot har en anden kultur eller mentalitet, for som vi har set, passer deres religiøse ontologi ind i det universelle katalog. Forklaringen kan være, at denne viden bliver indlært gennem socialisering og opvækst i zandesamfundet (ifølge Evans-Pritchard kender børn helt ned i 6-års-alderen til hekse, 1968:31). Men det er dog ikke en tilstrækkelig forklaring, da hekse lige så godt kunne være et fænomen på linje med julemanden, noget, som man senere fandt ud af ikke var sandt.

Boyers katalog kan ikke skelne mellem dette eller forklare, hvorfor Superman eller Spiderman ikke er en del af religiøse ontologier (de svarer til type 1), mens Gud er (også type 1). Dette er kendt som Mickey Mouse-problemet (Atran 2002). Forskellen mellem fiktion og virkelighed er troværdighed (jf. Pyysiäinen 2003), og denne er en funktion af en valideringskontekst. I nærværende tilfælde er denne valideringskontekst et epistemisk hierarki i et forestillet samfund, som bliver manet frem i en rituel situation. Dette betyder, at menneskets sociale kognition er vigtig for at forstå,<sup>14</sup> hvorfor noget viden bliver fiktion, mens andet bliver til sandhed. Dette er naturligvis ikke nogen ny indsigt, da socialkonstruktivister har sagt dette i årevis (Berger & Luckmann 1972). Forskellen er, at det med kognitive teorier er muligt at komme måden, hvorpå viden konstrueres, nærmere, for det nye i forhold til traditionel socialkonstruktivisme er, at kognitive faktorer begrænser den sociale konstruktion af viden, så visse typer af viden har lettere ved at blive udbredt i en kultur. I nærværende eksempel er det de modintuitive forestillinger. Samtidig er social kognition nødvendig for at vurdere troværdigheden af en given viden.

Forklaringen på, hvorfor nogle modintuitive koncepter bliver del af et samfunds religiøse


ontologi, er således en funktion af en specifik konfiguration af kognitive og økologiske/ sociale faktorer, som virker sammen. De stabiliserende faktorer for den religiøse ontologi er situationer, i hvilke religiøse koncepter bliver brugt af individet i forbindelse med konkrete problemer. Det er i almindelig refleksiv samtale, i situationer i interaktionen med miljøet (ulykke) og i rituelle situationer (konsultation af oraklerne), at denne viden valideres. Konsultationen af oraklerne giver en valideringskontekst til den viden om den religiøse ontologi, som eksisterer i samfundet.

Evans-Pritchard giver et interessant eksempel på dette. Skønt azande i høj grad har været eksponeret for europæiske sygdomsætiologier og deres helbredende virkning i forbindelse med sovesygeepidemier, er det ikke blevet en del af deres kulturelle viden, da de er særdeles mistænkelige over for vestlige læger, som de tror påfører dem sygdomme (Evans-Pritchard 1968:490). Nærværende analyse peger på et muligt svar. Grunden til, at azande ikke anerkender de vestlige lægers viden som rigtig, må være, at azande ikke har nogen valideringskontekst, i hvilken europæisk viden bliver valideret: Ingen har sandsynligvis nogensinde spurgt Bengé, om de europæiske lægers forklaringer var rigtige, eller om deres medicin virkede. Denne viden har ikke været igennem zandekulturens valideringsmekanismer. Det skal også erindres, at europæiske læger var placeret et godt stykke under hekseaktoren og Iwa-oraklet i zandefolkets videnshierarki. De blev ikke behandlet med respekt, men tværtimod med stor mistro. Kontrafaktisk kan man sige, at folk skulle begynde at spørge Bengé om noget i stil med „hvis penicillin vil kurere min mors sygdom, Bengé, så dræb kyllingen ...“, men hvem ville bruge dyrebart Bengé-pulver på noget, som helt sikkert var forkert? Vi spilder jo heller ikke nobelpristagerens tid på at spørge om julemanden, da han jo helt sikkert ikke er virkelig. Alternativt kunne man forestille sig, at videnshierarkiet blev ændret, hvorved andre valideringsprocedurer kunne producere anden viden.

Videnshierarkiet giver en differentiell valideringskontekst, som filtrerer viden. Dette stabiliserer visse vidensstrukturer frem for andre. Der er en tendens til kun at bruge den viden, man har fået i valideringskonteksten, da det jo er det, man ved med sikkerhed. Derfor vil der være en tendens til, at vidensstrukturer bliver reproduceret eller ændrer sig meget gradvist. Dette producerer en kulturel inerti.

Denne kan man søge en historisk forklaring på (kulturens fylogese). I azandeksemplet kunne det være, hvorfor heksebegrebet oprindeligt blev en del af azandefolkets kultur. Her må man gribe til en kulturhistorisk forklaring (Vygotski 1971:74; Tomassello 1999). Det vil sige, at den faktiske struktur af den religiøse ontologi, som andre kulturelle strukturer, er betinget af konkrete historiske faktorer (Lemke 1997; Toren 1999), som ikke er tilfældige, men ofte svære at spore. Det synes umiddelbart en utilstrækkelig forklaring, som minder om en bortforklaring. Det er dog ikke tilfældet. Man kan nævne sprogforskningen som analogi. Her kan man præcist spore sprogs slægtskab, men der kommer et tidspunkt i fortiden, hvor slægtskaberne mellem de store sprogfamilier fortaber sig i historiens tåger (Pinker 1995). Alligevel er det ikke noget problem at antage, at sprogs udformning er betinget af konkrete historiske processer. Denne analogi kan appliceres på den faktiske struktur af forskellige kulturers religiøse ontologier. Hvor der er kilder, er det muligt at spore disse historiske processer. Epidemiologien ville derfor være et glimrende redskab til at analysere og forklare sådanne udviklinger.<sup>15</sup>

Skønt azandefolket på det tidspunkt, materialet er indsamlet, var rimeligt uberørt af mission, havde det gennemgået en påvirkning af sin sociale organisation, idet de var

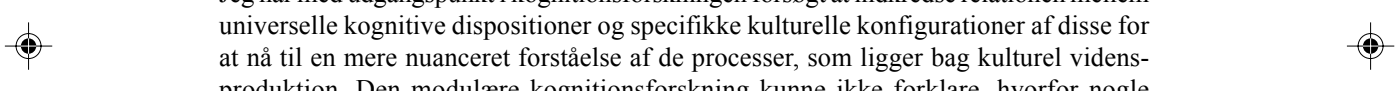


blevet overvundet af englænderne og sat under administration. Skønt de på visse punkter havde været påvirket af kolonimagten, er der ingen tegn på, at det har påvirket deres religiøse ontologi. Orakelsystemets eksistens kan i hvert fald spores tilbage til 1860'erne (Scweinfurth 1918:305). Der er således tegn på en kulturel inerti, som ligner den af Højbjerg beskrevne (2007).

Den differentielle valideringskontekst er således en funktion af institutioner, der validerer viden. Disse sikrer en form for kulturel stabilitet, ved at de i praksis kun validerer bestemte typer af viden, nemlig den viden, som findes i forvejen (azande får valideret deres viden om hekse gennem Benge, hvilket gør, at de ved, at hekse eksisterer, hvorfor de bliver ved med at spørge om hekse).

De analytiske implikationer af disse indsigter er, at man for at forstå en konkret kulturelt determineret religiøs ontologi må kigge på den differentielle valideringskontekst, dvs. hvilke valideringskontekster der producerer tvivlsomme svar, og hvilken der producerer sikker viden. Hos azande er det oraklerne, der producerer sikker viden om hekse. Ved at kigge på den viden, som produceres inden for disse kontekster, kan man se, hvilken viden der bliver udbredt i mange individer og dermed kulturel. Det er den kulturelle stabilitet. Denne stabilitet vil i et tidligt perspektiv producere en vis kulturel inerti.

## Konklusion



Jeg har med udgangspunkt i kognitionsforskningen forsøgt at indkredse relationen mellem universelle kognitive dispositioner og specifikke kulturelle konfigurationer af disse for at nå til en mere nuanceret forståelse af de processer, som ligger bag kulturel vidensproduktion. Den modulære kognitionsforskning kunne ikke forklare, hvorfor nogle universelle strukturer frem for andre var fremherskende i en kultur. For at korrigere dette blev et antropologisk eksempel inddraget. Dette viste, at et opfattet videnshierarki var baggrunden for, at bestemte typer af viden blev anset for sikker. Det, som kan forklare azandes konkrete modintuitive ideer, er en kombination af universelle menneskelige kognitive egenskaber, en (forestillet) social struktur og situationer og processer, der implicerer de religiøse ideer. Situationer med ulykke aktiverede ideen om en kausal relation til hekse, grundet tidligere socialisering, og historier om det samme motiverede til at finde ud af heksens identitet gennem konsultation af oraklerne, som i kraft af en antropomorvisering og sociomorvisering kunne give en differentiell valideringskontekst, der (re)producerede viden om hekse, dvs. manifesterede dem som virkelige i modsætning til fiktion. I processen blev også ideen om orakler styrket. Den epidemiologiske tilgang kan, skønt den har været udsat for kritik, i kombination med teorier, som arbejder med situeret og eksternaliseret kognition (Lemke 1997; Clark 1997; Hutchins 1995), hjælpe os til at forklare, hvorfor visse konkrete vidensstrukturer findes i en given kultur. Dette kan ske ved at se på menneskets kognitive egenskaber (fundet gennem kontrollerede forsøg), samfundets faktiske og forestillede organisation (ved etnografisk iagttagelse), situationer, som tit forbindes med den pågældende viden (findes ofte i historier i daglig samtale (jf. Nair 2003)), processer, i hvilke viden bliver brugt/produceret (fx ritualer), samt det omgivende miljø (det materiale som bruges i processerne og dets relation til disse). Et samarbejde mellem kognitionsforskningen og antropologien kan således hjælpe os til at integrere mennesket i kulturen og kulturen i mennesket.

## Noter

Alle oversættelser er mine.

1. Der findes undtagelser, fx D'Andrade (1995), der rummer refleksioner over kulturelle modeller, som dog ud fra skemateori effektivt overfører hele forklaringen på det kulturelle. Skemaer fungerer her som en softwareskabelon, som blot skal udfyldes af kulturen. Denne position ligger altså nærmere den relativistiske ende af kontinuummet.
2. Der er dog blevet gjort relativt vellykkede forsøg på at forklare den kulturelle effekt, men alle af en meget overordnet karakter (Donald 1991; Jensen 2002; Pyysiäinen 2002a; Sørensen 2004; Tomasello 1999).
3. Der kan ikke siges at herske enighed om denne definition inden for religionsvidenskaben. Der har dog de sidste 10-15 år været en fornyet interesse for spørgsmålet (jf. Platvoet & Molendijk 1999). Mange synes dog at være enige om, at der skal indgå noget ekstraordinært i en sådan definition, om man så kalder det transempiriske magter (Geertz 1996, 1997), kulturelt postulerede overmenneskelige agenter (Lawson & McCauley 1990) eller bare antropomorfisme (Guthrie 2002).
4. At dyr i meget høj grad får projiceret menneskelige egenskaber over på sig i konkrete situationer, er et andet problem, som vi vender tilbage til. Steven Mithen mener, at det evolutionært har givet en fordel i at kunne forudsige dyrs reaktioner og derfor lettere kunne fange dem (1996). Andre har argumenteret for, at dette er en medfødt tendens, som ikke kun begrænser sig til antropomorfering af dyr (Barrett & Keil 1996; Dennett 2001; Guthrie 1980, 1993).
5. Boyer er klar over, at der findes flere, som kan ses hos Keil (1979). Disse er dog udeladt af heuristiske årsager.
6. Boyer har dog peget på, at typerne, som involverer vidensdomænet naiv psykologi, har en øget erindringsværdighed frem for andre (Boyer 2002:70), hvilket dog ikke endegyldigt er blevet eftervist (jf. Pyysiäinen 2002b:114; Lisdorf 2004). Dette ville dog også blot indsnævre problemet frem for at løse det.
7. Dette i en grad, så selv indlånte koncepter fra andre kulturer bliver modeleret efter allerede eksisterende typer (Light 2000; Jensen 2003)
8. Dan Sperber selv har dog gjort et forsøg på at klargøre, hvordan en epidemiologisk analyse ville kunne se ud (1999).
9. Jeg har oversat Evans-Pritchards *poison oracle* med *Benge*, hvilket er azandes eget begreb. Giftorakel er en uheldig oversættelse, specielt set i lyset af, at han bruger en del af bogen på at vise, at azande ikke på nogen måde opfatter Benge som gift. Jeg har skrevet Benge med stort, hvorved det ligner et navn. Dette synes at ramme den implicerede antropomorfering.
10. Hvilket har været den traditionelle måde at forklare divination på inden for socialantropologien. Det ses fx i George K. Parks indflydelsesrige artikel (jf. Park 1963:200).
11. På denne måde kan man sige, at Benge er en del af det totale forestillede samfund, som udgøres af det egentlige samfund og de økologiske omgivelser. Eksemplet her understøtter forskellige forsøg inden for antropologien på at nedbryde natur-kultur-dikotomien ved analytisk at inddrage naturen i kulturen (jf. Roepstorff et al. 2003).
12. C.F. Lagae skriver: „Når azande spørger Benge, giver de ham titlen høvding. Benge er i deres øjne en høvding, som er særligt klartseende, hvis svar ikke kan afvises“ (Lagae 1926:141).
13. Jeg har valgt at skrive *Iwa* og *Dakpa* med stort, da disse på samme måde som Benge opfattes antropomorft.
14. Der er meget som tyder på, at netop hierarkisk gruppering er central for social kognition, som kognition generelt, se fx Fiske (1992).
15. Dette er forsøgt, se Whitehouse og Martin (2004) samt Lisdorf (2002).

## Litteratur

- Atran, Scott  
1990 Cognitive Foundations of Natural History. Cambridge: Cambridge University Press.  
2002 In Gods We Trust: The Evolutionary Landscape of Religion. Oxford: Oxford University Press
- Barkow, Jerome H., Leda Cosmides & John Tooby (eds.)  
1995 [1992] The Adapted Mind: Evolutionary Psychology and the Generation of Culture. Oxford: Oxford University Press.
- Baron-Cohen, Simon  
1995 Mind Blindness. An Essay on Autism and Theory of Mind. Cambridge: MIT Press.
- Barrett, Justin L. & Melanie A. Nyhof  
2001 Spreading Non-natural Concepts: The Role of Intuitive Conceptual Structures in Memory and Transmission of Cultural Materials. *The Journal of Cognition and Culture* 1(1):69-100.
- Barrett, Justin L. & Frank Keil  
1996 Conceptualising a Non-natural Entity. *Cognitive Psychology* 3:219-47.
- Berger, Peter & Thomas Luckmann  
1972 Den samfundsskabte virkelighed. København: Lindhardt & Ringhoff.
- Berlin, Brent & Paul Kay  
1969 Basic Color Terms: Their Universality and Evolution. Berkeley: University of California Press.
- Bloch, Maurice  
2004 Ritual and Deference. I: H. Whitehouse & J. Laidlaw (eds.): *Ritual and Memory: Toward a Comparative Anthropology of Religion*. Walnut Creek: Altamira Press.
- Boyer, Pascal  
1994 The Naturalness of Religious Ideas. Berkeley: University of California Press.  
1996 Anthropomorphism and the Evolution of Cognition. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 2(1):83-97.  
2000 Evolution of the Modern Mind and the Origins of Culture: Religious Concepts as a Limiting Case. I: P. Caruthers & A. Chamberlain (eds.): *Evolution and the Human Mind: Modularity, Language and Meta-cognition*. Cambridge: Cambridge University Press.  
2001 *Religion Explained: The Human Instincts that Fashion Gods, Spirits and Ancestors*. London: Heineman  
2002 Why do Gods and Spirits Matter at all? I: I. Pyysiäinen & V. Anttonen (eds.): *Current Approaches in the Cognitive Science of Religion* New York: Continuum.  
2003 Religious Thought and Behaviour as By-products of Brain Functioning. *Trends in Cognitive Sciences* 7(3):119-24.
- Boyer, Pascal & Charles Ramble  
2002 Cognitive Templates for Religious Concepts: Cross-cultural Evidence for Recall of Counter-intuitive Representations. *Cognitive Science* 25:535-64.
- Boyer, Pascal, Nathalie Bedouin & Sandrine Honoré  
2000 Relative Contributions of Kind- and Domain-level Concepts to Expectations Concerning Unfamiliar Exemplars. *Cognitive Development* 15:457-79.
- Brown, Donald  
1991 *Human Universals*. Philadelphia: Temple University Press.
- Callonne-Beaufaict, A.  
1921 Azande: Introduction à une Ethnographie Générale des Bassins de l'Ubangi-Uele et de l'Arruwimi. Bruxelles: Institut de sociologie.

- Clark, Andy  
1997 Being There: Putting Brain, Body and World together Again. Cambridge: MIT Press.
- D'Andrade, Roy  
1995 The Development of Cognitive Anthropology. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dennett, Daniel C.  
2001 [1996] Kinds of Minds. London: Phoenix.
- Donald, Merlin  
1991 Origins of the Modern Human Mind. Three Stages in the Evolution of Culture and Cognition. London: Harvard University Press.
- Edelman, Gerald  
1994 [1992] Bright Air Brilliant Fire. London: Penguin.
- Ekman, Paul  
2003 Emotions Revealed: Understanding Faces and Feelings. London: Weidenfeld & Nicolson.
- Evans-Pritchard, Edward E.  
1967 The Zande Trickster. Oxford: Oxford University Press.  
1968 [1937] Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande. London: Oxford University Press.
- Fiske, Alan P.  
1992 The Four Elementary Forms of Sociality: Framework for a Unified Theory of Social Relations. *Psychological Review* 99(4):689-723.
- Fodor, Jerry  
1983 The Modularity of Mind. Cambridge, MA: MIT Press.
- Geertz, Armin W.  
1996 Begrebet religion endnu en gang. Et deduktivt forsøg. *Chaos* 26:109-28.  
1997 Theory, Definition, and Typology: Reflections on Generalities and Unrepresentative Realism. *Temenos* 33:29-47.
- Geertz, Clifford  
1966 Religion as a Cultural System. I: M. Banton (ed.): *Anthropological Approaches to the Study of Religion*. London: Tavistock.
- Gero, Filiberto  
1966 La superstitione Zande. Bologna: Editrice Nigrizia.
- Guthrie, Stewart  
1980 A Cognitive Theory of Religion. *Current Anthropology* 21(2):181-203.  
1993 Faces in the Clouds: A New Theory of Religion. New York: Oxford University Press.  
2002 Animal Animism: Evolutionary Roots of Religious Cognition. I: I. Pyysiäinen & V. Anttonen (eds.): *Current Approaches in the Cognitive Science of Religion* New York: Continuum.
- Henrich, Joseph & Francisco Gil-White  
2001 The Evolution of Prestige: Freely Conferred Deference as a Mechanism for Enhancing the Benefits of Cultural Transmission. *Evolution and Human Behavior* 22:165-95.
- Henrich, Joseph & Richard McElrath  
2003 The Evolution of Cultural Evolution. *Evolution and Anthropology* 12:123-34.
- Hornborg, Alf  
2003 From Animal Masters to Ecosystem Services: Exchange, Personhood and Human Ecology. I: A. Roepstorff, N. Bubandt & K. Kull (eds.): *Imagining Nature: Practices of Cosmology and Identity*. Århus: Aarhus University Press.

- Hutchins, Edwin  
1995 Cognition in the Wild. London: MIT Press.
- Højbjerg, Christian K.  
2007 Resisting State Iconoclasm. Religion and Political Culture among the Loma of Guinea. Durham, NC: Carolina Academic Press.
- Ingold, Tim  
2003 Three in One: How an Ecological Approach Can Obviate the Distinction between Body, Mind and Culture. I: A. Roepstorff, N. Bubandt & K. Kull (eds.): *Imagining Nature: Practices of Cosmology and Identity*. Århus: Aarhus University Press.
- Jensen, Jeppe Sinding  
2002 The Complex Worlds of Religion: Connecting Cultural and Cognitive Analysis. I: I. Pyysiäinen & V. Anttonen (eds.): *Current Approaches in the Cognitive Science of Religion*. New York: Continuum.  
2003 The Study of Religion in a New Key: Theoretical and Philosophical Soundings in the Comparative and General Study of Religion. Århus: Aarhus University Press.
- Keil, Frank  
1979 Semantic and Conceptual Development. Cambridge: Harvard University Press.  
1989 Concepts, Kinds and Cognitive Development. Cambridge: MIT Press.
- Lagae, C.-R.  
1926 Les Azande ou Niam-Niam: L'organisation Zande croyances religieuses et magiques coutumes familiales. Bruxelles: Vromant & co.
- Lawson, E. Thomas & Robert N. McCauley  
1990 Rethinking Religion. Connecting Culture and Cognition. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lemke, Jay L.  
1997 Cognition, Context, and Learning: A Social Semiotic Perspective. I: D. Kirshner & J.A. Whitson (eds.): *Situated Cognition. Social, Semiotic, and Psychological Perspectives*. London: Lawrence Erlbaum Associates.
- Leslie, Alan  
1994 ToMM and ToBy and Agency: Core Architecture and Domain Specificity. I: L. Hirschfeld & S. Gelman (eds.): *Mapping the Mind: Domain Specificity in Cognition and Culture*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Light, Timothy  
2000 Orthosynchretism: An Account of Melding in Religion. *Method & Theory in the Study of Religion* 12(1-2):162-86.
- Lisdorf, Anders  
2002 Billede og mysterium. En analyse af Mithras mysterierne. *Chaos* 38:69-90.  
2004 The Spread of Non-natural Concepts. *Journal of Cognition and Culture* 4(1):151-74.
- Majid, Asifa, Melissa Bowerman, Sotaro Kita, Daniel B.M. Haun & Stephen C. Levinson (eds.)  
2004 Can Language Restructure Cognition? The Case for Space. *Trends in Cognitive Science* 8(1):108-14.
- Mithen, Steven  
1996 The Prehistory of the Mind: A Search for the Origin of Art, Religion and Science. London: Thames and Hudson.
- Nair, Rukhmini B.  
2003 Narrative Gravity. *Conversation, Cognition, Culture*. New York: Routledge.
- Park, George K.  
1963 Divination and its Social Context. *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* 93:195-209.



- Parke, Herbert W.  
1988 Sibyls and Sibylline Prophecy in Classical Antiquity. London & New York: Routledge.
- Pinker, Steven  
1999 How the Mind Works. London: Penguin.  
1995 The Language Instinct. New York: William Morrow and Co.
- Platvoet, Jan. G. & Arie L. Molendijk  
1999 The Pragmatics of Defining Religion: Contexts, Concepts and Contests. Leiden: Brill.
- Pyysiäinen, Ilkka  
2002a The Ontology of Culture. *Journal of Cognition and Culture* 2(3):167-82.  
2002b Religion and the counter-intuitive. I: I. Pyysiäinen & V. Anttonen (eds.): *Current Approaches in the Cognitive Science of Religion* New York: Continuum.  
2003 True Fiction: Philosophy and Psychology of Religious Belief. *Philosophical Psychology* 16(1):109-25
- Pyysiäinen, Ilkka, Marjaana Lindeman & Timo Honkela.  
2003 Counter Intuitiveness as the Hallmark of Religiosity. *Religion* 33(4):341-55.
- Roepstorff, Andreas, Nils Bubandt & Kalevi Kull (eds.)  
2003 *Imagining Nature: Practices of Cosmology and Identity*. Århus: Aarhus University Press.
- Schweinfurth, Georg  
1918 *Im Herzen von Africa: Reisen und Entdeckung im zentralen Äquatorial-Afrika während der Jahre 1868-1871. Ein Beitrag zur Entdeckungsgeschichte von Afrika*. Leipzig: F.A. Brockhaus.
- Spelke, Elisabeth S., Ann T. Philips & Amanda L. Woodward  
1995 Infants Knowledge of Object Motion and Human Action. I: D. Sperber, D. Premack & A. Premack (eds.): *Causal Cognition*. Oxford: Clarendon Press.
- Sperber, Dan  
1996 *Explaining Culture: A Naturalistic Approach*. Oxford: Blackwell Publishers.  
1999 *Conceptual Tools for a Natural Science of Society and Culture*. Upubliceret Radcliffe Brown Lecture. Dan Sperbers website: <http://www.dan.sperber.com/Rad-Brow.htm> (20.06.05).
- Sperber, Dan & Lawrence Hirschfeld  
2004 The Cognitive Foundations of Cultural Stability and Diversity. *Trends in Cognitive Sciences* 8(1):40-46.
- Tomasello, Michael  
1999 *The Cultural Origins of Human Cognition*. London: Harvard University Press.
- Tooby, John & Leda Cosmides  
1995 [1992] The Psychological Foundations of Culture. I: J.H. Barkow, L. Cosmides & J. Tooby (eds.): *The Adapted Mind: Evolutionary Psychology and the Generation of Culture*. Oxford: Oxford University Press.
- Toren, Christina  
1999 *Mind, Materiality and History: Explorations in Fijian Ethnography*. London: Routledge.
- Vygotsky, Lev S.  
1971 *Tænkning og sprog. Bd.1-2*. København: Hans Reitzels Forlag.
- Whitehouse, Harvey & Luther H. Martin  
2004 *Theorizing Religions Past: Archaeology, History and Cognition*. Walnut Creek: Altamira.




RANE WILLERSLEV

# DRØMME, ÅNDER OG KOGNITION

Som barn af den vestlige intellektuelle tradition er antropologien tilbøjelig til ikke at tage informanternes beretninger om eksistensen af åndelige væsner alvorligt. I stedet forklares disse beretninger mest af alt i vendinger og ord hentet fra „repræsentationsterminologien“, der holder på at verden ikke er givet forud for os, men at vi skaber eller konstruerer den gennem vores sprogligt formulerede ideer og forestillinger. I denne artikel vil jeg forsøge at skitsere en radikalt anderledes tilgang til forståelsen af åndelig viden. Med udgangspunkt i nyere resultater inden for den kognitive videnskab, der viser, at begreber eksisterer uafhængigt af sprog, og at drømme deler grundlæggende kognitive strukturer og processer med det vågne liv, foreslår jeg, at det er muligt for børn at udvikle prototypiske begreber om ånder gennem drømmemediet, inden de lærer at tale. I så tilfælde vil sproget ikke være afgørende for vores begrebsmæssige forståelse af åndelige væsner.

## Ånder og sprog

Antropologer har længe interesseret sig for indfødte folks forestillinger om åndelige væsner og konteksten, hvori de forekommer og opleves. Men som Turner (1994:71) fremhæver, er det de indfødtes beretninger om deres oplevelser med ånder, der anses for korrekt etnografisk materiale, og ikke oplevelserne i sig selv. Så i stedet for at undersøge sandhedsværdien af sådanne oplevelser som det „at se en ånd“ eller det „at interagere med ånder i drømme“ foretrækker antropologer generelt at tale om disse emner i vendinger som „emisk virkelighed“, „verdensanskuelse“ eller „metafor“. Spørgsmålet om, hvorvidt ånder eksisterer i virkeligheden, tages ikke op til diskussion. En vigtig årsag til dette skal findes i selve den antropologiske vidensforståelse, der grundlæggende har haft en repræsentationstilgang til viden. Ifølge denne tankegang kan mennesker ikke forstå verden direkte eller tage direkte del i den, men kun indirekte gennem deres kulturelle repræsentationer. Mennesket tilegner sig disse repræsentationer i takt med udviklingen af sproget, der således reproduceres dagligt af alle dem, der taler det samme sprog. Dette betyder, at den måde, hvorpå mennesket oplever verden – selve de kategorier og begreber, der udgør dets forståelsesramme – tilvejebringes gennem sproget. Leach skriver således: „Vores indre opfattelse af verden omkring os er stærkt påvirket af de sproglige kategorier,



vi bruger til at beskrive den med. [...] Vi bruger sproget til at inddele det visuelle felt i sammenhængende og meningsfyldte objekter“ (Leach 1976:33). Burr fremlægger et tilsvarende standpunkt i sin bog om konstruktivistisk teori: „Hvis vores viden om verden, vores almindelige måder at forstå den på, ikke er afledt af verdensens natur, som den egentlig er, hvor kommer den så fra? Den socialkonstruktivistiske teoris svar er, at mennesker opbygger deres viden om verden mellem sig. [...] Derfor er social interaktion af enhver slags, og især sprog, af stor interesse for socialkonstruktivistene“ (Burr 1995:4). Hun skriver endvidere: „Sprog [...] er en nødvendig forudsætning for tankevirksomhed, som vi kender den“ (op.cit.:7). Begge udsagn afspejler den samme grundlæggende antagelse, nemlig at mennesker lærer det „derude“ i verden at kende ved at repræsentere det i bevidstheden i form af kulturspecifikke repræsentationer. Disse repræsentationer er resultaterne af sprogligt baserede kategorier og begreber, der giver form og mening til det, der ellers ville være en kaotisk og formløs strøm af sanseoplevelser. En logisk konsekvens af dette er, at enhver form for viden om åndelige væsner nødvendigvis må være sprogligt konstrueret. Når vores informanter således fortæller os, at de har mødt et eller andet åndeligt væsen, udspringer det ikke af noget som helst, der har med egentlige ånder at gøre, men alene ud af det forhold, at sproglige kategorier eksisterer.

Selvom de indfødtes metafysik med denne tilgang ikke synes at udfordre vores ontologiske sandheder, og antropologen derfor kan forsætte sit arbejde uden at skulle bekymre sig om, hvorvidt ånder eksisterer i virkeligheden, så sætter det også en stopper for ethvert håb om, at vores antropologiske studier af andres viden kan fortælle os noget nyt om, hvordan verden i virkeligheden er. Efter min mening er dette fundamentalt utilfredsstillende, og i denne artikel tager jeg derfor udfordringen op og rejser spørgsmålet om, hvorvidt ånder er virkelige eller blot produkter af sprogligt formulerede ideer og forestillinger. Jeg vil opbygge mit argument omkring jukagirerne, et lille jægerfolk i det nordøstlige Sibirien, blandt hvem jeg har udført feltarbejde igennem flere år. Så godt som alle medlemmer af jukagirsamfundet har en eller anden form for kontakt med åndeverdenen gennem drømme. Disse oplevelser anses generelt for at være af afgørende betydning for en persons indføring i, hvordan verden fungerer, og hvordan man skal begå sig i den. Jukagirerne er derfor ikke tilhængere af en skarp adskillelse mellem de oplevelser, der finder sted i drømme, og dem, der finder sted i den vågne tilstand. Begge typer oplevelser anses som virkelige begivenheder, der finder sted i den egentlige fysiske verden, og er derfor lige betydningsfulde veje til viden. Jeg vender tilbage til diskussionen om jukagirernes opfattelse af drømme og åndelige væsner nedenfor. Først ligger det mig på sinde at udfordre det gængse repræsentationssynspunkt beskrevet ovenfor. Det vil jeg gøre ved at argumentere for, at forståelsen af åndelige væsner ikke på nogen fundamental måde er baseret i sproget. Umiddelbart kan dette lyde som en absurd påstand: Hvordan kan vi på nogen måde have begreber om ting, som ikke eksisterer uden for vores fantasi, var det ikke, fordi sproget på en eller anden måde havde udstyret os med disse begreber? Det synes at være denne tankegang, der danner grundlag for Humphreys anskuelse om, at blandt daurmongolerne

[...] har et begreb som [...] endur [ånd fra meget gammel mand] [...] ikke kunnet være blevet udviklet uden sproget og selvom det lige så godt kunne være baseret på intuitive antagelser [...] ville brugen af det være afhængig af definatoriske principper. Ord som endur, barkan (shamans ånd), eller mudur (drage) vil altid afhænge af traditionelle definitioner (Humphrey 1996:108).

I sin analyse trækker Humphrey på nye undersøgelser inden for den kognitive videnskab, der viser, at grundlæggende begreber ikke kommer fra sprogindlæring, men fra oplevelser og praksis (Bloch 1998:5-7, 47-8). Børn vil således have en basal forståelse af f.eks. „hus“, længe inden de er i stand til at sige ordet. Begrebet er heller ikke en serie af definitioner som tag, mure, dør osv., men nærmere en løst associeret gruppe af huslignende kvaliteter, hvoraf ingen er afgørende, men som alene er forbundet via en generel idé om, hvad der er prototypen på et hus. Ligeledes viser disse kognitive studier, at tilegnelsen af leksikalsk semantik overvejende går ud på at sætte ord sammen med begreber, der allerede er formet forud for udviklingen af sproget (Bloch 1998:6). Idet Humphrey anerkender alt dette, argumenterer hun for, at den følte autenticitet af religiøse fremstillinger primært garanteres ved ikke-sproglige og direkte måder at opleve naturlige fænomener som bjerge, floder og dyr på (Humphrey 1996:106, 108). Men opfattelserne af ånder, som repræsenterer sådanne naturlige fænomener, kan ikke formes uden sproget, fordi ånder, når det kommer til stykket, ikke eksisterer på samme måde som et hus eller et bjerg, men er overnaturlige væsner født ud af den menneskelige fantasi. Selvom dette synes at være sund fornuft, er jeg ikke så sikker på, at hendes argument er bæredygtigt. Det, jeg tænker på her, er drømmenes betydning for dannelsen af opfattelsen af åndelige væsner. I den henseende ligner min idé Tylors (1929:356), som for mere end 100 år siden fremførte argumenter for, at det „primitive“ menneskes første teori om sjælen eller ånden blev udviklet på baggrund af drømmelivet.

Men før jeg fremfører mit argument, er det vigtigt at forklare lidt om jukagirenes syn på drømme. Da den freudianske tilgang til drømmetydning er blevet så dominerende og kendt, at den er ved at blive en integreret del af vores „folkeviden“ (jf. Gellner 1985:5), vil jeg afsløre, hvordan jukagirenes forståelse af drømme er forskellig fra vores sunde fornuftsforståelse af fænomenet ved kort at sammenligne den med Freuds teori. Freud anser drømme som manifestationer af underbevidstheden; de instinktive drifter og ønsker, som vi er nødt til at undertrykke i vores daglige vågne liv. „Den ædle vej til underbevidstheden går gennem drømmene“, skriver Freud. „Drømme giver os et af de få privilegerede glimt af, hvordan underbevidstheden arbejder“ (Freud 1957:156). Ifølge Freud eksisterer drømmeoplevelser derfor kun i det inderste af underbevidstheden, et sind, der i søvnen er befriet for de psykologiske begrænsninger, som lægges ned over det i det vågne liv. Man kan næsten sige, at jukagirenes syn på drømme er stik modsat Freuds. For dem tager det drømmende Selv langt fra en pause fra kravene om at skulle kunne klare virkeligheden. Det drømmende Selv anses tværtimod for at tage ud på en rejse for derigennem at erhverve sig sandhedsforståelser, der kan hjælpe det til at opnå konkrete mål i det vågne livs håndgribelige verden. Så alt imens jægerens krop ligger hen og sover, siges hans sjæl, *ayibii*, at trænge ned igennem tingenes overflade, ned i „skyggelandet“, så han kan møde den usynlige modpart til tingene, ånderne, og forføre dem til at forsyne ham med bytte. De følgende to drømmeoplevelser, som jeg optog gennem mit feltstudie, kan tjene som eksempler på dette.<sup>1</sup>

Fortalt af en midaldrende mandlig jæger:

De bor i et træhus. Der er også en lade. Jeg antager, at de har dyrene i laden. De er altid glade for at se mig, de tre søstre. Når jeg kommer, er de lidt småfulde [han refererer formodentlig til den vodka, der bruges, når der ofres til bålet]. De begynder at lege med min forreste del [penis], lægger op til mig. Hvis jeg jager ved den øverste del af floden, tager jeg den ældste søster, og vi går i seng sammen. Hvis jeg jager ved den midterste del af floden,

vælger jeg den mellemste søster. Og hvis jeg jager ved den nederste del af floden, tager jeg den yngste søster. Når jeg vågner, ved jeg, at jeg vil have heldet med mig [på jagten] i denne sæson.


Fortalt af en gammel kvinde:

Jeg lå og sov sammen med min mand i teltet, da jeg pludselig hørte en mandestemme kalde på mig. 'Stå op' sagde den. Jeg stod op. 'Gå op langs floden', sagde stemmen. Det var, som om jeg begyndte at flyve op langs floden. 'Drej til venstre', sagde stemmen. Jeg fløj til venstre, og der, inde mellem træerne, stod en kæmpe penis. (Latter) [...] Og så vil jeg ikke fortælle dig mere. Men næste morgen, da vi stod op, fortalte jeg min mand, at jeg havde haft en drøm. Jeg fortalte ham ikke, hvad jeg havde drømt, men sagde blot, at vi skulle gå op langs floden og dreje til venstre. Det gjorde vi, og der, på det selv samme sted, stod der en stor tyr [elg], som min mand nedlagde.

Så det, Freud tilskriver underbevidsthedens verden, anser jukagirene som virkelige og bevidste former for seksuelle møder med åndelige væsner. Den vigtige pointe ved denne modsætning er, at i Freuds tilfælde anses drømme som fantasi – en opfattelse, der understøttes af det faktum, at selve søvnen forstås som en periode med social inaktivitet, en slags „indholdsløs virkelighed“ (Richers 1995:112). For jukagirene derimod er drømmebilleder afspejlinger af sjælens erfaringer, og disse er i stand til at påvirke begivenheder til menneskets fordel gennem seksuelt samvær med åndelige væsner. Som Ingold (2000:101) har påpeget, har denne fortolkningsforskel sine rødder i fundamentale ontologiske antagelser: Som mange andre vestlige teoretikere tager Freud udgangspunkt i det forhold, at bevidstheden er adskilt fra verden, hvorfor drømme i hans øjne kun afspejler et menneskes indre tilstand. Jukagirene mener til gengæld, at sjælen altid er nærværende i menneskets deltagelse i verden, helt uafhængigt af om mennesket sover eller er vågent. Efter deres mening eksisterer mennesket derfor altid som værende-i-verden, „befindende sig i en vedvarende række af relationer med elementer fra det levede livs miljø“ (Ingold 2000:101).

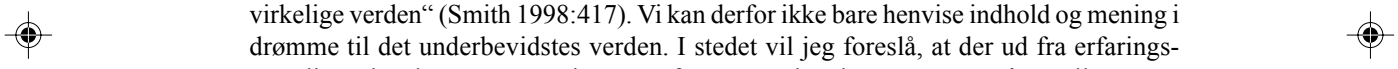
Desuden, og i modsætning til Harners fortolkning (1972:134), ser jukagirene ikke nogen konflikt mellem drømmeverdenen og den vågne tilstands verden. Harner hævder, at shuarne (jívaro) ved Amazonfloden ser den normale verden som en løgn og en illusion, eftersom den eneste virkelige verden er den, der består af overnaturlige kræfter, som sjælen kun har adgang til, når den er på rejse (ibid.). Dette afspejler imidlertid ikke jukagirenes opfattelse. De ser ikke de to verdener som modsætninger, men som spejlbilleder af hinanden på samme måde som sjælen, ayibii, menes at være et spejlbillede af mennesket (ayibii betyder faktisk „skygge“ på jukagirisk). I deres øjne er drømmeverdenen og den vågne tilstands verden derfor to sider af den samme virkelighed, der tilsammen udgør en verden,<sup>2</sup> og ingen af dem kan derfor tillægges større betydning end den anden.

I overensstemmelse med denne opfattelse er de principper, der er gældende i jukagirenes drømmeverden, for en stor del de samme som dem, der er gældende i deres vågne liv. Så når jægeren søger at nærme sig og forføre dyrets usynlige modpart, dets ånd, må hans ayibii tage kropslig form af et dyr, på samme måde som jægeren i det vågne liv selv må efterligne sit byttes bevægelser og lugt for at forføre det (Willerslev 2001, 2004). Ayibiens ændrede kropslige form er også grunden til, at ånden ofte mødes i form af et menneske, fordi det er måden, hvorpå alle væsner, der deler den samme kropslige form, menes at se hinanden (jf. Viveros de Castro 1998). Men jægeren må, ligesom i det vågne liv, opretholde



et element af selverkendelse eller refleksion for at sikre sig, at hans ayibii ikke bliver bortført af dens dyrekrop. Således beskrev en jæger, hvordan han, mens han drømte, vekslede mellem at se billeder af sig selv i sin almindelige menneskelige form og i form af en ræv. Det refleksive element er også fremtrædende i en lille træfigur, som jeg fik foræret af en jæger for at hjælpe mig med at etablere kontakt med ånderne i mine drømme. Figuren, som siges at afspejle min ayibii på dens natlige rejser, har udseende af et menneske, men med elsdyrhorn. Desuden holder den et krucifiks i hænderne, der skal beskytte den mod onde ånder. Han kaldte figuren for *ioyā*, som betyder „den, der ser på dine vegne“, og jeg fik besked på at lægge den under min hovedpude, inden jeg lagde mig til at sove. Når jeg slog noget ihjel, skulle jeg fodre den med fedt eller blod for at gengælde dens tjenester og sikre, at den ikke forlod mig til fordel for en anden krop.

## Drømme og kognition




Med disse observationer in mente vil jeg vende tilbage til spørgsmålet om drømme, ånder og sprog. Som vi har set, forstår jukagirerne drømme som „gøren“, og de er en del af såvel det bevidste som det selv-bevidste eller det refleksive liv. På det punkt er jukagirerne langtfra enestående. For eksempel fortæller Charrithers, at singalesernes drømme „[...] er genstand for det samme forståelsesprincip som det, der er gældende ved forståelse af al menneskelig interaktion“ (Charrithers 1982:27). Ligeledes skriver Smith, at for de nordlige athapaskere (eller denefolket) „[...] er drømme et aspekt af opfattelsen af den virkelige verden“ (Smith 1998:417). Vi kan derfor ikke bare henvise indhold og mening i drømme til det underbevidstes verden. I stedet vil jeg foreslå, at der ud fra erfaringsgrundlaget kan laves to antagelser. Den første er, at hvad enten man er vågen eller sover, er menneskets væren altid en væren-i-verden og aldrig en „indholdsløs virkelighed“. Den anden antagelse, som følger direkte af den første, er, at forståelsen af Selvet er lige så objektivt virkelig, når mennesket drømmer, som når det er vågent. Jeg udleder disse pointer fra Ingold (2000:100-2), der, idet han bygger videre på Hallowells værker om drømme blandt ojibwa-indianerne (1960:42; 1955:96), har argumenteret for en fænomenologisk tilgang til drømme. Han skriver: „Oplevelser gennemlevet i søvne er lige så meget en del af selvbiografisk hukommelse som oplevelser i vågen tilstand“ (Ingold 2000:101; se også Hallowell 1955:42).

Men hverken Ingold eller Hallowell fremlægger beviser for deres påstande. Det er dog muligt at få beviser. Her tænker jeg primært på bogen *Dreaming as Cognition* (1993), der afslører de seneste opdagelser inden for empirisk drømmeforskning. I bogens indledningskapitel skriver de to redaktører Foulkes og Cavallero:

[...] materialet om empirisk drømmepsykologi [...] har både tydet på, at drømmeprocessen er meget mere organiseret, end man almindeligvis har forestillet sig, og at den anvender de samme systemer for mentale repræsentationer og mental forarbejdning, der udvises i de vågne fænomener [...] (Foulkes & Cavallero 1993:3).

De empirisk baserede beviser, der fremlægges i bogen, og som deres udsagn er baseret på, er for omfattende til, at jeg kan beskrive dem i detaljer her. I stedet vil jeg give et resumé af det, jeg anser for at være de mest betydningsfulde resultater: Drømme er ikke



som tidligere antaget begrænset til rem-søvn („aktive drømme“ ledsaget af hurtige øjenbevægelser). Mennesker drømmer snarere uafbrudt gennem deres søvn (op.cit.:10; se også Empson 1993:80-1). Som følge heraf kunne jeg tilføje, at mennesker altid eksisterer som „væsner-i-en-verden“ og aldrig befinder sig i en „indholdsløs virkelighed“, hvor al social interaktion udelukkes. Desuden viser empirisk baserede beviser, at drømme involverer alle de sansemodaliteter, som vi bruger i det vågne liv, at de tilsyneladende bruges i samme grad (Meier 1993:62), og at der er et betydeligt sammenfald mellem vores drømmebilleder og vores opfattelser i vågen tilstand (Kerr 1993:27). Desuden er organisering af hukommelsen i drømme og den vågne tilstand fundamentalt set den samme, og adgangen til forskellige hukommelsessystemer kan ligeledes sammenlignes (Foulkes & Cavallero 1993:144). Hertil kommer, at drømme involverer forskellige bevidsthedsniveauer inklusive den reflekterende bevidsthed. Det vil sige, mulighed for at betragte sig selv som set udefra såvel som evnen til at evaluere følelser, interpersonelle eller kognitive aspekter af sin adfærd, mens man drømmer (Montangero 1993:100; Meier 1993:63). Endelig tyder beviserne på, at mennesker kan lære at kontrollere, hvad de vil drømme (Faraday 1972).

Hvis disse opdagelser er rigtige, og drømme faktisk deler fundamentale kognitive strukturer og processer med det vågne liv, er det ligeledes sandsynligt, at processerne for begrebsudvikling i det vågne liv også er til stede i drømme. Med andre ord, hvis den kognitive videnskab har ret i sin påstand om, at der ikke er nogen ufravigelig forbindelse mellem begreber og ord, og at børn udvikler grundlæggende koncepter for ting i deres omgivelser, længe før de udvikler sproget, så er det også tænkeligt, at de gennem drømmeoplevelser kan opnå kendskab til åndelige væsner i form af prototypiske begreber, længe før de lærer at tale. I så fald ville sproget ikke være essentielt for begrebsmæssig forståelse af åndelige væsner. Mit argument underbygges yderligere af kendsgerningen, at rem-søvn finder sted fra fødslen, og at især børn ikke kan skelne skarpt mellem ting, der er oplevet i drømme og i det vågne liv: „For børn synes [drømmeoplevelser] stadig at have været virkelige oplevelser“ (Foulkes 1993:115).

Sproget er naturligvis stadig nødvendigt, når det gælder navngivning af forskellige ånder og gruppering af dem inden for grænserne af et pænt ordnet system af klassifikatoriske inddelinger. Men i hvilken grad mennesker beskæftiger sig med en sådan videre strukturering af ikke-sprogligt baserede begreber, varierer stadig fra kultur til kultur. Derfor har jukagirene, i modsætning til det mongolske folk, som synes at anstrenge sig for at skelne mellem forskellige slags ånder, en tendens til at samle dem alle sammen under den overordnede betegnelse *khozyain*, der betyder „herre“ eller „ejer“ på russisk. En forklaring på dette kunne meget vel bero på forskellene mellem de to samfund med hensyn til hierarki og magtstruktur. Jukagirsamfundet har altid været lille og simpelt forstået på den måde, at det mangler social segmentering, statusdifferentiering og religiøse specialister. Som Turner har hævdet, har enkelhed i den sociale struktur den effekt, at den frigør mennesket fra tendensen til at strukturere. Denne frigørende effekt, hævder han, udspiller sig især på det religiøse felt (Turner 1969:95-145). Under alle omstændigheder er det klart, at hvis det, jeg hævder, viser sig at være sandt, nemlig at forståelsen af åndelige væsner kan udvikles uafhængigt af sproget gennem drømmemediet, så kan vi ikke længere fastholde vores almindelige skelnen mellem „naturlig“ og „overnaturlig“, „det virkelige“ og det „kulturelt konstruerede“. Vi vil ikke længere være i stand til at opretholde ideen om, at dyr, træer og bjerge skulle være mere virkelige og grundlæggende end åndelige væsner.



Jeg har således forsøgt at udvikle begyndelsen til en teoretisk ramme, der kan lette vores forståelse af de oplevelser, som mennesker har med åndelige væsner. Det er det første skridt på vejen til ikke bare at se vores informanternes „historier“ om ånder som sprogligt konstruerede ideer og forestillinger, men som beretninger fra virkeligheden, der kan have forklaringsmæssig værdi, også for den vestlige videnskab.

## Noter

1. Jeg er blevet bedt om ikke at afsløre navnene på dem, der fortæller. Jeg antager, at dette skyldes det erotiske indhold i deres drømmeoplevelser.
2. På jukagirisk kaldes det at drømme *osyodit tyetuliou*, som betyder „jeg så, mens jeg sov“. *Ádäbut yo yeio* betyder „jeg så, mens jeg var vågen“. Derfor skal kendsgerningen, at drømme anses for at være oplevelser i den virkelige verden, ikke misforstås som, at de blander deres drømmeoplevelser sammen med de oplevelser, de har i vågen tilstand. Pointen er derimod, at drømmeverdenen og det vågne livs verden ses som værende én og samme verden blot oplevet fra forskellige perspektiver.

## Litteratur

- Bloch, Maurice  
1998 How We Think They Think: Anthropological Approaches to Cognition, Memory and Literacy. Boulder, CO: Westview Press.
- Burr, Vivien  
1995 An Introduction to Social Constructionism. London & New York: Routledge.
- Carrithers, Michael  
1982 Hell-fire and Urinal Stones: An Essay on Buddhist Purity and Authority. I: G. Krishna (ed.): Contributions to South Asian Studies 2 Delhi. Oxford: Oxford University Press.
- Empson, Jake  
1993 Sleep and Dreaming. Harvester Wheatsheaf.
- Foulkes, David  
1993 Children's Dreaming. I: D. Foulkes & C. Cavallero (eds.): Dreaming as Cognition. London: Harvester Wheatsheaf.
- Foulkes, David & Corrado Cavallero  
1993 Introduction. I: D. Foulkes & C. Cavallero (eds.): Dreaming as Cognition. London: Harvester Wheatsheaf.
- Freud, Sigmund  
1957 A Metapsychological Supplement to the Theory of Dreams. Vol. 14. London: Hogarth Press.
- Faraday, A.  
1972 Dream Power. London: Hodder and Stoughton.
- Gellner, Ernest  
1985 The Psychoanalytic Movement. London: Paladin.
- Hallowell, A. Irving  
1955 Culture and Experience. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

- Harner, Michael  
1972      The Jivaro, People of the Sacred Waterfalls. Garden City, NY: Doubleday/Natural History Press.
- Humphrey, Caroline & U. Onon  
1996      Shamans and Elders: Experience, Knowledge, and Power among the Daur Mongols. Oxford: Clarendon Press.
- Ingold, Tim  
2000      A Circumpolar Night's Dream. I: T. Ingold (ed.): The Perception of the Environment: Essays in Livelihood, Dwelling and Skill. London & New York: Routledge.
- Kerr, Nancy H.  
1993      Mental Imagery, Dreams, and Perception. I: D. Foulkes & C. Cavallero (eds.): Dreaming as Cognition. Harvester Wheatsheaf.
- Leach, Edmund R.  
1976      Culture and Communication: The Logic by which Symbols are Connected. Cambridge: Cambridge University Press.
- Meier, Barbara  
1993      Speech and Thinking in Dreams. I: D. Foulkes & C. Cavallero (eds.): Dreaming as Cognition. Harvester Wheatsheaf.
- Montangero, Jacques  
1993      Dream, Problem-solving, and Creativity. I: D. Foulkes & C. Cavallero (eds.): Dreaming as Cognition. Harvester Wheatsheaf.
- Riches, David  
1995      Dreaming as Social Process, and its Implications for Consciousness. I: A. Cohen & Rapport (eds.): Questions of Consciousness. London & New York: Routledge.
- Smith, David M.  
1998      An Athapaskan Way of Knowing: Chipewan Ontology. *American Ethnologist* 25(3):412-32.
- Turner, Edith  
1994      A Visible Spirit in Zambia. I: D. Young & J-G. Goulet (eds.): Being Changed by Cross-Cultural Encounters: The Anthropology of Extraordinary Experience. Peterborough, Ontario: Broadview Press.
- Turner, Victor  
1969      The Ritual Process. Chicago: Aldine.
- Tylor, Edward B.  
1929      Primitive Culture II. London: John Murray.
- Viveiros de Castro, Eduardo  
1998      Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism. *Journal of the Royal Anthropological Institute (N.S.)* 4(3):469-88.
- Willerslev, Rane  
2001      The Hunter as a Human „Kind“: Hunting and Shamanism among the Upper Kolyma Yukaghirs of Siberia. *North Atlantic Studies: Shamanism and Traditional Beliefs*. Vol. 4, no. 1 + 2. Aarhus.  
2004      Not Animal, not Not-animal: Hunting, Imitation and Empathetic Knowledge among the Siberian Yukaghirs. *The Royal Anthropological Institute* 10(3):629-52.

LARS HØJER

# FRAVÆR AF VIDEN, VIDEN OM FRAVÆR

Magiske effekter i det postsocialistiske Mongoliet

Socialismens fald har medført et fornyet engagement med magiske objekter og handlinger i Mongoliet. Samtidig har mange års undertrykkelse af religion og „overtro“ under det socialistiske styre fået folk til at tro, at de *ved* for lidt om religion, åndemagter og magiske fænomener. At megen viden og mange religiøse objekter er gået tabt under socialismen, kan der ikke være nogen tvivl om, men i stedet for at analysere folks omgang med åndemagter og magi som baseret på ufuldkommen viden forsøger jeg i denne artikel at analysere uvidenheden *om* fænomener samt den uvidenhed, der giver sig til kende *i* objekters og handlingers æstetik som en *forudsætning* for deres effektivitet som magiske objekter og handlinger. Man kan paradoksalt nok sige, at netop uvidenheden om fænomenerne har gjort dem mere magiske og kraftfulde. I artiklen anskues uvidenheden derfor som en produktiv størrelse, som tages alvorligt i sig selv.

Alle synes at være enige om, at der i disse år sker en gennemgribende religiøs og national genopblomstring i Mongoliet. Efter socialismens fald stiger antallet af templer og buddhistiske lamaer,<sup>1</sup> Djengis Khan og „det at være rigtig mongol“ er på alle mongolers læber, og mongolske historikere har fået en tendens til retrospektivt at læse den mongolske historie som en særlig mongolsk uafhængighedskamp. Der er en fornyet interesse for fortiden (Humphrey 1992) og en følelse af, at megen viden er gået tabt efter 70 års socialistisk styre. Denne viden er man i færd med at genopdage, men det siger sig selv, at der ikke er tale om nogen simpel tilbagevenden til fortiden. At fortiden tages op i nutiden på nye måder og i en ny sammenhæng – at viden konstrueres – er velkendt inden for antropologien, men det er næppe så velkendt at tage uvidenheden som kulturelt fænomen alvorligt (se dog Mahrt 1997). I stedet for at fokusere på nutidens konstruktion af „historisk“ viden (à la Hobsbawm & Ranger 1983) eller at se på uvidenheden som noget passivt, der skal fjernes gennem viden (oplysningstanken), vil jeg her se på uvidenheden som aktivt „magisk“ fænomen, der både skabes og skaber.<sup>2</sup>

Indledningsvis kan vi betragte „magi“ som den potentielle kraft, der ligger i det paradoksale forhold, at noget vides som (delvis) ukendt. Magi handler altså om omgangen med magter, som netop er magter *i kraft af* deres ukendthed, og bruges som en analytisk term, der samler en gruppe fænomener, fordi de på en og samme tid ligner hinanden og bringes til at ligne hinanden. Det er altså hverken en teoretisk term, der er grebet ud af den

blå luft, eller en empirisk term, der tager udgangspunkt i mongolske begreber for noget, der ligner „magi“ (såsom *id shid* og *hovs*).<sup>3</sup>

Som en slags inversion af Malinowskis diktum om, at magi er en *reaktion* på uvidenhed (Malinowski 1948 [1925]), ønsker jeg at argumentere for, at magien i sig selv skaber – og er konstitueret i – uvidenhed i det postsocialistiske Mongoliet, og at uvidenheden derfor er lige så aktivt skabende, som den er passivt uoplyst. Malinowski forudsætter, at magien er udtryk for mangel på kontrol, og uvidenhed er derfor noget, der kan kvantificeres og overvindes.




Dette er selvfølgelig ikke alt, hvad Malinowski har at sige om magi (se fx Malinowski 1948 [1925]; Tambiah 1985, 1990), men indtager alligevel den helt centrale plads i hans forklaringsunivers: „[det primitive menneske] klamrer sig til den [magien], når han bliver nødt til at erkende utilstrækkeligheden ved sin viden og sine rationelle teknikker“ (Malinowski 1948 [1925]:32, min oversættelse).

Med videnskabens fremskridt og en øget mængde af viden bliver kontrollen af omverdenen større og større og nødvendigheden af magi mindre. Der er selvfølgelig det åbenlyse problem, at viden og uvidenhed ikke lader sig kvantificere i nogen simpel forstand inden for alle domæner. I en afgrænset teknisk forstand er det muligt at fastslå, at et problem er overvundet – at man ved mere om det – men de problemer, som fx mellem menneskelige relationer afstedkommer, er næppe så kvantificerbare.<sup>4</sup> Og hvad mere er: Er det blot i kraft af mangel på viden, at magiske kræfter er en del af folks verden, og er uvidenheden derfor blot en negativ og passiv størrelse? Jeg vil i denne artikel indkredse en tilstand af uvidenhed, som ikke blot handler om mangel på viden, men som i lige så høj grad handler om *uvidenhed i sig selv* som aktivt fremmanende, dvs. som det, der skaber og fremtvinger „virken“. Samtidig vil jeg vise, at uvidenheden ikke blot er noget, der ligger der og søges overvundet, men er noget, som aktivt skabes i magisk praksis.

Jeg vil indlede med en kort gennemgang af mongolsk „religiøs“ historie, fordi artiklen beskæftiger sig med etnografi, der har med religion og magi at gøre, og fordi den mongolske historie er en aktiv medspiller i nutidens religiøse virke.

## Den mongolske religions storhed og fald


Den tibetanske buddhisme, særligt i form af Sakyapa-ordenen, havde allerede i 1200-tallet fået indflydelse på de mongolske magthavere, men det var først fra slutningen af 1500-tallet, at buddhismen – nu i form af den tibetanske Gelugpa-orden eller „den gule religion“ (*sharyn shashin*), som mongolerne kalder den – fik fodfæste i Mongoliet. I første omgang skete dette i 1578 gennem den gule ordens alliance med Altan Khan, en mongolsk hersker. Alliancen styrkede både Altan Khan, som blev religiøst legitimeret af den gule ordens overhoved, og den gule orden, som fik en nødvendig opbakning fra militære kræfter i Mongoliet. Altan Khan gav titlen „den tredje Dalai Lama“ til den gule ordens overhoved, og de to foregående overhoveder af den gule orden blev retrospektivt gjort til henholdsvis den første og den anden Dalai Lama. Den nye tredje Dalai Lama bekendtgjorde til gengæld, at Altan Khan var en reinkarnation af den mægtige Khubilai Khan, grundlæggeren af Yuan-dynastiet i 1200-tallet. Religion og stat blev hinandens støtter – noget, der ikke var ukendt i mongolsk historie, og forholdet blev yderligere styrket, da den tredje Dalai Lama døde i 1588 og blev genfødt som en af Altan Khans



efterkommere, og da de mongolske ledere i 1639 besluttede at gøre en efterkommer af Djengis Khan til buddhismens overhoved i Mongoliet. Denne religiøse institution, kendt som Javzandamba Hutagt, blev videreført gennem reinkarnation, og man åbnede derfor muligheden for også at finde de følgende reinkarnationer blandt efterkommere af sekulære autoriteter. Buddhismens overhoved var således både legitimeret ved at være en levende Buddha og ved at være en efterkommer af Djengis Khan, og buddhismen var selvsagt styrket.

Mongoliet var ikke religionsfrit område, før buddhismen gjorde sit indtog, og under buddhismens udbredelse i Mongoliet blev der i perioder ført en hård kamp mod folkelig religion og shamanisme såvel som mod buddhistiske ikke-Gelugpa-ordener. Man forbød shamanistiske praksisser, brændte shamaners åndefigurer (*ongod*), overfaldt shamaner og konfiskerede dyr fra shamaner og deres tilbedere (Heissig 1980:36-45; Jagchid 1988:135; Bawden 1989:32-3). Moses beskriver, hvorledes vigtige shamanistiske steder blev overtaget af buddhister, som byggede klostre på de i forvejen „religiøst potente“ lokaliteter (1977:114), og Humphreys beskrivelse af, hvordan shamanistiske ånder i landskabet blev tæmmet af buddhistiske lamaer, er måske et rammende billede på det religiøse paradigme, der kom til at leve videre i eftertiden:

Lamaerne opfattede shamanistiske ‘åndehersker’-steder som magtpunkter, der skulle kontrolleres, udslettes eller omvendes [...] Omvendelse indbefattede, at man lavede kultsteder, der var forbundet med shamanisme og lederskab, om til *oboo*-er [hellige stendysser], at man indførte et nyt ritual, for det meste på tibetansk, og at man indførte en ‘punkt’-opfattelse af landskabet (Humphrey 1995:157, min oversættelse).



Med buddhismens institutionalisering blev landskabet med andre ord standardiseret, tæmmet og koncentreret i *ensartede* magtcentre, hvad enten disse var hellige stendysser eller et af de mange klostre, som kom til at udgøre politiske og handelsmæssige centre i det mongolske landskab.

Mens buddhismen gik sin sejrsmarch i det 17. århundrede, gik det anderledes med de verdslige magter. Da de vestlige oiradmongoler invaderede det østlige Mongoliet i 1688, fremstod de østlige mongoler ikke med nødvendig styrke og måtte ty til manchurerne, som var kommet til magten i det nuværende Kina, for at få hjælp. Og det fik de, men på den bekostning, at Mongoliet blev underlagt det manchuriske Ching-dynasti de næste ca. 220 år. Manchurerne besatte ikke Mongoliet med store styrker, men gennemførte en del og hersk-politik, som ødelagde enhver mulighed for en mongolsk politisk enhed. Snart fremstod buddhismen som eneste potentielle samlingspunkt, hvorfor manchurerne også, efter den anden Javzandamba Hutagts død, sørgede for, at fremtidige reinkarnationer af den mongolske buddhismes overhoved skulle findes i Tibet. Mongolernes potentielle samlingspunkt – selvom det er tvivlsomt, at mongolerne overhovedet havde nogen forestilling om „en mongolsk enhed“ (se fx Kaplonski 1993) – var nu en tibetaner. Ud over denne foranstaltning førte manchurerne ikke nogen kampagne mod buddhismen, snarere tværtimod. Da en stor del af den mandlige befolkning opholdt sig i klostre, kunne de i det mindste ikke være soldater, synes ræsonnementet at have været, men vigtigere var det nok, at de buddhistiske institutioners magt var en modvægt til den sekulære magt, og manchurerne sørgede gennem lovgivning for, at der ikke skete nogen sammensmeltning af de to sfærer. Derudover forsøgte manchurerne at gøre deres eget magtcenter, Peking, til et samlingspunkt for buddhismen (Siklos 1991:165). Under manchurerne fik den institutionaliserede

buddhisme sin egen separate administration, og den øgede sine rigdomme og udviklede sig nærmest til en „stat i staten“ (Bawden 1989:33). I løbet af det 19. århundrede svækkedes Ching-dynastiet, og da det endelig brød sammen i 1911, stod buddhismen som institution klar til at overtage. Ydre Mongoliet blev etableret som et delvist uafhængigt teokrati med den niende Javzandamba Hutagt som statsoverhoved, også kendt som Bogd Khan („den hellige khan“). Det er umuligt at sige med sikkerhed, hvor omfattende den etablerede buddhisme var, men det siges, at omkring en tredjedel af den mandlige befolkning var munke (Bulag 1998:144), og at der var 583 tempelkomplekser og 260 religiøse „mødesteder“ af forskellig art (Moses 1977:125). At den buddhistiske institution var en afgørende magtfaktor, hersker der altså ikke nogen tvivl om. Alligevel var der ikke tale om nogen tæt sammenvævet organisation, men nærmere om en lang række uafhængige klostre og tempelkomplekser spredt ud over det mongolske land.

I 1921 kom den socialistiske revolution, og det skulle blive startskuddet til buddhismens tilintetgørelse. I 1924 døde Bogd Khan, og de nye magthavere nedlagde forbud mod at finde en ny reinkarnation af den mongolske buddhismes overhoved. Selvom den buddhistiske institution forblev en stærk magtfaktor indtil 1930'ernes udrensninger, var dette begyndelsen til enden. Fra 1936 til 1938 forsvandt buddhismen stort set fra den mongolske jords overflade. De buddhistiske institutioners rigdomme blev konfiskeret, og 760 af de 771 templer og klostre, der menes at have eksisteret i 1934, var jævnet med jorden allerede i 1938 (Baabar 1999:370). Ifølge den mongolske politiker og forfatter, Baabar, blev over 20.000 lamaer henrettet og mere end 17.000 arresteret (op.cit.:369). Tallene taler for sig selv. Næsten alle de resterende lamaer trak i civile klæder. Stærkt inspireret af Sovjetunionens Stalin havde Mongoliet på få år undergået en mildest talt voldsom forvandling. Det socialistiske styre varede til 1990, og ud over kampen mod religion, som gjorde al religiøs udøvelse til et hemmeligt foretagende, indebar socialismen bl.a. en gennemgribende kollektivisering af den mongolske økonomi i slutningen af 1950'erne.

Det reelt set radikale brud med den religiøse fortid må ses i sammenhæng med den marxistiske historieskrivning, fordi sidstnævnte styrkede fornemmelsen af et radikalt brud mellem det, der lå før, og det, der lå efter revolutionen. Problemet for den marxistiske historieskrivning var, at de revolutionære masser og proletariatet ikke umiddelbart var til stede i Mongoliet, og at man ikke, som den marxistiske teori ellers foreskrev, havde været igennem en kapitalistisk periode før socialismen. Man blev derfor nødt til at forbigå den gængse marxistiske evolutionære forklaring af historien, og den førrevolutionære „feudale“ periode kom til at fremstå som det evolutionære stadie, der lå før socialismen; den blev en samlet, men fjern mytisk verden, hvor det 12. og det 19. århundrede så at sige kom til at ligge lige langt fra nutiden. Alt det, der lå på den anden side af stalinismen, blev „den fjerne fortid“ (Humphrey 1992:376-7). I forbindelse med nærværende diskussion har dette to konsekvenser.

På den ene side har man i opgøret med den socialistiske fortid og i forsøget på at erstatte den med noget nyt ladet sig henføre til den fjerne fortid og den mongolske verdens førrevolutionære tilstand (eller rettere stilstand). På den anden side føler man, at det er lukket land. Hvad angår buddhismen, er templerne væk og rigdommene forsvundet, men vigtigst af alt er de lamaer, der vidste noget – dem, der stod for traditionens kontinuitet – døde. Folk ved med sikkerhed, at de næsten intet ved. Når man spørger lægfolk om religion, får man undskyldende svar om deres mangel på viden, og man bliver henvist til andre mere vidende personer. Når man derefter tyr til eksperter, fx lamaer, får man ofte at


vide, at de heller ikke ved så meget, og måske, at de gamle og lærte lamaer døde for få år siden.

For historikeren, der vil vide noget om gamle dage, for folkloristen, der vil etablere traditionen, eller for den mongolske nationalist, som vil påvise kontinuitet med fortiden, er *manglen* på viden muligvis et problem. Men man kommer ikke uden om det faktum, at for den mongolske nutid er denne uvidenhed en *forudsætning* (eller et vilkår), der også er produktiv, dvs. har positive, skabende eller kreative effekter, fordi den afstedkommer en famlen efter noget nyt (som ofte opfattes som noget gammelt, der blot skal oplyses eller genoplives). Endnu vigtigere er det imidlertid, at uvidenheden i sig selv virker som et selvstændigt felt for det „magiske“ eller for den form for „viden“, som lige præcis er kendetegnet ved „det uvisse“; det, der paradoksalt kun kan vides – og har effekter, *i og med* at det ikke helt vides. Det er især det sidste, som skal have opmærksomhed her, men som vi skal se, er de to former for uvidenhed ikke nødvendigvis uafhængige i nutidens Mongoliet. Den magiske kraft forstærkes nærmest af en selverkendt mangel på viden.

I det følgende vil jeg indkredse denne tilstand gennem etnografisk materiale fra det nordlige Mongoliet for derved – gennem uvidenhedsbegrebet – at nå frem til en generel diagnose af en bestemt religiøs<sup>5</sup> uvidenhedspraksis i det postsocialistiske Mongoliet, som er nærmere forbundet med den „røde buddhisme“ og „sorte shamanisme“ end med den „gule buddhisme“. I den forbindelse skal vi se noget så forskelligt som nomaders omgang med „magiske“ objekter, spådomseancer på landet og byboerens fascination af magiske praksisser i fjertliggende landområder. Vi begynder med det sidste.

## Den unge mand: Når uvidenhed om fænomener bliver til uvidenhed som fænomen

I nutidens Mongoliet er der på alle måder langt fra by til land. Mongoliet er med en befolkningstæthed på cirka halvanden person pr. kvadratkilometer den mest øde stat i verden, og på landet falder befolkningstætheden til langt under en person pr. kvadratkilometer, fordi over halvdelen af den mongolske befolkning bor i det lille område, hvor de tre største byer ligger. Den resterende befolkning er spredt ud på et område, der er næsten tre gange så stort som Frankrig, og hvor infrastrukturen er ringe udviklet. Der går fly til provinshovedstæderne, men ellers er man henvist til elendige veje og hjulspor, hvor gennemsnitshastigheden for biltransport ofte er under 30 kilometer i timen. Der er langt mellem mennesker på landet, og der er langt fra de fleste landområder til storbyen. Selvom de økonomiske netværk mellem land og by er stærke, er der for de fleste mongoler en enorm forskel mellem land og by, ja, faktisk er det på grund af de store forskelle, at netværket overhovedet er nødvendigt. Folk i byen kan fx hjælpe en ung studerende slægning fra landet med bolig, mod at den studerende medbringer kød og bær fra landet. Bycentre har traditionelt været forbundet med handel, landbrug, militær, magt og religiøse institutioner (Campi 2006), mens landet har været hjemsted for pastorale nomader og mindre institutionaliserede religiøse udøvere. Senere, under socialismen, har byerne været forbundet med industrialisering, uddannelse og moderne udvikling, og landet var noget, der skulle civiliseres og „urbaniseres“ (Humphrey & Sneath 1999:301). Byerne blev synonyme med den progressive arbejderklasse og landet med feudal tilbagestående; by over for land var socialisme over for traditionel kultur. Man kan sige, at den førnævnte



fjerne fortid fik en rumlig pendant i den fjerne nomade, men efter socialismens fald er nomadelivet – ligesom den fjerne fortid – blevet taget op til fornyet overvejelse. Godt nok opfatter nogle byboere stadig folk fra landet som tilbagestående og primitive, men de står samtidig for noget oprindeligt, roligt, romantisk og nogle gange mystisk.

Det er på den baggrund, en ung storbyboers besøg på landet skal ses.<sup>6</sup> Den unge mand var ikke ukendt med livet på landet, men havde – som mange mongoler sikkert har det – altid en fornemmelse af at tage ind i en anden verden, når han rejste på landet. Det var en lang rejse, telefonforbindelsen var dårlig, af og til ikke-eksisterende, og livsvilkårene meget anderledes, end han var vant til i storbyen. Med sig i bagagen fra hovedstaden havde han en del bekymringer, bl.a. hvad angik forholdet til kæresten derhjemme i lejligheden. Han var vant til at begå sig i storbyen, hvor han var opvokset, og vidste umiddelbart mere om mode end om tibetansk buddhisme. Men ligesom så mange andre i Mongoliet udviste han en fornyet interesse for lamaer, spåkoner og shamaner efter det socialistiske systems sammenbrud i begyndelsen af 1990'erne, og han luftede således sine bekymringer til en lama, han mødte på landet. Lamaen tilbød at spå ham, og han indvilgede. Spådomsseancen gav et ikke uventet resultat, og lamaen hviskede til den unge mand, at der *var* grund til bekymring, for kæresten ville gerne forlade ham. Det er umuligt at sige, om han blev overbevist af lamaen – og det er tvivlsomt, at „overbevisning“ overhovedet har noget med sagen at gøre, men man kan sige med sikkerhed, at han forholdt sig til den mulighed, at lamaen havde ret. Den unge mands ængstelser blev ikke mindre, og han besluttede sig for at ty til magi. Han brugte nu flere dage på at udvælge to stykker chokolade i landsbyens små forretninger. Det skulle være noget, kæresten derhjemme kunne lide, og helst noget, hun slet ikke kunne modstå, men det var ikke let, for han befandt sig langt ude på landet, og udvalget var derefter. Planen var, at han skulle få kæresten til at spise chokoladen, uden at hun ville fatte mistanke om dens særlige egenskaber. Lamaen ville nemlig forinden læse magiske formularer over lækkerierne og derved få den, der spiste det ene stykke, til at elske den, der spiste det andet stykke. Det var bedst, hvis kæresten spiste hele stykket, men mindre ville kunne gøre det. Lamaen advarede den unge mand mod at miste chokoladen, for hvis fx en gammel mand – eller endnu værre en hund – fandt chokoladen og spiste den, ville den gamle – eller hunden – forelske sig i den unge mand. Det virkede, fortalte han grinende, selv på gamle mænd og hunde.

Da jeg senere spurgte den unge mand, om han troede på det, svarede han ja. Lamaen ville gøre noget specielt og hemmeligt ved chokoladen, og det havde noget med „ånder“ at gøre, forklarede han. Resten, altså at få kæresten til at indtage chokoladen, ville være op til ham selv. Mere vidste han ikke.

Om chokoladen virkede, skal vi lade stå hen i det uvisse. Magiske handlinger er ikke nødvendigvis underlagt en tidsramme, inden for hvilken resultater kan afgøres (a la „det har virket, hvis hun elsker ham igen før mandag klokken 12“). Magiske handlinger og formularer er lige så meget medspillere i det sociale liv i kraft af deres udførelse; de har effekt, fordi folk forholder sig til dem og ikke kan lade være med at forholde sig til dem. Som følge af deres immanente henvisning til det uvisse – til uforståeligheder, om end delvis genkendelige uforståeligheder, udført af en lama fra et fjernt landdistrikt og til handlinger forbundet med en fjern fortid<sup>7</sup> – får de effekt og bliver *nødvendige muligheder* i folks liv; de er det uvisse sat i spil. Når først magiske handlinger er udført, er de kommet for at blive, i det mindste som *mulige sandheder*, der *med nødvendighed* kræver svar.



## Mantraen: Uvidenheden i objekter

Hvor sammenfaldet mellem det rumligt/tidsligt fjerne – altså den stærke postsocialistiske erfaring af „kløft“ og uvidenhed – og det magiske virkemåde er centralt i ovenstående fortælling, vil vi i det følgende forsøge at nærme os uvidenhedens og det magiske virkemåde i sig selv. Det følgende eksempel vil ikke dreje sig om handlingers effekt på mennesker, men om objekters iboende effekt, når de konfronteres med mennesker.


En „rød“ lama fra et mongolsk landdistrikt laver en speciel beskyttende mantra (*tarni*) som hænges over indgangen til det mongolske nomadetelt eller over hovedindgangen til et træhus eller en lejlighed i storbyen. Mantraen består af et aflangt stykke papir. På hoveddelen af papiret er der med sort skrift skrevet en tibetansk mantra („magisk formular“), som fylder fem linjer på langs af papiret. De fleste mongoler kan genkende tibetansk, når de ser det, men det er stort set kun lamaer, der er i stand til at læse det. Alligevel ville mantraen, ifølge dens fremstiller – den „røde“ lama – ikke blive forstået af „gule“ lamaer. Mantraer er nemlig ikke blot sætninger, der kan læses af en tibetanskkyndig, men formularer, der kan læres og har effekt, hvis man kender dem og forstår at bruge dem. På en stor del af linje to og linje tre er der et mellemrum, hvor der er plads til at nedskrive de navne, som skal beskyttes af mantraen, typisk en person og dennes nærmeste familie. Navnene er skrevet med en blå kuglepen på kyrillisk, det officielle mongolske skriftsprog. De fremstår derfor tydeligt for beskueren og er samtidig skrevet i et skriftsprog, som kan læses af stort set alle voksne mongoler i Mongoliet. Under den tibetanske mantra og navnene er der tegnet en række våben og „lænker“ (hammer, sav, kniv, pistol, bue, håndjern osv.). Det er alt sammen redskaber, der destruerer, „binder“ og indgyder frygt. På bagsiden af papiret er der en kort „indvielses“mantra, som – sammen med et indvielsesritual – har givet objektet „liv“.

Den effektivitet, der ligger i mantraens æstetiske form, i den måde, den er konstrueret på, kan analyseres på en måde, der er analog med Gells idé om „at være fængslet“ (*captivation*) (Gell 1998:68-72), selvom Gell anvender ideen i en lidt anden sammenhæng, nemlig i forbindelse med effektiviteten af kunstnerisk virtuositet:

Kunstnerisk virken [...] er socialt effektiv, fordi den etablerer en ulighed mellem den virken, som er ansvarlig for produktionen af kunstværket, og beskueren [...] Fængsling eller fascination – den demoralisering som produceres af ubegribelig virtuositet stillet til skue – følger af, at beskueren fanges i indekset [kunstværket], fordi indekset rummer den virken, som er grundlæggende uforståelig (Gell 1998:71, min oversættelse).

Selvom kunstnerisk virtuositet ikke har meget med den omtalte mongolske mantra at gøre, er der ligheder at spore i forhold til det, at effekten ligger i, at noget unddrager sig forståelse. Det er altså det uforståeliges magt – eller rettere den magt, der ligger i dets sammenfald med det forståelige – som har vores interesse, men mere i forhold til indlejringen af viden og transcens i magiske objekter end i forhold til kunstnerisk virtuositet og kunstværker.

Mantraen placeres som sagt over indgangen til et mongolsk hjem, og den ansporer derfor til en skarp adskillelse af hjemmet og det, der er udenfor.<sup>8</sup> Men der er ikke tale om en hvilken som helst adskillelse, for man må forvente, at både den mongolske vært og hans eventuelle besøgende opfatter mantraen som en fremstilling, der forbinder fysisk magt (våben) med en opremsning af velkendte navne, som igen er omgivet af uforståelig – men alligevel genkendelig – tibetansk skrift. Hvor våbnene og de velkendte navne er umiddelbart



forståelige for beskueren, henviser den tibetanske tekst til et niveau hinsides forståelse, som gør objektet magisk virkningsfuldt. Tibetansk skriftsprog bliver et metategn, hvis reference ikke er et specifikt indhold, men „indhold“ som sådan, fordi skriften er så ren og tom som kommunikativ form, at den får en til at „tænke“.<sup>9</sup> Skriften henviser til en ubestemmelig „virken“, og denne „virken“ virker straks, fordi den får beskueren til at forholde sig til den. Formen påkalder, at der er noget, der „gør“, som man ikke ved af. Det er reciprocitet i en absolut minimal form, for der foregår ingen udveksling af egentlige perspektiver, kun en udveksling i form af forventningen om perspektiv.<sup>10</sup> Tibetansk skrift sætter tingene i bevægelse. „Virken“ fremmanes gennem objektets tegn, og uvisheden – en magt, hvis kvalitet er ubestemmelig – bliver sat i spil. Pointen er, at tibetansk skrift netop bliver opfattet som tegn og derfor fremmaner en „virken“ eller „ageren“ – fordi tegn implicerer intentionalitet – som er ukendt, men alligevel forbundet med lange religiøse traditioner og en fjern fortid. I kraft af den konventionelle forbindelse til en religiøs tradition optræder skriften som en religiøs eller magisk form, som, samtidig med at den skjuler en magisk virkningsfuldhed, fremmaner selv samme; den skaber det, den mystificerer. Ved at fremmane en virken fremtvinger objektet en – muligvis forsvindende lille – reaktion hos beskueren, som må forholde sig til objektets mulige effektivitet, og denne effektivitet kan kun forbindes med stærke fysiske kræfter (våbnene) og de velkendte navne.

Indvielsesmantraen på bagsiden er på sanskrit, men skrevet med tibetansk skrift. Mantraen består af umiddelbart uforståelige stavelser, som lamaen kan udenad, men som han sikkert ikke kan, og helt sikkert ikke skal, oversætte, fordi deres kraft igen ligger i den mystiske form og ikke i den leksikalske betydning. Som det også er tilfældet med tibetansk for almindelige mennesker, er sanskritmantraen for lamaen nærmere kraftfuld end meningsfuld<sup>11</sup> (jf. Tambiah 1985:20-1).

Mantraen rummer altså en antydning af det ukendte ved på en gang at henvise til en virken uden at afsløre, hvad denne virken måtte være. Den fascinerer og fængsler i kraft af sin uforståelighed, og fascinationen er forbundet med velkendte navne (medlemmer af husholdet), skrevet med en fremtrædende blå skrift, og umiddelbart tilgængelige aggressions- og pacificeringssymboler (pistol, håndjern etc.). Disse symboler er letforståelige og deres virkemåde synlig for et eventuelt offer. Mantraen kan derfor kun ses som husholdets eksplicite forventning om farlige og indtrængende kræfter, som kommer udefra. Der er altså ikke tale om, at beskuerens opmærksomhed „fængsles“, som det er tilfældet visse steder i Indien, hvor magiske objekter bruges til at fastholde onde kræfters opmærksomhed og derved pacificerer beskueren (de onde kræfter) (Gell 1998:84-6). Den mongolske mantra får ikke fjenden til at neutralisere sig selv, men implicerer i stedet modsatrettede kræfter, som handler om vold, fysisk tilfangetagelse og adskillelse. Meningen er ikke, at potentielle fjender skal neutralisere sig selv, men at de skal elimineres eller „sikres“, ved at man holder aspekter af dem tilbage eller decideret fjerner sådanne aspekter. I et mongolsk hjem finder man ofte en sav over døren, og det siges, at den bogstavelig talt saver dårlige ting i stykker, hvis folk med dårlige hensigter går ind i hjemmet. Forbindelsen til „det ukendte andet“ er brudt, og et sikkert og generaliseret rum er etableret, hvor folk handler i forhold til hierarkiske og formaliserede konventioner. Men samtidig er det ukendte etableret som noget, man skal forholde sig til, og personer uden for husholdet er gjort til mistænkelige andre, som man ikke helt kender til.

Mantraen illustrerer på den ene side, hvordan magien præsenterer sig selv, hvordan den virker som form i sig selv, og på den anden side illustrerer den, hvorledes et magisk

objekt samtidig indgår i en kontekst af sociale relationer. Man kan sige, at mantraen både præsenterer og repræsenterer de sociale relationers kvalitet, og det gør den gennem en æstetisk form, som lader det kendte og det ukendte trække på hinandens kræfter ved på en og samme tid at sammensmelte og adskille det ordinære og det mystiske. Mantraen tryllebinder hverdagen og bliver tryllebundet af den.

## Spådom og usikre relationer

I ovenstående er uvidenheden nærmere en forudsætning, end den er et problem. Manglen på viden gør ikke, at den magiske styrke forsvinder, nærmere at den bliver endnu farligere at omgås: jo mindre man ved, desto mere uforudsigelig, og derfor kraftfuld, bliver de magiske kræfters virken, fordi der henvises til „virken“ i en ren og ukontrollabel form.<sup>12</sup> Og ofte kan de magiske kræfter – sluppet løs efter socialismens fald – kun håndteres, ved at man holder sig fra dem. Folk i landlige områder undgår ofte at etablere relationer til hellige steder og objekter, fordi de ikke ved, hvordan de skal gøre det. Det er altså ikke, fordi mongolerne ikke „tror“ på magterne, at de undgår dem, men netop fordi de gør. En mongolsk chauffør berettede, at hans familie havde nogle buddhistiske objekter, som de hellere måtte give til et tempel. Det var for farligt at have dem, når man ikke vidste, hvordan de skulle behandles, som han sagde. En anden person berettede om en chauffør, hvis bil uforklarligt var brændt, da han var standset på toppen af et pas ved siden af en hellig stendysse (*ovoo*). Dayan Deerhi, en kendt åndemagt forbundet med en grotte i det nordlige Mongoliet, bliver ofte ikke tilbedt af lokale nomader, fordi de ikke ved, hvordan man skal gøre det, og derfor ikke kan etablere nogen (sikker) relation til stedet. Sådanne fænomener og objekter dukker hele tiden op som en slags løsslupne kræfter og relationer fra fortiden, som man ikke kan slippe af med, og som sætter tingene i en ny sammenhæng, som man har svært ved at håndtere. Forholdet til nutidens ånder er som nutidens menneskelige relationer: De er usikre og ukendte.

Det følgende er et uddrag af en seance, hvor en lama spår en ældre kvinde, der bor sammen med sin mand i et nomadetelt på landet:

Kvinde: Jeg drømmer altid om en død person.

Lama: Hvad hedder du? I hvilket år er du født?<sup>13</sup>

Kvinde: Abens. Jeg møder altid en død person og taler med vedkommende.

[Lamaen ryster sin æske med terninger og kigger på terningerne].

Lama: Denne *seter*<sup>14</sup> [som han ser i terningerne], følger den dig? Hvis *seter* er det?

Kvinde: Det er Gambaatars [hendes mands].

Lama: Var der en lama i din familie i gamle dage?

Kvinde: Det siger man, der var.

Lama: Hvem var han?

Kvinde: Måske min far eller en af hans nære slægtninge?

Lama: Hvor lagde han sine religiøse objekter [*shüteen*]? På et bjerg?

Kvinde: Jeg ved det ikke, jeg ved det virkelig ikke. Jeg er blevet fortalt, at der var en sådan person.

Lama: Her [i terningerne] siges det, at personen lagde sine nedarvede religiøse objekter på toppen af et højt bjerg. Disse guder [gudefigurer] og religiøse objekter (*bürhan shüteen*) – og andre ting – tror nogen gange at de gerne vil se dig.<sup>15</sup>

Kvinde: Jeg er adopteret. Hvorfor følger disse ting mig?

Lama: De følger dig, og nogen gange vil de have ofringer fra dig.

Kvinde: Det er umuligt at finde disse ting.

Lama: Vi kan ikke finde dem, men vi bør svare [*hariulah hiih*] og ofre til dem en gang om året.

Kvinde: Så vi skal ofre [*deej*]?<sup>16</sup>

Lama: Du bliver nødt til at ofre.

Kvinde: Til mit fødested?

Lama: Til din mor og fars land. Og bed inde i dig selv for disse guder og religiøse objekter [*bürhan shüteen*]. Og bed dem forblive, hvor de er. Du bliver nødt til at forblive rolig. Offer *deej*, lav drikofre og *serjim* [ofring af vodka]. Ellers er der ikke noget. Det er godt at drømme om døde.

Kvinde: Jeg møder dem/ham.

Lama: Du skal ikke være bange eller mistro [*sejigleh*] dem.

Når man indlader sig i en spådomsseance, engagerer man sig samtidig i en fortolkning, som man ikke kan undslippe, og som man *derfor* tror på, fordi man ikke kan undslippe sig en forholden sig til den. I og med at fortolkningen er udtalt og præsenterer sig selv som en åbenbaret mulighed, bliver den en *nødvendig mulighed*. Den bliver en mulighed, som provokerer handling, og dette i særlig grad, fordi vi på et personligt niveau kan opfatte spådomsviden som en projektion af klientens intention: Hun vil vide, hvad hun ved, at hun ikke selv ved, og hvad lamaen ved, *bliver* det, som hun ikke selv ved. Det bliver nødvendigvis en åbenbaring af det skjulte. Uvidenhed er den aktive medspiller i hele klientens tilgang til spådom, for projiceringen af intentionen er i dette tilfælde mere end et spørgsmål om at reproducere „mere af sig selv“ – om at komme til at vide det, man allerede godt vidste indeni, om end måske ubevidst – fordi den specifikke intention, der er på spil (at man ved, at man ikke ved, hvad den anden ved), er forankret i en vilje til at overskride sig selv. Når man har overskredet sig selv – ved i første omgang at foregribe en åbenbaring, er der ingen vej tilbage, for man er åbenbaret for sig selv gennem den anden.

Men viljen til overskridelse, som jo i sig selv er en slags aktiv uvidenhed, fører ikke nødvendigvis til afklaring. Kvinden ovenfor er pludselig indvævet i usikre forhold til religiøse objekter og personer, hun næsten ikke kender til eksistensen af. Hun er ikke blot præsenteret for en forklaring, der reducerer mængden af muligheder i verden (jf. Evans-Pritchard 1950 [1937]) – altså en løsning på et problem, men er lige så meget placeret i forhold til noget, hun ved meget lidt om. Hun er paradoksalt blevet rettet mod noget, som åbner muligheder; hendes fokus er forvirring og usikkerhed. Spådom som noget, der fremtvinger svar og handling, kan altså ikke blot opfattes som noget, der tilbyder en forklaring og derved indsnævrer mulighederne. Man er nødt til at specificere, hvad man mener med „forklaring“, hvilken slags forhold mulighederne er indsnævret til, og hvordan folk forholder sig til, hvad der umiddelbart fremstår som en reduktion. Den specifikation eller reduktion, man forbinder med spådomsseancen, fører nemlig ikke nødvendigvis til en generel og total følelse af sikkerhed. Nye forhold er vækket til live – fx forholdet mellem kvinden og hendes forfædres religiøse objekter, men hvis disse skulle opfattes som en reduktion af verden, måtte de nødvendigvis være fastlåste og utvetydige og ikke være baseret på ustabilitet og usikkerhed. Problemet er blot, at i nutidens Mongoliet skaber spådomsseancer i lige så høj grad uafgjorte relationer og frygt, som de fjerner angst. En mongolsk mand rejste over 50 km til nabolandsbyen, fordi en lama havde spået, at der var problemer med en forbandelse, og de blev derfor nødt til at lave et ritual. Kvinden fra spådomsseancen ovenfor blev indfanget i relationer, som hun end ikke kendte til

eksistensen af, og hun var bekymret, fordi relationerne var usikre og potentielt farlige. „Bed dem forblive, hvor de er“, som lamaen sagde.

I spådomsseancer bliver folk vævet ind i nye relationer, men ikke på den måde, at de utvetydigt tydeliggør deres kulturelle forklaringer eller udvider deres sociale netværk som i en durkheimsk „helheden er mere end summen af enkeltdelene“-logik. De nye forbindelser er farlige og bekymringsværdige, og logikken er nærmere, „at helheden er mindre end summen af enkeltdelene“. Forbindelserne er nemlig konstitueret i anspændthed og det at skulle stå ansigt til ansigt med *andre* og delvis ukendte magter. Og disse magter er netop magter i kraft af deres ukendthed. Uvidenhed er konstituerende for sådanne forhold, for med en fuldstændig viden ville magterne ophøre med at eksistere som magter. Magten ligger således i en rendyrket forventning om det andet, hvad enten dette andet er andre mennesker eller åndemagter, og magien lever af – og lever af at fremmane – sådanne forventninger og delvis ukontrollable kræfter.

### Konklusion: Uvidenhedens indre virksomhed

I en oplysningsmæssig sammenhæng er viden noget, man kan få mere af, og felter af uvidenhed noget, som skal oplyses og gøres til viden. På sin vis føres denne tanke videre her – fordi uvidenhed *er* fremdriften i nærværende etnografi, men på den anden side er viden ikke målet og uvidenhed ikke udtryk for et passivt uoplyst felt, som skal belyses, men er i stedet et felt, som foregribes som uden for det, der vides. Derfor *vides* uvidenhed paradoksalt nok, om end ufuldstændigt. Men frem for at være det passivt uoplyste, som aktivt skal oplyses, skaber det en rettedhed i menneskelig udfoldelse, fordi det kun *foregribes* og *anes*. Uvidenhed er produktiv, fordi den henviser til dét, at man ved, at man ikke ved (og kun delvist har viden om, *hvad* man ikke ved).

Uvidenhed er sikkert en produktiv term i mange sammenhænge, men er det af flere grunde mere specifikt i forhold til Mongoliet. For det første er erfaringen af en voldsom kløft mellem fortiden og nutiden, som allerede nævnt, blevet produceret gennem nutidens reaktion på en længere periode med et socialistisk og stærkt modernistisk styre. For det andet har mange mennesker svært ved at klare sig og lever i en usikker situation – det være sig, fordi man er fattig, fordi nomaden på landet eller byboeren ikke længere er sikret gennem større økonomiske organisationer som under socialismen, eller fordi man har problemer med at samle penge sammen til børnenes uddannelse og almindeligt forbrug. For mange mennesker er livsgrundlaget i dagens Mongoliet kort sagt præget af usikkerhed, og man lever i en økonomisk prekær situation. Uden at ville forklejnne sådanne historiske betingede og kvantitative forklaringer, som påpeger, at der er blevet *mere* usikkerhed, er pointen med denne artikel, at de ikke forholder sig til uvidenhedens *indre virksomhed* eller til dens kvalitet som uvidenhed. De forholder sig hverken til dens specifikke effektivitet (til det, den „gør“) eller til den aktive skabelse af den.

På den ene side kan uvidenheden som usikkerhed måske nok ses som udtryk for sociale og økonomiske vilkår, og på den anden side virker den som en modalitet i sig selv. Det at skabe usikkerhed mellem på forhånd adskilte sociale enheder, såsom mantraens „symbolske“ adskillelse af hushold, kunne selvfølgelig ses som en simpel refleksion af en mere virkelig og på forhånd givet social struktur. Min pointe er imidlertid, at uvidenheden også gør sig gældende som en modalitet, der er uafhængig af den „sociale struktur“ og

derfor har et vildt – dvs. uforudsigeligt i forhold til den sociale struktur – og eget liv. Uvidenheden, som den fx dyrkes gennem kulturelle former som den „røde“ buddhisme i det nordlige Mongoliet, lever af adskillelse indefra,<sup>17</sup> og den dekonstruerer lige så meget den sociale struktur, som den reflekterer denne (se også Højer 2004). Uvidenheden – og den implicerede mellem menneskelige mistænksomhed – fører om noget til adskillelse og undvigelsesmanøvrer frem for social integration:

Mange mennesker bærer rundt på en forbandelse. Man skal ikke involvere sig med sådanne mennesker. Nogle mennesker har båret rundt på stærke forbandelser i lang tid. Disse mennesker bliver nødt til at bruge en masse energi. Vi er bange for al den energi. Folk bliver nødt til at beskytte sig selv. De fleste mennesker ved ikke selv, at de bærer rundt på en forbandelse („rød“ lama i det nordlige Mongoliet, 2003).

Man ved, at de er mange, man ved ikke, hvem de er, og man ved, at man skal holde sig fra dem. Man skal kort sagt være forsigtig med at involvere sig, fordi dette kan betyde, at man indlader sig med det uregerlige eller „en masse energi“. Hvad enten det handler om et mellem menneskeligt domæne som her, om omgangen med åndemagter eller om magiske objekters æstetiske effektivitet, er pointen, at uvidenheden paradoksalt nok virker i kraft af en henvisning, som indbefatter, at man ikke fuldstændig ved, hvad der henvises til. Sådanne henvisninger, vil man måske sige, findes i rigelig mængde i nutidens Mongoliet, hvor det etablerede står svagt, og hvor folk famler efter sikker grund, men det er ikke min pointe at kvantificere uvidenhed, som Malinowski og andre implicit gjorde det. I stedet har det været min intention først og fremmest at beskrive og analysere uvidenhedens kvalitet – dvs. uvidenhedens specifikke virkemåde, uden at det dermed ville være forkert at påpege uvidenhedens, magiens og den røde buddhismes gode vilkår i nutidens Mongoliet. Og når jeg taler om uvidenhed i forbindelse med magi og „den røde sekt“, er det ikke, fordi der ikke er noget, der ikke vides inden for den gule buddhisme (for det er der), men fordi dette er en viden, der enten er gået tabt eller kan vides. Uvidenheden i den røde sekt, derimod, er konstituerende for en særlig måde at foregribe og omgås verden på.

## Noter

1. I Tibet er en lama en religiøs lærer, mens man – i det mindste nu om dage – bruger termen om alle personer i den buddhistiske gejstlighed i Mongoliet. Mange nutidige lamaer er ikke „rigtige“ munke, forstået på den måde at de ikke er blevet ordineret efter gældende buddhistiske klosterregler (Bareja-Starzynska & Havnevik 2006:221). Den nuværende betydning af termen er derfor ofte meget vag.
2. Denne artikel bygger ikke bevidst på tidligere analyser af uvidenhed, men min opmærksomhed på uvidenhed som analytisk objekt er påvirket af særligt Mahrt (1997), men også af diskussioner med Morten Axel Pedersen, Michael Mahrt og Regnar Kristensen. Jeg er taknemmelig for deres indirekte indflydelse på min artikel, ligesom jeg er taknemmelig for de kommentarer, jeg har modtaget fra anonyme reviewere.
3. Jeg ønsker ikke at gå ind i en yderligere begrebsmæssig diskussion om, hvorvidt magi er det „helt“ rigtige ord at bruge (jf. Hammond 1970; Geertz 1975; Pocock 1972; Thomas 1975), eller hvorvidt jeg reproducerer diverse nedladende konnotationer ved at bruge ordet, for det sidste er under ingen omstændigheder min hensigt. For indeværende er det magien som en mystisk kraft, jeg er ude efter, men den er – som det fremgår af min definition – til stede mange steder og ikke blot i

en mongolsk landsby. Jeg ønsker altså ikke at tale om magi som sådan (jf. Sørensen 2000), men bruger rettere termen, fordi nogle af de fænomener, jeg forholder mig, til kunne ligne magi (de er ekstraordinære interventioner med henblik på umiddelbare effekter), og fordi magi konnoterer en „mystisk magt“. Denne mystiske magt ligger fint i tråd med min definition, som netop indebærer, at magten er en magt – og kun kan være en magt – fordi den er „mystisk“.

4. Jeg er enig med Gell, når han fx skriver, at „magi er mulig fordi *intentioner får begivenheder til at ske i nærheden af [sociale] agenter*“, og at det er en misforståelse at se magi som en „pseudovidenskabelig idé om fysisk årsag og virkning“ (Gell 1998:101).
5. „Religiøs“ er anvendt med visse forbehold, for jeg ønsker ikke at give indtryk af, at der nødvendigvis er tale om integrerede trossystemer, som er baseret på skrifter og religiøse institutioner. Der er nærmere tale om praksisser som er ekstraordinære, også for mongolerne selv, og som derved adskiller sig fra det ordinære uden at være løsrevet fra det.
6. Al etnografisk materiale i artiklen er indhentet under et års feltarbejde i det nordligste Mongoliet i 2000-01, og den unge mand fulgte jeg selv på nært hold.
7. Lamaen var oplært og havde praktiseret sin religion i hemmelighed under socialismen. Hans „guru“ havde været en betydningsfuld gammel lama, som selv var oplært af en lama, der havde stået Bogd Khan nær. Hans religiøse og magiske genealogi var derfor ubrudt i forhold til den fjerne fortid.
8. Indgangen til hjemmet er af stor betydning i Mongoliet og forbundet med et stort antal varsler (se fx Humphrey 1987:44).
9. Dette kan løst sammenlignes med Lévi-Strauss' begreb om „floating signifiers“, men det skal understreges, at tibetansk skrift ikke – ligesom en „floating signifier“ – er en „all-purpose signifier“, som betegner alt det, der ikke passer ind i en given sproglig struktur (Boyer 1990:27-8); faktisk siger jeg noget nær det modsatte, nemlig at skriften rækker ud over sig selv ved at repræsentere „virken“ eller „vilje“ i en ren form.
10. Når jeg taler om udveksling af perspektiver, mener jeg – i forlængelse af Mauss (1990 [1950]), Strathern (1988, 1992) og Viveiros de Castro (1992, 1998) – det, at udvekslingens, „svarets“ eller – mere abstrakt – forholdets logik implicerer, at man bliver en del af den anden eller tager den andens perspektiv, i og med at man forholder sig til denne (se også Pedersen 2001). Strathern skriver fx om Melanesien, at „folks positionering i forhold til hinanden medfører, at hver part samtidig opfatter forholdet fra sit eget og fra den andens perspektiv [...] At opfatte en andens perspektiv er også en foregribelse af det, og folk opfatter altid sig selv som værende på vej fra en position til en anden“ (Strathern 1988:271, min oversættelse).
11. Selvom Tambiah lægger vægt på den indbyggede logik og opbygningen af sinhalesiske mystiske formularer, er hans perspektiv sammenligneligt med mit: „De mystiske formularer er magtfulde i kraft af deres hemmelighed og deres evne til at kommunikere med dæmoner og derved påvirke deres handlinger“ (Tambiah 1985:20-1, min oversættelse).
12. Det at fremmane sådanne kræfter – og de uvisse relationer, som de afstedkommer – står i åbenlys modsætning til den „gule“ buddhismes etablering af ensartede og kontrollerede magtcentre.
13. For det meste ønsker spåkonen eller -manden at vide, i hvilket år klienten er født ifølge den mongolske astrologikalender. Denne følger en 12-års-cyklus, hvor hvert år er forbundet med et bestemt dyr: rotte (1984, 1996, 2008 etc.), okse (1985), tiger (1986), hare (1987), drage (1988), slange (1989), hest (1990), får (1991), abe (1992), hane (1993), hund (1994) og gris (1995).
14. En *seter* er et bundt farvede stofstrimler, som er bundet fast til et levende dyr, en figur af et dyr eller et dyr på et billede (i det mindste i visse områder i det nordlige Mongoliet). Dyret er viet til en guddom eller åndemagt, men opfattes ofte som virksomt i sig selv, og tilhører individuelle hushold, som det hjælper og beskytter.
15. Dette kan betyde, at tingenes ejers sjæl vil have hende til at tage tingene tilbage.
16. Ordet *deej* kan blot betyde „offer“, men mere præcist kan det defineres som værende den bedste og mest udsøgte del af noget, specielt mad eller drikke, som gives til en guddom eller æresgæst.




17. I den sammenhæng er det relevant at rette opmærksomheden mod Batesons idé om „schismogenesis“, som er interaktion, der frembringer forskellighed, eller „en differentieringsproces i individuelle normer for opførsel, som skyldes en til stadighed øget interaktion mellem individer“ (Bateson 1958:175, oprindelig kursivering fjernet, min oversættelse), selvom dette i denne artikel ikke nødvendigvis er baseret på konkret „interaktion“.

## Litteratur

- Baabar (Bat-Erdene Batbayan)  
1999 Twentieth Century Mongolia. Cambridge: The White Horse Press.
- Bareja-Starzynska, Agata & Hanna Havnevik  
2006 A Preliminary Study of Buddhism in Present-day Mongolia. I: O. Bruun & L. Narangoa (eds.): *Mongols from Country to City: Floating Boundaries, Pastoralism and City Life in the Mongol Lands*. København: NIAS Press.
- Bateson, Gregory  
1958 [1936] *Naven*. Stanford: Stanford University Press.
- Bawden, Charles R.  
1989 *The Modern History of Mongolia*. London & New York: Kegan Paul International.
- Boyer, Pascal  
1990 *Tradition as Truth and Communication*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bulag, Uradyn E.  
1998 *Nationalism and Hybridity in Mongolia*. Oxford: Clarendon Press.
- Campi, Alicia  
2006 *The Rise of Cities in Nomadic Mongolia*. I: O. Bruun & L. Narangoa (eds.): *Mongols from Country to City: Floating Boundaries, Pastoralism and City Life in the Mongol Lands*. København: NIAS Press.
- Evans-Pritchard, Edward E.  
1950 [1937] *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*. Oxford: Clarendon Press.
- Geertz, Hildred  
1975 *An Anthropology of Religion and Magic*. *Journal of Interdisciplinary History* 6(1):71-89.
- Gell, Alfred  
1998 *Art and Agency: An Anthropological Theory*. Oxford: Clarendon Press.
- Hammond, Dorothy  
1970 *Magic: A Problem in Semantics*. *American Anthropologist (N.S.)* 72(6):1349-56.
- Heissig, Walther  
1980 *The Religions of Mongolia*. London & Henley: Routledge & Kegan Paul.
- Hobsbawm, Eric & Terence Ranger (eds.)  
1983 *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Humphrey, Caroline  
1987 *The Host and the Guest: One Hundred Rules of Good Behaviour in Rural Mongolia*. *Journal of the Anglo-Mongolian Society* 10(1):42-54.  
1992 *The Moral Authority of the Past in Post-socialist Mongolia*. *Religion, State and Society* 20(3/4):375-89.  
1995 *Chiefly and Shamanist Landscapes in Mongolia*. I: E. Hirsch & M. O'Hanlon (eds.): *The Anthropology of Landscape. Perspectives on Place and Space*. Oxford: Oxford University Press.



- Humphrey, Caroline & David Sneath  
1999 The End of Nomadism? Society, State and the Environment in Inner Asia. Cambridge: The White Horse Press.
- Højer, Lars  
2004 The Anti-social Contract: Enmity and Suspicion in Northern Mongolia. Cambridge Anthropology 24(3):41-63.
- Jagchid, Sechin  
1988 The Rise and Fall of Buddhism in Inner Mongolia (Part I). I: S. Jagchid: Essays in Mongolian Studies. Provo, UT: Brigham Young University.
- Kaplonski, Christopher  
1993 Collective Memory and Chingunjav's Rebellion. History and Anthropology 6(2-3):235-59.
- Mahrt, Michael C.  
1997 Der ønskes en antropologisk analyse af forholdet mellem viden og magt. Upubliceret prisopgave i etnografi og socialantropologi, Aarhus Universitet.
- Malinowski, Bronislaw  
1948 [1925] Magic, Science and Religion. I: B. Malinowski: Magic, Science & Religion and Other Essays. New York: The Free Press.
- Mauss, Marcel  
1990 [1950] The Gift. London: Routledge.
- Moses, Larry W.  
1977 The Political Role of Mongol Buddhism. Bloomington, IN: Indiana University.
- Pedersen, Morten A.  
2001 Totemism, Animism and North Asian Indigenous Cosmologies. Journal of the Royal Anthropological Institute (N.S.) 7(3):411-27.
- Pocock, David  
1972 Foreword. I: M. Mauss: A General Theory of Magic. London & New York: Routledge.
- Siklos, Bulcsu  
1991 Mongolian Buddhism: A Defensive Account. I: S. Akiner (ed.): Mongolia Today. London & New York: Kegan Paul International.
- Strathern, Marilyn  
1988 The Gender of the Gift. Berkeley, Los Angeles & London: University of California Press.  
1992 Parts and Wholes: Refiguring Relationships in a Post-plural World. I: A. Kuper (ed.): Conceptualizing Society. London & New York: Routledge.
- Sørensen, Jesper  
2000 Den magiske illusion? En kognitiv tilgang til magiske ritualer. Tidsskriftet Antropologi 41:65-77.
- Tambiah, Stanley J.  
1985 The Magical Power of Words. I: S.J. Tambiah: Culture, Thought, and Social Action: An Anthropological Perspective. London & Cambridge, MA: Harvard University Press.  
1990 Magic, Science, Religion, and the Scope of Rationality. Cambridge: Cambridge University Press.
- Thomas, Keith  
1975 An Anthropology of Religion and Magic, II. Journal of Interdisciplinary History 6(1):91-109.

- 
- 
- 
- Viveiros de Castro, Eduardo  
1992 From the Enemy's Point of View: Humanity and Divinity in an Amazonian Society.  
Chicago: University of Chicago Press.  
1998 Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism. *Journal of the Royal  
Anthropological Institute* (N.S.) 4(3):469-88.

KRISTINE JENSEN DE LÓPEZ

## SPROGLIG RELATIVISME

Hvordan og hvornår kommer den til udtryk i ontogenesen?

Mennesker besidder to særdeles distinkte evolutionære træk [...] Vi er drevet til evindeligt at søge dybere forklaringer på vores erfaring og mere pålidelige forudsigelser om den. Kognitiv videnskab forsøger at forklare, hvordan og hvorfor vi er i stand til dette [...] Vi opfinder [også] evindeligt nye adfærdsformer. De kulturelle forskelligheder er en hyldest til denne adfærdsmæssige fleksibilitet, og forståelsen af den er antropologiens opgave [...] Det synes, som om børn fødes med begge disse træk (Gopnik 2001:66, min oversættelse).

Indledningscitater fra udviklingspsykologen Alison Gopnik er et eksempel på, hvordan den kognitive videnskab primært defineres som en videnskab, der forklarer og forudsiger vores adfærd og kognition, mens variationer mellem forskellige grupper af individer tilskrives disciplinen antropologi. Paradoksalt nok opstod den kognitive videnskab netop som disciplinen, der skulle befordre udviklingen af en tværdisciplinær forskningsmetode (Eysenck 1990) og dette med inddragelse af antropologien.

En opdeling af viden som værende enten universel og dermed i høj grad forudsigelig eller kulturspecifik og dermed relativ beror efter min mening på en falsk dikotomi. Dikotomien er i de seneste årtier i stigende grad blevet erkendt, dels på grund af skiftet i vores erkendelsesteori fra fokus på det empiriske eller erfaringsbaserede til fokus på det rationelle, dels på grund af det ontologiske skift fra idealisme til realisme. Begge skift er udtrykt metodologisk i den kognitive videnskab. Trods disse skift kan der dog spores et fælles interesseområde inden for disciplinerne antropologi og udviklingspsykologi, nemlig i ønsket om en bedre forståelse af forholdet mellem den kulturspecifikke og den mere universelle viden, som mennesker besidder. Udgangspunktet for denne fælles interesse er dog forskelligt inden for de to discipliner. For den kognitivt og lingvistisk orienterede antropologi har udgangspunktet for at undersøge forskellige vidensdomæner været den voksnes måde at kategorisere viden på. Interessen går på, hvordan viden ser ud, når den nu engang er formet, mens den i mindre grad interesserer sig for, hvordan viden tilegnes i løbet af individets udvikling. Udviklingspsykologien tager udgangspunkt i selve tilegnelsen af viden. Det vil sige, at den spørger til, hvornår i ontogenesen mennesker tilegner sig et bestemt vidensdomæne, samt hvornår der sker ændringer i dette. Den kulturspecifikke påvirkning af menneskers dannelse af videnskategorier samt forskelligheder blandt individer har derimod været genstand for mindre interesse inden for udviklingspsykologien.

*Tidsskriftet Antropologi nr. 53, 2006/2007*

59

## Sprogets påvirkning af tænkning - fra Whorf til Lucy

Den måde, hvorpå vores sprog inddeler eller kategoriserer verden, influerer vores tænkning eller viden, er hjørnестenen i den amerikanske antropologiske lingvist Benjamin Lee Whorfs princip om sproglig relativisme (Whorf 1956). Tankegangen hos Whorf er oprindeligt set hos Sapir og Boas, men også hos den tyske lingvist og filosof Wilhelm von Humboldt (jf. Hymes 1964). Whorf beskrev princippet på mangfoldige måder og var ikke altid eksplicit i sin beskrivelse. Det følgende citat illustrerer blot en af Whorfs beskrivelser af princippet:

[...] brugere af udpræget forskellige grammatiske systemer bliver af grammatikken rettet mod forskellige typer iagttagelser og mod forskellige vurderinger af eksternt ens observationshandlinger og er derfor ikke ækvivalente iagttagere, men må nå frem til forskellige syn på verden (Whorf 1956:221, min oversættelse).

Whorf understregede således, at sprogets grammatiske kategorier påvirker vores opmærksomhed og dermed former vores „vanemæssige tænkning“ i en bestemt retning. Han viste ligeledes i lighed med Vygotsky (jf. Jensen de López 2002), at vores sprog, medieret af vores kultur, påvirker den måde, hvorpå vi opdeler eller perspektiverer omverdenen (Gumperz & Levinson 1996).

I den nyere tolkning af sproglig relativisme rækker forståelsen af forholdet mellem sprog og tænkning dog ud over de grammatiske kategorier. Whorf betragtes ofte som en selv lært lingvist, og hans princip om lingvistisk relativisme er kritiseret for at mangle empirisk belæg og dermed en evidensbaseret berettigelse (Gleitman et al. 1999). I den senere tid har et antal nyere empiriske undersøgelser givet støtte til Whorf-hypotesen. Desværre har forskellige operationaliseringer af princippet udviklet sig inden for de forskellige discipliner, hver med sin metode til undersøgelse af hypotesen. De eksisterende empiriske undersøgelser af, hvorledes en bestemt struktur i sproget påvirker tænkningen, har været mangelfulde på følgende områder: For det første har forskeren ofte kun set på ét enkelt sprog, for det andet har de ikke dokumenteret en påvirkning i personens ikke-sproglige tænkning (Lucy 1996), og for det tredje har undersøgelserne ofte slet ikke fokuseret på de kulturspecifikke mønstre i form af værdier og praksisformer, der kunne bidrage til forståelsen af forholdet mellem sprog og tænkning. Med andre ord har nogle undersøgelser manglet det ikke-sproglige element, mens andre undersøgelser er problematiske, fordi resultaterne forklares på en cirkulær måde og ud fra tankegangen om, at der eksisterer et kausalt forhold mellem sprog og tænkning, hvad der netop ikke kan konkluderes. Som fremhævet af Whorf (Lucy 1996) er der således ikke tale om et hierarki af kognitive præferencer, men blot en relativisme i sin egen forstand. Hvad angår udviklingspsykologien, der burde tilstræbe at kunne redegøre for oprindelsen af bestemte adfærdsformer, har det været vanskeligt at integrere en sådan relativisme, uden at den bliver gjort til genstand for en hierarkisk inddeling.<sup>1</sup>

Perioden mellem 1950 og 1970 var højdepunktet for de amerikanske antropologers og psykologers afprøvning af Sapir-Whorf-hypotesen. Desværre, og måske modsat, hvad der faktisk var hensigten, synes Berlin og Kays' (1969) påvisning af, at vores perception af farve er uafhængig af sproget, på antirelativistisk vis at lægge låg på interessen for empirisk dokumentation af princippet om sproglig relativisme. Ironisk nok mente Berlin og Kay selv, at hypotesen om lingvistisk relativitet kunne gælde for andre områder end for

farveudtryk. Efterfølgende satte den kognitive revolution med sin rationalisme for alvor punktum for interessen for at efterprøve Whorf-hypotesen empirisk.

Inden for det sidste årti har en ny tværdisciplinær interesse for princippet om sproglig relativisme udviklet sig. Sideløbende er en metodisk kritik af de tidligere undersøgelser blevet rejst, hvor John Lucy (1996) har været førende kritiker i debatten. Han opdeler sin kritik i forhold til henholdsvis de antropologiske og de psykologiske undersøgelser. Ifølge Lucy har de tidligere antropologiske undersøgelser overset nødvendigheden af – inden de designede undersøgelsen – at udføre tværlingvistiske analyser af de underliggende mønstre, der ligger til grund for de grammatiske kategorier, der skal undersøges.<sup>2</sup> De har derfor været begrænset af en lingua-centrisme, som er forankret i de kategorier, der tages for givet inden for engelsk.


Et andet problem er, at de tidligere undersøgelser primært har benyttet sprogligt materiale som dokumentation af kulturen (dvs. myter eller andre tekster) med begrænset lingvistisk indsigt. Som konsekvens bliver man fanget i en cirkulær forklaringsmodel, idet man forsøger at forklare sprogets påvirkning på tænkning som en effekt af sproget selv, hvor man i stedet burde inddrage non-sprogligt materiale (kulturelle praksisser). Det vil sige, at man ganske simpelt ikke kan bruge sproget som måleenhed, hvis ens hensigt er at undersøge sprogets påvirkning på kognition, man må gå til kognitionen i sin simple form.

Psykologiens undersøgelser af Whorf-hypotesen har – til forskel fra de antropologiske undersøgelser – haft den individuelle tænkning (eller de underliggende kognitive mønstre) i fokus, når de har undersøgt den sproglige påvirkning af tænkning. Men ifølge Lucys kritik har psykologerne ligeledes overset nødvendigheden af at udføre detaljerede analyser af de grammatiske mønstre inden for sproget og i sammenligning med andre sprog. Psykologernes undersøgelser har primært fokuseret på enkelte ord, eksempelvis farveord.<sup>3</sup> Ifølge Lucy møder psykologerne således samme problem som antropologerne, hvad angår cirkularitet i måden, hvorpå de afgrænser sprog som afhængig variabel. Hvor antropologerne er tilbøjelige til at sætte lighedstegn mellem indholdet i de sproglige myter og kulturer, hælder psykologerne mod at sætte lighedstegn mellem indholdet i et enkelt ord og tænkning. Generelt har undersøgelser af sproglig relativisme ikke taget højde for de typologiske variationer, der måtte eksistere på tværs af forskellige sprog, og undersøgelserne kan dermed beskyldes for udelukkende at inddrage de vestlige begreber for så at sammenligne, hvor godt disse passer eller ikke passer med de sproglige begreber inden for de „eksotiske“ sprog.


For at konkludere, at en bestemt kognitiv færdighed er sprog- og dermed kulturspecifik, må man – ud over at påvise, at en gruppe besidder denne færdighed – nødvendigvis også kunne påvise, at en anden gruppe, der er forskellig fra den første gruppe, ikke besidder den pågældende færdighed. Man må altså mindst sammenligne to forskellige grupper i samme færdigheder. Det har ikke altid været tilfældet i de tidlige undersøgelser af sproglig relativisme.

## Nyere evidens om sproglig relativisme

I begyndelsen af 90'erne (se Lucy 1985) blev Whorfs ideer som sagt taget op til revision (Lucy 1992a; Gumperz & Levinson 1996; Lee 1996) og denne gang med en lang bredere forståelse for de variationer, der kunne gøres til genstand for empiriske forskning.<sup>4</sup>




På baggrund af mange årtiers erfaring som lingvistisk antropolog i en yukatekisk mayalandsby i Mexico har Lucy designet en række metoder til at undersøge, hvorvidt mayatalende er influeret af bestemte strukturer i sproget. I flere undersøgelser har Lucy påvist forskelle mellem yukatekiske mayatalendes og amerikansk engelsktalendes måder at kategorisere på. Inden for hver af sproggrupperne korrelerer de sproglige forskelle med de kognitive præferencer, som de to grupper benytter i udførelsen af de ikke-sproglige opgaver. I en af sine undersøgelser tog Lucy udgangspunkt i den tværsproglige forskel mellem engelsk og maya, der ses i, at engelsk kræver en grammatisk markering af flertal på navneord, som fx i *car + s*, mens yukatekisk maya derimod benytter sig af en valgfri flertalsmarkering. Valgfriheden kommer til udtryk i, at det på maya er grammatisk korrekt kun at bruge flertalsendelse på et lille antal navneord (eksempelvis navneord, der refererer til levende ting). Forsøget bestod af en genkendelses- og sorteringsopgave, hvor Lucy viste de to sproggrupper et sæt billeder, der illustrerede personer i hverdags-situationer. De to sproggruppers kognitive stil blev målt ud fra, hvad de huskede/genkaldte fra billederne, og hvordan de valgte at sortere billederne i forhold til, hvilke billeder de anså som værende ens. Deres svar var forskellige. De engelsktalende personer huskede/genkaldte og klassificerede materialet i forhold til, om der var én eller flere eksemplarer af samme ting på billedet. De mayatalende personer udtrykte, i lighed hermed, en kognitiv opmærksomhed for flertal versus ental, men til forskel fra de engelsktalende var denne opmærksomhed udelukkende rettet mod levende ting frem for ikke-levende ting (Lucy 1992b), dvs. mod den kategori af ting, der kræver flertalsendelse på maya.



I et andet forsøg undersøgte Lucy effekten af en anden grammatisk forskel mellem engelsk og maya, nemlig strukturen og semantikken i de to sprogs tællesystem. På engelsk refererer man til en ubestemt genstand ved at benytte artikler, som *a* i *a candle*. Læg mærke til, at artiklen *a* ikke indeholder information om genstandens form eller substans. På maya forholder det sig anderledes, idet man benytter grammatiske kategorier kaldet numeriske klassifikatorer, der indholdsmæssigt netop beskriver genstandens form og substans. Det er værd at bemærke, at betydningen af konkrete navneord på maya, ifølge Lucy, ofte henviser til en specifik substans. Et eksempel er udtrykket *kib*, der refererer til substansen voks og derfor bruges til at benævne et stearinlys. Det mayaske ord for et stearinlys er således *un-tz'üt kib* og betyder „lang tynd voks“ og henviser altså til formen og substansen af genstanden, hvor den numeriske klassifikator er indlejret leksikalsk.

Med denne tværsproglige forskel in mente undersøgte Lucy og Gaskins (2001) efterfølgende, hvorvidt mayatalende personer er mere opmærksomme på substantielle egenskaber ved genstande, end engelsktalende personer er. Hypotesen udspringer af et teoretisk rationale inden for den psykologiske forskning, hvor det er påvist, at form frem for substans spiller en vigtig rolle i vores kategorisering af genstande (Gentner 1978), hvorfor en generel opmærksomhed på substans frem for form ville virke overraskende. Jeg vil i det følgende blot redegøre for ét af de forsøg, Lucy og Gaskins udførte for at undersøge deres hypotese om sproglig relativisme i forhold til en kognitiv præference for substans over form. I forsøget bad de engelsk- og mayatalende personer om at opdele i alt ni objekter i to grupper efter eget valg. Fire af objekterne havde samme form, nemlig form som et rør, mens de var lavet af forskellige substanser (gummi, stål osv.). Fire andre objekter var omvendt lavet af samme substans, nemlig af pap, men havde forskellige former (rund, firkantet osv.). Den niende og afgørende genstand i designet bestod af det indvendige paprør fra en rulle toilet-papir og besad derved de to „konkurrerende“ egenskaber – form (rund) og



substans (pap). Forsøgspersonerne fik overrakt ét objekt ad gangen, men altid det niende objekt (toiletpapirrøret) til sidst. Pointen i forsøget er, at når personen har inddelt de første otte objekter i to bunker (sandsynligvis opdelt i form versus substans), vil præsentationen af det niende objekt (paprøret) „tvinge“ personen til at kategorisere røret i forhold til enten dets form eller dets substans. Resultaterne viste, at de mayatalende vægtede substans over form (nemlig ved at placere paprøret sammen med de øvrige objekter af pap), mens de engelsktalende stort set ikke gjorde. Dette antyder altså, at mayatalende udviser en tydeligere kognitiv præference og opmærksomhed for objekters substans, end det er tilfældet for engelsktalende.

I et andet forsøg undersøgte Lucy og Gaskins, hvornår i ontogenesen denne præference udvikles, og fandt, at forskellen først markant kommer til udtryk i niårsalderen (Lucy & Gaskins 2001). Yukatekisk mayatalende børn er relativt sene om at bruge „numeriske klassifikatorer“ i deres sprog, hvilket ifølge Lucy og Gaskins kunne forklare den sene udvikling af den kognitive præference for substans over for form. Denne forklaring er i overensstemmelse med princippet om sproglig relativisme. Man skal først have det sproget, før man kan have det i kognition. Omvendt kunne den sene udvikling forklares ved, at børn inden niårsalderen netop ikke har udviklet en fornøden kulturel viden omkring brugsgenstande. I mayakulturen er de daglige praksisser med brugsgenstande anderledes end de praksisser, vi kender fra de industrialiserede samfund. Eksempelvis bruger man mange naturgenstande, man bruger bål til madlavning, og alle ubrugbare materialer (skrald) bliver brændt i de enkelte hjem. Det kunne tænkes, at det er den kulturelle viden om, at genstandens substans – frem for dens form – afgør, hvorledes genstanden vil reagere, når den udsættes for høj varme, der påvirker børn i deres tilegnelse af systemet af de numeriske klassifikatorer i sproget. En mere generel kulturspecifik forskel mellem amerikanske og yukatekiske børn består således i, at børn i ikke-industrielle samfund (yukatekiske børn) er mindre fremmedgjorte i forhold til oprindelsen af brugsgenstande og derfor eventuelt udvikler et højere implicit kendskab til tings substans.

## Sproglig relativisme inden for de abstrakte vidensdomæner

Boroditsky (2001) har påvist, at engelsk- og kinesisktalende benytter sig af forskellige kognitive præferencer i deres ræsonnering om tid, og at disse præferencer korrelerer med de underliggende sproglige kategorier, der er til stede i henholdsvis engelsk og kinesisk. Hendes undersøgelser viser ligeledes, at når man lærer personer nye sproglige begreber for tid, ændrer dette deres evne til at ræsonnere om tid, hvilket må siges at være et overbevisende bevis på sproglig relativisme inden for en abstrakt kategori.

Manglende analyser af (og manglende opmærksomhed omkring) typologiske forskelle på sprog har inden for den kognitive videnskab ført til en a priori-forståelse af rumlig kognition som universel (se Levinson 1996a for en redegørelse for dette). Slobin (1996) og andre argumenterer for, at de underliggende begreber for de forskellige grammatiske kategorier, vi bruger til at udtrykke rumlige forhold med (forholdsord, bevægelsesudsagnsord osv.), varierer på tværs af forskellige sprog. En gruppe af antropologiske lingvister på Max Planck Institutet i Nijmegen har frembragt en række resultater, der viser, at en persons genkaldelse af objekters placering i forhold til hinanden korrelerer med den dominerende type rumlige kategorier i det givne sprog. Levinson har udtænkt en typologi for rumlige

referencerammer, hvor han opdeler rum i tre forskellige typer (Levinson 1996b, 2003). Jeg beskriver de to af referencerammerne i det følgende.

Den ene referenceramme, der er betegnet *relativ referenceramme*, er den, som dansktalende har nemmest ved at identificere, fordi det er den, vi primært benytter på dansk. I vores brug af systemet refererer vi til en genstands placering i forhold til vores højre og venstre side og i forhold til, at en genstand kan placeres foran eller bag ved en anden genstand. For eksempel siger vi, at *stolen er til højre for bolden*. Det vil sige, at vi typisk vil identificere stolens placering i forhold til vores placering i rummet (dvs. at bolden er på vores højre side). Hvis vi så vender os 180 grader og placerer os i den modsatte ende af rummet, vil vi nu beskrive stolen som værende *til venstre for bolden*. Igen er det i forhold til, at bolden er på vores egen – og ikke stolens – venstre side. Men stolen har jo ikke flyttet sig, det er kun taleren, der har det. Det karakteristiske ved den relative referenceramme er netop, at vi placerer os selv i en koordinat i forhold til det objekt, hvis placering vi ønsker at beskrive.


Den anden type rumlig referenceramme, som Levinson beskriver, benyttes i en række sprog, der ikke har ord som højre og venstre. Levinson betegner denne type som den absolutte referenceramme, fordi den i højeste grad støtter sig til de absolutte landemærker som nord, syd, øst og vest.<sup>5</sup> Pederson (1995) og Pederson et al. (1998) har i en række forskellige sprog fundet en klar tendens til, at personer faktisk husker og reproducerer objekters placering i overensstemmelse med, hvorvidt deres sprog hovedsageligt benytter en relativ rumlig referenceramme i modsætning til en absolut. I et forsøg blev en gruppe voksne præsenteret for et bord med tre objekter placeret på en horisontal række. Man bad så personerne huske objekterne, hvorefter personerne blev drejet 180 grader og præsenteret for et tomt bord. Man rakte så personerne de samme tre objekter og bad dem placere objekterne i nøjagtig samme opstilling, som de havde set dem tidligere. Talere af sprog, der benytter sig af et relativt system, responderede ved at placere objekterne i forhold til en venstre- versus højrekoordinat, mens talere med et absolut system placerede objekterne i forhold til en absolut placering, dvs. at det objekt, der før var placeret til højre for dem selv, blev nu placeret til venstre for dem selv, eller sagt på en anden måde: Det, der først stod på den nordlige side, blev igen genplaceret på den nordlige side.

Som demonstreret i det ovenstående findes der efterhånden overbevisende data, der illustrerer en korrelation mellem sprog og kognition i voksenalderen. Det næste spørgsmål er så, hvornår i udviklingen der opstår sprogspecifikke kategoriseringer af vores viden. En række undersøgelser af småbørns evner til at genkende de forskellige sproglyde har påvist, at børn i seks månedersalderen er i stand til at skelne mellem alle verdens sproglyde, mens de blot seks måneder senere er i gang med at fokusere deres opmærksomhed omkring de fonetiske forskelligheder, der er til stede i netop deres eget modersmål (Bohn 2000). Ud over påvirkningen af børns udvikling af fonemer findes der kun enkelte undersøgelser, der har kigget på sproglig relativisme i ontogenesen. Det kan endvidere diskuteres, i hvor høj grad fonetiske undersøgelser påviser en sproglig relativisme i Whorfs forstand.

## Sproglig relativisme i ontogenesen

Der eksisterer en naturlig metodisk barriere mod at teste for sproglig relativisme i ontogenesen. For det første er mindre børn ikke i stand til at løse samme type kognitive





opgaver som voksne. Eksempelvis vil det ikke være adækvat at sætte en toårig til at løse en sorteringsopgave med sproglige instruktioner. Et andet validitetsproblem er, at børn under tre år endnu ikke fuldt ud behersker sprogets grammatik (Tomasello & Brook 1998; Tomasello 2001), hvorfor det ikke giver mening – i en traditionel whorfiansk forstand – at undersøge, hvorvidt grammatiske kategorier påvirker deres tænkning. Et alternativ er derfor at undersøge for sproglig relativisme i den tidlige alder inden for de semantiske kategorier af sproget.

En af de få empiriske undersøgelser, der har forsøgt at kortlægge sproglig relativisme i ontogenesen, er udført af udviklingspsykologerne Bowerman og Choi i samarbejde med antropologen de León (Bowerman, de León & Choi 1995; Bowerman 1996). De sammenlignede toårige børns kognitive præference i en sproglig kategoriseringsopgave. I en leg viste forsøgslederen barnet intentionen om at sætte to objekter sammen i et rumligt forhold, mens hun bad barnet fortælle, hvad hun skulle gøre for at udføre den intentionelle handling. Samme opgave blev præsenteret for en gruppe engelsk-, koreansk-, hollandsk- og tzotzil maya-talende børn. Efterfølgende blev resultaterne af børnenes svar analyseret med henblik på at undersøge, hvorvidt de fire grupper børn kategoriserede de givne rumlige relationer ud fra samme kognitive kriterier. Resultaterne viste, at de fire grupper børn faktisk grupperede de rumlige forhold forskelligt frem for at benytte samme universelle kognitive kategorier. En af de markante forskelle bestod i, at de engelsktalende børn (som forventet) kategoriserede én gruppe rumlige relationer i et *in*-forhold (dvs. at de brugte forholdsordet *in* på engelsk til at guide forsøgslederen til at sætte en dukke *i* et badekar) og én anden gruppe rumlige relationer i et *on*-forhold (eksempelvis til at guide forsøgslederen til at sætte en ring *på* en stang). De koreansktalende børn derimod benyttede blot ét rumligt ord, nemlig udsagnsordet *kkita*, til at referere til en bestemt gruppe rumlige relationer på tværs af kategorierne *i* og *på*. En af forklaringerne på denne forskel er, at koreanske spatiale ord fokuserer anderledes på rumlige forhold end de engelske spatiale ord gør det, idet betydningen af udsagnsordet *kkita* går på tværs af kategorierne *i* og *på* og i stedet refererer til de rumlige forhold, hvor objekterne er i et tæt forhold til hinanden (fx en puslespilsbrik i et puslespil). Det udsagnsord de koreanske børn brugte i kontrast til *kkita*, var udsagnsordet *nehta*, der bruges om rumlige forhold med objekter, der er i et løst forhold til hinanden (fx tændstikker i en æske).

Det vil sige, at kategorierne afgivet indirekte af børnene i deres sproglige respons reflekterede det faktum, at de enkelte sproggrupper var i færd med at lære at gruppere forskellige typer rumlige forhold i overensstemmelse med sprogets struktur. Altså tegn på en tidlig sproglig relativisme. Men er der igen tale om cirkularitet i undersøgelsen? Ja, en smule. Cirkulariteten synes dog rettet, ved at Bowerman og Choi lavede en analyse af de typer fejl, børnene producerede (hvis de fx sagde *on* i stedet for *in* om en dukke i et badekar). Analysen viste, at fejlene ikke var tilfældige, men at de faktisk var i overensstemmelse med de sprogspecifikke grupperinger, børnene blev påvirket af gennem tilegnelsen af deres modersmål. Børnene begik nemlig ikke samme typer fejl i de forskellige sproggrupper! Deres fejl reflekterede således ikke en universel kerneviden om rumlige forhold. Skeptikere har sat spørgsmålstegn ved, om undersøgelsen virkelig viser en sproglig relativisme tidligt i ontogenesen, og foreslået, at distinktionen mellem et tæt versus et løst rumligt forhold er universelt til stede hos alle børn. Når de engelsktalende børn ikke udtrykker denne distinktion, er det blot fordi det engelske sprog ikke opfordrer dem til det. Et nyere eksperiment af Casasola og Cohen (2002) har dokumenteret, at engelsktalende førsproglige


børn faktisk ikke evner at generalisere mellem tætte og løse rumlige forhold, dvs. at evnen ikke er almen universel førsproglig viden. Disse resultater giver støtte til hypotesen om at koreanske børn kunne opnå denne evne via en påvirkning af sproget.

Resultaterne fra Bowerman et al.s arbejde opfattes som radikale inden for den traditionelle udviklingspsykologi, der er stærkt inspireret af Piagets teorier. I takt med stigningen i antallet af undersøgelser, der påviser, at vores sproglige kategorier påvirker eller korrelerer med vores kognitive strategier, er kognitive udviklingspsykologer dog begyndt at vise interesse for debatten om sproglig relativisme. Udviklingspsykologen Carey (2001) er en af dem, der har deltaget i debatten, og som anser den nye debat om det universelle og det sprogspecifikke som et udtryk for en ændring i paradigmet om forholdet mellem sprog og tænkning. Hun udpeger indirekte sproglig relativisme som plausibel inden for abstrakte kognitive domæner, i den udstrækning det er muligt at kortlægge, hvilke abstrakte vidensdomæner der er tilgængelige for barnet, før det erhverver sit modersmål. Det vil sige, at for at vi kan tale om, at en bestemt viden er udviklet på grund af sproget, må vi med sikkerhed kunne påvise, at den pågældende viden ikke var til stede, inden barnet begyndte at tilegne sig sproget.

Carey (ibid.) argumenterer for, at en given sproglig kategori kun kan påvirke tænkningen i det tilfælde, hvor de pågældende distinktive kategorier *ikke* allerede eksisterer præsprogligt. Hun pointerer derfor, at vi må se nøje på det lille barn, inden det mestrer sit modersmål. Empirisk evidens for, at distinktive grammatiske kategorier er universelt tilgængelige, vil indebære en førsproglig tilstedeværelse, mens en manglende evidens for kategorierne, ifølge Carey, åbner muligheden for, at disse kategorier udvikles på baggrund af sprogspecifikke erfaringer. Til forskel fra den type viden, der typisk er undersøgt af antropologer for en påvirkning fra sproget, og som for det meste omhandler de begreber, der tilhører den åbne ordklasse, eksempelvis navneord, interesserer Carey sig for, hvad hun betegner de abstrakte og intuitive grammatiske begreber (eksempelvis numerisk identitet og tal), og for, hvorvidt de er til stede universelt og kontinuerligt i ontogenesen.

I overensstemmelse med moderne spædbarnsforskning tager Carey udgangspunkt i viden, der er udviklet inden for det nye spædbarnsparadigme, mere præcist betegnet *the violation of expectancy method*. Denne metode undersøger småbørns erkendelse af bestemte typer abstrakt viden ved at måle, hvor længe barnet kigger på to forskellige perceptuelle hændelser; én, der er en mulig hændelse i den virkelige verden, og én, der er en umulig hændelse (fx at en blyant kan svæve i luften, uden at den understøttes af en anden genstand). Hvis barnet kigger i længst tid på den umulige hændelse, bliver dette tolket som indicium for, at barnet allerede besidder en erkendelse af den bestemte abstrakte kategori. Altså mener Carey, at den erkendelse, vi ikke finder førsprogligt, er en mulig kandidat for sproglig relativisme, mens den erkendelse, som allerede er konstitueret hos småbørn, ikke behøver en sproglig påvirkning for at udvikle sig.

Der synes dog at udspringe nye problemer af Careys forslag til et forskningsprogram, der kunne danne et mere solidt empirisk grundlag for at afvise princippet om sproglig relativisme. Problemet er følgende: Såfremt udviklingspsykologien, som foreslået af Carey, blev i stand til empirisk at påvise (eller afvise) en førsproglig tilstedeværelse af alle de mulige grammatiske/semantiske distinktioner, der kunne være kandidater til sproglig relativisme, ville udviklingspsykologien alligevel ikke have formået at falsificere princippet om sproglig relativisme i ontogenesen. Den vil blot støde på et nyt problem. Nemlig hvordan børn bliver i stand til at koble de førsproglige kategorier med de sproglige



kategorier. Et andet problem er, at i lighed med hvad forskningen om fonetisk perception har vist, er det plausibelt, at universelle førsproglige kategorier ændres eller omkategoriseres i takt med den sproglige udvikling og i lighed med Vygotskys teorier (1987 [1934]). Ifølge Vygotsky udvikles sprog og tænkning i et dialektisk forhold, og i takt med at barnet begynder at lære sit modersmål. Endvidere foregår tilegnelse af selv de tilsyneladende simpleste grammatiske morfemer – eksempelvis ental-flertal-distinktionen – som en gradvis proces i sprogtilægnelsen, hvorfor det ikke giver mening at forvente, at når blot de grammatiske kategorier er til stede førsprogligt, skal barnet bare finde de sproglige morfemer, der passer til disse, og sammenkoble de to. Pointen er således ikke at udelukke, at børn fødes med en kapacitet til at udvikle distinkte grammatiske kategorier, men hvis man som udgangspunkt antager, at sprog er et socialt og interpersonelt redskab og ikke blot et subjektivt semiotisk system med symbolske komponenter i Piagets forstand, kan hele spektret af tværsproglige distinktioner næppe være indbygget i barnet fra starten.

Et tredje problem ved Careys forslag til et nyt udviklingspsykologisk forskningsprogram i forhold til en kortlægning af forholdet mellem sprog og tænkning er selve hendes udviklingsparadigme. Der er to problemer med *the violation of expectancy* som undersøgelsesmetode af førsproglig viden hos spædbørn. For det første kan metoden kritiseres for en lav grad af økologisk validitet. Med økologisk validitet henviser jeg med Schmuckler (2001) til følgende tre principper: De anvendte stimuli bør reflektere, hvad der er naturligt for forsøgspersonerne. Selve forsøgsopstillingen bør finde sted inden for forsøgspersonens vante miljø, og som tredje princip bør de svar, der udvælges til kodning, være udtryk for individets fulde svarrepertoire.

Hvad angår *the violation of expectancy*-paradigmet, synes en stor del af de anvendte stimuli (de umulige hændelser) kun at være til stede i tegnefilm og ikke i den virkelige verden. Der kan derfor stilles spørgsmålstegn ved, om stimuli er naturlige for børnene. For det andet kodes der udelukkende for, hvor lang tid barnet kigger på de viste hændelser, og man inddrager dermed kun et yderst begrænset omfang af barnets naturlige svarrepertoire. Tankegangen er, at vi har adgang til barnets kognition gennem dets perceptuelle adfærd. Endvidere kræver perceptuelle metoder til måling af førsproglige børns kognition et overraskende højt antal forsøgs-deltagere, fordi op til 50 % af børnene udviser en eller anden adfærd, der diskvalificerer dem som potentielle forsøgsdeltagere. Casasola og Cohen (2002) rapporterer, at de testede 65 spædbørn for at opnå troværdige (*reliable*) data fra 35 børn! Det vil sige, at selvom det perceptuelle spædbørnsparadigme i udviklingspsykologien giver adgang til en mængde vigtig viden om spædbørns erkendelse – for det gør den helt klart (den giver endda adgang til en speciel type viden, som børn, der er testet af Piaget naturligvis ikke havde mulighed for at udtrykke, fordi der af dem blev krævet, at de udtrykte deres viden gennem en motorisk adfærd) – bør vi være påpasselige med ikke at smide barnet ud med badevandet, eller som Tomasello (1999) udtrykker det: at blive fanget i en filosofisk naivism.

Hvis det endvidere forholder sig således, som jeg frygter, at vi ikke kan anvende udviklingspsykologiens nyere metoder til at undersøge den tidlige kognition på tværs af alle kulturer, vil implikationen være, at udviklingspsykologien forbliver en disciplin, der undersøger udviklingen af viden i den vestlige verden. Hvis udviklingspsykologien på den anden side virkelig vil undersøge det universelle via tværkulturelle undersøgelser, må den derimod i højere grad læne sig op ad de antropologiske metoder og fastholde princippet om økologisk validitet. I følgende empiriske undersøgelse har jeg integreret metoder fra

disciplinerne lingvistik, antropologi og psykologi i en undersøgelse af den tidlige påvirkning af sprog og kultur på danske og zapotekiske børns rumlige kognition.

## En tværsproglig og tværkulturel undersøgelse af børns kognition om rumlige forhold

Begrundet i en interesse for kulturens og sprogstrukturens påvirkning af barnets sprogudvikling og kognition har jeg siden 1995 udført feltarbejde i en lille mexicansk zapotekisk landsbysamfund i den sydlige stat Oaxaca. Undersøgelsen krævede en grundig etnografisk, antropologisk og lingvistisk beskrivelse af den zapotekiske kultur og sprog, idet hverken kulturen eller sproget tidligere er beskrevet udførligt (men se O'Neill 1969). Af pladshensyn vil jeg blot i korte træk beskrive det rationale, som lå bag min undersøgelse, hvor jeg sammenlignede rumlig kognition hos zapotekiske småbørn med rumlig kognition hos danske småbørn.

I forlængelse af de tidligere studier, der undersøgte, hvordan sprogets struktur påvirker vores kognition, fandt jeg det dels relevant at undersøge, hvornår i ontogenesen denne påvirkning finder sted, og dels relevant at foretage undersøgelsen hos zapotekisktalende, fordi sproget følger en typologi, som er anderledes end den, der ses i indoeuropæiske sprog som dansk og engelsk. Senere viste det sig, at resultaterne ikke kunne forklares alene med udgangspunkt i sprogets struktur, men i lige så høj grad kunne forklares som en påvirkning af de forskellige kulturer. Denne tankegang betegner jeg kulturrelativisme, som jeg vil beskrive nærmere, efter at jeg har præsenteret den pågældende undersøgelse og dens resultater. Det vil sige, at jeg i første omgang tager udgangspunkt i paradigmet om sproglig relativisme og efterfølgende diskuterer det kritisk i forhold til, hvorvidt paradigmet er tilstrækkeligt til at forklare forskellige kognitive præferencer i den tidlige udvikling. Jeg argumenterer for, at en kulturrelativistisk forklaring i lige så høj grad er plausibel, hvorfor en triangulering mellem sprog, kognition og kultur er mere velegnet til at forklare resultaterne af undersøgelsen. Det følgende afsnit vil derfor udelukkende omhandle den zapotekiske ordklasse, der benyttes til at beskrive basale rumlige forhold mellem to genstande, fx „glasset står på bordet“ eller „bilen er i garagen“.

San Marcos tlapazola zapotek, som er det sprog, jeg undersøger, benytter sig af et sæt af i alt otte navneord, som også kan referere til kropsdele, når der bliver refereret til objekter og menneskers position i forhold til hinanden. De otte navneord er følgende: *quia* (hovede), *lo* (ansigt), *ruu* (mund), *lãani* (mave), *dets* (ryg), *cuee* (side), *lãan* (ende) og *nii* (fod) (Jensen de López 2002, 2006). Selvom betydningerne af disse rumlige kropsdelsord til en vis grad minder om betydningerne af forholdsord i de germanske sprog, er der påfaldende semantiske forskelle mellem de to typer ordklasser. Som påvist for ayoqueso zapotekisk, et nu uddødt zapotekisk sprog (MacLauray 1989), indebærer brugen af zapotekiske rumlige kropsdelsord en metaforisk analyse, hvor det højeste område på genstanden refereres til som hovedområde, mens det nederste område refereres til som fodområde.

I min analyse af San Marcos tlapazola zapotekisk viste det sig, at MacLaurays metaforisk begrundede forklaring af det semantiske system er begrænset i forhold til at kunne forklare det lignende system i San Marcos tlapazola zapotekisk. Jeg argumenterer for, at selvom den metaforiske projektion til dels kan forklare logikken i systemet, er de sociale relationer

og den kulturspecifikke interaktion med genstande en lige så nødvendig baggrundsviden for fuldt ud at kunne benytte systemet korrekt (Jensen de López 2002).

En forskel mellem det semantiske system, der ligger bag de kropsdelsrumlige ord, sammenlignet med systemet bag de danske forholdsord ses i det faktum, at *láani* (mave) bruges ambivalent til at referere til det inderste område af en genstand, uafhængigt af hvorvidt dette indebærer en understøttende funktion eller ej.<sup>6</sup> Det vil sige dér, hvor vi på dansk sprogligt skelner mellem et i-rumligt versus et under-rumligt forhold som i „sten i kurven“ versus „sten under kurven“, benytter zapotekisk blot samme kropsdelsord *láani* til at referere til begge rumlige relationer. Med andre ord synes man på zapotekisk at operere med én fælles kategori, der beskriver det forhold, at en genstand er afgrænset af en anden genstand. Til forskel herfra virker det, som om man på germanske sprog opererer med to kategorier, nemlig én, der beskriver de rumlige forhold, hvor der er tale om, at en genstand er afgrænset, men ikke understøttet af en anden genstand (fx sten *under* kurven), og en anden kategori, der beskriver de rumlige forhold, hvor genstanden både er afgrænset og understøttet af den anden genstand (fx sten *i* kurven).

Med udgangspunkt i et økologisk validt og ikke-sprogligt eksperiment undersøgte jeg, hvorvidt forskellen mellem en tilegnelse af en metaforisk motiveret rumlig ordklasse og tilegnelsen af en rumlig ordklasse baseret på forholdsord påvirker børns tidlige kognition for basale rumlige forhold. Med baggrund i resultaterne fra tidligere undersøgelser af børns tilegnelse af sprog og kognition af rumlige forhold (Clark 1973; Wilcox & Palermo 1974; Freeman et al. 1980; Rohlfing 2002) undersøgte jeg børns færdigheder i at imitere en række rumlige handlinger. Disse bestod af de tre rumlige forhold, der på dansk udtrykkes ved brug af forholdsordene *i*, *på* og *under*. Tidligere undersøgelser har vist en universel tendens til, at børn i kognition såvel som i sprog først forstår rumlige forhold, der indebærer konstellationen, hvor en mindre genstand begrænses og understøttes i et beholderforhold, og som vi på dansk bruger *i* til at beskrive. Umiddelbart herefter opnår børn forståelsen for rumlige forhold udtrykt på dansk ved brug af forholdsordet *på*, altså hvor en genstand understøttes af en anden genstand. Først flere måneder senere lærer børn at forstå rumlige forhold, der indebærer okklusion, og som på dansk udtrykkes ved brug af forholdsordet *under*. Forklaringen af, hvorfor disse tre rumlige forhold udvikles i netop den pågældende rækkefølge, er, at børn, inden de helt har forstået den fulde betydning af abstrakte rumlige begreber, benytter et sæt universelle kognitive strategier. Disse strategier antages ifølge Clark (1973) primært at være drevet af de perceptuelle og motoriske begrænsninger ved selve opgaven, mens andre forskere mener, at børn tillige tager højde for den kanoniske eller den regelbundne måde at benytte den givne genstand på i en given kultur eller praksis (Wilcox & Palermo 1974; Sinha 1982). Clark beskriver det universelle sæt af kognitive regler på følgende måde:

De [småbørn] placerer de mindre genstande inde i hvad som helst, der kan bruges som en beholder [...] og i modsat fald placerer de dem oven på hvad som helst, der har en udstrakt overflade [...] Disse valg reflekterer barnets hierarkiske præference, hvor beholdere altid bliver prioriteret over for udstrakte flader (Clark 2002:153, min oversættelse).

Forskningen inden for vestlige småbørns rumlige kognition har givet støtte til Clarks hypotese om, at beholderfunktionen ved genstande har en særlig tiltrækning eller bias hos småbørn sammenlignet med den understøttende funktion, der kunne eksistere hos genstanden.<sup>7</sup> Med andre ord vil børn, inden de har udviklet en fuld forståelse af rumlige

begreber, typisk placere *x* *i* *y* frem for *på* *y*. Her er det vigtigt at bemærke, at til trods for at et objekt, fx en kop, ud over at besidde en beholderfunktion såvel som en understøttende funktion faktisk også besidder en okklusiv funktion (hvis man vender koppen på hovedet, kan den lille genstand gemmes inde under koppen), så nævnes denne funktion slet ikke i Clarks hypotese som en mulig kognitiv strategi, børn kunne benytte sig af. Dette skyldes sandsynligvis, at en sådan funktion ikke er umiddelbart perceptuelt tilgængelig for barnet, og endvidere, at den er motorisk vanskeligt at udføre. Placeringen af et objekt under en kop kræver nemlig, at barnet først vender koppen på hovedet og derefter balancerer den på kanten, mens det placerer den lille genstand inde under koppen.

## Beskrivelse af metode

I undersøgelsen deltog i alt 104 børn, 71 danske og 33 zapotekiske. Børnene var i alderen 17 til 46 måneder med en gennemsnitsalder på 30 måneder. De danske børn blev rekrutteret fra daginstitutioner i Århus Amt, og gruppen bestod af 37 drenge og 34 piger. De zapotekiske børn blev rekrutteret i en zapotekisk landsby og blev alle passet i hjemmet. Gruppen bestod af 17 drenge og 16 piger. Børnene blev testet i en ikke-sproglig rumlig opgave, der bestod af en handlingsimitationsopgave (Jensen de López 2002). Proceduren i opgaven bestod i, at barnet og forsøgslederen sad over for hinanden, og hver fik udleveret en lille flettet kurv ca. 10 cm høj. Barnet blev, på dets respektive sprog, bedt om at kigge godt efter, hvad forsøgslederen gjorde, for derefter at gøre det samme som forsøgslederen. Derefter viste forsøgslederen barnet tre forskellige rumlige forhold mellem kurven og en majskerne: Et, hvor kernen blev lagt *i* kurven (som vendte med åbningen opad), et, hvor kernen blev lagt *på* kurven (som vendte på hovedet), og endelig ét, hvor kernen blev lagt *under* kurven (som vendte på hovedet). Hvert af de rumlige forhold indgik under to forskellige betingelser, en kanonisk betingelse, hvor både forsøgslederens og barnets kurv stod med åbningen opad, og en non-kanonisk betingelse, hvor begge kurvene stod med åbningen nedad. Barnet blev i alt præsenteret for seks handlinger, men blev bedt om at imitere én handling ad gangen. Halvdelen af børnene startede med den kanoniske betingelse, mens den anden halvdel startede med den non-kanoniske betingelse. Halvdelen af børnene startede med *i*-forholdet og sluttede med *under*-forholdet, mens den anden halvdel af børnene startede med *under*-forholdet og sluttede med *i*-forholdet. Eksperimentet blev optaget på video, og barnets responser blev kodet online samt efterfølgende ud fra videooptagelsen.

Hypoteserne for undersøgelsen var følgende: 1) Danske og zapotekiske børn udviser forskellige kognitive strategier i deres respons på handlingsimitationsopgaven, og 2) den anderledes (i forhold til danske forholdsord) semantiske struktur for rumlige kropsdelsord påvirker de zapotekiske børn i deres kognitive strategi på en måde, der reflekterer den pågældende struktur.

De to gruppers respons til opgaven blev sammenlignet for, hvorvidt mønstret i deres respons var ens, og for, hvorvidt mønstret i de typer fejl, børnene udviste, var ens. Begge typer analyser antages at sige noget om de bagvedliggende kognitive strategier eller præferencer, børnene benytter sig af til at løse opgaven. Det er altså ikke barnets evne til at løse opgaven korrekt, men barnets onlinekognition eller kognition *in vivo*, der sættes i fokus.

## Resultater

Resultaterne viste, at 39 % af de danske børns respons bestod i, at børnene lagde majs-kernen *i* kurven, 31 % bestod i, at de lagde majs-kernen *på* kurven (kurven var vendt på hovedet), mens kun 23 % af deres respons bestod i, at de lagde majs-kernen *under* kurven. Altså viste de danske børn en klar onlinepræference for at sætte kurven sammen med kernen i et beholderforhold, mens de udviste en mindre præference for at sætte kurven sammen med kernen i et okklusivt forhold, hvor kernen ikke er synlig. Resultatet i samme opgave for de zapotekiske børn udviste et anderledes og mere ensartet mønster. For de zapotekiske børn bestod 30 % af deres respons i, at børnene lagde majs-kernen *i* kurven, 28 % i, at børnene lagde majs-kernen *under* kurven, og 30 % i, at de lagde den *på* kurven.<sup>8</sup> I modsætning til de danske børn var der ingen forskel i proportionen af *i*- og *under*-respons for de zapotekiske børn, der således ikke gav udtryk for en onlinepræference for at sætte kurven sammen med kernen i et beholderforhold.<sup>9</sup> Forskellen mellem de to gruppers svarmønstre var signifikant, tovejs  $\chi^2$ ,  $p = 0,034$ .

De forskellige svarmønstre fra de to sproggrupper antyder, at de to grupper anlagde forskellige online kognitive strategier i udførelsen af opgaven. De danske børn anlagde en kognitiv strategi, hvor de primært var opmærksomme på kurvens funktion som beholder, efterfulgt af dens funktion som en understøttende flade og endelig på dens funktion som en okklusiv genstand. Dette er i overensstemmelse med Clarks hypotese om, at børn er udrustet med et sæt af universelle kognitive regler, der anvendes i deres udvikling af forståelsen af og kognition om rumlige forhold mellem genstande. De zapotekiske børn, derimod, udviste stort set ingen præference for nogen af de tre funktioner ved kurven. Det faktum, at de zapotekiske børn gav relativt flere svar af typen en okklusiv funktion, kan forklares ud fra den specifikke semantiske betydning, som kropsdelsordet *láani* (mave) udtrykker. Som tidligere beskrevet er *láani* ambivalent i sin betydning med hensyn til, om begrebet refererer til det inderste område af kurven, når den vender opad og kanonisk eller nedad og non-kanonisk. På dansk gør vi brug af to forskellige forholdsord, nemlig *i* og *under*, i vores reference til de to pågældende rumlige forhold. Idet det zapotekiske sprog således – i mindre grad end dansk – henleder ens opmærksomhed på disse topologiske distinktioner, kunne dette forklare, hvorfor zapotekisktalende småbørn er mindre optaget (sammenlignet med danske børn) af denne distinktion i deres kognitive stil.<sup>10</sup> For at få en bedre forståelse af de bagvedliggende kognitive mekanismer, der blev anlagt af de to grupper børn, blev der foretaget en analyse af de typer fejl, børnene producerede under udfærdigelsen af opgaven. Hvis sprogets semantiske struktur påvirker børns kognition, ville man forvente, at påvirkningen ligeledes kom til udtryk i de typer fejl, de to grupper børn producerede i deres forsøg på at løse imitationsopgaven.

Barnets respons blev registreret som en fejl, når den var i uoverensstemmelse med det rumlige forhold, som forsøgslederen forinden havde vist barnet og bedt det om at gøre efter. Tabel 1 viser forekomsten af de tre hyppigste typer fejl på tværs af de to grupper børn. I lighed med børnenes overordnede responstyper bestod de tre hyppigste fejltyper i, at barnet lagde kernen *i*, *på* eller *under* kurven.<sup>11</sup> De danske børn udviste en højere proportion af fejl af typen „majs-kernen *i* kurven“ end de zapotekiske børn (henholdsvis 46 % versus 25 % af deres respektive fejl). Omvendt viste forekomsten af fejltypen „majs-kernen *under* kurven“, at de zapotekiske børn i en relativt højere grad end de danske børn (henholdsvis 39 % versus 15 %) producerede fejltypen at lægge majs-kernen *under* kurven. De

zapotekiske børn udviste altså en præference for en okklusiv relation frem for en beholderrelation mellem de to genstande.

	Zapotekisk	Dansk
Fejltyper i %		
I kurven	25 %	46 %
På kurven	36 %	30 %
Under kurven	39 %	15 %

Tabel 1. Proportion af de tre hyppigste fejltyper i imitationsopgaven for de to sproggrupper.

Med andre ord udviste de to grupper børn forskellige præferencer, hvad angår den funktionalitet, de tilskrev kurven, og den udviste kognitive præference reflekterede deres respektive sprogs semantiske struktur. Mønstret, udtrykt i fejltyperne, giver støtte til resultatet, at de zapotekiske børn udviste en højere opmærksomhed for kurven som en okklusiv genstand, mens de danske børn primært udviste opmærksomhed for den som en beholder. En interessant forskel mellem de to grupper børn ses i, at de zapotekiske børn både viste mindre tendens til at begå fejl i form af at lægge kernen „i kurven“ og større tendens til at begå fejl i form af at lægge kernen „under kurven“, end det var tilfældet hos de danske børn. Resultatet giver støtte til Whorfs hypotese om sproglig relativisme.

Som tidligere nævnt understregede Whorf, at sproget medierer de kulturelle praksisser, men han gav faktisk ikke tydeligt udtryk for, hvordan dette triadiske forhold mellem sprog, tænkning og kultur finder sted. Lucy (1985) låner fra Vygotsky begrebet om semiotisk mediering, og efter min mening krediterer han Whorf i for høj grad for at have udviklet forståelsen af sprog som kulturel mediering. Selvom Whorf og Vygotsky var samtidige, kendte de tilsyneladende ikke hinandens arbejde. Når den russiske udviklingspsykolog Vygotsky i sin antagelse om, at kulturen medieres gennem sproget, forudsatte, at dette dynamiske forhold gjorde sig udviklingsmæssigt gældende i perioden, hvor barnet begynder at mestre sit modersmål, dvs. omkring toårsalderen, skyldes det sandsynligvis hans påvirkning inden for virksomhedsteorien, hvor kulturen betragtes som en bestemt type socialisering inden for en bestemt type praksis. Det synes derimod ikke, som om Whorf var af samme baggrundsopfattelse, idet han anså individets forhold til omverdenen mere som et perceptuelt forhold, hvilket ses i hans stærke påvirkning fra gestaltpsykologien.<sup>12</sup> Dermed synes der at mangle en vigtig modpol til hypotesen om sproglig relativisme, nemlig spørgsmålet om, hvorvidt de kulturelle praksisser i lige så høj grad som sproget kan tænkes at påvirke den tidlige kognition og dermed kan resultaterne fra undersøgelsen tolkes i to retninger. Først som et eksempel på sproglig relativisme i den tidlige ontogenese, hvilket vil være overensstemmende med, hvordan resultater fra lignende studier er blevet tolket. Den alternative tolkning af resultaterne ville være at forklare resultaterne som et eksempel på kulturel relativisme, vel vidende at sproget medieres gennem kulturen i et dialektisk forhold. I det følgende afsnit vil jeg således vise, hvorledes



en analyse af den zapotekiske kultur og dens praksisser på elegant vis er komplementær til hypotesen om sproglig relativisme. Dette er ud fra princippet om kulturel relativisme.

## Kulturel relativisme

Princippet om det, jeg analogt til sproglig relativisme kalder kulturel relativisme, vil jeg illustrere ud fra nogle antropologiske observationer, jeg har udført af zapotekers multifunktionelle brug af dagligdags objekter. Alle observationerne er udført som del af mit feltarbejde i den zapotekiske landsby siden 1995. Zapotekerne lever som selvforsynende landmænd og dyrker majs, bønner, kakao, squash m.m. Landsbyen er på godt 1.000 indbyggere, og der er kun en begrænset kontakt til andre nærliggende zapotekiske landsbyer. Zapotekerne er et konservativt folk med hensyn til at blande sig med folk fra nabolandsbyerne, og søndagsmarkedshandlen er den primære kommunikation, zapotekerne har med andre. På et spektrum, der spænder fra en unifunktionel til multifunktionel konstruktion og anvendelse af brugsgenstande, karakteriserer jeg zapotekernes socialt accepterede brug af genstande som multifunktionel (Jensen de López 2002).<sup>13</sup> Med begrebet multifunktionel henviser jeg til, at objekter bruges til en bred variation af formål. Eksempler på, hvordan den multifunktionelle praksis kommer til udtryk, illustreres i det følgende.

En af de traditionelle hverdagsbrugsgenstande i landsbyen er den flettede kurv, som findes i forskellige former, der hver har deres egen zapotekiske benævnelse. Kurven er den primære opbevarings- og beholdergenstand og bruges eksempelvis til opbevaring af de dagligt bagte majstortillaer og til transport og opbevaring af nyhøstede afgrøder. Man kunne herudfra udlede, at kurven primært har en beholderfunktion i landsbyen, men ved nærmere observation kommer det tydeligt til udtryk, at kurven ligeledes i høj grad har en okklusiv funktion i den zapotekiske praksis.<sup>14</sup> De praksisser, hvor kurven bliver stillet omvendt og dermed opfylder en okklusiv funktion, ses typisk, når kurven har til formål at begrænse (men ikke at understøtte) et andet objekt, eksempelvis en skrukhøne, eller når den har til formål at beskytte et andet objekt fra sol, støv og insekter. Med andre ord kan kurven siges at indgå i praksisser, hvor den enten opfylder funktionen som beholder, eller hvor den udelukkende opfylder funktionen at begrænse bevægelsen af – eller tildække – en anden genstand i et okklusivt forhold.


Et andet eksempel på en multifunktionel benyttelse af en genstand ses i den zapotekiske måde at udnytte en stol på. Selvom stole langt fra er integreret i kulturen på samme måde, som de er i et industrialiseret samfund, og primært findes i en miniudgave – med en højde, vi kender fra børnehaver – indgår de i de daglige zapotekiske praksisser på en multifunktionel måde. Stort set alt det daglige arbejde foregår siddende på knæ, mens mænd dog til tider benytter stole til at sidde på, ligesom fremmede, der ikke evner at knæle (som jeg selv), tilbydes en stol at sidde på. Men stolens siddefunktion er ikke den eneste i den zapotekiske hverdagspraksis. For eksempel benyttes stole ofte til at sætte ens skål fra sig på, når man spiser. Det er stolens højde nemlig nøjagtigt afpasset til, når man knæler. En anden socialt accepteret funktion ved disse ministole er som en slags grydeholder. I landsbyen tilberedes maden i hjemmeproducerede lerkrukker, der er tilpasset ildstedets runding. Det vil sige, at de er runde i bunden og derfor dårligt kan balanceres på den flade jord. Når den varme lerkrukke skal til afkøling fra ildstedet, kan man på grund af krukken

runding ikke blot stille den på jorden, for så vil den ganske enkelt vælte. I stedet anvender man i den zapotekiske kultur ministolen vendt på hovedet, således at krukken nøjagtigt passer i rummet mellem de fire stoleben.

En tredje brugsgenstand, der tydeligvis har flere funktioner i den zapotekiske praksis, er de vævede bomuldstørklæder, der benyttes af kvinder og piger. Mens pigens første bomuldstørklæde, erhvervet omkring tiårsalderen, primært har funktionen som et sjal, udvikler hun i løbet af de næste år en langt bredere anvendelse af tørklædet medieret gennem de kulturspecifikke praksisser. De unge piger lærer nemlig at bruge tørklædet til at bære babyer og mindre børn på ryggen med, til at indsamle og fragte træ til ildstedet, til at beskytte hovedet mod den stærke bjergsol og til at beskytte deres sovende barn fra træk og fluer, når de har lagt det fra sig på sivmatten for bedre at kunne udføre de daglige pligter. Samlet afspejler den brede benyttelse af genstande med multifunktionelle funktioner i denne specifikke zapotekiske landsby den begrænsede materialisme og dens virkning på beboernes kulturelle praksiser, på deres kreativitet og på fleksibiliteten. Zapotekiske børn bliver socialiseret inden for denne bestemte type praksis, hvor de yderligere i løbet af de første tre leveår indgår som små individer med en privilegeret status (jf. Moiser & Rogoff 2003) og kun møder få begrænsninger i forhold til, hvordan de agerer med omverdenen.

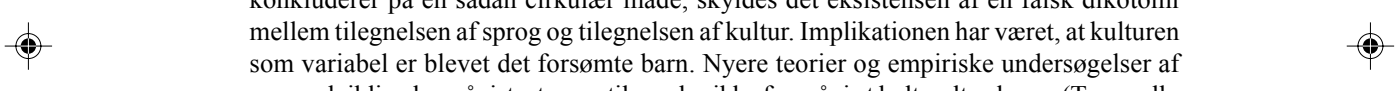
Denne korte redegørelse for de zapotekiske praksisser giver nu mulighed for en alternativ tolkning af årsagen til, at zapotekiske og danske børn udviser forskellige online kognitive præferencer i deres udførelse af den rumlige handlingsimitationsopgave. Forskelligheder kan nemlig i lige så høj grad forklares ud fra de kulturelle forskelle mellem de to samfundstyper (se også Jensen de López 2006) som ud fra de sproglige forskelle.<sup>15</sup> Og det, fordi forskellene kunne være udtryk for forskelligheden mellem den danske og den zapotekiske kulturs opmærksomhed omkring objekters kanoniske og socialt accepterede funktion. Det vil sige den generelle forskel mellem danskere som værende unifunktionelle i deres brug af genstande og zapotekere som værende multifunktionelle i deres brug af genstande. Uden de antropologiske observationer af de zapotekiske praksisser til sammenligning med de danske praksisser ville forskellighederne fra den tværkulturelle og tvær-sproglige undersøgelse af zapotekiske og danske børns rumlige færdigheder udelukkende forklares som en sproglig relativisme. Ud fra en traditionel udviklingspsykologisk betragtning ville der heller ikke være noget i vejen for en sådan tolkning, for som nævnt tidligere søger de nyere undersøgelser svar på, hvornår i ontogenesen en markant sproglig relativisme sætter ind. Problemet med en sådan unidisciplinære forklaring er dog, at den ikke synes befordrende i forhold til hverken den sprogvidenskabelige eller den udviklingspsykologiske debat. Inddragelsen af den antropologiske vinkel og dens metode i forklaringen af vores udvikling af viden tillader en bedre forståelse for kulturen som afhængig variabel i sprogtilegnelsen og i den kognitive udvikling.

Fra en klassisk eksperimentel udviklingspsykologisk synsvinkel kan det pågældende undersøgelsesdesign virke mangelfuldt på en række områder, der blandt andet gør brugen af de traditionelle statistiske værktøjer vanskelig. Her bliver de kvalitative og antropologiske analyseredskaber et middel til forståelsen og forklaringen af forskellene mellem de zapotekiske og danske børns kognition. Hvis man kvalitativt og med en forhåndsopfattelse af, at børn udviser en adfærd, der er medieret af den specifikke kultur, de opvokser i, forsøger at forklare forskellene mellem de danske og zapotekiske børn, får man et langt rigere og mere kohærent billede af de bagvedliggende årsager til de kognitive forskelligheder. I den ovennævnte undersøgelse synes forskellighederne begrundet i forskellige



socialiseringsprocesser og i forskellige kulturelt accepterede tilgange til brugen af objekter. Uden antropologiske og etnografiske observationer og beskrivelser ville det ikke have været muligt at nå til en dybere forklaring af de påviste forskelligheder. Bronfenbrenner (1979) (se også Jensen de López 2001) har med sin økologiske lagmodel anvist forslag til, hvilke variabler man som udviklingspsykolog bør tage højde for i sin undersøgelse af et udviklingspsykologisk fænomen. Desværre synes hans teorier ikke at have udviklet sig fra en teoretisk til en empirisk metode. Et mere direkte fokus på tværdisciplinære metoder i den kognitive udviklingspsykologi kunne fremme operationaliseringen af Bronfenbrenners tankegang inden for den psykologiske og antropologiske udforskning af vidensdomæner.

### Adskillelsen mellem sprog og kultur - en falsk dikotomi med en indskrænkende metodologi?



De nyere undersøgelser af forholdet mellem sprog og tænkning synes i udgangspunktet at hvile på en falsk dikotomi mellem sprog og kultur. Forskellighederne mellem talere af forskellige sprogs kognitive præference er ofte blevet analyseret og diskuteret i forhold til, hvorvidt den kognitive præference korrelerer med strukturen i det pågældende sprog. Som konsekvens forbliver konklusionen ofte den, at det er den sproglige struktur per se, der påvirker den kognitive stil – altså i stil med Whorfs sproglige relativisme. Når man konkluderer på en sådan cirkulær måde, skyldes det eksistensen af en falsk dikotomi mellem tilegnelsen af sprog og tilegnelsen af kultur. Implikationen har været, at kulturen som variabel er blevet det forsømte barn. Nyere teorier og empiriske undersøgelser af sprogudvikling har påvist, at sprogtilegnelse ikke foregår i et kulturelt vakuum (Tomasello 1999; Schieffelin 1979). Barnets tidlige sprogtilegnelse formes inden for en bestemt socialiseringsproces. Samtidig har det senere fokus på typologiske analyser af sprog vist en overraskende forskel mellem de grammatiske og semantiske kategorier på tværs af forskellige sprog (Levinson 2003). Oprindelsen af disse kategorier hos det enkelte individ kan kun forklares ved at inddrage den kulturelle variabel i ens forklaringsmodel. Det vil sige, at vi på en gang skal forholde os til typen af opgaver, børn bliver stillet over for i deres kognitive udvikling, samt de omstændigheder, hvorunder opgaven skal udføres. Det er her, antropologien og dens metoder kommer ind som vigtige redskaber.

### Noter

Den empiriske del af denne artikel modtog finansiering fra Aarhus Universitet, Det Humanistiske Forskningsråd gennem projekt SCALA og Inge Lehmanns Legat af 1983. Dele af den indgår i min ph.d.-afhandling (Jensen de López 2006). Jeg er Tia Hansen og Jens Kvorning samt en anonym censor taknemmelig for deres kommentarer til tidligere versioner af denne artikel. Alle fejl er jeg alene ansvarlig for.

1. Johnsons begreb om probabilistisk epigenese, hvor den endelige udviklingssti blot er sandsynlig under givne omstændigheder, men ikke fastlagt, kunne være en måde at undgå en hierarkisk inddeling på.
2. Man kan sige, at forskerne har været begrænset af den tidsperiode, de lavede undersøgelserne

inden for, idet studiet af sprogtypologier knap havde trådt sine barnesko. Dette kan virke en smule paradoksalt, da ideen om sprogtypologier mere eller mindre er indlejret i Whorfs projekt.

3. Opgaven har typisk været, at engelsktalende personer skulle skrive en liste med de farveord, de kunne komme i tanke om, og dernæst „matche“ disse ord med farver på et farvekort.
4. Den genvakte interesse for Whorf kunne tænkes påvirket af socialkonstruktivismen i samme periode.
5. Dermed ikke sagt, at kunsten at orientere sig selv i forhold til nord eller øst ikke er universel, da vi også sagtens kan forstå princippet. Vi siger eksempelvis også at Aalborg er nord for Århus. Den vigtige forskel er dog, at de sprog, der i dominerende grad benytter en absolut referenceramme, benytter den ned til mindste detalje. Hvor vi siger, at bolden er til „venstre for stolen“, vil talere af et sprog med et absolut system referere til samme bold som værende nord, syd osv. for stolen, fordi sproget ikke har ord som venstre, højre, foran og bagved.
6. Denne forskel er interessant, fordi man ved første blik kunne tro, at láani havde samme betydning som forholdsordet *i* har på dansk. Det er ikke tilfældet.
7. Opgaverne består ofte i, at børnene enten skal lede efter en genstand, de tidligere har set er blevet gemt, eller at de skal imitere forsøgslederens måde at sammensætte to objekter på.
8. Procenttallene er udregnet som proportional af antal svar afgivet af gruppen. Det vil sige, at alle ikke-svar er fratrukket inden udregningen, og at der ikke er taget højde for svartyper ud over de tre angivne.
9. Forskellen kan ikke forklares ved, at de zapotekiske børn blot udviste en bedre imitativ evne, da analysen af de to grupper børns færdigheder i at løse opgaven korrekt ikke viser en signifikant forskel, hverken overordnet eller inden for de enkelte stimuli (se Jensen de López 2006).
10. Denne forskel forklarer til dels, hvorfor zapotekiske børn udviser en tidligere forståelse af spatiale ord end danske børn gør (se Jensen de López 2002).
11. Analysen er således begrænset til de tre hyppigste producerede fejl.
12. Denne tankegang er udviklet, efter at Alan Costall (personlig kommunikation) har påpeget, at fokus i Whorfs skrifter overvejende er rettet mod det perceptuelle.
13. I den anden ende af spektret karakteriserer jeg danskeres socialt accepterede brug af genstande som unifunktionel.
14. Kontrasten mellem beholderfunktionen og den okklusive funktion skal her forstås som forskellen mellem, hvorvidt en genstand har en understøttende funktion eller ej, frem for om genstanden blot har en begrænsende funktion. Denne skelnen er overensstemmende med den kognitivt lingvistiske måde at karakterisere betydningen af forholdsord på.
15. For en uddybning af kulturens påvirkning af børns opmærksomhed på rumlige forhold, medieret gennem den måde, genstande bruges på, belyst med præliminær empirisk støtte fra danske, zapotekiske og japanske børn. Se Jensen de López, Hayashi og Sinha (2003).

## Litteratur

- Berlin, Brent & Paul Kay  
1969      Basic Color Terms: Their Universal and Evolution. Berkeley: University of California Press.
- Bohn, Ocke-Schwen  
2000      Linguistic Relativity in Speech Perception: An Overview of the Influence of Language Experience on the Perception of Speech Sounds from Infancy to Adulthood. I: S. Niemeier & R. Dirven (eds.): Evidence for Linguistic Relativity. Amsterdam & Philadelphia: J. Benjamins.

- Boroditsky, Lera  
2001 Does Language Shape Thought? Mandarin and English Speakers' Conceptions of Time. *Cognitive Psychology* 43:1-22.
- Bowerman, Melissa  
1996 The Origins of Children's Spatial Semantic Categories: Cognitive versus Linguistic Determinants. I: J. Gumperz & S. Levinson (eds.): *Rethinking Linguistic Relativity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bowerman, Melissa, Lourdes de León & Soonja Choi  
1995 Verbs, Particles and Spatial Semantics: Learning to Talk about Spatial Actions in Typologically Different Languages: E. Clark (ed.): *The Proceedings of the 27<sup>th</sup> Annual Child Language Research Forum*. Stanford, CA: Center for the Study of Language and Information.
- Bronfenbrenner, Urie  
1979 *The Ecology of Human Development: Experiments by Nature and Design*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Carey, Susan  
2001 Whorf versus Continuity Theorists: Bringing the Data to Bear on the Debate. I: M. Bowerman & S. Levinson (eds.): *Language Acquisition and Conceptual Development*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Casasola, Marianella & Leslie B. Cohen  
2002 Infant Categorization of Containment, Support and Tight-in Relationships. *Developmental Science* 5(2):247-64.
- Clark, Eve  
1973 Non-linguistic and the Acquisition of Word Meanings. *Cognition* 2: 161-82.  
2003 *First Language Acquisition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Eysenck, Micheal, W.  
1990 *The Blackwell Dictionary of Cognitive Psychology*. Cambridge, MA: Basil Blackwell Ltd.
- Freeman, Norman, Lloyd Sinclair & Chris Sinha  
1980 Infant Search Tasks Reveal Early Concepts of Containment and Canonical Usage of Objects. *Cognition* 8:283-96.
- Gentner, Dedre  
1978 What Looks Like a Jiggy but Acts Like a Zimbo? A Study of Early Word Meaning Using Artificial Objects. *Papers on Reports on Child Language Development* 15:1-6.
- Gleitman, Lila, Alan Fridlund & Daniel Reisberg  
1999 *Psychology*. 5<sup>th</sup> ed. New York: W.W. Norton & Company, Inc.
- Gopnik, Alison  
2001 Theories, Language and Culture: Whorf without Wincing. I: M. Bowerman & S. Levinson (eds.): *Language Acquisition and Conceptual Development*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gumperz, John & Stephen Levinson  
1996 Linguistic Determinism: The Interface between Language and Thought. I: J. Gumperz og S. Levinson (eds.): *Rethinking Linguistic Relativity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hymes, Dell  
1964 *Language in Culture and Society: A Reader in Linguistics and Anthropology*. New York & London: Harper and Row.
- Jensen de López, Kristine  
2001 Økologisk psykologis bidrag og begrænsninger som udviklingspsykologisk forklaringsmodel. *Psyke & Logos* 2:588-620.

- 2002 Baskets and Body-parts: A Cross-cultural and Cross-linguistic Investigation of Children's Development of Spatial Cognition and Language. Ph.d.-afhandling, Psykologisk Institut, Aarhus Universitet.
- 2006 Culture, Language and Canonicity: Differences in the Use of Containers between Zapotec (Mexican Indigenous) and Danish Children. I A. Costall & O. Dreier (eds.): *Doing Things with Things: The Design and Use of Everyday Objects*. London: Ashgate.
- 2005  
Jensen de López, Kristine, Mariko Hayashi & Chris Sinha  
Early Shaping of Spatial Meaning in Three Languages and Cultures: Linguistic or Cultural Relativity? I: W.J. Sullivan & A.R. Lommel (eds.): *Interconnections*. Reprinted from the LACUS Forum XXXI. Houston, TX: LACUS.
- Johnson, Mark  
2005 *Developmental Cognitive Neuroscience*. London: Blackwell Publishing Ltd.
- Levinson, Stephen  
1996a *Language and Space*. *Annual Review of Anthropology* 25:353-82.  
1996b *Relativity in Spatial Conceptualization and Description*. I: J. Gumperz & S. Levinson (eds.): *Rethinking Linguistic Relativity*. Cambridge: Cambridge University Press.  
2003 *Space in Language and Cognition: Explorations in Cognitive Diversity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lucy, John  
1985 Whorf's View of the Linguistic Mediation of Thought. I: E. Mertz & R. Pardmentier (eds.): *Semiotic Mediation: Sociocultural and Psychological Perspectives*. New York: Academic Press.  
1992a *Language Diversity and Thought. A Reformulation of the Linguistic Relativity Hypothesis*. Cambridge: Cambridge University Press.  
1992b *Grammatical Categories and Cognition: A Case Study of the Linguistic Relativity Hypothesis*. Cambridge: Cambridge University Press.  
1996 *The Scope of Linguistic Relativity: An Analysis and Review of Empirical Research*. I: J. Gumperz & S. Levinson (eds.): *Rethinking Linguistic Relativity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lucy, John & Susanne Gaskins  
2001 *Grammatical Categories and the Development of Classification Preferences: A Comparative Approach*. I: M. Bowerman & S. Levinson (eds.): *Language Acquisition and Conceptual Development*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MacLaury, Robert  
1989 *Zapotec Body-part Locatives: Prototypes and Metaphoric Extensions*. *American Linguistics* 55(2):119-53.
- Mosier, Christine E. & Barbara Rogoff  
2004 *Privileged Treatment of Toddlers: Cultural Aspects of Individual Choice and Responsibility*. *Developmental Psychology* 39(6):1047-60.
- O'Neil, Carl W.  
1969 *Human Development in a Zapotec Community with Emphasis on Aggression Control and its Study in Dreams*. Upubliceret ph.d.-afhandling præsenteret ved Chicago Universitet.
- Pederson, Erik  
1995 *Language as Context, Language as Means: Spatial Cognition and Habitual Language Use*. *Cognitive Linguistics* 6(1):33-62.
- Pederson, Erik, Eve Danziger, David Wilkins, Stephen Levinson, Sotaro Kita & Gunter Senft

- 1998 Semantic Typology and Spatial Conceptualization. *Language* 74:557-89.
- Penny, Lee  
1996 *The Whorf Theory Complex. A Critical Reconstruction.* Amsterdam: Benjamins.
- Rohlfing, Kathrine  
2002 *UNDERstanding: How Infants Acquire the Meaning of UNDER and other Spatial Relational Terms.* Ph.d.-afhandling, Bielefeld Universitet, Tyskland.
- Schieffelin, Bambi, B.  
1979 *Getting it Together: An Ethnographic Approach to the Study of the Development of Communicative Competence.* I: E. Ochs & B.B. Schieffelin (eds.): *Developmental Pragmatics.* London: Academic Press Inc.
- Schmuckler, Mark A.  
2001 *What is Ecological Validity? A Dimensional Analysis.* *Infancy* 2(4):419-36.
- Sinha, Chris  
1982 *Representational Development and the Structure of Action.* I: G. Butterworth & P. Light (eds.): *Social Cognition: Studies in the Development of Understanding.* Brighton: Harvester Press.
- Slobin, Dan  
1996 *From „Thought and Language“ to „Thinking for Speaking“.* I: J. Gumperz & S. Levinson (eds.): *Rethinking Linguistic Relativity.* Cambridge: Cambridge University Press.
- Tomasello, Michael  
1999 *The Cultural Origins of Human Cognition.* Cambridge, MA: Harvard University Press.  
2001 *The Item-based Nature of Children's Early Syntactic Development.* I: M. Tomasello & E. Bates (eds.): *Language Development.* Oxford: Blackwell Publishers Inc.
- Tomasello, Michael & Patricia Brook  
1998 *Young Children's Earliest Transitive and Intransitive Constructions.* *Cognitive Linguistics* 9:379-95.
- Vygotsky, Lev S.  
1987 [1934] *Thought and Language.* Redigeret af A. Kozulin. Cambridge, MA: MIT Press.
- Whorf, Benjamin L.  
1956 *Language, Thought and Reality: Selected Writings of Benjamin Lee Whorf.* Redigeret af J.B. Carroll. Cambridge, MA: The MIT Press.
- Wilcox, Stephen & David S. Palmero  
1974 *„In“, „On“ and „Under“ Revisited.* *Cognition* 3:245-54.





CATHRINE HASSE

## KULTUREL VIDENSDIVERSITET

Om videnssystemers lukkede ontisk-epistemiske fantasier og nødvendigheden af vidensmægling

Forestil dig en gruppe videnskabsfolk forsamlet til en konference. Det kunne være antropologer, biologer eller lingvister, men i dette tilfælde er det fysikere. De følger opmærksomt et PowerPoint-foredrag med billeder af rør, der ligger side om side, og ord som Higgs- og Z-partiklen. Forestil dig så, at vi kunne „fryse“ situationen og begynde at udspørge hver enkelt person i rummet om, hvad han eller hun rent faktisk så på de billeder, der blev fremvist og forstod ved de ord, der blev sagt. Og forestil dig så, at det, de giver udtryk for at se og forstå, ikke er nøjagtigt det samme, men en lille smule forskelligt fra person til person, alt efter nationalt tilhørsforhold.

Det har ikke været muligt at udføre dette eksperiment *in situ* i min forskning blandt partikelfysikere, der arbejder på det samme projekt i Danmark og i Italien og jævnligt mødes til konferencer. I stedet har jeg opsøgt dem nogen tid efter konferencerne og bedt dem kommentere PowerPoint-slides af rør og udtalelser om Higgs-partikler. Disse kommentarer viser, som i ovenstående tænkte eksempel, at selvom fysikerne igen og igen mødes til de samme konferencer, opfatter de materielle objekter, der henviser til vigtige elementer i deres fælles projekt, forskelligt. Ikke vidt forskelligt, men forskelligt på måder, som det er vigtigt at udforske.

Det er nemlig ikke ligegyldigt, om italienske og danske fysikere forstår det samme ved PowerPoint-præsentationer, der er udgangspunkt for videre justeringer af nye rør og energitærskler. Fysikerne arbejder trods alt med en teknologi, der på grund af meget høje energier rummer en (om end lille) risiko for, at de i fællesskab kan frembringe et af de såkaldte „sorte huller“, der, som det vises i science fiction-film, rummer energi nok til at opsluge såvel planeter som galakser (Calogero 2000).

Det er dog ikke sådan, at partikelfysikerne ikke forstår hinanden indbyrdes, men de gør det på måder, der kan forekomme helt uforståelige for lægfolk. De deler overvejende de samme fantasier om, hvad deres videnskab kan skabe af muligheder. I et demokratisk samfund er det heller ikke ligegyldigt, om vi lægfolk er helt eller kun delvist afskåret fra fysikernes fælles kognitive forestillings- og fantasiverden. Det er derfor nødvendigt, at vi begynder at stille nye spørgsmål til, hvad vi egentlig kan forstå af hinandens kognitive verdener, og hvad der konstituerer fælles forståelser i sådanne verdener.

Spørgsmålet om, hvad der betinger, at mennesker opfatter verden forskelligt, har ikke været i høj kurs uden for antropologien. De mange muligheder for åben kommunikation på tværs af grænser – ikke mindst via internettet – har tværtimod skabt forestillinger om en ny uproblematisk udveksling af viden på tværs af klasseskel og landegrænser. Drømmen om et samfund, hvor mennesker frit udveksler og deler viden, kan få os til at tro, vi lever i et samfund uden kulturelle vidensdiversiteter.

Siden 1980'erne har samfundsvidenskabelige forskere ganske vist konstateret en øget opmærksomhed på det heterogene samfund – „forskellighed forener“ (Bauman 2001). Heterogenitetsforskning har været optaget af synlige forskelle som hudfarve og andre tydelige kropstegn. Fokus har været på udkantseksistenser, drags, hjemløse, køns- og etnicitetsdiversiteten (fx Hall 1996; Butler 1990; Crenshaw 1995; Bhabha 1994). Til gengæld har forskel på kognition, defineret i psykologien som tanker, underliggende formodninger, skemaer, ikke vakt den store interesse, hverken i antropologien eller samfundsvidenskaben i øvrigt. Det problematiske i at leve i en verden, hvor globaliseringen fremmer nye og langt mindre synlige kognitive forskelle mellem menneskers måder at forstå verden på, har ikke været genstand for samme voldsomme interesse som synlig kulturel forskel.

Vi går umiddelbart ud fra, at kultur betyder synlige forskelle – og at kultur dermed er noget vi kan se i form af forskellige hudfarver, køn, klædedragter osv. Det kultursyn, jeg her vil argumentere for, lægger vægt på, at kultur er et kognitivt fænomen – men ikke som noget essentielt, dvs. naturligt og synligt indlejret i den fysiske materialitet. Kultur er en position, man taler fra – noget man ser med, snarere end det, man ser. Derfor kræver det et eksternt perspektiv at se kultur (Hastrup 1992:41). Vi får som kulturforskere viden om andres kultur gennem dette eksterne perspektiv, og ligesom alle andre opdager vi kulturforskelle gennem „implicit komparation“ (Nader 1994; Hasse 2002:17). De erkendelser har i mit arbejde medført et fokus på de kulturpsykologiske processer, der transformerer den verden, vi perciperer, så vi oplever det ukendte som „kulturelt“. Hvad er det da, der skaber kulturelle forbløffelser? (Hastrup 1992). Et bud er „kulturelle læreprocesser“ (Hasse 2002:18). Kulturelle læreprocesser kan forstås som det, der skaber potentielle kulturforskelle i form af forskellige kognitive kulturelle modeller.<sup>1</sup>

Hvad er vidensdiversitet ifølge dette perspektiv, og hvordan kan vi forstå de mekanismer, der gør homogen kognition af en fælles verden vanskelig? I nyere kognitionsforskning gør man op med kognition som noget maskinelt (*artificial intelligence*), hvor krop og kognition kan tænkes adskilt. Viden, kognition og handling konstituerer hinanden (Núñez & Freeman 2000). Viden kan antages at være distribueret i videnssystemer, der blandt andet betinger, hvorledes vi ser hinanden og vores samfund og forestiller os dets omformning.<sup>2</sup> Viden er i dette perspektiv hverken at forstå som universalistisk eller relativistisk, men som viden i den tredje betydning: en „incorporate“ praksisviden, der ofte har mere karakter af de daglige kropsritualer end en erkendt kognitiv viden (Watson-Verran 2001; Connerton 1989; Hastrup 1995). Videnssystemer har som videnstraditioner en rumlig dimension, der forbinder mennesker, steder og færdigheder (Turnbull 1997). Det er en kropsindlejret viden, der måske nok kan kaldes frem af forskere, men som i den daglige praksis fungerer som en lært fænomenologisk inkorporeret handleviden (Hasse 2002:208-9).

Distribution af denne form for handleviden afhænger af den enkeltes læreproces i et større socialt praksisfællesskab og kan *inden for* et videnssystem føre til uenighed, diskussion, samarbejde og forhandlinger.<sup>3</sup> Diskussioner *mellem* videnssystemer klares ikke med forhandlinger baseret på simple „oversættelser“, der søger at skabe lighed ved at

udjævne forskelle (Hastrup 1990). I den proces vil det partikulære forsvinde samtidig med videnssystemets særlige fremtidsfantasier og engagement. Fremtidsfantasier er knyttet til praksis i en hverdag, der praktiseres i et fælles offentligt rum. En „omgivelses totalitet“, hvor jeg, vi og verden hører sammen (Zahavi 2001:115).

Som Polanyi har udtrykt det, er der to slags viden: den viden, der placeres i lærebøger, skrevne ord og tegn, og den uformulerede viden knyttet til hverdagshandlinger og relationer. Det er en anden slags viden – „tavs viden“ (Polanyi 1968:14). Normalt behøver vi ikke at „oversætte“ vores handleviden til andre. Det sker, når der opfindes nye praktikker, når nyankomne skal i lære i videnssystemet, eller når vi søger at kommunikere med andre videnssystemer – det, nogen ville kalde „kulturmøder“. Her mødes mennesker fra forskellige videnssystemer, hvilket indebærer, at deres handleviden er forskellig. En eksplicit verbal „oversættelse“ af denne ellers tavse praksisdimension vil i sådanne situationer nemt få en politisk drejning, fordi der er et formål med at søge at sætte hverdagens mangfoldige og komplekse praksis på ord. Eksplicite ytringer har altid et formål og altid modtagere.


Alligevel forlader vi os ofte umiddelbart og naivt på videnssystemets egne simple oversættelser i den implicite tro, at når vi forstår den ekspliciterede viden, forstår vi også den handleviden, den bygger på. Hvor vi kan være mistroiske eller på vagt, når det gælder verbale ekspliciteringer af videnssystemer inden for områder, der allerede er diskursiveret som politiske sprængfelter (som etniske kulturmøder), er vi langt mindre på vagt, når der sker vidensoversættelser inden for, hvad vi opfatter som „samme kultur“.<sup>4</sup>

Vidensdiversiteter er ikke synlige på samme måde som køn og etnicitet. Nogle menneskers kognitive kort over verden, opnået gennem handlinger i en hverdagspraksis, kan være både særligt magtfulde og særligt utilgængelige. Vi accepterer, at industrifolk, børsrådgivere eller videnskabsmænd har en særlig indsigt, der er vanskelig at sætte spørgsmålstegn ved. Vi har hverken viden eller engagement til yderligere at gå i dialog med disse videnssystemer, men accepterer deres udlægninger af verden og tror måske endda at forstå den. Det er et problem for videnssamfundet (Lyotard 1979), der stiller nye krav til vores fælles diskussioner af hastige samfundsforandringer. Netop når vi tror at forstå – ved at „oversætte“ det ukendte til det kendte – er risikoen for misforståelse størst (Ardener 1989:165).

Videnssystemer er ikke lukkede, men det kræver mere end videnssystemets egne repræsentanters simple oversættelser af viden at forstå, hvad der driver videnssystemer fremad. Argumentet i denne artikel er, at et videnssystem grundlæggende er baseret på fælles engagement (Verran 1998). For at forstå tankegange i et videnssystem må vi have indsigt i de fantasier og forestillinger, der knytter sig til viden i et videnssystem. Netop fordi viden på overfladen forekommer tilgængelig og nem at udveksle, skjules vidensdiversiteter knyttet til handleviden og fremtidsfantasier og dermed vores forståelse af engagementer og fremtidsforestillinger knyttet til videnssystemer. Manglen på indsigt i vidensdiversiteter begrænser muligheden for at føre åbne ontisk-epistemiske politikker om fremtidens samfund. Højenergifysik er et eksempel på denne problematik.

## Vidensudfyldning

På La Sapienza-universitetet i Rom har fysikerne som så mange andre steder et whiteboard på væggen på deres kontor. De hvide flader er dækket af streger, cirkler og tegn. Jeg tog



snapshot af disse overmalede tavler og viste dem til fysikere fra andre institutter og lægfolk. For en udenforstående ikke-fysiker er det vanskeligt at skabe mening i billederne på tavlerne. Fotografier af disse whiteboards er blevet kommenteret af folk, der ikke arbejder med fysik: „Det ligner en radio“, „det er P-pladser“ eller „de flade kasser er nok nogle huse, og så er stregerne veje, der går under dem“. En cirkel med stiplede linjer indeni kommenteres med: „Det ligner et ur“ eller „det er nogen, der skal tage et stykke ud af en cirkel, men de ved ikke, om de kan“. De små tegn, en trekant + „t“, og Z’erne, ignoreres som regel.

Partikelfysikere fra Danmark, der også ser disse fotografier af deres italienske kollegers whiteboard for første gang, bruger derimod „t“ og Z’er til at identificere, hvad billedet forestiller. „Det, vi ser her, kunne godt være partikelspor, der går gennem nogle kamre. De to Z0’er henfalder til fire muoner – så det kunne være en Higgs, vi ser på her,“ forklarer en fysiker. „Så er kasserne nok muon-detektor-kamre og de ligner vist vores ‘strå’ så meget, at jeg kan sige, at cirklen nok er et tværsnit af rørene fra kamrene. Det er fyldt med en gas – hvilket står heroppe, og så er delta [trekanten] „t“ den tid, det tager for partiklen, at vandre ind gennem røret ind til den ladede tråd i midten, der giver signal om, at partiklen har ramt midten af røret. Fysikeren tilføjer: „Det er sjovt. Jeg vidste ikke, at deres [de italienske fysikeres] rør lignede vores strå så meget.“

Vi tillægger det vi ser en objektiv eksistens, uden for os selv og vores egen forståelseshorisont – og det, vi forstår, får ontologisk status (Hastrup 1999:167). Indimellem når vi iagttager et nyt billede (som det på whiteboarden) eller andre dele af vores omverden, får vi ikke tilstrækkelige forklaringer på, hvad det er, vi ser.

Jeg fortalte hverken lægpersoner eller fysikere, i hvilken kontekst tegnene var skabt. Fysikere og lægpersoner „oversætter“ tegnene på billederne, men lægpersoner er lidt mere i tvivl om betydningen end partikelfysikerne. Alligevel kan de sagtens få mening i tegnene ud fra tolkninger baseret på erfaringer fra deres egen hverdag. Selvom vi ikke har fysikerfaringer, har vi erfaringer med radioer, biler, veje og ure. Erfaringer sedimenteres gradvist som viden, og det er den viden, vi anvender til at deducere os frem til ny viden. Vi regner ud, hvad der er den mest sandsynlige tolkning ud fra det, vi allerede ved (D’Andrade 1995:126). Den manglende information fylder vi selv ud, så verden bliver genkendelig. Vi opfatter ved hjælp af, hvad der i kognitionsforskningen kaldes „default values“ (manglende vurdering) – vi fylder ud med vores allerede etablerede viden, når det, vi sanser, ikke giver os de nødvendige oplysninger (D’Andrade 1992:52). Disse „selvfølgelige udfyldninger“ danner baggrund, men skal også udfordres, for at vi lærer nyt: forklaret som „transformation“ i Vygotskys kulturhistoriske teori (fx Vygotsky 1978) eller „adaption“ i Piagets konstruktionisme (fx Piaget 1967). Det, vi ved, betinger det, vi kan lære at vide. Da læring er forandring (Bateson 1972: 283), er det at lære noget nyt en langsommelig forandringsproces af det, vi ved, baseret på mødet mellem det, vi ved, og det vi kan lære at vide. De erfaringer, vi har gjort os, ændrer vores refleksionsgrundlag – på den baggrund skaber vi nye betydninger og opmærksomhedsfelter (Hasse 2002:130-2).

Selvom vi umiddelbart kan tolke os frem til noget, der giver en slags mening ud fra billedet på whiteboarden, vil det, vi forstår som lægpersoner, være meget langt fra forståelsen hos den fysiker, der har tegnet det. En væsentlig forskel på fysikerens og den forudsætningsløse tolkning af tegnene på tavlen er, at fysikeren har nogle særlige følelser, fantasier og et engagement investeret i tolkningerne.

I en del år har jeg langsomt bevæget mig længere og længere ind i den fysiktankeverden, der kan give tegnene på whiteboarden engageret betydning for en fysiker. Jeg har, som Frederik Barth opfordrer til, studeret en videnstradition ved at tage udgangspunkt i de partikulære forbindelser, der skabes mellem en verden underlagt (hvad vi kan forstå som) naturlovene og de betydninger vi tillægger denne verden (Barth 1994). Jeg har fulgt de „loops“ (op.cit.:352), der fører fysikerne ind i fysikkens videnstradition.

Jeg lærte i første omgang denne betydningsverden at kende ved at følge en gruppe første års fysikstuderende ind på et fysikinstitut i Danmark for at studere in- og eksklusionsprocesser i uddannelsessystemet og de læreprocesser, der angiver, hvad man skal lære for at blive anerkendt som en god fysikstuderende (Hasse 2003, 2002, 2002a). Siden har jeg gennem et års tid fulgt en gruppe højenergifysikforskere i Italien og Danmark på deres respektive universitetsinstitutter. De er alle tilknyttet det samme multinationalt organiserede fysikeksperimentet, ATLAS, der har hovedsæde på CERN (det europæiske partikelfysikcenter). På trods af forskellige nationaliteter er de medlemmer af samme videnssystem: partikelfysikkens *hemmelige selskab*.

## Pærerens hemmeligheder

Fysik er en skopisk videnskab (baseret på visualitet) (Jay 1988), der lægger vægt på at visualisere og dermed tilsyneladende synliggøre. Der er ikke noget tydeligt fysisk tegn på hemmelig viden i fysikernes verden. Ingen lukkede døre, låste kister eller nysgerrige, der jages bort af vidensvogtere. Tværtimod. Alle udefrakommende kan få adgang til partikelfysikkens og ATLAS-eksperimentets grundlæggende formål, diskussioner og fremtidsforestillinger over internettet. De mange tusinde artikler om Higgs-bosoner og andre partikler, der skal undersøges i eksperimentet, kan findes i offentligt tilgængelige internationale tidsskrifter. Informationen er for så vidt fri. Ordene og tegnene er dog ikke nemmere at læse for lægfolk end tegnene på whiteboarden. Vi kan ikke stille noget op med den demokratisk distribuerede viden, hvis vi ikke har viden til at forstå den med. Der er ingen nem genvej mellem lægpersonens uvidenhed og partikelfysikerens viden.

På ATLAS-eksperimentets hjemmeside har informationsafdelingen gjort et ihærdigt arbejde for at få os til at forstå: To små runde kugler, der forestiller protoner, farer mod hinanden og støder sammen. Ved sammenstødet forvandles de to protoner til æbler, pærer og bananer. For partikelfysikeren, men ikke for mange andre, er der forbindelse mellem æbler, pærer og „radioerne“ på whiteboarden. De to visualiseringer er begge knyttet til højenergieksperimentet ATLAS og dermed forbundet med den 27 kilometer lange partikel-accelerator, Large Hadron Collider, der har hjemsted ved det europæiske partikelfysikcenter CERN i Schweiz. I eksempler med æbler og pærer forsøger fysikerne selv at oversætte deres eksperiment for lægfolk ved at trække på almindelige hverdagserfaringer. I begge tilfælde forsvinder fysikernes viden og engagement fra fremstillingen. Forsøg på oversættelser af partikler til pærer udjævner forskelle mellem lægperson og fysikerens videnssystemer. I processen fjernes alle de betydninger, der netop gør en forskel i fysikernes handlevidenssystem. Det genkendelige er genkendeligt, fordi det skjuler den egentlige uforståelighed og afstand mellem partikelfysikerens videnssystem og vores. Som Edwin Ardener udtrykker det, vil oversættelsen ikke bringe noget nyt, men være „kortlagt igen efter vores eget hoved“ – en oversættelse, der udligner alle forskelle (Ardener 1989:183).

Ved at oversætte, hvad fysikerne selv betegner som „jagten på Higgs-partiklen“, med frugt, får lægmanden fornemmelsen af, at fysikken i fremtiden vil skabe nye spændende muligheder for at frembringe materielle goder (æbler og pærer) ud af ingenting (protoner). Set fra ikke-fysikerens perspektiv behøver man ikke en mere engageret udsøgelse til disse processer – og hvis man alligevel skulle finde på det, ville man hurtigt støde ind i de uforståelige tegn på whiteboarden og opgive engagementet.

Fysikforskerne er ikke interesserede i æbler og pærer, men i Z<sup>0</sup>-er og muoner. Fysikere er mennesker med et særligt engageret forhold til deres omverden – skal vi forstå denne tankeverden, må vi forstå mere end den viden, de deler. Det kræver indsigt i de fælles ontisk-epistemiske fantasier og forestillinger, der konstituerer videnssystemer (Verran 1998).

## Videnspolitikker

Er videnskabelig viden en særlig viden? Det spørgsmål har optaget det transdisciplinære felt Science and Technology Studies (STS) gennem mange år. Mange undersøgelser har argumenteret for, at videnskabelig viden ikke længere kan opfattes som en særligt privilegeret vidensform. Videnskabelige data konstrueres i en daglig praksis, der gennem sociale spil, teknologier, menneskeskabte normer, interesser og læreprocesser bliver skabt og forhandlet i videnskabsamfundet (Kuhn 1962; Merton 1973; Latour & Woolgar 1986; Latour 1987; Shapin 1995). Denne indsigt i, hvorledes videnskabelig viden bliver til gennem lokale vidensproduktioner, har ført til en øget opmærksomhed på relationen mellem de materiel-semiotiske konstruktioner, der muliggør videnskabens fortsatte eksistens. Mange af undersøgelserne problematiserer forestillinger om en homogen værdifri objektivitetsforståelse som grundlag for de videnskabelige processer (Harding 1986; Haraway 1991). I stedet fokuseres på heterogeniteten i videnskabsamfundets konstruktioner. Feministisk og postkolonial videnskabsteori har eksempelvis peget på videnskaben som situeret (Haraway 1991), maskulint orienteret (Schiebinger 1989; Merchant 1990; Keller 1985) og desuden kønsmæssigt, etnisk og klassemæssigt skæv (Harding 1998) og baseret på forskellige videnskabsepistemologier (Knorr-Cetina 1999).

Disse mange praksisstudier i videnskabsforskningen har haft den uventede og ofte oversete konsekvens, at mange af de hidtidigt accepterede begrænsninger ved lokale videnssystemer, sammenlignet med videnskabens, er blevet opløst (Verran 1998:238). Videnskabsstudierne peger på heterogeniteten i disse „samlinger af viden“, og nu er tiden kommet, siger Helen Verran, til, at vi sætter os ud over heterogeniteten og ser på, hvad der konstituerer videnssystemer – herunder videnskabens.

Som Donna Haraway (1991) taler Verran om det materiel-semiotiske ved vores betegnelser og repræsentationer. Selvom materiel-semiotiske samlinger af begreber, teknologier m.v. fremstår som heterogene inden for et videnssystem, klumper de sig sammen og afslører deres grundlæggende homogene ontisk-epistemiske engagement, når der skal føres politik i forhold til andre videnssystemer. Vi kan ikke forstå sådanne politikker uden en opmærksomhed på ontisk-epistemiske „fantasier“ knyttet til den handlepraksis, der skaber forestillingsevnen, der forbinder engagement, metaforer og billeddannelser med vores omgang med den materielle verden (Verran 1998).

Verran argumenterer for, at fantasier, troper og metaforer i den moderne vestlige tankegang samtidig er blevet brugt og fornægtet (op.cit.:250). I modsætning til det generelt

imaginære dækker hendes betegnelse „*imaginaries*“ specifikke fantasier knyttet til videnssystemer. De materiel-semiotiske samlinger holdes (i hvert fald delvist) sammen som arbejdende enheder af en fælles forestilling: om de kategorier, gennem hvilke jorden bliver grundlæggende meningsfuld (ontisk engagement), og beretningen om tilblivelsen af denne meningsfuldhed (epistemisk engagement) (ibid.).


Bruno Latour har argumenteret for, at vi aldrig har været moderne. I vores daglige praksis kobler vi humane (fx fysikere) og non-humane (fx partikler) aktører, mens vi i vores tankeverden fortrænger disse sammenkoblinger og i stedet forestiller os, at de er adskilt (Latour 1993). Fantasien fortrænges på samme måde, hævder Verran, fra den vestlige tankeverden. Vi fortrænger dens store rolle, samtidig med at den betyder alt for vores ontisk-epistemiske politikker. I en diskussion af Kants fornuftsfilosofi påpeger Verran, at Kants forsøg på at forvise fantasien fra fornuften hviler på metaforen „(fornuftens) ø omgivet af (fantasiens) vilde bølger“. Fantasier er blevet ekskluderet fra vestlig kantiansk filosofi, fordi de opfattes som uforenelige med ræsonnement, logik og fornuft. Det har gjort os blinde for, at vores egen logik er baseret på metaforer og fortællinger (op.cit.:249). Ved at benægte fantasierne har vi gjort det muligt at fortrænge betegnelser som aktører.

Vi udspiller disse ontiske og epistemiske engagementer i diskussioner om ejerskab ved at handle ud fra de fælles forestillinger, der er grundlaget for et videnssystem – på trods af alle de indbyrdes diskussioner. Forestillinger er lokaliserede i praksis og mobiliseres gennem praksis. På den indirekte måde bidrager de til at konstituere ontisk-epistemiske videnssystemer.

Politikker mellem videnssystemer lader sig måske lettest identificere i forbindelse med deciderede kultursammenstød, men er ikke begrænset til sådanne åbenlyse situationer. Når to videnssystemer baseret på forskellige fantasier støder sammen – som to kulturer, der gensidigt spejler hinandens modsætninger (Nader 1994) – bliver vi opmærksomme på de forskellige grundlag, der konstituerer videnssystemers engagementer.

Verrans eget eksempel på et sammenstød mellem videnssystemer stammer fra Australien. I begyndelsen af 1990'erne afgjorde en højesteretsdom, at indfødte aboriginals adkomst til jord skulle anerkendes. De australske farmere, der lejede jorden af staten, skulle forhandle med de indfødte om retten til jorden. Afgørelsen er siden søgt omstødt. I processen har Verran identificeret, hvad hun kalder fremkomsten af en ny form for politik i Australien – en politisk kamp mellem ontisk-epistemiske engagementer over, hvad der findes i verden, og hvem/hvad der kan vide det.


På den ene side står farmerne med deres vestlige videnssystem baseret på et kognitivt kort, der viser dem jorden som et på en gang tomt og ordnet sted. Konsekvensen er et landskab uden forandringer – et ensartet mønster, hvor ethvert punkt kan sammenlignes med det næste. Kortet, landskabet ses gennem, er tomt for fantasier og følelser. Farmernes kognitive kort er konstitueret ud fra en vestlig kvantifikationspraksis kombineret med en fornægtelse af de forestillinger, fortællinger, metaforer, der indgår i den performative frembringelse af kortet. Aboriginals har i modsætning til vesterlændinge ikke fortrængt eksistensen af fantasier, og de kender derfor landet på en helt anden måde og kan derfor ræsonnere på et andet grundlag end farmerne. I deres videnssystem er landet en række forbundne fokuspunkter (kaldet „hellige steder“ i den vestlige diskurs), og det er herigennem, at jorden får sin betydning. Skønt gruppen af aboriginals er heterogen, er videnssystemets grundlæggende konstituent fælles. Betydningskabelsen er forbundet med en logik, Verran opfatter som analog med vores vestlige talsystematik. Her tæller man



ikke „på fingre“ (et materielt mønster), men via slægtskabsrelationer (et andet materielt mønster). Vores landkort opererer med neutrale opdelinger i ti gange ti, længder og bredder, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10. Aborigines har en anden praksis, der forbinder landet med slægten. Viden om landets fokuspunkter og forbindelserne mellem dem er indeholdt i et stort korpus af historier, sange, danse og grafiske mønstre, og det generelle billede, der forbinder fortællinger, steder og forbindelser med dem, udgør en anden slags fælles kognitivt kort. Alle punkter på kortet er forskellige og som levet rum åbne for nye tolkninger. Den rekursive logik i begge systemer skaber begge betydning i landskabet.

Vestlige videnssystemer kan lære noget af de australske indfødtes videnssystemer, siger Verran, fordi aborigines anerkender alt det, vi har fortrængt. Verran, der har arbejdet med at skabe et australsk undervisningssystem, der bedre tilgodeser en aboriginal tankegang, fungerer som mægler (*cultural knowledge broker*) mellem de to videnssystemer. Det er ikke umuligt at lære at tænke i en aborigines forestillingsverden, skønt det tager tid. Der er ikke alene tale om forskellige „tankestile“ (Fleck 1935), men om viden forbundet med praksis og situeret i denne praksis (Lave & Wenger 1991). Modsætningen mellem ontologi og epistemologi har altid været falsk, som Gregory Bateson konstaterede. Ontologi må forstås epistemologisk. At viden læres gennem deltagelse, er en konsekvens af denne erkendelse.

## Jagten på Higgs



Det er heller ikke umuligt at lære at tænke som en partikelfysiker, skønt det tager tid. Fysikerne har jagtet den såkaldte Higgs-boson gennem mange eksperimenter siden 1964. Bortset fra nogle få antydninger af Higgs-partiklens tilstedeværelse i 1980'erne har man ikke fundet tilstrækkelige beviser for, at denne partikel eksisterer. Dermed har man heller ikke bevist, at den model for, hvad der skaber fast stof på jordkloden – i fysikken beskrevet gennem den såkaldte „standardmodel“ – er korrekt.

Fysikeren er, i modsætning til de lægpersoner, der betragter billeder og tegn på whiteboarden, en engageret iagttager. Som John Dewey har bemærket, er interesser, mål, refleksion og formål uløseligt forbundet og bundet til forventninger om fremtiden. Deltageren er optaget af, hvad der foregår, fordi udfaldet af en begivenhed gør en forskel for ham. Derfor vil deltageren også handle, så udfaldet af det, der foregår, sikrer bedre, og undgår værre, konsekvenser, (Dewey 1916:124-5).

I de officielle beskrivelser af standardmodellen og Higgs er fysikernes fantasier og håb ikke nævnt. En partikel er som et punkt på de australske farmeres kort – uden historie og uden personligt engagement. I hverdagens praksis spiller fantasier, metaforer, troper og også håb en rolle som i alle andre menneskers hverdagspraksisser. Udfaldet af et eksperiment har konsekvenser for fysikerne. Dels deres personlige ansættelsesforhold, men også deres forestilling om at tilhøre et bevaringsværdigt betydningsfuldt forskningsfelt. Skønt eksperimentet i den officielle retorik alene drejer sig om at få svar på, om Higgs-partiklen eksisterer, har fysikerne følelser, håb og fantasier investeret i svaret. Udfaldet gør en forskel.

For partikelfysikerne i ATLAS-projektet medfører det, at man nu nærmest frygter at få det klare nøgterne svar, eksperimentet lægger op til: Eksisterer Higgs? Det, fysikerne mere end noget andet frygter, er, at svaret ikke leder til nye spørgsmål, der kan berettige nye investeringer i partikelfysik i en overskuelig fremtid.



Officielt er formålet med eksperimentet selvfølgelig at finde Higgs, siger en fysiker. Uofficielt ønsker vi at kunne fortsætte med at holde vores viden om partikelfysikken i live ved at uddanne nye generationer gennem eksperimenter som ATLAS, men det bliver mindre og mindre attraktivt at være partikelfysiker. Vi nærmer os et punkt, hvor vi ikke kan få mere ud af denne type fysik. Alligevel fortsætter vi, fordi vi ønsker, at partikelfysik-eksperimenterne skal fortsætte. Også selvom de er blevet alt for store og dyre som ATLAS.

En anden fysiker, Albert, der arbejder på de simulationer, der sammenholdt med eksperimentelle data kan vise om noget, der ligner en Higgs, dukker op i eksperimentet, ser meget dystert på fremtiden, hvis eksperimentets mest grundlæggende forudsigelser om Higgs fører til et „ja“. På spørgsmålet om, hvad han ser som det vigtigste formål med projektet, svarer han, at formålet er at finde Higgs-partiklen, og tilføjer:

Jagten på Higgs kan åbne for forskellige scenarier [når eksperimentet først går i gang] af hvilke det værste er, at det kun er en partikel med en masse på ca. 130 GeV, som forudsagt i standardmodellen. Når den er fundet, må vi sige, at vi befinder os i et ørkenlandskab. Så er det slut. Ikke for fysik i det hele taget, men for denne type partikelfysik, ja, det tror jeg faktisk. [...] Man må håbe, vi finder en hel masse nye fænomener, så vi kan analysere nye ting. At lave alt det her arbejde bare for at bekræfte, hvad der er skrevet for 30 år, siden er ikke særligt spændende.

Holdningen er udbredt blandt næsten alle fysikere i mine interview. Håbet er, at man ikke finder det forventede. En anden fysiker, Dino, siger, at han af samme grund var meget skuffet, da man i 1994 fandt en anden forudsagt og vigtig partikel: topkvarken. De opdagelser, man gør i partikelfysikken i dag, er meget små, fordi de hele tiden bekræfter standardmodellen. Han havde håbet på overraskelser, der kunne gøre det spændende at være partikelfysiker i jagten på det ukendte.

Har engagementet og fantasier i partikelfysikernes videnssystem så relevans for lægfolk? Er det overhovedet noget, vi bør beskæftige os med? Andrew Pickering (1984) har vist, hvordan fysikernes data er konstruerede, og Karin Knorr-Cetina, hvordan fysikeres data skabes i „epistemiske kulturer“ (1999). Studierne anfægter, at videnskaben kan hævde at have en særlig status som skaber af objektiv viden, der er gyldig uden for videnskabskulturen. Hvad der er lige så væsentligt i et samfundsperspektiv, er fysikernes fremtidsfantasier – herunder ønsker om at opretholde videnssystemet og konsekvenserne af dette engagement.

Jagten på Higgs finder ikke alene sin berettigelse i forhold til grundforsknings-spørgsmålene: Hvad er masse og hvad er den materielle verdens inderste byggesten. Fysikernes engagement i ATLAS-eksperimentet er også et engagement i selve partikelforskningens overlevelse – også hvis man når den ørken, Albert omtaler.

Derfor har man også allerede planerne klar for det næste partikeleksperiment, der skal starte, uanset hvad man finder i ATLAS (og de andre eksperimenter tilknyttet CERNs programmer). I en tale i juni 2001 fastslog den daværende leder af CERN, Luciano Maiani, at målene nu er følgende: 1) at finde Higgs-bosonen, 2) at finde supersymmetriske partikler. Han fortsætter talen med spekulationer om en „højenergigrænse“, der ligger uden for det nuværende eksperimentalanlægs kapacitet. Planerne er allerede i gang for at skabe en ny „lineær collider“.

## Fremtidskollisioner

Fremtidsforestillinger som disse er ikke alene knyttet til ønsket om svar, men til ønsket om partikelfysikkens overlevelse. For mange fysikere er det indlysende, at fremtiden skal gå mod højere energier og flere collidere. Det ligger indlejret i arbejdet med standardmodellens forudsigelser. Hvad der derimod ikke diskuteres hverken af fysikerne på CERN eller offentligt er, om det er de mange milliarder værd, som denne forskning koster. Endnu mindre diskuteres de risici, der er forbundet med projektet – eller måske endnu mere interessant – fysikernes fremtidsfantasier.

Forskning i samfundsforhold og humanistisk forskning har længe været under et politisk legitimationspres helt ned på enkeltforsknerniveau. Her mangler forskerne fremtids-scenarier, der kan tale til politikernes visioner. Selvom partikelfysikkens lukkethed har været en beskyttende kappe om fysikforskningen, erfarer fysikerne i lighed med det øvrige universitetssystem et øget politisk pres. Flere fysikere bemærker i interviewene, at det nok er et spørgsmål om tid, før politikerne stiller spørgsmål om partikelforskningens relevans, og i USA har man for nogle år siden skrottet en ny collider til 80 milliarder kroner. Det har rystet mange fysikere. Alligevel mener de fleste ikke, at de endnu har været udsat for alvorligt politisk pres for at lukke CERN eller stoppe megaprojekter som ATLAS.

Det er interessant i forhold til det legitimationspres, forskningen ellers udsættes for – ikke mindst de grene af den humanistiske forskning, der ligger nær almindelige borgeres egen forståelseshorisont. Mange vil umiddelbart mene, at de har viden og indsigt i humanistiske og samfundsvidenskabelige spørgsmål. De færreste vil derimod hævde, at de forstår sig på partikelfysik. Fysikernes videnssystem er så tilpas uforståeligt, at man kan tillade oversættelser, der giver løfter om store samfundsmæssige gevinster af grundforskningen på længere sigt. Tænk, hvis vi i fremtiden vil kunne skabe æbler og pærer af protoner? Her er ingen ontisk-epistemiske politiske slåskampe som mellem de australske farmere og aboriginals. Fysikerne har deres videnssystem og engagement i fred – bortset fra enkelte små stik fra *Science and Technology Studies* (den internationale betegnelse for videnskabsstudier) og politikernes begyndende krav om rentabilitet og klare resultater.

Hvis videnssystemet blev involveret i en offentlig debat, ville det ikke alene medføre de gustne økonomiske overvejelser om, hvorvidt partikelfysikken må koste 1 eller 2 milliarder kroner. Så ville vi, på linje med diskussioner om anden mere umiddelbar offentlig anvendelig forskning (såsom genetik og stamcelleforskning), diskutere forskningens risici. Vi lever i et risikosamfund (Bech 1994). Vores refleksioner over risici gælder kun risici knyttet til de videnssystemer, vi kender. De ukendte sættes ikke til debat. Derfor har man kun yderst begrænset offentligt diskuteret den meget lille sandsynlighed for, at fysikerne på CERN ved at skabe kollisioner med større og større energier kan komme til at skabe et såkaldt „sort hul“, der alene ved sin tyngdekraft risikerer at opsluge selve jordkloden (Calogero 2000).<sup>5</sup> For fysikerne er det en lille risiko i forhold til det, de forestiller sig, de høje energier vil kunne fortælle os om massedannelse i universet. Når de ser PowerPoint-præsentationer, der viser fremtidens potentiale, ser de løsninger på gamle gåder i fysikken – ikke nye menneskeskabte problemer. Disse fantasier er „usynligt“ til stede i mange fysikers perception af visuelle fremstillinger af ATLAS-projektet. Fordi de er usynlige, kræver det indsigt i fysikernes tankeverden at kunne se med.

En konflikt mellem fysikernes videnssystem og den viden, der generelt finder vej til medierne, ville også kunne sætte nyt fokus på fysikernes fremtidsfantasier. I modsætning

til mange andre menneskers fantasier har fysikernes fantasier reel mulighed for på ret kort sigt at føre til konkrete samfundsforandringer. Der er ikke kun tale om vidensdiversitet, men om en viden skabt i en praksis, der bærer fremtiden i sig og dermed skaber „fremtidsfantasidiversiteter. Forestillingen om en mand på månen førte ikke bare rumraketter med sig, men forestillinger om, hvordan vi kan anvende rummet omkring os til satellitter, der kan sende informationer såvel som overvåge mennesker og maskiner. Der kunne måske være behov for andre fantasier, der udfordrer og problematiserer fysikernes fantasier. Hvilke konsekvenser får det for samfundsudviklingen, hvis standardmodellen faktisk bliver et redskab, vi kan handle efter? Det er endnu ikke diskuteret af andre end fysikerne selv i de sene nattetimer omkring de eksperimentelle dataanalyser, hvor der diskuteres science fiction-fantasier om at bygge nye verdener i ti dimensioner og skabe helt nye partikler.

Videnssystemets kognitive kort og vores mangel på erkendelse af fysikernes handleviden i den praktiske omgang med tilværelsens fænomener gør den til en „hemmelig“ viden, der alene forstås af de indviede, som vi alligevel tror at forstå ud fra vores eget videnssystem. Der vil være god brug for vidensmægling i et samfund, hvor skabelsen af ny viden medfører store forandringer. Verran kan fungere som en kulturel vidensmægler i de ontisk-epistemiske politikker omkring ejerskab til land i Australien, fordi konflikten allerede er synliggjort. En særlig opgave for fremtidens vidensmæglere bliver at opsøge hemmelige, men betydningsfulde videnssystemer og kalde deres ontisk-epistemiske fantasier frem til offentlig debat. Det gør en forskel, om mennesker tilhører de videnssystemer, der udvikler den nye viden, der gør en forskel for samfundsudvikling eller ej. Og om de mennesker, der ikke har viden til at skabe samfundsudvikling, kan diskutere med dem, der har. „Understanding is an imaginative event; it implies human agency“, skriver Kirsten Hastrup (1995:163).<sup>6</sup> Det er tidskrævende og ikke helt ligetil at nå til forståelse af videnssystemers engagement, fantasier, forestillinger og fremtidshåb. Det kræver deltagelse i praksis at forstå andre menneskers kognitive verdener, så man bliver i stand til at kommunikere med dem på deres egne præmisser. Der er behov for antropologiske vidensmæglere, der lærer kognitiv betydning gennem deltagelse i praksis i, hvad der ellers opfattes som utilgængelige verdener. Erkendelse af behovet for vidensmæglere kunne betyde en efterspørgsel på forskere i videnssystemer, der ikke oversætter ved lighed, men ved forskel (Hastrup 1990). Som fremkaldere af politiske vidensdiversiteter og mæglere mellem videnssystemer vil denne forskning kunne skabe nye muligheder for politiske forhandlinger om samfundsudviklingen. Ellers vil viden, der er betydningsfuld for fremtidens samfundsudvikling, helt unddrage sig kritiske spørgsmål og diskussion.

## Noter

1. Der findes en anseelig litteratur om det antropologiske begreb „kulturelle modeller“ – se eksempelvis D’Andrade og Strauss (1992).
2. Videnssystemet er at forstå som et analytisk begreb – en særlig afgrænsning af et analysefelt – der henter inspiration i Helen Verrans diskussioner om videnssystemer som inkorporeret praksis (Watson-Verran 2001; Verran 1998)
3. Videnssystemet minder om Ludwig Flecks videnskabelige „tankekollektiver“, der blev videreudviklet

af Thomas Kuhn til videnskabelige paradigmer (Fleck 1935; Kuhn 1962). Interne diskussioner og uenigheder finder sted inden for rammerne af det overordnede paradigme eller tankekollektiv. Hvor Thomas Kuhn udvikler ideen om tankekollektiver ved at pege på de læreprocesser, der skaber paradigmer, udvikler begrebet videnssystem fokus på den lokale ikke-erkendte handlepraksis i ethvert videnssystem. Der er nu ikke længere tale om det videnskabelige videnssystem, men det videnskabelige videnssystem, der sidestilles med andre „indfødte“ videnssystemer (Watson-Verran & Turnbull 1995).

4. Kultur kan som hverdagsbegreb anvendes diskursivt og politisk til at italesætte andre som „kulturelle“. Det videnskabelige kulturbegreb indeholdt i begrebet „kulturelle vidensdiversiteter“ angiver, at der altid skal redegøres for kultur som noget, der enten samler eller adskiller menneskelige fællesskaber (D’Andrade & Strauss 1992). Kulturel viden skal således forstås som værende mere eller mindre fælles (Hasse 2002:208).
5. Nogle fysikere vil trække på smilebåndet af denne frygt, da man vurderer, at de sorte huller, man vil være i stand til at skabe på jorden, vil evaporere øjeblikkeligt. Andre fysikere mener ikke, at teorien om sorte huller er tilstrækkeligt belyst til, at muligheden for at skabe sorte huller kan udelukkes. Frygten for, at eksperimenter på CERN kan føre til sorte huller, blev blandt andet diskuteret af en række fysikere på italiensk tv, RAI III, søndag den 5. november 2000 kl. 23 i et program med titlen „Potrebbe un esperimento distruggere la terra?“ (Kan et eksperiment tilintetgøre jorden?) ledet af studievært Milena Gabanelli (<http://www.report.rai.it>).
6. Det er et vanskeligt citat at oversætte, men her er et bud: „Forståelse er en forestillingsbegivenhed, der indebærer en aktiv medvirken.“

## Litteratur

- Ardener, Edwin  
1989        The Voice of Prophecy. Oxford: Basil Blackwell.
- Barth, Fredrik  
1994        A Personal View of Present Tasks and Priorities in Cultural and Social Anthropology. I: R. Borofsky (ed.): *Assessing Cultural Anthropology*. New York: McGraw-Hill Inc.
- Bateson, Gregory  
1972        Steps to an Ecology of Mind. New York: Ballentine Books
- Bauman, Zygmunt  
2001        The Individualized Society. Cambridge: Polity Press.
- Beck, Ulrich  
1994        The Reinvention of Politics: Towards a Theory of Reflexive Modernization. I: U. Beck, A. Giddens & S. Lash (eds.): *Reflexive Modernization. Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order*. Cambridge: Polity Press.
- Bhabha, Homi K.  
1994        The Location of Culture. London: Routledge
- Butler, Judith  
1990        Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity. London: Routledge.
- Calogero, Francesco  
2000        Può un esperimento distruggere il pianeta terra? *Sapere*. Editione Dedalo, juli (4/22-9324-0).
- Connerton, Paul  
1989        How Societies Remember. Cambridge: Cambridge University Press
- Crenshaw, Kimberlé Williams  
1995        Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence Against Women of Color. I: K. Crenshaw et al. (eds.): *Critical Race Theory*. New York: The New Press.

- D'Andrade, Roy  
 1995 The Development of Cognitive Anthropology. Cambridge: Cambridge University Press.  
 1992 Cognitive Anthropology. I: T. Schwartz, G. White & C. Lutz (eds.): New Directions in Psychological Anthropology. Cambridge: Cambridge University Press.
- D'Andrade, Roy & C. Strauss (eds.)  
 1992 Human Motives and Cultural Models. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dewey, John  
 1916 Democracy and Education. An Introduction to the Philosophy of Education. New York: The Free Press.
- Fleck, Ludwig  
 1935 Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlichen Tatsache: Einführung in die Lehre vom Denkstil und vom Denkkollektiv. Basel: Benno Schwabe Co. (Genesis and Development of a Scientific Fact. The University of Chicago Press, 1979).
- Hall, Stuart  
 1996 New Ethnicities. I: D. Morley & Kuan-Hsing Cheb (eds.): Critical Dialogues in Cultural Studies. London: Routledge
- Haraway, Donna  
 1991 Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective. I: D. Haraway: Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature. New York: Routledge.
- Harding Sandra  
 1986 The Science Question in Feminism. New York: Cornell University Press.  
 1998 Is Science Multicultural? Postcolonialisms, Feminisms, and Epistemologies. Bloomington: Indiana University Press.
- Hasse, Cathrine  
 2002 Kultur i bevægelse – fra deltagerobservation til kulturanalyse. København: Forlaget Samfundslitteratur.  
 2002a Learning Physical Space. The Social Designation of Institutional Culture. FOLK 44:171-95.  
 2003 Kropstegns betydning i uddannelseskulturer. I: L. Højgaard & D.M. Søndergaard (red.): Akademisk tilblivelse. København: Akademisk Forlag.
- Hastrup, Kirsten  
 1990 The Ethnographic Present: A Reinvention. Cultural Anthropology 5(1):45-61  
 1992 Det antropologiske projekt om forbløffelse. København: Gyldendal.  
 1995 A Passage to Anthropology. Between Experience and Theory. London: Routledge.  
 1999 Viljen til viden. En humanistisk grundbog. København: Gyldendal.
- Jay, Martin  
 1988 Scopic Regimes of Modernity. I: H. Forster (ed.): Vision and Visuality. Seattle: Bay.
- Keller, Evelyn Fox  
 1985 Reflections on Gender and Science. New Haven: Yale University Press.
- Knorr-Cetina, Karin  
 1999 Epistemic Cultures. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Kuhn, Thomas S.  
 1962 The Structure of Scientific Revolutions. Chicago: The University of Chicago Press.
- Latour, Bruno  
 1993 We Have Never Been Modern. London: Prentice Hall.  
 1987 Science in Action. How to Follow Scientists and Engineers through Society. Cambridge, MA: Harvard University Press.

- Latour, Bruno & Steve Woolgar  
1986 Laboratory Life: The Construction of Scientific Facts. Princeton: Princeton University Press.
- Lave, Jean & Etienne Wenger  
1991 Situated Learning. Legitimate Peripheral Participation. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lyotard, Jean-François  
1979 The Postmodern Condition. Manchester: Manchester University Press.
- Merchant, Carolyn  
1990 The Death of Nature: Women, Ecology and the Scientific Revolution. San Francisco: Harper.
- Merton, Robert K.  
1973 The Sociology of Science. Chicago: University of Chicago Press.
- Nader, Laura  
1994 Comparative Consciousness. I: R. Borofsky (ed.): Assessing Cultural Anthropology. New York: McGraw-Hill.
- Núñez, Rafael & Walter J. Freeman (eds.)  
2000 Reclaiming Cognition: The Primacy of Action, Intention, and Emotion. Bowling Green, OH: Imprint Academic.
- Piaget, Jean  
1967 Six Psychological Studies. New York: Random House.
- Pickering, Andrew  
1984 Constructing Quarks: A Sociological History of Particle Physics. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Polanyi, Michael  
1968 Understanding Ourselves. I: R.E. Ornstein (ed.): The Nature of Human Consciousness. San Francisco: W.H. Freeman and Company.
- Schiebinger, Londa  
1989 The Mind Has No Sex? Women in the Origins of Modern Science. Harvard: Harvard University Press.
- Shapin, Stephen  
1995 A Social History of Truth. Chicago: University of Chicago Press.
- Turnbull, David  
1997 Reframing Science and Other Local Knowledge Traditions. Futures 29(6):551-62.
- Verran, Helen  
1998 Re-imagining Land Ownership in Australia. Postcolonial Studies 1(2):237-54.
- Vygotsky, Lev Semyonovich  
1978 Mind in Society. The Development of Higher Psychological Processes. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Watson-Verran, Helen  
2001 Science and an African Logic. Chicago: University of Chicago Press.
- Watson-Verran, Helen & David Turnbull  
1995 Science and Other Indigenous Knowledge Systems. I: S. Jasanoff et al. (eds): Handbook of Science and Technology Studies. London: Sage.
- Zahavi, Dan  
2001 Husserls fænomenologi. København: Gyldendal.

NATHALIA BRICHET OG  
GRITT BYKÆRHOLM NIELSEN

# ANTROPOLOGISKE KRUMSPRING I ET VIDENSSAMFUND

Om at lave feltarbejde i en agora

Vi møder dem hver dag. Vi møder dem i fjernsynet, radioen og avisen. De dukker op, når vores børn skal i skole, og madpakken skal smøres. Når vi er syge eller skal have sko til vinteren. Altid er der en forsker eller ekspert, der kan bidrage med et par bevingede ord. De guider os igennem alt fra valg af leverpostej til international terrorbekæmpelse og sexlivets mysterier. Og der bliver flere og flere af dem – eksperterne altså. Eller i hvert fald præsenteres vi hyppigere og hyppigere for dem.

I samfundsvidenskaben er det længe blevet anført, at det moderne samfund i stigende grad er afhængigt af specialiserede ekspertsystemer for at fortolke den moderne verden og for at finde løsninger på økonomiske, sociale og tekniske problemer (Giddens 1990). Væksten i ekspertudtalelser i medierne tyder på, at dette kan have en vis rigtighed. Således blev det med magtudredningen anslået, at de danske aviser i deres belysning af nyhedshistorier har tredoblet deres brug af forskere igennem de sidste 40 år (Albæk et al. 2002). Også i den politiske verden er der kommet et markant større fokus på forskning og dens rolle i samfundet. Vi lever i et videnssamfund,<sup>1</sup> siger den danske regering og understreger, at „videnssamfundets internationale konkurrence stiller dansk forskning og uddannelse over for nye udfordringer“ (Regeringen 2002:47). For i videnssamfundet er produktion og anvendelse af ny viden „nøglen til øget vækst, øget beskæftigelse og større velfærd“ (ibid.). Viden ses som samfundets vigtigste ressource, og den skal derfor være relevant og nyttig. Også når den knytter sig til universitetet.

Derfor mente regeringen, at der var brug for en reformering af universitetet, så det i højere grad kunne bidrage til udviklingen af videnssamfundet. I januar 2003 blev der således fremsat et forslag til en ny universitetslov, og i lovens formålsparagraf fremgik som noget nyt, at „[u]niversitetets forsknings- og uddannelsesresultater skal bidrage til at fremme *vækst, velfærd og udvikling* i samfundet“ (Forslag til lov om universiteter 2003:§2, stk. 3, vores kursivering). Kongstanken i loven var at „åbne universitetet mod omverdenen“ og styrke samarbejdet med især erhvervslivet.

Da vi i foråret 2003 foretog et fem måneder langt feltarbejde, var det præcis dette ændrede fokus på viden og forskning, der havde vakt vores interesse. Vi satte os for at

undersøge den komplekse diskussion og forhandling af viden og forskning, der udfoldede sig i og med debatten om den nye universitetslov. Det overordnede fokus blev på, hvilke videns-opfattelser der kom til udtryk i diskussionen af universitetsforskningen og dens rolle i samfundet.

I denne artikel vil vi med afsæt i vores feltarbejde diskutere, hvilke problematikker der knytter sig til at studere viden i et samfund, som i stigende grad betegner sig selv som et videnssamfund. Vi skal med andre ord diskutere muligheden af den form for antropologi, der i de seneste år er begyndt at findes under fællesbetegnelsen „vidensantropologi“.<sup>2</sup> Med udgangspunkt i debatten om den nye universitetslov vil vi vise, hvordan der eksisterer en interessant parallel mellem den generelle vidensdiskussion i lovdebatten og antropologiens egen fagdiskussion af felt og metode. En parallel, der bør føre til fornyet opmærksomhed på både de antropologiske metoder og de forskningspolitiske prioriteringer, der gøres i dag. I artiklens første halvdel vil vi diskutere, hvordan det er muligt antropologisk at studere viden. Med afsæt i den rationalitetsdebat, der blomstrede frem i 1960'erne, belyser vi, hvordan feltet historisk set er blevet anskuet, når viden har været omdrejningspunktet for antropologiske undersøgelser. På den baggrund skildrer vi, hvordan vi definerede vores egen felt som en agora, og hvordan det dermed bliver muligt at håndtere en amorf vidensfelt. I artiklens anden del vender vi blikket mod den faktiske diskussion af forskning og viden, der udspillede sig med lanceringen af den nye universitetslov. Med et blik på forskeres udtalelser om, hvad det vil sige at forske, diskuterer vi således den parallel, der er mellem en forestilling om, at videnskaben har en egen indre logik, der fordrer, at universitetet er frit og uafhængigt, og så en idé om, at kulturer er særlige menings-systemer, der knytter sig til en særlig gruppe mennesker og et særligt sted.

Inden vi kommer så vidt, skal vi dog kort se på den nye universitetslov og på, hvordan debatten udfoldede sig i tiden umiddelbart før, under og efter lovens vedtagelse.

## Universitetsloven 2003

Den nye universitetslov blev vedtaget i maj 2003. Der var i udgangspunktet bred enighed i de politiske fløje om, at universitetet til tider havde været for virkelighedsfjernt, og at der derfor var brug for ændringer. Uenigheden om, hvilke ændringer der skulle foretages, skilte imidlertid vandene i folketingssalen, og til den endelige afstemning stemte Venstre, de Konservative, Kristeligt Folkeparti og Socialdemokratiet for forslaget, mens de resterende partier modsatte sig med en kritik af, at universitetsdemokratiet blev fjernet og forskningsfriheden truet.

Den ønskede brobygning mellem universitet og omverden blev med loven nemlig primært søgt sikret ved at udskifte universitetets øverste organ, det demokratisk valgte konsistorium, med en ansat bestyrelse domineret af udefrakommende medlemmer. Ligeledes skulle ledere på alle niveauer (dvs. institutledere, dekaner og rektorer) ikke længere vælges, men ansættes i en top-down-proces, hvor bestyrelsen udpeger rektor, rektor udpeger dekaner, og dekaner udpeger institutbestyrere. Denne nye ledelsesstruktur så regeringen som et nødvendigt middel til at forøge universiteternes handle- og beslutningskraft, og der blev i forlængelse af dette stillet skærpede krav om udarbejdelse af klare forskningsstrategiske rammer samt af koncepter for benchmarking og evaluering af forskning og uddannelse. Universiteterne blev, under det velkendte liberale motto „frihed under ansvar“,



omdannet til såkaldte selvejende statsinstitutioner, og inden for universitetslovens rammer skal universiteterne dermed selv udarbejde deres vedtægter, som så efterfølgende skal godkendes af videnskabsministeren. Målet fra regeringens side var en afbureaukratisering og en øget frihed fra central statslig styring.

Disse tiltag havde ét overordnet sigte, nemlig at muliggøre en større omstillingsparathed på universiteterne, så de løbende vil kunne tilpasse sig de skiftende behov og forventninger i det omgivende samfund og dermed bedre vil kunne navigere strategisk i det internationale konkurrenceprægede videnssamfund. Fra store dele af universitetsverdenen blev loven og dens liberale idégrundlag imidlertid mødt med kritik.<sup>3</sup> Rektor for Københavns Universitet, Linda Nielsen, fandt ideen om selvstyre hul og understregede, at universitetet i sidste ende *bør* tilhøre staten. I høringssvaret fra Københavns Universitet udtrykte hun universitetets generelle kritik på følgende vis:

Kombinationen af den foreslåede ledelsesstruktur og det helt udefinerede selveje åbner således for en tiltagende markedsgørelse af uddannelse og forskning, som gradvis vil underminere målsætningen om et højt internationalt videnskabeligt niveau til fordel for kortsigtede og tidsbundne nytteorienteringer (Københavns Universitet 2002).

Lovens fokusering på den samfundsmæssige relevans af uddannelse og forskning frygtedes med andre ord at binde forskningen til mere snævre nytteorienterede projekter. Eksternt flertal, forskningsstrategiske rammer og stigende krav om evalueringer harmonerede i manges ører ikke godt med ideen om forskningsfrihed – en frihed og uafhængighed, som både forligsparter og lovkritikere understregede som værende ikke bare en nødvendighed, men også en naturlighed i forhold til universitetet. Ikke desto mindre fik især følgende sætninger i loven debatten om forskningsfrihed til at blusse op:

Institutlederen kan pålægge medarbejdere at løse bestemte opgaver. I den tid, hvor de videnskabelige medarbejdere ikke er pålagt sådanne opgaver, forsker de frit inden for universitetets forskningsstrategiske rammer (Universitetsloven 2003:§17, stk. 2).


Friheden var dermed som noget nyt eksplicit blevet underlagt særlige strategiske rammer. Endvidere blev den i højere grad end tidligere ekspliciteret som en kollektiv frihed. Frem for at knytte sig til den individuelle forsker blev den nu knyttet til universitetet som organisation. Disse ændringer fik kritikerne op af stolene. Forskningsfriheden og hele ideen med universitetet mentes at stå for fald. Loven sås som dødsstødet for et klassisk og frit universitet, hvis aner spores helt tilbage til etableringen af Københavns Universitet i 1479. Et godt eksempel på dette ræsonnement er den dødsannonce, der blev indrykket i FORSKERforum<sup>4</sup> umiddelbart før lovens endelige vedtagelse:

†  
**DET FRIE UNIVERSITET**  
(1479-2003)

afgår ved døden ved Folketingets 3. behandling d. 8. maj.

Du vil blive savnet. Vi vil huske dig for dit selvstyre og din uafhængighed. Din ufrivillige død vil efterlade et stort tomrum i vores dagligdag.

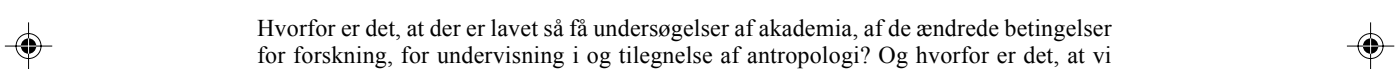
*De efterladte*



Sideløbende med kritikken om forskningsfrihedens endeligt blev regeringen som nævnt kritiseret for et nyttefokus, hvor forskning for ensidigt blev tænkt som teknologi og natur- og sundhedsvidenskabelig forskning, der kan patenteres og sælges. I „Regeringens videnstrategi – viden i vækst“ (Regeringen 2003) ses viden da også altovervejende som en national vækstfaktor, der primært sættes i forbindelse med udvikling og innovation. De lande, der bedst kan omsætte viden til forretning og samfundsnytte, ses som dem, der står stærkest i videnssamfundet (op.cit.:11). Da humanistisk forskning og uddannelse hører til den del af universitetet, hvor der oftest stilles spørgsmålstejn ved samfundsrelevansen og -nyttens (Hannestad 2000; Hastrup 1999), blev der fra flere forskningspolitiske aktører ytret bekymring for humanioras fremtid.<sup>5</sup> Med de stigende krav om målbarhed, gennemsigtighed og nytte lå det lige for at antage, at humanistisk forskning ville fremstå som særlig udsat i forhold til regeringens videnspolitik. Derfor valgte vi at fokusere vores undersøgelse på humanvidenskaberne og de betingelser, der muliggør og påvirker denne form for forskning. Et område, der skulle vise sig at være en helt og aldeles blank plet på det antropologiske landkort.

## At undersøge viden antropologisk

Men hvorfor denne negligering af antropologiske undersøgelser af humanistisk forskning? Antropologen Thomas Fillitz udtrykte vores egen undren så ganske klart:



Hvorfor er det, at der er lavet så få undersøgelser af akademien, af de ændrede betingelser for forskning, for undervisning i og tilegnelse af antropologi? Og hvorfor er det, at vi spørger os selv, hvorvidt sådanne undersøgelser [...] er eller ikke er antropologiske? (Fillitz 2000:250, vores oversættelse).

Fillitz refererer specifikt til undersøgelser af antropologien, men dette kan uden videre udvides til hele den humanistiske og samfundsvidenskabelige del af universitetet. Når der er foretaget antropologiske undersøgelser af forskning, er det nemlig især blevet gjort i de såkaldte „Science Studies“, som diskuterer den natur- og sundhedsvidenskabelige vidensproduktions konstruktivistiske karakter (jf. fx Latour & Woolgar 1979; Roepstorff 2001).

Vi spurgte os selv, om dette betød, at det ikke skulle være muligt antropologisk at studere viden set i relation til humanistisk forskning? Og besluttede os for at udforske, hvordan man kunne konstruere en antropologisk felt, der har netop dette som sit objekt. For at belyse de problematikker, der relaterer sig til et sådan vidensstudie, hentede vi nogle klassiske, og efterhånden lidt støvede, værker frem fra de antropologiske gemmer. Vi ville se, hvordan man i antropologien historisk set havde grebet det at studere viden an, og tog derfor afsæt i den rationalitetsdebat, der verserede i antropologien fra 1960'erne.

Med en kortfattet diskussion af Lucien Lévy-Bruhls, E.E. Evans-Pritchards, Peter Winchs og Claude Lévi-Strauss' tilgang til rationalitet, og dermed viden, vil vi i det følgende skitsere forskellige muligheder for konstruktionen af et antropologisk objekt og diskutere forholdet mellem dette objekt og det, vi har valgt at betegne det kollektive etnografiske subjekt.<sup>6</sup> Med afsæt heri vil vi derefter præsentere vores eget bud på en antropologisk felt med objektet viden – et objekt, som ikke nødvendigvis kan defineres via en fysisk integritet

(dvs. en synlig nærhed og en fælles identitet, der som oftest bindes til et sted) i et kollektivt etnografisk subjekt.

## Viden og rationalitet i den antropologiske litteratur

Som titlen på Lucien Lévy-Bruhls bog *La Mentalité primitive* (1922) antyder, er Lévy-Bruhls objekt mentalitet. Det centrale i vores sammenhæng er, at han ikke er interesseret i ét folk. Hans analyse baserer sig på en stor buket af etnografiske data fra hele verden, og hans fokus er på et teoretisk objekt, en primitiv mentalitet. Objektet er ikke defineret som en fysisk afgrænsethed, der nødvendigvis kan lokaliseres geografisk eller i form af én gruppe, og Lévy-Bruhl er da heller ikke krystalklar om, hvorvidt den primitive mentalitet kan eller skal ækvivaleres med *de* primitives mentalitet – altså lokaliseres som den eneste mentalitet hos en bestemt gruppe.

Netop denne mangel på fysisk integritet i Lévy-Bruhls objekt byder E.E. Evans-Pritchard imod, og hans studie af hekseri blandt azandefolket (1976 [1937]) illustrerer en tydelig ækvivalering af rationalitet med et bestemt folk. Evans-Pritchard påpeger, at azandefolket, på trods af deres fejlagtige tro på hekse, ikke er irrationelle. De ræsonnerer logisk og rationelt ud fra det, der er deres udgangspunkt, nemlig at der findes hekse. Dette synspunkt forudsætter således en idé om *de* primitive som et objekt med fysisk integritet og med en dertil knyttet rationalitet. Viden bliver dermed en fælles kulturel viden, der fremstår som en rationalitet – en rationalitet, som menes at kunne afdækkes ved at tilbringe „tilstrækkelig“ tid med gruppen. Det antropologiske objekt – viden/rationalitet – smelter således sammen med det etnografiske subjekt – azande.

Rationalitetsdebatten bliver imidlertid for alvor skudt i gang med Peter Winchs kritik af Evans-Pritchard (Winch 1964). Evans-Pritchard giver nemlig udtryk for, at de hekseri-baserede forklaringer nok er rationelle, men dog fejlagtige, idet hekse ikke findes (Evans-Pritchard 1976:18). Den vestlige videnskabelige tankegang er for ham derimod *både* rationel og sand. Det er denne kvalitative bedømmelse, som kulturrelativisten Winch opponerer imod. Han mener, at videnskab i lige så høj grad som heksetro er baseret på ubegrundet tro, og at der derfor ikke findes absolutte kriterier for sandheden. Der findes tværtimod forskellige meningssystemer, med en egen sammenhængende rationalitet, og kun inden for disse kan man skelne mellem rigtigt og forkert (Winch 1964:307ff.). Der sker således et fuldstændigt kollaps mellem det antropologiske objekt og det etnografiske subjekt uden mulighed for kvalitativ vurdering af rationaliteten. Rationalitet sættes i kontekst af det fysisk lokaliserede meningssystem og er bundet til dette. Med denne kulturrelativistiske ø-tænkning opstår der imidlertid et andet spørgsmål. Hvordan kan der oversættes mellem sådanne absolutte meningssystemer? De spørgsmål skal vi vende tilbage til.

Nogenlunde samtidig med Winch udgiver Claude Lévi-Strauss *Den vilde tanke* (1969). Den er ikke et direkte bidrag til rationalitetsdebatten, men Lévi-Strauss tager på sin vis tråden op fra sin franske kollega Lévy-Bruhl. Hos Lévi-Strauss bliver det nemlig ekspliteret, at han ikke er interesseret i at beskrive forskellen mellem *de* primitive eller vilde og *de* civiliserede. Nej, spørgsmålet er af teoretisk karakter, idet han diskuterer, hvordan bestemte måder at forholde sig til verden på er struktureret. Der sker således en objektforskydning fra *de* vilde til *det* vilde – fra *de* vildes tanke til *den* vilde tanke. Denne særlige måde at vide på er med andre ord ikke låst til ét etnografisk subjekt – de vilde, men

findes i alle samfund som en særlig tankeform.

Dette historiske blik gav os et billede af to radikalt forskellige måder at anskue viden på. En empirisk antropologi, hvor det antropologiske objekt smelter sammen med et kollektivt etnografisk subjekt, og en mere filosofisk antropologi, som i højere grad er interesseret i, hvordan en viden er struktureret. Det var vores klare fornemmelse, at førstnævnte retning med tiden havde fået størst tilslutning i antropologien, og det blev nødvendigt at se på, hvilke særlige konsekvenser dette ville have i forhold til mulighederne for en vidensantropologi.

### Viden som empirisk eller analytisk begreb

Udviklingen i 1950-60'erne mod en større fysisk integritet i det antropologiske objekt hænger snævert sammen med ideen om kulturer som relativt autonome enheder, hvis indre logik kan beskrives. I et forsøg på at komme uden om denne kulturelle ø-tænkning plæderer Fredrik Barth for, at antropologien skal ændre begrebsapparat og i stedet for at studere kultur skal vende blikket mod viden<sup>7</sup> (Barth 1995, 2002). Han påpeger, at kultur som analytisk begreb er blevet mere og mere problematisk. For det første, fordi det netop tager udgangspunkt i det *fælles* for én population. Derved reduceres fysiske personer og deres adfærd til kulturelle eksemplarer, og pluraliteten og mangfoldigheden inden for en population går tabt. For det andet, og dette er ifølge Barth en mindst lige så vigtig grund til kulturbegrebets deroute, bruger almindelige mennesker i stigende grad begrebet som strategisk ressource (Barth 1995:65f.).

Men hvordan forholder det sig så med vidensbegrebet? Har antropologien nu fundet et privilegeret analytisk begreb, der kan undslippe den ekstreme kulturelrelativismes tunge åg? Og undgår vidensbegrebet at blive brugt som strategisk ressource af andre end academia? Det sidste spørgsmål kan allerede nu besvares med et nej. For som tidligere nævnt bruges vidensbegrebet i større og større stil i strategiske dagsordener. Der snakkes om en realisering af videnssamfundet, regeringen har lavet en „videnstrategi“ kaldet „viden i vækst“, og i den offentlige debat diskuteres det ivrigt, hvilke former for viden det er vigtigt at opdyrke. Viden er med andre ord blevet et vigtigt empirisk begreb.

I den kun fremspirende vidensantropologi ses objektet primært som et empirisk videnskorpus. Man opsporer og følger viden om et emne eller område (Roepstorff 2001:19) og opererer således med et korpus af viden eller påstande, som kommunikerer via særlige medier og i relation til en særlig social organisering (Barth 2002:3). Det kan fx ses på eksperter og lægfolks modstridende viden om et emne (Roepstorff 2001:53ff.) eller på særlige videnstraditioner som fx Bali-hinduismen, og hvordan denne bruges til at fortolke og handle i og på verden (Barth 2002:8). Da vores undersøgelse som sagt centrerede sig om vidensopfattelser i et samfund, der i stigende grad benævner sig som et videnssamfund, kunne vores objekt bedst beskrives som en undersøgelse af „viden om viden“. Det blev derfor nødvendigt for os at skelne mellem viden som analytisk begreb og viden som empirisk begreb. For at markere denne forskel valgte vi at operere med „rationalitet“ som vores analytiske begreb og fastholde „viden“ som empirisk kategori, i form af opfattelser af den viden, der genereres ved forskning. Undersøgelsen tog sit afsæt i en diskussion af viden som empirisk begreb, og vores ønske var at diskutere de forskellige rationaliteter (eller rationaliseringer, som vi, for at understrege deres foranderlighed, valgte at kalde

dem), der kunne siges at ligge til grund for den nutidige debat om forskning og forskningsfrihed.

Vi vil nu se nærmere på, hvordan vi konstruerede en vidensfelt, hvor viden (forstået som det sidste viden i „viden om viden“) er viden, som den kommer til udtryk i forhold til humanistisk forskning. Vores korpus, hvis det overhovedet er frugtbart at tale om et sådant, var dermed en slags viden om forskning.

## Konstruktionen af en vidensfelt med fokus på forskning

Det, der er på spil i rationalitetsdebatten set fra en teoretisk vinkel, er, hvordan viden som analytisk begreb skal anskues i forhold til individ og fællesskab, hvad enten denne viden kaldes for rationalitet, mentalitet eller logik. Antropologiens historie afspejler, at viden eller rationalitet i stigende grad bindes til et stedbundet fællesskab, et kollektivt etnografisk subjekt defineret ved en fælles identitet. I antropologien er der, som vi viste med Barth, på flere måder forsøgt et opgør med det traditionelle kulturbegreb. Efter vores opfattelse har dette dog ikke i tilstrækkelig grad afspejlet sig i en gentænkning af de antropologiske metoder. En problematik, som også Katrine Nørgaard har påpeget (Nørgaard 2003:384). I konstruktionen af vores eget objekt var denne indsigt central. Vi ønskede ikke på forhånd at låse vores antropologiske objekt til et kollektivt etnografisk subjekt. For at bevare antropologien som en dynamisk videnskab fandt vi det tværtimod vigtigt at fastholde muligheden for netop at kunne analysere forholdet mellem rationalitet, individ og fællesskab, uden at dette a priori var givet ved en sammensmeltning af det antropologiske objekt med et etnografisk subjekt, fx et fysisk fællesskab.

Grunden til, at antropologiske undersøgelser af forskning fokuserer på natur- eller sundhedsvidenskabelig forskning, forekommer at være, at det her netop er muligt at operere med et objekt med fysisk integritet. Laboratoriet eller menneskene i de „hvide kitler“ kan uden videre fungere som den enhed, der med sin fysiske integritet kan afgrænse antropologens felt. Antropologen kan deltageobservere i forskernes forskellige eksperimenter, og den viden, der genereres ved forskningen, har derudover en tilsyneladende mere absolut karakter, som ofte ligefrem får en fysisk manifestation.

Vi fandt det imidlertid nødvendigt og frugtbart at konstruere felten på en noget anderledes måde, en feltkonstruktion, der endvidere blev fordret af vores fokus på humanistisk forskning. Her sidder forskerne bag hver deres computer, og deltagerobservation i en specifik vidensgenereringsproces bliver derfor aldeles besværlig. Som Karin Knorr-Cetina påpeger, kan et snævert fokus på det „videnskabelige samfund“ som analyseenhed endvidere være problematisk, idet det kan fastholde en fejlagtig form for internalisme. Man kan nemlig nemt komme til at negligere vigtigheden af den større forhandling, der sker mellem blandt andet forskere, forskningsråd, erhvervsliv, ministerium og befolkning om udvælgelse af forskningsemner. Hun plæderer derfor for, at analyseenheden skal åbnes ud over laboratoriets og forskerkollektivets grænser til „trans-epistemiske undersøgelsesarenaer“ (Knorr-Cetina i Power 1994:17).

Vi valgte i tråd med dette netop at konstruere vores felt som en arena, hvor videnskab og samfund, marked og politik mødes. Som en *agora*,<sup>8</sup> hvor forskellige perspektiver bringes sammen og kreerer forskellige visioner, værdier og muligheder (jf. Nowotny et al. 2001). Agora skal forstås som en amorf størrelse, et dynamisk og foranderligt rum, der ikke kan

defineres ved en fysisk integritet. Den er defineret ved, at der sker en særlig form for udveksling, i vores tilfælde en forhandling om vidensbegrebet og værdien af forskning, og den skal derfor forstås som et foranderligt og dynamisk netværk. Det er i den forbindelse helt centralt, at det ikke er et netværk i den konventionelle sociale forstand, som individuelle menneskelige aktørers sociale relationer, men et netværk i aktør-netværk-tænkningens betydning, hvor det også indbefatter ikke-menneskelige ikke-individuelle størrelser (Callon 1986; Latour 1996; Law 1999). Netværket udgøres således af aktører, eller rettere aktanter, som kan være alt fra personer til ting eller begreber, hvis disse handler eller kan siges at være kilde til handling (Latour 1996:53). Fordelen ved at operere med denne *agora* som felt var netop, at det muliggjorde et studie af viden i relation til humanistisk forskning, samt at vi undgik a priori at binde én rationalitet til én gruppe. Vi var således ikke i udgangspunktet fokuseret på at finde forskernes rationalitet, men ville undersøge, hvordan eller hvorvidt der overhovedet var tale om forskellige rationaliteter i *agora*.

Vores *agora* kan beskrives som et „universitetsdebattens rum“, et netværk af policy-papirer, enkeltindivider, institutioner, avisartikler, handlingsplaner, evalueringspraksisser, lovskrifter, møder m.v., der som aktanter tog del i forhandlingen af vidensbegrebets status i forhold til forskningen. For at et sådan netværk kunne håndteres som antropologisk felt, måtte vi naturligvis lave en form for afgrænsning. Som Marilyn Strathern viser, kan transaktionerne inden for et netværk netop medføre, at der laves naturlige „cut“ og afgrænsninger af et netværk (Strathern 1996:529). I vores tilfælde kom netværket så at sige til syne i kraft af debatten om universitetsloven, og italesættelsen af forskning og forskningsfrihed kan siges at have fungeret som det, Strathern betegner et kondenseret netværk eller en hybrid (op.cit.:521). Med dette menes, at begreberne om forskning og forskningsfrihed er knudepunkter for en særlig interaktion i et heterogent netværk.<sup>9</sup> Strathern henleder endvidere opmærksomheden på, at det ofte er en form for krav om ejerskab i forhold til hybriden, der afgrænser netværket (op.cit.:531). I vores tilfælde var dette ejerskabskrav netop et spørgsmål om, hvem eller hvad der kunne definere, hvad forskning og dermed viden skulle være. Det var med andre ord denne dialog, der helt overordnet afgrænsede vores *agora*.

## At lave feltarbejde i en *agora*

Hvordan kan man så praktisk gribe en sådan netværksfelt an? I forhold til humanistisk forskning kan man jo som nævnt ikke observere vidensgenereringen ligesom i et laboratorium. Man kan derimod se på det netværk, denne indgår i. I antropologien er der en særlig tendens til at hierarkisere det empiriske materiale, så data genereret ved deltagerobservation ses som mest autentisk, herefter kommer det orale (med samtalen først og det strukturerede interview sidst) og sluttelig det skriftlige materiale (jf. Hammersley & Atkinson 1995:165). Derfor har mange antropologer verden over set det som deres rolle at afdække, hvad der *egentlig* er på spil bag om ordene – når folk *siger* noget, men *i virkeligheden gør* noget andet.

Denne, efter vores mening, fejlagtige hierarkisering af handling, tale og skrift kan med diskussionen af antropologiens rationalitetsdebat i baghovedet endvidere siges at hænge uløseligt sammen med ideen om en særlig form for fysisk integritet i objektet – et fysisk sted, hvor man deltager og observerer, en gruppe mennesker, man studerer. Men det kan

også siges at hænge sammen med et særligt skel mellem et mikro- og makroniveau i antropologien, hvor mikroniveauet netop menes at besidde det, vi har kaldt for fysisk integritet.

Vi mener imidlertid, at begge forhold må gentænkes. Der må brydes med disse dikotomier – et brud, der netop bliver muligt, når felten defineres som en agora. Der findes ikke nogen mere virkelig virkelighed bag om de talte ord, og skriften er ikke noget mere sekundært end talen (jf. Derrida 1997; Diderichsen 1997). Det er helt centralt, at talen og skriften i sig selv også bør ses som social handling. Som sproghandlinger, der *gør* noget, og ikke som sekundære repræsentationer (Hastrup 2003:211ff.). I agora kan ord og begreber netop også være aktanter. Skellet mellem mikro- og makroniveau bør ligeledes revurderes. Som Bruno Latour påpeger, skal et netværk nemlig ikke forstås som havende simple mikro- og makroniveauer. Der hersker ikke en simpel skala fra individ til gruppe til stat osv. Netværket er hverken et socialt eller reelt rum, men er blot forbindelser mellem netværkets aktanter (Latour 1996:49). Vores feltarbejde kan helt i tråd med dette netop siges at have bestået i at se på forbindelserne mellem forskellige aktanter. Det skrevne ord, det talte ord og andre praksisformer (fx evalueringer) fik dermed samme status i vores data, og det såkaldte makroniveau, som antropologien typisk ville definere som kontekst (fx regeringens vidensopfattelser), blev dermed en del af vores objekt på lige fod med forskernes egne erfaringer med det at forske.

I forlængelse af dette fik deltagerobservationen, som jo ofte ses som antropologiens metodiske flagskib, en ganske anderledes karakter i vores studie. Det blev ikke en deltagerobservation med afsæt i et objekt med en fysisk afgrænset integritet, hvor det drejede sig om at tilbringe så lang tid som muligt med en gruppe mennesker, prøve at leve ligesom dem og følge dem i deres hverdagsliv. Nej, det blev en deltagerobservation i det amorf rum agora, hvor vi selv indgik som en del af det netværk, vi studerede. Vi var og er med andre ord selv stemmer i agora, der med vores sproghandlinger og færden deltager i den forhandling, der til stadighed foregår. Som antropologer agerer vi i felten via en form for netværksopsporende aktivitet (jf. Latour 1996), og som Latour udtrykker det, eksisterer der derfor intet net „uafhængigt af den faktiske handling, som opsporer det, og ingen opsporing udføres af en aktør uden for nettet“ (op.cit.:61). Det vil sige, at antropologen på én gang kortlægger, opsporer og rekonfigurerer netværket, hvorved vedkommende også etablerer sig selv som et punkt i netværket. Et punkt, der har så mange dimensioner, som det har forbindelser (op.cit.:49) og derfor er under konstant forandring.

Agoras aktanter var altså en mangfoldig størrelse af både mennesker, institutioner, begreber, skriftligt materiale og reguleringspraksisser som fx forskningsvogtning, evalueringer og medarbejdersamtaler. I løbet af vores feltarbejde har vi således læst policy-papirer fra regeringen og andre interesseorganisationer, et hav af avisartikler, historiske kilder og lovgivninger. Vi har undersøgt diverse reguleringspraksisser og har lavet interview med en række humanistiske forskere, de forskningspolitiske ordførere i Folketinget og andre forskningspolitiske aktører,<sup>10</sup> og endelig har vi deltaget i de tre behandlinger af loven i Folketinget, diverse debataftener om universitsloven samt en række andre relevante møder og arrangementer tilrettelagt af Københavns Universitet og andre interesseorganisationer.

## Fra metode til analyse

Vores faghistoriske blik på forskellige tilgange til det at studere viden i antropologien viste sig i løbet af vores feltarbejde at have en spændende parallel i den diskussion, der udfoldede sig i agora. Omdrejningspunktet for begge kan nemlig siges at være en diskussion af *grænser* eller, med en anden optik, *relationer*. En diskussion af muligheden og konsekvenserne af at udgrænse det ene fra det andet, det indre fra det ydre eller tanken fra verden. Denne form for grænsedragning indtager en central rolle både i den generelle debat om forskning i dagens Danmark og for måden, hvorpå antropologi som videnskab kan eller skal bedrives.

Vi skal nu se nærmere på, hvordan de to forhold gensidigt kan belyse og kaste interessante metaperspektiver over hinanden. Efter en skitsering af grænsedragningsproblematikken i forhold til universitetsdebatten vil vi diskutere, hvordan denne kom til syne i de interview, vi foretog med de humanistiske forskere. Sluttelig vender vi tilbage til parallellen mellem spørgsmålet om universitetets autonomi og antropologiens metode-diskussion.

## Videnskaben som et autonomt felt?

De diskussioner om blandt andet forskningsfrihed, ledelse og strategisk handlekraft, der dominerede debatten om den nye universitetslov, kan i høj grad siges at udspringe af ét overordnet spørgsmål – nemlig spørgsmålet om videnskabens indlejring i eller uafhængighed af det samfund, den altid er en del af. Hvilke rettigheder og forpligtelser skal universitetet såvel som den enkelte forsker have i forhold til det større samfund? Og hvilken frihed og autonomi skal de besidde?

Både Max Weber (1970 [1918]) og Pierre Bourdieu (2000) har forholdt sig aktivt til denne problematik. Begge har spurgt, hvad der egentlig legitimerer de intellektuelle sysler, og hvordan universitetet og videnskaben overhovedet har en særlig autoritet. De to samfundsforskere står her i tydelig opposition til hinanden og afspejler på glimrende vis den konflikt, der er trådt i karakter med den nye universitetslov. Vi skal derfor kort se nærmere på disse.

Max Weber var af den klare overbevisning, at politik og forskning kunne og burde adskilles, så forskningssystemet fik størst muligt autonomi. I hans opfattelse kan videnskaben aldrig udtale sig om værdier, men skal være værdineutral. Den må begrænse sig til at analysere effekter af handlinger og kan derfor aldrig sige, hvilke handlinger der bør vælges. Han betegner således videnskaben som målrational, da videnskabelig handling legitimeres med argumenter om, hvilke midler der bedst tjener opnåelse af et givent mål, nemlig videnskabens sandhedssøgen. Politik ser Weber derimod som en værdirational aktivitet, idet de handlinger, der foretages, er bestemt på baggrund af den værdi, den pågældende politik hylder. Etik- og rationalitetsformen i de respektive sfærer bliver for Weber derfor usammenlignelige. Videnskaben kan ikke være tro mod sit eget rationale om at søge sandheden, hvis den samtidig skal påtage sig det politiske ansvar for at omsætte viden til politiske valg. I Webers videnskabsopfattelse etableres videnskaben som et særligt autonomt felt, idet han understreger, at det er nødvendigt at acceptere videnskabens såkaldte indre forudsætninger eller love:



Ingen videnskab er absolut fri for forudsætninger, og ingen videnskab kan bevise sin fundamentale værdi for det menneske, som afviser disse forudsætninger (Weber 1970:153, vores oversættelse).

Man må med andre ord godt tage videnskabens egne forudsætninger og ikke dømme den ud fra politikens konfliktuerende værdisfære (op.cit.:144ff.). Bourdieus videnskabsopfattelse står i direkte opposition til Webers. Udgangspunktet for Bourdieu er en skarp kritik af den skolastiske tænknings forestilling om frihed fra og afstand til genstanden,<sup>11</sup> en forestilling om nødvendigheden og muligheden af et slags objektivt, afsondret („detached“) perspektiv. Skholè (gr.: fri-tid) favoriserer således en *fri* og *ren* position, idet den kræver en slags ignorans af den praktiske verden af polis og politik og dermed en ignorans af de økonomiske og sociale betingelser, der egentlig er en forudsætning for dens egen eksistens (Bourdieu 2000:15f.). Bourdieu betegner troskaben til nødvendigheden af et sådan autonomt afsondret felt for *illusio* og hentyder dermed til, at forestillingen hviler på et uvirkeligt grundlag. Det er noget, man il-luderer, dvs. spiller eller leger. Illusio indebærer en særlig forestilling om en fælles interesse og målsætning, og at deltage i en illusio er at tage de indsatser, der udspringer fra spillets egen logik – i dette tilfælde en videnskabs indre logik – alvorligt (op.cit.:11).

Weber og Bourdieus konfliktuerende videnskabsopfattelser sætter fingeren direkte på det ømme punkt i debatten om universitetsloven. Nemlig at videnskaben på den ene side menes at skulle have en vis frihed eller uafhængighed fra det omgivende samfund for at kunne generere vigtig ny viden og udvikle videnskaben som sådan, mens det på den anden side også ses som naturligt, at den relaterer sig til eller går i dialog med den verden, den diskuterer og er en del af. Hvor Weber plæderer for adskillelse af videnskab og politik, mener Bourdieu, at en sådan adskillelse er en logisk umulighed. Han understreger, at den videnskabelige tanke aldrig kan være *fri* af verden, men netop altid er en *del* af den. Der findes ingen ren og uplettet tanke. Tænkningen formes, ifølge den marxistisk inspirerede Bourdieu, i høj grad af det sociale og ikke som noget adskilt fra dette (op.cit.:9ff.).

## Viden i akademien

I vores feltarbejde blev det tydeligt, at Webers og Bourdieus opfattelser af videnskab også verserede i agora. Det var ofte denne forståelseshorisont, der blev talt inden for, når vi talte med politikere og forskere eller læste love, policy-papirer og avisartikler. Vi skal nu se, hvordan diskussionen af frihed og autonomi kom til syne i vores interview med humanistiske forskere.

For mange forskere blev det at forske set som et meget personligt og ensomt hverv, som for at fungere skulle drives af det, en forsker kaldte en „begejstringsfond“. På denne vis blev ensomheden og individualismen ofte ekspliciteret som en nødvendighed og et vilkår, man som forsker måtte affinde sig med. Læs blot denne forskers ord:

Altså forskning [er] basically mig, der sidder i en sofa et eller andet sted om sommeren under et træ og læser en masse bøger og tænker over det. Og der er institutionen jo ikke ... altså, det er helt basalt noget meget, meget ensomt noget at forske og meget institutionsfjernt, dvs. de [institutionen] kan ikke komme ind og lave en lille dans foran, der gør det spændende, vel [...] Jeg bliver kun en god forsker, i det omfang jeg synes, det er sjovt, det jeg laver. Det er jo noget underligt noget, forskning, det er jo noget, du ikke kan tvinge dig til, det skal

bygge på en eller anden form for entusiasme, ellers flytter man bare rundt på allerede erkendte ting. Altså, man skal et sted hen, hvor man bliver begejstret (HL).

Forholdet mellem forskeren og dennes forskning fremstår dermed som en særlig intim relation, hvor forskeren, med Webers ord, oplever forskningen som et „kald“ (Weber 1970), idet forskningen så at sige „på-kalder“ forskeren. Denne afhængighed af ens egen begejstring og ikke mindst evne til at bedrive forskning medfører ofte en forståelse af, at forskning kræver en helt særlig form for frihed:

Forskning er pr. definition en have med en masse ukrudt, og så, pludselig, så er der en lilje. Hvis man ikke tolererer perioder uden resultater, at der nogen gange er noget, der mislykkes totalt, eller nogen der sidder i et rum i ti år – går ind i mørket og først kommer ud ti år senere og så har tænkt noget meget, meget vigtigt – hvis ikke der er plads til det, så kan du ikke forske (KP).

Der sker her en ganske interessant sammentænkning af forskning, individualitet og frihed. Forskning ses som en uforudsigelig proces, hvor forskeren aldrig kan være helt sikker på, hvornår eller om der overhovedet kommer et resultat ud af det. Derfor må den enkelte forsker have frihed til at „gå ind i mørket“ og altså afskære sig fra omverdenens krav og støj, indtil han/hun er klar til at træde ud i lyset og vise sin forskning frem. Netop friheden til at afprøve de forskningsveje, den enkelte måtte finde interessante, blev i tråd hermed ofte understreget som nødvendig for at bedrive forskning. Denne understregning af nødvendigheden af individuel frihed fik i visse tilfælde en ganske særlig udformning. Blandt visse forskere udmøntede den sig nemlig i en logik, hvor forskningen ligefrem kunne blive forurenede og urene af ydre indblanding:

Når man har lavet viden, som man skal bruge til at løse praktiske problemer med, så skal du også skære og hakke indimellem for at få det mingeleret på plads. Man går for meget på kompromis. Du skal lære, altså ... din viden bliver tilsmudset i det praktiske liv. [...] Din viden mister en masse nuancer. Det er ligesom med interview på tv. Nogle gange holder jeg mig simpelthen for fin til at gide og lave en 15 sekunders optagelse i fjernsynet. For så skræker de så mange nuancer væk, så det bliver så dumt (OP).

„Din viden bliver tilsmudset i det praktiske liv“, siger denne forsker. Den viden, forskeren genererer, ses optimalt som nuanceret, præget af vedkommendes egen subjektive bevægelse, en viden for videns egen skyld og derfor *ren*. I denne optik bliver forskningen set som mest ren, når relationen mellem den enkelte forsker og dennes forskning så at sige er så uberørt som muligt, når den enkelte forsker får frihed til at følge og udfordre de spor, vedkommende selv finder relevante. Forskeren kommer dermed til at fremstå som et enkeltstående eller „monologt“ subjekt, der frit og uberørt skal finde sin egen originale vej i forskningslandskabet.<sup>12</sup>

Forestillingen om den rene videnskab afføder naturligvis et ganske særligt syn på, hvilke fællesskaber forskeren primært skal relatere sig til:

I: Hvem mener du, at forskerne skal stå til ansvar over for i deres arbejde?

GR: Jamen, jeg ville ikke sige hvem, jeg ville sige hvad. Altså, der er nogle overordnede forventninger som .... jeg mener ikke, man kan udpege en lokalitet, som på en eller anden måde er bemyndiget til at formulere dem. Det er en tradition og en eller anden form for korpsånd. [...] Forskerne er forpligtede over for deres videnskab, de er forpligtede over for

nogle kvalitetskrav, som ikke udmøntes noget specifikt sted, men som er resultat af en eller anden form for konsensus. De er sådan set også forpligtede til at overskride den form for konsensus, fordi det er en del af fornyelsen, det er, at man sætter sig ud over det, som alle er enige om. Så det er ikke nemt, men det er jo i hvert fald ikke nogen udefra, som skal komme og sige, nu skal du være grænseoverskridende. Hvordan fanden skulle nogen udefra kunne komme og sige det?

Forskningen menes således at have en særlig intern logik, en særlig „konsensus“ eller „korpssånd“, som forskeren i sit arbejde primært skal være ansvarlig over for. Dette særlige sociale rum svarer med andre ord til det, Bourdieu betegner *illusio*, et spil med egne regler og målsætninger, hvorved videnskaben fremstår som et relativt autonomt felt. Det er vigtigt at bide mærke i, at denne „korpssånd“ eller *illusio* ikke er lig med det institutionelle fællesskab. Den kan, som citatet viser, nemlig ikke udpeges fysisk, men manifesterer sig i et globalt fagkollektivs interne dialog. En dialog mellem både nutidige og fortidige forskere og deres tekster, hvor „konsensus“ konstant etableres og overskrides. Når visse forskere betonede den individuelle forskningsfriheds nødvendighed, skal det i lyset heraf derfor forstås som en frihed til at udforske og udfordre dette særlige ikke-lokaliserbare rum uden ekstern indblanding. Med denne forskningsopfattelse opleves krav fra det institutionelle fællesskab, ja, selv samarbejde med kolleger, som en begrænsende og forstyrrende faktor. Kolleger og ledelse hører nok til den enkelte forskers institutionelle fagfællesskab, men ikke nødvendigvis til „korpssånden“. En forsker forklarede os i tråd hermed, at der på hans institut er „stor accept af, at folk selv bestemmer, hvad de vil lave“, men at dette *ikke* betyder, at der er „stor accept af hinandens faglighed“.

## Frihed og ledelse

Denne tradition for, at en forsker er sin egen leder, og at institutledelsen traditionelt har indtaget en passiv og tilbagetrukket rolle, skal således ses som baggrunden for den heftige diskussion, den nye universitetslov medførte i forhold til spørgsmålet om ledelse og forskningsfrihed. Regeringen ønsker som nævnt en langt mere offensiv ledelsesform på universitetet og har set afskaffelsen af den kollegiale ledelsesform som midlet til at opnå dette. Denne målsætning blev modtaget med blandede holdninger hos forskerne. På den ene side blev der udtrykt bekymring over kravet om stærkere og mere strategisk ledelse. Nogle forskere var bange for, at kvaliteten af forskningen vil dale, og at de selv vil miste begejstringen og kreativiteten, hvis de bliver pålagt for mange krav i deres forskning. På den anden side var der også en del forskere, som så det som noget positivt, hvis loven og det styrkede fokus på ledelse vil bevirke mere forpligtende samarbejde og større ansvarsfølelse for instituttet som et *fælles* projekt:

Jeg [mener], at man som ansat selvfølgelig ikke fuldstændig suverænt kan bestemme, hvad man selv vil. Jeg synes, det er et meget stort problem for især den ældre generation af akademikere herude, at de ikke føler universitetet som en arbejdsplads. De føler det som en præmie, de har fået på et tidspunkt i deres liv, og så kan de så ... fordi de er så fantastiske, så kan de gøre lige præcis, som de vil. Selvfølgelig er det en arbejdsplads, og det stiller nogle krav til, at man skal have et institut til at fungere, man skal dække nogle områder, og så må man jo være med til at støtte op og dække det område. Den der helt radikale forskningsfrihed, mener jeg er et frynsegode, i den forstand at der må ligge en eller

anden form for samvittighed over for den institution, man er på, at den skal køre godt, dvs. det er ikke bare *mig* og *mit* liv, der skal være spændende, helt elementært (KN).

Her fremhæves netop forskellen mellem de forskere, der oplever universitetsansættelsen som en slags „præmie“, de frit kan forvalte, som de selv ynder, og så dem, der opfatter universitetet som en arbejdsplads, hvor man indgår i et større fællesskab og derfor føler sig forpligtet over for sine kolleger og instituttets generelle prioriteringer. Førstnævnte forskere faldt til tider ind under den spøjse kategori „villaforsker“, en betegnelse, forskerne selv brugte om de forskere, der foretrækker at sidde alene og isoleret hjemme i villaen og forske. Kun undtagelsesvis bevæger denne villaforsker sig ind på universitetet for at hente bøger eller undervise studerende. For denne gruppe forskere bliver institutionelle krav set som en begrænsende og restriktiv faktor, der truer deres nødvendige individuelle forskningsfrihed. De hævder friheden til at følge deres eget „kald“ og forske i det, som „kaldet“ leder til. For den anden gruppe forskere står forskningsfrihed ikke nødvendigvis i modsætning til institutionelle krav og prioriteringer. Samarbejde og krav ses ikke i sig selv som begrænsende, men også som produktivt og mulighedsskabende. En forsker forklarede os således, hvordan hendes engagement faktisk bliver vakt, *netop* når hun ikke kun skal „realisere sig selv“, men også faget og instituttet som helhed:

Jamen, jeg er sådan en rigtig slavesjæl, jeg vil gerne have at vide, hvad jeg skal lave [griner]. Nej, men ... for mig er det ikke nogen betingelse, at jeg har *absolut* frihed. Jeg vil gerne have frihed i valget af metode og tilgang. Og jeg gider ikke, at det skal være sådan, at jeg får at vide, at 'du skal skrive om [det og det] ud fra den og den teori'. Nej, det vil jeg ikke kunne ... men hvis man ligesom forestiller sig, at man havde en forskningsleder, der sagde 'altså, der er jo ingen, der forsker i [X], come on, nu skal der nogen derind, og det bliver dig', jeg tror, jeg ville betragte det som en ære at være med til at udfylde et hul i fagets profil. Jeg *saavner* forskningsledelse, jeg synes, at der er alt, alt for lidt af den (BL).

Forskningsledelse og forpligtelse på kollektivet bliver her nuanceret og vendt til noget positivt – fordi det modvirker den ensomme frihed og giver forskeren en plads i et forpligtende fællesskab. Forskeren laver en analogi til en slavesjæl, der bindes til at udføre et særligt arbejde, og selvom hendes identificering med denne er gjort med et smil, så refererer det netop til den førømtalte position, hvor det institutionelle kollektiv ses som potentielt frihedskrænkende.

Der fremstår med andre ord to forskellige syn på, hvad der forudsættes for at bedrive god forskning. Med ideen om den rene viden og prioriteringen af individuel frihed bliver det en forudsætning, at der sker en afgrænsning eller rettere udgrænsning fra fx det institutionelle og nationale fællesskab, at den enkelte forsker har frihed til at gå i dialog med fagfællesskabets „korpssånd“, *illutio*. I de to sidste citater bliver forskning ikke på samme måde et spørgsmål om udgrænsning, men bliver snarere et spørgsmål om forhandling og udveksling.

## Et spørgsmål om formidling

En idé om udveksling viste sig også central i den nye universitetslov. Forestillingen om muligheden af en ren viden, hvor dialogen med videnskabens indre logik, *illutio*, ses

som det primære mål, er nemlig præcis det, der står for skud, når politikere og andre forskningspolitiske interessenter kritiserer forskningsverdenen for at tro sig i et elfenbenstårn – rent og hvidt, i ophøjet isolation. Universitetet skal som beskrevet kunne bidrage til „vækst, velfærd og udvikling“ i det større samfund og det skal derfor åbnes mod omverdenen. Et ønske, der i loven udmøntede sig i følgende krav:

Universitetet skal som central viden- og kulturbærende institution udveksle viden og kompetencer med det omgivende samfund og tilskynde medarbejderne til at deltage i den offentlige debat (Universitetsloven 2003:§2, stk. 3).

Her er det netop ordene „udveksle“ og „deltage“, der indrammer forskningens forpligtelser over for det omgivende samfund. Med brugen af ordet „udveksle“ lægges der op til en *gensidig* dialog, hvor viden strømmer ikke bare *fra*, men også *til* universitetet. Også i forhold til kravet om deltagelse i den offentlige debat er der tilsyneladende tale om et dialogisk forhold, hvor forskeren er én stemme blandt mange. I lyset af dette ønske om dialog er det imidlertid bemærkelsesværdigt, at ordet udveksling stort set ikke har vundet genklang i den generelle debat i agora. Den magiske nøgle til at åbne universitetets tunge porte mod omverdenen er her i alt væsentligt blevet set som *formidling*.


Denne forkærlighed for formidling kom blandt andet til udtryk, ved at videnskabsministeren, umiddelbart forud for vedtagelsen af den nye universitetslov i maj 2003, nedsatte en „tænk tank vedrørende forståelse for forskning“. I kommissoriet for tænketanken præsenteres formålet således:

Formålet med projektet er at bringe forskning som begreb ned på jorden, og give danskerne indsigt i, hvor vigtigt dette område er for vores fremtidige velfærd, miljø, sundhed og vækst [...] Tænketanken skal blandt andet bidrage til: at formulere en politik for formidling af forskning; at arbejde for at udbrede og nuancere forståelsen af forskningens betydning for samfundet, virksomhederne og den enkelte borger; at afprøve nye måder til at nå en bredere del af befolkningen (Videnskabsministeriet 2003).

De to nøgleord er, som det fremgår af tænketankens navn og formålserklæring, *forståelse* og *formidling*. I disse begreber ligger der imidlertid implicit en ganske særlig forsknings- og vidensopfattelse. Når målet med „formidling“ bliver at opnå „forståelse“, bygger det, som videnskabsjournalisten Gitte Meyer påpeger, nemlig på en underliggende antagelse om, „at hvis folk bringes til at forstå hinanden, vil de også være enige“ (Meyer 2003:1). Hvis forskere og befolkning, eller forskning og samfund, kan „forstå“ hinanden, vil parterne også være enige om, at forskning er nødvendig. Formidlingen bliver midlet til, at denne forståelse kan etableres.

Det bliver her tydeligt, hvad der ligger i ordet formidling. Til forskel fra udveksling, dialog eller samtale ligger der nemlig en monologisk grundidé bag idealet om formidling (ibid.). Formidling bliver et spørgsmål om *transport*. Det bliver et spørgsmål om, at viden skal transporteres fra én kontekst, forskningsverdenen, til en anden, offentligheden. For at dette er muligt, må viden imidlertid netop defineres på en ganske særlig måde – som noget, der er synligt, afrundet og målbart. Som et korpus, der kan transporteres.

Denne opfattelse af formidling som transport kan også siges at gøre sig gældende i den ovenfor beskrevne humanistiske renhedsforestilling. Idealet for formidlingsprocessen bliver nemlig, at det, der typisk ses som forskningens egentlige produkt, den videnskabelige



udgivelse, ideelt set skal transporteres i hel tilstand, så ægte, nuanceret og rent som muligt. Da et sådan videnskorpus ikke uden videre vil være forståeligt for befolkningen, bliver resultatet, at befolkningen får en kopi, noget indirekte uægte, som altid vil være „mindre end“ og et tab af det egentlige (jf. Meyer 2003). Ja, noget som ses som direkte urent. Som en grundpræmis for formidlingstanken ligger der med andre ord en idé om tankens autonomi fra verden. Videnskabens autoritet afhænger i en sådan optik derfor af en form for frihed fra og uafhængighed af det større samfund. Når regeringen ønsker mere forskningsformidling, er det ud fra et ønske om at „åbne universitetet mod omverdenen“, men paradoksalt nok så etableres videnskaben i selv samme greb som noget adskilt fra resten af samfundet.

## Videnskab og kultur - to sider af samme sag?

Dette leder os tilbage til diskussionen af grænser og relationer og parallellen mellem det metodiske og analytiske niveau. Synet på videnskaben som et relativt autonomt felt med en egen logik har nemlig en vis lighed med den kulturdiskussion, der har været og stadigvæk er central i antropologien. Den rationalitetsopfattelse, der blev eksponeret med Peter Winch, kan således ses parallelt til den videnskabsopfattelse, Max Weber plæderer for, og som hos forskerne blev eksponeret i fortællingen om den rene videnskab. For Winch kan der kun skelnes mellem rigtigt og forkert inden for det enkelte meningsystem. For Weber kan en videnskabs værd kun bedømmes inden for dens egen logik. Begge opfattelser bygger på en idé om relativt autonome felter, og begge fører derfor til et spørgsmål om *oversættelse* eller *formidling*. Hvordan oversætte/formidle andre menings-systemer/kulturer? Hvordan oversætte/formidle videnskaben til det større samfund?

Videnskaben ses i renhedsmysten som mest ren, når der er frihed til at opretholde en særlig intim relation mellem forsker og forskning, hvor forskeren har frihed til at relatere sig til et særligt videnskabeligt fællesskab, en særlig ikke-lokaliserbar korpsånd, uden indblanding eller krav udefra. Der bliver med andre ord sat en grænse mellem et indre og et ydre, mellem noget rent og noget urent. Den antropologiske opmærksomhed har længe været rettet mod de problemer, der knytter sig til et syn på kulturer som relativt autonome felter med en egen indre logik. Men man kan jo stille spørgsmålet, om ikke også antropologien selv har søgt at konstruere et særligt skel mellem et „indenfor“ og „udenfor“? Et skel, hvor antropologen som den eneste kan bevæge sig uhildet mellem begge verdener og dermed hævde en særlig autoritet. Især oxymoronet „deltagerobservation“ er et godt eksempel på dette, idet antropologen på en og samme tid er „indenfor“ og deltager samt „udenfor“ og observerer. Det har i den forbindelse været vores argument, at antropologien ofte, men fejlagtigt, har søgt en særlig inderlighed eller et særligt nærvær i form af en særlig fysisk integritet i sit objekt. Det er blevet et spørgsmål om at trænge ind i en gruppe menneskers kultur, meningsystem, videnskorpus eller rationalitet og repræsentere dette indre så ægte og præcist som muligt. Ideen om, at det antropologiske objekt nødvendigvis skal have en særlig fysisk integritet, hænger efter vores mening desværre i høj grad ved den dag i dag og gør, at antropologer alt for ofte helt ukritisk definerer deres objekter ud fra fx et sted eller en gruppe (jf. også Gupta & Ferguson 1997:8ff.).

Naturligvis skal man søge at forstå det anderledes og stille spørgsmål til selvfølgeligheder. Og naturligvis skal antropologen lave afgrænsninger af sin felt. Vores pointe er

blot, at denne afgrænsning ikke a priori og ganske bevidstløst skal smelte sammen med et empirisk objekt i form af det, vi har kaldt et kollektivt etnografisk subjekt – dvs. en gruppe mennesker, der bindes sammen på baggrund af ofte umiddelbart fysiske eller synlige fællestræk og/eller tilknytningen til et geografisk sted. Vi plæderer ikke for, at man ikke kan eller skal operere med grupper eller steder i antropologien, men undrer os over, at opgøret med kulturbegrebet ikke har fået større konsekvenser for den antropologiske feltopfattelse. Viden er i den forbindelse ikke sui generis et privilegeret objekt for antropologien, sådan som Barth ønsker det. Der eksisterer de selv samme faldgruber for vidensbegrebet som for kulturbegrebet, og det er til ingen verdens nytte at udskifte kultur med viden, hvis vi metodisk stadigvæk fastholder den traditionelle kulturteoretiske tilgang.

En frugtbar måde at gribe både den antropologiske felt og spørgsmålet om videnskabens rolle i videnssamfundet an på er ved at tænke felten som en agora – dvs. som et rum af forhandling, hvor aktanter, som rhizomer,<sup>13</sup> konstant indgår nye forbindelser. Hvor ideen om nærvær og repræsentation medfører en opfattelse af viden som noget monologisk og afgrænset – som et afgrænset produkt, der kan transporteres fra ét felt til et andet, understreger agoratænkningen netop, at viden er dialogisk, processuel og temporær. Dermed kommer der fokus på relationer frem for grænser. En væsentlig konsekvens af dette er, at de mennesker, vi har snakket med, ikke skal forstås som informanter, men snarere som dialogpartnere. De skal ikke forstås som en gruppe, hvis fælles kultur eller rationalitet vi søger at afdække og repræsentere. De er ikke definerende for vores antropologiske objekt, men skal ses som etnografiske subjekter, der giver *stemmer* til vores antropologiske objekt. Sammen med lovgivninger, organisationer, artikler osv. udgør de således den mængde af forbindelser, vores felt består af.

Pointen må derfor være ikke at munde ud i en heftig diskussion af, hvad der er indefra og udefra eller rent og urent, men at se alle udsagn, teknikker og praksisser som indspark i den generelle forhandling af viden i agora. Videnskaben skal ikke søge sin autoritet i en adskillelse fra verden. Den er altid indlejret i verden, og netop ved at erkende dette kan den bidrage væsentligt til det samfund, den altid er en del af. Antropologiens autoritet skal i tråd hermed ikke begrundes med en privilegeret position *indenfor*, en position, hvor antropologen med et særligt blik *udefra* ser sig i stand til at udgrænse rationaliteten *indefra* og dernæst oversætte og repræsentere denne til noget *udenfor*. Antropologen er derimod, med sine spørgsmål og svar, sin tale og skrift, selv en aktant, der med helt særlige indspark og iagttagelser kan være med til at kvalificere den generelle debat i agora.

## Noter

1. De nye sammensatte ord med viden kan, som ordet viden(s)samfund både staves med og uden s. I regeringens publikationer staves samtlige af disse vidensord uden s. Vi foretrækker imidlertid en stavemåde med s, da vi finder klangen af ord som vidensform, vidensudveksling, vidensproduktion etc. bedre med s.
2. Jævnfør eksempelvis Barth (2001), Roepstorff (2002) eller Kirsten Hastrups kursus Vidensantropologi (2002) på Institut for Antropologi, Københavns Universitet.
3. Knap 1.600 universitetsundervisere/forskere skrev i januar 2003 under på en protest mod forslaget til den nye universitetslov (jf. fx Politiken 22. januar 2003).

4. Jævnfør FORSKERforum nr. 164, 2003. FORSKERforum er et medlemsblad for blandt andet Dansk Magisterforenings universitetsansatte og forskningsinstitutionsansatte.
5. Se fx Magisterbladet nr. 22, 6. december 2001.
6. Vi har til dette afsnit hentet inspiration fra både Søren Christensens bog *Fakticitetens ironi. Facetter af kulturel relativismens idéhistorie* (1994) og Michael Mahrts speciale om forholdet mellem viden og magt, Institut for Etnografi, Aarhus Universitet (1998).
7. Barth definerer viden som: „det, en person anvender til at fortolke og handle på verden“ (Barth 2002:1, vores oversættelse) og forklarer, at „viden udruster mennesket med materialer til refleksion og præmisser for handling“ (ibid.). Viden er i denne forstand alt det, individet bruger for at forstå, handle og leve i verden. Det er en meget bred definition, og Barth indrømmer da også selv, at den på mange måder ligner det, antropologien plejer at benævne kultur.
8. Agora er navnet på den åbne torveplads i antikkens græske byer. Den blev brugt til mødested, råds- og retshandlinger, handel, teater og sport.
9. Netværket er heterogent, i den forstand at de strukturelle forskelle, mellem de forbindelser netværket består af, opretholdes (jf. Strathern 1996:527).
10. Blandt andet Dansk Industri, Dansk Handels & Service, Statens Humanistiske Forskningsråd og Dansk Magisterforening.
11. Skolastik betyder „skolemæssig“, „skole-“ eller „som fritaget fra andet arbejde“, og Bourdieu trækker i sin kritik af skolastikken subtilt på, at skolastik på fransk også betyder „sygdomsramt/skleroseramt“.
12. Det skal retfærdigvis understreges, at dette syn på forskningen og dens relation til det øvrige samfund blot er ét ud af flere, vi stødte på i vores undersøgelse. Når vi trækker forestillingen om en ren videnskab frem, er det, fordi det netop har relevans i forhold til spørgsmålet om forholdet mellem vores metodiske tilgang og debatten i agora.
13. Rhizometænkningen er et forsøg på at gribe mangfoldigheden og undslippe en tanke, som tænker i enheder og hierarkiserer særlige niveauer (Deleuze & Guattari 1987:8). Rhizomet er en botanisk term for rodstænglen og skal ses i modsætning til træet. Træet er netop hierarkisk i sin struktur, det lagdeler og har en fikseret orden. Rhizomet er derimod kendetegnet, ved at ethvert punkt kan forbindes med ethvert andet, det er formet af bevægelsesretninger, ikke enheder, og har ingen begyndelse eller slutning. Rhizomet er derfor altid et mellemværende, et intermezzo (op.cit.:25).

## Litteratur

- Albæk, Erik, Peter Munk Christiansen & Lise Togeby  
2002 Eksperter i medierne. Dagspressens brug af forskere 1961-2001. Magtudredningen. Århus: Aarhus Universitetsforlag.
- Barth, Fredrik  
1995 Other Knowledge and Other Ways of Knowing. *Journal of Anthropological Research* 51(1):65-68.  
2002 An Anthropology of Knowledge. *Current Anthropology* 43:1-18.
- Bourdieu, Pierre  
2000 *Pascalian Meditations*. Cambridge: Polity Press.
- Callon, Michael  
1986 Some Elements of a Sociology of Translation. I: J. Law (ed.): *Power, Action and Belief*. London: Routledge.
- Christensen, Søren  
1994 *Fakticitetens ironi. Facetter af kulturel relativismens idéhistorie*. Århus: Aarhus Universitetsforlag.



- Deleuze, Gilles & Félix Guattari  
1987 A Thousand Plateaus. Capitalism and Schizophrenia. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Derrida, Jacques  
1997 Stemmen og fænomenet. København: Hans Reitzels Forlag.
- Diderichsen, Adam  
1997 Indledning. I: A. Diderichsen: Jacques Derrida: Stemmen og fænomenet. København: Hans Reitzels Forlag.
- Evans-Pritchard, E.E.  
1976 [1937] Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande. Oxford: Clarendon Press.
- Fillitz, Thomas  
2000 Academia: Same Pressures, Same Conditions of Work? I: M. Strathern (ed.): Audit Cultures. London: Routledge.
- Forslag til lov om universiteter. Folketinget. Fremsat 15. juni.  
2003
- Giddens, Anthony  
1990 The Consequences of Modernity. Stanford: Stanford University Press.
- Gupta, Akhil & James Ferguson  
1997 Discipline and Practice: „The Field“ as Site, Method, and Location in Anthropology. I: A. Gupta & J. Ferguson (eds.): Anthropological Locations: Boundaries and Grounds of a Field Science. Berkeley, Los Angeles & London: University of California Press.
- Hammersley, Martyn & Paul Atkinson  
1995 Ethnography. Principles in Practice. London: Routledge.
- Hannestad, Lise  
2000 Humanistisk forskning i det 21. århundrede – et personligt bud. I: K. Siune & T. Vinther (red.): Forskningens rolle i det 21. århundrede. Analyseinstitut for Forskning 2000/1.
- Hastrup, Kirsten  
1999 Viljen til viden. En humanistisk grundbog. København: Gyldendal.  
2003 Sproget. Den praktiske forståelse. I: K. Hastrup (red.): Ind i verden. En grundbog i antropologisk metode. København: Hans Reitzels Forlag.
- Københavns Universitet  
2002 Høringssvar til MVTU om udkast til forslag til en ny universitetslov. (Pr. 2. december 2002). (Høringssvaret kan findes på [www.ku.dk](http://www.ku.dk)).
- Latour, Bruno  
1996 Om aktør-netværk-teori. Nogle få afklaringer og mere end nogle få forviklinger. *Philosophia* 25 (3-4):47-65.
- Latour, Bruno & Steve Woolgar  
1979 Laboratory Life: The Social Construction of Scientific Facts. Beverly Hills: Sage.
- Law, John  
1999 After ANT: Complexity, Naming and Topology. I: J. Law & J. Hassard (eds.): Actor Network Theory and After. London: Blackwell Publishers.
- Lévi-Strauss, Claude  
1969 [1962] Den vilde tanke. København: Gyldendal.
- Lévy-Bruhl, Lucien  
1922 La Mentalité primitive. Paris: Alcan.

- Magisterbladet  
2001 Nr. 22, 6. december.
- Mahrt, Michael  
1998 Der ønskes en antropologisk undersøgelse af forholdet mellem viden og magt. Specialeafhandling fra Institut for Etnografi, Moesgaard ved Århus Universitet. (Titlen skyldes, at specialet i 1997 blev indleveret som prisopgave).
- Meyer, Gitte  
2003 Hvorfor formidling ikke bringer videnskaben ind i samfundet? Databasen „Vidensbase om journalistik“, Center for Journalistik og Efteruddannelse. Offentliggjort 7. november 2003. Findes på [www.cfje.dk](http://www.cfje.dk).
- Nowotny, Helga, Peter Scott & Michael Gibbons  
2001 Re-thinking Science. Knowledge and the Public in an Age of Uncertainty. Cambridge: Polity Press.
- Nørgaard, Katrine  
2003 Korpsånden – den etnografiske disciplinering. I: K. Hastrup (red.): Ind i verden. En grundbog i antropologisk metode. København: Hans Reitzels Forlag.
- Politiken  
2003 22. januar.
- Power, Michael  
1994 Introduction: From the Science of Accounts to the Financial Accountability of Science. I: M. Power (ed.): Accounting and Science. Cambridge: Cambridge University Press.
- Regeringen  
2002 Bedre uddannelser. Handlingsplan. 2002. Undervisningsministeriet, Uddannelsesstyrelsen.  
2003 Regeringens videnstrategi. Viden i vækst, baggrundsrapport. Ministeriet for Videnskab, Teknologi og Udvikling.
- Roepstorff, Andreas  
2001 Facts, Styles and Traditions. Studies in the Ethnography of Knowledge. Ph.d.-afhandling, Aarhus Universitet.
- Strathern, Marilyn  
1996 Cutting the Network. The Journal of the Royal Anthropological Institute 2:517-35.
- Styrelsesloven  
1970 Lov om universitetets styrelse af 4. juni. Lovtidende A, 1. J.H. Schultz Universitets bogtrykkeri.
- Universitetsloven  
2003 Lov om universiteter. L125. Vedtaget 8. maj.
- Videnskabsministeriet  
2003 Kommissorium for videnskabsministerens tænketank vedrørende forståelse for forskning. 2. maj 2003. Videnskabsministeriets hjemmeside [www.vtu.dk](http://www.vtu.dk).
- Weber, Max  
1970 [1918] Science as a Vocation. I: H.H. Gerth & C. Wright Mills (eds.): From Max Weber. Essays in Sociology. London: Routledge and Kegan Paul.
- Winch, Peter  
1964 Understanding a Primitive Society. American Philosophical Quarterly 1(4):307-24.

CHRISTIAN KORDT HØJBJERG

# MODSTANDSDYGTIGHED OVER FOR STATSSTYRET IKONOKLASME BLANDT LOMA I GUINEA

Denne artikel er det danske resumé af afhandlingen *Resisting State Iconoclasm among the Loma of Guinea*. Den 6. februar 2006 blev afhandlingen antaget til forsvar for den antropologiske doktorgrad af det Samfundsvidenskabelige Fakultet, Københavns Universitet, og den er udgivet i Carolina Academic Press' *Ritual Studies Monograph Series*.

*Resisting State Iconoclasm among the Loma of Guinea* er et antropologisk studie af de årsagssammenhænge, der ligger til grund for en vestafrikansk lokalbefolkningens vedvarende udøvelse af deres såkaldt traditionelle religion. Emnet vedrører en religiøs praksis, der fra at have været genstand for statsstyret voldelig undertrykkelse siden hen har udviklet sig til et instrument for vold begået mod nabofolk. Studiet af den tilsyneladende kontinuitet af religiøse forestillinger og rituelle handlinger baserer sig på to og et halvt års etnografisk feltarbejde udført i flere omgange blandt mande-talende lomafolk i det sydøstlige Guinea i perioden 1990-1999. Undersøgelsen inddrager desuden historisk og komparativt, regionalt materiale af både ældre og nyere dato fra det øvre Guineas skov- og kystområde, som foruden Guinea bl.a. omfatter landene Liberia og Sierra Leone.

Afhandlingens tese er, at forskellige former for lokal, refleksiv viden har haft afgørende indflydelse på den varige, succesfulde udbredelse af de religiøse ideer og handlinger, der knytter sig til den lokale kategori *sale*. Den anvendte teoretiske model til forklaring af religiøs kontinuitet bygger dels på nyere teorier om kognition med fokus på de kognitive og psykologiske processer i overførslen og repræsentationen af kulturel viden og dels på den klassiske socialantropologiske begreb om religiøse forestillinger og rituelle handlingers indlejring i sociale relationer. Afhandlingen argumenterer for, at kognitiv teori og antropologi om sociale relationer isoleret set er utilstrækkelige analytiske tilgange i forhold til en fyldestgørende løsning af den stillede opgave. Hvor kognitiv teori tenderer mod at være „samfunds- og kulturblind“, i den udstrækning den nedtoner betydningen af sociokulturel kontekst, er standard-socialantropologi kendetegnet ved at være „bevidsthedsblind“, i den forstand at den hviler på en utilstrækkelig teori om de psykologisk-kognitive processer, der er involveret i tilegnelsen, overførslen og repræsentationen af kulturel viden blandt individer og sociale grupper. I forening yder de to perspektiver imidlertid et plausibelt

svar på forudsætningerne for forekomsten af et kontinuerligt, komplekst kulturelt fænomen. Med det særlige fokus på forskellige grader af individuel og kollektiv religiøs bevidsthed samt på sociale og politiske faktoreres påvirkning af en lokal religiøs tradition kan den udviklede model til forklaring af religiøs kontinuitet blandt lomafolket ses som et kritisk bidrag til den „repræsentationsepidemiologi“, der har vundet udbredelse inden for dele af den nyere antropologiske og religionsvidenskabelige kognitionsforskning. Aftandlingen er på 350 sider. Den indeholder 11 kapitler samt noter, landekort, illustrationer og en litteraturliste.

## Baggrund

Lomafolket, der lever i grænseregionen mellem Guinea og Liberia, udgør trods deres relativt store antal (ca. 250.000) en etnisk minoritet blandt mande-talende folk i et større område af Vestafrika. De hører til blandt gruppen af såkaldt „perifere mande“, der gennem et par eller flere århundreder har befundet sig i en mere eller mindre permanent konflikt med de demografisk, politisk og økonomisk dominerende mandingofolk. Hovedparten af loma er landbefolkning og lever overvejende af risdyrkning samt en række handelsafgrøder (fx kaffe, jordnødder og spiseolie) suppleret med jagt og fiskeri i de talrige floder, der gennemløber dette område af Vestafrika. Et stigende antal loma har i de seneste årtier bosat sig i regionale, multietniske byer eller i store landsbyer langs hovedfærdssårenerne, hvor de dels lever af landbrug og dels af andre håndværkserhverv samt detailhandel og kontraktarbejde. Kristendom blev introduceret blandt loma af franske, katolske og amerikanske, protestantiske missionærer umiddelbart efter koloniseringen i begyndelsen af det 20. århundrede. Der har dog været tale om en minimal gennemslagskraft for denne nye religions vedkommende op gennem århundredet. Kun få loma og typisk de, der er bosat i urbane områder, er konverteret til kristendom og det ofte uden at opgive lokal religiøs praksis. I de to seneste årtier præget af omfattende politiske og voldelige konflikter har man kunnet spore en øget tilstedeværelse af adventistkirker, der i disse år vinder stor udbredelse blandt flere af verdens kriseramte og fattige befolkninger, især i Afrika og Sydamerika. Islam, som nyder stor udbredelse i Guinea og Vestafrika i øvrigt, har på den anden side stort set ingen tilhængere blandt loma. Den udeblivende tilslutning til islam skyldes tilsyneladende, at denne religion associeres direkte med de dominerede mandingofolk, som loma længe har stået i et konfliktfyldt forhold til.

Baggrunden for at vælge at undersøge lomafolkets fastholdelse af sin lokale religion skyldes ikke først og fremmest, at man ikke som så mange andre steder i Afrika har taget de store verdensreligioner islam og kristendom til sig. Det foreliggende studie af lomareligion og politisk kultur ved overgangen til det 21. århundrede tager derimod afsæt i en bestemt historisk begivenhed, der knytter sig til tiden omkring Guineas opnåelse af uafhængighed fra den tidligere franske kolonimagt i 1958. Som led i frigørelsen fra fremmed overherredømme og udviklingen af en moderne nationalstat iværksatte den første postkoloniale regering i Guinea under den karismatiske præsident Sekou Tourés ledelse en officiel „afmystificeringskampagne“. „Afmystificeringskampagnen“ forløb officielt og mest intensivt i perioden 1959-1961, men fortsatte i realiteten i de følgende to årtier. Det var en kombination af socialisme og vilje til modernisering, der udgjorde rationale bag kampagnen og som rettede sig mod religion i almindelighed. Ud over den signalværdi, en sådan kampagne

måtte have i forhold til omverdenen, var hensigten gennem tvang at udrydde de lokale, såkaldt traditionelle former for religiøs praksis, der ikke alene repræsenterede irrationel „overtro“, men som man tillige antog kunne stimulere etnisk samhørighedsfølelse. Det var således netop lokale former for identitetsdannelse, som den guineanske politiske elite på det tidspunkt opfattede som en hindring for opbygningen af en moderne nationalstat, hvis bestemmelse var og muligvis fortsat er at forene en heterogen befolkning på tværs af historiske, regionale og partikulære etniske skel. Den politisk styrede „afmystificeringskampagne“ tog form af ikonoklasme for så vidt, at den indebar destruktion af religiøse symboler og forbud mod udøvelsen af rituelle handlinger. Desuden blev den ledsaget af ideologisk opbyggelige teaterforestillinger blandt lokalbefolkninger, og magthaverne benyttede sig også af nye kommunikationsveje som fx radio på lokalsprog i bestræbelsen på at løfte det, man opfattede som et slør af tilbagestående, irrationel mentalitet med hæmmende virkning i forhold til moderniseringen af den nyetablerede nationalstat. Kampagnen blev i realiteten først afblæst i starten af 1990'erne, da Guinea i lighed med andre afrikanske lande under pres fra det internationale samfund indledte en liberalisering af økonomien og demokratisering af de politiske forhold.

Loma viste sig at være en særlig udsat målgruppe for „afmystificeringskampagnen“, sandsynligvis på grund af den lokale religions prototypiske karakter i form af hemmelige indiviesselskaber for mænd og kvinder, mangfoldige maskekulter og tilstedeværelsen af en lang række symboler, der blev betegnet nedsættende som „feticher“. På trods af den massive undertrykkelse af lomafolkets religiøse praksis gennem cirka tre årtier, herunder afsløring af hemmeligholdte ritualer og religiøse symboler, er hovedparten af denne befolkning fortsat, først i al hemmelighed og siden mere åbenlyst, med at besværge de samme guder og udføre de samme ritualer, som man gjorde, da de første kristne missionærer ankom til området i 1920'erne, og før det statsligt styrede omvendelsesforsøg blev sat i værk i 1959. Det er afhandlingens ambition at opklare spørgsmålet om den lokale religions øjensynlige uberørthed af et så gennemgribende forsøg på udryddelse i form af forbud, fysisk destruktion af kultgenstande, ydmygelse af rituelle specialister og afsløring af religiøse hemmeligheder.

Spørgsmålet om den religiøse ikonoklasmes ineffektivitet knytter sig til et mere generelt spørgsmål om en lokal religions praksis' kontinuitet anskuet ved overgangen til det 21. århundrede. Afhandlingens centrale analytiske spørgsmål vedrører således årsagen, eller måske rettere årsagerne, til den varige, succesfulde udbredelse af lomafolkets lokale religion. Ikke alene er lomas forhold til egen religion forblevet tilsyneladende uberørt af langvarig undertrykkelse. Den lokale religion har endvidere vist sig at spille en aktiv rolle i det politiske liv i det sydøstlige Guinea og nordvestlige Liberia i løbet af 1990'erne. Man kan for så vidt tale om en revitalisering af lokal religion i forbindelse med forandringer i den nationale politiske kultur og heraf delvis afledte lokale konflikter af etnisk og økonomisk art. Borgerkrigen i nabolandet Liberia har ligeledes medvirket til at styrke den lokale religions betydning.

Afhandlingen hviler på en analytisk deling af det ledende spørgsmål om kontinuiteten af lokal religion. Det drejer sig på den ene side om at forklare den tilsyneladende uberørthed over for den guineanske stats overgreb. På den anden side forekommer det vigtigt at redegøre for den lokale religiøse praksis' involvering i det politiske liv i nyere tid. Hvor sidstnævnte proces er udtryk for kontinuiteten i den ene eller anden form af lomareligion, er immuniteten over for destruktive overgreb en forudsætning for, at den eksisterende

religiøse praksis har kunnet videreføres. Mekanismerne bag religionens modstandsdygtighed og fortsatte sociokulturelle og politiske relevans er ikke nødvendigvis de samme, og de behandles derfor i to omgange, men de bidrager i fællesskab til en og samme proces, nemlig sikringen af den lokale religions succesfulde udbredelse over tid.

## Afhandlingens tese

Det er afhandlingens tese, at det vestafrikanske lomafolks fastholdelse af traditionel rituel handling og symbolisme kan forklares med henvisning til former for refleksiv viden, der dels udgør en indre egenskab ved rituel ceremoniel og organisation, og dels resulterer i begivenheder af eksternt politisk art. Afhandlingens tese indeholder således to aspekter. Refleksivitet anskues for det første som en indre egenskab ved rituel praksis hos loma, der bidrager til at foregribe og immunisere udenforstående aktørers bestræbelse på at destruere den rituelle praksis gennem ødelæggelse, forbud og afsløring af rituel hemmelighed. Tesens andet aspekt vedrører den refleksivt konstituerede viden om rituel praksis, der følger af eksterne påvirkninger af lomasamfundet især i løbet af 1990'erne i form af begyndende demokratisering af de politiske forhold, etnisk konflikt og identitetspolitik samt borgerkrig. Som en attitude til viden bliver begrebet refleksivitet i denne sammenhæng anvendt til at betegne forskellige former for bevidsthed, der opstår, når en særlig viden eller en bestemt handling vender sig mod sig selv og bliver sit eget objekt.

Der er flere faktorer, der betinger lomamænd og -kvinders refleksive bevidsthed om deres religiøse viden og rituelle praksis. Religiøs refleksivitet er for det første knyttet til den rituelle handlings organisering, herunder forekomsten af rituel sprog og betingelserne for overførsel af religiøse ideer. Til illustration af dette aspekt fokuserer afhandlingens første del på kultmedlemmers erfaring af fremtrædende ulykkesvangre begivenheder, begrebslig refleksivitet, som den udvikles under ofringsritualer, samt den type af refleksiv viden, der er givet med hemmeligholdelse som et led i rituel performance og som et middel til at kontrollere kommunikationen af viden. Religiøs refleksivitet er for det andet et produkt af den objektivisering af religiøse forestillinger, der følger af mødet med udenforstående aktører og deres måder at forholde sig til lomas religiøse praksis på. De eksterne aktører omfatter både en uddannet urban lomaelite med regionale og nationale politiske ambitioner og de mandingonabofolk, som loma (næsten) altid har befundet sig i et konfliktpræget forhold til.

Kapitlerne 3-5 i afhandlingen redegør for de former for refleksivitet, der er indeholdt i selve den rituelle praksis. Kapitlerne 7-9 redegør omvendt for den styrkelse og mulige forandring af rituel praksis, der er opstået med politiseringen af lomareligion ved overgangen til det 21. århundrede. I sidstnævnte tilfælde bliver den lokale bevidsthed om rituel praksis og rituelle institutioner til og går hånd i hånd med en midlertidig transformation af lokal religion til et medium for modstand og vold i lomafolkets interaktion med den umiddelbart omgivende verden.

Til forklaring af kontinuiteten af lomareligion antager afhandlingen, at de endogene faktorer, der er bestemmende for kultdeltageres immunitet over for den statsstyrede ikonoklasme og deres vedvarende religiøse engagement, danner grundlaget for den revitaliserende effekt af eksogene faktorer i forhold til religiøs tradition hos loma. Forudsætningen for, at sociopolitiske faktorer kan påvirke en religion og herunder at udenforstående kan

manipulere succesfuldt med religiøs symbolik, er, at disse påvirkninger i et vist omfang har klangbund i befolkningens erfaring med allerede eksisterende rituel praksis og mentalt indhold. Som en følge heraf går beskrivelsen og analysen af de kognitive og relationelle processer, der er involveret i tilegnelsen, overførslen og repræsentationen af religiøse ideer og rituel praksis, forud for studiet af påvirkningen af omsiggribende politiske begivenheder på den lokale religion.

## Kapitelpræsentation

Introduktionskapitlet præsenterer den allerede skitserede problemstilling vedrørende kontinuiteten af religiøs praksis hos loma og den metodiske og teoretiske ramme for afhandlingen. Kapitlet giver en første, kort redegørelse for det religiøse kompleks, som er undersøgelsens primære empiriske genstand. Det drejer sig om en lokal kategori *sale*, der umiddelbart kan oversættes med det familiære begreb medicin, men som ved nærmere eftersyn viser sig at være en mere kompleks semantisk kategori. Sale henviser således til en særlig type af åndelige væsener, en form for skytsånder, men kategorien anvendes ligeledes til at betegne medicinske produkter, traditionelle såvel som moderne, samt materielle manifestationer af saleånder i form af masker, feticher og spådomsmedier. Loma anvender desuden salekategorien til at beskrive de kultgrupper, der på et lokalt plan forener personer, der er knyttet til den samme type saleånd, samt de rituelle aktiviteter, som udføres i kultregi.

Indledningskapitlet er først og fremmest begrebsafklarende. Det præsenterer afhandlingens metodiske og teoretiske position. Til en begyndelse indeholder kapitlet en kritisk diskussion af nyere antropologiske studier af tilsyneladende kulturel og religiøs kontinuitet inden for de retninger, man kan betegne som henholdsvis „invention-of-tradition“-skolen og det modernitetsdialektiske paradigme. Fælles for begge, delvis beslægtede retninger er, at de opfatter lange kulturhistoriske træk som et produkt af aktuelle forhold. Således anskuet giver det ingen mening at forklare sociokulturel robusthed med henvisning til historisk dybde eller evolutionært udviklede psykologisk-kognitive dispositioner hos mennesket som individ og socialt væsen. Som årsag til tilsyneladende reproduktion af tidligere kulturelle ideer og institutioner henviser man i stedet typisk til politiske elitors manipulation med kulturelle symboler eller til den prekære, fejlslagne modernitet, som man i perifere egne af verden re-agerer på ved at genopdage (læs: konstruere) bestemte kulturelle traditioner. Resultatet er, at fænomener af tilsyneladende historisk karakter først og fremmest beskrives som noget grundlæggende nyt. Uden at afvise relevansen af dette perspektiv for forståelsen af de politiske implikationer af flamboyante hekseriepidemier og lignende i visse områder af det aktuelle Afrika argumenterer afhandlingen for nødvendigheden af at tage spørgsmålet om kontinuitet alvorligt som kontinuitet, dvs. i betydningen af lomafolkets vedvarende engagement med deres lokale religiøse praksis. Med fokus på individers og sociale fællesskabers evne til at genkalde sig mere eller mindre hyppigt udførte ritualer og på motivationen til at videreføre dem lægger afhandlingen op til en anden form for teoretisk behandling af det studerede eksempel end den neofunktionalisme, der præger mange aktuelle studier af reproduktionen af lokal religion i lyset af moderne politisk liv og psykiske behov. Den politiske situation er, som allerede nævnt, relevant for forståelsen af kontinuiteten af religiøs praksis hos loma, men afhandlingen argumenterer for betydningen af at forstå

det religiøse kompleks uafhængigt af den overordnede politisk orden, i det omfang det er muligt, før artikulationen af det politiske og det religiøse gøres til genstand for tematisering.

Indledningskapitlet forholder sig ligeledes til spørgsmålet om studiet af religiøs symbolisme generelt samt en række beslægtede regionale studier af religiøs symbolisme, især blandt kpellefolket i Liberia og mendefolket i Sierra Leone. Til forskel fra de eksisterende betydningscentrerede, strukturalistiske og funktionalistiske studier af kollektive religiøse forestillinger og rituelle handlinger i den omgivende region fokuserer den foreliggende afhandling på ritualdeltagernes kognitive organisering af religiøse ideer og på distributionen af rituel viden blandt medlemmer og ikke-medlemmer af lokale salekulturer. Det analytiske objekt og teoretiske perspektiv bliver yderligere præciseret gennem en diskussion af, hvad der ligger i at studere (religiøs) traditionsoverførsel. Der optræder desuden en kort forskningshistorisk redegørelse for antropologiske studier af religiøs rituel kontinuitet. Kapitlet afsluttes med nogle betragtninger over de etiske betingelser, som knytter sig til en antropologisk feltarbejdsbaseret undersøgelse af en religiøs praksis, der er kendetegnet ved en udpræget grad af diskretion og hemmeligholdelse.

Kapitel 1 „The one and the many: Guinean policies of iconoclasm“ redegør for baggrunden for og dokumentationen af de postkoloniale guineanske myndigheders forsøg på at udrydde såkaldt traditionel, polyteistisk religion. Kapitlet belyser således den overordnede ramme for spørgsmålet om en lokal religions levedygtighed. På den ene side beskrives den vanskelige fase i den tidligste postkoloniale periode, hvor alle politiske kræfter i Guinea blev investeret i opbygningen, ideologisk såvel som institutionelt, af en fælles nationalstat. Denne udviklingsproces blev i datiden opfattet som selve retfærdiggørelsen af den statsstyrede ikonoklasme. På den anden side præsenterer kapitlet både første- og andenhåndsbeskrivelser af ikonoklasmehandlinger blandt loma.

Kapitel 2 „The Loma“ udgør en monografi i monografien. Det giver en generel indføring i lomakultur og samfund aktuelt og historisk. Hensigten med dette kapitel er først og fremmest at illustrere, i hvilket omfang lomasamfundet eller rettere spredte, autonome lomasamfund kan siges at have haft del i en turbulent, foranderlig historie. I modsætning til hvad der er almindelig opfattelse i Guinea og Liberia, har loma tydeligvis aldrig været isoleret fra omgivende samfund, herunder dominerende udefrakommende økonomiske, politiske, militære og religiøse kræfter. Kapitlet dokumenterer, at den lokale religiøse praksis' robusthed ikke kan ses som en effekt af tilsyneladende regional isolation i det guineanske og liberianske bagland.

Kapitel 3 „The art of Loma masking“ er bogens første detaljerede indføring i de forestillinger, symboler, ritualer og hemmelige kulturer, der omfattes af kategorien sale. Maskekulturer er valgt som et prototypisk eksempel på de mangeartede salekulturer. Kapitlet giver ligeledes en detaljeret beskrivelse af lomamaskerade. Det fremgår af analysen af de relationelle aspekter ved maskerade, at denne form for rituel handling spiller en væsentlig rolle i formningen af forholdet mellem essentielle sociale kategorier som fx indviede og ontologiske status af kognitive skemaer for religiøse forestillinger og det hermed forbundne problem vedrørende årsagsslutninger inden for rammerne af det, man kunne kalde „troen“ på sale. Derudover indeholder kapitlet en beskrivelse af indvielsen i salekulturer, kulturnes organisation og principperne for kommende rituelle eksperterers indføring i rituel og medicinsk saleviden.

Kapitel 4 „Belief-fixation: The transmission and acquisition of religious knowledge“ analyserer forholdet mellem individuelle og kollektive forestillinger om saleånder, som de



kommer til udtryk i salekultmedlemmers genkommende fortællinger om „mødet” med deres personlige skytsånd. I kapitlet indgår også en diskussion af spørgsmålet om den ontologiske status af kognitive skemaer for religiøse forestillinger og det hermed forbundne problem vedrørende årsagsslutninger inden for rammerne af det, man kunne kalde „troen” på sale. Derudover indeholder kapitlet en beskrivelse af indvielsen i salekulter, kulternes organisation og principperne for kommende rituelle eksperter indføring i rituel og medicinsk saleviden.

Kapitel 5 „Ritual speech in sale sacrifice” flytter fokus fra fortællinger og andre eksterne beskrivelser af salerelaterede aktiviteter og kulter til et detailstudie af den direkte verbale kommunikation med saleånder samt kommunikationen med disse gennem offerhandling. Det fremgår af analysen af den rituelle bøn, at lokale forestillinger om sale indeholder mere end blot henvisninger til mystiske, såkaldt overnaturlige kræfter. Den systematiske adressering af distinkte typer af forfædre illustrerer, at rituel symbolik forbundet med sale i vid udstrækning hviler på en rekonfiguration i den rituelle bøn af to typer sociale relationer, som er karakteristiske for social struktur hos loma. Det drejer sig henholdsvis om forholdet til slægtninge i moderens eller faderens vertikalt organiserede afstammingslinje og om forholdet til rituelle specialister i de horisontalt organiserede salekulter, som de fleste loma er medlem af. Bønnen til saleånderne spejler ikke som sådan den eksisterende sociale orden, endside ideelle forestillinger herom. Den rituelle bøn konstruerer derimod en selvreferentiel kontekst, man kan vælge at se som konstituerende for salekulternes organisationsform.

Kapitel 6 „Inner iconoclasm” udgør afhandlingens omdrejningspunkt. I lyset af analysen i kapitlerne 3-5 giver kapitlet på den ene side et svar på spørgsmålet om årsagen til lomareligionens immunitet over for statens forsøg på at udrydde lokal religiøs praksis. Analysen indskriver sig som sådan i den klassiske antropologiske debat om rationalitet og irrationalitet i forståelsen af såkaldt primitiv religiøs tænkning. Som forklaring på den tilsyneladende udeblevne påvirkning fra den statsstyrede ikonoklasme peger analysen på tre former for refleksivitet blandt salemedlemmer hos loma. Der er tale om former for refleksivitet, der relaterer sig til nogle grundlæggende processer i overførelsen af kulturelle forestillinger. De identificerede processer vedrører selve tilblivelsen af lokale forestillinger om sale, fastholdelsen af disse forestillinger og endelig kommunikationen heraf. Kapitlet belyser først den selvrefleksivitet, der følger af lagringen i bevidstheden af individuelle oplevelser med saleånder i form af episodisk, åbenbaret viden. Dernæst fremhæver kapitlet den begrebslige refleksivitet, der følger af den figurative fremstilling af en guddom. Herunder indgår der ligeledes en beskrivelse af, hvorledes rituel symbolisme bl.a. tjener til at løse det paradoks, som opstår, når et artefakt transformeres til en levende ting eller omvendt. Den tredje form for refleksivitet i forbindelse med religiøs viden og handling associeret med salekategorien følger af saleviden set som en kommunikativ strategi, der kendetegnes ved brugen af bedrag og hemmeligholdelse. Afslutningsvis lægger kapitlet op til, at spørgsmålet om lomareligionens varige udbredelse kun kan besvares fyldestgørende inden for rammerne af en undersøgelse, der også omfatter de politiske implikationer af lokale religion, historisk og ikke mindst aktuelt.

Kapitel 7 „Loma male initiation” indeholder en beskrivelse af den mest indflydelsesrige og mest omtalte, men ikke nødvendigvis bedst kendte salekulter hos loma, nemlig det hemmelige mandlige indvielsesselskab, som i den regionale litteratur er kendt under navnet Poro. Kapitlet fremanalyserer de grundlæggende kognitive mekanismer for tilegnelse og

overførsel af religiøs viden, der, indeholdt i et symbolrigt og stærkt følelses-ladet indvielsesritual, bidrager til udviklingen af en social organisationsform med et umiddelbart virkningsfuldt, men samtidig også begrænset potentiale med hensyn til varighed og omfanget af medlemmer.

Kapitel 8 „Democratisation, violence and secret society politics“ redegør for intensiveringen af det hemmelige mandsselskab Poros aktiviteter i løbet af 1990'erne. Der argumenteres for, at den ændrede politiske situation på såvel nationalt som internationalt niveau, herunder politisk pluralisme og nationalstatens krise, udgør den egentlige baggrund for udviklingen af en øget etnisk bevidsthed, etnisk konflikt og regional borgerkrig. Til illustration af den lokale religions politiske betydning beskriver kapitlet et eksempel på en maskeceremoni, der udvikler sig til voldeligt overgreb mod lokale mandingofolk med fysiske ødelæggelser og død til følge. Begivenheden analyseres i lyset af den allerede udviklede viden om lomamasketradition (kapitel 3) og perspektiveres yderligere igennem en diskussion af regional litteratur om religiøst motiveret vold. Kapitlet konkluderer, at volden ikke udgør en indbygget adfærd i forbindelse med maskeritualer. At volden er eller kan være repræsenteret i en latent form i maskerelaterede ritualer synes heller ikke at være årsag til „ritualiserede“ overgreb. Alternativt peges der på, at maskerede som traditionel kulturel performance er begyndt at tage karakter af det omgivende voldelige miljø, maskerkulterne er blevet en del af.

Kapitel 9 „Identity politics“ forlænger undersøgelsen af den lokale religions politisering. Loma-Poro har vist sig at spille en afgørende rolle i forandringen af det politiske landskab i nyere tid. Kapitlet diskuterer først og fremmest betydningen af Poro for udviklingen af en fælles etnisk og politisk samhørighedsfølelse blandt lomafolket. Loma har historisk set aldrig udgjort et forenet folk eller en fasttømret etnisk gruppe. Men de har (altid) været fælles om at lade deres unge mænd indvie i det hierarkisk og decentralt organiserede Poroselskab. I de senere år har det vist sig, at Poro kan tjene som et effektivt middel til civilt selvforsvar blandt loma i kampen mod oprørsgrupper fra nabofolket mandingo. Den delvist hemmelige religiøse institution viser sig samtidig at være blevet manipuleret af udenforstående aktører med hensigter, der næppe kan betegnes som religiøse. Lederne af en etnisk selvstændighedsbevægelse ved navn *gilibai* („enhed“) har således med relativ succes forsøgt at anvende Poroselskabet som rekrutteringsgrundlag. Det har imidlertid vist sig, at Poroledere kun har ladet sig manipulere i det begrænsede omfang, det har kunnet bidrage til realisering af deres egne hensigter på et lokalt og overvejende religiøst plan. I en afsluttende diskussion af det kognitive grundlag for Poroinstitutionens sociopolitiske dynamik konkluderes det, at den religiøse institution ikke er egnet til sikringen af en varig mobilisering af unge indviede lomamænd på et supralokalt, regionalt plan.

Kapitel 10 „Religious reflexivity: Steps to an epidemiology of Loma religion“ udgør afhandlingens konklusion. Det genrejser spørgsmålet om værdien af at anlægge et kombineret kognitivt og relationelt antropologisk perspektiv på det stillede problem vedrørende årsagen til lomabefolkningens fastholdelse af den lokale religion relateret til kategorien *sale*. Som vist i de forudgående kapitler rækker hverken den tendentielt „bevidsthedsblinde“ kontekstuelle tilgang eller den tendentielt „samfunds- og kulturblinde“ kognitive tilgang til at redegøre fyldestgørende for forekomsten af den tilsyneladende kontinuitet af en lokal, såkaldt traditionel religiøs praksis. Kombineret i en og samme analyse forekommer disse to tilgange omvendt at kunne producere et plausibelt svar på det stillede spørgsmål. Kapitlet opsummerer de endogene og eksogene determinanter, der

antages at forårsage immunitet over for ikonoklasme, motivation for at fastholde og videreføre religiøs rituel viden og praksis, samt fortsat relevans, herunder socialt og politisk, af lokal religiøs praksis.

Under overskriften „Refleksivitetsmåder“ udlægges de interne og eksterne faktorer, der er bestemmende for religiøs robusthed, som distinkte former for lokal objektivering af kulturel viden og kulturel praksis. Der skelnes således mellem en internt genereret refleksivitet, som hovedsagelig opstår gennem rituel handling, og en eksternt genereret refleksivitet, der typisk er resultatet af konfrontationen mellem lokal religion og en omgivende politisk orden. Denne skelnen signalerer samtidig en forskydning i graden af refleksivitet fra et implicit bevidsthedsniveau til en form for eksplicit refleksiv viden om lokal religion. Kapitlet afsluttes med en kritisk diskussion af en bestemt skole inden for kognitiv antropologi, der definerer antropologiens objekt som den varige, succesfulde udbredelse af bestemte kulturelle repræsentationer. I modsætning til repræsentanter for denne retning, der fokuserer på effekten af automatiske og dermed ubevidste psykologisk-kognitive mekanismer, insisterer *Resisting State Iconoclasm* på relevansen af at inddrage et kulturelt og politisk bevidstheds- og aktivitetsniveau i analysen af den succesfulde videreførelse af kulturelle fænomener som fx lokal religion blandt de vestafrikanske loma.

## Litteratur

Højbjerg, Christian Kordt  
2007 *Resisting State Iconoclasm among the Loma of Guinea*. Durham, NC: Carolina Academic Press.



# UDEN FOR TEMA

MARCUS KNUTAGÅRD

TVÄTTSTUGAN

Mellan smutstvätt och social kontroll

Men det är ju så att det är så oerhört gränslösa personer och de är påtända så att vi, principen är att dom ska lämna kläderna till de frivilliga [medarbetarna]. Och de ska tömma sina fickor, med tanke på risk att skada sig på sprutor och allt det här, va. Och sen så, eller man gör det tillsammans, man lägger in det för maskinen geggat igen alldeles, vi fick förstörda maskiner. Men sen är det några som gör det ändå för de är så stabila. Det blir lite olika, men principen är att vi har koll på det. Samma sak gäller att hjälpa till med matlagning och så där. De får gärna hjälpa till, men vi beslutar och bestämmer vilken mat vi ska ha och vad som ska användas och vi får också ha rätt att säga att nej du är för skitig eller du har hepatit eller vi måste liksom kunna sätta gränserna va, men annars om vi skalar potatis eller diskar och har ett umgänge i köket så är det helt klart okey (juni 2004).<sup>1</sup>

Vad är det som gör att vissa människor inte anses vara kapabla att kunna tvätta sina kläder själva? I ovanstående exempel handlade det om att föreståndaren för ett härbärg ansåg att tvättmaskinerna gick sönder då härbärgsgästerna själva tvättade eftersom maskinerna „geggade igen”. Det fanns dock undantag. Några gäster fick tvätta sina kläder, men det berodde på att de bedömdes som „stabila”.

I ett boende för hemlösa barnfamiljer användes tvättstugan som en mätsticka för att avgöra om de „klarade av att bo” i egna lägenheter. I ytterligare ett annat boende för hemlösa barnfamiljer användes en „boskolemodell” där frågan hur man uppför sig i tvättstugan fanns med på schemat. Dessa exempel väcker många frågor. För det första har det slagit mig att tvättstugan ofta är en plats för konfliktladdade situationer. Hur kommer detta sig? En annan fråga är hur det kommer sig att tvättstugan används som ett sätt att „testa” om ett hushåll „kan bo”. Detta blir särskilt påtagligt när de som berörs har en annan „kulturell bakgrund”. Tvättstugan och sättet att tvätta är en plats och en handling som tas för given. Hur man tvättar ses som självklart och det finns bara ett „rätt” sätt att tvätta – i varje fall i tvättstugan (Taylor 1997). Tvättstugan hamnar i en gränzson mellan det offentliga och det privata, mellan det spontana och det planerade, mellan kaoset och ordningen.

Med ovanstående exempel vill jag visa på ett par aspekter som den här artikeln avser att belysa. Exemplena är inte typiska för boenden för hemlösa, utan denna typ av episoder har relevans för tvättstugor i allmänhet.

Syftet med artikeln är att belysa tvättstugan som plats. Plats betyder i denna artikel ett rum eller en lokalitet som vi människor har gett en mening (Cresswell 2004:7). För att tydliggöra syftet kommer två aspekter av tvättstugan att diskuteras. För det första beskrivs

den som en förlängning av det privata hemmets sfär. Jag belyser hur tvättstugan symboliserar det „normala”. Detta blir tydligt utifrån hur reglerna för denna plats kan överträdas, dvs. vad är ett acceptabelt beteende i tvättstugan? För det andra lyfter jag fram tvättstugan som en plats för utövandet av social kontroll. För att upprätthålla denna kontroll används olika tekniker där. Jag kommer att fokusera på tvättstugelappen som en av dessa tekniker.

Innan jag går närmare in på tvättstugan med dess funktion för normalisering samt som plats för social kontroll vill jag mycket kort redogöra för mitt empiriska material och de analytiska begrepp som jag använt mig av. Därefter redogör jag för vilken typ av plats tvättstugan är idag och dess historia i Sverige.

## Empiri och centrala begrepp

Artikeln baseras primärt på material som samlats in inom ramen för studier som jag genomfört av boendeformer (härbärgen, kategoriboenden, träningslägenheter etc.) för personer som befinner sig i en hemlöshetsituation. Tvättstugan och tvättandet har där generellt varit ett framträdande tema. I olika boenden har olika tvättrutiner varit gällande.

Till grund för min analys ligger primärt intervjuer (med hemlösa, ansvariga chefer inom socialtjänsten, socialarbetare och föreståndare för härbärgen), insamlade tvättstugelappar, tidigare forskning om tvätt och tvättstugor samt webbsidor från Internet om tvättstugor och ilskna tvättstugelappar.

Materialet har analyserats med hjälp av ett par analytiska begrepp. En aspekt som är kopplad till tvättstugan är transformeringen av det som är smutsigt till något som ska bli rent. Även om härbärgesgästen i det inledande exemplet inte får tvätta sina kläder själv måste han/hon underordna sig tvättandets principer för att under vistelsen på natthärbärgets omvandlas från en „smutsig uteliggare” till en hel och ren representant för „samhällets utsatta”. Smutsen symboliserar oordningen eller kaoset medan renhet manifesterar ordningen. I relation till detta har Mary Douglas (2004 [1966]) diskussion om *smuts* tillämpats.

*Överträdelser* (Cresswell 1996) är ett begrepp som jag använder för att analysera tvättstugans gränser. När en överträdelse sker uppdragas de regler som gäller för en särskild plats. Jag har själv egna exempel från tvättstugans sfär och många i min omgivning har delat med sig om sina erfarenheter från tvättstugan, bland annat instruktioner för hur tvättstugan ska skötas – instruktioner som har inkluderat bildserier steg-för-steg om hur man tvättar. Andra har berättat om privata erfarenheter om hur tvätt har blivit stulen, felaktiga anklagelser eller till och med möten som lett till giftermål. På jakt efter information på Internet om „ilskna lappar i tvättstugan” fick jag ta del av många intressanta bloggar (eg. webblogg, en slags dagbok på nätet) och webbsidor,<sup>2</sup> där några var till för att få utlopp för de ilskna tvättstugelapparnas existens, eller för tvättstugor generellt. Det finns också exempel på det motsatta. Vi skulle kunna kalla de senare för „tvättstugans vänner”.<sup>3</sup> På dessa platser glorifieras tvättstugan och dess maskinella utrustning och nya bilder på de senaste tvättmaskinerna publiceras. De båda bloggarna visar att vart ämne diskuteras på sin plats.

Några förtydliganden kan dock vara på plats angående artikelns avgränsningar. Denna artikel tar enbart upp ett par aspekter av tvättstugan. Jag berör exempelvis inte om tvättstugors hantering beror på fastigheternas upplåtelseform. Den sociala kontrollen kan exempelvis vara högre i en bostadsrättsförening samtidigt som ordningen i tvättstugor

mycket väl kan skötas bättre i hyreshus. Tvättstugornas skick har också betydelse samt antalet tvättider per antal hushåll.

Jag uppehåller mig främst kring tvättandet som en privat handling även om det finns exempel på att hyresgäster träffas för att tvätta gemensamt. Dessa kollektiva tvättare är dock organiserade och inträdet i tvättgruppen är reglerad. Det är inte vem som helst som kan ansluta sig.

Hushållsarbetet visar på många sätt ett samhälles kulturella värden (Busch 1999:61). Ansvar för tvätten har legat på kvinnorna medan det idag också har blivit en angelägenhet för män. Under mitt sökande på Internet blev jag överraskad över hur många män som uttalade sig om tvättstugors och tvättstugelapparnas existens. På bloggen *Tvättid*, en sida för tvättmaskinsfantaster, dominerade männen som skribenter.<sup>4</sup>

### Vad är tvättstugan för typ av plats?

Tvättstugan är en plats som ger upphov till konflikter på grund av att tvättider överträds, städning uteblir eller att maskinerna är ur funktion. Tvättandet har i Sverige kommit att bli en privat aktivitet där smutstvätten och de nytvättade kläderna göms från omgivningens insyn. Denna intimitet kring tvättandet i Sverige har därmed inneburit att flera tabun kring tvättstugan har befasts (jfr Pink 2005).

I USA är situationen annorlunda (Busch 1999). Om tvättstugor i Sverige kan ses som gränzoner och platser för konflikter har tvättmaten eller tvätteriet en annan historia i USA. Tvätterierna låg avskilda från husen och ofta i närheten av lador och stall. Denna lokalisering innebar att ett möjligt möte uppstod mellan kvinnor och män. Sexuella möten i tvättstugorna var så vanliga att tvättstugorna kom att kallas för bordeller (op.cit.:62). Tvättstugan som plats för romantik och möten är något som i USA har belysts i litteratur och på film.

De amerikanska tvättomaterna skiljer sig från svenska tvättstugor på flera punkter. En central skillnad är att det parallella tvättandet ger tvättarna insyn i varandras privatliv. Författarinnan Akiko Busch (ibid.) tar upp ett exempel från en av hennes bekanta som berättade om hur han genom att studera andras tvätt (potentiella parters) kunde se om det fanns en annan man i huset eller om kvinnan var singel.

Jag vill särskilt lyfta fram en viktig skillnad med den svenska tvättstugan i förhållande till tvättstugor i exempelvis Danmark och Norge. Den svenska tvättstugan är en privat plats. Tvättstugan är en del av ett hyreshus eller en bostadsrättsförening. Det är bara de som bor i fastigheten som har tillgång till tvättstugan. Tvättstugan är dock privat även av ett annat skäl – det är bara en hyresgäst åt gången som tvättar. Det är idag sällsynt att man kan boka enskilda tvättmaskiner.<sup>5</sup> Detta medför att tvättandet i tvättstugor är en dold verksamhet. Tvättstugan har haft olika epoker från att ha varit mer likt tvättomatsystemet till att bli en alltmer privat angelägenhet.

Tvättstugor är på många sätt en klassrelaterad företeelse. Personer som har levt sitt liv i villaområden, eller haft råd att ha egen tvättmaskin och torktumlare har ingen erfarenhet av gemensamma tvättstugor. Tvättstugan blir då en ganska exotisk plats. De är också vanligare i större samhällen där andelen flerfamiljshus är fler.

Det finns även en mängd regler kring tvättstugan både i avseende hur man ska tvätta och framför allt när. I många tvättstugor får man inte tvätta efter ett visst klockslag (ibland stängs strömmen av). På storhelger och så kallade röda dagar är det i vissa tvättstugor

förbjudet att tvätta. Många gånger är det av hänsyn till närmsta grannen till tvättstugan som tvättiderna regleras. Det är dock inte säkert att denna hyresgäst blivit tillfrågad om det stör eller ej. Tvättstugeregler och tvättider är en trög verksamhet som tar lång tid att förändra. Regleringen av tvättstugan medför att mycket görs i smyg. Personer tvättar utan att sätta upp sig på bokningslistan, eller tvättar när man inte får tvätta etc.

Tvättstugan är en plats där större delen av fastighetens hyresgäster eller bostadsrättsinnehavare rör sig. Tvättstugan blir ofta en plats, kanske en av de få platser i huset, där grannar möts. På så vis blir väggen i anslutning till tvättstugan ett „torg”. En plats där man kan kommunicera – ofta genom „tvättstugelappar”. Ett exempel är att sätta upp lappar om förvunna katter eller saker som är till försäljning. Det är också vanligt att hyresvärderna eller bostadsrättsföreningens styrelse sätter upp meddelanden till de boende i huset om allmänna förändringar eller kommande händelser som berör samtliga som bor i fastigheten. I hyreshus kan tvättstugan bli en plats där grannarna kan skvallra om saker och ting, men framför allt om hyresvärderna. Tvättstugan bli en „klagomur” där den dåliga städningen, det bristande underhållet och den höga hyran kan ventileras.

Tvättstugan är också en plats som väcker många fantasier och som många människor är rädda för. Det är en plats där kvinnor vistas ensamma. Tvättstugan är vanligtvis placerad i fastighetens källare eller uppe på vinden, vilket gör att den blir ljudisolerad från huset i övrigt. Det är också många som har nyckel till tvättstugan.

Det är starka känslor som väcks när tvättstugeregler överträds. Torsdagen den 18 mars 2004 blev en 77-årig kvinna ihjälslagen i tvättstugan med ett järnrör av en jämgammal granne. Bråket uppstod kring ett vädringsfönster.<sup>6</sup> Det beteende som följer rättfärdigas av att regelbrotten kränker „heliga” och allmänt kända regler. Ofta leder detta till att kvarlämnad tvätt slängs ut på golvet, att strömmen stängs av så att tvättprogrammet avslutas och tvätten förblir otvättad. En annan metod är att höja värmen för att på så vis förstöra den andres tvätt. Vad gäller kvarlämnat ludd i tvättstugan är en vanlig metod att luddussar placeras på en lapp för att visa vilken regel som överträts. Jag har även stött på exempel där luddet placeras i ett kuvert som därefter läggs i brevinkastet till den som står uppskriven på tvättiden. Den yttersta konsekvensen är dock mord.

## Från stortvätt till den egna maskinen

Tvättarbetets och tvättstugans historia är intressant av flera skäl även om denna artikel inte kommer att uppehålla sig särskilt länge vid detta. För det första ger tvättens historia i Sverige en inblick i tiden och platsens betydelse. Tvättarbetet var en kollektiv aktivitet som sällan utfördes och då storskaligt, alltmedan underkläder och barnkläder tvättades på köksspisens (Henriksson 2000:8). För det andra visar framväxten av tvättstugor i flerfamiljshus att platsen som sådan är central. Den kraftiga utbyggnaden av tvättstugor är ett fenomen som inte går att återfinna i många andra länder. Tillgången till moderna bostäder med ny teknik och bekvämlighet var en del av den svenska folkhemspolitik. En del av funktionalismen och den sociala ingenjörskonsten var att utlokalisera hemmets vardagliga sysslor till gemensamma anläggningar. I dessa visionära och ofta utopiska idéer skulle allt utföras kollektivt. Tvättstugan är en av dessa gemensamma anläggningar som har levt vidare. Folkhemsbygget gav många familjer möjligheten att flytta från „smutsen” och trångboddheten till folkhemmets trygga och bekväma sfär. För det tredje





är det intressant att jämföra med de nya områden som byggs runt om i landet. Ett exempel i Malmö är Västra hamnen och Bo01. I dessa bostäder integreras en „tvättpelare” i varje lägenhet i stället för tvättstugor. Tvättpelaren består av en tvättmaskin och en torktumlare. Även i hyreshus byts tvättstugorna ut mot tvättmaskiner i lägenheterna (Sydsvenskan 2006-05-21, H4). Kollektiva lösningar ter sig vara de mindre bemedlades lott, medan mer bemedlade hushåll i högre grad kan individualisera sin livssituation och än viktigare – distansera sig från „de andra” (jfr Johansson & Sernhede 2003).

I takt med att renlighetsuppfattningarna förändrades ändrades också en annan viktig aspekt, nämligen rummets funktion. Under bondesamhället användes rummen ofta till flera olika ändamål (Frykman & Löfgren 1979). Man både lagade mat, tvättade, arbetade och sov i samma rum. Det fanns heller inte en lika tydlig uppdelning mellan „kärnfamiljen” och tjänstefolk. Detta kom dock att förändras där olika rum fick olika funktion; sovrum, barnkammare, matrum, vardagsrum, pigkammare och givetvis tvättstugor. Allt som ökade den funktionalistiska uppdelningen och avståndet mellan familjens privatliv och tjänstefolket blev populärt, exempelvis klockrep, mathissar och kaminer (Rybczynski 1988:108; Frykman & Löfgren 1979:107; Gillis 1997).

Bostadspolitiken från 1940- till 1970-talet syftade till att producera bostäder av god kvalitet åt alla. Denna svenska folkhemspolitik fick konsekvenser för hela bostadsområdet från dess yttre bebyggelse till vardagslivets materiella planering. Hur tvätt skulle tvättas är inget undantag (Hirdman 1989:76). I slutet av 1800-talet var tvättstugor ingen del av människornas vardag. Då handlade det om stortvätt, något som utfördes ett par gånger om året vilket skedde i kollektiv form (SOU 1947:1). Tvättstugor började dyka upp först under 1920-talet, men spreds relativt långsamt (Henriksson 2000:5). Det var inte förrän på 1950-talet som tvättmaskinerna automatiserades i Sverige. Egen tvättmaskin var få förunnat. Tvätten lämnades bort till kommersiella tvättinrättningar eller tvättade man inomhus förhand. Förre sekelskiftets kollektiva tvätt förändrades först på allvar under 1960-talet då tvättandet blev egenarbete som utfördes främst i mindre tvättmaskiner. Tvättstugan kan ses som ett arv från folkhemspolitikerna i allmänhet och från den sociala ingenjörskonsten i synnerhet (Hirdman 1989). Tvättarbetets historia bör därför relateras till den övriga utvecklingen i samhället. Dagens renlighetsuppfattning är sammankopplad med teknikutveckling, men främst med föreställningar om vad som anses vara rent till skillnad från det som anses vara smutsigt. Under industrialiseringen växte ett annat Sverige fram där borgerligheten distanserade sig från den smutsiga och farliga underklassen (Pettersson 1983; Frykman & Löfgren 1979). Det finns en historisk tråd där orenhet kopplas ihop med „dem”, främlingar som inte anses ha samma renlighetsuppfattning som „vi”. „De” är per definition smutsiga (Kristeva 1992; Catomeris 2004).

Under slutet av 1990-talet och början av 2000-talet har även tvättstugorna börjat förändras. Ny teknologi har för några gjort tvättstugorna mer effektiva medan andra människor upplever de nya systemen som komplicerade (Sydsvenskan 2006-05-21, H5). Denna teknologi innebär bland annat att bokningen av tvätttider sker elektroniskt via Internet och där tvättmaskinerna själva reglerar mängden tvättmedel etc. (Holmgren & Johansson 2004). Det finns en tilltro till att informationsteknologi skulle kunna råda bot på de problem som „traditionella” tvättstugor antas leda till.

## Den privata platsen och det „normala tvättandet”

Tvättstugan som offentligt rum görs till en privat plats genom att den enskilde individen tar rummet i besittning. Individen markerar sin rätt till platsen genom att skriva upp sitt namn eller att använda en tvättkolv etc. En annan markör är när individen för in sin tvätt, sitt paket tvättmedel och sköljmedelsflaskor i rummet. Dessa nya objekt förmedlar att rummet har blivit en plats – en plats som är upptagen. Platsen är inte längre allas, utan är den enskilde tvättarens. Tvättstugelivet är indelat i enheter, tomma enheter, där en namnteckning eller en låskolv blir en privat angelägenhet. Tiden är således indelad, men tvättiden delas ej med andra. När en individ har tagit tvättstugan i besittning blir platsen en förlängning av den enskildes egna hem där utomståendes insyn i det privata sfär blockerar. Som en förlängning av det privata sfär döljer tvättstugan idén om det „normala tvättandet”. De som inte klarar av denna „normalitet” måste „lära sig” att tvätta. Fastighetsägare har lektioner i hur tvättstugan fungerar och boskoleprojekt har tvättträning på schemat.

Hur ett hushåll handskas med tvättstugan blir därmed en handling som kan bidra till hushållets kvalificering till ett mer „ normalt ” boende. Det som har slagit mig är att hanteringen av tvätten kan relateras till hierarkin i en tänkt boendekarriär. För en härbärgesgäst innebär detta att han (ty ofta är det en man) inte får tvätta själv, utan någon annan (ofta en kvinna) tvättar åt honom. Lars är en av de personer som jag har intervjuat på ett kategori-boende för hemlösa.<sup>7</sup> Han berättade för mig om sina erfarenheter av att personalen på härbärget där han bodde tvättade hans tvätt.

[...] de [härbärgespersonalen] fick aldrig mer röra min tvätt. Nej men du skulle sett. Jag är noga med min tvätt. Jag tar ut den exakt när den är färdig i maskinen så att den inte hinner bli skrynklig. Detsamma från torktummlaren och ryster det innan jag lägger in det. Och sedan när det är färdigt, så viker jag det på ett visst vis. [...] Och de hade bara knycklat in 40 skjortor i ett litet torkskåp och någon i tummlaren och någon hade de bara slängt upp på lina. Det var så skrynkligt alltihopa så jag nästan grät.

Härbärgespersonalens hantering av hans tvätt upplevde Lars som ett övergrepp då han ansåg att de hade misshandlat den. Ju högre upp på boendetrappan, desto större ansvar får den enskilde för sin tvätt. Maria upplevde det som konstigt att hon inte fick tvätta själv eller hjälpa till med andra sysslor som hon tidigare varit van att själv utföra.

Ja det är klart att jag ser, alltså är man bostadslös så det är klart att då blir man jätteglad när jag fick hyresrummet, ja hotellrummet också men ett hotellrum det är ju svårt att leva där. Alltså vad ska man säga, något vanligt liv. Så jag blev jätteglad när jag fick hyresrummet för det var ändå fint va, men där var också mycket bestämda regler, man fick inte ta emot besökare där heller. Man fick inte ta dit sina barn utan att säga ifrån. Och från början fick man inte ens tvätta kläder där. Man fick inte hjälpa till att städa eller något sånt där. Fast det gjorde jag ju, man är ju van att sköta hem och hus, så blir det lite konstigt när man inte, även om man kan så duger man inte (februari 2003).

## Överträdelser

Det finns åtminstone tre sätt att överträda tvättstugans gränser:

- att ta någons tvättid
- att lämna kvar tvätt
- att inte ta bort luddet i torktumlaren.

Dessa överträdelser kan relateras till tre återkommande teman vad gäller tvättstugan. Det första temat rör tiden, det andra smutsen. Ett tredje tema rör främlingen.

Jag träffade Lars i december 2002 för att intervjua honom om hur det var att bo på ett kategoriboende för hemlösa. Under intervjuens gång kom vi att samtala om eventuella konflikter i byn (kategoriboendet är byggt som en stugby) eller om det hade varit några klagomål. Lars berättade då att „Här var en grej, egentligen en skitbagatell, en episod i tvättstugan förra helgen. Det var en som hade sparkat in dörren därför han hade missuppfattat sin tvättid eller vad det var och sparkat in dörrkarmen så att den hade spruckit. Så jag fick in och reparera det där”. Incidenten i tvättstugan återkom i flera berättelser från de hyresgäster som var bosatta i byn. Karl berättade för mig några månader senare att „Här har ju varit en som sparkade itu tvättstugan, men han åkte ju ut fort. Ja, det var innan jag kom hit. Jag tror det var en vecka innan, men jag fick höra det så. Det är en stor bula i en av maskinerna där inne, så han hade väl slagit itu dörren eller vad det var”. Det var just episoden i tvättstugan som utmärkte sig i de boendes berättelser när vi diskuterade vardagen i byn. Låt mig få återgå till Lars berättelse eftersom han mot slutet av vår intervju återkom till episoden i tvättstugan.

Jag gick dit [till tvättstugan] lite tidigare för där har varit ledigt alltid, men så var där en tumlare igång och där var inte låst eller någonting. Det var klart, hans tvätt var klar och torr. Så jag hade börjat ta ut den från tumlaren och vika den snyggt och lägga den på bänken till han. Så att det var klart tills han kom. Färdigvikt, snyggt och ordentligt. Så kunde jag använda tumlaren sedan när min tvätt var färdig. Eftersom maskinerna var färdiga kunde jag sätta igång och tvätta. [...] Men så kommer han in och säger att jag har dragit ut hans tvätt från tumlaren och hans tvättid var inte slut menade han. [...] utan han förstod det som om inte jag kunde vänta till hans tvättid var slut, utan jag hade hottat ut hans tvätt från tumlaren, så tog han det. Men så var inte tanken.

Lars har överskridit tvättstugans gränser genom att han började tvätta för tidigt. Den andra personen blir upprörd när han finner att någon annan står och viker hans tvätt. Att ta en annan persons tvättid är att kraftigt bryta mot de regler som gäller för tvättstugan, eftersom den enskildes tvättid reglerar platsens privata karaktär till skillnad från den obokade tvättstugans allmänna rum. Tiden blir ett verktyg för att begränsa andra människors insyn i vår privata och intima sfär. För den enskilde tvättaren blir det viktigt att tvätten kan hållas åtskild från omgivningens blickar.

Smutsen blir till smuts när objektet befinner sig på fel plats (Douglas 2004 [1966]; Pink 2005). Luddet i torktumlaren betraktas som smuts när det ligger kvar i maskinen. Även kvarlämnad tvätt kan sammanfalla med orenhet om den uppfattas vara placerad på fel plats. Det är dock viktigt att poängtera att det också har med tiden att göra. Alla som tvättar i tvättstugan vet att andra tvättar sina smutsiga kläder i samma tvättmaskiner. Men det är inte förrän denna tvätt, eller detta kvarlämnade ludd befinner sig inom ens egen tvättid som det blir ett intrång.



Ett näraliggande exempel är en kvinna som heter Malin som på sin blogg skriver om den tvättstugelapp som hon så gärna vill skriva riktad mot resenärer på pendeltåget. Det hon bland annat ville göra sig av med var „kvinnan som parkerade sig på sätet bredvid min före detta kollega C. och började rengöra truten med tandtråd så frukostresterna yrde i luften”.<sup>8</sup> Om hon hade skrivit en tvättstugelapp skulle det antagligen stå något i stil med „rengör inte truten på pendeltåget”! Tandtrådsbehandlingen hade dock inte varit särskilt problematisk om den hade skett på pendeltågets toalett. Mary Douglas formulerar fenomenet förträffligt:

Skor är i sig själva inte smutsiga, men det är stötande att ställa dem på matbordet. Mat är heller inte i sig självt smutsigt, men det är stötande att lämna hushållsredskap i sovrummet eller matrester på kläder, liksom det är stötande att lämna badrumsattiraljer i vardagsrummet, kläder på stolar, trädgårdsverktyg inomhus, saker från övervåningen i bottenvåningen, underkläder där ytterkläder borde vara och så vidare (Douglas 2004 [1966]:56).

Det är också i relation till detta som främlingen blir central. I flerfamiljshus med många hushåll ökar avståndet mellan hushållen. Det är därmed inte säkert att den enskilda hyresgästen känner alla som bor i huset. Att kunna kontrollera tvättstugan som plats är centralt för att kunna distansera sig från främlingen och hindra denne att göra intrång i det privatas sfär. Bauman och May (2001:58) skriver:

Tendensen att aktivt undvika kontakt förstärks oavbrutet av rädslan för smitta från dem som 'tjänar oss' men inte är som 'vi'. Motviljan fortplantas till allt som kan förknippas med främlingarna: deras sätt att tala, klä sig, deras ritualer, hur de organiserar sitt familjeliv, till och med lukten av den mat de helst lagar.

I en studie av Berglund-Lake (2001) ges en beskrivning av ett bostadsområde i Sundsvall (två flerfamiljshus kallade Rågen 3 och 4). Även här hamnar tvättstugan på tapeten när olika hushåll intervjuas om området. Berglund-Lake menar att de möten som uppstod mellan grannarna i tvättstugan var ett mer påtvingat möte än på andra platser i bostadsområdet. Missnöjet som fanns om städningen i tvättstugan, hur den maskinella utrustningen användes samt tvättiderna riktades mot de familjer som bodde i Migrationsverkets lägenheter (jfr Wikström 1994). Dessa familjer ansågs vara mindre intresserade av att hålla rent och snyggt omkring sig. Författaren menar att missnöjet mot Migrationsverkets hushåll berodde på övriga familjers önskan om att distansera sig mot dessa i deras strävan att „frigöra sig från positionen som asylsökande” (Berglund-Lake 2001:24). På så vis konstruerades Migrationsverkets hushåll som *folk devils* (Cohen 2002), dvs. deras beteende sågs som avvikande och därmed viktigt att ta avstånd från för att accepteras av samhället. Författaren menar att det fanns en skillnad i de lägenheter som Migrationsverket upplät och de övriga lägenheterna. Han skriver „av slitaget på lägenheterna att döma var det ställen att äta och sova på; de hade en tillfällig och opersonlig karaktär och liten tid lades på städning och på ansträngningar att bygga upp en privat sfär och avskärma boendet som sitt. Det är lägenheter som aldrig hinner omvandlas till hem” (Berglund-Lake 2001:24).

Ett bekymmer som ibland uppstår är de outtalade reglerna. De kan ibland vara explicita, men det är inte säkert. En av dessa regler är att en annan tvättare får ta över någon annan hyresgästs tvättid om denne inte använt tvättstugan inom exempelvis en timme från det klockslag som personen bokat. Tvättstugan och tvättiderna binder därmed upp oss till



tider som inte med säkerhet passar våra levnadsförhållanden. Detta var något som gästforskaren Ian Taylor (1997) upptäckte när han behövde tvätta sin tvätt. För det första fann han enbart två tvättomater i Stockholm, och ingen i närheten av hans bostad. För det andra upptäckte han att trots det faktum att det fanns fyra tvättmaskiner i källaren fanns det ingen möjlighet för honom att „parallelltvätta” med den kvinna vars tid han hade lagt beslag på. Det svenska sättet att tvätta, skriver Taylor, är långt ifrån spontant utan en planerad och enskild verksamhet. Fyra regler från bostadsföretaget Akelius får utgöra ett exempel på tiden och platsens tyranni (jfr Douglas 1991):

Om du inte använder tvättstugan inom en timme från klockslaget du bokar, är det fritt för de övriga hyresgästerna att använda den.  
Respektera andras tvättider. Är det någon som inte gör det, tas deras tvättcylindrar om hand av fastighetsköterna. Cylindrarna kan sedan hämtas i BoButiken.  
När du är färdig i tvättstugan, städa den. Det innebär att tvättmaskiner, torktumlare och torkskåp skall torkas av och att filter till torktumlare rensas. Sopa och torka av golvet.  
Kontrollera att samtliga fönster är stängda, att lyset är släckt och att entrédörren är ordentligt låst när du lämnar tvättstugan.<sup>9</sup>

Vikten av att respektera tiden lyfts fram i den andra regeln där konsekvensen av att överträda denna regel innebär att hyresgästen måste gå och hämta ut sin tvättkolv i företagets BoButik. Ett sätt att tolka denna överlämningsceremoni är att konfiskeringen av hyresgästens tvättkolv initierar en situation där hyresgästen inte bara måste hämta ut sin kolv, utan också publikt finge skämmas för sin överträdelse. När väl tvättandet har upphört är det dags att göra en *mis-en-place* – att hyresgästen ställer tvättstugan i ordning. Här avlägsnas smutsen och alla privata attribut tas bort.

När reglerna för en tvättstuga överträds avslöjar denna överträdelse hur gränsmekanismerna hänger samman (Lamont & Fournier 1992; Lamont & Molnár 2002). Gränserna tydliggörs då tiden överträds. Det är en stöld av tid, samtidigt som det är en „ockupation” av en plats som i sin tur hänger ihop med de sociala relationer som är verkamma i en specifik situation.

## Tvättstugan som plats för social kontroll

Konsekvenserna av den praktik som utförs i tvättstugan resulterar i att den blir en plats för utövandet av disciplinering och social kontroll. Den sociala kontrollen ska här förstås som „de metoder som används i ett samhälle för att få människor att uppträda i enlighet med dess lagar och förordningar och respektera de informella regler som gäller för umgänget människor emellan” (Lyttkens 1989:13). Nedan ger jag ett exempel från mina egna fältstudier där låskolven i en tvättstuga byts ut för att hindra en hyresgäst från att „felaktigt” utnyttja tvättstugan på tider då den inte ska vara i bruk.

Efter en stund kom en låssmed och lämnade nycklar och låskolv till tvättstugan. Hon (socialarbetaren) berättade om att de var av med två nycklar till tvättstugan och att det fanns ett tidlås i dörren som gör att tvättstugan stängs automatiskt klockan nio. De (socialarbetarna) vet vem som har nycklarna, men de har inga bevis. De tror att hon (klienten) tvättar och röker och bjuder dit sina kompisar. Hon älskar att tvätta (ur författarens fältanteckningar, januari 2004).

Den aktuella tvättstugan blev ett „slagfält”. Det blev en plats där socialarbetarna försökte samla ihop bevis för att avslöja de personer som bröt mot tvättstugans regler. Under projekttiden utformades olika typer av regler för att socialarbetarna skulle få kontroll över tvättstugan (Knutagård 2006). I ett utdrag ur projektets verksamhetsberättelse för 2004 framgår det att socialarbetarna förutom att ordna ett tidlås på dörren använde sig av följande strategi: „Vi gör även dagligen punktkontroller på de olika tvättiderna för att strama upp reglerna och att vi samtidigt får möjlighet att ta de boende på bar gärning vid eventuell misskötsel av tvättstugan” (citatet är hämtat ur Socialstyrelsen 2006:48).

Dörren till tvättstugan var inte låst under dagtid i detta bostadsområde. På ett annat boende sätter hyresgästen själv upp sin tvättkolv på en tavla och har möjlighet att låsa tvättstugan för andra än sig själv under den tvättid som personen har. Den enskilde hyresgästen har alltså en större kontroll över det privata i det offentliga. Att kunna låsa tvättstugan med en nyckel innebär för individen att ha tillgång till det privata väktare.

I och med att problem delvis uppstår i tvättstugan i de boendeantern som jag har studerat är det paradoxalt att de bekymmer som uppstår av de ansvariga socialarbetarna primärt definieras som problem tillhörande den enskilde „tvättaren”. En familj som hänger upp sin tvätt i de omgivande träden sägs göra detta av „kulturella skäl” och inte för att torktumblaren varit sönder i flera månader. En av familjerna berättar att „tvättstugan är katastrofal och man kan knappt komma in. För det mesta tvättar jag kläderna för hand, men vi har inget tvättställ för att åtminstone hänga kläderna. Jag föredrar faktiskt att bo i ett tält. Jag vill bara komma härifrån” (Rouzbehi 2004).

Att ungdomarna i ett kategoriboende för hemlösa barnfamiljer i Malmö umgås i tvättstugan beror enligt socialarbetarna på att föräldrarna inte har någon „koll”, alternativt inte bryr sig om dem, inte på att det saknas andra lokaler att umgås i. Vidare förklaras att familjerna i ett av bostadsområdena tar varandras tvättider på grund av att de inte respekterar andra, inte på grund av att det finns för få tvättmaskiner.

## Tvättstugelappen

Har du någon gång stött på en ilsken lapp som sitter uppklistrad i tvättstugan? Dessa lappar är en reaktion på att någon har uppfattat en handling som en överträdelse. En överträdelse av en regel vare sig den är nedpräntad eller ej. Ilskna tvättstugelappar är en av teknikerna för att upprätthålla ordningen i tvättstugan. Denna strid utspelar sig på väggar, upphängda kalendrar eller tvättstuguetavlor. Den är en del av normaliseringsarbetet, upprättandet av den sociala kontrollen och den moraliska uppfostran från de inkluderades sida. Överträdelser får ofta ganska kraftfulla konsekvenser där tvätt slängs ut och ilskan präntas ned. Ilskan är på samma gång explosiv som kontrollerad och utdragen. Den ilska tvättstugelappen är trots allt ett resultat av att en person har blivit upprörd, tagit sig tillbaka till den egna borgen, skrivit ner sina stridsrop, åkt ned till tvättstugan, klistrat upp lappen vid fronten och därefter retirerat. På så vis måste ilskan kontrolleras under resans gång.

Tvättstugelappen blir genom att den hängs upp en kollektiv disciplinering av en överträdelse. Det är det som är målet med lappen. Om målet hade varit samförstånd hade handlandet tagit en annan form än att skriva.



„Hej! Vem är Du som tvättar på vår tvättid?” Så lyder texten på en av de tvättstugelappar som jag samlat in. Lappuppsättaren upptäckte att någon annan tvättade på deras tvättid. Tvättlappen försöker utreda vem denna person var. Lappen tydliggör hur tiden och platsen privatiseras genom att lappen ger uttryck för ett „du” och ett „vår”. I och med att lappen är upphängd innebär det dock att kommunikationen mellan minst två parter suddas ut. Lappen dikterar ett kommande scenario. Antingen ett nedtagande av lappen och att en ny tvättstugelapp hängs upp som reaktion. Det kan även leda till att den som är „du” i lappen konfronterar lappupphängaren. I detta exempel fick jag berättat för mig att personen ringde på hos tvättstugelappsskribenten.

Problemet i detta exempel var inte att den som tvättade hade hindrat den som hade tvättiden att tvätta, utan att om de smutsade ner i tvättstugan skulle den uppskrivna hyresgästen stå som boven i dramat. Det kan tyckas besynnerligt att en hyresgäst anser sig ha rätten att behålla kontrollen över tvättstugan trots att den inte används. Att som i detta fall skriva upp sitt namn på en lista över tvättider blir en form av kontrakt att man också lämnar tvättstugan välstädad och om så inte är fallet får man stå till svars för smutsen.

I en bostadsrättsförening sitter en lapp uppsatt i tvättstugan från föreningens styrelse. Texten är mer inriktad på förbud.

All form av avstjälpning och uppställning i källargångar är förbjudet. Vi vill påminna om att efter hyreslagens ändring den 1 april 2003 är det numera skäl till uppsägning av de boende som ställer saker i källargångarna. Enligt lagändringen har föreningen rätt att lämna lägenheten till kronofogden för tvångsförsäljning i samband med eventuell vräkning. Om du har saker som av någon anledning inte kan källsorteras, kontakta vicevärden eller vaktmästaren, så hjälper vi er!

Tvättstugelapparna riktar sig till en generaliserad målgrupp. Detta förfaringssätt kväver och suddar ut kommunikationen mellan berörda parter. Istället dikterar lappen platsen och strävar efter att upprätthålla den sociala kontrollen.

Ett intressant fenomen är att „tvättstugelapp” har kommit att bli ett begrepp. Det refererar inte enbart till lappar som finns i tvättstugor utan hänvisar till ett budskap som anslås som svar på ett beteende som anses bryta mot en „allmänt vedertagen etikett”. Tvättstugelappar appliceras i en mängd sammanhang och de har ofta en moraliserande och normerande karaktär. Ett exempel är denna tvättstugelapp „Läs ordningsregler. Endast 1 tvättid får bokas i taget”. Så här inleds en annan:

Vi tycker väl alla om att komma till en ren tvättstuga. Tyvärr är det inte alla som lämnar den i ett sådant skick. Jag kan bara hitta tre anledningar till det. Antingen är man en rejäl lortgris, eller så är man helt enkelt bara lat. Den tredje anledningen kan ju vara att man inte *vet* hur man kan/skall göra rent efter sig. Därför tänkte jag berätta det med hjälp av några foton.

Som läsaren kan se anger skribenten tre möjliga kategorier av människor som kan tänkas smutsa ner i en tvättstuga: lortgrisen, den late, den dumme. För att råda bot mot detta måste de undervisas i hur man gör.

## Utesluten från tvättstugan

Det kan tyckas förvånande att föreställningar om hur en tvättstuga bör skötas kan leda till så drastiska åtgärder som att totalt utesluta bestämda grupper från denna plats. I en artikel i Expressens nätupplaga (2005-12-25) förmedlas att Fatima är „portad” från de tvättstugor som finns i det hus hon bor i. Istället är hon och andra asylsökande hänvisade till en annan tvättstuga med endast en tvättmaskin och en torktumlare. I artikeln intervjuas Ludvikahems VD, som menar att en separat tvättstuga för asylsökande är motiverat, eftersom „de här människorna är inte vana vid våra rutiner med städning och att passa tvättiderna. Vi har gjort så här för att eliminera de problem som vi har haft tidigare”. Uteslutningen från tvättstugan rättfärdigas genom att hänvisa till att „de här människorna” är så annorlunda än „oss” och gör saker på ett annat sätt (jfr Scott & Lyman 1968; Tilly 2006).

Vad bör tvättstugan användas till? Ungdomar som umgås, röker och skräpar ner hör inte hemma i tvättstugan. De är med Tim Cresswells ord „out of place” (1996). Tvättstugan är därmed en del av ett normativt landskap som anger vad som är det rätta uppträdandet för en särskild plats. Det uppförande som anses vara det rätta i tvättstugan behöver inte vara ett lika uppskattat uppförande i köket.

Tvättstugan påvisar sociala gränser mellan olika grupper. En analys av platsen ger oss en möjlighet att avtäcka rådande klassificeringssystem. Även om fokus för artikeln är tvättstugan som plats, är tvättstugan en del av det flerfamiljshus som tvättstugan är placerad i. Uteslutningen av Migrationsverkets boende är en reaktion från hyresvärdens sida för att administrera ett problem. I detta fall handlar det om att administrera Migrationsverkets hushåll som skapas som en kategori som hänvisas till en specifik plats, samtidigt som platsen markerar att de utgör en kategori (Cohen 1985:4; Sibley 2003 [1995]).

Migrationsverkets tillfälliga lägenheter i Sundsvall kan ses som en plats som dagligen påminner de människor som bor där om sina misslyckanden. Liknande erfarenheter finner vi i andra bostadsområden. En kvinna i ett boende för hemlösa berättar:

Jag trivs inte. Man kan inte tvätta, det är smutsigt, maskinerna är ur funktion. Det är alltid konflikter och bråk där ute på gården. Ingen sköter någonting. Man kan inte gå ut med sina barn och promenera. Överallt finns smuts. Det är för litet utrymme för många personer i barackerna. Det finns ingen moral. Jag bor med min lilla flicka och min man i ett litet rum och delar barack men mina svärföräldrar. Man ser ingen bra framtid för barnen här. Ingenting är bra! Det känns som om man lever i ett fängelse. Jag håller mig inomhus för man kan lätt hamna i onödiga konflikter med sina grannar. Det är bättre om jag håller min käft. Det är bara några som vill ha det rent runtomkring sig, men en städare och tio smutsar ner (Rouzbehi 2004).

Som jag tidigare nämnt hänvisas Migrationsverkets hushåll i Sundsvall till andra tvättstugor än de som hyreshusets övriga hushåll har att använda. Denna exkludering rättfärdigas genom konstaterandet att Migrationsverkets hushåll inte är lika intresserade av att hålla rent och snyggt omkring sig. Denna typ av förklaring legitimerar att dessa hushåll behandlas annorlunda. En viktig aspekt som framkommer i studien av Rågen 3 och 4 är att de platser som Migrationsverkets familjer hänvisas till är lägenheter som „aldrig hinner omvandlas till hem” (Berglund-Lake 2001:24). Lägenheterna är tillfälliga boenden i väntan på att familjerna skulle få egna lägenheter. Att lägenheterna inte blev hem har mer att göra med att platserna var tillfälliga boplatser snarare än att hushållen skulle



sakna en vilja att göra platsen till ett hem. Mary Douglas menar att ett hem är en lokaliserad idé, men att det inte behöver vara en specifik plats. Hon skriver vidare att „ha tak över huvudet är inte detsamma som att ha ett hem, ej heller att ha en bostad, ej heller är ett hem det samma som ett hushåll” (1991:288, min översättning).

## Avslutande ord

I denna artikel har jag primärt fokuserat på tvättstugan i en svensk kontext. I det sammanhanget framträder tvättstugan som en del av folkhemmets tillrättaläggande projekt. Ett projekt som med vetenskapens hjälp, med rationaliteten för ögonen och nya landvinningar inom tekniken omvandlade hemmets vardagssysslor. Det var i gemensamma inrättningar som hemmets sysslor skulle utföras (Hirdman 1989:72).

Tillrättaläggandet tydliggörs i det pågående arbetet med hemlöshetsproblematiken i Sverige. De som definieras som hemlösa och som „inte kapabla att bo” placeras i alternativa boendeformer där de ska tränas i denna konst. Hur tvättstugan hanteras blir en teknik för att testa om de hemlösa har förädlad kunskaperna om hur man bor.

Tendenserna i det omgivande samhället är att en egen „tvättpelare” börjar bli en norm. Därmed blir den egna tvättmaskinen en artefakt för den nya klassresan. Den sociala ingenjörskonstens arv ser ut att vara en verksamhet som appliceras på myndigheternas klienter. Det är här det lilla livet kan läggas tillrätta. Det är här den borgerliga moraluppfostran tar sina skarpaste uttryck. Särskilt när de som berörs har en annan „kulturell bakgrund”.

## Noter

1. Intervjuerna har genomförts inom ramen för det FAS-finansierade (Forskningsrådet för Arbetsliv och Socialvetenskap) forskningsprojektet „Bostadslöshetspolitik i retorik och praktik – en studie av lokala välfärdsmodeller” (Dnr 2002-0341) samt en utvärdering av tre hemlöshetsprojekt i Skåne (Knutagård 2006). Det förstnämnda projektet har avrapporterats i en antologi under redaktion av Cecilia Löfstrand och Marie Nordfeldt (2007).
2. Några exempel är: <http://www.stockholmshus9.org/cgi-bin/1/anslagstavlan.pl>.  
<http://tesugen.com/archives/02/10/laundryroom>.  
<http://trettinanting.blogspot.com/archive/2005/week50/>.  
[http://durmer.blogg.se/031206164613\\_tvttfejd.html](http://durmer.blogg.se/031206164613_tvttfejd.html).  
[http://wallyjakeman.blogspot.com/2006\\_03\\_01\\_wallyjakeman\\_archive.html](http://wallyjakeman.blogspot.com/2006_03_01_wallyjakeman_archive.html).  
<http://magnus.blogsome.com/2006/08/30/tvattstugan-tar-fram-det-basta-hos-manniskan/>.  
<http://emelieklang.blogspot.com/2006/10/tumult-i-tvttstugan.html>.
3. Se exempelvis <http://tvattid.blogspot.com/>.
4. <http://tvattid.blogspot.com/>.
5. Tidigare var det vanligt att man bokade en maskin i taget. Detta förfaringssätt påminner mer om den danska tvättstugan där tvättandet kan ske parallellt. Se exempelvis „The Laundromat Café” <http://www.thelaundromatcafe.com/>. Ett uppmärksammat exempel i Sverige är den så kallade „tvättmoskén” i BoCentrum i Rinkeby. Den är till för bostadsföretaget Familjebostäders ca 3 800 hyresgäster som bor i området. Här kan ett 20-tal familjer tvätta samtidigt och det finns även lekrum för barnen och ett café.
6. <http://www.dn.se/DNet/road/Classic/article/0/jsp/print.jsp?&a=245931>.

7. Lars, Karl och Maria har egentligen andra namn.
8. <http://trettinanting.blogspot.com/archive/2005/week50/>.
9. <http://fastigheter.akelius.com/Spinner/read/article.cfm?id=403>.

## Litteratur

- Bauman, Zygmunt & Tim May  
2001 Att tänka sociologiskt. Göteborg: Bokförlaget Korpen.
- Berglund-Lake, Håkan  
2001 Intryck och reflektioner i en multietnisk boendemiljö. Kultur & Fritids lilla skriftserie nr 7. Sundsvalls kommun: Kultur & Fritid.
- Busch, Akiko  
1999 Geography of Home. Writings on Where We Live. New York: Princeton Architectural Press.
- Catomeris, Christian  
2004 Det ohyggliga arvet. Sverige och främlingen genom tiderna. Stockholm: Ordfront.
- Cohen, Stanley  
1985 Visions of Social Control. Crime, Punishment and Classification. Cambridge: Polity Press.  
2002 Folk Devils and Moral Panics. London: Routledge.
- Cresswell, Tim  
1996 In Place/Out of Place. Geography, Ideology, and Transgression. London: University of Minnesota Press.  
2004 Place a Short Introduction. Oxford: Blackwell Publishing.
- Douglas, Mary  
1991 The Idea of Home: A Kind of Space. Social Research 58(1):287-308.  
2004 [1966] Renhet och fara. En analys av begreppen orenande och tabu. Nora: Bokförlaget Nya Doxa.
- Frykman, Jonas & Orvar Löfgren  
1979 Den kultiverade människan. Malmö: Gleerups.
- Gillis, John R.  
1997 A World of Their Own Making. Myth, Ritual, and the Quest for Family Values. Massachusetts: Harvard University Press.
- Henriksson, Greger  
2000 Organisationsformer för hushållens tvätt i Stockholm under 1900-talet. fms 121. HUSUS Nr 29. Systemekologi och FOA: Stockholms universitet.
- Hirdman, Yvonne  
1989 Att lägga livet till rätta – studier i svensk folkhemspolitik. Stockholm: Carlssons.
- Holmgren, Karin & Peter Johansson  
2004 Informationsteknologi i vardagen – den intelligenta tvättstugan. Magisteruppsats. Institutionen för informatik, Handelshögskolan: Göteborgs universitet.
- Johansson, Thomas & Ove Sernhede (eds.)  
2003 Urbanitetens omvandlingar. Kultur och identitet i den postindustriella staden. Göteborg: Bokförlaget Daidalos.

- Knutagård, Marcus  
2006 Sista utposten, vägen in och det hållbara boendet. En utvärdering av tre projekt för att motverka hemlöshet. Meddelanden från Socialhögskolan 3. Lund: Socialhögskolan.
- Kristeva, Julia  
1992 Främlingar för oss själva. Stockholm: Natur och Kultur.
- Lamont, Michèle & Marcel Fournier (eds.)  
1992 Cultivating Differences. Symbolic Boundaries and the Making of Inequality. Chicago: The University of Chicago Press.
- Lamont, Michèle & Virág Molnár  
2002 The Study of Boundaries in the Social Sciences. The Annual Review of Sociology (28):167-95.
- Lyttkens, Lorentz  
1989 Den disciplinerade människan. Stockholm: Allmänna Förlaget.
- Löfstrand, Cecilia & Marie Nordfeldt (eds.)  
2007 Bostadslös! Lokal politik och praktik. Malmö: Gleerups.
- Pettersson, Birgit  
1983 „Den farliga underklassen“. Studier i fattigdom och brottslighet i 1800-talets Sverige. Stockholm: Almqvist & Wiksell International.
- Pink, Sarah  
2005 Dirty Laundry. Everyday Practice, Sensory Engagement and the Constitution of Identity. Social Anthropology 13(3):275-90.
- Rouzbehi, Mandana  
2004 Intervjuer av familjer boende på Mosippan. Stencil.
- Rybczynski, Witold  
1988 Hemmet. Boende och trivsel sett i historiens ljus. Bonniers: Stockholm.
- Scott, Marvin B. & Stanford M. Lyman  
1968 Accounts. American Sociological Review 33(1):46-62.
- Sibley, David  
2003 [1995] Geographies of Exclusion. Society and Difference in the West. London: Routledge.
- Socialstyrelsen  
2006 Lokala hemlöshetsprojekt 2002-2005 – resultat, slutsatser och bedömningar. Stockholm: Socialstyrelsen.
- SOU  
1947 Kollektiv tvätt. Betänkande med förslag att underlätta hushållens tvättarbete. Avgivet av 1941 års befolkningsutredning.
- Taylor, Ian  
1997 The Swedish Way of Laundering. Contemporary Review 271(1579):85-89.
- Tilly, Charles  
2006 Why? What Happens When People Give Reasons ... and Why. New Jersey: Princeton University Press.
- Wikström, Tomas  
1994 Mellan hemmet och världen. Om rum och möten i 40- och 50-talens hyreshus. Stockholm/Stehag: Symposion.






# ANMELDELSER



**Laura Gilliam, Karen Fog Olwig & Karen Valentin (red.): *Lokale liv, fjerne forbindelser. Studier af børn, unge og migration*. København: Hans Reitzels Forlag 2005. 304 sider. ISBN 87-412-0241-4. Pris: 325 kr.**

Forskning om barns och ungas erfarenheter är ett snabbt växande fält inom skandinavisk migrationsforskning. *Lokale liv, fjerne forbindelser* vänder sig till en bred läsekrets av professionella som i sitt yrkesliv möter barn och ungdomar med migrationsbakgrund. Alla bidrag är skrivna av antropologer, men anpassade till en vidare krets av läsare. En genomgående ambition i volymen är att använda det processuella antropologiska kulturbegreppet för att nyansera gängse föreställningar om barn och ungdomar med migrationsbakgrund. En av de mest framträdande av dessa idéer om barn och ungdomar är att de ständigt utsätts för „kulturkrockar“ mellan det som antas vara föräldrarnas traditionella hemlandskultur och mottagarlandets modernitet. Genom att fokusera på barnen och ungdomarna som aktörer lyfter volymen fram en mer dynamisk syn, och visar på att kultur är något som ständigt skapas och omskapas i vardagslivet. Denna etnografiska belysning av det vardagliga visar också att det är kategoriseringen som stigmatiserade „Andra“, snarare än „kulturkrockar“, som är en källa till problem i många barn och ungdomars liv. Bokens koncentrationen på vardagens „små berättelser“ öppnar dessutom upp för en förståelse av hur det är att leva i transnationella livsvärldar.

Volymen består av 15 etnografiska bidrag, av vilka åtta berör danska förhållande och övriga sju är hämtade från vitt skilda hörn av världen. Den är indelad i tre huvudavsnitt: „institutioner“, „kategorier“ och „generationer“. Under institutionsavsnittet uppehåller sig både Gilliams och Bundgaards och Gulløvs bidrag kring det danska likhetstänkandet som går ut på att likhet är en förutsättning för gemenskap. Detta kontrasteras mot Aarup Kristensens exempel från Kanada, där den multikulturella ideologin åtminstone på ytan ger ett större plats för skillnader. Under detta avsnitt finns också en spännande artikel av Holm Pedersen som diskuterar hur arabiska mödrar förhåller sig till några av de seder och traditioner som deras barn förväntas delta när de börjar på daghem. Holm Pedersen visar här på det som hon kallar den „tysta integrationen“, d.v.s. alla de små och stora förändringar som invandrarfamiljer gör i det tysta för att anpassa sig till samhällets krav.



Avsnittet „Kategorier“ lyfter fram de lite äldre barnen och ungdomarna, och visar på hur de på olika sätt förhåller sig till den egna identiteten i relation till tillskrivna kategoriseringar. Hälften av avsnittets artiklar belyser danska förhållanden, och resten berör så vitt skilda fält som Nepal, Nordamerika och Peru. I alla exempel är emellertid migrationsbakgrunden något som binder de unga till speciella sociala positioner, vilka ofta är stigmatiserade. Detta tvingar ungdomarna till att aktivt arbeta med de diskrepanser som uppstår mellan omgivningens sätt att betrakta dem och de egna försöken att bygga upp en positiv identitet. I de danska exemplen (Bek-Pedersen, Skovgaard Nielsen och Anderson) är stämpeln „främmande“ något som många unga brottas med. Författarnas närtolkningar visar att ungdomarnas eget identitetsarbete lyfter fram många fler nyanser än de stereotypa externa kategoriseringarna, och även problematiserar dessa. Genom att tre olika artiklar belyser ungas brottningar med kategoriseringar just i Danmark, växer en sammansatt bild fram av denna kontext. Utanför det danska sammanhanget visar Fog Olwigs studie av barn och unga i Storbritannien och Nordamerika med karibiskt ursprung hur dessa anlägger ett öppet och kontextuellt förhållande till sin etniska tillhörigheter, och hur de på olika individuella sätt förhåller sig till den dominerande diskursens markering av etnicitet som en statisk kategori. Valentins och Paerregards artiklar från Peru respektive Nepal belyser hur unga migranter förhandlar sina sociala positioner utifrån tillskriven kasttillhörighet och etnicitet.



Det tredje avsnittet, „Generationer“, belyser övergången mellan barndom och en mer vuxen status. Denna övergång medför speciellt drastiska skillnader för de barn och unga som Romme Larsen skriver om, och som tillsammans med sina föräldrar sökt tillflykt till en norsk kyrka för att undgå utvisning ur landet. Barnen har rätt att fritt röra sig i lokalsamhället, men denna möjlighet försvinner tvärt när de på sextonårsdagen kategoriseras som vuxna. Hjerrild och Rytter belyser två processer som betraktas som speciellt viktiga för integration i Danmark, nämligen inträdet på arbetsmarknaden respektive i äktenskapet. Rytters detaljerade och intressanta studie av hur två unga dansk-pakistanier till sist får varandra, belyser en symbolisk mobilitet i förhållande till det danska. Genom att själva påverka valet av partner rör sig de unga med pakistanskt ursprung mot en framtid i Danmark. Meinert, slutligen, visar hur i Uganda de ungas geografiska mobilitet är sammanlänkad med deras rörelse mot vuxenlivet. Att flytta hemifrån är att aspirera på socioekonomisk mobilitet och ett erkännande som vuxen.

De 15 artiklarna ger tillsammans en mycket rik men kanske också något yvig belysning av de villkor som barn och unga med migrantbakgrund kan leva under. Många olika teman dyker upp och försvinner när man som läsare försöker relatera de olika artiklarna till varandra. I introduktion lyfter redaktörerna fram fem teman som de menar håller ihop boken. Det första av dessa teman, vilket handlar om migration som en strategi för att förändra sin sociala position, är emellertid lite väl brett för att kunna fungera som sammanhållande kitt. Att migration vanligtvis är förbundet med en önskan om att på ett eller annat sätt förbättra sitt liv, men att motiven kan se olika ut, är inte nödvändigtvis något som utmärker bara yngre människors migrationserfarenheter. Ett annat av dessa teman – barns och ungas medierande roll i integrationsprocesser – är däremot centralt i mycket av forskningen kring barn och unga med migrationsbakgrund, och återkommer i många av artiklarna. Detsamma gäller den tematiska koncentrationen kring familjen som ram kring barns och ungas migration.

De två teman som återstår, „marginalisering och migration“ samt „betydelsen av officiella policys och ideal“, åskådliggör det som jag finner vara bokens största problem, nämligen att den samtidigt försöker omfatta både ett fokus på danska förhållanden och ett brett jämförande perspektiv. Under tema „marginalisering och migration“ hade det varit intressant med en större fördjupning kring just Danmark som hemland för barn och unga med migrantbakgrund. Alla artiklarna med ett danskt material förhåller sig på ett eller annat sätt till hur barn och unga försöker hantera livet i Danmark i förhållande till de negativa omdömen och utanförskap de utsätts för. Både stora och små frågor pockar på uppmärksamhet vid läsning av de olika artiklarna. Ett axplock av dessa är: Vad betyder det att barnen kategoriseras som just „tvåspråkiga“ i daghem och skolor? Varför förefaller sportaktiviteter motverka gränsdragningsprocesser? Hur kommer essentialistiska tankar om sambanden mellan nationen som plats och kultur till uttryck i danska barn- och ungdomsinstitutioner? Vad betyder det att många ungdomar med migrationsbakgrund beskriver festande och ölrickande som vägen till att bli mer dansk? En riktig djupdykning i den danska kontexten är dock inte möjlig eftersom boken också innefattar fall från andra delar av världen.

Tema „betydelsen av officiella policys och ideal“ är däremot mer inriktat på bokens jämförande ansats. Här antyds vikten av att jämföra olika samhällens hantering av invandring och etnisk och kulturell mångfald med särskilt hänseende på barn och unga. Även detta hade kunnat byggas ut till ett tema som genomsyrade hela volymen, om det nu inte var så att hälften av artiklarna var fokuserade på den danska nationella kontexten.

Sammanfattningsvis innehåller *Lokale liv, fjerne forbindelser* många spännande och välskrivna enskilda artiklar. Kopplingen mellan god vardagsnära etnografi och intressanta problemställningar finns i alla artiklar. Samtidigt är det delvis svårt att ta till sig boken som en sammanhängande volym, eftersom artiklarna drar åt många olika håll.

Lisa Åkesson  
*Socialantropologiska institutionen*  
*Göteborgs Universitet*

**Den Jyske Historiker 110-11. Nation, stat og religion i det moderne Mellemøsten. December 2005. 209 sider. Illus. ISBN 87-91261-12-0. ISSN 0109-9280. Pris i løssalg: 250 kr.**

Dette nummer af *Den Jyske Historiker* er et klassisk regionalt nummer, der indfører læseren i nationsopbygningens historiske processer i Mellemøsten i perioden efter det osmanniske riges opløsning. Der sættes fokus på de meget forskellige processer, der har fundet sted i Tyrkiet, Syrien, Irak, Jordan, Saudi-Arabien, Libanon, Egypten, Golf-staterne og blandt kurderne. Artiklerne er skrevet af en række mellemøstforskere fra hhv. Dansk Institut for Internationale Studier, Center for Mellemøststudier ved Syddansk Universitet og Carsten Niebuhr Afdelingen ved Københavns Universitet. De skriver sig primært ind i en tradition for historiske og politologiske områdestudier.

Artiklerne peger samlet set på, at udviklingen af de enkelte lande fra at have været del af det osmanniske rige til at blive uafhængige nationalstater har haft ganske andre forudsætninger for konstruktionen af en nationalstat end de europæiske lande. Dermed

også sagt at alle artikler ser nationen som en historisk og social konstruktion. De uafhængige mellemøstlige nationalstater er ikke blot konstrueret over en model, der som udgangspunkt er europæisk, men de realiserede modeller blev samtidig delvist defineret af de tidligere kolonimagter. Grænsedragningerne nationerne imellem er konkret et resultat af postkoloniale interesser, hvilket peger på, at nationsdannelsen i høj grad er resultatet af udenrigs- og geopolitiske snarere end indenrigspolitiske forhold.

Et andet gennemgående tema i artiklerne er den arabiske nationalisme (i forskellige udgaver), uden at det altid står lysende klart, hvilken „arabisk nationalisme“ den enkelte forfatter taler om. Dét står til gengæld klart i både Jørgen Bæk Simonsens artikel om Syrien og i Morten Valbjørns artikel om Jordan. Ved at have begge artikler ved hånden får man som læser et glimrende indblik i, at der måske nok historisk siden det osmanniske riges fald har eksisteret ideer, ideologier og fortællinger om arabisk nationalisme, dvs. en fælles arabisk nation, der rummer alle eller flere arabisktalende lande. Men som de nævnte artikler viser, refererer arabisk nationalisme i høj grad til partikulære nationalstatslige politiske interesser og ekspansionsdrømme snarere end til en fælles arabisk idé. På nær en kort periode med panarabisme under den egyptiske præsident Nasser, hvor Syrien og Egypten etablerede en fælles arabisk front, har processen for nationsskabelse været karakteriseret ved splittelse, magt- og territoriekampe. Dét er der sådan set ikke noget mærkeligt i, som Jørgen Bæk Simonsen skriver.

Et tredje tema er selve nationsopbygningen, hvor artiklerne har hovedfokus på statsopbygningen. Igen kan denne ikke adskilles fra de udenrigspolitiske aspekter, hvilket måske falder i naturlig forlængelse af den pointe, som Morten Valbjørn fremfører i artiklen om Jordan. Heri argumenterer han for, at staten hurtigt blev dannet, mens nationsopbygningen stadig ikke er afsluttet. Irak og kurderne er andre eksempler på, at processen for stats- og nationsdannelse langt fra er slut, som Khaled Salih gør opmærksom på i artiklen om kurderne. Kurderne er et godt eksempel på, at statsdannelsesprocesser sjældent er en ligning, der går op. Tværtimod er Mellemøsten et godt eksempel på, hvordan nationsopbygningen har ændret et etnisk broget Mellemøsten. Dietrich Jung giver en interessant beskrivelse af udviklingen i Tyrkiet fra „en multietnisk, liberal borgerlig opposition“ til „en militariseret tyrkisk nationalbevægelse“ i 1920'erne, der lagde grundstenen til den tyrkiske republik. I processen for nationsopbygning har de enkelte stater skullet forholde sig til etniske, religiøse og sproglige forskelligheder. Uden at artiklerne for alvor ekspliciterer dette faktum, fremgår det dog, at de enkelte lande har forskellige problemer og forskellige løsninger. I Tyrkiet var strategien bl.a. forflyttelsen af grækere og tyrkifisering af etniske mindretal, i Syrien en statslig inklusion af flere etniske og religiøse grupper. I Jordan har man haft forskellige strategier i forhold til indlemmelsen af palæstinensere, hvor Jordan en overgang definerede sig som palæstinenserens hjemland tæt knyttet til egne ekspansionsdrømme. I Libanon har resultatet været den konfessionelt definerede magtfordeling.

I modsætning til, hvad titlen på temanummeret lover, fylder religion meget lidt i de fleste artikler. Jakob Skovgaard-Petersen skriver dog om religionens rolle i det egyptiske uddannelsessystem. Han peger på, hvordan skolen bliver „et opdragende redskab, der former massen af børn til borgere, særligt ved hjælp af religion“. Islam er på denne måde et redskab i såvel moderniseringsprocesser som nationsopbygning, og artiklen er derfor et eksempel på, hvordan statskonstruktionen følges af en nationsopbygning, hvor kultur, religion og sprog fungerer som identitetsskabende redskaber. Også Søren Hove skriver



om betydningen af islam og religionens rolle, men i en anden variant. I Saudi-Arabien legitimeres staten ikke blot med islam, men har også med tiden skabt sig et monopol på fortolkningen af wahhabismen som den særlige retning, der følges i Saudi-Arabien, en udvikling, der ifølge Søren Hove skal ses som baggrunden for den islamiske opposition i Saudi-Arabien, herunder Osama Bin Laden.

Artiklerne varierer i formidlingsevne, og enkelte kunne have haft glæde af et skarpere redaktionelt øje og en ekstra korrekturlæsning. Men generelt får man et grundigt og spændende indblik i udvalgte mellemøstlige landes udvikling til selvstændige stater. Samtidig får man en klar fornemmelse af, hvorfor reduktionistiske forklaringer, som fx at islam er årsagen til den manglende demokratiske udvikling, er meget langt fra virkeligheden. Lars Erslev Andersen rejser denne diskussion med et teoretisk udgangspunkt og argumenterer for, hvad artiklerne afspejler, at man netop må kombinere analytisk universalisme med historisk partikularisme. Der er så sandelig generelt tale om svage stater uden betydelig legitimitet i befolkningerne. At dette skyldes et komplekst samspil mellem økonomiske, regional-politiske og geopolitiske årsager samt den postkoloniale historie, får artiklerne tydeligt belyst, ikke mindst i kraft af deres gensidige supplerende og deres detaljerede viden og overbevisende argumentation.

Lise Paulsen Galal  
Adjunkt  
Kultur- og Sprogødestudier  
Roskilde Universitetscenter

**Lars Andersen, Poul Duedal & Louise N. Kallestrup (red.): *De måske udstødte. Historiens marginale eksistenser*. Ålborg: Aalborg Universitetsforlag 2005. 300 sider. Illus. ISBN 87-7307-737-2 (hb). Pris: 350 kr.**

Det er en god idé at lave en antologi om afvigere og de processer, der producerer noget og nogen som afvigende i forhold til den normalitet, der er gældende på givet tidspunkt og sted. Det afvigende anskueliggør, hvori det normale består, og hvad det er, der gør de normale fællesskab ensartet. Et bredt udbud af eksempler på fortællinger om afvigelser hjælper os til at se, at bestemmelserne af det afvigende og det normale aldrig er de samme fra sted til sted; de ændrer sig afhængigt af de kontekster, de udfolder sig i. Derfor kunne *De måske udstødte* fra Aalborg Universitetsforlag ved første øjekast synes *gefundenes Fressen* for læsere med interesse for inklusion-eksklusions-problematikker. Det er en antologi, hvis erklærede formål er at give „et overordnet historisk perspektiv over inklusion og eksklusion i tid og sted“ (s. 7).

Bogen er lækkert og flot udstyret, trykt på glittet papir, solidt indbundet, rigt illustreret med glimrende billeder, nogle af dem i farver, og en spændende forside, hvor Storm P.s „Indenfor og Udenfor“ fra 1935 er baggrund for overskriftsteksterne. De tre redaktører er historikere og ph.d.-studerende ved Aalborg Universitet. De bidrager hver med en artikel. Bogens øvrige forfattere er hentet rundt om i det danske historikermiljø. Bogen omfatter ti kapitler samt en introduktion og en afslutning. De ti kapitler er delt symmetrisk i to halvdele med fem i hver. Den ene samles under overskriften „Religiøse modbilleder“, den anden under „Verdslige modbilleder“. Samlebetegnelserne refererer ikke til indholdet i


artiklerne. Der er tale om en rent kronologisk inddeling, således at artikler, der behandler en historisk periode før 1800-tallet, ligger i første halvdel, mens artikler, som omhandler senere perioder, falder i den anden del. Hvad inddelingen skal gøre godt for, står ikke denne anmelder klart. Begrebsparret religiøs-verdslig spiller, med en enkelt undtagelse, ingen rolle i artiklerne hverken som analytisk greb eller som genstand for diskussion.

For den ikke-historiefagkyndige forekommer artiklerne hver for sig udmærkede. De er skrevet af kompetente forskere, som kender deres stof. Torben Nielsen skriver om højmiddelalderens religiøse specialister, som han betegner som „religiøse atleter“. Et afgørende indsatsområde for disse mennesker var nemlig deres egen krop. Gennem mangeartede former for askese og kropslige mortifikationer ville de nærme sig Gud. I den forstand var disse „atleter“, eller måske især deres kroppe, på én gang udstødte og elskede, mener Nielsen; de efterlignede nemlig Jesu lidelser. Michael Pelting skriver om, hvordan omvandrende præster, tiggerbrødre og pilgrimme til tider blev gjort til syndebugke og forfulgt som pestspredere under middelalderens sorte død. Visse steder fik de sendt bolden videre til jøderne, *the usual suspects*, som altid var lette ofre for alskens mistænkeliggørelser. Artiklen leverer klare eksempler på, hvordan fremmedhed kan give afsæt for alle hånde forestillinger om de ulykker og ugeringer, der kan formodes at gemme sig bag det ukendte og anderledes, og som må straffes eller udrenses på forskellig vis.

Brian P. McGuire har en artikel med om middelalderens store gejstlige reformator, Jean Gerson, som han mener kan forstås som en selvskabt afviger, i og med at Gersons budskab stod i modsætning til den herskende lære og de herskende samfundsforhold. At Gerson samtidig beklædte en af det etablerede samfunds højeste poster, gør sagen overmåde kompleks. Som McGuire ser det, er det den intellektuelles pligt at holde moralske og etiske idealer i hævd og om nødvendigt opponere mod magthavere, som ikke gør det. Gerson var i den forstand en helt og en afviger, der talte sine foresatte midt imod.

Efterfølgende beretter Louise N. Kallestrup om inkquisitionens bestræbelser på at straffe præsters udøvelse af kærlighedsmagi i 1600-tallets Italien. Set i forhold til lokal-samfundet var udøverne af magi næppe afvigende. Set fra kirkens side bestod afvigelsen i at praktisere en folketro, som ikke var i overensstemmelse med den katolske kirkes definition af den kristne lære. Det virkelig strafbare var at udøve magi med Bibelen i hånden, bogstaveligt talt eller metaforisk. Inkquisitionen udgjorde den disciplinerende instans, der skulle få især præsterne til at rette ind. Forholdet mellem folkelig praksis og magthavernes bestræbelser på effektiv normsætning traktes videre i Nina Koefoeds artikel om uægteskabelig seksualitet i det 18. århundredes Danmark. Christian V.s Danske Lov fra 1683 kriminaliserede udenomsægteskabelige forhold. Forbuddet, som gjorde ægteskabsbrud strafbart med døden, blev ophævet i 1812. Dødsdomme af den art blev sjældent eksekveret i det 18. århundrede, men såkaldte løsagtige kvinder straffedes hårdt. Alligevel var halvdelen af alle kvinder gravide ved ægteskabets indgåelse. I folkets forståelse var ugiftes seksuelle forhold nemlig helt normale. De blev først afvigende, hvis parret ikke giftede sig, når kvinden blev gravid, som Koefoed formulerer det. Hun diskuterer videre de udviklinger i retspraksis og folkelig adfærd, som endte med, at kvinder generelt blev stillet ringere end mænd, når udenomsægteskabelige forhold resulterede i svangerskab. Koefoed finder, at skellet mellem afvigende og normal seksuel adfærd ingenlunde er entydigt, ligesom der ikke er nogen klar grænse mellem inklusion og eksklusion.

Peter Scharff Smith taler om det såkaldte moderne fængselsvæsen, som tog form i 1800-tallet, hvor straffeanstalter blev indrettet til at opdrage og forbedre de indsatte frem



for blot at afskrække dem. Midlerne var arbejde, afsondring, religion og streng disciplin. Det er grupvækkende regimer, man visse steder bød de kriminelle i disse moderne fængsels målrettede forbedringsøjemed. Permanent individuel isolation og påbud om at bære masker for at hindre kontakt fangerne imellem førte til vanvid og sindssygdom blandt de indsatte. Fra starten af 1900-tallet overtog læger og psykiatere gradvist fængselspræstens rolle som rehabiliterings drivkraft. Rehabiliteringsideen blev til dels opgivet igen i 1970'erne, og man gik over til blot at opbevare fangerne, indtil et fornyet fokus på rehabilitering meldte sig i skarp konkurrence med en fornyet hævn- og straforienteret udvikling, som mest tydeligt udfoldes i USA. Smith diskuterer forbedrings- og rehabiliteringstankens historie og ser på de forestillinger om afvigere, som er forbundet med den, herunder det forhold, at udviklingen i USA – som i nogen grad efterlignes andre steder, bl.a. i Danmark under den siddende regering – er samfundsmæssigt skæv, i og med at massefængsling rammer særlige befolkningsgrupper, især sorte og latinamerikanere, på en sådan måde, at det nu er blevet normalt, at voksne mænd fra disse befolkningsgrupper tilbringer en del af deres liv i fængsel.

Der er ingen korrelation mellem vækst i kriminalitet og udviklingen af disse massefængslinger og længere straffe. Baggrunden findes i en politik, som tager afsæt i følelser og symbolorienteret retorik, hvis primære funktion består i at få politikerne til at fremstå som handlekraftige og konsekvente (s. 182). Hermed er vi tilbage i en art førmoderne tilstand, hvor det irrationelle, som oplysningstænkerne i 1700-tallet søgte at udskille, får lov at råde og begrunde en offentlig, samfundsmæssig praksis, som ikke er vidensbaseret, som har høje økonomiske omkostninger, er ineffektiv og medfører unødigt lidelse. Parallelt hermed har rehabiliteringstanken imidlertid fået en renaissance med såkaldte kognitive færdighedsprogrammer, som skal lære de indsatte at styre deres aggressioner. Dette magt teknologiske disciplinerings tiltag ligger i tydelig forlængelse af 1800-tallets forbedringsprogrammer til normalisering af de kriminelle afvigere. Smith har ikke sympati for den form for tvang.

Michael Harbsmeier beretter om nogle afrikaneres erfaringer fra rejser i Europa i 1800-tallet. De oplevede på hver deres måde det fremmede som et sted for udstillinger og skuespil. For disse besøgende var det europæiske det afvigende, men på paradoksal vis var de selv en integreret del af det skuespil, de blev stillet over for, al den stund deres rejser oftest var foranlediget af europæiske samlere, forskere og opdagelsesrejsende. Artiklen har været publiceret på tysk i 1994. Den er ikke skrevet til antologien og forholder sig ikke eksplicit til bogens emne.

Jette Møllerhøj skriver om psykiatriens definitioner af det sindssyge og det sindsunde i sidste halvdel af 1800-tallet. Hun undersøger de tanker og ideer, psykiaterne formulerede som grundlag for deres arbejde, herunder især den vanskelige distinktion mellem det normale og det patologiske. Møllerhøj stiller sig kritisk i forhold til den anti-psykiatriske kritik af behandler systemets disciplinerings- og medicineringsregimer. Hun forsøger at nuancere billedet, rehabiliterer psykiaterne og anerkender deres stræben mod humanisering og fremskridt i forhold til tidligere tiders behandling af „de gale“ – hvilket ikke er det samme som at benægte, at det psykiatriske felt er impliceret i stærke magtrelationer.

Lars Andersen undersøger forskydninger i tiårene omkring år 1900 i forståelsen af arbejdsløshed fra et selv forskyldt problem til et samfundsskabt onde. I første omgang blev fattigdom og ledighed set som en foranderlig og subjektiv tilstand, men siden

bidrog politikere og økonomiske eksperter til en opfattelse af arbejdsløsheden som et socialt onde, „der træffer mangan arbejder uden egen skyld“ (s. 240). Hermed kunne indføres lovgivning om arbejdsløshedsforsikring (1907) for de uforskyldt arbejdsløse. Der oprettedes i den forbindelse en sondring mellem såkaldt værdige og uværdige arbejdsløse. De sidste var de dovne og drikfældige, de arbejdssky elementer, som ikke var at betragte som „arbejdere“, men som afvigere, der skulle holdes uden for forsikringsordningen. De værdige arbejdere, derimod, måtte hjælpes gennem perioder med uforskyldt ledighed. På den måde kunne de fastholdes som disciplinerede, værdige arbejdere, der let kunne hentes tilbage på arbejdspladserne, når der var brug for dem. Andersen pointerer, at det ikke slet og ret var socialdemokraternes og fagbevægelsens fortjeneste, at der indførtes lov om arbejdsløshedsforsikring, selvom det var dem, der havde bragt forslaget på banen midt i 1890'erne. Kredse af toneangivende reformvenlige højrefolk og social-økonomiske eksperter tog nemlig ideen om arbejdsløshedsforsikring til sig som led i et borgerligt moralsk oplysningsprojekt, der skulle sikre sammenhængskraften i samfundet, men vel at mærke uden samtidig at støtte fagbevægelsens lønkamp. Derfor måtte en eventuel forsikringsordning ikke knyttes direkte til fagforeningerne, sådan som socialdemokraterne ønskede. I forbindelse med indførelsen af arbejdsløshedsforsikring flyttedes diskursen fra et spørgsmål om *håndtering* af den *arbejdsløse* til *regulering* af *arbejdsløsheden*, siger Andersen. Her afhang definitionen af den „værdige arbejdsløse“ af definitionen af den „uværdige arbejdsløse“. Den ene kunne ikke tænkes uden den anden.

Sluttelig beretter Birgit Kirkebæk om de åndssvages vilkår i Danmark og ændringerne i samfundets praksis omkring dem fra ren indespærring over afsondring på forsorgshjem til nutidens bofællesskaber. Forfatteren gør sig overvejelser om, hvorledes samfundet „på stadig nye måder definerer sin egen identitet ved at udsondre et andet som anderledes ...“ (s. 261). En særlig gruppe såkaldt lettere åndssvage udskilles op gennem første del af 1900-tallet som „moralisk åndssvage“. Til kategorien hørte blandt andet „letfærdige og løstagtige“ kvinder, som blev anset som farlige for samfundet. De blev afsondret på en ø i Storebælt, Sprogø. Man mente, at de var arvemæssigt belastede, og det gjaldt om at hindre, at de fik børn, som kunne „smitte“ sunde slægter gennem giftermål og børneavl. Til segregeringen føjedes derfor nye metoder til behandling af de således diagnosticerede, nemlig kastration og sterilisering. I efterkrigstiden vandt menneskerettighedstanken indpas i forhold til de åndssvage; den administrative frihedsberøvelse kunne herefter prøves ved domstolene. Senere begynder man at integrere de åndssvage i samfundet under hensyntagen til deres særlige situation. Samtidig udvikles stadig nye teknologier til forebyggelse af fødslen af åndssvage børn. Elimineringen af kategorien har så at sige flyttet sig fra fortidens udsættelse af „skiftinge“ eller nyfødte med synlige handicap til fordrivelse på fosterstadiet eller før. Udskillelsen begrundes gerne ud fra overvejelser om økonomi og samfundsnytte og legitimes som hensyn til både den afvigende selv og samfundet, konstaterer Kirkebæk.

Gennem eksemplerne anes paralleller mellem udskillelsen af flere kategorier af afvigere – kriminelle, mentale, sociale – i den moderne verden, hvor det er forholdet mellem afvigere og samfund, der er på prøve. Lidt anderledes ser det ud i middelalderen og 1600-tallets Italien. Her er det ikke altid samfundet, men lige så meget den katolske kirke, som er den afgørende magtinstans, i forhold til hvilken bestemmelsen af det afvigende rationaliseres og legitimeres. Antologien forholder sig ikke til konsekvenserne af denne forskel.

Antologien forholder sig i det hele taget ikke rigtig til sig selv. Afslutningskapitlet udgør ikke et forsøg på at se tilbage eller hen over antologiens forskellige bidrag, sammenligne eller uddrage nogle paralleller, konklusioner eller analytiske pointer. Afslutningskapitlet, som er begået af Christian Kvium, handler om noget helt andet, nemlig om epistemologi for historikere. Han giver det ganske vist overskriften „Fortiden som en afvigelse fra nutiden“, men denne facon for at gøre kapitlet relevant i forhold til antologien forekommer noget søgt. Kapitlet er ellers udmærket læsning. Kvium argumenterer for, at ideen om, at historikeren kan ses som den egentlige kilde til erkendelse i forskningsprocessen, reducerer *verden* til en forstyrrende faktor. Med ordet *verden* mener han noget i retning af stedet for retningsændrende *oplevelser* af den slags, der tilsyneladende kommer ganske uvarslet, nemlig *intuitioner* eller *indfald* (s. 287). Det er herfra, historikeren henter inspirationen til de spørgsmål, han stiller til sit stof, og som frembringer ny erkendelse, mener Kvium, forudsat naturligvis, at kilderne respekteres. Det handler ikke om at fremhæve fortidens kulturelle og mentale anderledeshed og dermed lægge afstand til den, men om at *overvinde* distancen ved at gøre anderledesheden *forståelig*. På den måde ligger Kviums projekt måske i forlængelse af det, som redaktørerne gerne ville med antologien, men forbindelsen gøres ikke eksplicit.

Som nævnt var antologiens idé „at give et overordnet, historisk perspektiv over inklusion og eksklusion i tid og sted“ (s. 7), hvis man skal tro redaktørernes forord. Jeg ved ikke helt om antologiens spredte beretninger om forskellige historiske „cases“ gør det ud for et perspektiv, forstået som et tilbageblik, der åbner for en sammenhæng. For denne anmelder vil „spredt fægtning“ nok være en mere præcis karakteristik af antologien som helhed, de enkelte artiklers kvaliteter ufortalt. Der er ganske simpelt for mange artikler (Nielsen, McGuire, Harbsmeier og til dels Kvium), hvis relevans i forhold til det udstukne emne ikke er indlysende. Duedahl kæmper ellers bravt i sin introduktionsartikel for at præsentere en analytik, den foucaultske, som øjensynlig var ønsket brugt som samlende teoretisk ramme for de forskellige bidrag, og han forsøger at vise de enkelte artiklers relevans i forhold til denne analytik og skabe overblik og sammenhæng mellem bidragene. Når læsningen af artiklerne undervejs ikke helt indfrier den forståelse og sammenhæng, Duedahl søger etableret, skyldes det primært, at forfatterne ikke selv kommer hans læsninger i møde. I Duedahls optik bliver fx Harbsmeiers artikel til en beretning om fremmede, som fremsiger skjulte sandheder og dermed eksemplificerer en form for afgiverromantik, som også dyrkes den dag i dag. Men det var ikke det, der var Harbsmeiers pointe. Nielsens religiøse atleter tillagde sig den udstødtes adfærd og blev elsket for det, fordi den udstødte, Jesus, de efterlignede, var blevet et forbillede for befolkningen i Europa. Det er rigtignok et af Nielsens budskaber, men det er ikke det, som optager hovedparten af artiklen. Heller ikke McGuires artikel lader sig umiddelbart indskrive i Duedahls ønskede sammenhæng. Den nedgørelse af den intellektuelle, som Duedahl betoner, er ikke McGuires pointe, selvom temaet naturligvis er til stede i hans beretning om Jean Gerson. I den forstand kommer Duedahls introduktion til at installere nogle forventninger om tematisk sammenhæng hos læseren, som ikke efterfølgende indfries ved læsningen af artiklerne. Det gør ikke de enkelte artikler dårlige, men det får antologien til at falde fra hinanden. Det fremgår af forordet, at der forud for udgivelsen har været afholdt et seminar. Man må formode, at seminaret udstak en afgrænset tematik for bidragene til det planlagte bogværk. Nogle forfattere har ikke ønsket at rette ind efter denne linje. Redaktørerne skulle nok have taget konsekvensen heraf, enten ved at droppe

de afvigende bidrag eller ved at droppe den ufrugtbare linje for etablering af en sammenhæng, som alligevel ikke er til stede i forhold til en tredjedel af bidragene. Øjensynlig har redaktørerne ladet sig forføre af Foucaults pointe om, at grænserne mellem dem, som er marginaliserede, og dem, der er integrerede i et samfund, er bundet til konteksten, og at „afvigelser derfor overordnet set er en abstraktion konstrueret i menneskers hjerner“. Denne afvigelsens historicitet giver nemlig historikeren mulighed for frit at boltre sig i tid og rum, konstaterer Duedahl (s. 14). I begejstringen over denne opdagelse synes redaktørerne at have overset, at en sammenstilling af tekster vedrørende forskellige sagsforhold må overholde visse regler for etablering af sammenhæng; der må altså være noget, fx et sæt af spørgsmål, nogle begreber eller analysemåder, et fælles empirisk fokus eller andet, som går igen fra den ene tekst til den anden. Det er kun i meget begrænset omfang tilfældet her. Det er lidt synd for de mange i øvrigt udmærkede og læseværdige artikler, og det står i kontrast til det overdådige udstyr, som antologien er begavet med. En anden uheldig kontrast i udstyrsstykket er den mangelfulde korrekturlæsning, som præger antologien, og som rækker fra tryk- og orddelingsfejl til dårligt konstruerede sætninger og henvisninger til litteratur, som ikke optræder i litteraturlisten. Modsat normale standarder findes noterne i øvrigt efter litteraturlisten og ikke omvendt. Om dette er en tilstræbt nyskabelse eller bare noget sjusk, kan man kun gisne om. Jeg gætter på det sidste.

Jeg ved ikke helt, hvem jeg skulle anbefale bogen til. De, som ønsker viden og overblik over eksklusionsmekanismer og -processer, er nok bedre tjent med at konsultere den samfundsvidenskabelige litteratur om emnet. For historisk viden om bestemte emner og cases vil man nok altid gå til mere udførlige fremstillinger end dem, antologien kan byde på. Men det vil da være en god idé, om bogen er tilgængelig på fagbibliotekerne rundtomkring i landet, både historiske, socialvidenskabelige og andre, så interesserede kan lade sig inspirere, og fagfolk kan lokalisere de artikler, de måtte finde brug for. Er man på vej til at gå om bord i et af de berørte emner, kan antologien såmænd være et udmærket sted at starte.

Hanne Veber  
Ph.d. et mag.scient.  
Tidsskriftet *Antropologi*  
København

**Holger Jebens: *Pathways to Heaven. Contesting Mainline and Fundamentalist Christianity in Papua New Guinea*. Oxford: Berghahn Books 2005. 304 sider. ISBN 1-84545-005-1 (hb). Pris: \$85/£50.**

*Pathway to Heaven* er en omskrivning til engelsk af en monografi oprindeligt skrevet på tysk. Bogen er baseret på Holger Jebens' feltarbejde i Southern Highlands i Papua Ny Guinea. Den handler om religiøse forestillinger og historisk forandring blandt folk i Pairundu og er en af de første monografier om melanesiske samfund, der betragter konverteringer og daglig praktisering af kristendom som et tema i sig selv.

I Pairundu blev folk først omvendt af katolske missionærer, men i de seneste årtier har syvendedagsadventister formået at tiltrække flere og flere tilhængere. Jebens forklarer denne historiske udvikling gennem en sammenligning af de to konkurrerende trosret-

ninger og deres opfattelser af tradition, modernitet, frelse (dvs. „veje til himlen“) etc., og den minutiøse gennemgang af forskelle og ligheder relateres til den sociale, politiske og økonomiske kontekst (kolonimagt, „udvikling“ etc.). Hvor katolikkerne accepterer en vis grad af traditionelle praksisser såsom udvekslingsfester og spådomme, så er adventisterne meget militante i deres afvisning af alt traditionelt. Jebens viser dog, at begge trosretninger er meget involverede i reproduktionen af den traditionelle kultur. Selve måden, hvorpå afvisningen sker, såvel som hvordan mobilisering af nye tilhængere finder sted, er i høj grad afhængig af traditionelle kulturelle forestillinger (som „lighed“ og „styrke“). En del af den traditionelle mytologi har da også paralleller til den kristne tro, hvilket oprindeligt gjorde missionærernes arbejde lettere.

Bogen emmer af grundige fremstillinger, gennemgående kendskab til det beskrevne materiale og i det hele taget detaljeret etnografi. Jebens tager både højde for historien som beskrevet i mundtlige overleveringer af informanter og officielle kilder (patrol reports, kirkebøger etc.). Bogen er velstruktureret i sin opbygning med klart afgrænsede kapitler, der dog næppe kan læses isoleret på grund af de mange referencer til navngivne informanter og begreber, fx for kultpraksisser, som er beskrevet i de første kapitler.

Med den grundige empiri til rådighed finder jeg det synd, at Jebens kun overfladisk engagerer sig i teoretiske diskussioner. Ganske vist gennemgår han grundigt andre relevante studier af kirkelige menigheder og konverteringer i Papua Ny Guinea, men med så dyb en forståelse af Pairundus empiriske virkelighed, som han har, ville det have været oplagt at diskutere eksisterende teori om religion, fundamentalisme, lokale forståelser af forandring og meget mere. Bogen vil nok ikke få megen opmærksomhed uden for kredsen af Melanesieforskere, fordi det bredere komparative perspektiv er utilstrækkeligt.

Derudover bruger Jebens alt for ofte sætningen „from the etic point of view“ uden at gøre det klart, hvordan det skal forstås. En skelnen mellem etiske/emiske perspektiver er en diskussion i sig selv, som han hverken forholder sig til endsige refererer til, og i bogens sigte virker det, som om „det etiske synspunkt“ blot refererer til Jebens' eget perspektiv, men hvorfor så ikke skrive det, hvis det er, hvad han mener? Ganske vist er Jebens bevidst om metodologi og beskriver fx, hvordan han tog noter, men dette fører ikke til nogen egentlig diskussion af validiteten af hans konklusioner og burde have været udeladt eller relateret mere eksplicit til resten af teksten. Hvad der ligeledes hører til småtingsafdelingen, men dog trækker ned i det overordnede billede, er, at bogen efter min mening har for mange slutnoter, samt at sætningerne ofte er lange og snørklede.

For Melanesienseksperten eller den, som værdsætter grundige etnografiske studier, er denne bog af stor værdi, da den udfylder et vigtigt hul med sit studie af kristendom i hverdagen, men den gennemsnitlige antropologiske læser vil nok finde den en smule langtrukken.

*Steffen Dalsgaard  
Ph.d.-studerende  
Afdelingen for Antropologi og Etnografi  
Aarhus Universitet*

**Bruno Latour: *Vi har aldrig været moderne*. København: Hans Reitzels Forlag 2006. 251 sider. ISBN 87-412-0217-1. Pris: 298 kr.**

Det primære mål med Bruno Latours *Vi har aldrig været moderne* er at beskrive og forstå det moderne samt at angive veje ud af de problemer, som den moderne metafysik ifølge ham forårsager. Bogen er både irriterende og interessant. Bogen irriterer i dens selvovervurderende opgør med tidligere filosoffer og andre tænkere. Bogen er interessant, fordi Latour giver et tankevækkende bud på modernitetens metafysik.

For Latour er „det moderne“ en metafysik, som er udbredt i en periode, der strækker sig fra cirka det 17. århundrede til et tidspunkt umiddelbart før nutiden, og som er centreret omkring den vestlige, videnskabelige verden. Det moderne modstilles det præmoderne, det postmoderne og det ikke-moderne. Det *præmoderne* beskrives som en periode med en særlig metafysik, hvor naturlige og sociale ordener altid opfattes som forbundne med hinanden. Menneskers handlinger, moral samt indretning af samfund er en del af naturen for de præmoderne. Det *postmoderne* er for Latour et afmægtigt forsøg på at forstå og overkomme det moderne gennem ironisk refleksion og kritisk dekonstruktion. Det *ikke-moderne* er derimod Latours eget bud på, hvordan man kan overskride det moderne ved at erkende, hvad det moderne reelt er, samt ved at tage det bedste med sig fra det præmoderne, det moderne og det postmoderne.

I modsætning til det præmoderne karakteriseres det *moderne* ved en radikal opsplitning mellem på den ene side mennesker og det sociale/kulturelle og på den anden side objekter og det naturvidenskabelige. Latour tydeliggør illustrativt dette skel ved at sammenligne filosofen Thomas Hobbes (1588-1679) med naturvidenskabsmanden Robert Boyle (1627-1691). Hobbes opfattede samfundet som det overordnede og centrale for enhver orden, og han så menneskers underordning under produktet af deres samlede handlinger, Leviathanen, som vejen ud af borgerkrigens evindelige stridigheder. I Latours optik er Hobbes en forløber for senere socialkonstruktivister. Boyle, som skabte og brugte vakuumpumper til at bevise forhold angående lufttryk, udviklede en teori og praksis omkring etableringen af evidens i videnskabelige forsøg. Denne praksis blev grundstenen i den videnskabelige metode. Boyle sørgede for, at hans forsøg blev bevidnet af en forsamling af mennesker af en vis stand, som ved selvsyn kunne erfare det, som forsøgene viste om naturen. Boyle etablerer således naturvidenskab som et fællesskab og en praksisform, som i et afsondret rum etablerer sandheder om naturen. Latour hævder, at de modernes adskillelse af kultur og natur er dobbelt, forstået på den måde at verden i nogle sammenhænge opfattes som udelukkende social for i andre sammenhænge at opfattes som udelukkende natur.

Latour er for så vidt positiv over for resultatet af den moderne spaltning og lægger mærke til de oplagte succeser, som dette har medført. De „moderne“ ting og indsigter – fra mobiltelefoner til film og videnskabelige værker – ville således næppe have været skabt uden denne skarpe arbejdsdeling mellem det naturvidenskabelige og det kulturelle. Latour er derimod skeptisk over for den moderne afvisning af alle mellemformer mellem kultur og natur. Latours påstand er, at de moderne ikke vil eller kan erkende de sammenhænge, som findes mellem det kulturelle og det naturlige. Disse mellemformer betegner Latour „hybridisering“, men også „forvikling“, „kvasiting“, „kvasisubjekter“, „forlængede netværk“ og „aktørnetværk“. Latour eksemplificerer bl.a. dette med huller i ozonlaget, genmodificerede planter og reagenglasbørn. Latour mener også – og her er eksemplet




mindre selvindlysende – at naturvidenskabens etablering af naturlove er vævet sammen med det sociale, fordi de naturvidenskabelige forsøg foregår i et socialt fællesskab, som etablerer sandheden, der i øvrigt kan ændres, hvis nye naturvidenskabelige fællesskaber kommer frem til dette. Men, kunne man indvende, skabes naturlovene ikke snarere af naturen end af fællesskabet?

Latour diskuterer bl.a. naturloves socialitet og sociale forholds natur ved hjælp af en af bogens mange meget illustrative illustrationer. Illustrationen viser med et horisontalt kontinuum den akse fra natur til samfund, som de moderne opfatter som en uoverskridelig modsætning, og som de bygger deres metafysik på. Latour tilføjer et lodret kontinuum fra eksistens til essens. Eksistens kan her forstås som en enkeltstående begivenhed, som i sig selv ikke har varighed eller kan generaliseres. Essens er derimod noget varigt og generelt. Latour hævder så, at de moderne ikke lægger mærke til, hvordan deres radikale adskillelse af natur og kultur bliver skabt gennem sociale processer, der laver hybride mellemformer om til enten natur eller kultur. De moderne opfatter kontinuummet mellem essens og eksistens som sammenfaldende med modsætningen mellem natur og kultur, og derfor har de vanskeligt ved at forstå, at natur og kultur skabes processuelt, ligesom de heller ikke forstår, at hybride mellemformer er blevet blokket ud af deres opfattelse. Ved ikke at lægge mærke til, hvordan natur og kultur produceres, ophøjer de moderne deres metafysiske forståelse af verden til eviggyldig sandhed, der hverken kan korrigeres eller være forstående over for andre fællesskabers metafysiske opfattelser. Titlen på bogen viser altså hen til den illusion, som de moderne hævdes at leve i: Hvor de moderne tror, at de for altid har forladt den præmoderne verdens sammenblandinger af natur og kultur, hævder Latour, at de reelt stadig skaber og lever med sådanne sammenblandinger. Hybriderne, kvasitingene og kvasisubjekterne findes, og det skal vi erkende og være glade for.

Et af de centrale led i Latours argument er påstanden om, at de moderne ikke anerkender hybriderne, eller sagt anderledes, at de moderne opfatter modsætningen mellem natur og kultur som uoverskridelig. Denne karakteristik af det moderne har efter min mening den store fordel, at den i en vis forstand placerer kultur som ligeværdig med natur. Når man læser flere af de antropologiske kritikker af den vestlige verdens metafysik (fx Strathern, Handelman eller Bateson, som i øvrigt ofte er ude i et lignende ærinde som Latours), får man ofte et billede af vestlig metafysik som stort set udelukkende determineret af den naturvidenskabelige side. Den slags beskrivelser virker oftest forsimplede, og derfor forekommer Latours påpegnings af vigtigheden af det sociale og kulturelle velanbragt. Latours beskrivelse af det moderne som funderet på etableringen af to gensidigt udelukkende diskurser kan derfor være en øjenåbner og en god vej frem mod en bedre forståelse af kompleksiteten i den moderne metafysik.

Påstanden om de modernes afvisning af hybrider forekommer dog selv noget forsimplet, for anerkender de moderne ikke rent faktisk ofte hybrider? Eksempelvis ser kunstnere ud til at have anerkendt hybrider nogle gange, fx i publikumsmagneter som *Frankenstein*, *Superman*, *Moby Dick*, *Terminator*. Nogle fag ser også ud til at beskæftige sig meget med sammenblandinger af kultur og natur, fx psykologi og geografi. Også kulturhistoriske fag har kontinuerligt undersøgt de menneskelige intentioner og indfældninger i fysiske objekter som bøger, bygninger, kunstværker. Man kunne også nævne moderne (i Latours betydning) forskere som Marx og Mauss, som analyserer penge og gaver, hvilket vel er oplagte eksempler på hybrider, idet de indeholder både ting og menneskelig intention.



*Vi har aldrig været moderne*, som udkom på fransk i 1991, er angiveligt en klassiker inden for videnssociologien. Hvis man kan holde det højstemte praleri ud, er der interessante og kritiske analyser af den metafysik, som vi moderne måske stadig tror for meget på. I tillæg får man i den danske oversættelse en artikel, hvor Latour på samme selvhøjtidelige måde (men i væsentligt dårligere sprog, måske på grund af anden oversætter) fortæller om aktør-netværk-teorien, samt endelig et udmærket interview med geniet selv.

*Kåre Jansbøl  
Post.doc-stipendiat  
Institut for Antropologi  
Københavns Universitet*

## Redaktionen har modtaget

BECK, ULRICH: Magt og modmagt i den globale tidsalder. København: Hans Reitzels Forlag 2006. 488 sider. ISBN 87-412-2389-6. Pris: 398 kr.

BOURDIEU, PIERRE: Udkast til en selvanalyse. København: Hans Reitzels Forlag 2006. 147 sider. ISBN 87-412-0353-4. Pris: 175 kr.

DEN JYSKE HISTORIKER 113-114. Oktober 2006. Med vold og magt. USA's imperiale strategier efter 1945. 200 sider. ISBN 87-91261-14-7. ISSN 0109-9280. Pris i løssalg: 250 kr.

GROES-GREEN, CHRISTIAN & MARIANNE GRUMS TYLLESEN (red.): Sex i grænselandet. København: Tiderne Skifter 2006. 231 sider. ISBN 87-7973-180-5. Pris: 285 kr.

JENSEN, HENRIK: Det faderløse samfund. København: People's Press. 483 sider. ISBN 87-918-1290-9. Pris: 349 kr.

LIEBST, ASGER: Drømmen om Gladsaxe. En krønike om forstaden der forandrede Danmark. København: Gyldendal. 240 sider. ISBN 87-02-05241-5. Pris: 299 kr.

LÖFGREN, ORVAR & RICHARD WILK (eds.): Off the Edge. Experiments in Cultural Analysis. Copenhagen: Museum Tusulanum Press 2006. 164 sider. ISBN 87-635-0509-6. Pris: 225 kr., £22, \$41, •32.

PRIEUR, ANNICK & CARSTEN SESTOFT: Pierre Bourdieu. En introduktion. Hans Reitzels Forlag 2006. 260 sider. ISBN 87-412-0369-0. Pris: 298 kr.



# FORFATTERLISTE

**Nathalia Brichet** er antropolog fra Institut for Antropologi, København Universitet. Tidligere ansat i Forskningsstyrelsen og nu tilknyttet Nationalmuseets Ghana-initiativ.

**Cathrine Hasse** er ph.d. i antropologi fra Københavns Universitet. Ansat som lektor ved Danmarks Pædagogiske Universitet (DPU).

**Christian K. Højbjerg** er ph.d., mag.art. og cand.mag. i antropologi og idéhistorie. Lektor ved SAXO-Instituttet, Københavns Universitet. Forsker i forholdet mellem religion og politik, kultur og kognition og politisk kultur i „statsløse“ samfund. Regional specialisering Vestafrika.

**Lars Højer** er ph.d. fra Cambridge University. Ansat som adjunkt ved Center for Komparative Kulturstudier, Institut for Tværkulturelle og Regionale Studier ved Københavns Universitet.

**Kristine Jensen de López** er cand.psych. og ph.d. i udviklingspsykologi. Ansat som lektor i udviklingspsykologi ved Institut for Kommunikation og Psykologi, Aalborg Universitet.

**Marcus Knutagård** är doktorand i socialt arbete på Socialhögskolan vid Lunds universitet. Hans forskning rör bland annat hemlöshetsproblematik med fokus på social kategorisering och sociala gränsmekanismer.

**Anders Lisdorf** er ph.d.-studerende på Institut for Tværkulturelle og Regionale Studier ved Københavns Universitet. Ph.d.-afhandling med titlen „The Dissemination of Divination in Roman Republican Times. A Cognitive Approach“.

**Jesper Sørensen** er ph.d. fra Institut for Filosofi, Pædagogik og Religionsstudier, Syddansk Universitet, International Fellow, Institute of Cognition and Culture, Queen's University, Belfast.

**Gritt B. Nielsen** er antropolog fra Institut for Antropologi, Københavns Universitet, og ph.d.-stipendiat på Institut for Pædagogisk Antropologi, Danmarks Pædagogiske Universitet.

**Rane Willerslev** er lektor ved Institut for Antropologi, Arkæologi og lingvistik. Ph.d. fra University of Cambridge (2003). Regionalt arbejdsområde er Sibirien, hvor han arbejder med temaer som subsistens, shamanisme og visuel antropologi.






# ENGLISH SUMMARIES

## **Jesper Sørensen: The Epidemiology of Ideas and the Immunology of Culture: A Defence of an Explanatory Level of Cultural History**

In recent developments in anthropology and the science of religion, the concept of culture has been criticised as being without any explanatory value. Thus, proponents of cognitive anthropology have argued that culture, instead of explaining anything by itself, is the thing in need of explanation. Dan Sperber and Pascal Boyer have independently argued that in order to understand the diffusion of cultural ideas, we need to pay close attention to two selective factors: domain-specific cognitive mechanisms and pragmatic relevancy. This theoretical development has been successful in demolishing any remnants of a reified concept of culture and has, in contrast to postmodernist critiques, supplied a scientifically viable alternative. Their approach should thus be endorsed, but in their eagerness to promote a purely cognitive approach, Sperber and Boyer have failed to explain the relative local success and stability of some representations in contrast to other equally cognitive optimal representations. Why do some religious representations thrive while other, equally cognitive optimal representations, disappear? In order to address this problem, the metaphor of an epidemiology of representations, suggested by Sperber, is extended by an “immunology of cultural systems”. In addition to the selective forces described by Sperber and Boyer, the immunological approach argues that the relative success of new representations is largely dependent on how well they fit already existing cultural models. The success of religious ideas is not only a product of how often they are expressed and how well they fit cognitive structures. Their relative position in a constantly evolving ecology of ideas will have a substantial impact on whether they are transmitted to new individuals or whether they disappear together with countless other unsuccessful representations. Describing the systematic relations between public representations and their historical development is thus a necessary supplement to the epidemiological approach.

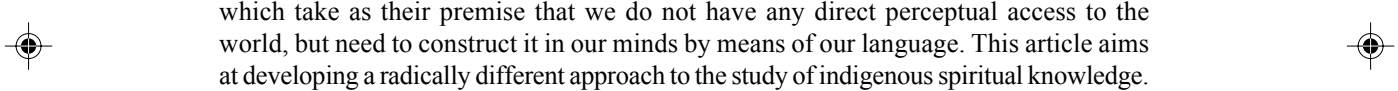
## **Anders Lisdorf: Cultural Diversity and Psychic Unity: The Example of Religious Ontologies**

How do we explain that people believe in apparently bizarre things as in Evans-Prichards’s study of the Azande beliefs in witches? It is argued that radically nativist theories on the one hand and radically culturalist explanations on the other are inadequate. Rather, a more detailed account needs to be worked out. Taking the example of religious ontologies to which Azandes witches belong, it is argued that religious ontologies consist of a relatively limited catalogue of counter-intuitive concepts on a worldwide basis. The



problem is then how to explain why only some of these concepts are present in one culture and others in another culture. Also it is a problem how to explain why these religious ontologies are relatively stable within one culture over long durations, that is, why a kind of cultural inertia exists. It is argued that the mechanism which stabilises cultural knowledge is validation contexts of this knowledge. Validation contexts are situations in which some knowledge is validated as true and other as false. Among the Azande these are the different oracles. The oracles are anthropomorphised in the ritual situation. But they are also sociomorphised, that is, considered a part of the wider society of the Azande. As society has a hierarchy, so do oracles. This creates a knowledge hierarchy among them. Some oracles give the ultimate truth while others are not credible. When questions about witches as causes of misfortune are verified in the highest oracle they remain a part of the religious ontology, which is why they are later again inferred as causes of misfortune and again put as questions to the highest oracle. This looping could explain the cultural inertia which is often testified in many cultures.

#### **Rane Willerslev: Dreams, Spirits and Cognition**



As a child of the Western intellectual tradition, anthropology has tended not to take its informants' stories about the existence of spiritual beings seriously. Instead, these stories tend to be accounted for by using a terminology drawn from the theories of representation, which take as their premise that we do not have any direct perceptual access to the world, but need to construct it in our minds by means of our language. This article aims at developing a radically different approach to the study of indigenous spiritual knowledge. It draws on insights from the cognitive sciences, which show that concepts can and do exist independently of language and that dreaming shares basic cognitive processes with waking life. It concludes that it is possible that children can develop prototypical concepts about spirits before they develop language. In this case language would not be fundamental for conceptual thought about spiritual beings.

#### **Lars Højer: Absence of Knowledge, Knowledge of Absence: Magical Effects in Postsocialist Mongolia**

The fall of socialism has brought about a renewed engagement with magical objects and practices in Mongolia. However, many years of religious repression during the seventy years of socialist rule have led people to believe that their knowledge of religion, spirit powers and magical phenomena is insufficient at best. It is beyond doubt that much knowledge and many religious objects were lost during socialism, especially during the purges of the 1930s. Yet, rather than analysing people's dealings with spirit powers and magic as based on insufficient knowledge, this article attends to the current lack of knowledge about such phenomena, as well as to the 'absent knowledge' manifest in the aesthetics of certain objects and acts, as a precondition for their efficacy as magical objects and practices. As such, it is argued that it is this lack of knowledge that has made the phenomena in question more, and not less, magical and powerful.





**Kristine Jensen de López: Linguistic Relativism: How and When does it Become Expressed in Ontogenesis?**

The paper is a theoretical and empirical contribution to the debate regarding the principle of language relativity in relation to ontogenesis. In the first part of the paper it is argued that the division between universal knowledge and culture-specific knowledge which is present in the new discipline of cognitive science is based on a false dichotomy. This has led to the ignorance of the complementary contributions that anthropology and developmental psychology may offer for the investigation of different human knowledge systems. The status quo regarding recent empirical evidence that demonstrates how language effects cognition is then presented and discussed in terms of ecological validity. The second part of the paper presents results from a recent cross-cultural and cross-linguistic study that demonstrates the early effect of language on cognition. The study investigates Danish (Scandinavian) and Zapotec (Mexican indigenous) infants' spatial cognition with respect to whether this is influenced by the specific linguistic structure of each of the two languages. The results show that the two groups of children performed in different, language-specific ways to the presented spatial task. Danish children expressed a preference for imitating the behaviour of placing one object inside another object, whereas the Zapotec children were equally apt to place the respective objects in an occlusive relationship. The results are discussed with regard to whether they give support to the Whorfian hypothesis or to the notion of cultural relativity, as reflected in the work of Vygotsky.



**Cathrine Hasse: Cultural Diversity of Knowledge: On Ontic/Epistemic Imaginations in Knowledge Systems and the Necessity of Knowledge Brokers**

Cultural diversity is often taken to be something visible. We perceive others as different from us on the basis of their different colours of skin, signs of gender, age, their clothes etc. In this article I argue that we should be more attentive towards the invisible diversity. This includes an increased focus on the processes behind our perception of cultural diversity in the visible world. I argue that cultural learning processes are what can be recognized as cultural differences. Learning involves an incorporated knowledge of practice. When this normally tacit body knowledge is called forth in confrontations, brokers are needed who can understand better the often misunderstood words spoken in conflicts. The incorporated knowledge makes words meaningful for some, who share the learning in practice the words refer to, and unintelligible for others, who do not. Such brokers are important in open conflict, but they are perhaps most important when we naively accept communicated messages from influential people. We need brokers who know how to translate the practice of everyday body knowledge in cultural worlds – even when we from visible surfaces consider us as part of the same culture. We need brokers who can open up complexities, where none were seen and who can make us understand that even apparently innocent words and appearances can be understood in deeper ways demanding a new form of incorporated knowledge. In the “world of physics”, I argue, such brokers are necessary for a more democratic world. The most likely brokers

are anthropologists, who do not settle for surfaces, but insist on reflecting on their own incorporated cultural learning processes.

**Nathalia Brichet & Gritt B. Nielsen: Capers in a Knowledge Society: Explorations into Research, Academic Freedom, and the Concept of Knowledge**

Taking its point of departure in their recent fieldwork, the authors explore the concept of knowledge in two different ways. How is scientific knowledge conceived in the debate surrounding the passage of the new Danish legislation on universities? And how is it possible to work with knowledge in the form of humanistic research as object of anthropological enquiry? In anthropology, knowledge, in relation to research has especially been studied regarding the natural sciences, i.e. in laboratories. The authors see this as a logical consequence of the development in anthropological method and theory, where the anthropological object has increasingly been defined as an object with a specific physical integrity – that is, as tied to a group of people and/or a physical place. This discussion finds an interesting parallel in the debate of the new act. Scientific knowledge is by some humanistic researchers understood as a solitary process where demands from larger society, as well as from the institutional community are considered restrictive, a factor that potentially pollutes the otherwise pure science. Thereby science is perceived as a relatively autonomous field in society – quite similar to the classic notion of culture. Arguing for an actor-network, dialogic notion of the anthropological field, i.p. as an agora, requires a “rhizomatic” form of knowledge for humanistic research in general and anthropological research in particular.

**Marcus Knutagård: The Laundry Room. Between Dirty Linen and Social Control**

This article will elucidate the Swedish laundry room as a place. Two aspects of the laundry room will be discussed. First the laundry room is seen as an extension of the sphere of the private home. In this regard I show how the laundry room becomes a symbol of what is to be seen as “normal”. This becomes clear when the rules of the laundry room are transgressed, e.g. what is an acceptable behaviour in the laundry room? The second aspect is to show how the laundry room becomes a place where social control is being used. To maintain this control certain techniques are used. I focus primarily on the “laundry room note”. Certain techniques have in this regard a disciplinary character. As a place the laundry room unfolds the boundaries when a transgression is being made. When someone hangs up his or her laundry in a tree it is seen as something unnatural even though the dryer has been out of function for months. It is not only about hanging up laundry; it is rather a question of which category is hanging up the laundry. More or less explicit power techniques are being used in the laundry room that in their turn reveal the social relations at hand. The “laundry room note” is one of these techniques, which have the function of erasing the communication between parties and in that way it dictates the place. Transgressions of the rules of the laundry room are explained with the “perpetrators” personal faults or their cultural traits.

## GAMLE OG KOMMENDE NUMRE

**26. DIGTNING** Videnskab kan noget andet end digtning og omvendt. Nummeret indeholder bidrag, der på meget forskellige måder belyser spændingsfeltet mellem poetisk og antropologisk praksis.

**27. SYNSVINKLER** Som kilde til uhæmmet metafordannelse er synet sandsynligvis den sans, der bærer de største billedlige byrder. Med synet afbilder vi indsigtens vished og overblikkets omfang. Men af samme kilde nærer vi vores skepsis over for det oplagte, åbenbare og gennemskuelige.

**28. MIGRATION** fokuserer på migranternes betydning for deres oprindelsessted, migration som faktor i skabelse af samfund og kultur, såvel som på returnmigration, længsler i det fremmede og flerkulturelle kontekster.

**29. KROPPE** Udsolgt.

**30. RUM** Udsolgt.

**31. METODE** Det særlige ved den antropologiske analyse hævdes ofte at være dens fokus på det kvalitative, men det er ikke altid klart, hvilke praktiske metoder til dataindsamling, sådanne analytiske tilgange forudsætter eller betjener sig af. Dette nummer fokuserer på konkrete metodiske tilgange, som antropologer benytter sig af i praksis.

**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 sjæleanligger, 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 selvransagelse, 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, bank-overførsler, 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.

**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.



## Indkaldelse af artikelforslag

# SYGDOM

## TIDSSKRIFTET ANTROPOLOGI NR. 58

Sygdom er et vigtigt begreb, fordi det viser hen til ubehagelige og ofte alvorlige situationer. Selvom sygdom og syge ofte behandles og anskues individuelt, indgår sygdom og syge altid i sociale fællesskaber. Behandlingssektoren, familien, vennekredsen og markedet er vigtige sociale fællesskaber for syge og sygdomme. Sygdom og syge behandles og forstås forskelligt i disse fællesskaber. Naturvidenskabelige fagfolk, socialvidenskabelige fagfolk og administrative fagfolk har således ofte forskellige tilgange til sygdom, ligesom thailændere, canadiere, rige, fattige, kvinder, mænd, unge, gamle, patienter og pårørende også ofte har. Sygdom er endvidere social på den måde, at fællesskaberne (eller kulturene) på forskellige måder og i forskellig grad medvirker til at skabe sygdomme og syge, eksempelvis ved at fremme handlinger som sult, vanrøgt, rygning eller stress.

Redaktionen indkalder artikler om sygdom. Især er vi interesseret i at belyse sammenhænge mellem de forskellige fællesskabers 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 det samlede fællesskab såvel som de enkelte individer for at forebygge og behandle sygdomme?

Redaktionen ønsker at sammensætte et temanummer, der favner bredt, både hvad angår perspektiv på sygdom og empirisk felt.

Artikelforslag bedes sendt til Kåre Jansbøl: [kaare.jansbol@anthro.ku.dk](mailto:kaare.jansbol@anthro.ku.dk)

Tidsfrist for artikelforslag: 1. maj 2007  
Tidsfrist for artikelmanuskript: 1. september

TIDSSKRIFTET ANTROPOLOGI  
Københavns Universitet  
Øster Farimagsgade 5, opg. E, 1. sal  
1353 København K  
[tidsskrift.antropologi@anthro.ku.dk](mailto:tidsskrift.antropologi@anthro.ku.dk)

