



...if illusions have real or useful consequences then they are truths (Michael Jackson).

In the beginning is the *illusio*, adherence to the game,
[...] the interest for the game, interest *in* the game, the founding of value... (Pierre Bourdieu).

Bidragene i dette nummer af *Tidsskriftet Antropologi* er fælles om at pege på illusioners delagtighed i den virkelighed, som de i kraft af varierende teknikker manipulerer, kommenterer og periodisk ophæver eller overskrider. En sådan pragmatisk tilgang til forståelsen af illusioner indebærer, at der ikke sættes spørgsmålstejn ved sandhedsværdien af kulturelle illusioner. Det betyder på den anden side ikke, at spørgsmålet om værdien af illusionsskabende handlinger som sådan er suspenderet. Tværtimod. Blot er illusion i denne sammenhæng ikke negativt ladet, som ren og skær indbildning og forvrængning af en bagvedliggende sandhed. Produktionen og opretholdelsen af kollektive illusioner skal rettere forstås som en i udgangspunktet positiv og interessebaseret deltagelse i det kulturelle liv, hvori individer og sociale grupper indgår eller spiller med på forskellig vis. Illusion udspringer således af en social interaktion, hvori de involverede parter mere eller mindre medvidende anerkender spillet for det, det er, nemlig frembringelsen af de betydninger, der danner grundlaget for social orden.

I dette nummer af *Tidsskriftet Antropologi* introduceres *Enquête*, en ny rubrik, der følger sig til *Artikel*, *Position*, *Review* og *Anmeldelse*, foruden *Interview*, der blev introduceret i sidste nummer af tidsskriftet. *Enquête* har radarens karakter. Gennem bidrag fra forskellige mennesker undersøges det emne, der er på plakaten. *Enquête* har den korte form. Der er tale om en mangfoldig og kondenseret behandling af det tema, der i tidsskriftet i øvrigt behandles mere indgående gennem artiklen. Tidsskriftets første *enquête* angår dette nummers tema, illusion. Redaktionen spurgte udvalgte personer om illusionens rolle i deres profession. Her bringer vi dem, der svarede. *Enquête*ns pointerede bidrag er spredt over hele tidsskriftet som mellemrum mellem artiklerne. Denne første *enquête* er redigeret af Gertrud Øllgaard og Kirsten Marie Raahauge.

-redaktionen





TIDSSKRIFTET ANTROPOLOGI NR. 41

ILLUSION

INDHOLD

Kirsten Hastrup MENNESKELIG HANDLING Illusionen som dramatisk grundvilkår	5
<i>Enquête: Bobby Zachariae</i>	23
Willie Flindt NÔ-TEATER SOM SCENISK VIRKELIGHED OG LITTERÆRT BLÆNDVÆRK	25
<i>Enquête: Henrik Jørgensen</i>	29
Camilla Kvist og Lars Holmberg KORREKT OPTRÆDEN Performative aspekter af politi og politiarbejde	31
<i>Enquête: Hans Laurens</i>	45
Anders Holm Stefansson DET FREMMEDE HJEM Bosniske flygtninges illusioner om hjemlandet	47
<i>Enquête: Bente Wolff</i>	63
Jesper Sørensen DEN MAGISKE ILLUSION? En kognitiv tilgang til magiske ritualer	65
<i>Enquête: Sverre Raffnsøe</i>	79
Michael Houseman og Carlo Severi RITUEL INTERAKTION OG ILLUSION En relationel tilgang	83
<i>Enquête: Palle Schantz Lauridsen</i>	99
POSITIONER	
Pernille Gylling Jørgensen MULIGHED ELLER ELENDIGHED? Postmodernisme i antropologien	101
John Liep TIL PERNILLE GYLLING JØRGENSEN	109



ANMELDELSER

- S. Abram & J. Waldren (eds.): *Anthropological Perspectives on Local Development. Knowledge and Sentiments in Conflict.* 111
Anmeldes af Hanne O. Mogensen
- Peter Bjerregaard & T. Kue Young: *The Circumpolar Inuit: Health of a Population in Transition.* 112
Anmeldes af Hanne O. Mogensen
- S. Carr, E. McAuliffe & M. MacLachlan: *Psychology of Aid. Routledge Studies in Development and Society.* 113
Anmeldes af Hanne O. Mogensen
- Torben Bech Dyrberg, Allan Dreyer Hansen & Jacob Torfing (red.): *Diskursteorien på arbejde.* 114
Anmeldes af Johan Fischer
- D. E. Gannik & L. Launsø (eds.): *Disease, Knowledge, and Society.* 115
Anmeldes af Hanne O. Mogensen
- Maurice Godelier: *The Enigma of The Gift.* 117
Anmeldes af John Liep
- Eva Gulløv: *Betydningsdannelse blandt børn.* 119
Anmeldes af Jesper Olesen
- Anita Herle & Sandra Rouse (eds.): *Cambridge and the Torres Strait. Centenary Essays on the 1898 Anthropological Expedition.* 120
Anmeldes af John Liep
- James Lockhart, C. M. Stafford Poole & Lisa Sousa (eds. & translators): *The Story of Guadalupe. Luis Laso de la Vega's Huei Tlamahuiçoltica of 1649.* 122
C. M. Stafford Poole: *Our Lady of Guadalupe. The Origins and Sources of a Mexican National Symbol, 1531-1797.*
Anmeldes af Una Canger
- D. P. Martinez (ed.): *The Worlds of Japanese Popular Culture. Gender, Shifting Boundaries and Global Culture.* 123
Anmeldes af Lisbeth Ekstrøm Rasmussen
- Thomas Schweizer & Douglas R. White: *Kinship, Networks and Exchange.* 124
Anmeldes af John Liep

FORFATTERLISTE 131

ENGLISH SUMMARIES 133

GAMLE OG KOMMENDE NUMRE 135



KIRSTEN HASTRUP

MENNESKELIG HANDLING

Illusionen som dramatisk grundvilkår

I konsekvens af de seneste par årtiers nytænkning i antropologien, som blandt andet har gjort op med systemtænkningens hegemoni, anskues det antropologiske objekt ikke længere som en stabil kulturel orden, men snarere som en kontinuerlig social og kulturel proces. Verden er hele tiden under forandring; den udfordres og transformeres af uventede handlinger og af tanker uden fortilfælde – kort sagt af alt det, der efterhånden bliver til historie.

Antropologien har måske ikke ganske besindet sig på denne situation, selvom den taget under ét har udvist en klædelig selvkritik og en deraf følgende begrebsmæssig fleksibilitet og erkendelsesteoretisk dynamik (jf. Hastrup 1995). Den videnskabelige forandringsproces er naturligvis blevet grebet forskelligt an af de enkelte antropologer, som enten med begejstring eller bekymring har set det traditionelle analytiske objekt, „de andres“ kultur, forsvinde, for at blive erstattet af langt mere flydende objekter, som måske, måske ikke, vil true antropologiens specificitet (jf. Knudsen 1999; Hastrup 1999b).

Et sådant „nyt“ (antropologisk) objekt er Shakespeare-skuespillernes verden; den har været genstand for min professionelle nysgerrighed i de senere år. Når denne verden forekommer teoretisk interessant, så er det fordi, den kan bidrage væsentligt til en ny forståelse for netop handlinger og deres historiske konsekvenser, eller med andre ord de bevægelige størrelser, som antropologien (og andre videnskaber) har så svært ved at sætte på begreb uden at fryse dem. Skuespillere er jo, om nogen, handlingseksperter, og ved at lytte til „de indfødte“ i teatrets verden er der måske mulighed for at opnå en ny indsigt i menneskelig handling i almindelighed. Det er min opfattelse, at denne mulighed er blevet bekræftet af mit efterhånden temmelig omfattende arbejde med denne handlingsverden.¹ I denne artikel vil jeg argumentere for, at den illusion, der betinger enhver vellykket teaterforestilling, er et dramatisk grundvilkår for alle menneskelige forestillinger og handlinger. Illusionen er med andre ord en forudsætning også for de handlinger, der udspiller sig uden for de skrå brædder.

Mit konkrete, „etnografiske“, udgangspunkt er Shakespeares teater, som det spilles i dag specielt i England, og de overvejelser, som skuespillerne selv gør sig om deres arbejde og de stykker, de spiller med i. Det er vigtigt at understrege, at jeg ser stykkerne som scenekunst og ikke bare litteratur, som bliver læst på en scene. Det er handlingerne og aktørerne, der er i fokus, og hvis ordene alligevel er vigtige i den forbindelse, så er det,



fordi de repræsenterer tanker i aktion, ikke fordi de er vidunderlige tekster. Jeg skal dog være den første til at indrømme, at netop teksternes rigdom er en pæn sidegevinst ved studiet af skuespillet.

Med andre ord, jeg vælger at se på teaterforestillingen som en verden for sig, med sin egen historie, sine egne konventioner og indfødte ligesom andre verdener, vi midlertidigt isolerer for at kunne studere dem antropologisk. At den kultur, der opstår i og med en teaterforestilling, er temporær og kondenseret, gør den ikke mindre interessant; tværtimod. Som nævnt er ingen kulturer stabile eller absolutte, og ved netop at studere et koncentrat kan man få en ny forståelse for deres dynamik.

Målet med analysen her er således at nå frem til en forståelse af illusion som noget ganske andet end falske forestillinger og fantasifostre; hvis skuespilleren bevidst ønsker at give indtryk af virkelighed, så er det min opfattelse, at andre ganske uerkendt betjener sig af tilsvarende mekanismer i udformingen af den verden, der gradvist bliver virkelig i kraft af vores forestillinger. Man kan til en begyndelse tænke på nationalstaten som et „forestillet“ fællesskab (Anderson 1991), der faktisk får konkret betydning. Der er naturligvis andet end forestillinger, der gør sig gældende i denne formative proces; når jeg her fokuserer på illusioner og forestillinger af enhver art, så er det ikke for at nedtone den historiske betydning af materielle forhold. Det er tværtimod et ønske om at vise, at selv ord, løgne og selvbedrag har en egentlig materialitet i den menneskeskabte verden, hvor illusion er et socialt vilkår.

Handlingens frihed

En gennemgående tankefigur i Shakespeares skuespil er sammenligningen mellem verden og scenen: „All the world's a stage, And all the men and women merely players“; som Jaques siger det i en af de oftest citerede monologer fra *As You Like It* (II, 7:139-40).² Når Shakespeare ser verden som en scene, er der ikke tale om blot en plat analogi, som det siden er blevet til i megen samfundsvidenskabelig diskussion om de roller, vi spiller i verden. Goffmans analyser er velkendte; hans brug af teateranalogien leder til den helt uholdbare antagelse, at al menneskelig handling består i en form for „impression management“ baseret på rationelle kalkuler og en bevidst sløring af det egentlige selv (Goffman 1959). For Shakespeare derimod er der tale om et alvorligt kunstnerisk udsagn om datidens verdensbillede, som havde dybe rødder i den klassiske verden, hvis teater også var til stadig inspiration for renæssancens dramatikere (jf. Tillyard 1943; Yates 1987). Der er ontologisk kontinuitet mellem de forskellige spilleres verden; på alle menneskelige scener er selvet underlagt visse konventioner, men er dog sig selv.

Når teatret på Shakespeares tid, i renæssancens London, blev forvist til særlige bygninger i randen af den pæne verden, så var det i et forsøg på at holde alle mulige former for subversion og forlystelse uden for byens porte; det var ikke en generel skepsis over for teatralitet (jf. Hastrup 1998). Tidens London, og ikke mindst tidens Krone og Kirke, var teatralisk til fingerspidserne, om man vil (Smith, Strier & Bevington 1995).

Shakespeares teater, *The Globe*, blev placeret i de såkaldte *Liberties*, der var steder, som var formelt undtaget fra byens autoritet; de var (oprindeligt kirkelige) frirum, hvor marginale eksistenser som spedalske, prostituerede og gøglere kunne være og virke uden indblanding, enten som udstødte eller af egen fri vilje (jf. Mullaney 1991, 1995). Den



sociale og kulturelle distance, som denne placering sikrede, var afgørende for renæssancens dramatik, fordi den tillod en kritisk distance til samfundet (Mullaney 1995:30). Denne distance var dog ikke udtryk for et ontologisk brud; den gjorde simpelthen plads for en ny form for kommentar til det samfund, som teatret var en del af. Intet teater „virker“, medmindre det kan arbejde med publikums egne forestillinger og færdigheder (Geertz 1983:118).

I sig selv er teaterscenen tom; det er handlingen, der fylder den med mening, som Peter Brook, der i mange år var Shakespeareinstruktør i Stratford, siger det i sin bog *The Empty Space* (Brook 1968). Det tomme rum på samfundets tærskel giver fantasien frit løb, og netop tomheden synes at have været en væsentlig kvalitet også ved renæssancens teatre. Der var ingen nævneværdige kulisser ud over den faste „himmel“ over scenen, som der ofte refereres til i stykkerne, de to sidedøre samt bagtæppet, der også udnyttes dramatisk på meget bogstavelig vis – som for eksempel hvor Polonius lurer bag bagtæppet i *Hamlet*.

Det lukkede teaterum, hvor scenen strakte sig ud til midten af den runde gårdsplads, havde en meget effektiv akustik, og det tillod Shakespeare og hans samtidige at være auditive, snarere end visuelle i deres kunst. Kulisserne blev skabt ved hjælp af sproget, og det er ikke noget tilfælde, at publikum var „audience“ snarere end „spectators“, som de blev senere, da den intime scene med publikum hele vejen rundt og i fuldt dagslys var blevet erstattet af konventionen med mørke teatre, der gjorde publikum til kiggere. Gennem en usynlig „fjerde væg“ ser man nu ind på de andres liv, og omvendt ser skuespillerne ud i mørket og er tvunget til at kommunikere med usynlige tilskuere.

Den eminente Shakespeareinstruktør og kritiker, Granville-Barker, hvis *Prefaces to Shakespeare* fra 1920'erne har været afgørende for alle efterfølgende generationer af Shakespeareskuespillere, har understreget, at sceneriet under alle omstændigheder må træde i baggrunden, hvis dramaet og personerne skal fængsle publikum. Hvis man først begynder at fundere over kulisserne, så er det, fordi skuespillet har mistet sit greb (Granville-Barker 1927:xx). Den generelle pointe er, at karaktererne er vigtigere end stederne; det er handlingen i sig selv, det drejer sig om, ikke handlingens fysiske rum, hvis publikum skal bevæges. I Shakespeares stykker rummer handlingen sin egen dramatiske betydning, og karaktererne fortæller os alt, hvad vi behøver at vide, for at følge med i handlingen. Ved sin fleksibilitet og sin tomhed var Shakespeares scene et sted, hvor publikum blev inviteret „to play with his fancies“, som det hedder i prologen til *Henry V*. Den visuelle frihed gav mulighed for en auditiv rigdom og præcision, som siden er delvis tabt i moderne teaterkonventioner (jf. Barton 1984:6-24).

Det auditive spil betyder, at scenen må males med ord. Det er ikke mindst ved hjælp af ord, at publikum inviteres til at opleve steder og stemninger, efterhånden som de er påkrævede i forhold til stykkets handling. Det er et meget praktisk, kommunikativt problem. Publikum skal inddrages, og de må vide, hvor de er, for at noget kan ske. I Shakespeares stykker er det ofte prologer, monologer eller mellemspill, som i øvrigt modsvare koret i antikkens stykker, der udnyttes til at kommunikere tid og rum. Sceneriets og situationens kvalitet integreres og arbejder sammen på publikums fantasi. En verden opstår i processen. Selvom stykkerne er skrevet og læst og lært udenad, er det skuespillerens opgave at få publikum til at opleve dem som nyfødte hver gang. Det er, som sagt før, ikke som litteratur på scenen, men som handling og historie, at stykkerne må opleves som virkelighed.



Det er fristende at tage Hamlets „soliloquy“⁴³ „To be, or not to be...“ som eksempel:

To be, or not to be – that is the question;
Whether 'tis nobler in the mind to suffer
The slings and arrows of outrageous fortune,
Or to take arms against a sea of troubles,
And by opposing end them? To die, to sleep –
No more; and by a sleep to say we end
The heart-ache and the thousand natural shocks
That flesh is heir to...
(*Hamlet* III, 1:56-63)

Talen er lang, og hvis det bare var „en tale“, ville publikum falde i søvn. Skuespilleren må drive ordene frem, så de tager form af en historie, der gradvist går op for ham (Barton 1984:102). Hamlet står ikke og fremsætter en erklæring om sin sindstilstand; han åbner sig for os, så vi selv kan fornemme den. Tankerne (ordene) giver oplevelsen en form, som gør den begribelig for os andre. Og sådan er det jo alle vegne; samtale indebærer ikke at to (eller flere) parter observerer hinanden som nogen, der bare står og tænker højt hver for sig. Samtalen binder mennesker sammen i et rum, der gør dem tydelige for hinanden gennem ordene, hvis man tager samtalen alvorligt, og virkelig deler ordene med hinanden.

Hamlets tale er henvendt til publikum, og det er klart, at ordene ikke *udtrykker* hans følelser, men *behandler* dem (jf. Berry 1993); og det gælder al tale, at den indebærer et aktivt forhold til verden, ikke blot en passiv afspejling af den. At tale er en handling, en form for stillingtagen og forholden sig til situationen.

Det gælder også andre handlinger end talehandlinger, at de ikke blot og bart udtrykker en eller anden hensigt eller reaktion på verden; de griber ind i den. Konteksten (eller kulturen) udfordres og ændres i processen. På den måde bærer mennesker ikke bare deres kultur med sig; de bærer også tid og sted med sig, efterhånden som de handler, og historien tager (ny) form. Ethvert menneske er et bevægeligt centrum for sin egen opmærksomhed over for en verden, som bestandig skifter betydning med nye erfaringer. Der er ikke et fast system af semantiske koordinater, der på forhånd afgør betydningen af særlige handlinger og begivenheder. Der er ikke noget kort, kun individuelle ruter gennem et (betydnings)tomt rum, som defineres og omdefineres i en stadig reorienteringsproces.

Der er naturligvis nogle objektive, materielle og mentale, erfaringsomstændigheder, som mennesker forholder sig til (og som er en del af rummets materialitet, på samme måde som det faktiske scenerum er det for skuespillerne), men den historie, som udfoldes, er ikke givet på forhånd. Som Shakespeares karakterer, der bruger sproget til at opdage verden og til at behandle den, forholder andre menneskelige agenter sig aktivt til deres verden gennem deres opmærksomhed, deres handlinger og deres tale.

Det er denne ontologiske indsigt, der kommer til udtryk hos Shakespeare, når han gang på gang drager paralleller mellem livet og scenen. Vi er altid forskellige, og forskelligt placerede, „dele“ af en større helhed eller et historisk drama, som vi bidrager til på samme måde som Antonio, der udbryder til sin ven Gratiano i *The Merchant of Venice*: „I hold the world but as the world, Gratiano – A stage, where everyman must play a part, and mine is a sad one“ (I, 1:77-9). Begrebet *part* er særlig betydningsfuldt. Det danske ord, rolle, har tilbøjelighed til at forfladige den pointe, at vi er del af et større hele, som er det afgørende, ikke at vi spiller maskebal hele livet.



Det er på den måde, at hele verden en scene, og enhver scene en hel verden, hvor alle handlinger bidrager til en helhed, som vi har hver vores del i. Tragedien, som i antikken fødtes i feltet mellem det episke og det poetiske (Nietzsche 1993), blev i renæssancens London genfødt i mellemrummet mellem orden og kaos, virkelighed og drøm. Hermed opstod et nyt poetisk rum i randen af det kendte (jf. Bachelard 1994). I dette rum kunne det almenmenneskelige fortættes i et magisk teater. Det tomme rum er magisk, i klassisk Mauss'k forstand, derved at der skabes noget *ex nihilo* (Mauss 1972:141). Ud af intet skaber skuespillerne en verden og deler den med os.

Den verden, de skaber, er principielt en del af den verden, vi deler. Det kan ikke kun være deres egen, for så virker teatret ikke. Det fremgår også af Shakespeares egne indbyggede instruktioner til spillerne, for eksempel i *Hamlet*, der er særlig illustrativt på grund af teaterstykket i teaterstykket. I Musefældeplottet råder Hamlet selv skuespillerne, som skal fange kongens samvittighed, på følgende måde:

Speak the speech, I pray you, as I pronounc'd it to you, trippingly on the tongue; but if you mouth it, as many of our players do, I had as lief the town-crier spoke my lines. Nor do not saw the air too much with you hand, thus, but use all gently; for in the very torrent, tempest, and, as I may say, whirlwind of your passion, you must acquire and beget a temperance that may give it smoothness... Be not too tame neither, but let your own discretion be your tutor. Suit the action to the word, the word to the action; with this special observance, that you o'er-step not the modesty of nature; for any-thing so o'erdone is from the purpose of playing, whose end, both at the first and now, was and is to hold, as „twere, the mirror up to nature (*Hamlet* III, 2:1-19).

Denne passage er et eksempel på indbygget instruktion, men den er også et udtryk for synet på teatret som „naturens spejl“. Som videnskaben senere kom til at se sig selv, således også renæssancens teater. Teatrets fortrin, som udtrykt i ovenstående passage, og som allerede explicit i det klassiske græske teater i det femte århundrede f.Kr. (Green 1994:27ff.), var en udnyttelse og dermed en anerkendelse af selvreferentialitet som en del af plottet. Videnskaben skulle nå til postmodernistiske tilstande, før den opnåede samme erkendelse.

Handlingens frihed er altid begrænset af de konventioner, som til enhver tid er en del af det sociale rum. Når teatrets konventioner forekommer så tydelige, så er det ikke fordi de er stærkere eller mere gennemtrængende end andre konventioner; det er fordi de er anerkendte som sådan. Selvreferentialiteten indebærer også en selvrefleksivitet, en overvejelse over egne muligheder inden for de givne rammer. Disse muligheder er ikke neutrale; de er indkapslede i særlige interesser, hvis betydning og kraft er ganske afhængig af illusion.

Illusionens verden

Teatret er et tomt rum, men det kan fyldes imaginativt af såvel spillere som publikum, der i fællesskab overgiver sig til illusionen. Netop illusionen har ofte været brugt til at trække en skarp grænse mellem teater og virkelighed, men det turde for det første være klart, at de mennesker, der handler på scene, jo ikke er mindre virkelige end dem, der handler andre steder, og for det andet kan man hævde, at forskellen blot er, at på teatret må hand-



lingerne have en vis „størrelse“ for at fænge, som Aristoteles sagde det (Halliwell 1987:39), eller rumme en vis kondenseret energi, som nyere teoretikere har sagt det (Grotowski 1968).

Illusionen i teatret er ikke afvigelse eller løgn, fordi det foregår inden for rammerne af velkendte konventioner: vi ved, det er teater. Derfor springer vi ikke op og forsvarer Ophelia mod Hamlets urimeligheder. Jeg vil hævde, at dette gælder overalt; vi handler altid inden for visse konventioner. Uden en eller anden form for social enighed om forståelsesrammen, er handlinger meningsløse. Eller med andre ord, det er den illusion, der knytter sig til ontologiseringen af enhver kulturel konvention, der giver handlingerne betydning ud over sig selv.

Illusion er forudsætning for enhver produktion af „tro“ eller af en ubetinget accept af spillets regler. Ethvert samfunds institutioner bidrager til at reproducere den illusion, som er forudsætningen for den kollektive accept af tingenes tilstand og magtens selvfølgelighed (Bourdieu 1996:166ff.). De subjektive dispositioner, som præger ethvert menneske, er i virkeligheden udtryk for en kollusion mellem deres habitus og det felt, som er udtryk for samfundets objektiverede historie, stivnet i konkrete institutioner og positioner. Objektivering er dybt afhængig af en illusion; illusionen af uomgængeligheden, af nytten og ikke mindst af værdien af de givne relationer og institutioner. For at samfundet kan opretholdes, må illusionen hele tiden skabes på ny; der må investeres i den, og gennem investeringerne bliver illusionen til en konkret *interesse* (se også Bourdieu 1990:66ff.). Denne interesse er i næste omgang en slags garant for historisk sammenhæng. Det gælder også på scenen, at illusion og interesse er sammenfaldende; forestillingen hviler på en fælles interesse i at forstå, at „dette er teater“. Man kan sige det på den måde, at teatrets illusion (den fiktive verden, der opstår på scenen) hviler på en mere gennemgribende social illusion, der overhovedet gør denne leg med virkeligheden, dette eksperiment med realiteterne til en legitim måde at udforske menneskelig lidenskab på, en lidenskab som man genkender.⁴

Den hviler også på en anerkendelse af feltets konventioner om, hvad der er kunst, og hvad der ikke er (Bourdieu 1993:126-37). Spillets logik, i bredeste forstand, er baseret på en illusion, der transformerer det historisk tilfældige til en naturlig ontologi. Det gælder på alle områder.

Illusionen er dramaets essens, dets første princip og dets aktive kraft. Illusion er ikke det, som ikke *er*, det er det, der *bliver til*, mens vi er i teatrets magiske fællesskab. I teatrets verden, skabt gennem liminalitet og en særlig tomhed, stræber skuespillerne efter at blive, hvad de ikke er: dramatiske karakterer. Men gælder det ikke enhver handling: at vi gennem den søger at blive det, vi endnu ikke er. I lyset af den store illusion om, hvordan verden hænger sammen, og hvad der er noget værd, forfølger vi vore interesser for at nå vores potentiale.

Det er svært at analysere illusion, fordi den på afgørende vis unddrager sig den normale refleksivitet. Vi kan være intellektuelt opmærksomme på illusion som sådan, men strengt taget kan vi ikke se os selv ligge under for den; det ligger i sagens natur (Gombrich 1977:5). Charles Morgan har forsøgt at definere teatrets illusion på en måde, der alligevel gør den håndterlig, idet han definerer den som „suspension af form“ (Morgan 1958:98). Skuespillet har ingen form, før stykket er slut; forestillingen er latent form, og publikum venter i spænding på den forventede fuldendelse. Suspension af form er noget ganske andet end suspension af plot; det sidste indebærer uvidenhed om, hvad der vil



ske, men det er ikke teatrets pointe. Det afgørende er, at teatret gennemtrænger publikums fantasi ved hjælp af illusion forstået som suspension af form, som fastholder opmærksomheden indtil den frisættende, formende afslutning.

For at illusionen kan virke, må mediet træde i baggrunden (Danto 1981:151). I det omfang, vi er opmærksomme på mediet, det vil sige skuespilleren som sådan, teksten eller sceneriet, taber vi koncentrationen om den virkelige verden, der opstår for vores øjne. Det er det, der sker, når vi præsenteres for dårligt teater: Vi er hele tiden akut opmærksomme på, at det er teater. Det gode teater skal ikke ses; det skal ses igennem. Suspensionen skal få publikum til at glemme tid og sted og til at acceptere naturligheden af den verden, der gradvist formes på scenen.

Dette leder frem til en vigtig erkendelsesteoretisk observation, der gælder for al kunst, inklusive scenekunsten: Der er ingen absolut forskel mellem perception og illusion. Perceptionen kan luge ud i de mest skadelige illusioner, men den kan ikke udviske illusion som sådan. Det vi opfatter, er alt det, vi faktisk kan *kende* som virkelighed (jf. Gombrich 1977:24). Teatret er ikke synsbedrag, men kunst, der får os til at se det mulige. For skuespilleren er dette ikke mindre sandt, hvis vi skal tro Hamlet:

Is it not monstrous that this player here,
But in a fiction, in a dream of passion
Could force his soul so to his own conceit
That from her working all his visage wann'd;
Tears in his eyes, distraction in's aspect,
A broken voice, and his whole function suiting
With forms to his conceit? And all for nothing!
(*Hamlet* II, 2:544-50).

Selvom skuespilleren måske starter fra en viljeshandling, så må viljen til tårer overgive sig til tårerne selv. Drømmen om passion driver skuespillet frem i konjunktiv modus, men i processen forvandles drømmen til virkelighed. Teatret udfolder sig simpelthen i mellemrummet mellem drøm og virkelighed (Artaud 1958), som er et essentielt tredje sted. Det, der skal forklares i teatrets verden, er ikke nødvendigvis virkeligheden, men det, der *forekommer* virkeligt; og om det er passioner eller andre storme, så ligger den virkelige magi i den kunstneriske kraft, der gennem en suspension af form fastholder publikum i illusionens verden.

En del af den illusion, Shakespeare viser os, har karakter af et selvbedrag; der er tale om en illusion i anden potens, så at sige. Det gælder for eksempel i Prosperos kommentar til sin svigefulde bror Antonio i *The Tempest*. Prospero har været så optaget af sin magiske kunst, at han har overladt en stor del af sine fyrsteopgaver til Antonio, som derefter tiltog sig tronen og sendte Prospero i landflygtighed. Som Prospero forklarer det for datteren Miranda:

I thus neglecting wordly ends, all dedicated
To closeness and the bettering of my mind
With that which, but by being so retir'd,
O'er-priz'd all popular rate, in my false brother
Awak'd an evil nature; and my trust,
Like a good parent, did beget of him
A falsehood, in its contrary as great



As my trust was; which had indeed no limit,
A confidence sans bound. He being thus lorded,
Not only with what my revenue yielded,
But what my power might else exact, like one
Who having into truth, by telling of it,
Made such a sinner of his memory,
To credit his own lie – he did believe
He was indeed the duke, out o' th' substitution,
And executing th' outward face of royalty
With all prerogative. Hence his ambition growing
(*The Tempest* I, 2:89-105).

Set fra Prosperos synsvinkel er problemet, at løgneren begynder at tro på sine egen løgne, som derved (næsten) bliver virkelige. Der er tale om en nedbrydning af grænsen mellem løgn og virkelighed, men det skyldes ikke kun Antonios svig, men også Prosperos tillid. I *praksis* har Antonio fungeret som fyrste, også selvom han ikke bærer titlen, og Prospero indser, at han selv har været medskaber af den situation, der nu må betegnes som tronran. Perception og illusion støtter hinanden i den sociale virkelighed.

Der er altid grader og arter af (selv-) bedrag, og grænsen mellem illusion, bedrag og selvbedrag er ofte hårfin (Barnes 1994). Netop teatret har ofte udnyttet det forhold dramatisk. Man erindrer begrebet livsløgn hos Ibsen, hvor det i *Vildanden* siges, at hvis man tager livsløgningen fra et gennemsnitsmenneske, så tager man samtidig hans lykke fra ham. I sin yderste konsekvens er livsløgningen ethvert menneskes følgesvend i form af illusionen om at kende verden, som den *virkelig er*, og ikke bare som vi nu tilfældigvis opfatter den. Det er simpelthen i alles interesse, at denne illusion opretholdes; uden den ville samfundet ende i kaos. Ingen ville kunne orientere sig; alle værdier og regler ville være flydende. Det er fristende at foreslå, at vi i disse globale, fragmenterede tider faktisk oplever et illusionssammenbrud, der truer spillets fortsættelse.

Tværtimod at være løgn er det således illusionen, der forlener teatret med sandhed og ethvert menneskeligt samspil med en skjult logik – dybt indlejret i den *interesse*, der knytter sig til det. Hvorfor forsøge at vinde i skak, hvis ikke der var enighed om den illusion, der giver begge parter en interesse i sejr. Eller hvorfor opretholde et universitet, hvis ikke man var fælles om en illusion om videnskabens værdi. Illusioner er uadskillelige fra interesser, hvad enten det drejer sig som kunst eller videnskab.

Spillere og karakterer

Min interesse her er ikke så meget teatret som kunst, som det er teatret som liv og endda koncentreret liv. Trods denne koncentrerede kvalitet, så er handlingerne på scenen ikke nødvendigvis af en anden slags end handlinger andre steder (Bittner 1992:98). Det liv, der skal finde sted på scenen, må skabes af skuespillerne gennem praktisk kunnen eller kunstfærdighed, om man vil. I en beskrivelse af skuespilkunsten sammenligner Colley Cibber (1671-1757) skuespilleren Thomas Betterton med maleren Van Dyke og med dramatikeren Shakespeare selv:

Det højeste en van Dyke kan opnå er at give indtryk af, at hans portrætter af store personer faktisk *tænker*; en Shakespeare går længere endnu og fortæller, hvad hans billeder tænkte;



en Betterton går videre end begge, og kalder dem op fra graven, får dem til at ånde, og blive sig selv igen, i udtryk, tale og bevægelse (Cibber i *Actors*:105).

For som Betterton at kunne ånde liv ind i karaktererne må skuespillerne til stadighed træde ud af hverdagen og investere sig selv i en anden verden for at overgive sig til den og blive ét med den. Resultatet er, at de ikke altid ved, om de spiller karakteren, eller om det er karakteren, der spiller dem. Hør for eksempel John Gielgud, en af nyere tids største Shakespeareskuespillere, fortælle om sin Hamlet: „I ingen anden rolle har jeg fundet det så vanskeligt at afgøre, om det var mig, der blev til Hamlet, eller Hamlet, der blev til mig, for forbindelsen mellem skuespilleren og en karakter af den art indebærer en ekstraordinært subtil transformation, en næsten udefinerbar blanding af forestilling [*imagination*] og personificering [*impersonation*]“ (Gielgud 1992:59).

Karakterisering er altid underordnet plottets struktur. Det vidste Aristoteles, som sagde, at handlingerne ikke er der som bidrag til karakteristikken af de handlende, men omvendt at karakterisering bidrager til at forstå handlingerne (Halliwell 1987:37). Når Richard III karakteriserer sig selv som skurk, så er det for at låne troværdighed til handlingerne; der må være konsistens mellem karakter, ord og handling for at den verden, der oprulles for vores øjne, skal forekomme naturlig. Det fremgår blandt andet af Hamlets råd til sine spillere, som jeg citerede ovenfor, og hvor det blandt andet hed: „Suit the action to the word, the word to the action“ (*Hamlet III*, 2:1-19).

For skuespilleren er det ikke altid ganske ligetil at finde balancen mellem ord og handling. Selvom man forstår ordene og for så vidt synes, man kender karakteren, så er der et stykke derfra og til at handle som denne, det vil sige at karakterisere. John Gielgud siger det således om sine besværligheder med netop Hamlet:

Da jeg øvede Hamlet, fandt jeg det til at begynde med umuligt at karakterisere. Jeg kunne ikke 'forestille' mig [*imagine*] rollen, leve i den og forglemme mig selv i karakterens ord og eventyr [...] Det var først, da jeg stod foran et publikum, at jeg syntes, jeg fandt den tyngde og den stemme, som gjorde det muligt at ryste min selvbevidsthed af mig og 'leve rollen' i min fantasi [*imagination*], mens jeg på samme tid overkom de tekniske vanskeligheder med en anden del af min bevidsthed (Gielgud 1987:105).

Tydeligere kan det vist ikke siges, at „karakterisering“ er en *konsekvens* af dramaet eller historien, ikke den drivende kraft. Hvad der også er bemærkelsesværdigt er, hvordan Gielgud *lever* rollen på den ene side og udfører den teknisk på den anden. Det er et eksempel på, hvordan skuespillerne i bogstaveligste forstand handler som dobbeltagenter – i én person (jf. Hastrup 1998).

I antropologien har man talt om selvet som et „flydende tegn“ (Daniel 1984), og det er i hvert fald tydeligt, at skuespilleren befinder sig i en tilstand af ontologisk flux, som han eller hun er i stand til at udnytte dramatisk. Skuespilleren er både sig selv og en anden, som det fremgår af Sophie Thompsons bemærkning om at spille Rosalind i *As You Like It*:

Rosalind var meget nedbrudt, lige indtil den sidste replik i scenen, hvor Celia siger, 'Now go we in content...', for at få mig til at holde op med at græde. Rosalind får en idé om forklædning, men på det tidspunkt følte jeg mig ligesom én, der er helt nede og beslutter sig for, at hvis de laver en hel masse mad eller ommøblerer huset, vil de føle sig bedre tilpas (*Players* 3:79).



Bemærk, hvordan der både er et „jeg“, der føler, og en „Rosalind“, der er nedbrudt. Sophie Thompson agerer både i første og tredje person.

Et tilsvarende og måske endnu stærkere udtryk for dobbeltagens finder vi i skuespilleren Frances Barbers beskrivelse af at spille Ophelia i *Hamlet* med Roger Rees som Hamlet:

Efterhånden som scenen skrider frem, og Hamlet bliver endnu mere voldsom mod hende, slog Roger mig i ansigtet, mens han spyttede alle sine anklager mod kvinder direkte i hovedet på hende, hvormed han indikerer, at kvinder, og ikke mindst hende selv, er den direkte årsag til hans forstyrrede sind (Barber in *Players* 2:143).

Det bemærkelsesværdige er, at Frances Barber (ligesom Sophie Thompson) skiftevis bruger første og tredje person om sig-selv-som-Ophelia, ligesom hun skiftevis kalder sin modspiller for henholdsvis Hamlet og Roger.

Der, hvor forestillingen lever allermost for skuespillerne selv, det vil sige, hvor den bliver mest virkelig, så at sige, er når dobbeltagenten i en vis forstand bliver til en helt ny, tredje person. Det lå allerede i Gielguds beretning om, hvordan han lagde *selv*bevidstheden fra sig, men det er måske endnu tydeligere i følgende lille bemærkning, som skuespilleren Ben Kingsley gør i forbindelse med sit spil som Othello. Efter at have beskrevet kløften mellem skuespilleren som person og som karakter og nødvendigheden af at få dem til at arbejde sammen, så begge kan frisættes, siger han om en bestemt scene: „Her er det, at Othello og jeg føler en så knusende, uudtrykkelig smerte, at vi [sic] forsøger at forlade arenaen“ (Kingsley i *Players* 2:176). Dette „vi“ er den før omtalte tredje person, der opstår ved dobbeltagentens nedsmeltning, så at sige.

Faktisk er vi velkendt med skiftende personlige pronominer også i antropologien. Etnografens første persons „jeg“ bliver omdannet til en tredje persons „hun“ eller „hende“ i felten, når hun objektiviseres af de andre (Hastrup 1987). Og det er værd at bemærke, at det netop er fra den position, at man for alvor begynder at forstå, hvordan „de andre“ opfatter verden. Både Barbers „Ophelia og mig“ og Kingsleys „Othello og jeg“ er for så vidt ekkoer af dette, og det synes at være en del af spillet, at den dobbelte agent udvikler sig til en tredje person, som får et helt selvstændigt liv. Denne triangulering er, vil jeg foreslå, et alment vilkår i menneskelig handling. Vi starter måske med en bevidst intention, men i konsekvens af den historie, vi dermed bliver part i, vokser en karakter frem, som er lidt anderledes end den, vi begyndte med at være. Resultatet er „noget helt tredje“, som vi siger.

Det kan illustreres med henvisning til endnu en Hamlet-spiller, nemlig Michael Pennington, som beskriver, hvordan hans fantasi gradvist indsnævres, indtil den i løbet af prøverne pludselig „synes at bryde ud af vores [sic] tillukkede tanke“. I det hele taget oplever Pennington, hvordan hele hans liv bliver mere og mere begrænset til Hamlets:

Jeg begyndte at smage den berømte isolation af rollen, at føle det emotionelle tidevand hos en mand, der var ved at drive væk fra sine naboer, både hvad angår adfærd, humor og sprog selv; det var en tilsvarende desorientering, som var begyndt at adskille mig fra kolleger og venner (Pennington i *Players* 1:125).

Mon ikke vi som forskere og formidlere kender lignende situationer, hvor den rolle, vi har taget på os, isolerer os fra vores udgangspunkt. Karakterisering har en pris, der med



Richard Schechners ord hænger sammen med en dobbelt negation i al effektiv teaterkunst: „Olivier er ikke Hamlet, men han er heller ikke ikke Hamlet“ (Schechner 1985:123). Skuespiluddannelsen og den tekniske bevidsthed drejer sig ikke om at kunne foregive at være en anden, men om at handle og udnytte spændingen mellem identiteter. Skuespillet er i sig selv et liminalitetsparadigme, hvor væren og tilbliven er ét. Det er denne fusion af to naturer, der giver dramaet en indbygget energi.

Agens tager altid form inden for en moralsk horisont, der betinger „selvet“ (Taylor 1985, 1989), og det gælder ikke mindre for dobbelt agens, der må handle i forhold til to horisonter, nemlig scenekunstens ethos på den ene side og karakterens ethos på den anden. Den første motiverer professionalisme og teknisk kunnen, den anden legitimerer karakterens lidenskaber. Jeg vil foreslå, at noget tilsvarende gælder mennesker i almindelighed: Vi er udspændt mellem praktisk kunnen, ræsonneren og intention på den ene side og lidenskab, intuition og delvist uerkendt motivation på den anden.

Karaktererne hører hjemme i et drama eller i et ganske bestemt plot. Det er en ofte hørt indvending mod analogien mellem samfund og teater, at skuespillerne har en tekst, mens vi andre må leve uden script, uden vejledning til de næste replikker og handlinger. Hertil er for det første at sige, at enhver skuespiller ved, at alle roller kan udføres på mange måder, fordi dramaet under alle omstændigheder skal tolkes forfra, hver gang det opføres. For det andet er jeg overbevist om, at alle mennesker handler på baggrund af en mere eller mindre præcis fornemmelse for det plot, de deltager i. Uden en forestilling om, hvad dramaet går ud på, kan ingen handle hensigtsmæssigt. Det vil sige, at vores forestillinger om fremtiden, herunder vores forventninger til andres næste replikker og handlinger, aktivt griber ind i og former vores egne skridt. I en vis forstand lever vi konstant med en suspension af form, og vores handlinger er delvist motiveret af ønsket om at fuldende det plot, vi mener at deltage i.

Anticipation er et afgørende element i ethvert socialt forhold; og muligheden for at kunne anticipere er forbundet med en kollektiv illusion om verdens faktiske indretning – en fakticitet som cementeres i processen. På samme måde, som Antonio faktisk blev fyrste, om end uden titel, ved at få overdraget opgaverne, bliver verden gradvist til det, vores handlinger indebærer.

Handlingens kompleksitet

Anticipation og plot er således grundlæggende parametre for vore handlinger – det første fordi uden en vis fornemmelse for, hvad handlingerne vil medføre, er *social* handling umulig; det andet fordi en form for rammesætning („framing“ i Batesons forstand) er en forudsætning for begribelighed. Men vi er ikke alene, hverken i historien eller i rummet. Mest gennemgribende påvirkes vore handlinger af andres tilstedeværelse i det historiske rum. Helt uanset målestokken formes vores egen rolle delvist af andres. Eller med andre ord, vi træder i *karakter* i en verden, hvor vi ikke er alene, men altid en „part“. Bemærk at det ikke drejer sig om at spille en rolle eller at lade som om. Vi bliver altid delvist til i de andres billede, og det er i fusionen af første persons „jeg“ og anden persons „du“, at nye muligheder opstår, også for forståelse af én selv.

Shakespeares *Henry V* er en fin illustration til dette. På det tilsyneladende dødsdømte togt mod den langt mægtigere franske hær har englænderne slået lejr for natten, og kon-



gen vandrer rundt blandt sine mænd forklædt som almindelig soldat for at fornemme stemningen og moralen før det afgørende slag. Han hører og undres over i hvor høj grad disse mænd tillægger ham ansvaret for deres og deres familiers liv og velfærd. Efter sin vandring har han denne soliloquy:

Upon the King! Let us our lives, our souls,
Our debts, our careful wives,
Our children, and our sins, lay on the King!
We must bear all. O, hard condition,
...What infinite heart's ease
Must kings neglect that private men enjoy!
And what have kings that privates have not too,
Save ceremony – save general ceremony?
And what art thou, thou idol Ceremony?
[...]
Art thou aught else but place, degree, and form,
Creating awe and fear in other men?
Wherein thou art less happy being fear'd
Than they in fearing
(*King Henry the Fifth* IV, 1:226-45).

Henry V giver her poetisk udtryk for en hel række temaer, som har afgørende betydning også i nærværende sammenhæng. Der er, for det første, forskelligheden i ethvert samfund, det vil sige forskellen mellem kongen og hans mænd. Foucault ville tale om magtrelationer og „governmentality“. For det andet er der dramaet i den enkelte, mellem vilje og medfølelse; for det tredje er der temaet med handlingens umulighed, det vil sige den handling, der ikke lader sig udføre på grund af ens egen placering i det gældende system af relativ frygt.

Væsentligst af alt er måske Henry V's overrumplende indsigt i, at forskellen mellem ham selv og hans mænd kun bunder i „ceremony“. Man kunne også sige teatralitet, eller bedre, illusion. De er alle mænd med lidenskaber, men de er adskilt af dramatiske markeringer af forskelle. Denne „afsløring“ af konger som mennesker, som genfindes i mange af Shakespeares stykker, var en del af samtidens problem med teatret. Shakespeare kom lidt for tæt på at afsløre illusionen, og resultatet var blandt andet et forbud mod at spille hans stykker i trekvart århundrede.

En anden afsløring, som idehistorisk hang nøje sammen med den humanisme, som opstod i og med renæssancen, var afsløringen af enkeltpersoners dobbelthed. Et eksempel er Hamlet, som på én gang er magtfuld og magtesløs. Og det er naturligvis pointen; ingen mennesker er absolut gennemskuelige og utvetydige. Det er en del af det menneskelige, at det ikke lader sig forstå som et simpelt udtryk for fornuft og målrettethed; almindelige mennesker tvivler og lider af viljesvaghed og mangel på tiltro (til spillet?) og deraf følgende handlingslammelse. Hamlets ofte omtalte apati er simpelthen udtryk for, at han har forstået dette. Som Nietzsche siger det om Hamlet og andre dramatiske karakterer:

[de] har virkelig set igennem til tingenes essens; de har *forstået* og væmmes ved handling; for deres handling kan intet ændre i tingenes evige essens, og de finder det absurd og skamfuldt at forvente af dem, at de skal genoprette orden i en kaotisk verden. Forståelse dræber handling; handling afhænger af et slør af illusion – det er, hvad Hamlet lærer os, ikke den



sædvanlige fortolkning af ham som en drømmer, der så at sige på grund af en overflod af muligheder forsømmer at handle. Ikke refleksion, ikke det! – Virkelig forståelse, indsigt i den forfærdelige sandhed, udkonkurrerer ethvert motiv for handling (Nietzsche 1993:39).

I Nietzsches verden er *forståelse* således den mest uoverstigelige hindring for handling og villen. Det er ikke kun, fordi forståelsen demaskerer illusionen, det er også, fordi „selvet“ dermed splintres og så at sige umyndiggøres: Det kender ikke sig selv og anerkender ingen målestok.

Enhver rationel handling forudsætter således en illusion, der overhovedet sætter rammerne for rationalitet. At handle konsekvent, eller med personlig integritet, betyder ikke, at vi altid må gøre det samme, eller at vi i evighed er henvist til mimetiske handlinger. Det handler mere om at være i stand til at udnytte sine dramatiske eller historiske muligheder inden for rammerne af det gældende teater, det vil sige de konventioner, vi kan blive enige om her og nu og i forhold til en ganske bestemt historie og en ganske bestemt situation. Disse muligheder er blandt andet betinget af medspillerne. Man kan ikke være konge, med mindre andre anerkender én som sådan. Der er tale om en gensidig orientering og profilering; man kunne måske ligefrem sige, at der er tale om en kollektiv karakterisering. Det er på den måde, at selvet kun kan forstås i forhold til et mere omfattende fællesskab; individualitet forudsætter altid (mindst) en anden.

Handlingens kontekst

Skellet mellem illusion og virkelighed er ophævet, inklusive den ontologiske differentiering mellem det liv, der udspiller sig på scenen, og det liv, der leves uden for de skrå brædder. Alle steder udfoldes et liv, hvis grænser sættes af scenekanten og konventionen, historien og medspillerne i et praktiseret fællesskab, gennemsyret af interesser, der vokser i og med en fælles illusion. Det sociale rum, som er antropologiens objekt, er altid et særligt rum af praktiseret, delvist (for)talt, fællesskab, som man kunne kalde et „handlingsteater“ (jf. Ardener 1989:25-7). Det er den forståelseshorisont, man i øjeblikket er enige om, er gældende; den som sætter spillets regler i Bourdieus forstand.

Den ontologiske kontinuitet mellem handlinger på skrå brædder og bonede gulve understreges af det forhold, at agenterne begge steder altid er i en tilblivelsesproces. Skuespillerens tilstand af tilbliven gælder enhver, vil jeg hævde med Nietzsche (1991), hvis selvbiografi, *Ecce Homo*, har undertitlen, „hvordan man bliver, hvad man er“. Han ser ikke tilbliven i modsætning til væren, selvom det oftest tænkes sådan. Der er nemlig ikke tale om, at vi gradvist bliver til den, vi er; for vi „er“ ikke andet end i stadig forandring, både fordi vi træffer nye valg, og fordi vi svarer på andres. I det omfang, vi har en identitet, er denne under permanent (om)skabelse, og det identiske ligger ikke i et uforanderligt selv, men i det stadige forsøg på at inkorporere nye erfaringer i selvets integritet (Nehamas 1985:90-191; se også Ricoeur 1992). Der er ingen væren, som ikke samtidig er en tilbliven. På den måde er skuespilleren på scenen blot et fortættet udtryk for ethvert subjekts dobbelthed: Vi er altid i færd med at blive den, vi (endnu) ikke er.

Også den illusion, som Morgan kvalificerede som en suspension af form, er et alment vilkår for vores historisk bestemte erfaringer. Uden illusion, forstået som en forestilling om virkeligheden, kan intet samfund fungere. Samfundet selv hviler på en suspension af



form, der gør det næste skridt både muligt og nødvendigt, for at samfundet kan (blive ved med) at *realisere* sig selv. Det findes ikke, andet end netop i det stadige forsøg på at nå sin form. Samfundet har med andre ord ingen ontologisk status uden for et socialt fællesskab, der er eller bliver enigt om, hvilken form samfundet må have. Således er hele samfundets effektivitet og funktion begrundet i fælles forestillinger om legitimitet og værdi. Som Bourdieu siger det:

Den gnidningsløse virkning af alle sociale mekanismer, hvad enten det er på det litterære felt eller på magtens område, er afhængig af eksistensen af *illusio*, interessen eller investeringen, i både en økonomisk og en psykologisk betydning (Bourdieu 1993:159).

Illusionen er en *interesse*; og den findes alle steder, hvor mennesker omgås og gør sig erfaringer med det plot, de deltager i. Også uden for scenen har disse erfaringer en æstetisk kvalitet, som blandt andre John Dewey (1934) har beskæftiget sig med. Blandt hverdagens lunde strøm af store og små hændelser bliver erfaringer fremhævet som sådan ved at opleves som i en eller anden forstand fuldbyrdede, afsluttede eller afrundede. Det er denne fornemmelse af fuldbyrkelse, der umiddelbart forlener dem med en æstetisk kvalitet. Heri ligner de dramaet på scenen, men de afviger derved, at der ikke er noget tæppe, der falder, før til allersidst i almindelige menneskers liv. Når én erfaring er (erklæret) afsluttet, er en ny allerede på vej, og formen suspenderes igen, mens mennesket drives til at fuldende den, om end altid kun midlertidigt.

Det gælder også intellektuelle erfaringer, det vil sige oplevelsen af at have afsluttet et ræsonnement eller fuldbyrdet et værk, at de kan have denne æstetiske kvalitet. Det er ikke mindst denne æstetik, der giver forskeren en tilfredsstillende ved at fuldende et videnskabeligt arbejde, så foreløbige dets resultater end måtte være. Man kan ligefrem vende det om og sige, at uden en æstetisk kvalitet er tanken uafsluttet og værket ufuldendt. Tilsvarende er de fleste menneskelige handlinger og erfaringer underlagt illusionens vilkår: Enhver form er suspenderet, så længe handlingsforløbet ikke opleves som afsluttet.

Sidst, men ikke mindst gælder det for selve den videnskabelige konstruktion af analytiske objekter, at de er illusoriske. „Samfund“, „kultur“ og i sidste instans „kontekst“ er konstruktioner; de er opstået som måder at forstå fænomener på, men er blevet „dumpe“ ontologisk, så de har fået selvstændig eksistens (Hastrup 1999a). I antropologien bruger vi, næsten som et mantra, begrebet *kontekst* til at autentificere beskrivelsen af enkeltfænomener (Dilley 1999). „Sociale og kulturelle fænomener må placeres i deres kontekst“; dette har været holismens og hele antropologiens grundlæggende visdom; eller en af de overbevisende fiktioner, som faget har været bygget på (Strathern 1987). Men „konteksten“ findes ikke i verden; den findes i vores forestillinger om forbindelser og manglen på samme. Konteksten er ikke uafhængig af teksten, fortolkningen og selve de fænomener, der skal placeres „i kontekst“. Konteksten er med andre ord emergent; den opstår i og med fortolkerens opfattelse af relevans og grænser. Det gælder ethvert handlingsteater, ethvert analytisk objekt, at det er en illusion, der produceres og reproduceres i den analytiske handling.

Etografiske misforståelser kan ses som udtryk for en (midlertidig) mangel på sammenfald mellem den lokale og den analytiske „kontekstualisering“ (se fx Fabian 1999). Der er naturligvis ikke et egentligt interessesammenfald; antropologen har altid et andet



projekt end at forstå (empatisk), hvad der går for sig. Men på den anden side er den „interne“ forståelse det afgørende første led i enhver undersøgelse, der vil kalde sig etnografisk. Det er videnskabens vilkår, at genstanden for den videnskabelige interesse må forstås gennem en investering af vores forestillingsevne og vores egne erfaringer i andre menneskelige foreteelser. Men for at formidle denne forståelse, det vil sige at *behandle* (og ikke blot „udtrykke“ eller repræsentere) den i sproglig form, må vi skabe og leve med en illusion om en kontekst, der midlertidigt kan sætte rammer for den forståelse, der aldrig kan stå helt alene.

Illusion er altså et grundvilkår for al menneskelig handling, hvad enten det er en skuespiller, en økonomisk vismand, et børnehavebarn, en forfatter eller en antropolog, der handler og dermed skaber en betydning, der bekræfter illusionen.

Noter

1. Det foreliggende arbejde er en del af et større projekt, som er under udgivelse (Hastrup, under udgivelse). Hidtil foreligger følgende mindre arbejder om teatret i antropologisk belysning (1996, 1997, 1998, 2000).
2. Alle citater fra Shakespeares skuespil er fra The Alexander Text. Complete Works of William Shakespeare. London 1994: Harper Collins (Collins Classics). I øvrigt følger jeg konventionen med at angive akt, scene og linier.
3. En „soliloquy“ er en enetale, der er henvendt til publikum; netop dens karakter af henvendelse, eller af (suspenderet) samtale, gør den oftest brugte betegnelse, monolog, uheldig. Jan Kott (1966:341) sammenligner Shakespeares soliloquies med filmiske „nærbilleder“; fra prosceniet er de rettet direkte mod publikum, der gennem ordene må fornemme den sindstilstand, som nærbilledet kan afsløre på filmværkstedet.
4. Bourdieu skelner i alle sine arbejder mellem *illusio* og illusion for at tydeliggøre forskellen mellem den almene (kulturelle) *illusio* og den litterære eller dramatiske illusion. Eftersom illusionen i begge tilfælde handler om „spillet regler“ og en kollektiv interesse i at kende dem for at opnå størst mulig „feel for the game“, finder jeg det ikke påkrævet at opretholde skellet; faktisk mener jeg, det er direkte kontra-produktivt.

Litteratur

Forkortelser:

Actors

Cole, Toby & Helen Krich Chinoy (eds.)

1970

Actors on Acting. The Theories, Techniques, and Practices of the World's Great Actors, Told in their Own Words. New York: Crown Trade Paperbacks.

Players 1

Brockbank, Philip (ed.)

1989

Players of Shakespeare 1. Essays in Shakespearean Performance by Twelve Players with the Royal Shakespeare Company. Cambridge: Cambridge University Press.

Players 2

Jackson, Russel & Robert Smallwood (eds.)

1988

Players of Shakespeare 2. Further Essays on Shakespearean Performance by Players with the Royal Shakespeare Company. Cambridge: Cambridge University Press.

Players 3

Jackson, Russel & Robert Smallwood (eds.)

1993

Players of Shakespeare 3. Further Essays on Shakespearean Performance by Players with the Royal Shakespeare Company. Cambridge: Cambridge University Press.



- Andersen, Benedict
1991 Imagined Communities. Revised Edition. London and New York: Verso.
- Ardener, Edwin
1989 The Voice of Prophecy and Other Essays. Malcolm Chapman (ed.), Oxford: Blackwell.
- Aristotle
1987 Poetics. Stephen Halliwell (ed.). London: Duckworth.
- Artaud, Antonin
1958 The Theater and its Double. New York: Grove Weidenfeld.
- Bachelard, Gaston
1994 The Poetics of Space. Boston: Beacon Press.
- Barnes, J. A.
1994 A Pack of Lies. Towards a Sociology of Lying. Cambridge: Cambridge University Press.
- Barton, John
1984 RSC in Playing Shakespeare. London: Methuen.
- Berry, Cicely
1993 The Actor and The Text. London: Virgin Books.
- Bittner, Rüdiger
1992 One Action. I: Amélie Oksenberg Rorty (ed.): Essays on Aristotle's Poetics.
Princeton: Princeton University Press.
- Bourdieu, Pierre
1990 The Logic of Practice. Cambridge: Polity Press.
1993 The Field of Cultural Production. Cambridge: Polity Press.
1996 The Rules of Art. Cambridge: Polity Press.
- Brook, Peter
1990 [1968] The Empty Space. Harmondsworth: Penguin.
- Daniel, Valentine
1984 Fluid Signs. Being a Person the Tamil Way. Berkeley: University of California Press.
- Danto, Arthur C.
1981 The Transfiguration of the Commonplace. A Philosophy of Art. Cambridge, Mass.: Harvard
University Press.
- Dewey, John
1997 The Aesthetic in Experience. I: Susan Feagin & Patrick Maynard (eds.): Aesthetics.
Oxford: Oxford University Press.
- Dilley, Roy
1999 Introduction. I: Roy Dilley (ed.): The Problem of Context. Oxford: Berghahn Books.
- Fabian, Johannes
1999 Ethnographic Misunderstanding and the Perils of Context. I: Roy Dilley (ed.):
The Problem of Context. Oxford: Berghahn Books.
- Geertz, Clifford
1983 Art as a Cultural System. I: C. Geertz: Local Knowledge. London: Basic Books.
- Gielgud, John
1987 [1939] Early Stages. London: Hodder and Stoughton.
1992 [1962] Stage Directions. London: Sceptre.
- Goffman, Erving
1959 The Presentation of Self in Everyday Life. New York: Doubleday Anchor.



- Gombrich, E. H.
1977 Art and Illusion. A Study in the Psychology of Pictorial Representation. London: Phaidon.
- Green, J. R.
1994 Theatre in Ancient Greek Society. London: Routledge.
- Granville-Barker, Harley
1927 Prefaces to Shakespeare. First Series. London: Sidgwick and Jackson.
- Grotowski, Jerzy
1968 Towards a Poor Theatre. London: Methuen.
- Halliwell, Stephen
1987 The Poetics of Aristotle. Translation and Commentary. London: Duckworth.
- Hastrup, Kirsten
1987 Fieldwork among Friends. I: Anthony Jackson (ed.): Anthropology at Home. London: Routledge.
1995 A Passage to Anthropology. Between Experience and Theory. London: Routledge
1996 (ed.) The Performers' Village. Times, Theories and Techniques at ISTA. Copenhagen: Drama.
1997 Teatrets rum. En analyse af scenen i Shakespeares teater. Tidsskriftet Antropologi 35-36:75-88.
1998 Theatre as a Site of Passage: Some Reflections on the Magic of Acting. I: Felicia Hughes-Freeland (ed.): Ritual, Performance, and Media. London: Routledge.
1999a Viljen til viden. En humanistisk grundbog. København: Gyldendal.
1999b Radikal fortolkning. Humanistisk videnskab ved årtusindskiftet. Tidsskriftet Antropologi 40:37-50.
2000 Othello's Dance. Cultural Creativity and Human Agency. I: John Liep (ed.): Locating Cultural Creativity. London: Pluto Press.
(in press) Studying Action. Anthropology in the Company of Shakespeare. London.
- Knudsen, Anne
1999 Lykkeligst at hvile på... Tidsskriftet Antropologi 40:51-7.
- Kott, Jan
1966 Shakespeare, vor samtidige. København: Hasselbalch.
- Mauss, Marcel
1972 Towards a Theory of Magic. London: Routledge and Kegan Paul.
- Morgan, Charles
1958 The Nature of Dramatic Illusion. I: Susanne K. Langer (ed.): Reflections on Art. A Source Book of Writings by Artists, Critics, & Philosophers. New York: Galaxy Books.
- Mullaney, Steven
1991 Civic Rites, City Sites: The Place of the Stage. I: David Scott Kastan & Peter Stallybrass (eds.): Staging the Renaissance. Reinterpretations of Elizabethan and Jacobean Drama. London: Routledge.
1995 The Place of the Stage. License, Play, and Power in Renaissance England. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Nehamas, Alexander
1985 Nietzsche. Life as Literature. Cambridge Mass.: Harvard University Press.
- Nietzsche, Friedrich
1991 Ecce Homo. How One Becomes What One Is. Harmondsworth: Penguin Classics.
1993 [1872] The Birth of Tragedy. Oversat af Shaun Whiteside og redigeret af Michael Tanner. Harmondsworth: Penguin Classics.
- Ricoeur, Paul
1992 Oneself as Another. Chicago: University of Chicago Press.



Schechner, Richard
1985 Between Theater and Anthropology. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Smith, David L., Richard Strier & David Bevington (eds.)
1995 The Theatrical City. Culture, Theatre and Politics in London 1576-1649.
Cambridge: Cambridge University Press.

Strathern, Marilyn
1987 Out of Context: The Persuasive Fictions in Anthropology. *Current Anthropology* 28:251-81.

Taylor, Charles
1985 Human Agency and Language. Philosophical Papers vol. 1. Cambridge:
Cambridge University Press.
1989 Sources of the Self. Cambridge: Cambridge University Press.

Tillyard, E. M. W.
1990.[1943] The Elizabethan World Picture. Harmondsworth: Penguin.

Yates, Frances A.
1987 Theatre of the World. London: RKP.



Enquête: Når virkningsløse behandlinger virker

For få år siden var det populært blandt fysioterapeuter og andre at behandle muskel- og ledsmerter med såkaldt lavenergi-laser. Man lyste med laseren på de steder, der gjorde ondt, og mange patienter oplevede, at deres smerter lettede. Denne type laserbehandling kræver imidlertid ikke myndighedernes godkendelse og var derfor ikke blevet undersøgt grundigt. Flere forskerhold begyndte nu at undersøge effekten af laserbehandlingen. De foretog såkaldte *dobbeltblindede* undersøgelser, hvor patienterne enten blev behandlet med en rigtig lavenergilaser eller med en attrap, hvor laserlyset var erstattet med lys fra en almindelig pære. Hverken behandlerne eller patienterne vidste, hvorvidt det drejede sig om den rigtige eller den falske laser. Stort set alle undersøgelser viste, at den falske var lige så effektiv som den rigtige lavenergilaser. Dette betyder, at der i princippet var lige så stor effekt ved at blive behandlet med det, der svarer til lyset fra en lommelygte, som med laserlyset. Dette resultat er selvfølgelig en smule ærgerligt for de behandlere, som havde investeret i de ofte meget dyre laserapparater, der åbenbart var virkningsløse i sig selv.

På den anden side: Hvis det ikke er laserlyset, der virker – hvad er det så? Den mest nærliggende antagelse er, at det må dreje sig om det såkaldte *placebo*-fænomen. Ordet placebo er latin og stammer måske fra den folkelige betegnelse for de bønner, man i middelalderen kunne købe hos præsterne. I den moderne betydning af ordet dækker placebobegrebet over det fænomen, at et virkningsløst medikament eller behandlingsmetode ofte kan have en lindrende eller helbredende effekt, hvis patienten er overbevist om, at det drejer sig om et virksomt medikament eller en effektiv behandling. Placebo er altså en fællesbetegnelse for det, der sker, når en kalktablett, som patienten tror er en kodimagnyl, lindrer en hovedpine; når barnet, der har slået sig, holder op med at græde, når moren eller faren „kysser smerten væk“; og måske det der sker, når zoneterapeuten lindrer en allergi ved at trykke bestemte steder på foden.

Der findes flere teorier om, hvad placebo egentlig er. Man har blandt andet ment, at en bestemt procentdel (ca. 35%) af befolkningen reagerer på placebo, og at disse mennesker skulle være „skruet psykisk sammen“ på en særlig måde. Denne påstand er der tilsyneladende ikke hold i. Placeboeffekten varierer meget og er afhængig af mange forhold. I forbindelse med smertelindring har det for eksempel vist sig, at farvede piller virker bedre end hvide, og at saltvandsindsprøjtninger virker bedre end piller. Man har også ment, at hvis en person får det bedre efter behandling med placebo, så er der ikke tale om en rigtig „fysisk“ sygdom, men snarere om et „psykisk problem“. Denne teori er også forkert. Placebo kan for eksempel lindre smerter, uanset om man kan finde en fysisk skade eller ej.



Andre teorier har forsøgt at forklare de mulige mekanismer bag placeboeffekten. Nogle forskere har foreslået, at placebo virker ved at mindske patienternes angst, men den modsatte forklaring er lige så sandsynlig: at patienterne bliver mindre angste, fordi de oplever, at placebobehandlingen virker. Når vi oplever en virkning af et uvirksomt stof, ser det generelt ud til at hænge sammen med vores *forventning*. Hvis vi får en pille og forventer, at det er en smertestillende tablet, kan vi opleve en virkning. Hvis vi derimod tror, at det er en vitaminpille, vil der ingen placeboeffekt være. Men hvad er det ved vores forventning, der virker? En forklaring kunne være, at der er tale om en virkning af de indre billeder og forestillinger, vi gør os, når vi forventer noget. Hvis vi er sultne og tænker intenst på mad, vil de fleste af os opleve at „tænderne løber i vand“.

Myndighederne kræver i dag, at nye medikamenter er grundigt afprøvede, og at de har vist sig at være mere effektive end henholdsvis medicinalfirmaets, lægens og patientens tro på dets lindrende eller helbredende effekt. Det vil sige, at det er mere virksomt end placebo. Selvom placebo på denne måde indgår i tusinder af medicinafprøvninger hvert år, véd vi altså stadig forbavsende lidt om, hvad placebo egentlig er. Vi må håbe på en øget forskningsindsats, så vi kan lære mere om denne „gratis“ effekt.

Bobby Zachariae
Professor, cand.psych., dr.med.scient.



WILLIE FLINDT

NÔ-TEATER SOM SCENISK VIRKELIGHED OG LITTERÆRT BLÆNDVÆRK

Samspelet mellem illusion og virkelighed er af væsentlig betydning for forståelsen og opfattelsen af det traditionelle japanske nô-teater. Ved opførelser af nô-spil sker der en såvel æstetisk som eksistentiel vækkelse og afklaring i kraft af en stiliseret, men dog virkelighedsnær skuespilkonventions modspil til librettoens kredsen om illusionen. Librettoen til nô-spil er baseret på mytologiske eller historiske fiktioner og følger en konventionel struktur med mange standardiserede talemåder vekslende med citater fra den klassiske japanske litteratur. Hertil er ofte føjet fragmenter af kinesisk digtekunst og buddhistiske skrifter. Librettoens tekst fremstår således som en poetisk komposition bestående af eksisterende litterært materiale føjet sammen af specielt skrevne passager med direkte forbindelse til et specifikt handlingsforløb.

Det er især buddhismens opfattelse af illusion, som på japansk kaldes *meimo* (sanskrit: *mâyâ*, som oprindeligt stammer fra hinduismen), der præger mange nô-spil. Ordet kan oversættes med „bedrag“ og betegner en forbigående eksistens som modsætning til guddommelig bestandighed. En ekstrem opfattelse af *meimo* betragter den sanselige verden som en illusion, et sansebedrag, som skjuler den sande og universelle virkelighed. Således opfattes *meimo* primært som noget negativt, der skal overvindes. Men på den anden side kan dette bedrag fungere som et middel til at blotlægge verdens illusoriske natur.

En stor del af nô-repertoiret består af spil, der på en meget direkte måde har illusionen som hovedtema.

Det eftergjorte landskab

I nô-spillet *Tôru* ankommer en rejsende buddhistmunk til Japans gamle hovedstad Kyoto. Her møder han en gammel mand, der bærer på to spande med saltvand, som, ifølge den gamle selv, skal bruges til at udvinde salt på en strand i nærheden. Munken udtrykker sin overraskelse over dette, da Kyoto ligger borte fra havet og langt inde i landet. Den gamle mand fortæller nu, at på det sted, hvor de står og taler sammen, havde adelsmanden Minamoto no Tôru (822-895) for længe siden sit palads. I paladset anlagde Tôru en have, som indbefattede en tro kopi af strandene ved Shiogama i Mutsuprovinen, hvor der traditionelt blev udvundet salt. Tôru skabte en perfekt illusion af det rustikke land-



skab, som også indbefattede arbejdsomme landsbyboere i færd med at udvinde salt – et sceneri, som kunne betragtes fra hans funkende palads, Kawara no in. Efter at have fortalt dette trækker den gamle mand sig tilbage.

En lokalperson kommer til stede. På spørgsmål fra den rejsende munk, fortæller han, at den gamle mand i virkeligheden må have været Tôrus genfærd, og anbefaler munken at vente på stedet, til natten falder på. Lokalpersonen trækker sig derefter tilbage.

Det er nu blevet nat, og munken overnatter på stedet. I en vision ser han den elegant klædte Tôru for sig. Tôru fortæller munken om, hvordan han tabte sit hjerte til det fjerne og rustikke landskab og om sin livslange passion: at overføre dette landskab til sin paladshave i Kyoto. I en dans hylder Tôru det oprindelige landskab, som hans have blot var en kopi af. Han fremhæver den æstetiske betydning af sin egen kopi, der til forveksling ligner det oprindelige landskab, og som således bliver til et konkret sted for mødet med munken. Et sted med en iboende kraft, hvor fortidens skønhed manifesterer sig i nutiden. Den kunstfærdige kopi sidestilles med det originale landskab. Men hvis den sanselige verden er en illusion, bliver Tôrus passion for landskabet en hindring for endelig frelse, og efter døden fortsætter hans eksistens derfor som et genfærd, der må forløses af den tilrejsende munk. Landskabsillusionen er dermed blevet Tôrus frelse, og han kan i mødet med munken berette sin skæbne og ved dennes mellemkomst finde endelig hvile.

Den passionerede tilknytning til denne verden, selv efter døden, og genfærdets endelige forløsning fra en cyklus af død og genfødsel er et genkommende tema i mange nô-spil.

Fiktionen som blændværk

I nô-spillet *Genji kuyô* er en højtstående munk med to andre i sit følge på rejse til Ishiyama-templet sydøst for Kyoto. De gør ophold i nærheden af templet. En landsbykvinde viser sig for dem. Hun beder munken om, når de ankommer til Ishiyama-templet, at holde en dødsmesse for den fiktive prins Genji. Hun forklarer videre, at det var hende selv, der engang skrev den berømte *Fortællingen om Genji* (*Genji monogatari*, fra ca. år 1000). Men da fortællingen var ren fiktion, brød hun med den buddhistiske regel om aldrig at ytre usandheder. Hendes sjæl kan derfor ikke finde hvile efter døden. Efter at have udtrykt sin skam over at måtte vise sig i et menneskes skikkelse, beder kvinden atter munken om at holde en dødsmesse for den fiktive prins Genji og lover samtidig at vise sig for ham i sin virkelige skikkelse som den smukke og vidende forfatterinde Murasaki Shikibu (ca. slutn. af 10. til beg. af 11. årh.). Kvinden forsvinder derpå atter.

En lokalperson viser sig. Han fortæller om, hvordan Murasaki Shikibu skrev fortællingen om prins Genji, mens hun opholdt sig i Ishiyama-templet.

Munken og hans følge rejser videre og ankommer til Ishiyama-templet, hvor de som lovet påbegynder en messe for prins Genji. Kvinden viser sig atter, denne gang i sin virkelige skikkelse som Murasaki Shikibu, forfatterinden til fortællingen om Genji. Hun overrækker munken et bønsskrift, som han læser op af. Derefter udfører hun en dans i taknemmelighed over munkens bøn. Han forstår, at den dansende kvinde i virkeligheden må være en buddhistisk fremtoning, hvis fortælling om Genji anskueliggør at livet er en illusion, en drøm – eller en fiktion. Således forløst forsvinder Murasaki Shikibu atter for hans syn.



Den forunderlige hovedpude

Nô-spillet *Kantan*, hvis oprindelige tema kan føres tilbage til det 8. århundredes kinesiske litteratur, indledes på en kro i byen Kantan i Kina, hvor kroens værtinde har en hovedpude med en særlige egenskab. Den, som hviler sit hoved på puden, opnår endegyldig indsigt i livets mysterium. Til kroen ankommer en rejsende ung mand ved navn Rosei. Han er på vej mod et helligt bjerg i sin søgen efter afklaring. Rosei anmoder om ly for natten. Kroværtinden inviterer ham indenfor og fortæller om hovedpuden. Mens hun tilbereder et måltid til den rejsende, lægger han sig ned og falder i søvn med hovedet på puden. Snart efter vækkes han af et kejserligt sendebud, der fortæller, at kejseren har valgt at abdicere til fordel for ham. Rosei føres nu i bærestol til det kejserlige palads. I paladset henlever Rosei de følgende halvtreds år i overdådig rigdom og æstetisk nydelse i omgivelser, der i librettoen sidestilles med Buddhas paradys og Indras himmel. Da de halvtreds år er gået, bringer det kejserlige sendebud en livseliksir, som skal forøge Roseis liv med tusinde år. Under en storslået fest drikker Rosei eliksiren, og festlighederne kulminerer i en ekstatiske vision, hvori de fire årstider manifesterer sig på een og samme tid. Rosei vækkes af kroværtinden, og drømmen forsvinder. Hun meddeler ham, at maden nu er færdig. Rosei indser nu, at livets stræben er som hans drøm, der blot varede den tid, det tog kroværtinden at tilberede et måltid. Med dette klarsyn opgiver han sin rejse til det hellige bjerg og vender tilbage til sin hjemegn.

Jeg har indledningsvis kaldt nô-teatrets skuespilkonvention for virkelighedsnær. Mere præcist betyder det, at hverken det overordnede sceniske udtryk eller skuespillerens teknik, bortset fra et fåtal af mimiske gestus, er illusionsskabende. Der er snarere tale om en scenisk abstraktion og blotlæggelse af skuespillernes tekniske virkemidler, som i sig selv henviser til scenen som et konkret fysisk sted. Nô-scenens form og ornamentik er den samme for samtlige stykker i det nuværende repertoire, der tæller cirka 200 spil. Scenen har en konstant belysning uden stemningskabende lysvirkninger, idet lyset blot fungerer som belysning. I de enkelte nô-spil kan der forekomme specielt fremstillede sætstykker og rekvisitter, men disse skal ikke foregive på nøjagtig vis at ligne de ting, som de repræsenterer. Der er snarere tale om kunstfærdigt fremstillede objekter, som blot skal lede publikums tanke imod objekternes forbilleder. For eksempel kan et hus markeres med en rektangulær tredimensional struktur fremstillet af sammenbundne bambusstænger (som i sig selv er udtryk for flygtighed), der ikke er større, end et enkelt menneske kan stå indeni. Sætstykkets funktion bliver derved at markere en forskel mellem ude og inde og indgår som sådan i det samlede æstetiske udtryk. Kostumerne er fremstillede af silke-brokader og andre kostbare stoffer og fremstår i højere grad som traditionel beklædning end egentlige teaterdragter. Selv i roller fra den lavere stand som fiskere og bønder bærer skuespillerne kostbare dragter. Den ledende skuespiller bærer ofte en maske, som tydeligt er bundet med snore omkring baghovedet og blot skjuler selve ansigtet, således at det både er skuespilleren og den rolle, han udfører, vi ser. Skuespilleren fremstiller en given rolle snarere end at personificere den.

Nô-spillenes særlige meditative udtryksform er et resultat af den komplette forening af en illusionsskabende libretto og en stiliseret illusionsfri scenisk konvention. Således løser nô-spillene spørgsmålet om, hvorvidt den sanselige verden er virkelig eller ikke ved at lade librettoens illusionsskabende tekst fremføre sammen med fysiske handlinger og interimistiske objekter, der kun består i nuet.



Henrik Jørgensen, billedkunstner. Foto: Bent Ryberg.









CAMILLA KVIST OG LARS HOLMBERG

KORREKT OPTRÆDEN

Performative aspekter af politi og politiarbejde¹

Ordet illusion betegner som oftest det vildledende og falske, fatamorganaet – det der ikke er, men blot ser ud til at være. Som sådan er ordet ganske dækkende for en udbredt opfattelse blandt – særlig amerikanske og angelsaksiske – politiforskere: Politiets rolle som kriminalitetsbekæmpere er i det store og hele en illusion; hverken omfanget eller effekten af politiets indsats mod kriminalitet svarer til det billede, offentligheden har af den.

Alligevel fastholder politiet overalt i den vestlige verden et *image* som kriminalitetsbekæmpere par excellence, og et interessant spørgsmål i denne forbindelse er, om det sker mod bedre vidende. Er politifolkene på det rene med, at deres rolle i kampen mod kriminaliteten er stærkt begrænset, eller tror de selv på det billede, de er med til at opretholde? Vi vil i det følgende søge at vurdere dette spørgsmål gennem en performativt inspireret analyse af politiets omgang med illusioner. Udgangspunktet er en konstatering af, at der er et væsentligt element af performance – „optræden“ – i meget af politiets arbejde. Frem for at kritisere dette forhold, vil vi med Ericson et al. (1993) understrege, at et absolut skel mellem fremtræden og virkelighed er en forenkling. Til illustration af dette vil vi tage udgangspunkt i en ren „kulturel“ performance, et *show*, som opførtes alene til benefice for de deltagende politifolk og det indbudte publikum, og herfra bevæge os ud i forskellige dele af politiets virkelighed. Omdrejningspunktet for analysen er til stadighed en vurdering af, hvordan illusionen om politiarbejde spiller sammen med virkelighedens politiarbejde, og ikke mindst, hvem de implicite budskaber i de forskellige former for performance er rettet mod.

Statistik og medievirkelighed

Inden for det omfattende forskningsfelt, der kaldes politiforskning, publiceres hvert år nærmest uendelige mængder af studier, der på mere eller mindre sofistikeret vis søger at påvise sammenhænge mellem kriminalitetsudvikling og politiarbejde – oftest med nedslående resultat. Almindelig patruljering er hverken kriminalpræventiv eller trygheds-skabende, opklaringsprocenten har ingen sammenhæng med kriminalitetsfrekvensen, og så fremdeles.² Dette spørgsmål er internationalt blevet behandlet med udgangspunkt først og fremmest i kvantitative analyser af politiets effektivitet eller mangel på samme.

Tidsskriftet Antropologi nr. 41, 2000

31



Diskussionen af politiets forhold kan på denne baggrund blive meget forenklet, og de senere års forskning i politiarbejde har – for den mere kritiske del af politiforskningen – givet anledning til noget nær en total dekonstruktion af politiets selvfremsstilling. Der er tale om „uærligt politiarbejde“ (Bayley 1994:124), politiet er „faldet tilbage på at forvalte sin fremtræden“ (Manning 1978:8, originalens fremhævelse) og spørgsmålet har været stillet, om nye tiltag som nærpolti er „retorik eller realitet“ (Greene & Mastrofski 1988).

Også i Danmark stilles der lejlighedsvis kritiske spørgsmål til politiets effektivitet og ressourceforbrug, men politiets image synes ikke at have taget væsentlig skade. Politiarbejde er stadig godt stof. Enhver lokalavis med respekt for sig selv bringer en side om politistof, og programmer om politiets arbejde udgør en væsentlig del af de mange *dokumentarsoaps*, der sendes i tv såvel i udlandet som i Danmark. Politiet er selv i høj grad med til at føde interessen og stiller sig villigt til skue i programmer som for eksempel de danske *Station 2*, *Kriminalmagasinet* og *Strømmer på Stenbroen*, eller de mere action-mættede amerikanske, der også vises på danske kanaler, som programmet *Real Police Chases*, der viser optagelser af „ægte“ politijagter.³ Hertil kommer et utal af film, tv-serier og bøger om kriminalitet og politi. Kendetegnende for det hele er, at det er politiets kamp med de tunge og voldsomme kriminelle, der får hovedparten af opmærksomheden.

For folk med førstehåndskendskab til politiarbejde kan der synes langt fra medievirkeligheden til politiets dagligdag. Der kan nok findes eksempler på det spektakulære og handlingsmættede politiarbejde, som præsenteres i medierne, men generelt er det daglige arbejde snarere præget af rutine end af adrenalin-rush. Af og til skinner denne diskrepans igennem, også på fjernsynet, som i en mindeværdig scene i TV2s *På patrulje med...* hvor betjenten ved rattet beklager sig til kameramanden – og dermed seerne – over den usædvanligt begivenhedsløse fredag aften. Typisk, når nu endelig TV2 er med ude at køre...

Familiedagen

Netop det sidste eksempel peger i retning af, at den populære opfattelse af politiarbejdet som travlt, spændingsfyldt og handlingsmættet også trives blandt nogle politifolk selv – de synes at tro på illusionen. Som den følgende gennemgang af en „familiedag“ i Beredskabsafdelingen i København vil vise, forholder tingene sig dog ikke helt så enkelt.

Det show, som vi i det følgende vil se nærmere på, er specielt derved, at det i udgangspunktet var tænkt alene som en forestilling. En række politiaspiranter og deres lærere opførte – i ordets sceniske betydning – en række politiindsatser. Tjeneste i Beredskabsafdelingen udgør den sidste del af det fireårige uddannelsesforløb for politiaspiranter, og i løbet af en sådan periode afholdt man en slags „åbent hus“, hvor venner og pårørende fik chancen for at se, hvad aspiranterne beskæftigede sig med.⁴ Familiedagen var planlagt til at vare fire timer, og programmet indeholdt 2 hovedpunkter. Første del var koncentreret om delingens aktive arbejde. Der ville blandt andet være eksempler på konfrontationer med og pacificering af farlige gerningsmænd, og der blev lagt op til, at man på familiesiden kunne „prøve lykken som autonom“ i en fingeret gadekamp. Sidste del af arrangementet var koncentreret om andre dele af politiet, med fremvisning af materiel og ekspertiser fra diverse afdelinger og specialgrupper.

Efter en kort velkomst indledte delingen med at illustrere, hvordan en farlig gerningsmand



hentes ud fra en lejlighed. Til formålet brugtes en barak, hvor vinduesglassene var fjernet. Familienmedlemmerne kunne placere sig både inde i huset og udenfor, så de fik det bedste mulige overblik over, hvordan delingsmedlemmerne på nøje indstuderet vis afsøgte 'lejligheden' centimeter for centimeter. De var iført kampuniform og gasmasker, og forsynet med maskinpistoler og spejle til at se om hjørner og under døre. Situationen blev formidlet så naturtro som muligt, og optrinnet var derfor ganske langtrukket. Da gerningsmanden – spillet af en betjent – endelig var pacificeret, var der mulighed for at opleve en mild opløsning af tåregas i et lille aflukke i barakken. Derefter blev det illustreret, hvordan man håndterer en farlig gerningsmand 'på hjul', det vil sige i et køretøj. Betjentene optrådte igen med en forbausende realisme, som om situationen havde udspillet sig mange gange før, og de blot gjorde, som de plejede.

Da gerningsmanden lå bastet og bundet på den bare asfalt, var det tid for delingsføreren at demonstrere avanceret køreteknik. Ledsaget af en vittig historie over højtaleren: 'man bliver kaldt til udrykning i modsat retning...' foretog delingsføreren en 180 graders håndbremsevending i høj fart. 'Men så kommer man i tanke om kagebordet hjemme på stationen...' og turen gik baglæns i fuld fart for at ende i tilsvarende håndbremsevending den modsatte vej. Sådan gik en tid med forskellige variationer over samme tema.

Det gav et stemningsløft i forsamlingen at overvære opvisningen, hvilket blandet andet gav sig udslag i, at mange var hurtige til at melde sig, da 'gadekampen' blev annonceret. En stor del af publikum løb ud foran transitterne med de kampklædte betjente for at forsyne sig med brosten. Brostenene var store træklodser, som skulle smides efter vogne og betjente. Modstanden steg, efterhånden som kampen udviklede sig til en mand til mand-udgave. De betjente, der 'spillede' autonome, blev jagtet som hovedmænd, pacificeret og lagt i håndjern under stor modstand, som de ledsagede med en lind strøm af provokerende tilråb i genren: 'pansersvin', 'politi-kontrol... skaber mere vold', mens familienmedlemmer, der ikke havde samme erfaring med at være autonome, spredtes for alle vinde. Efter gadekampen og en kop kaffe var det motorcykelbetjentenes tur. Der blev kørt i bittesmå cirkler, ottetaller og slalom både stående på og hængende på siden af cyklen, det sidste for at demonstrere 'kørsel under en lav bom'. Efter opvisningen var der kaffe, og publikum kunne inspicere materiellet, prøve at holde en pistol, få en tur i patruljebilerne eller på motorcyklerne, og børnene kunne blive fotograferet iført skudsikker vest og hjelm.

Familiedagens indhold – faktion eller fiktion?

Formålet med familiedagen var – uformelt – beskrevet som en mulighed for familien for at se, „hvad politiet faktisk laver“. Denne formålsbeskrivelse giver dog anledning til at spørge, om aktiviteterne på familiedagen faktisk afspejlede den dagligdag, de unge politifolk kan forvente. Hertil kan vi, hvis vi holder os til det faktiske indhold af forestillingen, umiddelbart svare nej. Gadekampstræning er ganske vist noget, de fleste unge betjente vil få brug for i deres tid i det københavnske beredskab, men de øvrige indslag på dagen må siges at være relativt usædvanlige i danske politifolks dagligdag. Politiarbejde i Danmark indebærer kun sjældent brugen af 180 graders håndbremsevendinger i høj fart, og det samme gælder indtrængen i lejligheder i fuld aktionsudrustning og pacificering af farlig gerningsmand. Familiedagen bød på et stærkt redigeret udsnit af mulige opgaver for de kommende politifolk, selv om det er væsentligt at understrege, at *muligheden* for at deltage i sådanne opgaver er til stede, og at der undervises i de demonstrerede teknikker på politiskolen af netop denne grund.

De deltagende politiaspiranter havde på dette tidspunkt to års skoleophold og et års træning i praktisk politiarbejde bag sig og var derfor næppe uvidende om, at den forestilling, de opførte, ikke havde så meget med deres fremtidige dagligdag at gøre. Man kan



derfor spørge, hvorfor det gav mening at opføre netop denne forestilling, og om aspiranterne faktisk troede på deres egen performance: Mente de selv, at deres optræden afspejlede (om ikke andet så en mindre del af) politiets virkelighed?

Sociale og kulturelle dramaer

For at belyse forholdet mellem den performede og den faktiske virkelighed vil vi her tage udgangspunkt i Victor Turners skitse af forholdet mellem det sociale og det kulturelle drama. En grundlæggende tanke hos Turner er, at der er en tæt forbindelse mellem hverdagslivets handlinger og performativ handlen (Turner 1982:113). Selv om Turner støtter Erving Goffman i tesen om, at den grundlæggende byggesten i det sociale liv er performance (1992:81), definerer han situationer som performative, når individer ikke bare handler, men forsøger at tydeliggøre for andre „hvad de gør, eller har gjort“, det vil sige, når handlinger får karakter af „opført-for-et-publikum“ (op.cit.:74). Ifølge Turner er det æstetiske drama, det vil sige diverse performative genrer, udsprunget af det sociale drama (op.cit.:90). Sociale dramaer er for Turner kritiske brud på den gængse sociale orden, der kræver en eller anden form for (rituel/formaliseret) genopretning, det betegner med andre ord livets små og store dramaer, fra krig til det ægteskabelige skænderi. Sådanne sociale dramaer udgør den oplevede matrice, der ligger til grund for kulturelle fremstillinger, hvor legende og distancerede de end måtte være (Turner 1982:78), det er herfra de henter deres grundlæggende indhold, struktur, mening og fortællekraft (Turner 1992:94).

Turner understreger desuden interdependensen mellem sociale og kulturelle performances. Det sociale drama fungerer som en slags underliggende strukturerende manuskript for opførelsen af den kulturelle performance. De betydninger, der produceres, forhandles og transformeres i sådanne kulturelle fremstillinger, leverer for deres del betydning tilbage til det sociale drama, hvor handlen således kan være informeret af en kulturel fremstilling, samtidig med at det sociale drama vedvarende kan levere betydning til ditto kulturelle (op.cit.:90). Forholdet mellem kulturel fremstilling og oplevet virkelighed er grundlæggende dialektisk og dynamisk (1982:72).

Politiarbejdet er et konstant møde med sociale dramaer, idet politiet som udøvende magt er den formelle institution, der muliggør en retslig genoprettelse af tingenes tilstand i en række kritiske situationer. De forskellige momenter og kontekster på familiedagen har således alle deres dramatiske forlæg i virkelighedens verden, men de illustrerer noget forskelligt om fremstillingens forhold til virkeligheden og politiets forståelse af den, hvilket vi vil berøre i de følgende afsnit.

Illusion og virkelighed på familiedagen

Var *beredskabens* show virkelighedstro? Observationerne på dagen pegede i flere retninger. De dele af forestillingen, hvor aspiranterne optrådte alene (indtrængen, pacificering af farlig gerningsmand), blev gennemført med en omhu, der trak store vekslere på tilskuernes tålmodighed. Den forsigtighed, en virkelig, „skarp“ situation kræver, blev til fulde understreget, der var tale om en naturtro gengivelse, som tilsyneladende ikke tog hensyn til tilskuernes forventninger. Omvendt signalerede kommentarerne til delingsførerens



kørsel et ganske andet forhold til virkeligheden bag politiarbejdet: Det vigtigste formål med hastig kørsel er ikke bekæmpelse af kriminalitet, men at nå kaffebordet i tide.⁵

Ser vi på modstanderne, er der også ganske stor forskel på, hvordan disse blev repræsenteret. De „farlige gerningsmænd“ virkede forbløffende anonyme og underspillede i forhold til de „autonome“, der til gengæld næsten blev overspillet. De farlige gerningsmænd, hvad enten de var på hjul eller gemt i et hus, fremtrådte som anonyme og umælen-de fjender, chanceløse mod en grundigt forberedt og overlegen politistyrke. Aspiranterne havde næppe det store personlige kendskab til denne kategori, men dette forhold blev opvejet af, at de har trænet den slags indsatser igen og igen, indtil de foregår nærmest automatisk. De farlige gerningsmænd er langt fra daglige modstandere, men „playscrip-tet“ eller drejebogen til handlingen i et sådant socialt drama findes i denne performance – illusionen (det at lade som om og handle som var det virkeligt) kan vise sig livsnødven-dig.⁶ Samtidig er det dog nærliggende at påpege, at der er tale om en anonym og ukendt fare, og at det netop derfor synes så meget vigtigere at forholde sig rituelt, (her forstået som regelbundet og forudbestemt), til den. Her var der ikke plads til hverken morsom-heder eller personlige vurderinger, her gik man efter bogen.

Interessant nok er det faktisk det mest legende aspekt, nemlig gadekampen, der har mest med dagligdagen at gøre. For betjente i beredskaben er deltagelse i gadekampe en højst realistisk mulighed, og demonstrationen af politiets indsats her var også den mindst „instruerede“/stiliserede del af aktiviteterne, blandt andet understreget ved, at også pub-likum kunne deltage. De autonome er, i modsætning til de farlige gerningsmænd, ofte genstand for beredskabens indsatser, og her kan det sociale drama danne udgangspunkt for improvisationerne i den kulturelle performance. Samtidig demonstrerede showet noget væsentligt om aspiranternes opfattelse af – og utvivlsomt håb til – konfrontatio-nerne med de autonome, nemlig at de ofte har en vis stiliseret karakter af leg eller spil, hvor parterne udfylder deres respektive roller med dertil hørende forudsigelig adfærd og reaktioner.

Der er her tale om en pointe, som ikke bare gælder politiets forhold til de autonome, men også til mange af deres andre „faste kunder“. Politiets omgang med kendte⁷ krimi-nelle har ofte karakter af et performativt spil. Til illustration af dette vil vi her kort forlade familiedagen til fordel for en episode fra det virkelige liv, hvori performative strategier spiller en væsentlig rolle.

Fare og forudsigelighed

Politifolk benytter ofte udtryk om de kriminelle som: „Han kender spillets regler“, eller „det er en del af spillet“, og i visse tilfælde er den gensidige performance ganske tydelig, som dette eksempel fra Glostrup politikreds:⁸

Uropatruljen kører til et værtshus, hvor en kunde har været utryk ved et par personer. B går lige ind og ser en gammel kending, M, sidde i en bås sammen med en anden mand, N. Det er klart, at det er de to, det drejer sig om. N kender de ikke, men han har skudsikker vest på, og mændene bliver begge bedt om at gå med udenfor, hvor de bliver udspurgt hver for sig. Jeg står med A, der snakker med N.

N: Jeg er lige blevet løsladt, så skulle jeg have haft en dom i dag, men den blev udsat.

A: Du er sigtet efter restaurationsloven, og får hermed forbud mod at komme her i 2 år.



N: Hvad, hvorfor det?
Dette svarer A ikke på, men siger i stedet: Jeg kigger dig lige efter, ikke?
N: Jo, selvfølgelig.
A finder et brev stof.
N: Satans også, jeg håbede, du ikke fandt det.
A: Ja, klokken er nu ..., og du er anholdt.
N: Ja, det er klart, det var da også ærgerligt, vi sad lige og fejrede, at jeg ikke fik dom i dag, og nu får denne her sag det jo nok til at se ud som om, jeg også er skyldig i den anden! (sagt let ironisk, men også meget enkelt – han er helt med på spillereglerne her)
A: Nå, og så skulle I have en lille en til næsen også? Hvorfor smed du det ikke bare?
N: Nej, vi sad jo kun to, det ville jo ikke rigtig være gået. Det undrer mig i øvrigt, at du slet ikke har spurgt, hvad det er for noget stof.
A: Nå, men jeg har en ganske god idé om, hvad det er.
N: Hvad er det så?
A: Det er amf.⁹
N: Nå, I er meget gode alligevel, hvad.
I mellemtiden er B ved at visitere M, som virker meget mærkelig og temmelig aggressiv.
N: I kan roligt gå over og hjælpe ham der, jeg løber ikke nogen steder, det er Danmark for lille til.
Det går dog stille og roligt, og det ender med, at N kommer med ind, mens M får lov at gå, men lover at hente N på stationen senere, hvis det bliver nødvendigt.
På vej ind snakker de alle tre om forbudet,¹⁰ og B understreger, at det jo ikke er ham, der har lavet loven. De spørger desuden, om N var i bil, og her er han noget undvigende: Nej, det er noget andet, der ikke kommer dette her ved.
N løslades senere på aftenen.

I eksemplet er der tale om en gensidig bedømmelse af modpartens optræden: Betjenten undrer sig over, at den anholdte ikke blot smed stoffet, og den anholdte giver ligefrem karakter for betjentens narkotikakendskab. Nok så væsentligt er, at selve indsatsen forløber så roligt og dagligdags. N opfordrer direkte A til at støtte sin kollega, så det hele kan forløbe fredeligt. De spilleregler, begge parter overholder, sikrer således først og fremmest, at der ikke opstår uventede faremomenter for den ene eller den anden part. Harvey Sacks (1972:293) hævder, at politiets ønske om at fremstå som professionelle langt fra udelukkende drejer sig om status og ressourcer. Det handler nok så meget om at videregive det budskab, at politiet ikke handler ud fra personlige motiver, og dermed at „så længe de kriminelle opfører sig fornuftigt, vil politiet også forsøge at gøre det“ (ibid.). De fælles spilleregler sikrer forudsigelighed og derigennem en minimering af risiko.

Symbolisk kontrol

Vender vi tilbage til showet på familiedagen, kan man hævde, at den nøje koreograferede indsats over for „farlige gerningsmænd“ måske netop hænger sammen med *manglen* på fastlagte spilleregler – faren ved den farlige gerningsmand er jo netop, at man ikke kan forudsige, om den pågældende vil afvige fra drejebogen. Derfor optræder politiet selv på en måde, der forhåbentlig tager højde for enhver handling fra modstanderens side, således at dennes manglende overholdelse af spillereglerne bliver uden betydning.¹¹

På samme måde er det nærliggende at se gadekampscenen som en form for symbolsk kontrol med de autonome og deres motiver. De uskadeliggøres gennem de satiriske gengivelser af kampråb med mere, ligesom deres grundlæggende menneskelighed måske



understreges, i og med at rollen spilles af familie og venner. Gennem opførelsen kan betjentene definere deres oplevelse af virkeligheden og dermed symbolsk indskrive sig på en plads, der giver dem kontrollen med begivenhederne. Denne iscenesættelse sættes i relief af, at det i virkelighedens verden ikke altid går således.

18. maj 1993 er eksemplet, hvor dramaets opløsende og destruktive potentiale blev udspillet. „Reglerne“ for interaktionen – det vil sige de gensidigt definerede performative roller – blev brudt, og der udvikledes en både farlig og uhåndterlig situation, som stadig sidder dybt i mange politifolk. Denne situation henviser showet til gentagne gange, blandt andet gennem demonstrationer af nye gadekamp teknikker, som netop blev indført efter begivenhederne 18. maj. En sådan demonstration tilbyder tillige muligheden for en refortolkning af det sociale drama og dermed historien, og giver betjentene mulighed for at beholde en fornemmelse af agency og kontrol; en symbolsk korrektion til den virkelighedens verden, hvor politiet ofte lades magtesløse og langt fra altid vinder eller har kontrollen. Problemet for politiet er netop, når „scriptet“ mangler, og det farlige bliver uhåndterligt, og „de onde“ ikke tillader „de gode“ at vinde. Som både familiedagen og det praktiske eksempel demonstrerer, søger betjentene at imødegå sådanne problemer også gennem performative strategier, som samtidig kan medvirke til at opretholde troen på egne handlemuligheder.

Er „rigtigt politiarbejde“ rigtigt politiarbejde?

For at vende tilbage til spørgsmålet om, hvorvidt betjentene selv anser de fremførte performances for at være udtryk for deres faktiske arbejde, vil vi vende konkret tilbage til forholdet mellem illusion og virkelighed. Selve showet tager meget konkret sit udgangspunkt i en forestilling om „rigtigt politiarbejde“ (Holmberg 1999). „Rigtigt politiarbejde“ er karakteriseret ved at være rettet mod „rigtige forbrydere“, ved at det indebærer spænding og action, ved at ske på politiets initiativ og ved at det, som betegnelsen antyder, er højt skattet internt i organisationen. For eksempel vil en *eftersættelse* (en jagt på bil, der søger at undslippe politiet) tiltrække alt disponibelt mandskab i politikredsen (ibid.). En sådan melding giver mulighed for at fange „rigtige forbrydere“, mens de begår kriminalitet, oven i købet på den „rigtige“ måde. „Rigtigt politiarbejde“ har stærke symbolske undertoner, det drejer sig om den „Hellige Treenighed“ af opsporing, jagt på og indfangning af farlige forbrydere (Van Maanen 1988). Familiedagen dramatiserer således det „rigtige politiarbejde“ som værende farligt og rettet mod farlige kræfter og understreger betydningen af træning og fysisk handlekraft samt ikke mindst overlegen beherskelse af teknologiske hjælpemidler. Det demonstreres på alle niveauer, at politiet netop i kraft af sin organisation er i stand til at bevare kontrollen i enhver situation. På den anden side af dramatiseres sceneriet gennem kommentarer om kager og den implicite henvisning til gadekampenes karakter af spil eller leg. Med koblingen mellem udrykningskørsel og kagebord refereres samtidig til den begrænsede betydning, som det „rigtige politiarbejde“ har i politiets dagligdag. Sådanne morsomheder etablerer en ironisk distance, som måske netop er forudsætningen for, at rammen kan opretholdes som meningsfuld.

Som helhed dramatiserer familiedagen altså ikke blot det alvorlige, farlige og handlingsorienterede aspekt i politiarbejdet, men faktisk også politifolkenes egen tvetydige opfattelse af deres virkelighed og deres narrative forhandling af den. Selv om showet



tager udgangspunkt i de grundlæggende størrelser „fare“ og „kontrol“, peges der samtidig på, at politiarbejde ofte er en slags leg, og at det i mange tilfælde er så som så med såvel farlighed som alvor. For betjentene bliver der dermed gennem kommentarerne og legen med publikum en overensstemmelse mellem performeret virkelighed og politiarbejdets realitet, fordi fingrene er krydset på ryggen. Det er nok alvorligt, men det er også action, skæg og ballade – både på familiedagens og virkelighedens scene. Der er en form for overensstemmelse mellem fremstilling og realitet, netop fordi flere modstridende versioner af politiarbejde opføres og kommenteres på én og samme tid, og en væsentlig del af dagens „budskab“ synes rettet mod aspiranterne selv.

Politiets optræden ved indbrud

Repræsentationen af henholdsvis politi og kriminelle, som den blev fremvist på familiedagen, er dog langt fra fremmed for publikum i bredere forstand. Som nævnt indledningsvis er den stadigt voksende mængde af politirelateret stof i tv først og fremmest fokuseret på de dramatiske hændelser. Også her er det „farlige gerningsmænd“ der skal forfølges og pacificeres, det er den ekstreme kriminelle – „den onde anden“ – snarere end den harmløse prostituerede narkoman eller grædende teenagepige taget for butikstyveri, der fokuseres på. Det samme fokus genfindes i den politiske diskurs om kriminalitet og angsten herfor, særlig på voldsområdet: Noget „andet“ og „farligt“ – en trussel for samfundet – skal bekæmpes (jf. Bauman 2000)¹²

Politiet er traditionelt de primære aktører i bekæmpelsen af såvel kriminaliteten som angsten for den. Det er en rolle, som politiet altid har haft og villigt har påtaget sig, men der er dog på dette område sket en ganske interessant udvikling med hensyn til, *hvordan* denne indsats skal foregå. Ser man på de våbenskjold, som pryder mange amerikanske patruljevogne, vil de ofte have et klassisk motto i stil med „at beskytte og tjene“;¹³ begreber, der understreger det handlingsorienterede og reaktive ved politiets indsats, og som falder godt i tråd med det „rigtige politiarbejde“. I de seneste år er politiarbejdets fokus dog skiftet ganske radikalt, vægten lægges på samarbejde med lokalsamfundet og indsats over for småforseelser, metaforisk beskrevet som „ituslåede vinduer“ (Wilson & Kelling 1982) og „livskvalitetsforbrydelser“ (Kelling & Coles 1997). I Danmark taler man ligeledes om „livskvalitet“, „nærpolti“, „synlighed“ og „tryghedsskabende indsats“ (Rigspolitichefen 1996) – som i USA sker det parallelt med krav om øgede straffe for snart sagt enhver forbrydelse og „nul-tolerance“ over for de mennesker, der bryder den tilsigtede orden.

Denne udvikling understreger det symbolske i politiets virksomhed. Groft sagt mener man i Danmark, at tryghed hos borgerne skabes gennem politiets synlighed og tilstedeværelse, i patruljevogne eller allerhelst til fods.¹⁴ Jo mere borgerne *ser* politiet, desto tryggere bliver de. En sådan argumentation fremhæver det performative aspekt af politiets arbejde, deres *optræden* i bredeste forstand bliver en væsentlig del af arbejdet. Dette gælder ikke bare i forhold til politiets meget omdiskuterede „synlighed“, men også i mange af de opgaver, som for eksempel Manning (1997:7) ville henføre til politiets „instrumentelle effektivitet“.

Pladsen tillader ikke mere omfattende beskrivelser, hvorfor vi vil indskrænke os til et enkelt eksempel, nemlig politiets indsats over for indbrud. Ser man på opklaringsprocen-



ten for denne type af straffelovsovertrædelser, er politiets effektivitet forstemmende lav. I Danmark bliver under hvert tiende politianmeldte indbrud opklaret.¹⁵ Egentlig efterforskning af indbrud finder – i hvert fald i de politikredse, vi har et nærmere kendskab til – kun sted i de tilfælde, hvor der ved den indledende undersøgelse er mistanke til en konkret gerningsmand, en prioritering der ifølge politiet er helt nødvendig af ressourcemæssige grunde. Alligevel rykker politiet stort set ud til alle anmeldelser om indbrud i private hjem samt til en del af anmeldelserne fra indbrudsramte virksomheder. De anmeldere, betjentene møder, gør sig ofte store anstrengelser for at lede politiet på rette spor, de viser fodspor fra gerningsmanden og fremsætter hypoteser om, hvor der eventuelt kan findes fingeraftryk. Særligt i private hjem gør betjentene en del ud af at gennemgå boligen for spor, også selv om de i mange tilfælde er helt på det rene med, at denne sporsøgning næppe vil føre til noget opklaringsmæssigt resultat,¹⁶ sagen vil højst sandsynligt blive henlagt som uopklaret. I sådanne tilfælde leverer politiet altså en ydelse, hvis konkrete indhold ikke stemmer overens med betjentenes optræden; sporsøgningen vil næppe føre til, at retfærdigheden sker fyldest i form af eftersporing, anholdelse og retsforfølgelse af gerningsmanden.

Mange kritiske politiforskere vil hævde, at sådanne indsatser er led i et forsøg på at opretholde politiets image og dermed monopol på kampen mod kriminaliteten. Med et sådant bureaukratisk/rationalistisk perspektiv overser de dog den symbolske dimension i indsatsen.

Indbruddet kan med Turner anskues som en form for socialt drama. Et sådant opdeler Turner i fire faser, nemlig brud, krise, genopretning og reintegration (1992:74). I indbrudseksemplet er det dog påfaldende, at det i almindelighed kun er den ene part i konflikten, nemlig offeret, der er til stede ved politiets indgriben.¹⁷ Gerningsmanden er udelukkende repræsenteret ved de spor, vedkommende har efterladt, det vil sige de spor, politiet „sikrer“ ved hjælp af fingeraftrykspulver og andre tekniske hjælpemidler. Gennem politiets optræden bliver gerningsmanden så at sige taget i forvaring gennem sine spor, og der spilles på en implicit forventning om, at vedkommende ved politiets mellemkomst senere vil blive bragt til veje og stillet til ansvar *in persona*. Politiet er på denne måde i stand til at foretage en form for genopretning af tingenes tilstand, *uden* at den ene part i dramaet faktisk er til stede. Med den lave opklaringsprocent *in mente* er det klart, at denne form for symbolsk genopretning, altså politiets tilstedekomst og gennemspilning af ritualer „gerningsstedsundersøgelse og sporsikring“, i hovedparten af tilfældene er den *eneste* form for retlig genopretning, der vil ske.

Vi har taget udgangspunkt i forbrydelsen indbrud, fordi der som oftest er kontakt med offer/anmelder, og fordi politiet som regel prioriterer udrykning til (om end ikke videre efterforskning af) denne form for anmeldelser højt. Vi vil dog hævde, at argumentationen vil kunne finde anvendelse på de fleste former for straffelovsovertrædelser,¹⁸ og kan konstatere, at borgerne anmelder ganske mange lovovertrædelser til politiet, selv om kun en mindre del af disse bliver opklaret. Ser man bort fra den forsikringsmæssige side af sagen (erstatning forudsætter normalt, at der er sket politianmeldelse), synes det også mere generelt at være af betydning for mange kriminalitetsramte at henvende sig til politiet, og det er nærliggende at mene, at selve det at henvende sig til politiet er et led i den symbolske genopretning, selv om der ikke kommer noget konkret resultat ud af anmeldelsen.

I situationer, hvor politiet performer deres rolle som politi, kommenterer de på og griber ind i folks oplevelse af krise, samtidig med at de bevarer den symbolske rolle som



opretholdere af orden eller genoprettere af orden, og i visse tilfælde spilles der meget bevidst på denne rolle. Som en daværende kriminalkommissær beskriver det:

Ved indbrudstyveri i bolig følger anmelderne sig som regel groft krænkede og urolige, hvorfor der i så godt som alle sager af denne type foretages udrykninger. [...] Modtager man en lavt prioriteret anmeldelse, drømmer man ikke om at gøre anmelderen bekendt med, at der faktisk ikke foretages undersøgelser i 'hans sag'. Vi må ikke glemme, at 'den lille sag' for den forurettede er en stor sag, hvor han forventer politiets hjælp. Da man nødig vil skade forholdet til befolkningen, spiller man spillet, og trækker ikke linierne helt klart op for befolkningen (Schæfer 1980:22,24).

Det er klart, at der i dette citat ligger en vis bureaukratisk tankegang (ikke skade forholdet til befolkningen og dermed skade politiets omdømme), men der ligger også en erkendelse af, at politiets indsats er af betydning, selv om den næppe er instrumentelt effektiv.

Mange anmelderes iver efter at lede politiet på sporet synes at pege i retning af, at de faktisk forventer, at retfærdigheden vil ske fyldest, også i deres konkrete sag. Studier af ofrenes syn på politiet peger imidlertid på, at ofrene først og fremmest ønsker sig to (sammenhængende) ting: At blive taget alvorligt og at få information (Lindgren 1996). At opfylde disse ønsker samtidig er ikke helt uproblematisk; information til anmelderen om, at hans/hendes sag efter al sandsynlighed bliver henlagt, straks efter at rapporten er skrevet, vil næppe øge tiltroen til, at politiet tager sagen alvorligt. Vore indtryk tyder da også på, at det hører til sjældenhederne, at politiet af egen drift underretter anmelderne om udviklingen i deres sag.

Den iver, mange anmeldere lægger for dagen, bunder altså ikke udelukkende i et ønske om at se retfærdigheden ske fyldest. Noget kunne tyde på, at også anmeldere til en vis grad forsøger at leve op til *deres* rolle, som de forstår den på baggrund af, hvad de har set, hørt og læst: Der bliver tale om en form for gensidig performance mellem anmeldere og politi, hvor begge parter søger at leve op til de forventninger, de mener, modparten nærer.

Men det er selvsagt først og fremmest politiet, der har en rolle at leve op til. Hvis den enkelte anmelders sag kun sjældent ender med opklaring og straf til gerningsmanden, bliver politiets optræden så meget vigtigere. Politiets performances, kulturelle som sociale, refererer til og har basis i den samme strukturerende fortælling, nemlig det „rigtige politiarbejde“. Vi vil hævde, at politiets ofte understregede rolle som kriminalitetsbekæmpere er en *forudsætning* for, at borgerne kan stilles tilfredse med en i hovedsagen performativ politiindsats. Havde politiet ikke et effektivt *image*, ville forestillingen falde til jorden. For at parafrasere et af Muirs (1981) paradokser vedrørende magtudøvelse kunne man sige, at „jo mere effektivt politiets ry, jo mindre effektiv behøver deres indsats at være“.

Malcolm Young (1991:271) hævder, at politiets indsats over for de kriminelle, de anholder, er „en eksklusiv performance, der først og fremmest er iscenesat af hensyn til aktørerne selv, og som ikke behøver noget publikum“. Dette er efter vores mening en ganske fejlagtig tolkning. Politiets omgang med deres faste kunder behøver ganske vist ikke noget publikum *i situationen*, men optrinet som helhed indgår (i form af statistik, medieomtale, domstolsbehandling og eventuel straf) i allerhøjeste grad i den fortsatte forestilling rettet mod de borgere, som politiet også internt kalder *publikum*.



Illusionsløse illusionister?

Lad os afslutningsvis mere specifikt vende tilbage til spørgsmålet om politifolkenes forhold til illusioner. Mange betjente mener interessant nok, at det, der udmærker dem selv i forhold til almindelige borgere, er deres illusionsløshed. De mener, at de selv har gennemskuet samfundet og opdaget, hvor megen kriminalitet og uorden, der i virkeligheden trives. De tror ikke, borgere og politikere for alvor ønsker at se „bagsiden af medaljen“, „alt lortet“, som politifolk ser til daglig. Som en betjent forklarede, spekulerede han af og til på, om han ikke hellere havde været fri for at „se alt det“ og i stedet havde bevaret „sine illusioner“, her forstået som troen på en samfundsmæssig orden. Det interessante i denne sammenhæng er, at det er politifolk, der i egen selvforståelse er uden illusioner, som opretholder, hvad mange af dem vil opfatte som „illusionen“ om retfærdighed og samfundsmæssig orden. Loyaliteten mod og troen på den illusion, de til en vis grad forvalter, er nødvendig, men den er ikke uproblematisk at opretholde.

Selv om familiedagen blandt andet demonstrerer betjentenes ironiske distance til egen rolle, er det værd at bemærke, at de færreste politifolk vil vedkende sig den illusoriske side af deres *egen* indsats. Efter offentliggørelsen af tidligere arbejder, hvori den performative side af politiarbejdet blev behandlet (Holmberg 1997, 1999), har den ene af artiklens forfattere mange gange haft lejlighed til at diskutere dette spørgsmål med forskellige medarbejdere i dansk politi. En genkommende reaktion har været afstandtagen, vel at mærke ikke altid fra analysen, men derimod fra implikationerne. „Jamen, det er jo en illusion“, udbrød en ung politiaspirant, om den symbolske genoprettelse gennem gerningsstedsundersøgelser. „Er det ikke snyd“, spurgte en politimester i samme anledning. „Spild af ressourcer“ mente en anden betjent og afspejlede derved den ofte hørte holdning inden for politiets egne rækker, at man egentlig burde koncentrere arbejdet der, hvor der er reel chance for gevinst, hvilket i denne sammenhæng vil sige pågribelse af gerningsmand. Et genkommende argument vedrørende indbrud har været, at gerningsstedsundersøgelser jo var forudsætningen for, at der overhovedet blev opklaret indbrud, og at også indbrud, der ikke blev efterforsket, af og til blev opklaret, fordi en gerningsmand taget for ét indbrud kunne sættes i forbindelse med andre indbrud gennem gerningsstedsundersøgelserne.¹⁹ Generelt fastholdes den instrumentelle effektivitet altså som omdrejningspunkt, ikke blot udadtil, men også indadtil.

At mange politifolk kan deltage i forestillingen, selv om de mener at have mistet deres illusioner, beror, så vidt vi kan se, på, at illusionsløsheden måske ikke stikker helt så dybt, som betjentene selv mener. Gennem udførelsen af jobbets ritualer, med de stadige referencer til det „rigtige politiarbejde“ fastholder betjentene for sig selv, at deres virkelige opgave er bekæmpelse af kriminalitet og kriminelle – på trods af en dagligdag, der kun sjældent understøtter denne opfattelse. Desillusioneringen gælder derved ikke troen på, at den virkelige opgave er at fange forbryderne og bringe dem til doms, og på at man *kan* gøre en forskel. En del forbrydelser bliver jo opklaret, og nogle kriminelle bliver straffet, hvilket gør det muligt at fastholde det „rigtige politiarbejde“ som rammen om det performative politiarbejde.

På den anden side er det klart, at også politifolkene i mange tilfælde finder, at den lave opklaringsprocent modarbejder det effektive image. Her synes en anden væsentlig faktor at komme i spil, nemlig den angiveligt kroniske ressourcemangel. Når politiet skal forklare en anmelder, at man ikke har mulighed for at gøre noget ved den pågældendes pro-



blem, sker det oftest med begrundelse i manglende ressourcer efter devisen „vi ville selv-sagt meget gerne komme til stede og hjælpe, men vi mangler folk og må derfor prioritere“. Mange borgere går villigt ind på denne forklaring og svarer, at de er helt klar over, hvor galt det står til, og at de har fuld forståelse for, at politiet ikke kan hjælpe dem.

Der synes i vid udstrækning at eksistere en fælles antagelse mellem borgere og politi om, at hvis blot politiet havde ressourcerne, ville de være i stand til effektivt at bekæmpe kriminaliteten. Og denne antagelse er der, som nævnt indledningsvis, ikke det store belæg for. Politiet i en demokratisk retsstat vil næppe nogensinde være i stand til at kontrollere kriminaliteten fuldstændig ved egen hjælp, uanset ressourcerne. Men den fælles illusion mellem politi og borgere om, at det ville være muligt, er, så vidt vi kan se, netop den form for overenskomst, der gør det muligt at opretholde politiets *performative effektivitet*.

Sociologen Egon Bittner definerede for 25 år siden politiets arbejdsområde som alle de situationer, hvor der sker „noget-som-ikke-burde-ske-og-som-nogen-burde-gøre-noget-ved-nu“ (1974:31). I dag er det tydeligt, at politiet ikke blot forventes at sætte ind, hvor noget uønsket *sker*, men også hvor nogen *frygter*, at noget uønsket vil ske. David Bayley (1994:34) definerer politiets opgaver som „autoritativ intervention“ og „symbolsk retfærdighed“, og man fristes til at tilføje en tredje, nemlig „symbolsk intervention“. Politiets rolle er *også* performerens: Det at *optræde* som politi, med alle de repræsentationer og illusioner, det indebærer, er en væsentlig del af politiets opgave.²⁰

Det, som nogle politifolk (og kritiske forskere) kalder *snyd* og *illusion*, har meget *virkelige* konsekvenser.

Noter

1. „Politiet skal i sin kontakt med borgerne optræde korrekt, imødekommende, venligt og hjælpsomt“ (Rigspolitichefen 1998).
2. Vi skal ikke her opremse de mængder af undersøgelser, der ligger til grund for disse konklusioner. Interesserede kan finde en glimrende oversigt over hidtidig forskning i rapporten „What works, what doesn't and what's promising“ på adressen www.preventingcrime.org.
3. Man skal ikke have set mange af disse udsendelser, før der begynder at komme gengangere, optagelser af den samme biljagt, der genbruges i nye programmer. Noget kunne tyde på, at brugbare optagelser af biljagter er sjældnere, end udsendelserne selv lader forstå.
4. Det var således i denne rolle, at den ene af artiklens forfattere overværede forestillingen.
5. Kaffebordet er mange steder i politiet noget af en institution. På flere af de stationer, forfatterne har kendskab til, findes der en aftale mellem den lokale bager og den lokale politiforening om, at politiet ved lukketid kan afhente de kager, bageren ikke har fået solgt den dag, for en symbolsk betaling. Disse sælges så ved kaffebordet om aftenen, hvor udbuddet er svingende, men efterspørgslen ofte stor, hvorfor det gælder om at være på pletten i tide.
6. Som det er tilfældet med militær træning, er det meningen, at betjentene skal kunne udføre indsatsen uden usikkerhed og vel i princippet uden refleksion. Den slags træning skaber en kropslig viden i Bourdieusk forstand, en viden, der netop *ikke* skal reflekteres over. Dette er vel hovedforklaringen på, at familiedagen ikke demonstrerer en kortere, mere publikumsvenlig version af indsatsen.
7. Udtrykket *kendt* refererer i politiets sprogbrug til personer, der er tidligere straffet (ofte flere gange), og som derfor har et godt kendskab til politiets procedure og handlemåde.
8. Eksemplet stammer fra Holmberg (1999).



9. Amfetamin.
10. Som led i indsatsen mod rockerkrigen valgte politiet på et tidspunkt at forbyde alle, der via rygmærke, skudsikker vest eller andre kendetegn viste, at de tilhørte rockermiljøet, adgang til værtshusene i distriktet. Blev de antruffet, fik de tilhold om at blive væk i 2 år.
11. Man kan diskutere, om ikke denne praksis med minutiøs gennemøvnning af farlige situationer ikke mere har karakter af et ritual for betjentene, der skal indgive dem troen på, at de er rustet til mødet med det farlige og ukendte – en form for indstifter af tro på, at politiet kan tage kontrollen, snarere end det er en fornuftig praktisk strategi. Forstået på den måde at det netop kan synes farligt at forholde sig på en bestemt måde, det vil sige indstifte en systematiseret forventning om situationens forløb, i tilfældet med farlige gerningsmænd. Mødet med den uhåndterlige og intelligente farlige gerningsmand kan nødvendigvis netop ikke ske „efter bogen“, og man kan stille spørgsmålstegn ved, om ikke det efterlader betjentene med mangel på adækvate værktøjer i en egentlig situation, snarere end med de rette værktøjer og procedurer til at sikre kontrol over situationen.
12. Også her kan man tale om illusioner. Bemærkelsesværdigt er det for eksempel, at det stigende antal dømt voldsforbrydere og voldsomme overskrifter derom ikke modsvarer en tilsvarende stigning i det reelle antal af voldsforbrydelser (Balvig 2000).
13. „Protect and Serve“.
14. Særlig hvad angår fodpatrulje, understøttes denne tese af eksisterende forskning. Der kan i visse tilfælde påvises en øget tryghed hos borgerne i områder, hvor politifolk hyppigt patruljerer til fods, mens bilpatruljering ikke har nogen effekt. For en oversigt, se Balvig (2000:272).
15. Opklaringsprocenten opgøres i Danmark som den procentdel af alle anmeldte indbrud, der ender med en sigtelse mod en eller flere personer. Den var i 1998 på 8,7% (Politiets Årsberetning 1998:157). Da ikke alle disse sigtelser ender med en fældende dom (eller anden strafferetlig sanktion), er den „reelle opklaringsprocent“ (Henricson 1999:272) lidt lavere.
16. For en mere omfangsrig beskrivelse af sådanne indsatser se Holmberg (1999a,b).
17. Vi ser her bort fra de ganske få tilfælde, hvor indbrudstyre tages på fersk gerning.
18. Igen støttet af politiets officielle opklaringsprocenter, der for straffelovsområdet som helhed lå på lige over 20% i 1998 (Politiets Årsberetning 1998:148). En mindre del af de anmeldte sager fra 1998 vil dog blive opklaret i de følgende år, hvorfor opklaringsprocenten på længere sigt vil blive lidt højere.
19. Denne argumentation er naturligvis rigtig, og vi vil ikke hævde, at politiets optræden ved indbrud er af rent performativ art i Turners forstand, men blot fastholde, at politiets optræden langt fra udelukkende sker af hensyn til den instrumentelle effektivitet.
20. Den her anlagte synsvinkel indebærer naturligvis ikke, at man blot kritikløst skal acceptere enhver af politiets påstande om egen fortræffelighed, og den overflødiggjør ej heller, at politiet bestandig søger at øge også sin instrumentelle effektivitet, men den understreger, at politiets forvaltning af egen fremtræden er nok så væsentlig – også for samfundet som hele.

Litteratur

- Balvig, Flemming
2000 Det voldsomme samfund. Bd. 1. København: Jurist- og Økonomforbundets Forlag.
- Bauman, Zygmunt
2000 Social Issues of Law and Order. British Journal of Criminology 40:205-21.
- Bayley, David
1994 Police for the Future. New York: Oxford University Press.
- Bittner, Egon
1975 The Functions of the Police in Modern Society. New York: Aronson.



- Greene, Jack R. & S. Mastrofski
1988 Community Policing – Rhetoric or Reality. New York: Praeger Publishers.
- Henricson, Ib
1996 Politiret. København: Jurist- og Økonomforbundets Forlag.
- Holmberg, Lars
1997 Synlighed, service eller kriminalitetsbekæmpelse? Tanker om politiets arbejde. Retfærd 79:39-56.
1999 Inden for lovens rammer. København: Gyldendal.
- Kelling, George & C. Coles
1996 Fixing Broken Windows. Restoring Order and Reducing Crime in Our Communities. New York: The Free Press.
- Lindgren, Magnus
1996 Brottsförelse och Rättssystemet. Stockholm.
- Manning, Peter
1978 The Police: Mandate, Strategies, and Appearances. I: Manning & Van Maanen (eds.): Policing: A View From the Street. Santa Monica: Goodyear Publishing Company.
1997 Police Work. Prospect Heights: Waveland Press.
- Muir, William K.
1981 Police – Streetcorner Politicians. Chicago: Chicago University Press.
- Rigspolitichefen
1996 Fremtidens politi. København: Rigspolitichefen.
1998 Idegrundlag og overordnede mål for dansk politi. København: Rigspolitichefen.
- Sacks, Harvey
1972 Notes on Police Assessment of Moral Character. I: Sudnow (ed.): Studies in Social Interaction. New York: Free Press.
- Schæfer, Bent
1980 Hvorledes prioriteres efterforskningsopgaverne i praksis? I Politiselektion – Politiprævention. Oslo: Nordisk Samarbejdsråd for Kriminologi.
- Turner, Victor
1982 From Ritual to Theater. New York: PAJ Publications.
1992 The Anthropology of Performance. New York: PAJ Publications.
- Van Maanen, John
1978 The Asshole. I: Manning & Van Maanen (eds.): Policing: A View From the Street. Santa Monica: Goodyear Publishing Company.
- Wilson, James. Q. & G. Kelling
1982 Broken Windows. The Police and Neighborhood Safety. The Atlantic Monthly, March:29-38.
- Young, Malcolm
1991 An Inside Job. Oxford: Clarendon Press.



Enquête: Jeg har ingen illusioner...

Jeg har har ingen illusioner. Han var en mand uden illusioner. Jeg har tabt mine illusioner. Bristede illusioner.

Der er noget trist og bittert ved ordet illusion.

Jeg drømmer om... Den store drøm. Hun har mange drømme.

Drøm og illusion er aspekter af samme uvirkelige forestillinger på hver sin måde. Drømmen som indeholder håb, optimisme, forventning og illusionen som rummer det farlige, skæbnesvangere og skuffende. Et blændværk som er hult og uden sandhed. Noget som aldrig bliver virkeligt i modsætning til drømmen som dog har håbet. I ordet illusion ligger allerede begyndelsen til svigt. *Hun nærede store illusioner om ham.* Underforstået, som viste sig at være usande.

Illusionen er forførelse. Det er noget nogen bevidst lokker med. Man lader sig blænde og begynder at drømme drømme som illusionen kun kan svigte.

Medmindre vi allerede på forhånd ved, at der er tale om en illusion og derfor ved, at det vi indlader os på er snyd. I så fald spiller vi med og lader os villigt forføre. Vi giver os hen og lader illusionen være en drøm, indtil vi forlader biografen. Forført af flade billeder på et stort lærred.

Illusionen er således kunstens vigtigste virkemiddel. I kunsten forlanger vi forførelse og skuffes hvis illusionen ikke er god nok til selvforglemmelse. Men når det sker og vi forføres, forvandles illusionen til rigtige drømme og derved fra noget negativt til noget godt og brugbart.

Ordet. Det talte ord er det stærkeste middel mennesker ejer i forholdet til hinanden. Ord er i deres udgangspunkt noget positivt. Vi tror på dem og opdager først senere løgnens muligheder. Men først tror barnet på alt hvad der siges. Vi kan slet ikke fungere som sociale væsner, hvis ikke vi tror på hinanden og har tillid til, at det vi hører er sandt. Vi vil høre sandheden, det vi tror er sandheden eller vælger at høre som om det var sandhed. Ordet kan i skreven form skabe elite og magt, der kan undertrykke og manipulere, men det talte ord mellem mennesker er stærkere og skaber revolutionen, oprøret og krigen og atter freden. *Jamen, han har ingen tøj på.* Det sagte kan ikke være usagt og illusionen om at kejseren har tøj på er brudt og kan ikke repareres. *Jeg elsker dig ikke mere* gør på et øjeblik kærligheden til en illusion og alt er slut.

I den forstand kan mundtlig historiefortælling skabe den stærkeste kunstneriske illusion, fordi den til forveksling ligner virkeligheden. Den der har ordet kan skabe verden på ny. Ord skaber billeder. Billeder af noget bedre, mere grusomt og sjovere og fra den elskedes mund søger vi bekræftelsen på kærligheden. Den store taler river folket med sig og historiefor-



tælleren kan, når han er god, gøre selv det mest usandsynlige troværdigt. Alene fordi det bliver sagt og fordi vi alle så gerne vil tro på det sagte. Ord skaber billeder. Billeder som er vore helt egne og som ligner vore drømme – de drømme der er pejlinger af os selv. Teater, film og alle andre kunstarter har ting og remedier hvormed illusioner understreges og støttes, men fortælleren er blot et menneske der taler. Som kun siger ord til andre.

*Hans Laurens
Fortæller*



ANDERS HOLM STEFANSSON

DET FREMMEDE HJEM

Bosniske flygtnings illusioner om hjemlandet

For adskillige år siden afbildede Le Monde en vittighedstegning af en gammel mand, der siger: 'Jeg har aldrig mistet håbet om en dag at vende tilbage til mit hjemland. Imidlertid kan jeg ikke længere huske, hvor jeg kommer fra' (Safran 1991:91).

Det ovenstående citat illustrerer det stærke element af illusion, der gennemsyrrer flygtninge og andre migranternes forhold til deres hjemland og til spørgsmålet om tilbagevenden til dette hjemland. Selvom der er tale om en vittighed, indeholder den et gran af sandhed, for det er velkendt, at drømmen om tilbagevenden er stærk hos mange flygtninge, uden at denne drøm nødvendigvis nogensinde bliver ført ud i livet. Men det er ikke kun flygtninge, der drømmer. De vesteuropæiske landes politiske diskurs om repatriering bygger også på illusoriske forestillinger om dels flygtnings tilbagevenden som en uproblematisk normaliseringsproces og dels menneskers territoriale rodfæstethed. Denne artikel kaster et kritisk blik på den politiske lovprisning af den „lyksaglige“ tilbagevenden ved at modstille „myten“ om tilbagevenden som en kreativ skabelse af forhåbning og sammenhold i tilværelsen som bosniske flygtninge i Danmark med det desillusionerende møde med hjemlandet blandt tilbagevendte flygtninge i Bosnien-Hercegovina. Imidlertid kan jeg ikke nære mig for indledningsvis at berøre en række illusioner i den vestlige (mis)opfattelse af konflikterne i det tidligere Jugoslavien. De illusioner, der analyseres i nærværende artikel, befinder sig altså på to forskellige niveauer, dels på et makroniveau i form af den politiske repatrieringsdiskurs og -lovgivning og dels på et mikroniveau, der udgøres af de enkelte bosniske flygtnings forestillinger om og erfaringen med tilbagevenden.

Illusionernes katastrofale virkeliggørelse

Begrebet „illusion“ – og i lige så høj grad det tilhørende „desillusion“ eller „bristede illusioner“ – synes at være særligt dækkende i forbindelse med opfattelsen og håndteringen af konflikterne i det tidligere Jugoslavien og flygtningebevægelser fra, i og til dette område. Det forekommer allerede at være en menneskealder siden, men i kølvandet på murens fald var der stor tiltro til skabelsen af en ny verdensorden, hvor de tidligere kommunistiske lande hurtigt og fredeligt ville omstille sig til de demokratiske og

Tidsskriftet Antropologi nr. 41, 2000

47



markedsøkonomiske dyder, en veritabel „historiens afslutning“ (Fukuyama 1992). Fra dette perspektiv hørte nationalisme og krig fortiden til, og det var en af årsagerne til, at det internationale samfund (som nu tilsyneladende var opstået) reagerede så langsomt og uforstående over for den truende konflikt i det tidligere Jugoslavien. Senere, da krig i Europa var en realitet og de første illusioner allerede bristet, opstod den for folk i det tidligere Jugoslavien og i særdeleshed i Bosnien-Hercegovina så skæbnesvangre forestilling om, at da man havde at gøre med „krudttønden“ Balkan og „ældgammelt, etnisk had“, ville det være omsonst at forsøge at gribe ind i konflikterne (Stefansson 1996). Disse myter fik ikke mindst næring af de brutale etniske udrensninger i området, der dog var og er baseret på de lokale politiske leders kyniske etniske mobilisering og manipulation med historiske stridigheder (Bennett 1995; Donia & Fine 1994; Malcolm 1994).

Sideløbende udvikledes blandt europæiske intellektuelle en forestilling om førkrigs-tidens Bosnien-Hercegovina som et multikulturelt paradys, som syntes at tage Tito-tidens parole om „broderskab og enhed“ på ordet. Endelig kunne man begive sig ud på en længere odysse af betragtninger over de myteomspundne og til stadighed mere virkeligheds-fjerne fremstillinger af flygtninge og udlændinge, som den danske og vesteuropæiske flygtninge- og immigrationspolitik hviler på, men det ville mindst kræve sin egen artikel. Denne korte oprulning af illusoriske forestillinger peger på, at hvis illusioner gentages tilstrækkeligt længe og insisterende, kan de ende som „fungerende misforståelser“ (Sahlins i Liep & Olwig 1994:18) med uheldige og undertiden katastrofale konsekvenser. Det ville derfor være en illusion at betegne illusioner som uvirkelige.

Den lykkelige tilbagevenden

Efter Dayton-fredsafतालens underskrivelse i november 1995 kom Bosnien-Hercegovina til at indgå i det internationale samfunds illusioner om rekonstruktion og tilbagevenden. Det internationale samfunds forhåbning var, at det gennem et kæmpemæssigt stykke socioøkonomisk ingeniørarbejde, der indebar indsættelse af en fredsbevarende militær styrke, massiv tilstedeværelse af internationale humanitære organisationer og omfattende finansiel støtte til genopbygningsarbejdet, ville være muligt at skabe et demokratisk og velstående land ud af det krigssmadrede og tidligere socialistiske Bosnien-Hercegovina. Et centralt element i rekonstruktionen var det store antal flygtninge og internt fordrevne personers tilbagevenden til deres oprindelige områder. I denne smukke drøm forestillede man sig således, at det ville være muligt at forsone befolknings-grupperne og genskabe det multikulturelle Bosnien-Hercegovina, så at sige slette krigens spor. Som det vil fremgå af denne artikel, er disse forhåbninger siden blevet gjort alvorligt til skamme.

I de senere år er repatriering i stigende grad blevet betragtet som den foretrukne løsning på det, der stadig oftere betegnes som „flygtningeproblemet“, og er blevet en integreret del af de vestlige landes flygtningepolitik. Dette skyldes især den kolde krigs afslutning, der har gjort flygtninge ideologisk overflødige (idet flygtninge tidligere blev betragtet som en gevinst i den vestlige verdens ideologiske konfrontation med kommunismen), det voksende antal flygtninge og fremkomsten af fremmedskeptiske bevægelser (Aleinikoff 1995:260-3). Flygtninge har mistet deres tidligere heroiske aura og skildres i dag som passive ofre for etnisk og religiøs forfølgelse og uoverskuelige borgerkri-



ge, og i samme proces er flygtningene i stigende grad kommet til at fremstå som økonomisk belastende og kulturelt problematiske for de vestlige værtslande. I særdeleshed var mange europæiske landes modtagelse af de mange flygtninge fra Bosnien-Hercegovina baseret på et ønske og en formodning om, at flygtningene ville vende tilbage, når krigen afsluttedes. I blandt andet Danmark gav man midlertidig opholdstilladelse på kollektivt grundlag til de omkring 18.000 bosniske flygtninge, der kom til landet, og som i den første lange periode var indkvarteret på særskilte flygtningecentre uden adgang til arbejdsmarkedet og uddannelsessystemet.¹ Grundtanken i det, der passende er blevet kaldt „det bosniske eksperiment“ (Larsen 1995), var, at tilbagevenden bedst fremmes gennem „ikke-integration“ og isolation fra det omgivende samfund, og at kulturel identitet kan bevares uændret under beskyttelse (Berg 1998; Schwartz 1998; Stefansson 1998a, u.udg.).² Dette har også vist sig at være en illusion.

Den nyfundne tiltro til repatriering er uløseligt knyttet til opfattelsen af flygtninge i en verden, der, som Liisa Malkki i adskillige publikationer har gjort opmærksom på, er præget af „tingenes nationale orden“ og sedentarisme (1992, 1995a, 1995b). Ifølge Malkki er territorial rodfæstethed så kraftfuldt indbygget i vores tankegang, at territorielt opbrud i politisk, moralsk og medicinsk henseende fremstår som en patologisk tilstand. Tilbagevenden kommer dermed til at udgøre en naturlig og logisk genoprettelse af orden i forholdet mellem folk, sted og kultur, en normalisering, både for værtslandet, hjemlandet og flygtningene selv. Repatriering opfattes som en slags „afslutning på flygtningecyklussen“ (Black & Koser 1999). Ifølge Warner (1994) indebærer repatriering for flygtningene fra dette perspektiv ikke blot fysisk tilbagevenden til hjemlandet, men også genskabelse af tidligere livsform, sociale fællesskab, kulturelle normer og identitet. Opfattelsen af kultur og identitet i denne nostalgiske lovprisning af repatriering som en uproblematiske hjemkomst – i realiteten en rejse gennem tid – er tydeligvis særdeles statisk. Og idealiseringen af forbindelsen mellem folk og sted kan virke paradoksal i en tidsalder, hvor den omsiggribende (italesættelse af) globalisering ellers sætter kraftige spørgsmålstegn ved et sådant snævert bånd mellem „kulturen“ og „jorden“ (Schierup 1993:223). Men globaliseringens mangeartede opbrud er netop en af årsagerne til styrken i ideerne om lokale og nationale tilhørsforhold og opblomstringen af den såkaldte „kulturelle fundamentalisme“ (Stolcke 1995). For som Warner skriver: „Flygtningens tilbagevenden til sit hjem og vores ønske om at prioritere denne tilbagevenden, udgør alle vores behov for at vende tilbage til en verden af tilhørsforhold og symmetrier“ (1994:168).

Så når „vi“ plæderer for flygtninges tilbagevenden til deres hjemlande, skyldes det, at vi ønsker, at de skal høre til, hvilket igen bunder i vores egen drøm om at høre til. Det, der imidlertid overses i idealiseringen af flygtninges hjemvenden, er de måder, hvorpå tidens gang og udviklingen i flygtningenes identitet spiller sammen med mangfoldige forandringsprocesser i hjemlandet. Således er der god grund til at begynde at interessere sig for den komplekse proces, der går i gang, når flygtningene betræder „fædrelandets jord“.

Myten om tilbagevenden

Inden for migrationsforskningen bruger man begrebet „myten om tilbagevenden“ til at betegne flygtninge og indvandreres udbredte drøm om at vende tilbage (Anwar 1979; Myrvold 1994:19-22). Mange migrantarbejdere forlader deres hjemland med den ud-



trykkelige hensigt at vende tilbage, når de har realiseret deres mål i værtlandet. Flygtninge, der i modsætning hertil er blevet tvunget af sted, opfatter tilsvarende ofte deres tilværelse i værtslandet som midlertidig: „En person, der lever i eksil, opfatter sit eksil som midlertidigt (selvom det kan vare hele livet) og håber på at vende tilbage til sit fædreland, når omstændighederne tillader det“ (Tabori 1972:27).

Som Tabori gør opmærksom på, behøver troen på tilbagevenden ikke at svækkes, efterhånden som tidspunktet for den konkrete tilbagerejse trækker ud. Malkki (1995) beskriver, hvordan Hutu-flygtninge, der havde boet næsten 15 år i flygtningelejre i Tanzania, vedblivende nærrede en tro på en snarlig tilbagevenden til Burundi. Blandt de græske cyprioter, der flygtede fra den tyrkiske invasion i 1974, og som økonomisk er endog meget velintegrerede på den sydlige del af Cypern, findes stadig en stærk overbevisning om tilbagevenden (Zetter 1994). Jødernes „næste år i Jerusalem“, som generation efter generation i diasporaen har gentaget, er det ultimative eksempel på, hvor sejlivet håbet om at vende tilbage til „hjemlandet“ kan være.

Men det er en statistisk kendsgerning, at de færreste af de flygtninge, der kommer til Danmark og andre europæiske lande, vender tilbage til deres oprindelige lande. Hvordan kan det være, at mange flygtninge forbliver i udlændighed, når de ofte selv fremhæver deres ønske om tilbagevenden og giver udtryk for længsel efter hjemlandet, som lovprises i musik, poesi og private fortællinger? Ud over de mange praktiske omstændigheder, der kan stille sig i vejen for den konkrete tilbagevenden, har det at gøre med længsels natur. Selvom den annoncerede tilbagevenden altså finder sted i ringe omfang, har begrebet „myten om tilbagevenden“ en uheldig klang af falskhed over sig, som om de pågældende „i virkeligheden“ ikke ønsker at vende tilbage. De udenforståendes forundring over misforholdet mellem tilbagevenden som ideal og praksis bygger på en misforståelse af mytens formål:

[Myten om tilbagevenden] leder ikke – og har ikke til formål at lede – diasporaens medlemmer til at forberede den konkrete afrejse til hjemlandet. De fleste diasporaers „tilbagevenden“ [...] kan derfor ses som et hovedsageligt eskatologisk begreb, der bliver brugt til at gøre tilværelsen lettere at tolerere ved at stille en utopi – eller *eutopia* – i udsigt, der står i modsætning til det oplevede *dystopia*, i hvilket den konkrete tilværelse leves (Safran 1991:94).

Lundberg (1989:161-2) kalder tilbagevenden for „eksilets mening“, den fremtidsvision, der transformerer flygtningenes oplevelser af magtesløshed og social degradering i asyllandet til følelsen af stadig at være en politisk aktør i hjemlandet. Blandt mange flygtningegrupper forstærker håbet om en kollektiv og triumferende tilbagevenden til et befriet hjemland, eventuelt med disse gruppers aktive medvirken, den etniske bevidsthed og solidaritet i eksilet (Safran 1991:91; Peteet 1995).

Repatrieringens nostalgi

Blandt bosniske flygtninge i Danmark findes et tilsvarende skel mellem på den ene side drømmen om tilbagevenden og idealiseringen af hjemlandet og på den anden side det relativt begrænsede antal tilbagevendte.³ På et feltarbejde i 1996 på et såkaldt §15-center⁴ oplevede jeg, hvordan bosniske flygtninges ophold på disse centre, der var præget af



ringe pladsforhold, udelukkelse fra job- og uddannelsesmuligheder og usikkerhed omkring fremtiden, skabte en udpræget tilbageskuende orientering, både mod fortiden og mod situationen i Bosnien-Hercegovina.⁵ Den frustrerende flygtningetilværelse i Danmark gav sig hos mange udslag i savn af det, de selv benævnte „det normale liv“, og i drømme om tilbagevenden. På flygtningecentrene var de primært bosnisk-muslimske beboere engageret i en intensiv fortolkning og (re)konstruktion af begivenheder i Bosnien-Hercegovina, historien og bosnisk og muslimsk identitet. For mange bosniske muslimer har krigen virket som en identitetsmæssig „åbenbaring“: De har fået øjnene op for, hvem de „egentlig“ er. Krigen, men i høj grad også den danske flygtningepolitik, lagde dermed grundstenen til udviklingen af et bosnisk-muslimsk fællesskab, som højest var svagt udbygget i forvejen (Stefansson 1997, 1998b). Derved fik de danske myndigheders underforståede antagelse om, at de bosniske flygtninge udgjorde et fællesskab (Larsen 1995:23) på paradoksalt vis efterhånden substans i virkeligheden. I det bosnisk-muslimske fællesskab fremstod tilbagevenden som et erklæret ønske, en national pligt. At sætte spørgsmålstejn ved viljen til fremtidig tilbagevenden blev på centrene opfattet som en slags forræderi over for hjemlandet, den bosniske nation, og dermed som en udmeldelse af fællesskabet. Repatriering blev på denne baggrund for både de bosniske muslimer og for de danske myndigheder en „fremtidsorienteret strategi“ (Grünenberg 1996:16), der viste flygtningenes nationale sindelag. Dels over for de andre bosniere på centrene, som man i et uvist tidsrum var tvunget til at bo sammen med, og dels over for de tilbageblevne bosniere, som man sandsynligvis atter skulle leve iblandt, og som man frygtede ville anklage flygtningene for ikke at have kæmpet Bosnien-Hercegovinas sag.⁶

Mere end at lede frem mod den konkrete, fysiske tilbagevenden fungerede myten om tilbagevenden som et kreativt element i de bosniske flygtninges forsøg på at tillægge eksiltilværelsen indhold og mening. Den udtalte og kollektive overbevisning om fremtidig tilbagevenden styrkede det bosnisk-muslimske sammenhold i eksilet, udgjorde en politisk positionering i en marginaliseret og stigmatiseret status som flygtninge og tilbød håb om udfrielse fra den frustrerende tilværelse på centrene i Danmark. Samtidig gav flygtningenes standardudtalelse om, at tilbagevenden skulle finde sted, „når situationen tillader det“, rum til udskydelse af den konkrete tilbagevenden på ubestemt tid. Groft sagt er bosniernes liste over vilkår, der skal være opfyldt, for at tilbagevenden kan realiseres, blevet længere og længere i takt med udviklingen af situationen i Bosnien-Hercegovina og deres egne forhold i Danmark. Mens tilbagevenden i begyndelsen af bosniernes ophold forudsatte skabelsen af fred, og at det ville være muligt at vende tilbage til flygtningenes egne områder, kom tilbagevenden efter opnåelsen af flygtningestatus også til at afhænge af økonomiske forhold, genopbygning af bolig, muligheden for at få job, sikkerhed, familiemæssige omstændigheder og en lang række andre faktorer. Nogle bosniske flygtninge påpegede da også det, de karakteriserede som hykleriet og dobbeltmoralen i de andre bosniernes lovprisninger af tilbagevenden.

I mere private sammenhænge og efterhånden som jeg kom til at kende informanterne bedre, erkendte mange af flygtningene da også, at drømmen om tilbagevenden i høj grad afspejler en længsel efter fortiden. Som Adnan,⁷ en 34-årig økonom, udtrykte det:

Mange bosniere har en drøm om at vende tilbage til Bosnien. De drømmer om deres by, som den var før krigen. Men der er kommet folk fra andre byer, gamle venner er flygtet til andre lande. Min by er ikke min by længere. Byen er mennesker, ikke sten.



Ud over i den geografisk forstand kan ønsket om at vende tilbage handle om at genoptage en afbrudt livsbane, det normale liv. Håbet om tilbagevenden er ofte et håb om at genfinde det, der var engang. Myten om tilbagevenden indeholder altså et element af nostalgi. I nostalgien ligger ikke så meget et ønske om tilbagevenden til et lokalt, geografisk sted som et ønske om at genskabe et bestemt følelsesrum, som man dog erkender er tabt for evigt (Starobinski 1966:94-5). For en del bosniske flygtninge betød „hjem“ netop et fortidigt følelsesrum, hvilket fremgår af den 24-årige Vanjas kommentar:

Dét hjem, jeg havde, eksisterer ikke længere. Huset eksisterer, men hjemmet som abstrakt ting findes ikke mere. Byen og menneskene er ikke de samme længere. [...] Jeg vil kun tilbage, hvis der sker et mirakel – at alting bliver som før, og det er umuligt. Man kan ikke skrue tiden tilbage.

Det forandrede hjemland

I løbet af krigen i Bosnien-Hercegovina flygtede mere end én million bosniere til udlandet. I dag, fire et halvt år efter Dayton-freds aftalen, er ca. 350.000 af disse flygtninge repatrieret, heraf størstedelen fra Tyskland (UNHCR 2000). En stor del af de repatrierede er ikke vendt tilbage af egen fri vilje, men er blevet mere eller mindre tvunget til at vende tilbage, enten fordi deres midlertidige opholdstilladelser ikke er blevet forlænget (hvilket er tilfældet med Tyskland) eller på grund af økonomiske og andre vanskeligheder i værtslandene. Hvis forholdet til hjemlandet hos de bosniske flygtninge i Danmark er præget af illusioner, er „desillusion“ det mest dækkende ord til at karakterisere oplevelsen af at komme „hjem“ blandt tilbagevendte flygtninge, som jeg var i kontakt med på et feltarbejde i Sarajevo.⁸ Selv de flygtninge, der ikke er vendt frivilligt tilbage og på forhånd frygtede at vende tilbage, giver udtryk for skuffelse. Bristede illusioner bunder i sagens natur i at have haft forhåbninger, der viser sig ikke at kunne realiseres, og for mange flygtninge kan gensynet med hjemlandet ikke leve op til de idealiserede forestillinger, de har opbygget i eksilet (Ramirez 1990:200-2). Oplevelsen af tilbagevenden til Bosnien-Hercegovina er først og fremmest et møde med et samfund, der i løbet af krigen er blevet radikalt forandret i politisk, materiel, økonomisk, demografisk, social og kulturel henseende. Derudover oplever de også forandringer af deres egen identitet, som de først virkeligt (gradvist) erkender, når de genser Bosnien-Hercegovina.

Den politiske magt i det Bosnien-Hercegovina, flygtningene er vendt tilbage til, ligger i stor udstrækning i hænderne på stærkt nationalistiske partier og politikere, som udgør den største forhindring for tilbagevenden af etniske minoriteter. De stærke nationalistiske kræfter bag voldelige episoder skaber frygt blandt de internt fordrevne og opstiller bureaukratiske vanskeligheder for potentielle tilbagevendte. Manglen på fremskridt med hensyn til tilbagevenden af minoriteter betyder, at en stor del af de tilbagevendte flygtninge ikke har været i stand til at vende tilbage til deres egne områder og boliger, men i stedet har været nødsaget til at bosætte sig hos familiemedlemmer og venner eller finde ledige boliger i et majoritetsområde, hvorved de i realiteten ændrer status fra flygtninge til internt fordrevne.⁹ Allerede her er det nødvendigt at hæve pegefingern over for den ukritiske brug af begreber som „tilbagevenden“ og „hjemkomst“. Mange tilbagevendte flygtninge beskriver da også sig selv som flygtninge i deres eget land.



Selvom en imponerende stor del af Bosnien-Hercegovinas ødelagte infrastruktur og boliger er blevet fornyet, har den omfattende finansielle støtte fra det internationale samfunds side ikke medført den forventede økonomiske vækst og de forventede udenlandske investeringer eller nedbragt den skyhøje arbejdsløshed væsentligt, hvilket primært skyldes den politiske situation, korruption og den langsomme privatiseringsproces. Disse socioøkonomiske problemer rammer de tilbagevendte flygtninge med særlig kraft, eftersom den tilbageblevne del af befolkningen har haft bedre mulighed for at skaffe sig adgang til ledige jobs og boliger, og fordi de tilbagevendtes netværk ikke er ligeså udbyggede som de tilbageblevnes. De tilbagevendte klager over, at de er udsat for en udbredt diskrimination på bolig- og jobmarkedet fra myndighederne og de tilbageblevnes side. Desuden bliver tilbagevendte ofte tvunget til at betale ulovlige „krigsskatter“ og ekstra gebyrer, for eksempel for at få deres telefon gentilsluttet. Kombinationen af arbejdsløshed og manglende adgang til egen bolig placerer mange tilbagevendte i desperate levevilkår uden nogen økonomisk sikkerhed ud over det eventuelle repatrieringstilskud og opsparing fra værtslandet.

Den 77-årige pensionist Jasna er et grelt, men alligevel symptomatisk eksempel på de forhold, der kan møde tilbagevendte flygtninge uden store ressourcer. Jeg mødte hende til et interview hos en anden tilbagevendt kvinde, der selv bor på et kollegieværelse med sin mand og datter, men på trods af det forbarmede sig over den ældre, hjemløse kvinde og ulovligt lod hende flytte ind på det ti kvadratmeter store værelse. Jasna har været flygtning i Serbien, indtil hun i 1996 vendte tilbage til Sarajevo. Siden da har hun boet hos forskellige venner. Jasnas egen lejlighed i Sarajevo er som mange andre tilbagevendtes i løbet af krigen blevet besat af internt fordrevne fra andre dele af landet, der nægter at flytte ud. Henvendelser hos de lokale myndigheder og internationale organisationer har ikke hjulpet. Hun er syg, har ingen nær familie til at hjælpe sig, og pensionen på 170 D-mark pr. måned rækker selvsagt ikke langt.

Demografisk er Bosnien-Hercegovina blevet transformeret fra et multi-etnisk samfund til en stat, der med en informants betegnelse består af „tre etniske reservater“ med kun få områder med betydelige antal minoriteter, bl.a. Sarajevo. Derudover opholder flere hundrede tusinde bosniere sig stadig som flygtninge i udlandet, næsten én million er internt fordrevne, et ukendt antal er emigreret, og mere end 200.000 personer er blevet dræbt i løbet af krigen. Konsekvensen er, at selv de, der vender tilbage til deres egen bolig, ikke vender tilbage til de samme menneskelige omgivelser. Forandringerne i befolkningsstrukturen har ført sine egne kulturelle forandringer med sig. Én af de vigtigste skillelinjer i det bosniske samfund – også før krigen – er mellem by og land eller mellem „kultiverede“ og „ukultiverede“ personer (Bringa 1995). I løbet af krigen er mange folk fra landet blevet fordrevet til de større byer og har bragt deres lokale adfærdsnormer med sig, hvilket ifølge de tilbagevendte og lokale tilbageblevne har forvandlet Sarajevo til „én stor landsby“ på grund af landsbybefolkningens mangel på kultur, uddannelse og viden om, hvordan man opfører sig i en by. Mange af de tilbagevendte byboere ville foretrække at få deres tidligere naboer med andre etniske baggrunde tilbage i stedet for de internt fordrevne. Denne oplevelse af kulturel forringelse er også et resultat af en dybtgående social omvæltning, der i de tilbagevendtes øjne har vendt samfundsordenen på hovedet og skabt en ny elite af personer forbundet til de nationalistiske partier, matadorer og mafiøse kriminelle, hvoraf en stor del før krigen tilhørte underklassen.



Lidelsens monopol

Til oplevelsen af tilbagevenden hører holdningen til de tilbagevendte fra den tilbageblevne del af befolkningen og myndighederne. Foruden den ovenfor nævnte opfattelse af at blive diskrimineret føler de tilbagevendte sig dårligt modtaget af myndighederne, der på den ene side i den officielle retorik understreger, at alle bosniere hører hjemme i Bosnien-Hercegovina, og at alle flygtninge burde vende tilbage og bidrage til at bringe landet på fode igen, og på den anden side rent praktisk overlader dem til deres egen skæbne, når de er vendt tilbage. I det hele taget er de tilbagevendte flygtninges problemer i det bosniske samfund og de mere end 700.000 bosniere, der stadig opholder sig som flygtninge i udlandet, et fraværende – nærmest tabubelagt – emne i den offentlige debat og medierne. Desuden føler de tilbagevendte sig anklaget af de tilbageblevne for at have forrådt hjemlandet, fordi de flygtede til sikkerheden og overfloden i Vesten i stedet for at tage del i det heroiske forsvar af Bosnien-Hercegovinas territoriale integritet. Ifølge de tilbagevendte har den tilbageblevne del af befolkningen en fuldstændig fordrejet forestilling om en luksuriøs flygtningetilværelse i Tyskland og andre lande, hvorfra de tilsyneladende vender tilbage med „kufferter fulde af D-mark og tre Mercedeser hver“. Disse negative holdninger til de tilbagevendte flygtninge opleves naturligvis som særdeles skuffende og uretfærdige af de tilbagevendte selv, der pointerer, at mange ikke havde andet valg end at flygte, at en del af dem opholdt sig i Bosnien-Hercegovina i en periode af krigen, og at selvom nogle har sparet en del penge sammen, har flygtningetilværelsen bestemt ikke udelukkende været en dans på roser. Desuden har de fleste flygtninge sendt betydelige beløb til Bosnien-Hercegovina under og efter krigen, først og fremmest til slægtninge, hvilket har brødfødt en stor del af befolkningen.

Mange tilbagevendte finder det vanskeligt at etablere normale forhold til de tilbageblevne, fordi man som tilbagevendt uværgerligt føler skyld i selskab med de tilbageblevne, og fordi de tilbageblevne ikke er interesseret i at høre om oplevelserne som flygtning i udlandet, mens de selv konstant taler og moraliserer om krigens lidelser. De tilbageblevne mener, at de har „monopol på lidelse“ og opfatter sig selv som „små guder“, som er moralsk hævet over flygtningene og berettiget til at indkassere de flygtedes „gæld“ til dem, sagde Samira, der er vendt tilbage fra Tyskland. Hun og andre peger desuden på det paradoks, at samtidig med de tilbageblevnes lovprisning af deres egen patriotisme og selvpofrelse forstår de faktisk ikke, hvorfor nogle flygtninge vender frivilligt tilbage, hvilket bundet i, at de i virkeligheden fortryder, at de ikke selv flygtede, mens de havde muligheden for det. Mange tilbagevendte betegner myndighedernes diskrimination og de tilbageblevnes fordomme som det værste element i oplevelsen af tilbagevenden. Oplevelsen af at blive betragtet som andenrangsborger i ens eget land er speciel svær at håndtere, og flere af mine informanter brød ud i tårer, når de i græl modsætning til den ydmygende forskelsbehandling i Bosnien-Hercegovina mindedes, hvor godt de blev behandlet i deres værtslande.

Ligesom det bosniske samfund på mange punkter har forandret sig, er de tilbagevendtes personlige identitet påvirket af oplevelsen af krig, flugt og ophold i udlandet på op til seks-syv år. Krig handler ikke kun om materiel ødelæggelse og fysisk opbrud, men også om oplevelser af brutalitet, ondskab, kaos, eksistentiel usikkerhed, venners forræderi, mangel på kontrol, mistillid, sorg og tab af illusioner, der pludseligt kan gøre den kendte verden skræmmende og fremmed (Malkki 1995b). Desillusionen over de svære levevil-



kår i Bosnien-Hercegovina giver sig udslag i idealiserede forestillinger om forholdene i værtslandet og nostalgi over for flygtningetilværelsen. Særligt bærer de tilbagevendte fra vestlige lande på meget positive billeder af tilværelsen i velfærdssamfund med høj levestandard, forholdsvis velfungerende socialt sikkerhedsnet og demokratiske strukturer. Den unge generation er specielt influeret af de sociale vilkår, kulturelle værdier, livsstile, kønsrollemønstre, opdragelsesformer, uddannelsessystemer mv., de har mødt i udlandet. Som et resultat af opholdet i udlandet ser de tilbagevendte flygtninge på deres land med nye og mere kritiske øjne end før, og i forhold til de tilbageblevne er de mindre tilbøjelige til at acceptere tingenes tilstand i Bosnien-Hercegovina.

Den anden flugt

De tilbagevendtes problemer i Bosnien-Hercegovina giver anledning til nostalgi over for fortiden, Jugoslavien, det kommunistiske system, Tito, såvel som krav om, at det internationale samfund skulle etablere et „rigtigt“ protektorat og afskedige de lokale politikere. Men først og fremmest kanaliseres frustrationerne over i ønsker om og anstrengelser for at emigrere til vestlige lande, hvor mulighederne for at få et „normalt liv“ med en anstændig levestandard bedømmes til at være bedre end i Bosnien-Hercegovina. Når man i længere tid opholder sig i Bosnien-Hercegovina, fornemmer man en dybfølt længsel efter normalitet. Efter en lang periode med permanent krise og omvæltning ønsker folk mest af alt at bo i et velfungerende samfund, at have et arbejde og en god levestandard, være i stand til at rejse frit og tage på ferie ved Adriaterhavskysten, nøjagtigt som før krigen. Alene i 1999 søgte omkring 57.000 bosniere fra Føderationen¹⁰ om emigration til vestlige lande, først og fremmest USA, Canada og Australien. Ljubinka Petrovic-Ziemer skriver i en lokal organisations nyhedsbrev om dette ønske om at komme væk:

Krigens våben er bragt til tavshed, men bosnierne flygter stadig væk ud af landet. De flygter fra sulten, men især unge mennesker og unge ægtepar med børn flygter også fra sjæledøden [...] Denne flugttrang er udtryk for et ønske om livet, efter en minimal normalitet. Der eksisterer en dybtgående trang i folk efter atter at leve som mennesker og blive betragtet som mennesker (1999:4).

Også mange af dem, der forblev under krigen, forsøger nu at komme til udlandet. Gymnasielæreren Nedim, der kæmpede i den bosnisk-muslimske hær, siger, at under krigen var der håb, alle var lige, og der var sammenhold og optimisme. Men forhåbningerne er blevet gjort til skamme, lidelserne under krigen har ikke haft nogen mening, folk er skuffede og har svært ved psykisk at holde situationen ud længere. Ifølge Nedim har mange tilbageblevne fortrudt, at de forblev i Bosnien-Hercegovina på grund af idealisme, frygt for at miste bolig og job eller andre årsager. Nedim siger i stil med mange andre: „Jeg kan ikke se nogen fremtid her.“ Som Igor Zontar skriver i førømtalte nyhedsbrev, er overvejelserne om at skabe sig en ny tilværelse i et andet land specielt udtalte hos de unge:

Vi venter for at se, hvad vores samfund vil tilbyde os, og så søger vi mod bedre steder, hvor vi kan bygge vores fremtid. Hvorfor blive her, hvor vi ikke er sikre, når der findes andre steder, hvor vi kan begynde at virkeliggøre vores livsplaner? [...] Bosnien-Hercegovina er ikke det eneste sted, hvor lykken findes. [...] Verden er åben for alle. Hver dag hører vi fra



gamle venner, der ringer til os fra forskellige dele af verden og undrer sig over, at vi bliver her. De siger altid: 'Her er også plads til jer' (1999:1).

Emigrationen er samtidig en hjerneflugt fra Bosnien-Hercegovina, da det især er de højt uddannede, der har mulighed for at komme til udlandet. I forvejen er de højest uddannede flygtninge mindst tilbøjelige til at repatriere til Bosnien-Hercegovina.

Mens de mange tilbagevendte flygtninge fra Tyskland og andre lande, hvorfra bosnierne er blevet mere eller mindre ufrivilligt sendt tilbage til Bosnien-Hercegovina, kun i meget sjældne tilfælde har mulighed for atter at bosætte sig i værtslandet, rejser en del frivilligt tilbagevendte tilbage til deres værtslande eller overvejer at gøre det. Der eksisterer ingen statistiske oplysninger om, hvor mange repatrierede bosniske flygtninge, der benytter sig af deres fortrydelsesret og vender tilbage til Danmark, men tallet skønnes at ligge på ca. 25% (Dansk Flygtningehjælp, intern kommunikation). Nogle fortryder i dag, at de ikke benyttede sig af deres fortrydelsesret i tide, for eksempel den 34-årige Nadja, der indtil 1998 var flygtning i Danmark. Hun har intet arbejde og står muligvis snart uden tag over hovedet, hvis den bosnisk serbiske ejer af den lejlighed, hun midlertidigt er flyttet ind i, vender tilbage, og hun har ikke råd til at besøge sin mor og sine søstre, der stadig opholder sig i Danmark. Nadja udnyttede ikke retten til at vende tilbage til Danmark, fordi hun lå under for den illusion, at situationen hurtigt ville blive bedre, siger hun. Det atter at bosætte sig i udlandet er særligt for de frivilligt tilbagevendte en vanskelig beslutning, der indebærer en erkendelse af, at drømmen om den lykkelige tilbagevenden ikke er gået i opfyldelse. Desuden er den generelle indstilling, at rejser man endnu engang til udlandet, vil det være den endegyldige afsked med Bosnien-Hercegovina. Ægteparret Haris og Jasmina vendte tilbage fra Canada i 1998 på grund af et ønske om at arbejde i deres egne professioner, savn af venner og familie og om at fungere på deres eget sprog, og fordi de var overbevist om, at der fandt en positiv udvikling sted i Bosnien-Hercegovina, som de på den modsatte side af Atlanten følte sig fuldstændigt afskåret fra. Men selvom Jasmina har formået at få sit tidligere museumsarbejde tilbage, føler de sig med deres kosmopolitiske og multikulturelle indstilling ikke veltilpasse i deres eget land, som de synes er præget af nationalisme, kulturel primitivisme og negativ indstilling over for de tilbagevendte. De overvejer nu at slå sig permanent ned i Canada, hvor de har opnået statsborgerskab, eller i Australien.

Flygtning i mit eget land

Både de bosniske flygtninge i Danmark og de tilbagevendte flygtninge i Bosnien-Hercegovina lever altså med illusioner om og længsel efter et andet sted: Når de er „ude“, savner de hjemmet, og når de er „hjemme“, drømmer de om at rejse væk igen. Flygtninges illusioner om hjemland og tilbagevenden hænger i høj grad sammen med den geografiske og tidslige adskillelse fra hjemlandet. Paradoksalt nok bliver hjemmet mere betydningsfuldt i det øjeblik, det er tabt. I den geografiske adskillelse fra hjemmet bliver hjemmet til genstand for refleksion, drømme og forestillinger, og en ny form for tilknytning opstår, ofte i form af nostalgi. Forholdet til hjemmet bliver intellektuelt. Flygtningens forandrede forhold til hjemmet før versus efter opbruddet kan sammenlignes med Yi-Fu Tuans skelnen mellem på den ene side rodfæstethed, det at være hjemme på





en ubevidst måde, og på den anden side fornemmelsen af sted, det vil sige værdsættelsen af sted, når selvet er kommet på afstand af stedet (1980). Som Tuan skriver, er tilhørsforhold og adskillelse eller eksil nært forbundet: „[...] hjemmet bliver først levendegjort, når det sidestilles med dets modsætninger – udland og rejse“ (1975:30). Med den bosniske forfatter Dzevad Karahasans ord: „Indtil da [ødelæggelsen af Sarajevo] havde jeg kendt mit hjem, men nu kunne jeg virkelig se det; indtil da havde jeg levet i det, mens jeg nu for alvor kunne føle det og elske det (1994:27).

Senere skriver han: „[J]eg så Sarajevo, så ødelagt og så højt elsket – elsket som aldrig før [...] (op.cit.:96-7). Det var destruktions og adskillelsen fra Sarajevo, der fik ham til at opdage og styrke sin kærlighed til byen. Men samtidig erkender Karahasan, at han aldrig kan få sit gamle Sarajevo tilbage – selv ikke hvis han vender tilbage, og at eksil er at foretrække for tilbagevenden. Med andre ord er drømmen eller forestillingen blevet vigtigere og mere kraftfuld end „virkeligheden“, det vil sige den stadig eksisterende by.

For en stor del af de bosniske flygtninge i Danmark har drømme om tilbagevenden en tilsvarende nostalgisk karakter af længsel efter fortidens normale liv foruden et menings- og fællesskabsdannende orienteringspunkt i den ikke altid lige glørværdige flygtningetilværelse. For de tilbagevendte bosniere i Sarajevo er tilbagevenden derimod en konkret oplevelse af mødet med et på mange områder basalt forandret og problemfyldt bosnisk samfund, som gør det umuligt for dem at opretholde et rosenrødt og ensidigt billede af hjemlandet. Dette peger på, at tilhørsforhold og følelsen af at være hjemme er snævert forbundet med leveforhold. Uden anstændige levevilkår, hvilket for de bosniske tilbagevendte typisk defineres som levestandarden i Jugoslavien før krigen eller i værtslandet, mister hjemmet meget af sin tiltrækningskraft og betydning. Hovedparten af de tilbagevendtes bekymringer gjaldt dagligdagens strabadser, spørgsmålet om overlevelse, tanker om social sikkerhed og muligheden for at realisere planer for og drømme om fremtiden. I modsætning til mine forventninger var de tilbagevendte ikke væsentligt optaget af overvejelser om krigen, etnisk og kulturel identitet og politik. Min overraskelse skyldtes delvist mit tidligere feltarbejde blandt bosniske flygtninge i Danmark, for hvem skabelsen og fortolkningen af bosnisk identitet og historie spillede en langt større rolle.

Lovprisningen og idealiseringen af repatriering som en uproblematisk hjemkomst til en velkendt livsform, der er udbredt i megen repatrieringsdiskurs, ikke mindst blandt flygtningediasporaer, er åbenlyst ikke en repræsentation af virkeligheden hos de fleste tilbagevendte bosniske flygtninge. Som følge af de krigsrelaterede forandringer af det bosniske samfund, påvirkningen fra tilværelsen som flygtning i forskellige værtslande, de vanskelige vilkår efter tilbagevenden, de negative holdninger over for og diskrimination af de tilbagevendte og det nye forhold til hjemmet forårsaget af opbruddet beskriver mange tilbagevendte sig som „flygtninge i deres eget land“ og føler en slags „hjemløshed hjemme“ (Jansen 1998). Tilbagevenden er en belastende proces, hvor flygtningene forsøger at skabe et nyt hjem i et samfund, der engang var kendt, men som på mange måder er blevet fremmed. Ifølge Warner hviler ideen om, at det er muligt at vende tilbage i andet end i fysisk forstand på en illusion:

[D]er findes ingen tilbagevenden til den situationen før krisen, der forårsagede eksil. Der findes ingen gen-dannelse af forholdene, fordi gen-dannelse ikke eksisterer, ligesom der ikke findes nogen gen-tilpasning; der findes kun skabelse og tilpasning (1994:171).



Desuden er det i mange tilfælde endda problematisk at tale om tilbagevenden i den geografiske forstand, idet mange bosniske flygtninge ikke har mulighed for at vende tilbage til deres eget område, men kun til en stat, som kun havde eksisteret kortvarigt, da flugten fandt sted. Migrationsforskere må derfor være stærkt kritiske over for tilsyneladende værdineutrale begreber som „reintegration“, „rekonstruktion“, „genetablering“ mv., der implicerer, at historien gentager sig selv. Identitet og kultur kan ikke fryses ned, men er altid under skabelse.¹¹

Både i Danmark og Bosnien-Hercegovina har jeg truffet mange bosniere, der synes at have fundet en ganske pragmatisk løsning på det fundamentale dilemma vedrørende tilbagevenden og tilhørsforholdet til hjemlandet: De vedbliver at være bosiddende i deres vestlige værtsland med dets økonomiske og sociale sikkerhed og ansøger endda om statsborgerskab (hvilket betragtes som den ultimative frihed at opnå), samtidig med at de opretholder tæt kontakt til familiemedlemmer og venner og holder sig orienteret om den politiske og kulturelle udvikling i Bosnien-Hercegovina gennem massemedier og sommerferier i „hjemlandet“. På denne måde lader de til at drage maksimal nytte af deres to hjem.

Noter

1. Årsagerne til vedtagelsen af særloven om midlertidig beskyttelse behandles af Kjærums (1994:446-50) og er ikke bare at finde inden for en dansk kontekst, men må ses i et bredere internationalt perspektiv. De midlertidige opholdstilladelser på kollektiv basis var et forsøg på fra det internationale samfunds side at indføre en mere fleksibel og hurtig håndtering af flygtningesituationer, der i stigende omfang har karakter af masseflugt. UNHCR støttede forslaget om midlertidighed ud fra en frygt for, at den største flygtningestrøm i europæisk sammenhæng siden Anden Verdenskrig skulle få de vesteuropæiske lande til at lukke deres grænser, hvis ikke flygtningenes ophold som udgangspunkt fremstod som af begrænset varighed. Desuden ville det virke som en accept af den etniske udrensning at give øjeblikkelig og permanent opholdstilladelse til de bosniske flygtninge. De danske myndigheder forventede, at krigen ville blive relativt kortvarig, og mente, at det derfor ville være uhensigtsmæssigt at påbegynde en ressource- og tidskrævende asylansøgningsprocedure foruden et omfattende integrationsprogram.
2. Først senere, da krigen i Bosnien-Hercegovina viste sig at vare længere end forventet, blev bosniernes forhold gradvist normaliseret via loven om selvaktivering (af 22. december 1993), loven om vilkårsforbedringer (af 1. juni 1994) og endelig lovændringen om overføring til Udlændingeloven (af 18. januar 1995) med deraf følgende ret til et integrationsprogram under Dansk Flygtningehjælp og sociale ydelser under Bistandsloven. I april 1996 havde 16.900 bosniske flygtninge fået meddelt asyl.
3. Ud af de i alt 18.000 bosniske flygtninge i Danmark er omkring 1.300 til og med februar 2000 repatrieret til Bosnien-Hercegovina (UNHCR 2000).
4. Disse særlige modtagelsescentre, der udelukkende var beboet af bosniske flygtninge, er benævnt efter §15 i Særloven om midlertidig opholdstilladelse. I januar 1995 fandtes der 113 §15-centre.
5. Feltarbejdet lå til grund for mit kandidatspeciale (Stefansson 1997). Da feltopholdet fandt sted i 1996, afspejler afsnittet om de bosniske flygtninge i Danmark derfor udelukkende situationen for flygtningene på dette tidspunkt.
6. Drømmen om tilbagevenden havde et vist normativt element, og der var ofte markante forskelle på bosniernes udtalelser i det offentlige og det private rum, ligesom overbevisningen om tilbagevenden var stærkere på flygtningecentret end blandt de bosniere, der havde fået asyl og var blevet privat indkvarteret i det danske samfund. Desuden varierede ønsket om tilbagevenden i forhold til en lang række andre faktorer, som etnisk tilhørsforhold, uddannelse, landlig eller urban baggrund, alder og køn.
7. Alle informanternes navne er af diskretionshensyn erstattet med pseudonymer.



8. Feltopholdet fandt sted i 1999 som en del af et ph.d.-projekt ved Institut for Antropologi, Københavns Universitet. Man skal i forbindelse med den foreliggende artikel være opmærksom på, at mine informanter ikke kun er tilbagevendte fra Danmark, men fra en lang række af værtslande både i Vesteuropa, det tidligere Jugoslavien og uden for Europa som USA, Canada, Australien med flere.
9. I alt er omkring 650.000 flygtninge og internt fordrevne vendt tilbage, primært til majoritetsområder. Lidt mere end 100.000 personer er vendt tilbage til områder, hvor de i dag tilhører en minoritetsgruppe (UNHCR 2000; International Crisis Group 1999:43).
10. Dayton-fredsftalen opererer med tre forskellige politiske enheder: På det overordnede plan republikken Bosnien-Hercegovina, der er opdelt i Føderationen Bosnien-Hercegovina (de „muslimske“ og „kroatiske“ dele) og Republika Srpska (den „serbiske“ del).
11. Denne artikel kan efterlade det indtryk, at tilbagevenden er en rent negativ oplevelse, hvilket skyldes min intention om at skabe et modbillede til den dominerende opfattelse af repatriering som en naturlig og uproblematisk hjemrejse. Men der er bestemt også mange aspekter ved det bosniske samfund, der ikke har forandret sig markant, og imellem fortællingerne om vanskelighederne ved tilværelsen i Bosnien-Hercegovina kunne de tilbagevendte berette om de mere positive ting ved at være „hjemme“, for eksempel genforeningen med familie og venner, at kunne fungere på sit eget sprog, maden, klimaet, naturen, musikken, cafélivet, socialt samvær og kulturelle traditioner. Imidlertid beskriver mange tilbagevendte oplevelsen af at komme tilbage til „det ukendte i det kendte“ eller „det nye i det gamle“ som psykologisk sværere og mere vanskeligt at acceptere end tilpasningen til værtslandet, som de havde forventet ville være fremmed.

Litteratur

- Aleinikoff, T. Alexander
1995 State-centered Refugee Law: From Resettlement to Containment. I: E. Valentine Daniel & John Chr. Knudsen (eds.): *Mistrusting Refugees*. Berkeley: University of California Press.
- Anwar, Muhammad
1979 *The Myth of Return: Pakistanis in Britain*. London: Heinemann.
- Bennett, Christopher
1995 *Yugoslavia's Bloody Collapse: Causes, Course and Consequences*. London: Hurst & Company.
- Berit Berg (red.)
1998 *Kommet for å bli? Om integrasjon og tilbakevending blant bosniske flyktninger i Norden*. København: Nordisk Ministerråd.
- Black, Richard & Khalid Koser (eds.)
1999 *The End of the Refugee Cycle: Refugee Repatriation and Reconstruction*. Oxford: Berghahn.
- Bringa, Tone
1995 *Being Muslim the Bosnian Way: Identity in a Central Bosnian Village*. Princeton: Princeton University Press.
- Donia, Robert J. & John V. A. Fine
1994 *Bosnia and Hercegovina: A Tradition Betrayed*. New York: Columbia University Press.
- Fukuyama, Francis
1992 *The End of History and the Last Man*. London: Penguin Books.
- Grünenberg, Kristina
1997 „Det tomme rum“: Midlertidighed, flygtningelandsbyer og bosniske krigsflygtninge i Danmark. Kandidatspeciale. Institut for Antropologi, Københavns Universitet.
- Hammond, Laura
1999 *Examining the Discourse of Repatriation: Towards a More Proactive Theory of Return Migration*. I: Richard Black & Khalid Koser (eds.): *The End of the Refugee Cycle: Refugee Repatriation and Reconstruction*. Oxford: Berghahn.



- International Crisis Group
1999 Is Dayton Failing? Bosnia Four Years After the Peace Agreement. ICG Balkans Report nr. 80. Sarajevo.
- Jansen, Stef
1998 Homeless at Home: Narrations of Post-Yugoslav Identities: I: Nigel Rapport & Andrew Dawson (eds.): Migrants of Identity: Perceptions of Home in a World of Movement. Oxford, N.Y.: Berg.
- Karahasan, Dzevad
1994 Sarajevo, Exodus of a City. New York: Kodansha.
- Kjærum, Morten
1994 Temporary Protection in Europe in the 1990s. International Journal of Refugee Law 6(3):444-56.
- Larsen, Claus H.
1995 Det bosniske eksperiment: Flygtningeliv i mellemtiden. København: Det Danske Center for Menneskerettigheder.
- Liep, John & Karen F. Olwig
1994 Kulturel kompleksitet. I: John Liep & Karen F. Olwig (red.): Komplekse liv: Kulturel mangfoldighed i Danmark. København: Akademisk Forlag.
- Lundberg, Svante
1989 Återvändandet som exilens mening. I: Cissi Storck (red.): Rapport från Nordiska Ministerrådets seminarium om återvandringsfrågor den 15-16 mars 1989. København: Nordisk Ministerråd.
- Malcolm, Noel
1994 Bosnia: A Short History. New York: New York University Press.
- Malkki, Liisa H.
1992 National Geographic: The Rooting of Peoples & the Deterritorialization of National Identity Among Scholars and Refugees. Cultural Anthropology 7(1):24-39.
1995a Purity and Exile: Violence, Memory, and National Cosmology Among Hutu Refugees in Tanzania. Chicago: University of Chicago Press.
1995b Refugees and Exile: From "Refugee Studies" to the National Order of Things. Annual Review of Anthropology 24:495-523.
- Myrvold, Hanne Marie
1994 Refugees and Repatriation: Our Current Knowledge on the Subject. Oslo: The Ministry of Local Government and Labour.
- Olwig, Karen F.
1998 Contested Homes: Home Making and the Making of Anthropology. I: Nigel Rapport & Andrew Dawson (eds.): Migrants of Identity: Perceptions of Home in a World of Movement. Oxford, N.Y.: Berg.
- Peteet, Julie M.
1995 Transforming Trust: Dispossession and Empowerment among Palestinian Refugees. I: E. Valentine Daniel & John Chr. Knudsen (eds.): Mistrusting Refugees. Berkeley: University of California Press.
- Petrovic-Ziemer, Ljubinka
1999 Das letzte Jahrzehnt des zweiten Milleniums steht in Bosnien und Herzegowina im Zeichen der Flucht. Abraham-Brief 8:4.
- Ramirez, Gustavo
1990 Återvändandet: En dröm för eller mot livet? I: Tor Birkeland et al. (red.): Asyl i Norden. København: Dansk Flygtningehjælp.
- Safran, William
1991 Diasporas in Modern Societies: Myths of Homeland and Return. Diaspora 1(1):83-99.



- Schierup, Carl-Ulrik
1993 På kulturens slagmark: Mindretal og størretal taler om Danmark. Esbjerg: Sydjysk Universitetsforlag.
- Schwartz, Jonathan M. (red.)
1998 Et midlertidigt liv: Bosniske flygtninge i de nordiske lande. København: Nordisk Ministerråd.
- Starobinski, Jean
1966 The Idea of Nostalgia. *Diogenes* 54:81-103.
- Stefansson, Anders H.
1996 Bosniske stemmer: Krigens fortællere. *Jordens Folk* 31(4):148-52.
1997 Repatrieringens nostalgi: Forestillinger om hjem, hjemland og tilbagevenden blandt bosniske flygtninge i Danmark. Kandidatspeciale. Institut for Antropologi, Københavns Universitet.
1998a Lighed eller værdighed? Integrationen af bosniske flygtninge i et dansk lokalsamfund. I: Berit Berg (red.): Kommet for å bli? Om integrasjon og tilbakevending blant bosniske flyktninger i Norden. København: Nordisk Ministerråd.
1998b Repatrieringens nostalgi: Forestillinger om tilbagevenden og hjem blandt bosniske flygtninge i Danmark. I: Jonathan Schwartz (red.): Et midlertidigt liv: Bosniske flygtninge i de nordiske lande. København: Nordisk Ministerråd.
- under udgiv. Os og dem: Udviklingen i dansk integrationspolitik med fokus på modtagelsen af flygtninge fra Bosnien-Hercegovina. I: Berit Berg (red.): Integration – retorik, politik, praktik: Om bosniske flyktingar i Norden. København: Nordisk Ministerråd.
- Stolcke, Verena
1995 Talking Culture: New Boundaries, New Rhetorics of Exclusion in Europe. *Current Anthropology* 36(1):1-24.
- Tabori, Paul
1972 The Anatomy of Exile: A Semantic and Historical Study. London: Harrap.
- Tuan, Yi-Fu
1975 Geopieté: A Theme in Man's Attachment to Nature and to Place. I: D. Lowenthal & M. Bowden (eds.): *Geographies of the Mind*. New York: Oxford University Press.
1980 Rootedness versus Sense of Place. *Landscape* 24(1):3-8.
- UNHCR
2000 Statistics Package, februar 2000.
- Warner, Daniel
1994 Voluntary Repatriation and the Meaning of Return to Home: A Critique of Liberal Mathematics. *Journal of Refugee Studies* 7(2/3):160-74.
- Zetter, Roger
1993 The Greek-Cypriot Refugees: Perceptions of Return under Conditions of Protracted Exile. *International Migration Review* 28(2):307-22.
- Zontar, Igor
1999 Bleiben oder Gehen? Zur Situation der Jugendlichen. *Abraham-Brief* 8:1.





Enquête: Skiftende illusioner på museet

Jeg har hørt om et etnografisk museum i Japan hvor det første man ser i afdelingen om Europa er en stor hestetrukken sigøjnervogn. Det er nok ikke lige dét de fleste europæere ville forestille sig som blikfang i en udstilling om dem selv. Tilsvarende har europæiske etnografiske museer længe beskrevet andre kulturer ved hjælp af genstande der var håndlavede, iøjnefaldende, typiske for deres lokalsamfund og gerne farverige. Ligesom sigøjnernes hestevogn er tingene i mange tilfælde gået ud af brug på det sted de engang kom fra og er blevet erstattet af masseproducerede varer der er ens allevegne. De udstillede museumsgenstande er ofte valgt ret usystematisk over flere perioder og på forskellige lokaliteter efter hvad der med indsamlerens øjne så mest lokalt eller traditionelt ud.

Gennem de sidste par årtier – og sideløbende med repræsentationsdebatten i den teoretiske antropologi – er den traditionelle museums-etnografi blevet kritiseret for således at fremstille andre samfund som eksotiske, uforanderlige og isolerede fra omverdenen. Kritikken er især kommet fra museerne og antropologien selv, som en faglig diskussion om hvorvidt museet skaber en illusion om andre folkeslag der er meget langt fra deres daglige virkelighed.

I forlængelse af kritikken af den eksotiske illusion har museerne – ligesom i universitetsantropologien og andre fag – kastet sig over dekonstruktionen af „Vestens blik på Resten“. Det er der kommet mange spændende udstillinger ud af som fortæller om de mennesker der i tidens løb har samlet genstandene ind til museerne, deres personlige og professionelle årsager til at rejse ud og deres syn på de folk de studerede, koloniserede, handlede med eller missionerede blandt.

Ligesom i den skrevne antropologi kan selvrefleksionen på museet imidlertid blive så omsiggribende at man ikke når længere end til dekonstruktionen af betragterens blik og helt opgiver beskrivelsen af de andre folkeslag og deres verden. Herved kommer man til at fremstille europæernes fortolkning som om den var ganske uafhængig af virkeligheden – en fri opfindelse af „den Anden“.

Hvis vi for eksempel ser på de skiftende europæiske fremstillinger af kineserne fra 17-tallets glorificerende beskrivelser af de dygtige og vise kinesere til 18-tallets kritik af orientens despotisme og dekadence, så skyldes forandringen ikke blot europæernes tilfældigt skiftende fortolkning. I samme periode svækkes Kinas position som center for verdensøkonomien gradvist med internt forfald af samfundsinstitutioner til følge, mens Europa har sin verdensøkonomiske opkomst og en deraf følgende samfundsmæssig og videnskabelig blomstringstid. Europæernes rejsebeskrivelser



og de kinesiske genstande de hjembragte i de forskellige perioder er for-
met af disse ydre betingelser i begge verdensdele.

Kan man få sådanne bredere historiske og etnografiske perspektiver
med i en udstilling kan museumsgenstandene fortælle om livet i andre dele
af verden, såvel som om Europas skiftende relationer til disse steder. Hvis
man derimod nøjes med at fremstille det europæiske syn på „den Anden“
som en fri fortolkning, ender man med en endnu større illusion end dén om
de isolerede og stillestående eksotiske kulturer. Herved reduceres de andre
kulturer og deres genstande nemlig til kun at fremstå som objekter for den
europæiske indsamler; som om de ikke havde en egen eksistens der var
værd at beskrive.

Afslutningsvis kan det tilføjes at sigøjnervognen og de andre gamle
ting på museet naturligvis ikke skal fremstilles som om de var hentet i den
nutidige oprindelseskultur. De må præsenteres som de historiske objekter
deres ofte lange tid på museet har gjort dem til. Selvom det etnografiske
museum i sin tid fødtes som et sted for *samtidige* ikke-europæiske sam-
linger, så er hovedparten af samlingerne i dag et stykke materielt verdens-
historie. Denne historie fortjener også at blive vist og fortalt – alene eller
som historisk baggrund for mere nutidige etnografiske genstands-
samlinger.

Bente Wolff
Antropolog, ph.d.
Museumsinspektør



JESPER SØRENSEN

DEN MAGISKE ILLUSION?

En kognitiv tilgang til magiske ritualer¹

Begrebet „magi“ har været udsat for voldsom kritik i antropologien og religionsvidenskaben. Det er blevet beskyldt for ikke blot at beskrive en illusion opfattet som virkelighed af primitive folk, men for at være en analytisk illusion, med hvilken vestlige antropologer systematisk har misforstået ikke-vestlige religioner. Spørgsmålet er ikke længere, hvori magien består, men om „magi“ blot er et analytisk blændværk, en forskningshistorisk dinosaur, der for længst burde være gået til grunde i postkolonialismens og postmodernismens meteorstorm. Ifølge de kritiske teorier er magi jo blot en etnocentrisk betegnelse for Det Andet, en kategori beregnet til at nedgøre andre religioner og deres praksis, og en metode til yderligere at udgrænse i forvejen marginaliserede grupper, det være sig politisk, økonomisk eller religiøst. Begrebet beskrives af kritikere som intimt forbundet med den vestlige antropologis, sociologis og religionsvidenskabs primitivitetsoptagelse, ifølge hvilken magi er en rituel handling, der, på basis af en inferior og primitiv verdensopfattelse, tror sig i stand til at manipulere den fysiske verden. Magi opfattes således som en pseudoteknologi, Frazers „bastard sister of science“ (Frazer 1993:50), der på et tidligt og derfor primitivt tidspunkt i menneskets udvikling gav individet en intellektuel og emotionel følelse af kontrol over ellers ukontrollerbare begivenheder såsom sygdom, vejrlig og adgang til føde. Underforstået i denne anskuelse ligger naturligvis, „at vi ved bedre“ med vores videnskabelige tilgang. Dette afvises naturligvis skarpt af den postmoderne og postkoloniale kritik, der i stedet opfatter forsøg på at manipulere verden som udtryk for magtrelationer, om kamp om adgang til viden og magt til at sætte, hvori denne viden overhovedet består (fx Taussig 1993). Det, som vestlige forskere har klassificeret som magi, er således nærmere en beskrivelse af lokale kulturelle betydningssystemer, der har til formål at regulere det enkelte individs tilgang til verden, og som ikke principielt adskiller sig fra den vestlige videnskab. Den postkoloniale og postmoderne kritik bevæger sig således fra det epistemologiske, det vil sige spørgsmålet om kategoriens historie og konkrete brug, til det politiske, det vil sige til spørgsmålet om kategoriens rolle i en videnssociologi baseret på magt.

Brugen af begrebet „magi“ har dog også været problematiseret og kritiseret fra en mere empirisk-historisk position. Magi opfattes her som et polemisk begreb i den vestlige kulturhistorie siden antikken, primært brugt til at definere De Andre som eksotiske, uudviklede og farlige barbarer med kultiske skikke, der med dæmoners og andre onde



kræfters hjælp søger at kontrollere verden og ødelægge livet for de retroende og civiliserede. Først i den antikke verden, hvor selv kristne må finde sig i at blive omtalt som magikere, der ødelægger de retroendes ritualer med deres magiske kunster (Rothstein 1997). Senere er det de kristne selv, der definerer De Andre som magikere, det vil sige som kættere i forhold til den sande, universelle lære. Interessant nok ender vores kulturhistoriske vuer med at termen vendes indad, og bliver et radikaliseret polemisk begreb brugt af de kirkelige reformatorer mod paven og katolicismen.² I denne radikalisering finder vi et forhold, der får betydning for den senere brug af begrebet. Da protestanter og katolikker overvejende har fælles religiøse begreber og trosforestillinger, forbindes magi nu i stedet med en forkert udførelse af og dogmatik omkring *ritualer*. Magi er den overdrevne fokus på *ritual efficacy*, altså det forhold at ritualet bliver tilskrevet en virkning, hvilket anses for at fjerne fokus fra selve indholdet af de religiøse forestillinger og troens inderlighed. Magi spiller således rollen som polemisk begreb i distinktionen mellem inderliggjort tro, det vil sige „religion“, på den ene side og overfladisk rituel handling, det vil sige „magi“, på den anden. Det er dette magibegreb, udsænt i et modsætningsforhold mellem tro og handling, der er udgangspunktet for de victorianske antropologer, der som Tylor og Frazer ser det som deres ypperste mission at kortlægge de kulturelle manifestationers relative placering i den kulturelle evolution. Så selvom både Tylor og Frazer, som de intellektualister de er, beskriver magi som udtryk for fejlapplikation af en bestemt intellektuel proces, nemlig tankens associationer, sidder de alligevel fast i forestillingen om, at magi er det praktiske og tekniske forsøg på at forstå og kontrollere verden, mens religion er individets blinde underkastelse sig guden, som et rent trosforhold. Dikotomien mellem religion og magi undergår diverse forvandlinger i den følgende tid fra Mauss og Huberts (1950) kontrastering af den negative magi over for den positive religion, over Malinowskis (1935) instrumentelle og kortsigtede ritualer baseret på en pragmatisk tilgang til verden, til Lévi-Strauss, hvor ringen sluttes tilbage til Tylor, og magi igen forstås som baseret på en analogi fra naturen til mennesket, i modsætning til religionens antropomorfisme (Lévi-Strauss 1994 [1962]:222). Dette er naturligvis en grov forenkling af en kompliceret forskningshistorie, og pointen er udelukkende at pege på det forhold, at alle mere eller mindre ureflekteret opretholder dikotomien mellem magi og religion på samme analytiske niveau. En grov syntese af de forskellige positioner vil således afsløre et generelt magibegreb, der dækker over fænomener som individuel, instrumental, målrettet, automatisk effekt, handlingsbaseret og illusorisk over for religion som social, værdibaseret, symbolsk (i modsætning til instrumental), irrationel, intentionel og trosbaseret, hvorfor den ikke kan beskrives som sand eller falsk.

Set i dette perspektiv, og med den postmoderne og postkoloniale kritik i baghånden, kan der måske være gode grunde til at kaste begrebet på den forskningshistoriske mødding og udelukkende grave det frem som et underholdende men oplysende kuriosum, hvor nye studerende med gysen kan se det som et eksempel på en heldigvis svunden tids forblændende kategorier. For vi ved bedre! Dernæst kan vi så tage fat i begrebet „religion“, og senere „ritualer“, „myte“, „kosmologi“ og så fremdeles, indtil vi har et historisk og ideologisk rent sprog, som enten er rent deskriptivt (vi bruger religionernes egne kategorier) eller uforståeligt (vi benytter udelukkende nye kategorier uden at definere disse ved hjælp af de gamle) eller begge dele. Nu vil nogle måske mene, at „magi“ er et særligt belastet begreb på grund af dets historie som polemisk instrument, men jeg er overbevist om, at går vi først i gang, skal vi nok finde tilsvarende mængder belastende



forhold ved de andre begreber. Det ændrer bare ikke ved det faktum, at de fænomener, som man prøver at fange ved hjælp af forskellige kategorier, jo ikke lader sig forklare eller fortolke ved blot at kritisere de gamle kategorier. Dekonstruktion forklarer i sig selv intet, og fænomener, der traditionelt er dækket af en given kategori, ophører ikke med at eksistere, blot fordi jeg ikke bryder mig om denne klassiske kategori. Jeg bliver ikke klogere på den praksis, at et individ stikker en nål i en dukke påført en persons hår, ved blot *ikke* at kalde det magi. Her kan det være nyttigt at huske på, at generelle kategorier, som „magi“, „religion“ og „myte“, ikke er deskriptive begreber, der dækker en naturlig klasse af afgrænsede elementer i verden, men derimod analytiske begreber, der, når de løsrives dagligsproget, benyttes af en observatør til at beskrive en bestemt klasse af observerede fænomener som forskellig fra andre fænomener. Begreberne indgår derved i en eller flere discipliners terminologiske inventar og muliggør, at vi kan tale sammen med en formodning om, at vi henviser til bare nogenlunde det samme.

Jeg finder, at det er muligt at redefinere begrebet „magi“ til at blive en sådan akademisk kategori. Det kan ikke gøres ved at lave teorier om magi *i sig selv*, men ved at lave teorier om de fænomener, man underkaster denne analytiske kategori. Hermed mister modsætningsforholdet til begrebet „religion“ sin relevans, da det ligeledes ikke kan være basis for teoridannelse i sig selv, men må forklares og fortolkes på baggrund af teorier om de fænomener, der omfattes af denne kategori. Dette fører mig til en mere positiv vurdering af behandlingen af magi, som den findes i den antropologiske og religionsvidenskabelige forskningshistorie. For hvad er det, de peger på, disse forgængere i studiet af eksotiske ritualer og fremmede sæder og skikke? De peger på, at visse ritualer synes styret af sympatetiske forbindelser baseret på lighed og berøring. De peger på mange ritualers instrumentale karakter, at man udfører et ritual for faktisk at opnå noget konkret. De peger på visse ritualers ekstremt formalistiske karakter, hvor ét fejltrin ikke blot ødelægger ritualet, men medfører uønskede resultater. De peger på individuelle ritualformer, der ikke nødvendigvis har almuens bedste som mål. De peger på, at visse typer af ritualer og trosforestillinger i alle samfund stigmatiseres af majoriteten som farlig, undergravende og dæmonisk. Og jeg kunne blive ved. Kort sagt er der masser af interessante fænomener beskrevet under kategorien „magi“, der fortjener vores interesse, men som klassiske fremstillinger af religion ikke synes at dække endsige interessere sig for. Nu kan det måske lyde som et impressionistisk kludetæppe af fænomener uden nogen indbyrdes sammenhæng. Og det er det måske også. Men deri ligner det blot andre af vore meget overordnede og generelle analytiske termer, der ligeledes synes at omfatte en sand kakofoni af forskellige fænomener – tænk blot på begrebet „religion“. Min fornemmelse er dog, at hvis man forsøger at gribe fat i ét enkelt eller et par af disse fænomener, vil der måske vise sig en større sammenhæng, end man havde regnet med, da man begyndte sin undersøgelse.

Lidt provokerende kan man påstå, at næsten alle teoridannelser synes at falde tilbage på en eller anden form for psykologisk teori. Hvad enten det er misforstået brug af normale tanke-associationer, enkeltindividets behov og mulighed for at hævde sig og få prestige, individets behov for sikkerhed under udførelse af fiskeri og landbrug, den vilde tankes reinterpreteration af samfundets basale symboler eller traditionens krav til individuel handling. Alle disse teorier grundes på en psykologisk teori om, hvorfor enkeltindivid udfører disse typer rituelle handlinger. Fokus er på det individuelle, det instrumentale, det følelsesmæssige og det symbolske, hvorfor en teori om menneskets måde at er-



kende og erfare sin verden på er, om ikke eksplicit, så implicit til stede. Og det bringer mig til den anden centrale term i min titel, *kognition*.

Kognition

Der findes næsten lige så mange forskellige kognitive teorier, som der er videnskabsmænd og -kvinder, der beskæftiger sig med området. Og de er indbyrdes rygende uenige. Det er vigtigt at pege på dette forhold, da der er en tendens til rubricere kognitive tilgange til studiet af religion under én hat eksemplificeret ved Lawson og McCauley (1990) og Pascal Boyer (fx 1994). Der er dog væsentlige forskelle på deres tilgange, og de benytter oven i købet kun et lille spektrum af de kognitive teoridannelser, der på en eller anden måde berører vores interesseområde. Det, der binder kognitionsforskningen sammen på tværs af meget fundamentale forskelle, er troen på, at studiet af den måde, hvorpå det enkelte individ forstår sin verden, lærer, organiserer viden og skaber betydning, danner et selvstændigt deskriptivt niveau, om hvilket vi kan sige noget. Kognition er på den ene side begrænset af menneskets fysiske hardware. Man kan ikke opstille kognitive modeller, der må bedømmes som umulige i forhold til vor viden om hjernen og dens udvikling og funktion. Dette er ikke en neurologisk reduktionisme, da mange, inklusiv mig selv, vil hævde, at man ikke kan slutte den anden vej! Beskrivelsen af menneskets neuronale system kan udelukkende fortælle os noget om muligheder og begrænsninger for det kognitive system, men ikke om systemets endelige udformning. Den anden begrænsning er omverdenens indflydelse på de kognitive systemer. Hvordan påvirker ikke kun den fysiske verden, men også sprog og andre kulturelle fænomener vores kognitive system. Ved dette spørgsmål skilles vandene. Er kultur udelukkende et epifænomen, et mere eller mindre tilfældigt biprodukt, der kan forklares ved henvisning til individers kognition, eller dannes der kulturelle, materielle udtrykte systemer, der naturligvis er kompatible med vores kognitive system, men som ikke udtømmende kan forklares på dette niveau. Det tror jeg, men det er en heftig debat centreret omkring spørgsmålet om „downwards causation“.

Hvad indebærer det så for studiet af kulturelle fænomener generelt og mere specifikt studiet af religion og magi at anskue de betegnede fænomener som udtryk for menneskets kognitive systemer, spændt ud som de er mellem på den ene side biologiske begrænsninger og muligheder, og på den anden side kulturelle systemer? Det vil jeg prøve at give et bud på med eksempler hentet fra mine kognitive analyser af magiske ritualer. De kognitive teoridannelser, jeg primært har arbejdet med i denne sammenhæng, udspringer af lingvistiske og psykologiske studier af, hvordan mennesket producerer betydning ud fra både biologisk-fysiske og sociokulturelle indtryk. Af central betydning er Lakoff og Johnson og deres teori om metafor og metonymi, der åbnede diskussionen af disse lingvistiske kategoriers kognitive fundament (Lakoff 1987; Lakoff & Johnson 1980). Denne har direkte relevans for studiet af magi, da mange har påpeget særligt metaforens betydning i magiske ritualer. Lingvisten Roman Jakobson observerede, at Frazers klassiske beskrivelse af magi som beroende på lighed og berøring, svarer ganske nøje til den lingvistiske skelnen mellem en metafor og metonymi (Jakobson 1956). Hvor metaforen beskriver et domæne gennem et andet domæne (fx „min elskede er en rose“, eller „vores forhold er en gammel bil“), beskriver metonymien et domæne gennem en del



af dette domæne (fx „bord seks synes bøffen er for rød“, hvor bordet kommer til at stå metonymisk for den person, der spiser ved det). Ifølge Lakoff og Johnson er metaforer og metonymier helt grundlæggende kognitive mekanismer aktive i menneskets betydningsdannelse, ja det meste af vores erkendelse kan faktisk beskrives som metaforiske og metonymiske udvidelser af andre begreber. Vi bruger således lighed og del-helhed til at erkende og kategorisere verden med. Hvis disse strategier er så grundlæggende for vores erkendelse af verden og betydningsdannelse, hvad betyder det så for forståelsen af magi?

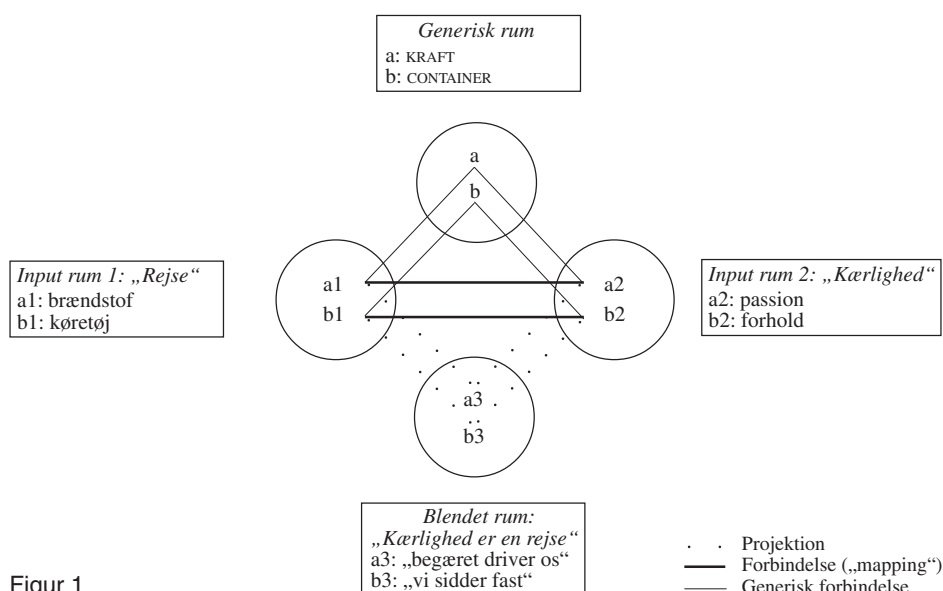
Mit udgangspunkt er således Frazers gamle distinktion, men med en ganske anden kognitiv teori som udgangspunkt. Frazer havde ret i at påpege betydningen af berøring og lighed i udførelsen af ritualer, og jeg vil søge at illustrere, at disse, plus et par andre principper, er grundlæggende for den måde, ritualer opbygges på og for den måde, hvorpå de prøver at opfylde deres funktion. Grundet omfanget vil jeg koncentrere mig om et ritual, hvis bærende element er kontagiøs berøring, mens analysen af lighedsbaserede ritualer må vente til en anden lejlighed.

Min præsentation af de metaforiske og metonymiske forbindelser i ritualer er præget af en opfølgende teoridannelse, primært udført af lingvisten Gilles Fauconnier og litteraturen Mark Turner (fx Fauconnier & Turner 1998). De adskiller sig på visse punkter fra Lakoff og Johnson, men i denne sammenhæng er det tilstrækkeligt at påpege, at de opfatter både metaforer og metonymier som en del af en mere generel teori om, hvordan mennesket blander („blender“) elementer, der henter deres respektive betydning fra enkelte domæner. Man skal forestille sig et mentalt rum (fx kærlighed) indeholdende bestemte elementer (forhold, passion, udvikling etc.), som forbindes til et andet mentalt rum (fx rejse) med andre elementer (transportmiddel, hastighed og rejsens mål). Visse elementer fra disse to mentale rum blandes i et nyt rum, et *blend*, hvis jeg for eksempel siger en sætning som „vores forhold sidder fast.“ Et element, „forhold“, er fra kærlighedsdomænet, mens „at sidde fast“ er fra rejsedomænet. Betydningen af sætningen opstår ved, at individet benytter viden om begge rum til at konstruere en ny struktur, „blended“, med masser af indbyggede muligheder for at udvide metaforen („vi løb tør for benzin“, „vi må vende om“ etc.). Det *blend*, der produceres, er dog afhængig af, at der kan skabes forbindelser mellem elementer i de to input-rum (for eksempel mellem udvikling i et romantisk forhold og at bevæge sig over en fysisk flade, eller mellem begær og brændstof). De ligheder, der forbinder elementer fra de to rum, er afhængige af mere grundlæggende strukturer i vores kategorisering, der kan forklare, hvordan ellers forskellige elementer som benzin og begær kan gøres lig hinanden.

Her finder jeg det gavnligt at skelne mellem på den ene side *kategorisering*, der i denne sammenhæng skal opfattes som ubevidst, automatisk og kulturelt universel erfaring af fænomener og kræfter i verden, og på den anden side *konceptualisering*, der er individets mere kulturspecifikke strukturering af komplekse betydningselementer. Kategorisering kan eksemplificeres med billede-skematiske begreber som op-ned, ind-ud eller med den direkte erfaring af fysiske objekters egenskaber, som konstans, uigennemtrængelighed og manglende evne til selv at starte en bevægelse.³ Til konceptualiseringen hører begreber som „mor“, brændstof“ og „kærlighed“. Alle er de afhængige af og benytter aktivt elementer fra den grundlæggende kategorisering, men hvordan de konstrueres og forbindes vil have næsten uendelig kulturel variation. Mens begreberne optræder i de to input-rum og forbindes i lokale pragmatiske situationer, er basis-kategoriseringen ansvarlig for at elementer kan forbindes på tværs af rummene og på tværs af ellers grund-



læggende forskelle. Dette er repræsenteret i det *generiske* rum. For eksempel kan tid næsten udelukkende forstås som en bevægelse ud af en linie, hvilket muliggør, at tiden kan opfattes som en rejse gennem rum. Da et romantisk forhold udvikler sig gennem tid, kan det forstås som en rejse, der så kan gå hurtigt, løbe ind i vanskeligheder og så videre. Begær kan på sin side opfattes som brændstoffet i et romantisk forhold, ofte forstået som en væske, der bobler op og gør mennesker utilregnelige, hvorved ligestillingen til for eksempel benzin bliver nærliggende. I dette tilfælde er forbindelsen både stofflig (væske) og dynamisk, da begge anskues som den drivende kraft bag hver deres elementer. Det generiske rum er altså fyldt med de abstrakte og skematiske egenskaber, der muliggør forskellige typer af forbindelser mellem elementer i forskellige mentale rum.⁴ Nedenstående figur illustrerer det blend, der fremkommer af den konventionelle metafor „kærligheden er en rejse“:



Figur 1

En kognitiv tilgang til magi

En grundlæggende forudsætning for denne tilgang er, at både magiske og religiøse ritualer kan anskues som eksempler på en sådan konceptuel blanding, hvor elementer fra et sakralt domæne interagerer med elementer fra et profant domæne. Brugen af disse begreber rummer ingen bedømmelse af, hvorvidt de elementer, der er tilskrevet det sakrale domæne, findes eller ikke findes, men er blot en konstatering af, at mennesker i alle kulturer opfatter visse elementer som specielle og kraftfulde, at disse elementer bryder basale intuitive forventninger til virkeligheden (Boyer 1994), og at interaktion med dem kræver en særlig type handling, et ritual.

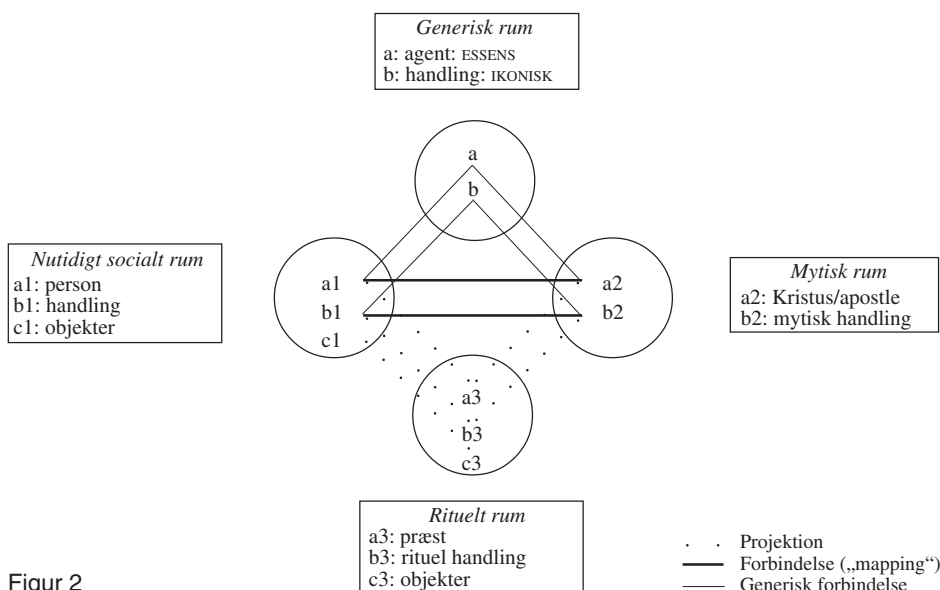
Som eksempel vil jeg benytte mig af det kristne nadverritual med fokus på den katolske lære om transsubstantiation og kommunion. I analysen arbejder jeg med to overordnede analytiske niveauer. Det første giver en generel beskrivelse af, hvorfra den „magi-





ske agens“ kommer i de enkelte ritualer og religiøse systemer. Det handler således om hvem eller hvad, der har magt til at udføre de handlinger, der findes i ritualer, det vil sige hvilken instans, der sikrer ritualets efficacitet.

I den katolske forståelse af transsubstantiationen, udført som en indledende del af nadverritualet, er præstens formelle status og liturgiens korrekte udførelse begge bærere af den magiske agens. Hvis præsten ikke er korrekt ordineret, og hvis ikke han udtaler ordene korrekt, finder den ønskede handling ganske enkelt ikke sted. Dette kan illustreres på følgende måde:



Figur 2

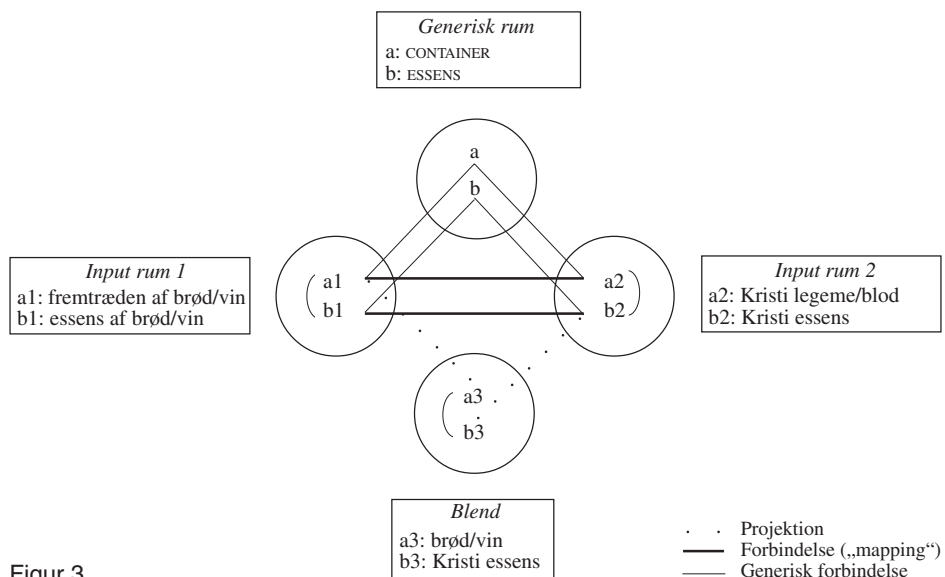
Modellen illustrerer, hvorledes elementer fra det profane rum forbindes med sakrale elementer for dernæst at projiceres ned i det blandede, rituelle rum. Handling, der udføres, bliver således kun en rituel handling, fordi den er en ikonisk reproduktion af en mytisk handling, i hvilken Kristus, i egenskab af guds søn, indstifter ritualer og giver dem deres lingvistiske form. Hvis handlingen udføres forkert, er det ikke et dårligt ritual, men ritualer er slet ikke udført, handlingen projiceres ikke ned i det rituelle rum, da den ikke er identisk med den mytiske handling. Udføres handlingen derimod korrekt, er den en rituel handling, der sikrer en del af den magiske agens, som er nødvendig for, at ritualer kan tilskrives nogen efficacitet. Men den korrekte reproduktion af den mytiske handling er ikke en tilstrækkelig betingelse, de skal også udføres af den korrekte person. En person kan defineres som „præst“, ifald han er forbundet med det sakrale domæne via den korrekte indvielse baseret på læren om apostolsk succession, der garanterer en direkte forbindelse mellem den enkelte præst og de apostolske fædre. Denne forbindelse er baseret på en „berøringslinie“, hvor successionen er gennemført gennem håndspålæggelse, det vil sige en overførsel af essentielle egenskaber gennem berøring. Derved dannes, hvad jeg kalder en „pseudo-genealogisk“ linie, da den efterligner repræsentationer af direkte



blodlinie og fælles ophav, som vi finder i slægtskabsstrukturer. Men denne metonymiske forbindelse, hvor den enkelte præst er en del af en sakral helhed, er ikke tilstrækkeligt for udførelsen af transsubstantiationen. Der kræves også en mere individuel og direkte identifikation. Ifølge den katolske professor McCarthys *Problems in Theology* (1956) kan præsten ikke på korrekt vis gennemføre transsubstantiationsriten, hvis ikke han har den rette intentionelle indstilling. Han skal være Kristi redskab på jord, og præstens funktion er således mere end blot en formel udnævnelse; den bygger på en repræsentation af både en metonymisk forbindelse til en sakral helhed, og en delvis identitet med Kristus, der sikrer en magisk kraft til ritualets gennemførelse. Den nulevende person fungerer således som præst på grund af to forhold, der sikrer en essentiel forankret forbindelse til den mytiske figur, der indstiftede ritualen og garanterer dets fortsatte efficacitet.

Både den ikoniske reproduktion af ritens (tale-)handlinger, og præstens essentielt repræsenterede legitimitet er således nødvendige forudsætninger for, at den udførte handling er ritualen. Hverken en døvtum præst eller en ikke-ordineret talende kan udføre ritualen, hvorimod de fleste andre omstændigheder kan ændres, uden at det har direkte betydning for ritens gennemførelse.

Men hvad er det så, der sker i nadverritualets indledende fase. Jo, brødet og vinen transformeres til Jesu kød og blod, gennem den rituelle præsts korrekte fremførelse af de rituelle handlinger. Tilskrivningen af magisk agens i den rituelle ramme beskrevet ovenfor er således en forudsætning for selve ritualen, transsubstantiationen. Den spiller derfor ikke en synlig rolle i den kommende analyse, men skal tages som en forudsætning, der vil synliggøres i det fald, en af betingelserne *ikke* overholdes. Transsubstantiationen indebærer en mental repræsentation af magisk handling, som jeg kalder *essens-blendet*. Essens-blendets primære formål er at overføre essens og essentielle egenskaber mellem to forskellige elementer eller domæner. Overførelsen af essens i transsubstantiationsriten er repræsenteret i den følgende model:



Figur 3





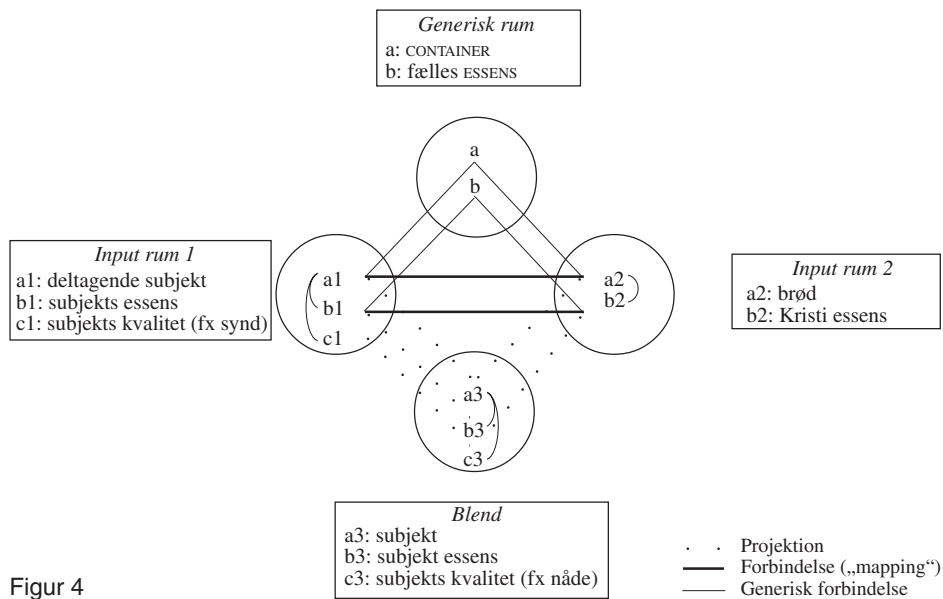
Som det fremgår, er en helt central problemstilling i dette ritual forholdet mellem Væren og Fremtræden, det vil sige mellem et objekt eller en persons fysiske udtryk og den essens, der, som en afgørende del af vores kognitive kategorisering, automatisk tilskrives alle entiteter i verden. Forholdet mellem fremtræden og væren er naturligvis et yndet tema i religion, men også i mytens, eventyrets og tryllekunstens verden, og grunden til dette er, at det benytter to grundlæggende kognitive mekanismer for kategorisering i verden, nemlig ydre karakteristika og indre essens. Formålet og resultatet af transsubstantiationsritualet er, at det, der på det ydre vurderes som brød og vin, opfattes som containere for Kristi essens. I ritualet forekommer en eksplicit identifikation af brød og vin og Kristi legeme og blod. Hermed flyttes fokus fra de essentielle egenskaber, man normalt tilskriver brød og vin („brødhed“ og „vinhed“), og de opfattes som tomme containere. Men da brødet og vinen samtidig vedbliver med at se ud som før og altså ikke „ser ud“ som Kristi legeme og blod, tilskrives i stedet *essensen* af Kristus, som så forbindes med de ydre elementer, brødet og vinen. Forbindelserne mellem brød og legeme og blod og vin beror i første omgang på, at begge kan fungere som containere for en essens, hvilket er repræsenteret i det generiske rum. Det illustreres ved det faktum, at både brødet og vinen forsat opfattes som havende Kristi essens i sig, efter ritualet er afsluttet. Containerskemaet er selvfølgelig ikke nok til i sig selv at begrunde sammenstilling brød-kød, vin-blod. Ud over den overfladiske lighed er det naturligvis det mytiske forlæg, der begrunder netop denne sammenstilling. Men den bagvedliggende kognitive skematik er stadig en forudsætning for, at ritualet kan opfattes som meningsfuldt, og at det kan fortolkes, som det er foregået i nadverritualets lange og konfliktfyldte historie. Der er således to kognitive skemaer bag repræsentationen af ritualet. For det første den metaforiske forbindelse mellem brød/vin og legeme/blod, der begge er containere og som har samme fysiske karakteristika (henholdsvis fast og flydende). Dernæst den metonymiske forbindelse mellem ydre fremtræden og indre essens (buede linie). Denne sikrer, at repræsentationen af essens automatisk fremkommer gennem henvisning til ydre fremtræden, særligt i tilfælde hvor denne negeres af den direkte perception (det ligner jo stadig brød og vin). I transsubstantiationen projiceres den indre essens af Kristi ned i de ydre karakteristika fra brød og vin, der således fungerer som materialiserede containere for magisk agens.

Men transsubstantiationsritualet udføres jo med et ganske bestemt sigte, nemlig at overføre en ønsket essens til et materielt medium, som det er muligt at interagere med, og til hvilket adgangen kan kontrolleres og monopoliseres. Selve transsubstantiationsriten kan således opfattes som instrumentel i forhold til kommunionen, hvor deltager i ritualet indoptager denne essens ved at spise brødet. Den rituelle agent spiller ikke nogen særlig stor rolle, da selve overførslen af essens har fundet sted, hvorved brødet på sin vis bliver den aktive kraft. Nedenstående model illustrerer, hvad der sker under indoptagelsen af brødet (se figur 4 næste side).

For deltager i ritualet er det en forudsætning for deltagelse i kommunionen, at de er døbt og således har gennemgået et ritual, hvori deltageren „dør“ for at genopstå som et nyt menneske med del i Kristi essens og dermed, i denne artikels terminologi, får en ny essens gennem en rituel handling. I denne sammenhæng er det interessant, at det foregående ritual også indebærer en overførsel af essens gennem et materielt medium, vand, der tidligere er helliggjort gennem endnu en rituel sekvens. Dåben kan således opfattes som et indlejret ritual (Lawson & McCauley 1990), der etablerer en varig essentiel forbindelse mellem deltageren og Kristus, som er en afgørende forudsætning for at deltage



i kommunionen. Kommunionen kan således opfattes som et ritual, der styrker og bekræfter denne preetablerede forbindelse. Forbindelsen mellem den rituelle deltager og Kristus rummer også de skematiske forbindelser, der muliggør, at essens kan flytte sig imellem dem. Begges essens er indeholdt i en container, henholdsvis det transsubstantierede brød og deltagerens krop, hvilket muliggør, at de kan interagere med hinanden i en rituel handling. I ritualet sluger deltageren en container, brødet, der opløses og derved frigiver den essens, det har modtaget gennem transsubstantiationsritualet (i denne funktion ligger endnu en begrænsning på hvilket element, der kan tjene som container for Kristi essens – det skal kunne opløses og derved frigive sin essens). I optagelsen af essensen sker der noget interessant. Brødets essens, Kristus, transformeres nemlig til en egenskab ved deltageren, der nu kan fortolke det overførte som syndsforladelse, fornyet kraft, modstand over for sygdom og så videre. Den kvalitative ændring af deltageren er dog, i modsætning til dåbens essentielle ændring, kun midlertidig, hvorfor ritualet til stadighed skal gentages. Det er dog vigtigt at bemærke, at den symbolske fortolkning er sekundær i forhold til erfaringen af, at en eller anden overførsel rent faktisk finder sted. Hvorfor ellers spise brødet og ikke blot se på det eller forestille sig det?



Figur 4

Naturligvis vil kirken som institution søge at kontrollere fortolkninger af rituelle handlinger gennem symbolsk udlægning og dogmatik, men det centrale er selve den i ritualet indbyggede grundbetydning, hvor lighed og berøring muliggør overførsel af essentielle egenskaber og på basis heraf åbner mulighed for individuelle fortolkninger påvirket af den umiddelbare kontekst, ritualet er en del af, både socialt eller individuelt. Min hypotese er, at magiske ritualer faktisk anstrenger sig for at fjerne symbolske aspekter ved de anvendte elementer, for derved at fremhæve direkte perceptuelle egenskaber som lighed og berøring. Dermed opfattes elementerne som instrumentelle, som havende en direkte





efficacitet, i stedet for den indirekte virkning i det symbolsk betydende, der forudsætter en fortolkende instans.⁵ „Simsalabim“ og „abracadabra“ er således gode at lave magi med, netop fordi deres symbolske betydning er fraværende, og de derfor kan repræsenteres som direkte virkende.

Afslutning

Som den opmærksomme læser ganske sikkert har opdaget, viser analysen ovenfor et klassisk eksempel på en kontagiøs overførsel af egenskaber gennem berøring. Psykologiske undersøgelser foretaget i nutidens USA viser, at opfattelsen af både positiv og negativ besmittelse optræder spontant og naturligt hos alle mennesker (Rozin & Nemeroff 1990), hvilket jo blot er med til at understrege, hvor grundlæggende denne måde at erfare relationen mellem elementer i verden er, uanset hvad et givent kulturelt system måtte mene er rigtig eller forkert. Jeg har andetsteds analyseret, hvad jeg kalder et *skematisk blend*, i hvilket overførsel af skematiske egenskaber, som for eksempel styrke, mellem to domæner er det primære formål (Sørensen 2000). Begge perspektiver er nødvendige i en mere komplet beskrivelse af magiske handlinger. Men hvordan forholder analysen sig til den indledende diskussion af magibegrebet? Jeg finder, at anvendelsen af den analytiske kategori „magi“, inspireret af klassiske teorier (fx Frazer) og sammenholdt med nyere kognitive teoridannelse, muliggør en ny tilgang til for eksempel den katolske nadver som en rituel handling. De sympatetiske forbindelser er afgørende for at give ritualen mening og efficacitet; elementer ved kategorisering beskrives som afgørende for opfattelsen af sympatetiske forbindelser mellem elementer; ritualer opfattes som instrumentelle i forhold til hinanden og den omgivende sociale og individuelle kontekst; den rituelle formalisme forklares som en af flere mulige veje at konstruere et effektivt ritual, og rituelle aktører forbindes til både mytologiske fortællinger og til socialt indstiftede positioner. Magi som begreb retter således fokus mod ritualen som en specialiseret handling, der af deltagerne repræsenteres som havende en, ofte meget konkret, effekt. Som nævnt i indledningen mener jeg ikke, at det er frugtbart at konstruere en teori om magi *som sådan*, men jeg finder det overordentligt væsentligt at udforme teorier om de fænomener, der klassisk er beskrevet som hørende under kategorien „magi“. Mit forsvar for at bevare kategorien „magi“ er således af pragmatisk, og ikke substantiel karakter og bunder i en overbevisning om, at essentielt omstridte (Gallie 1956) og brede begreber som „religion“, „videnskab“ og „magi“ har den primære funktion at rette vores opmærksomhed mod bestemte fænomener og rette undersøgelsen af disse ind i forhold til et bestemt perspektiv. At beskrive et fænomen som „magi“ eller „magisk“ er således ikke en forklaring, men er derimod en åbning af et sæt af spørgsmål med et bestemt, men bredt perspektiv, spørgsmål, der skal besvares gennem udformning af relevante teorier og metoder.

Noter

1. Denne artikel er en redigeret version af et foredrag holdt i Religionshistorisk Forening, Københavns Universitet d. 9. december 1999.



2. For en diskussion af disse forhold, se Tambiah (1990). Meyer & Mirecki (1995) er redaktører på en glimrende antologi, der belyser disse problemstillinger fra forskellige perspektiver.
3. I denne forbindelse er diskussionen af forholdet mellem domæne-specifik og domæne-generel kategorisering af central betydning. Jeg kan henvise til Hirschfeld & Gelman (1994).
4. For en teknisk gennemgang af teorien om konceptuel blending, se Fauconnier & Turner (1998).
5. Dette argument er tæt beslægtet med diskussion af ritualer hos Humphrey & Laidlaw (1994).

Litteratur

- Boyer, P.
1994 The Naturalness of Religious Ideas: A Cognitive Theory of Religion. Berkeley: University of California Press.
- Fauconnier, G.
1997 Mappings in Thought and Language. Cambridge: Cambridge University Press.
- Fauconnier, G. & M. Turner
1998 Conceptual Integration Networks. *Cognitive Science* 22(2):133-87.
- Frazer, J.
1993 The Golden Bough. [Forkortet udgave.] Hertfordshire: Wordsworth.
- Gallie, W. B.
1956 Essentially Contested Concepts. *Proceedings of the Philosophical Society* 51.
- Hirschfeld, L. A. & S. Gelman (eds.)
1994 Mapping the Mind: Domain Specificity in Cognition and Culture. Cambridge: Cambridge University Press.
- Humphrey, C. & J. Laidlaw
1994 The Archetypal Actions of Ritual: A Theory of Ritual Illustrated by the Jain Rite of Worship. Oxford: Clarendon Press.
- Lakoff, G.
1987 Women, Fire, and Dangerous Things: What Categories Reveal about the Mind. London: University of Chicago Press.
- Lakoff, G. & M. Johnson
1980 Metaphors We Live By. Chicago: University of Chicago Press.
- Lawson, E. T. & R. McCauley
1990 Rethinking Religion: Connecting Cognition and Culture. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lévi-Strauss, C.
1994 [1962] Den vilde tanke. København: Samlerens Bogklub.
- Malinowski, B.
1935 The Coral Gardens and their Magic. London: George Allen & Unwin Ltd.
- Mauss, M. & H. Hubert
1950 [1902-3] Esquisse d'une théorie générale de la magie. I: M. Mauss: Sociologie et Anthropologie. Paris: Presses Univertaires de France.
- McCarthy, J. C.
1956 Problems in Theology I: The Sacraments. Dublin: Browne and Nolan Ltd.
- Meyer, M. & P. Mirecki (eds.)
1995 Ancient Magic and Ritual Power. Leiden: E. J. Brill.



- Rothstein, M.
1997 Magi: Ritualtype eller social relation. Chaos: Dansk-norsk tidsskrift for religionshistoriske studier 27:41-55.
- Rozin, P. & C. Nemeroff
1990 The Laws of Sympathetic Magic: A Psychological Analysis of Similarity and Contagion. I: Stigler, Shweder & Herdt (eds.): Cultural Psychology: Essays on Comparative Human Development. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sørensen, J.
1997a Magi mellem individ og samfund. Chaos: Dansk-norsk tidsskrift for religionshistoriske studier 27:21-40.
1997b Iconicity in Magic: Metaphor and Similarity in Ritual Performance. List of papers from international conference on „Image in Language and Non-language“. <http://www.hum.aau.dk/semiotics/docs/urbino97/Soerensen.htm>.
2000 Magic among the Trobrianders: Conceptual mapping in magical rituals. Almen Semiotik (under udgivelse).
- Tambiah, S. J.
1990 Magic, Science, Religion, and the Scope of Rationality. Cambridge: Cambridge University Press.
- Taussig, M.
1994 Mimesis and Alterity: A Particular History of the Senses. New York: Routledge.







Enquête: Filosofiens illusion

Der Schein ist dem Wesen wesentlich, die Wahrheit wäre nicht, wenn sie nicht schiene und erschiene (Hegel: Vorlesungen über die Ästhetik).

Med skam at melde foregøglede jeg mig at kunne afhandle illusionens rolle i filosofien relativt umiddelbart på begrænset plads. Under stor anstrengelse for at fatte mig i korthed kom jeg alligevel for skade at føje to siders abstrakt udenomssnak til al den tidligere. Dette er dog, som man vil se, ikke ganske tilfældigt og måske meget kongenialt. Illusion er, i hvert fald i filosofien, et imponerabilie, som man ikke bliver færdig med, som kræver, at man hele tiden omskriver og føjer til, transcenderer det allerede givne. Og måske er dette netop dens bidrag.

Min metier er mærket af en accentueret ambivalens i forhold til illusionen, der kan forekomme perifer og accidental, men er gennemgående og grundlæggende. Som aldrig fuldstændigt realiseret kærlighed til viden og sandhed bliver filosofien til ved at opklare eller uddrive illusion for at erstatte den med egentlig kundskab. Og i en række samtidige retninger ser man det stadig som en hovedopgave at tage afsked med enhver „fejltagelse“. Historisk set har filosofien imidlertid kun vist sig i stand til at gøre op med de hidtidige illusioner i kraft af, at den, som oftest angiveligt illusionsløst, har gjort sig nye illusioner. En del taler derfor for, at indbildning indgår som en essentiel drivkraft i og del af filosofien, uden hvilken denne ikke ville være til; hvorfor den med fordel kunne lære at leve med og omgås det illusoriske, uden dog dermed nødvendigvis at bekende sig til det, snarere end at søge at udradere det.

Allerede i sit udspring hos Platon var filosofi et håndværk, der konstituerede sig, idet det gjorde op med illusionen, hvorved filosofien distancerede sig fra tilsyneladende beslægtede illusionsmagere, såsom retorikere og kunstnere. I den metafysiske tradition søgte man at skære ned til det grundlæggende og blivende bagved det kun tilsyneladende. For blot tilbagevendende at erfare, at det var umuligt at gribe og fastholde det virkelige i sig selv, at sandhedens kejserlige budskab måtte skinne frem, eller „vise sig“, og formidles af filosofien, hvis det skulle nå frem.

I den moderne tradition for filosofisk metafysikkritik, som åbnedes på Humes, Kants og de franske encyklopædisters tid, har man bestræbt sig på at godtgøre, hvorledes netop forestillingen om én gang for alle at gøre op med det tilsyneladende ved at nå frem til den endelige, ubetingede og uformidlede sandhed uafhængigt af os selv var en fatal illusion. Som et modtræk hertil har man søgt at afklare og oplyse de filosofiske problemer og illusioner samt etablere sikker erkendelse ved at tage afsæt i en transcendental realitet, der bestemmer, hvordan virkeligheden træder frem og som man må tage afsæt i, hvis man endelig skal afklare de overleverede



filosofiske problemer. En sådan transcendentalitet har man på det seneste søgt i sproget.

Ikke alene har det imidlertid vist sig vanskeligt for denne moderne kritiske filosofi at nå frem til enighed om denne transcendentale realitets beskaffenhed. Den virkelighedens prosa, der stod tilbage efter kritikken af metafysikken, oplevedes fra begyndelsen som utilfredsstillende. Allerede Kant konstaterede, at hans kritik af metafysikken og dens illusioner efterlod et savn og en trang til metafysik: en forestilling om virkeligheden som den burde være, der trodsede realitetens umiddelbare beskaffenhed, og som han søgte at tilfredsstille i sin moralfilosofi.

Dermed blev det også afsløret, at den hidtidige metafysik ikke kun havde været et forsøg på at bestemme væren bagved det tilsyneladende. Heri havde man også fastholdt en forhåbning om en anden og bedre verden hinsides det umiddelbart givne. Fra sin begyndelse havde filosofien været en aktivitet, hvori man forestillede sig og foregreb noget endnu ikke fuldt tilstedeværende.

I den udstrækning man med filosofien har søgt at transcendere det givne og blot tilsyneladende, har denne således indeholdt sin egen uudrydelige fikcionalitet. Filosofi har også været en bestemt måde at forholde sig til realiteten på, en eksistensform, hvori man har kunnet leve på trods af realiteten ved at gå et skridt videre end og uddistancere denne, idet man med afsæt i realiteten skrev en anden (endnu) ikke eksisterende verden frem. I den forstand har det vist sig umuligt at bedrive filosofi uden at gøre sig forhåbninger og umuligt for filosofien at lægge illusionen bag sig. Betingelsen for, at filosofien har kunnet tilegne sig en historicitet, en historisk væremåde, hvori den hele tiden har føjet nyt til det tidligere og udviklet sig, har således været dens karakter af illusionsskabende og illusorisk aktivitet. Men samtidig viser der sig den vanskelighed, at man godt ved, at både denne transcendens og transcenderen er gjort in ludo, i leg og forstilling, at man ikke har tillid til denne eksistensform som en rendyrket realitet; hvorfor man ikke kan undlade at underkaste blændværket en kritisk bedømmelse. Uden forestillingsevne ville filosofien være tom; men uden dømmekraft ville den være blind.

Illusionens tvetydige og vedvarende tilstedeværelse mærker jeg konkret. Så snart jeg søger at reflektere over et „emne“, oplever jeg altid, at der stiller sig gængse påstande i vejen som fejlkonstruerer det. Men selv hvor det lykkes at overskride dem, bilder jeg mig ikke ind sikkert og ubetvivleligt at slå fast, hvorledes det forholder sig. Jeg har fornemmelsen af at etablere alternative sammenhænge, der ikke eksisterede i forvejen. Derfor forekommer det mig også hele tiden nødvendigt kritisk at bedømme, hvorvidt de alternative sammenhænge, jeg forestiller mig og føjer til, er rimelige, og være på vagt over, hvorfra de hidrører – og det vel at mærke uden, at jeg kan påberåbe mig nogen specifikke instanser, hvorudfra jeg kan gøre det. Endnu mere basalt viser illusionens uomgængelighed sig for mig som en modstand mod overhovedet at nå frem til erkendelse. Jeg mærker den som en uigennemsigthed i det stof og det sprog, der skulle tillade mig



adgangen til en indsigt og gøre det muligt for mig at formidle den. Vanskeligheden ved og uformåenheden til at finde den rette orden og den rette formulering giver en fornemmelse af konstant afdrift i forhold til, en fornemmelse af aldrig at nå frem til, det egentlige. Måske særlig accentueret, når jeg skriver om illusion. I den filosofiske refleksion bevæger man sig ikke ud af hulen, men må lade sig nøje med at flyve ud i skumringen. I den bestandige uddrivelse fra paradiset – og den genbegyndelse, som denne bestandig gør mulig og nødvendig – findes imidlertid også det paradisiske: en fascination og selvrealisation i forsøget samt en glæde ved at arbejde med og reflektere over den fremstilling, jeg uomgængeligt forbliver nedsænket i. Den, der mener at kunne sætte sig i besiddelse af den endegyldigt formulerede sandhed og arbejder med det for øje, mister sin filosofi. Det er den største illusion.

Die Vertreibung aus dem Paradies ist in ihrem Hauptteil ewig: Es ist also zwar die Vertreibung aus dem Paradies endgültig, das Leben in der Welt unausweichlich, die Ewigkeit des Vorganges aber (oder zeitlich ausgedrückt: die ewige Wiederholung des Vorganges) macht es trotzdem möglich, daß wir nicht nur dauernd im Paradiese bleiben könnten, sondern tatsächlich dort dauernd sind, gleichgültig ob wir es hier wissen oder nicht (Kafka: Hochzeitsvorbereitungen auf dem Lande).

Sverre Raffnsøe

Filosof, lektor, Roskilde Universitetscenter





MICHAEL HOUSEMAN OG CARLO SEVERI

RITUEL INTERAKTION OG ILLUSION

En relationel tilgang

Det er gængs antropologisk viden, at ritualer konstruerer deres egen virkelighed. Gennem rituel handling og omgang med symboler bringes forfædre, mytologiske væsner, ånder og andre usynlige skabninger til stede, skjulte sandheder om fortid og fremtid bliver afsløret, og opfattelsen af nutiden bliver radikalt forandret. Dette sker typisk gennem en ændring af fremtrædelsesformer: Personer bliver repræsenteret som livløse objekter, artefakter fremstår som levende og så videre. Nye, komplekse identiteter opstår, i hvilke fragmenter af almindelig, dagligdags opførelse erhverver ny betydning, ofte på tværs af deres almindelige betydning. På denne måde sikrer den rituelle handling sin effektivitet gennem konstruktion af sin egen illusion.

Vi har tidligere (Houseman & Severi 1998) påstået, at det, som forvandler den ene eller anden form for adfærd til en rituel handling, som igen er med til at skabe sådanne succesfulde illusioner, langtfra skal findes i adfærden i sig selv, men derimod i den specifikke indre sammenhæng, som bliver den påført af den interaktive kontekst, i hvilken den optræder. For eksempel er det enkelt at skabe en illusorisk identitet ved at bære en maske. På den anden side udgør selve det at finde en maske frem og tage den på ikke i sig selv en rituel handling. En sådan gestus skal indgives liv via en meget specifik interaktiv dynamik, gennem hvilken bestemte komplekse relationer bliver gennemspillet. Det er, mener vi, netop gennemspilningen af sådanne komplekse relationer, der danner grundlaget for den illusion, som er forudsætningen for den rituelle handlings effektivitet.

I det følgende vil vi kort diskutere tre temmelig forskellige former for rituel optræden ud fra dette „relationelle“ perspektiv: Seksuel transvestitisme i *naven*-ritualet hos iatmul på Papua Ny Guinea, indiansk shamanisme som den findes hos kuna i Panama, og endelig en afrikansk mandlig initiationsrite i *tchoo*-ritualet blandt waganian i Den Demokratiske Republik Congo. Som man måtte forvente, er den interaktive form, disse tre eksempler peger hen imod, ikke den samme. Alligevel viser alle tre analyser frem mod den samme ide, nemlig at de enkelte virkeligheder, som bliver konstrueret gennem rituelle opførelser, ikke opbygges og vedligeholdes gennem deres funktionelle eller semantiske egenskaber eller deres syntaktiske særegenheder (som for eksempel repetition eller fragmentation), ej heller gennem kvaliteter af mere pragmatisk art (opførelsesegnet, sceniske procedurer mv.), men først og fremmest gennem etableringen af en relationel konfiguration. Når vi i beskrivelsen af disse eksempler anlægger en absolut formel synsvin-

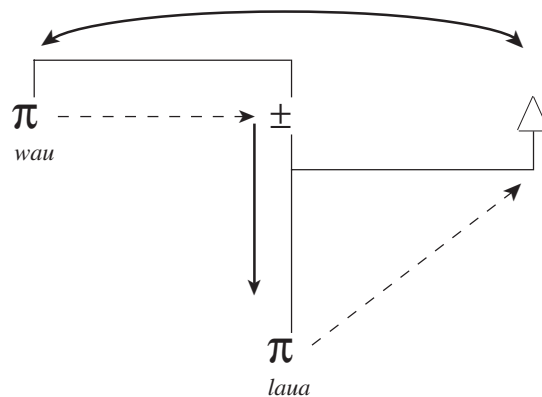


kel, er det ikke blot for at gennemføre en række strukturelle øvelser. Snarere er det vort ønske gennem en række illustrationer at forsøge at skitsere omridset for en komparativ antropologi om rituel handling.

Karikaturisk imitation: Seksuel transvestitisme i naven

En udbredt måde, hvorigennem ændring af den fysiske fremtræden kan skabe en illusionseffekt, er omvendning, som for eksempel anvendt i seksuel transvestitisme, hvor personer af ét køn fremviser aspekter af det andet. Et berømt eksempel er ritualet naven, som blev studeret første gang af Gregory Bateson i trediverne ([1932], 1958). Kernen i dette ritual, som opføres af en (klassifikatorisk) morbroder (*wau*) for dennes søsters barn (*laua*) for at fejre sidstnævntes bemestring af en „almindelig kulturel handling“ (for eksempel at spise en bestemt form for føde, at konstruere en kano, eller at gå på marked for første gang), er velkendt. *Wau*'en klæder sig, idet han fremviser en overdreven moderlig bekymring, som en latterlig kvinde. Idet han kalder på „sit barn“, går *wau*'en ud for at lede efter sin søsters barn, (*laua*), for at tilbyde ham/hende mad. *Laua*'en giver, skamfuld over denne demonstration, til gengæld værdifulde skaller til sin morbroder og imiterer derved sin fars tidligere betaling af brudeprisen.

I dette eksempel drejer illusionen sig om arten af det forhold, der eksisterer mellem (klassifikatoriske) morbrødre og disses søstres børn. Den skabes gennem den samtidige gennemspilning af flere modstridende roller, baseret på to identifikationer: På den ene side *wau*'ens identifikation med sin søster, *laua*'ens mor. På den anden side, *laua*'ens identifikation med sin egen far, *wau*'ens svoger (figur 1).



Figur 1: Identifikationer og modstridende konfigurationer

Det spind af ændrede relationer, som kombinationen af disse identifikationer definerer, placerer søsterens barn i to faktisk modstridende relationelle konfigurationer. Den ene, som giver forrang til *laua*'ens mødre side, placerer *laua*'en i et komplementært eller asymmetrisk blodsbånd med *wau*'en, et bånd som udelukker *laua*'ens far. Den anden konfiguration, som er fokuseret på *laua*'ens fædre side, placerer *laua*'en i et symme-





trisk affinitetsforhold til sin wau; sidstnævntes søster reduceres til et rent instrument for alliancen. I en af disse konfigurationer fremstår laua'en som wau'ens barn (blodsbånd); i den anden fremstår laua'en som wau'ens mand (affinalt bånd). Når wau'en – i en gestus der giver associationer til såvel fødsel som kopulation – gnider sine balder ned ad laua'ens ben i ritens kulmination, optræder han derfor på en og samme gang som laua'ens ophav og som laua'ens seksualpartner. Laua'en placeres i en incestuøs position som værende på en gang sin morbroders afkom og dennes ægtefælle. I den nye virkelighed, denne illusion skaber, bliver relationer, der i princippet er væsensforskellige – forældrerelationer og seksuelle bånd, såvel som asymmetriske blodsbånd og symmetriske affinitetsbånd – uløseligt sammenknyttede.

Nyere etnografiske data (Stanek 1983; Weiss 1981, 1987) har gjort det muligt for os at sætte morbroderens transvestitisme i en bredere kontekst (Houseman & Severi 1998). Som modspil til morbroderens handlinger skrider laua'ens fastre og laua'ens ældre brødrers hustruer, klædt som mænd og med en optræden som forfængelige og latterlige krige-re, gennem landsbyen, mens nogle af dem søger at slå deres brødrers børn, mens de andre søger at slå deres mænds yngre brødre. I denne transvestitisme, udført af kvinder på fædrene side, optræder den samme form for kombination af modsatte relationer i forhold til laua'en. Præcis som wau'en påtager sig en dobbelt kvindelig rolle – som mor og som hustru – spiller disse kvinder på fædrene side en dobbelt mandlig rolle: De præsenterer sig som laua'ens fædre såvel som laua'ens mænd.

Disse to former for transvestitisme – en, i hvilken en morbroder bliver identificeret med sin søster, laua'ens mor, en anden i hvilken fastre bliver identificeret med deres bror, laua'ens far – hænger naturligvis sammen. Stående i centrum på den ceremonielle scene som et omvendt billede af det par, som fostrede laua'en, engagerer disse to figurer sig i en verbal duel, som præcis afspejler deres groteske imitation af de to køns forældreroller:

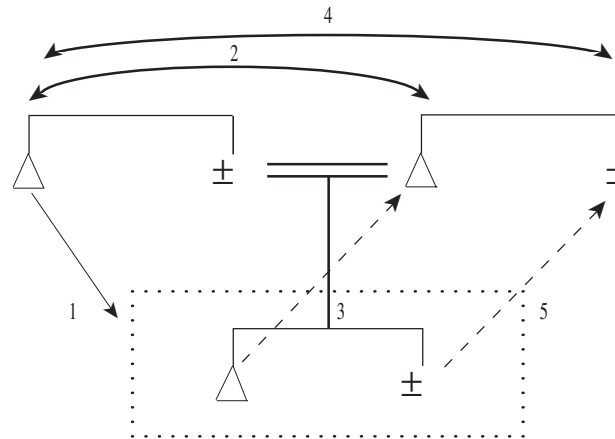
'Jeg er moren', siger morbroderen, 'jeg bragte ham ind i verden! Jeg måtte udstå alverdens pinsler, så din klan kunne få et fint og sundt barn. Jeg gav det blod, hvorefter hans kød blev skabt!'

'Ja ja!' svarer fasteren, 'men først måtte jeg gøre dig gravid! Jeg sørgede for igen og igen at give dig min sæd, af hvilken hans knogler blev skabt!'

Denne dialog viser hen mod et nyt generelt mønster af relationer i naven-ritualet (figur 2). Vi har beskæftiget os med en række fænomener i den grundlæggende konfiguration, som drejer sig om interaktionen mellem en mors bror og en søsters barn: (1) Den omvendt komplementære relation, skabt af den mødrene onkels falske underkastelse under sin søsters barn, leder til en gestus, som indikerer (2) en symmetrisk rivalisering mellem affinale slægtninge gennem (3) laua'ens identifikation med sin far. Ved at tilbyde sin mødrene onkel skaller, optræder søsterens barn som wau'ens svoger, og indtager derved sin fars plads. Vi ser nu, at denne transformation sker på baggrund af (4) en symmetrisk relation vendt på vrangen, repræsenteret af to transvestitiske figurer: morbroderen og fasteren. Herudover betyder denne konfrontation mellem fædrene og mødrene side (5) at laua'ens søstre (når disse ikke selv er genstand for fejring) identificeres med deres fastre. Den klassiske relation mellem wau'en og laua'en, som Bateson gjorde rede for, viser sig derfor at udspringe af en antagonistisk relation mellem slægtninge på mødrene side, som hovedsagelig repræsenteres af en mand, morbroderen, og slægtninge på fædrene side som repræsenteres af kvinder, særligt af fasteren. Vi vil således påstå, at samspillet mel-



lem wau og laua, når man ser det i lyset af nyere etnografi, afsløres som blot en del af en kompleks struktur, markeret gennem fremhævelsen af to rituelt skabte blodsband.



Figur 2: Det større relationelle netværk i navet

Vi har her en tydelig illustration af den dobbelte sammenkædning af „modstridende“ relationer, som karakteriserer en *rituel kondenseringsproces*. Vi definerer dette begreb som den samtidige tilstedeværelse af principielt set modsatte former for relationer i en og samme sekvens af handlinger. Den transvestitiske wau's optræden kombinerer to, i princippet inkompatible, relationer til laua'en. Idet han fremstår som både mor og hustru, placerer han laua'en i den reelt incestuøse (og derfor voldsomt skamfulde) position som barn-mand. Denne samme dobbelte sammenkædning findes i fasterens transvestitisme. Hendes handlinger samler to almindeligvis skarpt adskilte relationer til laua'en. På den ene side optræder hun over for wau'en som far til sin brors barn, mens hun på den anden side, ved at forsøge at slå sin brors barn (i lighed med hustruerne til laua'ens ældre brødre (*tshaiishi*)), fremstår som laua'ens mand. I forhold til fasteren i denne dobbelte mandlige rolle er laua'en atter placeret i den potentielt incestuøse rolle som barn-ægtefælle. Samtidig er der dog en yderligere, mere altomfattende relationel dynamik på færde her, en dynamik der drejer sig om forholdet mellem de transvestitiske mænd og kvinder selv.

Bateson siger om skabelsen af identitet, at den grunder på en proces af relativ skelnen, som han kalder „schismogenese“ (en neologisme som betyder „fødslen af en adskillelse“): „en proces, hvori normerne for individuel adfærd differentieres på baggrund af kumuleret interaktion mellem individer“ (1958 [1932]:175). Han skelner mellem to former for schismogenese. Den ene, „symmetrisk“, findes i interaktioner, hvori begge parter reagerer på hinanden via den samme form for relationel reaktion. Det indlysende eksempel er rivalisering eller konkurrence mellem A og B. Den anden, „komplementær“ schismogenese, findes i interaktioner, som bygger på *forskellige* relationelle reaktioner. Et klassisk eksempel er et hierarki, hvor A's selvhævdelse hænger sammen med B's underkastelse og omvendt. Denne skelnen forudsætter dog, at A og B's identiteter, inden for den ramme, deres forhold udstikker, er entydigt definerede. Vor analyse viser imidlertid,



at i den relationelle kontekst, som udspilles gennem navens-ritualet, er de involverede parter identiteter *ikke længere* så enkelt definerede. De defineres derimod på en mere kompliceret måde, gennem modstridende egenskaber kædet sammen i en rituel kondenseringsproces.

Lad os her vende tilbage til dialogen mellem mændene på mødre side og kvinderne på fædre side. Den komplekse definition af de involverede parter leder til opkomsten af en ny, kompleks form for interaktion, hvis underliggende relationelle dynamik er *både* symmetrisk og komplementær. Ved at antage en dobbelt kvindelig position placerer wau'en sig – over for kvinder generelt (og særlig i forhold til farens kønsomvendte søstre) i et forhold af *konkurrence i en karikatur af den anden*. Farens søstre svarer, ved at antage dobbelte mandlige roller, i samme ånd. Der bliver således etableret en relation af *gensidig* karikatur mellem disse to parter, hvori mænd og kvinder, idet de måler sig mod hinanden i deres imitationer af det andet køn, i form af en symmetrisk konkurrence gennemspiller serien af komplementære relationer, der definerer deres holdninger over for hinanden i dagligdagen. På denne måde bliver de to modstillede former for schismogenese – den symmetriske og den komplementære – samlet i én handling. Den sammen-smeltning af ellers gensidigt udelukkende slægtskabsrelationer i forhold til laua'en, som udmærker den intervention, som morbroderen (og/eller farens søstre) foretager, går, implicit eller eksplicit, hånd i hånd med en bestemt form for interaktion, som er baseret på en sammenkædning af to forskelligartede former for schismogenetiske relationer. Det er dette spind af komplekse relationer som tilfører denne rituelle adfærd dens formelle sær-egenhed, og som derigennem danner basis for oplevelsen af en effektiv illusion.

Vi har her set, hvordan man gennem en analyse af en serie af typiske interaktioner kan beskrive identiteten for deltagerne i et navens-ritual i rent relationelle termer. Der er to fordele ved denne tilgang. For det første tillader den en dybere forståelse for kompleksiteten i hver enkelt deltagers rituelle identitet: Den enkelte deltagers fremtræden er ikke blot, som den indfødte diskurs vil beskrive forholdet, en brik i en symbolsk rivalisering mellem mænd og kvinder. Hendes/hans identitet viser sig at være bygget op af en serie af modstridende konnotationer: På én gang mor og hustru, barn og ægtemand og så videre. For det andet viser en sådan analyse konsekvensen af en sådan opbygning, nemlig at den fremtræden, hver enkelt deltager præsenterer, nødvendigvis (og dog på en kompleks måde) afhænger af identiteten hos hans/hendes partner i den rituelle performance. I navens bygger den proces, gennem hvilken rituelle identiteter defineres, præcis på en særlig form for imitation.

Dette er naturligvis ikke den eneste måde, hvorpå en symbolsk modsætning kan repræsenteres i en sekvens af ritualiserede handlinger. Det er langt fra alle ritualer, der betjener sig af imitation, eller mere præcist karikatur, som midler til at skabe symbolisme og effektive illusioner. Den symbolske strategi, som ligger bag den interaktive skabelse af rituelle identiteter, kan være en fuldstændig anden. Med dette in mente vil vi nu vende os mod nogle aspekter af indiansk shamanisme.

Kumuleret inklusion: Et shamanistisk eksempel

Shamanistisk „terapi“ over for sygdomme bliver næsten overalt repræsenteret som resultatet af en konfrontation mellem to rivaliserende væsner: den patogene ånd (som ofte



siges at være et truende dyr som for eksempel en jaguar) og shamanen eller hans hjælpeånd (oftest repræsenteret som en plante eller en planteånd), som har kraften til at helbrede. Denne form for ritual er hidtil hovedsageligt forstået ud fra den angiveligt meget udbredte „generelle model“ af sibirisk shamanisme. Ifølge denne model er målet for specialistens intervention at „reintegrere“ en „forsvunden sjæl“ i den syge persons krop. Af denne grund, lyder argumentationen (fx Eliade 1974), er ritens symbolisme baseret på en repræsentation af en „kosmologisk rejse“, som udføres for at finde den ånd, som har stjålet sjælen.

En række nyere studier, dels i indianske samfund (Crocker 1985; Severi 1993; Wilbert 1993), dels andre steder (de Sales 1991; Humphrey 1996), har vist, at selv om denne tilgang afgjort bygger på indfødt diskurs om shamanistisk aktivitet, er den langt fra i stand til på fyldestgørende vis at redegøre for kompleksiteten i shamanens rituelle opførsel. Specielt gælder det, at det performative aspekt af shamanistisk diskurs, det vil sige den karakteristiske måde, hvorpå en række af symbolske transformationer udføres gennem rituel tale, har fået langt større opmærksomhed end diskursens „narrative“ aspekt (Tambiah 1985; Tedlock 1983).

I dette nye perspektiv har det vist sig, at det at „synge for at helbrede“ en person i mange indianske traditioner er en meget kompleks måde at jage den farligste af alle menneskejægere, som ovenfor nævnt ofte inkarneret som et overnaturligt dyr (en jaguar eller en slange). Det er uden tvivl et fremskridt, at shamanen ikke længere ses som en isoleret figur, og at hans/hendes aktiviteter i stedet analyseres i relationelle termer, hvorefter shamanen ses som involveret i en form for „symbolsk rov“; men dette betyder dog langt fra, at forholdet mellem shamanen og dennes overnaturlige modstander er fuldt klarlagt. Det er helt klart, at den rituelle identitet, som shamanen påtager sig, ikke bør forstås som en blot og bar omvendning af hans/hendes overnaturlige modstanders repræsentation. Faktisk fremstår shamanen i mange etnografier som en højst paradoks figur, til tider repræsenteret som jaguarens fremmeste modstander, på andre tidspunkter repræsenteret som jaguarens faktiske (eller mulige) inkarnation. Som en følge heraf kan shamanens rituelle identitet svinge mellem en inkarnation af en helbredende ånd og det truende billede af et rovdyr (Crocker 1985; Vivieros de Castro 1991).

Indianske shamanistiske traditioner er ofte meget komplekse, og vi vil ikke her foregive at analysere dem i alle detaljer, men i stedet fokusere på et enkelt aspekt. Stort set overalt er der en ting, som synes klar: At være modstander for et overnaturligt væsen er på ingen måde ensbetydende med permanent symbolsk status og udgør heller ikke nogen stabil social funktion. At „optræde som en effektiv shaman“ er ensbetydende med en meget speciel, midlertidig „krops- og sindstilstand“, som må opnås på ny, hver gang en rituel intervention er påkrævet. For at blive i stand til at jage det farligste rovdyr, må shamanen hver gang selv undergå en rituel transformation. Shamanens symbolske status hænger således *uløseligt sammen med rituel handling* på to måder: Den må konstrueres gennem et ritual, og den kan forsvinde, når ritualen er ovre. Det er, mener vi, netop af denne grund, at den paradoksale repræsentation af shamanen, som ofte ses i disse traditioner, ikke blot afspejler en tvetydig opfattelse af shamanens kræfter. Set fra et relationelt synspunkt bliver det klart, at shamanens rituelle identitet bygger på et kondensat af modstridende konnotationer, og at den viser hen til den karakteristiske kompleksitet,



som kendetegner en rituel relation som den, der findes mellem shamanen og den overnaturlige jaguar.

Lad os med dette udgangspunkt kort behandle et særlig veludviklet eksempel på en sådan konstruktion af shamanens rituelle identitet, nemlig *Nia Ikala*, den shamanistiske *chant* for, hvad kunaerne i Panama i dag kalder *locura*, „psykisk sygdom“ (om kunaernes shamanistiske tradition, se Sherzer 1983; Severi 1993).

Baggrunden for denne rituelle performance er, at den overnaturlige Himmeljaguar har angrebet et menneske. Som en følge heraf bliver den vanvittige person tvunget til at imitere det overnaturlige dyr, og bliver selv et farligt rovdyr; en „manddræber“ (*tulekin-takket*, jf. Severi 1993:49-69). Denne tilstand af sindssyge (*locura*) beskrives som en imitation af ånden, og udvikler sig fra lejlighedsvis kriser bestående i ukontrollerede handlinger til en fuldstændig identifikation med jaguaren og dennes farlige opførsel. På dette tidspunkt opfattes den syge, som om hun/han selv er blevet til en ånd. Det fortolkningsmønster, vi har refereret ovenfor, skaber en forventning om en ligefrem konfrontation mellem en „god“ (plante-) ånd, allieret med menneskene, og en „ond“ (dyre-) ånd. En konfrontation, i hvilken jaguarens jagt på den syge person bliver imødegået gennem en form for „magisk jagt“ med jaguaren som bytte.

Men, som i så mange andre indianske eksempler, er situationen også i kunas tilfælde langt mere kompliceret. Som udgangspunkt er den jaguar, som shamanen må tage kampen op imod, ikke helt almindelig. Den fremstår som et særligt væsen, i besiddelse af en ontologisk status som afviger betragteligt fra en „sædvanlig“ jaguar. I kunas tilfælde bliver jaguarens exceptionelle status repræsenteret på en lang række måder. For det første optræder Himmeljaguaren altid som et dobbelt væsen i de shamanistiske chants. Den er både jæger (i kraft af at være et skovvæsen) og sanger (i kraft af at være et himmelvæsen). For det andet siges den altid at være et usynligt væsen. Himmeljaguaren bringes til stede alene gennem lyd, og dens eneste visuelle manifestationer er solens blændende lys eller særlige drømmebilleder, som kan fremkomme, hvis man har øjnene lukkede. Ydermere kan man ikke spore dens tilstedeværelse i kraft af dens egen „stemme“, men kun gennem andre dyrs skrig. Når jaguaren glider gennem skoven, manifesterer den sig gennem en bestemt sekvens af dyreskrig. En fugl, en abe, et vildsvin og en hjort vil lade sig høre af jægeren, der går i skoven, men ingen af disse dyr vil blive set.

Jaguarens ånd, en truende inkarnation af død og vanvid som bringer sygdomme til mennesker, bliver således repræsenteret som indehaver af en *mangesidet og exceptionel* identitet. Det er netop denne exceptionelle natur, som her repræsenterer jaguarens overnaturlige status. For at kunne måle sig med denne specielle skabning, må shamanen selv opnå en tilsvarende metamorfose: Han/hun må selv omskabe sig til en mangesidet og exceptionel skabning. I den rituelle performance opnås denne symbolske transformation gennem skabelsen af et komplekst forhold af en højere orden mellem shamanen og ånden. Mere specifikt opnår kuna-shamanen – i lighed med jaguaren – en mangesidet natur ved at finde en kompleks stemme, igennem hvilken en mængde forskellige væsner (end- og fjender) bliver fremmanet på en og samme tid.

Vi har set, hvordan kunaerne selv lige fra starten fortolker patientens „vanvid“ i akustiske termer: Vanviddet består i, at „jaguarens stemme“ har taget bolig i den syges krop. Den vanvittige siges at „rumme“ den usynlige jaguar, hvorfor han/hun er nødt til at tale dens sprog. Kuna-shamanen imødegår denne opdukken af „dyrisk tale“ hos et menneske



gennem to parallelle strategier. I første del af recitationen af sin chant udforsker shamanen vejen, som leder til det gemmested, hvor patientens forsvundne sjæl er skjult. Idet shamanen gør dette, begynder han/hun at „tale planteåndens sprog“ (det specielle sprog, chanten er komponeret i) og udvikler undervejs en identifikation med en af skovens seende ånder: balsatræets stamme. Da shamanen således ikke længere blot er et almindeligt menneske, legemliggør han/hun den helbredende kraft (og kraften til at se det usynlige), som normalt findes hos planteånder. Her kan vi sige, at strukturen i den rituelle opførelse er symmetrisk: Shamanen er, som den vanvittige, på én gang „menneske, som set med øjnene“ og „ånd, som hørt med ørerne“

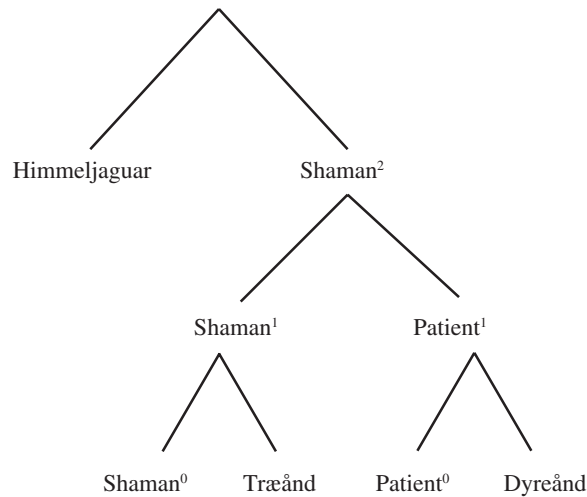
Denne dobbelte transformation er dog kun det første skridt i den rituelle definition af shamanens identitet. I det øjeblik, shamanen har nået den overnaturlige landsby, hvor patientens forsvundne sjæl findes, og hvor de onde ånder bliver identificeret og angrebet, forandres hans symbolske relation til den syge radikalt. På dette tidspunkt må shamanen ikke blot gennem den rituelle recitation af chanten lægge krop til planteånderne i skoven, men også fremmane tilstedeværelsen af de dyriske ånder, som residerer i kroppen hos den syge person, som skal helbredes. Idet shamanen beskriver det sted, hvor disse onde ånder er skjult, begynder han/hun pludselig at udstøde en lang serie af jagtskrig fra de dyr, som jaguaren er skabt om til: en fugl, en abe, et vildsvin, en hjort og så videre. Shamanen synger således ikke blot som en „skovtræernes ånd“ (med brug af disses „plantesprog“), men også, nærmest simultant, som en „dyrisk“ ånd. Det er netop på dette tidspunkt, at Himmeljaguaren (repræsenteret ved sine mange stemmer) bliver bragt til stede gennem sekvensen af dyreskrig i shamanens chant. Som et resultat heraf bliver den syge, som førhen udelukkende identificeredes som en ond ånd, ikke længere udelukkende defineret som shamanens symbolske modstander. I stedet bliver den syge del af en slags nyt talerør, konstitueret af *både* onde og helbredende kræfter. Her, som i naven, opføres en rituel transformation af identitet. Denne transformation realiseres dog ikke gennem schismogenetisk imitation, men gennem en helt anden relationel dynamik. Vi kan kalde denne dynamik for en progressiv eller „kumuleret inklusion“, hvorigennem patientens (rituelt transformerede) identitet inkorporeres i shamanens. På denne måde bliver shamanen et komplekst talerør, en skikkelse som er i stand til at låne stemme til forskellige usynlige væsner.

To aspekter af denne proces er direkte relevante for vores diskussion. Det første aspekt drejer sig om den specifikke funktion, som den performative anvendelse af sprog får i denne rituelle kontekst. Det talte ord ses her ikke udelukkende som et middel til at betegne objekter i verden, men først og fremmest som *stemme*, mere præcist som en kompleks stemme, der viser tilbage til indehaverens exceptionelle natur. Idet dyreskrig optræder i planteåndernes sprog, bliver såvel det overnaturlige rovdyr som dets modstander bragt til stede. Denne brug af sproget er relativt uafhængig af meningen med chanten: Sproget bruges ikke kun til at videregive mening, men også som middel til at opføre en identitet, præcis som visuel karikatur bruges i naven.

Det andet aspekt drejer sig om den relationelle basis for definitionen af de rituelle deltagere. Som vi har set, bygger shamanistisk terapi, i lighed med naven, på den symbolske opposition mellem to enheder: patienten-som-dyreånd og shamanen-som-planteånd. Dog bygger den form for rituel identitet, som udspilles her, på en proces af progressiv kumulation, i hvilken træk fra oppositionens ene pol, den syge person-jaguar, gradvist inkluderes i sin modpol, shaman-planteånden. Idet shamanen på symbolsk vis



manifesterer tilstedeværelsen af mange forskellige skabningers skrig i sin ene stemme, opnår han/hun en rituel identitet med en logisk status, der er sammenlignelig med den, der tilskrives den overnaturlige jaguar: Den kan indoptage en række modstridende konnotationer, som befinder sig på forskellige logiske niveauer:



Figur 3: Kumuleret inklusion i konstruktionen af shamanens rituelle identitet

Den serie af kumulerede inklusioner, som udspiller sig i den shamanistiske seance, fungerer tillige som en kompleks repræsentation af jaguaren selv, som den bliver bragt til stede gennem sin lydlige manifestation på den rituelle scene. Ud fra det relationelle perspektiv, vi her har anlagt, fremstår jaguaren som et fremvokset symbol på et komplekst net af relationer skabt gennem den rituelle opførelse. Den illusoriske tilstedeværelse af jaguaren er et resultat af denne relationelle konstruktion.

Der findes naturligvis andre typer af rituelle situationer som bygger på interaktioner mellem tre eller flere parter. Derfor vil vi, for yderligere at sætte kursen mod en generalisering af vores tilgang, kort vende os mod eksemplet mandlige initiationsriter, hvori den underliggende form indebærer en fortløbende relation mellem tre parter.

Udstillet og skjult hemmeligholdelse: Mandlige initiationsriter

Initiationsriter bliver stort set altid, enten eksplicit eller implicit, analyseret ud fra Van Genneps (1909) klassiske tredelte progression: separation, liminalitet, genoptagelse. Gennem separationsriter bliver kandidaterne fjernet fra deres oprindelige stilling som drengebørn; herpå følger en liminal periode, i hvilken en ny identitet bygges op gennem en serie af overgangsriter, og endelig bliver de transformerede kandidater gennem optagelsesriter ført tilbage til dagliglivet i en ny position, nemlig som voksne mænd. Selv om dette *rite de passage*-mønster er brugbart, når det gælder at forklare bestemte dele af initiationsritualerne, særlig når det gælder begrebet liminalitet (se fx V. Turner 1967;



T. Turner 1970), kan det for eksempel ikke bruges til at forklare de mekanismer, som gør, at de forskellige deltagere slutter op om den irreversible metamorfose, som de rituelle oplevelser siges at afspejle.

Det, Van Genneps paradigme slører, og som en relationel tilgang som den foreliggende burde være bedre i stand til at forklare, er, at det transformativt skema, som udspringer i initiationen, helt grundlæggende bygger på en sammensmeltning af flere forskellige synsvinkler. I dette perspektiv er novicernes overgang fra uindviede drenge til indviede mænd sammenfaldende med en dobbelt ændring af relationer: Dels i forhold til de uindviede kvinder, fra hvilke de bliver mere og mere adskilt, dels i forhold til deres indviere, med hvilke de bliver mere og mere identificerede. Denne dobbelte udvikling sker trinvis, idet novicernes position i forhold til de nævnte parter efterhånden redefineres. De forskellige parter opfatter dog ikke denne komplekse udvikling på samme måde, fordi de enkelte stadier altid indebærer en eller anden form for bedrag og/eller afsløring. Hvert stadium er, i lighed med den ordnede samling af disse stadier i en distinkt proces, i det store og hele organiseret omkring både de sammenfald og de forskelle, der findes mellem indviernes, de uindviedes og novicernes synsvinkel i forhold til begivenhederne. En udtømmende forståelse af initiationsprocessen kræver en analyse af, hvordan disse forskellige forståelsesrammer hænger systemisk sammen inden for opførelsen af ritualer.

En sådan fremhævelse af samspillet mellem forskellige udsynspunkter findes i Barths (1975) nybrydende studie af det trinvis initiativsystem hos baktaman. I baktamans tilfælde bliver hemmeligheder, som afsløres for kandidater på de lavere trin, senere, når kandidaterne er nået længere i processen, afsløret som røgslør for yderligere, angiveligt mere autentiske hemmeligheder, som igen afsløres som skalkeskjul for endnu nye hemmeligheder og så videre. Et af resultaterne heraf, mener Barth, er en distinkt „hemmelighedernes epistemologi“, som antyder eksistensen af delvist utilgængelige, men utvivlsomt væsentlige, hemmeligheder af en højere orden.

En række afrikanske initiativritualer tyder på eksistensen af et mere generelt mønster, en kombination af to meget forskellige former for hemmeligholdelse, som bygger på afvigende, faktisk modstridende, relationelle præmisser. I visse situationer bliver novicerne for eksempel underkastet oplevelser, som med overdreven tydelighed bliver holdt skjult for de uindviede. I sådanne tilfælde kan vi tale om en relation byggende på anerkendt eller *udstillet hemmeligholdelse*, i hvilken den udelukkede part, her de uindviede, bliver omhyggeligt informeret om, at de er udelukkede, og derfor ikke kan være i tvivl om, at en hemmelighed eksisterer. Der findes dog andre situationer, hvor selve eksistensen af bestemte oplevelser med vilje holdes hemmelig. Her kan vi tale om ikke-ankendt eller *skjult hemmeligholdelse*: Den udelukkede part forbliver i princippet uvidende om sin udelukkelse, og kan formodes at være uvidende om hemmelighedens eksistens. I initiativritualernes kontekst bliver disse to former for hemmeligholdelse, som hver for sig korresponderer med et bestemt system af relationer mellem tre personer (Simmel 1950: 330-4; Zempléni 1976), uadskilleligt forenet. De fremstår som indbyrdes afhængige dele af relationelle konfigurationer af højere orden, i hvilke de enkelte deltageres synsvinkler bliver tydeligt artikuleret.

Den udstillede og den skjulte hemmeligholdelse kan være kombineret på flere forskellige måder. En tæt relation som for eksempel beskrevet af Barth, opstår ofte mellem novicerne og deres indviere i løbet af flere af ritens episoder. I dette tilfælde bliver en serie af mere og mere fortrolige skjulte hemmeligheder løbende afsløret inden for ram-



men af en dybere og dybere, mangefacetteret relation byggende på udstillet hemmeligholdelse. Det skal understreges, at i denne og andre kombinationer handler hemmeligholdelse ikke så meget om privilegeret adgang til skjult viden, men snarere om aktualiseringen af relationelle mønstre af højere orden, i hvilke forskellige former og grader af forklædning bliver bragt i spil på én gang. Faktisk er det at dele en hemmelighed, set i vort perspektiv, først og fremmest at skabe en særlig relation. Da pladsen ikke tillader en fuld beskrivelse af bestemte ritualer, er det vanskeligt at vise præcis, hvordan disse og andre typer af situationer, hvori bedrag og afsløring blandes, kan være synergetisk sammenhængende (se Houseman 1986,1993). Vi kan dog som illustration tage en typisk interaktion fra tchoo-initiationen hos waganía i Zaire (Droogers 1981:230, 241-8), som på smukkeste vis indfanger sådanne situationers kompleksitet. Ydermere kan dette eksempel, som alene drejer sig om et enkelt trin i novicernes transformation, give os et indblik i, hvordan sammenblandingen af udstillet og skjult hemmeligholdelse også kan være kædet sammen med andre dynamikker, hvori relationer med de uindviede (som stort set ikke omtales i Barths analyse) er helt centrale.

En stor del af dette initiationsritual udspiller sig omkring en indhegnet initiationslejr i landsbyens udkant, hvor novicerne opholder sig i flere måneder efter deres omskæring. Når det begynder at regne, forlader de fleste indviere og andre voksne mænd initiationslejren. Dette skyldes, at kvinder og børn ikke må vide, at novicerne lever i midlertidige skjul, opstillet specielt til dem. Indviere og novicer omtaler ærbødigt disse skjul som brystet og vingerne på en stor fugl, *mokumo*, og der skal overholdes en række omfattende forbud omkring dem. Kvinderne får at vide, at novicerne sover under åben himmel, og at det i tilfælde af regn er den store fugl, *mokumo*, der kommer og beskytter dem. Derfor samles kvinderne, når regnen begynder at falde, uden for indhegningen for at udtrykke deres sympati med novicerne, som udsættes for stormen. Dette gør kvinderne ved at synge sange med seksuelt indhold, i hvilke de angriber mændene. Som svar på kvindernes sang må novicerne forlade den beskyttelse, de finder i deres *mokumo*-skjul. De må gå ud i regnen for at synge sange af samme grove beskaffenhed rettet mod kvinderne – til akkompagnement af et særligt instrument som siges at efterligne *mokumo*-fuglen, som skulle være kommet for at beskytte dem. Ved lyden af dette *mokumo*-instrument flygter kvinderne i rædsel. Mens novicerne fortsætter med at synge og spille, bliver de af og til slået af de tilbageværende indviere, hvis de mister takten eller „uden nogen speciel grund“ (Droogers 1981:241).

Droogers forklarer videre, at mens kvinderne udtrykker sympati for novicerne, som formodes at være ude i regnen, befinder de sidstnævnte sig faktisk inde i deres *mokumo*-skjul; og når novicerne, set fra kvindernes side, må formodes at være beskyttet af *mokumo*-fuglen, befinder de sig i virkeligheden ude i regnen. „I begge tilfælde blev kvinderne snydt“ (op.cit.:248). En sådan tolkning centreret omkring et ligefremt bedrag er langt fra forkert og støttes af antagelser om mandlig dominans og appeller til traditionens krav. Men den yder ingen retfærdighed til den åbenlyse, om end forvirrende, kompleksitet, denne sekvens indeholder: den tilsyneladende sammenrotning mellem novicerne og de uindviede, som bevidnes af deres seksuelle sang, kvindernes villighed til at „spille [...] i dette spil“ (op.cit.:247), *mokumo*-figurens flertydighed, i hvilken novicernes fysiske sikkerhed og kropslige ubehag, deres egen ydmygelse og deres ydmygelse af andre er til stede samtidig, og så videre. Tager vi udgangspunkt i de forskellige



relationer mellem udstillet og skjult hemmeligholdelse, som deltagernes interaktioner forudsætter, giver analysen af denne episode en noget dybere forståelse.

Idet de forlader initiationslejren ved regnens begyndelse, optræder indvierne, som om mokumo-skjulene ikke findes. De uindviede gør det samme, når de bevæger sig ud for at synge uden for initiationslejrens indhegning. Begge parter deltager således i gennemspilningen af en relation byggende på skjult hemmeligholdelse centreret omkring mokumo-skjulene, med indviere og novicer på den ene side og de uindviede på den anden. Ved at spille på mokumo-instrumentet som svar på kvindernes sang, giver novicerne kvinderne lydige tegn på, at den beskyttende mokumo-fugl er hos dem, samtidig med at de tilbageholder enhver form for synligt bevis. Herved bekræfter de det forhold af skjult hemmeligholdelse vedrørende mokumo-skjulene, som tidligere blev udspillet gennem indviernes bortgang og kvindernes sang. De gør dog dette ved at gennemspille et yderligere bedrag, nemlig en relation af udstillet hemmeligholdelse centreret omkring mokumo-instrumentet. Når kvinderne løber bort ved lyden af instrumentet, reagerer de, som om mokumo-fuglen faktisk var til stede. Herved bekræfter de det yderligere lag af udstillet hemmelighed omkring mokumo-instrumentet, som novicerne bringer i spil. Samtidig gør deres flugt det dog muligt for kvinderne at skjule omfanget af deres viden om de hemmeligheder, som de angiveligt er uvidende om. Med andre ord handler de i forhold til en skjult hemmelighed, nemlig deres egen forståelse af mokumo.

I novicernes egne øjne konspirerer disse (åbent) med indvierne om at bedrage de uindviede. Idet de besvarer kvindernes sang ved at spille på mokumo-instrumentet, opfører de en offentlig hemmelighed (mokumo-instrumentet = mokumo) inden for konteksten af en skjult hemmelighed (mokumo-skjulene \neq mokumo), hvor den første udgør en skærm for den anden.

Ser man sagen fra de uindviedes side, er disse slet ikke så uvidende, som novicerne antager fra *deres* synspunkt. Set i dette perspektiv er det nemlig de uindviede, som (uden at dette åbent anerkendes) konspirerer med indvierne om at bedrage novicerne. Ved at flygte fra novicernes musik, opfører de en skjult hemmelighed (mokumo-skjulene \neq mokumo) inden for konteksten af en offentlig hemmelighed (mokumo-instrumentet = mokumo), hvor den sidste udgør en skærm for den første. Endelig udgør disse mangedoblede, overlappende hemmelighedsrelationer, som novicer og kvinder opfører for hinanden, og som sættes i spil, når indvierne forlader lejren ved regnens begyndelse, et dobbelt skærmbret, som slører, at indvierne i det skjulte står i ledtog med såvel novicerne i disses relation til kvinderne som med kvinderne i disses relation til novicerne. Således kan man sige, at indviernes perspektiv indbefatter de øvrige deltageres perspektiver: Mens indvierne forbliver trygt i skjul, må både kvinder og novicer synge i regnen.

I dette eksempel, hvori såvel den systematiske artikulation af forskellige perspektiver som blandingen af påtaget uvidenhed og delvis forståelse spiller en vigtig rolle, bliver det ikke længere muligt at adskille udstillede og skjulte hemmeligheder. Vi vil hævde, at dette gælder for alle vigtige stadier af initiationsprocessen. Den faktiske udstrækning af de forskellige deltageres viden er, i lighed med den faktiske grad af tvang, der kan være involveret i deres optræden, underordnet i forhold til aktualiseringen af et triangulært højere-ordens mønster af relationer, som bygger på sammenblandingen af disse to i princippet modstridende former for hemmeligheder. Novicernes relationer til henholdsvis indviere og uindviede bliver gradvis fastlagt i en proces, hvori kontakten mellem to af parterne hjælpes på vej af en blanding af skjult og udstillet hemmeligholdelse, som hver



gang vedrører den tredje part. Et yderligere aspekt af dette symbolarbejde er den ledsagende produktion af særlige repræsentationer som mokumo-fuglefiguren. På baggrund af den tilgang, vi har forsøgt at skitsere her, skal mokumo ikke forstås som en del af det kosmologiske bagtæppe, foran hvilket ritualet opføres. Snarere bør den, i lighed med de festende navens-figurer og Himmeljaguaren i indiansk shamanisme, forstås som fremvokset af selve de rituelle handlinger. Den er, med andre ord, et kondensat af det komplekse netværk af relationer, som indgår i en sådan performance. Skabelsen af en rituel relation af en højere orden betyder på én og samme gang, at deltagerne redefineres gennem de komplekse rituelle identiteter, de opfører, og at der opstår særlige rituelle repræsentationer, som for eksempel mokumo, som kan betegne denne relation.

Gennem disse tre eksempler har vi forsøgt at vise, hvordan en relationel tilgang til analysen af rituelle handlinger kan skabe en bedre forståelse for den tætte forbindelse mellem ritual og illusion. Vi har vist, hvordan de interaktioner, der udgør grundstammen i rituelle performances og de komplekse illusioner, disse skaber, kan forklares som kondensater af uforenelige former for relationer, som hænger sammen i en bestemt overordnet relationel form. Det første eksempel stammede fra navens-ceremonier hos iatmul, hvor den rituelle fortætning kunne vises at bygge på et mønster af dobbelt schismogenese. Det andet eksempel drejede sig om shamanistiske healingritualer. Her foregår den rituelle fortætning, som finder sted mellem healeren og hans/hendes patient, inden for rammerne af en relation mellem to parter, præcis som i navens. Men ulig navens skabes fortætningen ikke gennem en proces af gensidig definition. Den generelle relationelle form, som ligger bag disse fortætninger, bygger ikke på schismogenese, men på kumuleret inklusion. Det tredje eksempel drejede sig om initiationsritualer. De rituelle fortætninger mellem indvierne, de uindviede og novicerne selv, som bygges op undervejs som novicerne udvikler sig fra den ene kategori til den anden, bygger faktisk på en proces af gensidig definition. Men i modsætning til de andre eksempler finder fortætningerne sted i et relationelt system med *tre* parter. Den underliggende relationelle dynamik består her i sammenvævningen af to principielt modsatte former for forstillelse: udstillet og skjult hemmeligholdelse.

I hver enkelt af disse meget forskellige ceremonielle situationer har vi fortolket rituelle performances i forhold til de fortætninger af modstridende former for relationer, de fremstiller, de netværk af relationer, sådanne opførelser forudsætter, og den overordnede relationelle dynamik, som fortætningerne peger på. Vi har hævdet, at rituel illusion ikke er resultatet af blot og bar ændring af fremtræden. Snarere mener vi, at rituel illusion først og fremmest drejer sig om relationer, og den måde hvorpå rituel handlen bringer dem i stand. Vi har forsøgt at give et første bud på nogle af de formelle betingelser, som skabelsen af disse relationer bygger på.

Oversat af Lars Holmberg

Litteratur

Barth, F.
1975

Ritual and Knowledge among the Baktaman of New Guinea. Oslo: Norwegian Universities Press/Cambridge, Mass.: Yale University Press.



- Bateson, G.
1932 Social Structure of the Iatmul People of the Sepik River (Parties I, II et III).
Oceania 2:245-1 + 401-53.
- 1958 [1932] Naven. A Survey of the Problems Suggested by a Composite Picture of the Culture of a New
Guinea Tribe Drawn from Three Points of View. Stanford: Stanford University Press.
- Crocker, C.
1958 Vital Souls. Tuscon: Arizona University Press.
- Droogers, A.
1980 The Dangerous Journey. Symbolic Aspects of Boys' Initiation among the Wagenia of
Kisangani, Zaire. The Hague: Mouton Publishers.
- Eliade, M.
1971 Le chamanisme et les techniques de l'extase. Paris: Presses Universitaires de France.
- Houseman, M.
1986 Note sur quelques propriétés générales de la transformation initiatique. Nouvelle Revue
d'Ethno-psychiatrie 6:31-40.
- 1993 The Interdependance of Concealed and Avowed Secrecy: The Interactive Basis of Ritual
Effectiveness in a Male Initiation Rite. I: P. Boyer (ed.): Cognitive Aspects of Religious
Behaviour. Cambridge: Cambridge University Press.
- Houseman, M. & C. Severi
1998 Naven or the Other Self. A Relational Approach to Ritual Action. Leiden: Brill Publications.
- Humphrey, C.
1996 Shamans and Elders. Experience, Knowledge and Power among the Daur Mongols. Oxford:
Oxford University Press.
- Sales, de A.
1991 Je suis né de vos jeux de tambours. La religion chamanique des Magar du nord.
Paris: Société d'ethnologie.
- Severi, C.
1993 Talking about Souls. On the Pragmatic Construction of Meaning in Cuna Ritual Language.
I: P. Boyer (ed.): Cognitive Aspects of Religious Symbolism. Cambridge: Cambridge
University Press.
- Sherzer, J.
1983 Kuna Ways of Speaking. An Ethnographical Perspective. Austin: Texas University Press.
- Simmel, G.
1950 The Sociology of Georg Simmel. New York: The Free Press.
- Stanek, M.
1983 Les travestis rituels des Iatmul. I. F. Lupu (ed.): Océanie: Le masque au long cours. Paris:
Ouest-France.
- Tambiah, S. J.
1985 Culture, Thought and Social Action. An Anthropological Perspective. Cambridge, Mass.:
Harvard University Press.
- Tedlock, D.
1983 The Spoken Word and the Work of Interpretation. Philadelphia: University of Pennsylvania
Press.
- Turner, T. S.
1977 Transformation, Hierarchy and Transcendence: A Reformulation of van Gennep's Model of
the Structure of Rites of Passage. I: S. F. Moore & B. Meyerhoff (eds.): Secular Ritual.
Assen: Van Gorcum.
- Turner, V.
1967 The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Ritual. Ithaca: Cornell University Press.



- Van Gennep, A.
1969 Les rites de passage. New York et Paris: Mouton.
- Viveiro de Castro, E.
1991 Spirits of Being, Spirits of Becoming: Bororo Shamanism as Ontological Theatre. *Reviews in Anthropology* 16:77-92.
- Weiss, F.
1981 Kinder schildern ihren Alltag. Die Stellung des Kindes im ökonomischen System einer Dorfgemeinschaft in Papua New Guinea (Palimbei, Iatmul, Mittelsepik). *Basler Beiträge zur Ethnologie* 21.
- 1987 Magendaua. I: Morgenthaler et al. (eds.): *Conversations au bord du fleuve mourant*. Carouge-Geneve: Editions Zoé.
- Wilbert, J.
1993 *Mystic Endowment. Religious Ethnography of the Warao Indians*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Zempléni, A.
1976 La chaîne du secret. *Nouvelle Revue de Psychanalyse* 14:312-24 ("Du secret").







Enquête: Filmens store illusion

Den tyske filmteoretiker Siegfried Kracauer skelnede mellem to tendenser inden for filmen: den *realistiske* og den *formative*. Film af den realistiske tendens skulle optage „verden omkring os med det ene formål at præsentere den for os“, skrev han. Film af den formative tendens derimod skulle give „sin kunstneriske forestillingsevne frit spil“. Filmhistorisk pointerede Kracauer, at distinktionen kunne spores allerede med de første franske film fra slutningen af det 19. århundrede.

Kracauers opdeling henter sin styrke fra det forhold, at filmen med sine levende billeder gav en hidtil uset mulighed for at gengive den synlige verden i bevægelse samtidig med, at den med simple teknikker kunne forvandles til en sand illusionsmaskine, hvor det er stadigt vanskeligere at skelne, hvad der er virkeligt, og hvad der er illusion. Svagheden ved Kracauers opdeling er, at selv den mest realistiske film bygger på nogle elementære illusioner.

Den mest realistiske film, man kan forestille sig, er optaget uden klip med en 50 mm linse, der sådan nogenlunde gengiver menneskets synsfelt, som dog ikke er rektangulært sådan som filmbilledet historisk set hurtigt blev. Og billedet, der er optaget med kameraets ene „øje“, mangler den dybde, vi ser med vore to øjne. Læg hertil, at forskellige lukkerhastigheder og blændeåbninger fjerner billedet fra den menneskelige perceptions grundform. Allerede her er illusionen ved at snige sig ind. Og begynder man for eksempel at bruge forskellige brændvidder, at klippe filmen eller foretrækker man én type råfilm frem for en anden, trækker filmen sig stadigt længere bort fra virkeligheden. Når man så begynder at trylle med dekorationer (miniaturemodeller fx), effekter foran kameraet (en stor abe med snoretræk som man kalder King Kong – eller en til formålet bygget haj) bliver filmen nærmest større end virkeligheden. Den bliver endnu større, når optiske effekter får Christopher Reeve til at flyve (i rollen som Superman), og når længst uddøde dinosaurer gungrer hen over lærredet i *Jurassic Park*.

Når de unge i dag samles til videoaftener eller -nætter, interesserer de sig meget for, om effekterne er overbevisende. Ikke dermed sagt, at de tror, effekterne er udtryk for, at de begivenheder, de hjælper på vej, kunne finde sted i virkelighedens verden. Det, de interesserer sig for, er om det *virker* sådan. I den forbindelse er det ikke uvæsentligt, at filmskaberne i de talrige *The Making of...* tv-programmer, der bliver lavet som promotion for filmene, netop gør et stort nummer ud af at fortælle, hvordan effekterne er lavet. Ethvert barn ved i dag, at for eksempel dinosaurerne hos Spielberg er computeranimerede, at John F. Kennedy aldrig har givet hånd til en vis



Forrest Gump. Og det er netop en stor del af fornøjelsen at lade sig dupere over, hvor godt det er lavet.

Så: Alle film er illusion, blot er nogle film mere illusion end andre.

Palle Schantz Lauridsen
Lektor, ph.d., Københavns Universitet





POSITION

MULIGHED ELLER ELENDIGHED? POSTMODERNISME I ANTROPOLOGIEN

Postmodernismen har [...] udløst en total kulturkritik, der dekonstruerer enhver objektivitet og mistænkeliggør al autoritet. På det grundlag kan ingen overbevisende teorier udarbejdes. Antropologiens grundlag for at fremlægge velunderbyggede synspunkter om sociale og kulturelle betingelser er blevet undergravet (Liep 1999: 62).

I John Lieps artikel „Markedet i vores hoveder“ spores en hel del bitterhed over for den teoriudvikling, der er fulgt i kølvandet på den postmoderne kritik inden for antropologien. Artiklen blev bragt i det sidste nummer af *Tidsskriftet Antropologi* i forrige århundrede, og man kunne godt synes, at det syn på postmoderne antropologi, Liep fremlægger, faktisk tilhører en anden tid (Liep 1999). Det er rigtigt, at antropologi inspireret af postmoderne tænkning dekonstruerer objektivitet og autoritet. Men bevirker det virkelig, at antropologien ikke længere kan argumentere overbevisende eller udarbejde sammenhængende forklaringer? Det taler meget nyere teori imod. Alligevel angriber mange antropologer (og samfundsvidenskabelige teoretikere generelt) postmodernisme på samme måde som Liep. Det kan skyldes, at repræsentanter for dette synspunkt sjældent har et grundigt indtryk af det, der skydes mod. Ofte fremgår det ikke klart, hvilke forudsætninger der tages udgangspunkt i, og hvilken definition af postmodernismen der kritiseres.

Postmodernisme som forbrugsstudier og repræsentationsdebat

John Lieps artikel handler om kapitalismens og markedsideologiens udbredelse, ikke kun i den globaliserede økonomi, men også inden for akademisk tænkning. Han ser en sammenhæng mellem postmodernisme, nyliberalisme og markedets gennemtrængning af kultur- og vidensproduktion (op.cit.:63). Disse strømningers sammenløb medfører ifølge Liep, at „temaer som symbolisering, identitetsdannelse, æstetik og forbrug træder i forgrunden“ (op.cit.:62), hvilket han beklager. I stedet efterlyses et socialt engagement; en antropologi, der beskæftiger sig med solidaritet og retfærdighed og dermed med en kritisk forståelse af magtforhold og økonomiske strukturer (op.cit.:65).

Få vil være uenige med Liep i, at antropologien skal beskæftige sig med brede og vægtige samfundsforhold frem for at hengive sig til „vareverden[en]s eksotisme“ (op.cit.:63). Og fordyber man sig i meget af den nyere antropologiske forskning, som



inddrager postmoderne indsigter, viser det sig da også, at den langt hen ad vejen har samme overordnede vision som Liep. Hans karakteristiske af postmodernisme og dens følger for teoriudvikling er derfor ikke helt lydefri.

Liep, som gennem hele sin karriere har beskæftiget sig med økonomisk antropologi, henter fortrinsvis sine eksempler på postmoderne ideer fra to felter. Dels sit eget, som med tiden har forandret fokus fra udveksling i småsamfund til forbrug og livsstil i den moderne kapitalistiske verden (og det er vist i grunden her Lieps egentlige anke ligger). Dels fra *Writing Culture*-bevægelsen.¹ Selvom Liep fortrinsvis henviser til *Cultural Studies* og studier af *consumer culture*, når han udtaler sig om postmodernistisk antropologisk genstandsfelt, står det klart, at han også refererer til repræsentationsdebatten.² Denne debat, der tog afsæt i George E. Marcus og James Cliffords *Writing Culture* (1986), indvarslede den postmoderne og poststrukturalistiske teoris indflydelse på antropologien (Clifford 1986:10-1). Bidragsyderne til *Writing Culture* ekspliciterede den udfordring af etnografisk autoritet og objektivitet, nogle antropologer var begyndt at påpege.³ Dertil føjede de en gennemgribende kritik af antropologiens epistemologiske grundantagelser, specielt det essentialistiske kulturbegreb og ideologien om „repræsentationens gennemsigtighed og erfaringens umiddelbarhed“ (op.cit.:2). Denne kritik har ført en fuldstændig forandring af etnografiske arbejder med sig. Resultatet er, overordnet set, den antropologi, vi kender i dag.

Liep kan have ret i, at repræsentationsdebatten (især i begyndelsen) gav inspiration til nogle etnografiske eksperimenter, som var kendetegnet af „teoretisk fragmentering og en indsnævring af interessefeltet mod aktøren, individet og selvet“ (Liep 1999:62). Men denne radikalitet betegner ikke entydigt den postmoderne antropologi, den var nærmere en første vidtgående reaktion; derfor min kommentar i indledningen om, at Lieps ærgrelser er noget forsinkede.

Generel kritik af postmodernisme

Lieps vurdering er, selvom den retter sig mod postmoderne antropologi, et ekko af den kritik, der lyder fra modstandere af postmodernisme inden for samfundsfag og filosofi generelt. Også her affærdiges postmoderne teori ofte som relativistisk og æstetiserende. Eller som det ofte hørte „anything goes“; et udtryk, kritikerne benytter til at betegne postmodernisme som en desorienteret videnskab, for hvilken alt kan være lige godt. Denne opfattelse af postmodernismen ligger bag Lieps anklager, ligesom den får filosofen Jürgen Habermas til at hævde, at postmodernismen forhindrer normative fremskridt (Rabinow 1986:248). Også sociologen Ulrich Beck benytter sig af denne opfattelse, i svaret på kritikken af hans realisme⁴ i værket *Risk Society*. Han skriver:

Inden for en konstruktivistisk teoriramme er ingen i stand til at definere eller angive, hvad der virkeligt 'er' eller 'ikke er'. [Og videre:] Jeg finder ikke, at hovedparten af de såkaldte filosofier og teorier (sociologier) om 'postmodernitet' gør det meget bedre, eftersom de ikke kan besvare grundlæggende spørgsmål om, hvordan og på hvilke måder hverdagsliv og professionelle felter forandres (Beck 1999:133).



Tidsperiode eller videnskabsteoretisk retning?

Debatten om postmodernismens dualighed er karakteriseret af mange og modstridende opfattelser af begrebet. Den generelle forvirring og misforståelse øges af, at „postmodernisme“ benyttes til at betegne noget så væsensforskelligt som en videnskabsteoretisk position og en tidsperiode. Kort sagt betyder begrebet for nogle, den teori, som gør op med universalistisk og positivistisk vestlig tænkning, mens den for andre betegner, en tidsalder, det postmoderne samfund, karakteriseret af midlertidighed, æstetisering og „små fortællinger“.⁵ Andre igen benytter begge forståelser på én gang, de fleste uden at gøre (sig) klart, hvilken de hentyder til. Liep for eksempel skriver skiftevis om postmoderne teori og om „den kapitalistiske postmoderne vareverden“.

Jeg vil her foreslå, at det er vildledende at tale om postmodernisme som tidsperiode. Både på grund af den forvirring sammenblandingen af de to betydninger forårsager, men også fordi „post“ betyder „efter“. Det ville nok være mere rigtigt at tale om, at nutiden er hypermoderne. Hvis man ønsker at indikere, at tiden på grund af stigende globalisering og teknologisering er anderledes end resten af den moderne periode, kunne man benytte en anden og mere passende definition end postmodernitet. For eksempel Becks begreb risikosamfund⁶ (Beck 1999:139-41).

Antropologen Michael Jackson ville dog protestere mod den indikation af, at mennesker i dag lever med flere risici end før, som er indlejret i begrebet „risikosamfund“. Han bidrager dermed med endnu et argument for at udgrænse idéen om postmodernisme-som-tidsperiode fra debatten.

Hvis postmodernisme blot betyder, at vi lever i en postmoderne tid, [siger han] er det det samme som at sige, at vi lever i år 2000. Det bidrager ikke til vores forståelse af livet. Man siger, der ikke er nogen centre, nogen master-narrativer, nogen autoritet længere, men jeg tror, folk altid har levet i usikkerhed, det er blot omstændighederne, der forandres (undervisning 21/3-2000).

Umiddelbart kan det forekomme som om, Jackson på linje med Liep og Beck anklager postmodernistisk teori for ikke at kunne sige noget om noget. Men faktisk berører han en vigtig postmoderne pointe, som man blandt andet kan genfinde hos Nigel Rapport⁷ (Rapport 1997a:162). Menneskers liv, historiens gang og samfundets form har altid været usikker og foranderlig og har aldrig besiddet nogen forudbestemt retning eller essens. Det er derfor, man ikke skal afgrænse denne eksistentielle tilstand til en bestemt tidsperiode, men hellere undersøge, hvordan den kan gøres til forudsætning for samfundsvidenskabelig teori. Og det er netop det, der er postmodernismens projekt.⁸

Overskridelse af den moderne videnskabs antagelser

Lad os nu vende tilbage til kritikken af, at postmoderne antropologi og samfundsvidenskab er relativistisk. Kritikerne hænger denne anklage op på postmodernismens konstruktivistiske og anti-essentialistiske opgør med vestlig videnskabs universalisme, objektivitet og rationalitet. Men deres kritik viser, at de ikke har forstået målet med den postmoderne videnskabskritik. Et nonchalant gennemsyn overbeviser dem om, at post-



modernisme blot er en *omvendning*, altså det modsatte, af det moderne videnskabelige paradigme. Det er ikke hensigten.

Postmoderne tænkere mener, at „virkeligheden“ er socialt konstrueret (jf. Berger & Luckman 1967), at den menneskelige væren er karakteriseret af tilfældighed og tilblivelse, og at „sandheden“ er diskursiv (Laclau 1990:3-4; Clifford 1986:10). Har Beck så ret i sin kritik af, at konstruktivisme og postmodernisme ikke kan udsige noget om, hvad der „er“? Ja, hvis han taler om at afdække en universel, forudeksisterende sandhed om menneskers og samfunds beskaffenhed. En sådan sandhed eksisterer ifølge postmodernister ikke. Det betyder dog ikke, at postmodernisme blot er modsætningen til det moderne videnskabelige paradigme, som postulerer universalitet, objektivitet osv. En ren omvendning af moderne ideer er ikke nogen forandring, men en forbliven på modernitetens terræn, anfører den poststrukturalistiske filosof Ernesto Laclau. At påstå at alt er meningsløst, forudsætter nemlig forestillingen om en universel mening (Laclau 1996:86). Det drejer sig altså om at omforme frem for at negere den moderne videnskabs antagelser. En postmoderne dekonstruktion af kategoriparret mening-meningsløs forsøger ikke at vende forholdet på hovedet, men at gentænke de antagelser, det indebærer (op.cit.:86-7). I tråd med dette fremhæver Rapport begrebet „contradiction“ (uoverensstemmelse og flertydighed) som centralt (Rapport 1997b). Han skriver:

Verden kan fortolkes på uhyre forskellige og dybt uforenelige måder, idet 'kendsgerninger' konstrueres, ikke opdages. Således vil der aldrig kunne eksistere en 'fuldstændig' teori eller endelig fortolkning af verden eller af noget andet, blot en række af på hinanden følgende (konverserende) perspektiver: 'ingen betydning – men utallige betydninger' (Rapport 1997a:182).

Når postmodernismen anklages for relativisme, skyldes det, at kritikerne antager, at forkastelsen af ideen om universel mening medfører meningsløshed. Postmodernistiske tænkere derimod arbejder med ideen om, at mening er noget menneskeskabt, ikke noget videnskaben skal afdække. Det er denne indsigt, jeg mener, er integreret i langt størstedelen af dagens antropologi.

Postmodernismens bidrag til antropologien

Clifford forsøger i *Writing Culture* at imødegå kritikken om relativisme og nihilistisk videnskabskritik ved at fremhæve, at litterær og teoretisk refleksivitet ikke forhindrer realistiske og indsigtfulde redegørelser (Clifford 1986:24-5). Desværre tenderer hans egen metaetnografi⁹ til at fokusere mere på etnografisk skrivestil (form og æstetik) end på etnografens intentioner og implicite antagelser (Rabinow 1986:247). Også Rapport kommer til at opfylde Lieps fordomme om postmoderne antropologi. Rapportets fremlæggelse af grundlæggende postmodernistiske antagelser er egentlig udmærket. Men han benytter dem desværre til at udvikle en teori om „the 'divine' individual“ (Rapport 1997c:195), som modstrider al postmoderne teoretisering over subjektet.¹⁰

Men Rapportets individfokusering og Cliffords æstetisering bør ikke forlede os til at melde os under Lieps faner. Lila Abu-Lughod, der har præsteret både fremragende teoretiske analyser og empirisk detaljerigdom, og som på gennemgribende vis inddrager postmoderne indsigter, minder os om:



at være opmærksom på særlige forhold i individers liv behøver ikke at indebære ligegyldighed over for kræfter og dynamikker, der ikke er lokalt baserede; virkningerne af ekstralokale eller langsigtede processer manifesteres altid lokalt og specifikt (Abu-Lughod 1993:8).

Der er meget velfunderet postmoderne antropologi at finde. Liep kunne vende sig mod antropologer som L. Abu-Lughod, Liisa Malkki, Michael Herzfeld, Chris Shore, Susan Wright eller Bruce Kapferer. Den antropologi, de står for, fokuserer på kulturelle eller bureaukratiske institutioner, på magtforhold og (identitets)politik samtidig med, at den beskæftiger sig med, hvordan mennesker lever, (re)producerer og udfordrer disse forhold. Men også antropologi, som ikke kalder sig postmodernistisk og er inspireret af andre filosofiske strømninger, fremfører langt hen ad vejen samme grundantagelser (se eksempelvis Whyte 1999:130; Jackson 1996:1,4).¹¹ For eksempel anerkender den fænomenologiske antropologi (hvis realistiske præg ikke kan slås i hartkorn med den filosofiske realisme, Beck benytter) postmoderne indsigter, men vælger frem for at dekonstruere, „blot“ at repræsentere verden, som den erfares af og fremtræder for mennesker (Jackson 1996).

I stedet for at harcelere over postmodernismens elendighed (når han især mener markedstænkningens), skulle Liep anerkende, at den postmoderne kritik har fornyet antropologien, dens grundantagelser og repræsentation af andre. Postmodernisme er ikke relativisme, men videnskabelig refleksivitet og dekonstruktion af kategorier, der før er blevet taget for givet. Og postmoderne indsigter er ikke kun til stede i forbrugsstudier og hos *Writing Culture*-folkene, men er en integreret del af dagens komplekse antropologi.

stud.scient.anth. Pernille Gylling Jørgensen
Institut for Antropologi, Københavns Universitet

Noter

1. Jeg refererer her til folkene, der bidrog til *Writing Culture* samt til antropologiske arbejder, der er inspireret af bogen, se for eksempel Richard G. Fox (ed.) *Recapturing Anthropology* (1991) og Allison James, Andrew Dawson & Jenny Hockey (eds.) *After Writing Culture* (1997).
2. Repræsentationsdebatten kaldes også „den litterære drejning“ eller slet og ret postmoderne antropologi. Men i lyset af postmoderne antropologis udvikling siden *Writing Culture* (1986), mener jeg, at „repræsentationsdebatten“ bedst betegner dønningerne omkring *Writing Culture*.
3. Forløberne for arbejdet med etnografisk repræsentation, blandt andre P. Rabinow, V. Crapanzano og C. Geertz, beskæftigede sig med fortolkende (interpretive) antropologi.
4. Realisme skal i denne sammenhæng ses som det modsatte af konstruktivisme. Hvor konstruktivister mener, at verden er sprogligt og socialt konstrueret, forudsætter realister et førsprogligt materielt virkelighedsniveau. Realister antager, at ting helt umiddelbart er til og kan repræsenteres direkte af sproget.
5. Denne forståelse af begrebet postmodernisme blev først lanceret af Jean Francois Lyotard i *La Condition Postmoderne* (1979).
6. Ifølge Beck varede 1. fase af moderne tid fra starten af den industrielle revolution til begyndelsen af det 20. århundrede. Beck lægger vægt på, at overgangen mellem de to modernitetsfaser (industriel modernitet og risikosamfund) sker glidende og mener, at forskellen på dem ligger i samspejlet mellem den materielle, økologiske situation og den sociokulturelle konstruktion og repræsentation af denne (Beck 1999:138). Det må være på baggrund af denne sammentænkning af materielle forhold og sociale konstruktioner, Beck



fremsætter den kontroversielle påstand:

Jeg kan være både realist og konstruktivist, idet jeg bruger realisme *og* konstruktivisme for så vidt som disse meta-narrativer er hensigtsmæssige for forståelsen af risikoens komplekse og ambivalente 'natur' i det verdens risikosamfund, vi lever i (Beck 1999:134, originalens fremhævelse).

7. Det fremstår her, som om Jackson og Rapport er enige, men faktisk polemiserer Rapport imod Jackson i sin artikel „Edifying Anthropology“ (1997a:162). Rapport læser Jackson som fortæller for, at pragmatisk manøvrering mellem en mangfoldighed af forståelsesrammer er et kendetegn ved vor tid. Herimod anfører Rapport, at det er et generelt eksistentielt vilkår – altså samme holdning som Jackson giver udtryk for i det anvendte citat.
8. Se for eksempel Abu-Lughod (1991), der på trods af, at postmodernisme ikke nævnes direkte, opridsrer den nævnte dagsorden. For en konkret gennemgang, se Laclau (1990).
9. Cliffords etnografiske genstandsfelt er andre antropologers værker og tekster.
10. Postmodernisme og (især) poststrukturalisme hævder, som Rapport ganske rigtigt nævner, at subjektet ikke er absolut. Det vil sige, at det ikke entrer verden med en forudgivet essentiel identitet og personlighed, men at subjektiviteten skabes kontinuerligt gennem moderne subjektiveringsmekanismer. Ideen om et helstøbt subjekt med en sammenhængende og vedvarende personlighed er alene et produkt af vestlig tænkning. M. Foucault viser i sine arbejder, hvordan det moderne subjekt er et nødvendigt resultat af udviklingen af den vestlige retsstat og regeringsform (Foucault 1991). Rapport derimod hævder, at alle individer biologisk set er unikke, og at ideer, synsvinkler og reaktioner på verden udspringer direkte fra dem i en individuel reaktion på deres erfaringer med verden (Rapport 1997c:198, samt undervisning 5/4-2000).
11. For eksempel trækker Jackson på både amerikansk pragmatisme, Sartres eksistentialisme og den filosofiske fænomenologi. Postmodernismen derimod henter sin filosofiske inspiration i en linje tilbage til Nietzsche, over strukturel lingvistik til poststrukturalisme og konstruktivisme.

Litteratur

- Abu-Lughod, Lila
1991 Writing Against Culture. I: R. Fox (ed.): Recapturing Anthropology: Working in the Present. Santa Fe: School of American Research Press.
1993 Writing Women's Worlds: Bedouin Stories. Berkeley: University of California Press.
- Beck, Ulrich
1999 Risk Society Revisited. I: World Risk Society. Oxford: Polity Press.
- Berger, P. L. & T. Luckman
1967 The Social Construction of Reality. London: Allen Lane.
- Clifford, James
1986 Introduction: Partial Truths. I: J. Clifford & G. Marcus (eds.): Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography. Berkeley: University of California Press.
- Foucault, Michel
1991 Governmentality. I: G. Burchell, C. Gordon & P. Miller (eds.): The Foucault Effect: Studies in Governmentality. Chicago: The University of Chicago Press.
- Jackson, Michael
1996 Introduction: Phenomenology, Radical Empiricism and Anthropological Critique. I: M. Jackson (ed.): Things as They Are: New Directions in Phenomenological Anthropology. Bloomington: Indiana University Press.
- Laclau, Ernesto
1990 New Reflections on the Revolution of Our Time. London: Verso.
1996 Emancipation(s). London: Verso.
- Liep, John
1999 Markedet i vores hoveder. Tidsskriftet Antropologi 40:59-67.



- Rabinow, Paul
1986 Representations Are Social Facts: Modernity and Postmodernity in Anthropology. I: J. Clifford & G. Marcus (eds.): Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography. Berkeley: University of California Press.
- Rapport, Nigel
1997a Edifying Anthropology: Culture as Conversation; Representation as Conversation. I: A. James, A. Dawson & J. Hockey (eds.): After Writing Culture: Epistemology and Praxis in Contemporary Anthropology. London: Routledge.
- 1997b The 'contrarities' of Israel: An Essay on the Cognitive Importance and the Creative Promise of Both/And. Journal of the Royal Anthropological Institute 3(4):653-62.
- 1997c Individual Morality. I: Transcendent Individual: Towards a Literary and Liberal Anthropology. London: Routledge.
- Whyte, Susan Reynolds
1999 Pragmatisme: Akademisk og anvendt. Tidsskriftet Antropologi 40:129-38.







REPLIK

TIL PERNILLE GYLLING JØRGENSEN

Man tager altid ungdommens forvildelser i betragtning, men regner ikke med alderdommens desillusioner [...] når jeg bliver konservativ med årene, så gennemgår jeg en normal forandringscyklus. [...] Det finder jeg mig i, som jeg må finde mig i gift eller gråt hår, som et ledsagefænomen til stigende alder eller svigtende animalsk varme, men jeg erkender ikke, at det nødvendigvis er en forandring til det bedre... (Robert Louis Stevenson).

I tidsskriftets milleniumnummer skrev jeg et essay om markedssystemets sejr og udbredelse over den ganske verden og om økonomers og nyliberalisters stigende ideologiske og reelle magt. En stor del af artiklen handlede om kapitalistisk økonomi og dens udøvere, men jeg spurgte også, om man kunne tænke sig, at denne samfundsudvikling satte sig spor i samfundsvidenskaberne, specielt antropologien. Det mente jeg, at man kunne, og imellem de tendenser, jeg nævnte, var også henvisninger til postmodernismen. Det har udfordret Pernille Gylling Jørgensen, som i pagt med tidens tilskyndelser har antaget postmodernismen som sin faglige trosbekendelse. Hun kritiserer mig for at afvise postmodernismen på et forkert og for snævert grundlag. Desuden er jeg bagefter. Mine ærgrelser er forsinkede, og mit syn tilhører en anden tid. Jørgensen påpeger med ungdommens mangel på skånsel, at min artikel er trykt i forrige århundrede.

I det ungdomsessay om „Knarvorn alderdom og ungdommen“, som jeg citerer til indledning, forsvarer Robert Louis Stevenson ungdommens ret til sin egen mening. Når Pernille Gylling Jørgensen derfor forsvarer den postmodernisme, hun har ladet sig begejstre af, ville det være ubilligt af mig at desavouere hendes ret til at tilslutte sig et nyt videnskabssyn. På den anden side vil jeg knarvornt forbeholde mig min ret til at forsvare og forklare mit.

Jørgensen mere end antyder, at min kritik af postmodernismen bygger på et begrænset kendskab til den. Og det skal såmænd nok være rigtigt. Alligevel befinder jeg mig, som hun nævner, i følgeskab med Habermas og Ulrich Beck, og det synes jeg nu ikke, er det værste selskab. Hun fremdrager selv postmoderne forskere, som hun kritiserer for æstetisering (Clifford) eller individfokusering (Rapport), to holdninger, som var genstand for min kritik. Når hun derefter fremhæver en „velfunderet postmoderne antropologi“, der „fokuserer på [...] institutioner, magtforhold og [...] politik, samtidig med at den beskæftiger sig med, hvordan mennesker lever, reproducerer og udfordrer disse forhold“, kan jeg jo ikke tage afstand. Der tegner sig ligefrem en fælles mødeplads, hvor vi er enige. Måske er det sådan, at der er en „dårlig“ og en „god“ postmoderne antropologi;



at det kommer an på, *hvordan* man bruger postmoderne indsigter. Men helt enige kan vi nu ikke blive, for det kommer også an på, hvordan man *forstår* disse indsigter.

Ifølge Jørgensens forståelse af postmodernismen går den ud på, at „virkeligheden“ er socialt konstrueret, at den menneskelige væren er karakteriseret af tilfældighed og tilblivelse, og at „sandheden“ er diskursiv. Der er ifølge Rapport, som hun citerer, „ingen mening [...] men uendeligt mange meninger“, da „verden kan fortolkes lige godt på umådeligt forskellige [...] måder, idet dens ‘fakta’ bliver konstrueret og ikke opdaget“. En vigtig postmoderne pointe er at „[m]enneskers liv, historiens gang, samfundets form etc. altid har været usikker og foranderlig og aldrig besiddet nogen forudbestemt retning eller essens“. Og det betyder et „opgør med vestlig universalisme, objektivitet og rationalitet“, skriver Jørgensen. Men sådan et billede af tilværelsen forkommer mig netop retningsløst. Og jeg tror, det er fordi, det binder sig til at anskue verden fra menneskemylderets umiddelbare niveau af handlinger og tilskyndelser. Her, hvor konkrete individer gør deres ting og konstruerer deres virkeligheder, er der en høj grad af ubestemthed. Men hæver man sig op over dette *mêlée*, er det muligt at tale meningsfuldt om bredere sammenhænge og strukturer. Jeg tager ikke i betænkning at citere Marx: „Mennesker skaber historien [konstruerer virkeligheden], men de gør det på betingelser, de ikke selv har skabt“. Det betyder ikke, at konkrete historiske forløb udfolder sig i en lovmæssig retning, men at der er nogle underliggende bestemmelser, som man kan indkredse og tage i betragtning.

Det er her vi er uenige, for Jørgensen bebrejder mig, at jeg sammenblander postmodernismen som samfundstilstand og som videnskabssyn. Postmodernismen er ikke en tidsperiode, men en videnskabsteoretisk position, påpeger hun. Hun vil skille teorien fra samfundsudviklingen. Her er det, jeg med alderdommens stivsind insisterer på, at de hænger sammen. Jeg tror ikke på, at postmodernismen er dalet ned fra det tomme rum som det afsluttende kapitel i videnskabsteoriens bog. Jeg tror, den i sine mangfoldige afskygninger er udtryk for nogle mentalitetsforhold, der beror på kræfter i samfundene. Når jeg hører røster, der hævder, at „der er ikke noget samfund“, „ideologierne er døde“, eller at vi har nået „historiens endeligt“, så gnægger jeg: „nyliberalist!“. Og når man med begejstring forkynder, at „der er ikke nogen virkelighed“, men at verden er et supermarked af meninger, så aner jeg en sammenhæng. Postmodernismen er nok et felt af videnskabsteoretiske tilgange, men den udtrykker også en tidsånd. Den afspejler efter mit bestik en fragmentation, en decentrering, en svækkelse af en fælles platform for samfundspolitisk teori efter årtiers infiltrering af markedsideologien.

Det var derfor, jeg slog til lyd for en genoprettet besindelse på social orden, solidaritet og retfærdighed. I et samfund, hvor man kan komme overens om grundlæggende sociale værdier og mål, har man etableret et fælles mål af enighed om en samfundsmæssig „virkelighed“. Så er der ikke længere kun en uendelighed af „sandheder“ om verden, og samfundsforskere kan igen regne med et vist fælles grundlag af tillid, så de kan udtale sig med autoritet om samfundsmæssige sammenhænge og veje til at nå samfundets mål.

Og det må dog give mine synspunkter et vist gehør, at man med den foreliggende formulering har ladet dem trykke i nu to årtusinder.

John Liep
Institut for Antropologi
Københavns Universitet



ANMELDELSER

S. Abram & J. Waldren (eds.): Anthropological Perspectives on Local Development. Knowledge and Sentiments in Conflict. London: Routledge 1998. 166 sider. ISBN 0-415-18278-6. Pris: £14.99.

„Udvikling“ opfattes i antropologien ofte som et emne, der hører til den anvendte antropologis domæne, og studiet af udvikling har derfor længe lidt under dikotomien mellem anvendt og teoretisk antropologi, skriver Abram og Waldren. Med denne bog ønsker de at bidrage til, at udvikling i højere grad bliver genstand for akademisk debat og dermed være med til at bløde dikotomien mellem teoretisk og anvendt antropologi op. Antropologi er nødvendigvis politisk, i og med den altid er positioneret i magtrelationer, men antropologens rolle er ikke nødvendigvis at være ekspert eller advokat for en særlig „etnisk“ eller undertrykt befolkningsgruppe. Antropologiens bidrag ligger ikke mindst i at kunne analysere og kommentere politiske processer og situationer, og i denne bog analyseres „udvikling“ som politisk proces og praksis gennem 7 studier af lokale erfaringer med planlægning og udvikling. De 7 cases kommer fra diverse europæiske lande såvel som Malaysia og Kenya.

Akademiske bidrag til studiet af udvikling har hidtil koncentreret sig om kritik af det internationale verdenssamfunds forsøg på at „udvikle“ den fattige tredje verden. Men det er ikke international udvikling, der interesserer forfatterne, og det er ikke den internationale udviklingsdiskurs som et særligt udtryk for en dominerende modernistisk vestlig diskurs, de ønsker at kritisere. Det er derimod nationalstatens forsøg på overalt i verden at gennemføre planlægning og udvikling inden for dens eget territorie, der er artiklernes omdrejningspunkt. Opmærksomheden på den vestlige udviklingsdiskurs' succes med at gøre fattige lande afhængige af Vesten har overskygget, at samme diskurs bruges inden for vestlige nationalstater.

Mange former for protester og forhandlinger finder sted i forbindelse med planlægning og udførelse af nye projekter i fremgangens og udviklingens navn overalt i verden. De kan ses som udtryk for en kontinuerlig kamp mellem

stat og borgere, og forfatterne ønsker at sætte fokus på de følelser, erfaringer og identiteter, der derigennem kommer til udtryk. Ikke mindst det stigende antal protestbevægelser i Europa, hvor befolkningen i stadig højere grad føler, at de demokratiske strukturer ikke er tilstrækkelige, kan være med til at illustrere mangfoldigheden af de kampe og forhandlinger, der foregår mellem stat og borgere.

Udvikling diskuteres i bogen både i forbindelse med politiske processer som grænse-udviklingen mellem Tjekkiet og Slovakiet (Knezevic) og som konflikt om økonomiske og kulturelle værdier i forbindelse med bygning af en dæmning og oversvømmelse af områder i det nordlige Spanien (Buil & Bergua). Tre kapitler omhandler turisme som udvikling: miljøaktivisters protester på Malta og Mallorca (Boissevain & Theuma, Waldren) og et eksempel fra Sydfrankrig på uenighed om, hvordan man bevarer en landsbyidyl, så den kan sælges i turistøjemed, samtidig med at man opbygger en infrastruktur, der gør den salgbar. Indbyggerne og politikerne er ikke uenige om stedets kulturelle værdi, men om *hvis* kultur og *hvilken* kultur, der skal prioriteres (Lindknud).

Bogens to første artikler fra Malaysia (Larsen) og Kenya (Talle) diskuterer lokale opfattelser af begrebet udvikling. I Malaysia er opfattelsen af udvikling i høj grad knyttet til fysisk infrastruktur, selvom der efterhånden også er opvokset alternative diskurser. I Kenya definerer prostituerede deres selvstændige partnervalg og deres økonomiske uafhængighed som udtryk for, at de er moderne og dermed „udviklede“ sammenlignet med landsbykvinder.

Alt i alt bidrager bogen med 7 interessante case studier, og gennem Abrams indledende artikel bliver der sat fokus på behovet for igen at gøre politiske processer til genstand for antropologisk analyse, og der bliver taget hul på en nuancering af begrebet „udvikling“ uden at diskussionen reduceres til en kritik af begrebets etnocentriske vestlige konnotationer. Det kunne derfor have været interessant at høre mere, også i de 5 sidste artikler, om netop „udvikling“ ud fra aktørernes synspunkt, planlæg-



gernes såvel som lokalbefolkningen. At der er tale om „udvikling“, bliver taget for givet, uden at det diskuteres, hvad der forstås ved udvikling for de involverede partere. Det kan være svært at se, hvad de beskrevne fænomener og processer har til fælles, ud over måske at de beskriver forskellige aspekter af statsmagten i forhold til lokal befolkning.

Udvikling såvel som lokal deltagelse og modernisering er begreber, vi som antropologer gerne afholder os fra at analysere, enten fordi vi opfatter dem som etnocentriske begreber, der ikke er vores bord, eller højest er det for vores anvendte fagfæller. Men det er begreber, folk overalt i verden forholder sig til, lever med, definerer og omdefinerer, og det er derfor forfriskende, at forfatterne til denne artikelsamling sætter fokus på dem.

*Hanne O. Mogensen
Institut for Antropologi
Københavns Universitet*

PETER BJERREGAARD & T. KUE YOUNG: The Circumpolar Inuit: Health of a Population in Transition. København: Munksgaard 1998. 287 sider. ISBN 87-16-11905-3. Pris: 345 kr.

Bjerregaard og Young dækker et stort område ikke blot geografisk, men også emnemæssigt. De giver i deres bog et overblik over befolknings- og sundhedstilstanden blandt de cirka 167.000 inuit i arktiske områder af Grønland, Canada, Alaska, og Rusland. Bogen er baseret på demografiske og epidemiologiske forskningsresultater og har hovedsageligt sundhedspersonale som målgruppe, men den er let tilgængelig for læsere med anden faglig baggrund og interesse for emnet.

Bogen er delt op i tre dele. Første del er en generel introduktion til inuit i de 4 lande. Baseret på arkæologisk, lingvistisk og genetisk forskning præsenteres teorier om oprindelse, migration og befolkningernes indbyrdes kontakt gennem århundrederne. Desuden er der en historisk gennemgang af de første møder med europæerne (vikingerne, franskmændene, englænderne og russerne), kolonialisering, kampen for at opnå selvstyre og de senere års initiativ til samarbejde mellem inuit på tværs af de 4 lande. I den første del af bogen beskrives også de sundhedsmæssige konsekvenser af den første kontakt med europæerne, og der

gives et overblik over den nuværende sundhedstilstand. Forfatterne gør op med ideen om, at der var en generel høj sundhedstilstand, indtil europæerne kom, men anerkender, at især infektioner var mindre udbredte end andre steder i verden. Alle data sammenlignes med tilsvarende data fra den „sydlige“ befolkning i de 4 lande (danskere, canadiere, amerikanere og russere). Derved fremtræder, at inuits sundhedstilstand er generelt dårligere og levealderen lavere, end det er tilfældet for de sydlige befolkningsgrupper. Infektioner, der først blev et problem under kolonialisering, er nu under kontrol, dog ikke i samme udstrækning som i de sydlige befolkningsgrupper. Til gengæld har kroniske sygdomme endnu ikke erstattet infektioner i samme grad som i den sydlige befolkning. Den største forskel mellem inuit og de respektive sydlige indbyggere ligger dog i antallet af kvæstelser ved ulykker, mord og selvmord.

I bogens anden del gives et mere nuanceret billede af sundheds- og sygdomsmønstre blandt inuit: livscyklusproblemer, infektioner, kroniske sygdomme, ulykker og vold og mental sundhed inklusive selvmord og afhængighedsproblemer. Bogens tredje del diskuterer de vigtigste faktorer, der påvirker sundhedstilstanden: socioøkonomi, kultur, miljø, livsstil og genetik. Forfatterne påpeger betydningen af samspillet mellem disse mange faktorer.

Sammenstødet mellem det moderne kosmopolitiske samfund og det traditionelle samfund fremhæves, da det ofte er blevet hævdet, at netop dette møde er årsag til mange nutidige sundhedsproblemer. Uden at benægte denne sammenhæng forsøger forfatterne at nuancere billedet ved at påpege, at sociokulturelle forandringer altid har fundet sted, og at disse af og til har haft sundhedsmæssige fordele.

Miljøproblemer er endnu ikke en stor sundhedstrussel nord for polarcirklen, men arktiske områder udsættes for forurening, der har sin oprindelse andetsteds i verden. For eksempel findes store koncentrationer af tungmetaller, DDT og PCB.

I kapitlet om livsstil diskuteres blandt andet rygning (særdeles udbredt blandt inuit), ernæring (traditionel mad er ofte mere næringsrig end mad, der købes), fysisk aktivitet (ofte meget begrænset, når folk flytter til byerne), seksuel adfærd (antallet af seksuelle partnere er meget højt) og endelig forskellige former for forebyggende adfærd (f.eks. vaccinationer, brug af styrthjelm, redningsvest m.m.).



Genetiske forskelle på inuit og landenes sydlige befolkninger nævnes, men intet afgørende kan siges om, i hvilken udstrækning genetik har indflydelse på forskelle i sygdomsmønstre, og hvorvidt det for eksempel kan påvirke alkoholmisbrug og selvmord. Det har ofte været diskuteret, hvorvidt inuit har udviklet en særlig biologisk tilpasning til de barske omgivelser, men forfatterne påpeger, at kulturel tilpasning har betydet langt mere end genetisk tilpasning.

Det konkluderes, at fremtidig forskning bør koncentrere sig om selvdestruktiv adfærd (især blandt unge), hvordan man tilpasser sundhedssystemet til kulturelt specifikke forhold, hvad der er afgørende faktorer for velvære blandt inuit, og hvordan man kan forebygge, at kroniske sygdomme vinder større indpas. Endelig afsluttes med etiske overvejelser om, hvordan og af hvem en sådan forskning kan udføres. Inuits egne prioriteter og involvering i forskningen skal være i højsædet, uden at dette kompromitterer videnskabelige prioriteter.

Bogen er som nævnt baseret på demografisk og epidemiologisk materiale og giver et godt og klart overblik over dette. Dog mangler analysen ud fra et antropologisk synspunkt en bedre kobling mellem de forskellige faktorer og de mange (løsrevne) informationer. Selvom der lægges vægt på såvel kultur, livsstil, omgivelser, biologi og samspillet mellem disse, vises netop samspillet mellem disse faktorer og sygdomsmønstrene ikke. Sammenhæng dokumenteres statistisk, men forsøges kun i meget begrænset omfang forklaret. „Den sorte kasse“ åbnes ikke, og mekanismerne, der skaber disse sammenhænge og sammenspil, forsøges ikke analyseret.

Det er ikke en overraskende antropologisk kritik af en bog baseret på statistiske data. Det må dog understreges, at den lever op til sine egne præmisser ved klart og overskueligt at præsentere disse data. Den interesserede antropolog kan derfor bruge den til at lade sig inspirere til hvilke sorte kasser, der bør åbnes, og hvilke sammenhænge faget kan bidrage til udforskningen af. Flere af forfatternes egne forslag til fremtidig forskning ville nyde særdeles godt af kvalitativ forskning.

*Hanne O. Mogensen
Institut for Antropologi
Københavns Universitet*

S. Carr, E. McAuliffe & M. MacLachlan: Psychology of Aid. Routledge Studies in Development and Society. London: Routledge 1998. 253 sider. ISBN 0-415-14207-5. Pris: £45.

Udviklingsbistand er et område, der hidtil har været forbeholdt økonomi og andre samfundsfag, på trods af at et fag som psykologi også har meget at bidrage med, skriver Carr, McAuliffe og MacLachlan. De ønsker med denne bog at viderebringe psykologiens indsigt i problemerne med at opnå succes med udviklingsprojekter. Det gør de ved at diskutere forhindringer for vellykket samarbejde og kommunikation mellem diverse parter i udviklingsverdenen.

Bogen er delt op i 4 dele, der handler om donorer hjemme i deres egne lande, donorer udenlands, værterne fra ulande, når de er udenlands, og værterne, når de er hjemme hos sig selv. I „Donorer hjemme“ diskuteres de begreber og billeder, der påvirker, hvordan vi forholder os til udviklingsbistand. Vi balancerer mellem ideer om, hvorvidt menneskets personlige karakteristika eller det omgivende system, vi lever i, former vores livssituation. I den ene ende af dette kontinuum er der en tendens til at anklage de fattige for deres fattigdom (og være imod bistand), og i den anden ende anklages samfundet eller verdenssystemet, hvilket kan lede til mere velvilje over for bidrag til udvikling. Desuden må vi hele tiden balancere mellem ikke at få andres lidelse så tæt på, at vores skyldfølelse tvinger os til at tage afstand, og ikke få den så langt væk fra os selv, at vi mister sympati. Vores måde at forholde os til udviklingsbistand afhænger også af, hvor vi placerer os i forhold til grundlæggende ideer om, hvorvidt verden og samfundet er retfærdigt eller uretfærdigt, og hvilken rolle lighedsprincipper og hierarki spiller.

I „Donorer udenlands“ uddybes, hvordan godt lederskab og samarbejde kan opnås ved at finde frem til den fordelagtige balance mellem disse elementer i det pågældende samfund, ikke mindst hvad angår lighed og hierarki, retfærdighed og uretfærdighed. Desuden diskuteres donorerens opfattelse af, hvor store ændringer man skal have ambitioner om at kunne realisere. Det generelle budskab er, at mindre ambitioner og mindre skridt er langt mere bæredygtige end store ændringer. Meget mislykkes, fordi for meget ønskes opnået på én gang, om det så drejer sig om omstrukture-



ring af et sundhedssystem eller indførelsen af en ny praksis i en landsby. Endelig diskuteres de ansatte eksperter motivation for at indgå i denne slags arbejde, og hvilken rolle de høje lønninger spiller for deres motivationer og for samarbejdsproblemer.

I „Værter udenlands“ er det hovedsageligt uddannelsen af 3.-verdens indbyggere i vestlige landes universiteter, der tages op. Oftest udvælges de studerende efter, hvorvidt de kan tilpasse sig det vestlige uddannelsessystem, selvom disse kvalifikationer ikke nødvendigvis er de vigtigste, når de kommer tilbage og skal udføre et stykke arbejde i deres hjemland. På trods af denne udvælgelse har mange alligevel svært ved at tilpasse sig det vestlige uddannelsessystem.

I „Værter hjemme“ diskuteres forskellige aspekter af samarbejdsproblemer ud fra „værternes“ synspunkt. Igen tages problematikken om lønninger op, såvel som gruppedynamikker, lederskab og forskellige opfattelser af hierarki og lighed. Disse lønforskelle og donorenes manglende tolerance og respekt for allerede eksisterende systemer er med til at styrke de mindreværdsfølelser, der er blevet bygget på siden kolonitiden. Målet med udviklingsbistand bør være at opnå en form for reciprocitet, der ikke nødvendigvis drejer sig blot om penge og ressourcer, men i lige så høj grad om respekt for at social lighed og gruppedynamikker er kontekstuel defineret.

Mange relevante dilemmaer og paradokser tages op i bogen, selvom man som antropolog godt kunne have ønsket sig mere kontekstualisering af disse. De mange overvejelser dækker mangfoldige lande, donorer og projekter, enkelte som forfatterne selv har erfaring med. På trods af nogle enkelte korte cases sidder man som læser tilbage med en følelse af ikke at have fået empirien præsenteret. Gennem en meget generaliserende diskussion konstrueres nogle modeller ud fra de identificerede dikotomier, som vi bygger vores interaktion og kommunikation med „de andre“ på. Modeller, der ud fra et antropologisk synspunkt er meget rigide, men som har den fordel, at forfatterne får lettere ved at foreslå, hvad der bør og kan gøres for at opnå mere vellykkede projekter i fremtiden.

Om det kommer til at virke, er nok noget, man som antropolog ønsker at stille sig kritisk over for, men som forfatterne selv gentagne gange understreger, ønsker de blot at levere et supplement til andre perspektiver. Psykologi-

ens opgave er, siger de, at beskæftige sig med mikrofaktorer som holdninger og de særlige handlinger, der er relateret til disse holdninger, hvorimod antropologerne fokuserer på relationerne mellem sociale faktorer.

Selvom bogen af og til leverer interessante indsigter i de mange former for fejlkommunikation og samarbejdsproblemer, der let opstår, minder den også den antropologiske læser om, at det netop er svært at forestille sig, at disse problemer kan løses uden at tage højde for relationerne mellem sociale faktorer. Og gør man det, bliver man også nødt til at stille spørgsmål ved, hvorvidt problemer med udviklingsbistand kan reduceres til kommunikationsproblemer mellem donorenes eksperter og værternes eksperter.

*Hanne O. Mogensen
Institut for Antropologi
Københavns Universitet*

Torben Bech Dyrberg, Allan Dreyer Hansen & Jacob Torfing (red.): Diskursteorien på arbejde. Roskilde: Roskilde Universitetsforlag 2000. 342 sider. ISBN 87-7867-067-5. Pris: 298 kr.

Bogen er opbygget med en indledning, hvori diskursteorien som forskningstradition skematiskeres, og behovet for mere metodisk reflekterede tilgange til empiriske studier fremhæves. Herefter følger ti eksempler på anvendt diskursanalyse. Endelig afsluttes med en række metodiske overvejelser i forbindelse med diskursanalyse.

Det første bidrag er Jacob Torfings diskussion af velfærdsstatens ideologisering i kapitel 2. Her argumenteres der for, at velfærdsstaten må ses som en ideologisk/diskursiv konstruktion, og at denne er et produkt af forskellige hegemoniske kampe i tid.

I kapitel 3 analyserer Johannes Andersen det amerikanske rockfænomen Marilyn Manson. Det er Andersens tese, „at Marilyn Manson har fat i noget fundamentalt vedrørende det at være ung i et sen-moderne samfund“ (s. 46). Manson udtrykker et behov hos moderne mennesker for at opleve det autentiske eller basale, men samtidig er dette noget flydende og flertydigt, som ikke endeligt kan indfanges. Dette eksponerer Manson gennem en række modsætninger: kristendom–satanisme, fascistisk–autoritet, lort–spyt, teknologi–det dyri-



ske, smerte–sex, rocken er død–den lever. Med hensyn til diskurs siger Andersen, at „[h]an [Manson] først og fremmest opfattes som et moderne diskursivt fænomen, der indgår i og er udtryk for bestemte sociale sammenhænge. Han opfattes med andre ord som et diskursivt fænomen, der hos givne grupper af unge fungerer som dynamo og katalysator for sociale processer, der centrerer sig om unges identitetsdannelse i slutningen af 90’erne“ (s. 53-4). Videre diskuterer Andersen ungdomskultur i historisk perspektiv med vægt på indflydelse fra institutioner, og hvordan forskellige ungdomsgrupperinger forestilles at modtage fænomenet Manson.

I kapitel 4 skriver Niels Åkerstrøm Andersen om det komplekse og paradoksale forhold mellem administration og politik med udgangspunkt i teorier hentet hos henholdsvis Luhmann, Laclau og Foucault.

I kapitel 5 afdækker Eva Sørensen sammenhængen mellem decentraliseringsstrategier og brugerbestyrelser i den offentlige sektor for herigennem at belyse forskellige politiske holdninger, målsætninger og forventninger til disse.

I kapitel 6 anvender Allan Dreyer Hansen Laclau og Mouffes diskursbegreb til analyse af lokaludvalg som eksempler på lokale politiske fællesskaber. I kapitel 7 analyserer Birgitte Poulsen forskellige typer eksklusionsmekanismer i forhold til politisk indflydelse og identiteter i skolebestyrelser.

I kapitel 8 diskuterer Jan Ifversen civilisationsbegrebet og kombinerer i sin analyse af dette begrebshistoriske elementer såvel som diskurs- og tekstanalyse.

I kapitel 9 skriver Torben Bech Dyrberg om „forholdet mellem racisme, nationalisme og populisme, som det kommer til udtryk i partier, bevægelser, medier og hos enkeltpersoner“ (s. 221). Dyrberg beskriver, hvordan racismen i Danmark er en uadskillelig del af populismen og et nationalistisk angreb på *Overdanmark*, de politiske eliter, der anses for at være i ledtog med andre europæiske eliter og det „fremmede“. Disse angreb kommer eksempelvis fra Mogens Glistrup og Den Danske Forening. Afslutningsvis fremhæves det, at „racisme udviser et typisk moderne træk ved at stræbe efter at afdække et skjult ordningsprincip, hvor søgningen efter sandhed samtidig er en kritik af at underordne sig autoriteter, når disse vel at mærke gør vold på den nationale ‘ting’...“ (s. 242).

I kapitel 10 analyserer Lilie Chouliaraki refleksivitet og senmoderne identitet i forhold til mediediskurser med udgangspunkt i et græsk nyhedsprogram og to respondeters reception af dette. Hun siger indledningsvis, at „[I]dentitet er et produkt af diskurs, hvilket betyder, at den artikuleres igennem klassifikationsprincipper: identitet udelukker, hvad der er ‘andet’, og forsvarer og indbefatter, hvad der er ‘ eget ’ – hvor ‘ andet ’ og ‘ eget ’ selv skabes i en artikulationsproces“ (s. 247). På grundlag af diskussion af kulturel identitet og senmodernitet viser Chouliaraki, hvordan refleksivitetensbegrebet er tæt knyttet til nationale identitetsdiskurser. Dette kobler hun med måden, hvorpå tyrkerne i den ovennævnte nyhedsudsendelse fremstilles som den „konstitutive anden“.

I kapitel 11 analyserer Ole Wæver med udgangspunkt i begreberne stat, nation og Europa diskursive strukturer i tysk og fransk udenrigspolitik. Endelig diskuteres i afslutningen forskellige metodiske overvejelser i forhold til anvendt diskursanalyse.

Jeg synes, bogen fremstår som et interessant og nødvendigt bidrag til de efterhånden voldsomme mængder af tekster, der fra forskellige vinkler teoretiserer diskurs. Faren ved anvendelse af diskursive analysetilgange kan være, at objekterne for analyse har en tendens til „at forsvinde“. Bogens force er i denne forbindelse dens empiriske tilgang til og anvendelse af diskursteoriene i forbindelse med de mange forskelligartede bidrag. Bredden er dog også dens svaghed, da det er svært at forestille sig, hvem der ville finde samtlige så forskellige bidrag interessante og relevante. Endelig er der vel ikke, som overskriften siger, tale om diskursteorien på arbejde, men netop diskursteorier, da ikke bare de empiriske eksemplers fokus varierer kraftigt, men der trækkes ligeledes bredt på mange forskellige bidrag til teoretiseringerne af diskursbegrebet.

Johan Fischer
Internationale Udviklingsstudier
Roskilde Universitetscenter

D. E. Gannik & L. Launsø (eds.): Disease, Knowledge, and Society. København: Samfundslitteratur 2000. 264 sider. ISBN 87-593-0814-1. Pris: 220 kr.

Aktiviteterne i sundhedsvæsenet udvides, og udgifter til sygdomsbehandling stiger, uden at



der ses gevinster i form af tilsvarende mindre sygelighed i befolkningen. Det er et paradoks, der kræver en revurdering af vore måder at forstå sygdom, diagnoser og behandling på, siger forfatterne til denne bog. De kommer fra Norge og Danmark og leverer 14 meget forskellige artikler, der er baseret på forskning udført i de nordiske lande. Bidragene kommer fra samfundsvidenskab, historie, psykologi, biologi og lægevidenskab, og bogen har forskere, behandlere og studerende inden for sundhedsuddannelser og patientforeninger som målgruppe.

Den antropologiske læser vil dog også få udbytte af denne revurdering af sundhedsvæsenets grundlæggende begreber. Bogen er i stor udstrækning baseret på sociologisk arbejde, selvom antropologer af og til inddrages. Det er bemærkelsesværdigt, hvordan de samme emner, som optager medicinsk antropologi for tiden, også danner grundlag for denne bog, selvom der trækkes på vidt forskellige forfattere. Bogen er derfor også en påmindelse til antropologer om det miljø af forskere fra vidt forskellige baggrunde, der arbejder med samme problemer og/eller tilgange som os selv.

Det indledende kapitel er en kort, men tankevækkende oversigt over epidemiernes historie i Europa. Kapitlet kan siges at klarlægge det udgangspunkt, der går igennem alle artiklerne: Medicinens bidrag til forbedret sundhedstilstand har været yderst begrænset. Det er menneskets forhold til sine økologiske og sociale omgivelser, der har været afgørende for sygdommes udbredelse og udryddelse. Den eneste medicinske intervention, der har fået store konsekvenser, er udryddelsen af kopper, og netop koppers udryddelse, argumenteres der for, har været afgørende for det 19. århundredes overbefolkning i Europa med udvandring og kolonialisering af andre verdensdele til følge (Kjærgaard). Disse vidtrækkende sammenhænge kan måske nuanceres, men de sætter en tankevækkende ramme for resten af bogen, hvori forfatterne forsøger at gentænke medicinens grundlæggende selvforståelse og kategorier samt dens metodiske principper.

Flere af kapitlerne tager medicinens metodetænkning op og kritiserer især de randomiserede kliniske forsøg for at bygge på illusionen om et gennemsnitsmenneske, der eksisterer uafhængigt af dets kontekst (Bentsen, Scocozza, Launsø og Gannik). Forsøgene på at isolere sygdom fra de kontekster, mennesket lever i, er et gennemgående tema i bogen, men

uddybes særligt af Wadskjærs diskussion af sundhedssystemet som system, der eksisterer netop i kraft af sin egen logik og afgrænsning fra andre systemer. Andre forfattere tager et opgør med medicinens selvforståelse og de illusioner, den er med til at skabe om dens egne bidrag (Bentsen). Grundlæggende begreber som sygdom og diagnose diskuteres også i flere artikler (Bentsen, Gannik, Forchhammer). Diagnoser er baseret på et symptom-billede og en identificering af en essens (f.eks. virus, bakterie) der forårsager sygdommen. Der tales om sygdomsenheder med særligt forudsigelige forløb. I realiteten er diagnostisering dog ingen entydig proces og varierer fra person til person og i forskellige kontekster. Der er derfor behov for at gentænke hele ideen om diagnose og finde måder at give plads til patientens kontekst og egne erfaringer i diagnosticeringen. Dette illustreres blandt andet med slagtilfælde (Forchhammer), ulykker (Hauger), arbejdslivssygdomme (Heggen) og mad (Holm og Smidt).

Flere artikler diskuterer, hvordan vi kan forstå og studere kroppen. Sørensen fremlægger den nyeste biologiske forståelse af, hvordan immun- og nervesystemet er forbundet for derved at afmystificere, at krop og sjæl er to sider af samme sag. Damkjær gennemgår, hvilken rolle kroppen har spillet i sociologiens teoriudvikling. Kroppens intimitet og tabu og den rolle, de spiller i behandlingssituationer, diskuteres af Isaksen og Dahle.

Samlet argumenteres der altså for en revurdering af sundhedssystemets fokus og begrebsapparat. Når omgivelserne (sociale, psykiske, historiske, økonomiske, geografiske m.m.) tydeligvis spiller så central en rolle, hvorfor er det så kun sjældent dem, der „behandles“? Og hvordan kan det gøres uden at gøre hele befolkningen til patienter, som hvis det for eksempel forsøges gjort gennem forebyggende indsats (screening, livsstilsændringer m.m.)?

De 14 bidrag dækker et stort spektrum, fra nyere forskning inden for psychoneuroimmunologi til historiske oversigter og fænomenologiske studier af sygdomsoplevelse. Samtidig tabes den røde tråd dog ikke, i og med bidragene samlet giver et godt overblik over de diskussioner, der på nuværende tidspunkt finder sted i grænsefladerne mellem forskellige fag, der beskæftiger sig med sundhed og sygdom. Bogens bidrag ligger ikke i nye teoretiske indsigter, men i en tankevækkende brug af tvær-



faglig nytænkning på vores eget sundhedssystem. Den ofte let tilgængelige fremstilling gør bogen velegnet for forskere inden for flere faggrupper.

Hanne O. Mogensen
Institut for Antropologi
Københavns Universitet

MAURICE GODELIER: The Enigma of The Gift. Oxford: Polity Press 1999. 256 sider. ISBN 0-7456-2156-2 (pb). Pris: £14.95.

Efter murens fald og kapitalismens verdenshistoriske triumf har varen, kan man roligt sige, haft en god presse, også i samfundsvidenskaberne. I antropologien forkyndte Appadurai allerede i *The Social Life of Things* (1986), før nogen anede, at socialismen stod over for sit sammenbrud, det glade budskab, at „varer er overalt“. Det var en reaktion mod dengang førende marxistisk inspirerede teorier om gaveøkonomien som dominerende i for eksempel melanesiske samfund. Siden har det været *in* at påvise, hvor meget man har handlet i andre samfund, og hvor beredvilligt man har indladt sig med kapitalismen og vareforbruget. Et modspil har været savnet, men nu er der kommet en stor ny bog om gaven af den store gamle strukturmarxist Maurice Godelier. Det er en omfattende diskussion af gavens natur, af grundformer for samfundsmæssig udveksling og af de ting, som holdes helt borte fra udveksling. Selv om jeg finder adskilligt at kritisere ved den, er det en vigtig bog, som man ikke vil kunne komme uden om i de kommende år.

Godelier går tilbage til begyndelsen og indleder bogen med en grundig genlæsning og kritik af Mauss' *Essay om Gaven* (1924). Han omtaler Mauss' socialistiske engagement og hans utopi om et generøst samfund befriet for „købmandens, bankierens og kapitalistens kolde beregning“. Mauss er igen aktuel i vore dages samfund med dets forfærdende udstødning af arbejdskraft. Godelier fremhæver Mauss' epokegørende opdagelse af gaveformen og af gavens gåde: Hvad er det der gør, at gaver må gengives, og hvad er det for en kraft i gaven, der får modtageren til at gengive? Mauss fandt løsningen på gåden i religionen: Det var troen på tingenes besjæling, på gavens „ånd“, der indgød modtageren frygt for at be-

holde en uigengældt gave. Det havde han fra en maoritekst, som han nok mistolkede. Mauss er blevet kritiseret, blandt andet af Lévi-Strauss, der i sin berømte indledning til genudgivelsen af Mauss' essays (1950) påpegede, at Mauss var blevet mystificeret af en indfødt folkemodel. Mauss havde ikke været i stand til at se systemet bag dets manifestationer i pligterne til at give, modtage og gengive gaver. Bagved lå det generelle princip om udveksling, som menneskekulturen ifølge Lévi-Strauss bygger på. Udveksling indebærer, at forskellige ting kan stå for hinanden, kan symbolisere hinanden. Det var denne abstrakte symbolfunktion, som maorierne kun kunne begribe i form af en mystisk kraft eller *mana*, og som Mauss også måtte overlade til strukturalismen at opdage.

Godeliers løsning er anderledes og nærmere ved Mauss. Bogen er da også en kritik af Lévi-Strauss. Han afviser dennes reduktion af alle samfundsforhold til udveksling, og han benægter, at det symbolske er grundlæggende for samfundet. I stedet fremhæver han det imaginære. Det er menneskets forestilling om det hellige: hellige væsener og deres repræsentationer i hellige ting, der er grundstenen i samfundet. Allerede Mauss havde omtalt to former for ting i gavesystemer: Nogle ting gives og modtages frit, mens andre er ejendom forbeholdt slægten, der holdes ude fra udveksling. Mauss kaldte de to former for ejendom *meuble* og *immeuble*. Annette Weiner videreudviklede denne indsigt i *Inalienable Possessions* (1992), hvor hun fremhæver betydningen af *keeping-while-giving*: at nogle besiddelser er så betydningsfulde, at de ikke kan afhændes, men må fastholdes, for at andre ting kan cirkulere. For feministen Weiner var det først og fremmest kvinder, der var *inalienable possessions*, og hendes bog var et angreb på Lévi-Strauss' tese om slægtskab som udveksling af kvinder mellem mænd. Men det er en mere generel pointe, Godelier fremhæver: I alle samfund er der ting, der gives og modtages som gaver, der er ting, som købes og sælges som varer, og der er ting, der er så vigtige, at de overhovedet ikke kan udveksles, men udgør samfundsordenens fikspunkter. Hos baruya i Ny Guinea, som han gennem mange år har udforsket, er det hellige genstande, som er givet mennesker af guderne, i Frankrig er det individet og forfatningen, som er størelser, som ikke står til forhandling på markedet. Godeliers bog er derfor en lang *tour de force*,



hvor han kommer rundt om gaver, udveksling og symbolisering, før han ender i det imaginære og det helliges beskaffenhed. Bogen sætter så at sige udvekslingen „på plads“. Den er kun en del af samfundslivet. Der er ting, som er så vigtige, at de må befinde sig hinsides udveksling. På den måde er *The Enigma of the Gift* også en velkommen kritik af den herskende markedsideologi.

Jeg har dog mange indvendinger mod Godeliers analyser undervejs. For det første hans løsning på gavens gåde. Her slutter han sig til dem, der hævder, at gaver, om end de gives og modtages, principielt er *inalienable* (uafhængelige). Han fremsætter det paradoks, at gaver er ting, der både alieneres og ikke gør det. Hans forklaring er, at det, der bortgives, er *brugsretten* til tingen, men det, der beholdes, er *ejendomsretten*. En gave kan derfor besiddes af én person og ejes af en anden, hvis ikke modtageren er i stand til at give den oprindelige ejer en ækvivalent ting tilbage. Det kan være rigtigt nok, når det gælder kvinder, som ikke alieneres, fordi de „giftes bort“, men stadig beholder en tilknytning til deres oprindelige slægt. Et andet eksempel er de relikvier, som klostre i middelalderen modtog fra et biskopsæde og i sidste ende fra pave stolen. Disse hellige levn blev deponeret i klosteret, men udtrykte samtidig dets afhængighed og underordning i det kirkelige hierarki. Men at gøre dette til et princip, der gælder alle former for gaver, er misvisende og at søge tilflugt i juristeri. Der er masser af eksempler på ting, som folk giver væk og mister kontrollen over. I kula-udvekslingen, som Godelier også diskuterer, snyder de hinanden, så vandet driver, og mange mister deres kula-genstande.

Et andet område, hvor det går galt for Godelier, er hans forsøg på at videreudvikle Mauss' antydninger af gavens evolution. Mauss nævner, at den tidligste gaveform er totale ydelser af enkel type (*prestations totales simple*), som er rent kollektive, og hvor grupper udveksler alt med hinanden. Men han siger ikke mere om denne hypotetiske urform. Hans emne er gaven som mellemform mellem totale ydelser og det moderne marked. Han nævner også den nordvestamerikanske potlatch, som en specielt udviklet særform på grund af dens agonistiske (rivaliserende) præg. Men derefter roder Mauss i det og bruger også potlatch som en upræcis term om andre gavesystemer, således også om kulaen.

Det forbliver uklart, hvad han egentlig forstod ved potlatch som analytisk begreb. Desværre går Godelier i den samme fælde. Han forsøger at klargøre sagen ved at benytte sin model af to typer af lederskab og to samfundsmæssige systemer i Ny Guinea fra bogen *The Making of Great Men* (1986). I samfund, hvor kvinder udveksles direkte, og liv kun udveksles mod liv, er der ingen akkumulation af rigdom og ingen *big men*. Her har man *great men*, der for eksempel kan være store krigere, jægere eller præster. *Big men* opstår først, når nogle mænd kan udnytte akkumuleret rigdom til at opnå magt, og det sker kun, når liv kan udveksles med værdifulde ting. For Godelier drejer Mauss' bog sig om disse to samfundformer. Enkel total udveksling har man i samfund, der bygger på direkte udveksling, som hos baruya. Resten er „potlatch-samfund“. Her er abstrakt rigdom opstået, som kan udveksles med liv, og samtidig er politisk magt blevet knyttet til positioner eller titler, der er genstand for konkurrence. Det er tydeligt, at Godelier ikke kan lide disse samfund, og i *The Making of Great Men* påstod han da også, at rigtige *big man*-samfund var sjældne i Ny Guinea. På samme måde konkluderer han, at samfund, der styres af agonistisk potlatch-udveksling kun repræsenterer en lille del af de menneskelige samfund. Men derved har han jo formindsket relevansen af Mauss' felt, som denne selv så som „et system, som en meget stor del af menneskeheden må have været delagtig i gennem en meget lang overgangsperiode“.

Jeg er her enig med Mauss og uenig med Godelier. Potlatch er en helt speciel udvikling af meget mere udbredte gavegivningssystemer. Den potlatch, der blev den klassiske model af fænomenet, var en følge af den koloniale udvikling hos kwakiutl-indianerne på nordvestkysten af Amerika, hvor en decimeret befolkning oplevede en varerigdom, der satte mænd uden for eliten i stand til at konkurrere om titler ved stadigt mere opskruede potlatch-uddelinger. En tilsvarende proces ses i dag i mange samfund, hvor „traditionelle“ udvekslinger opsuger stadig flere moderne varer og penge og nyrige opkomlinge konkurrerer med rangspersoner om prestige og magt. „Potlatch“ som begreb er derfor snarere et moderniseringsfænomen end en almen historisk form.

Denne kritik skal dog ikke fratage bogen dens væsentlige kvaliteter. Den giver en ud-



mærket kritisk introduktion til Mauss, til teorier om gavegivning og til udvekslingens plads i samfundsudviklingen. Den vil være uomgængelig læsning i fremtiden og bør befinde sig i ethvert velorienteret antropologisk bibliotek.

John Liep
Institut for Antropologi
Københavns Universitet

Eva Gulløv: Betydningsdannelse blandt børn. København: Gyldendal 1999. 247 sider. ISBN 87-00-38004-0. Pris: 198 kr. (pb).

Betydningsdannelse blandt børn handler om en gruppe børn i en skovbørnehave i København. Eva Gulløv har fulgt dem dagligt over en periode på seks måneder for at studere, hvordan de skaber mening i den verden, der omgiver dem og deres egen placering i den. Hendes undersøgelse har været styret af særligt tre forhold ved børnenes interaktion, som slog hende på et tidligt tidspunkt i feltarbejdet. For det første omfanget af børnenes forhandlinger med hinanden. For det andet at relationerne mellem børnene var præget af hierarkier og intern magtudøvelse. Og for det tredje at børnene gennem deres handlinger og kommunikation med hinanden ofte refererede til forhold uden for børnehaven. Eva Gulløvs umiddelbare forbavelse finder dog hurtigt sin forklaring, idet der kan trækkes en rød tråd mellem disse tre forhold, der forbinder dem som elementer i børns måde at forstå deres omgivelser på. Forhandlinger er afklaringer af, hvad der er rigtigt og forkert; dominans er forsøg på at få andre til at bakke op om selvforståelse og fortolkninger af omgivelserne; mens referencer kan ses som måder, hvorpå børnene i fællesskab forsøger at forankre deres fortolkninger i en bredere kontekst. På den måde placerer Eva Gulløv de tre forhold som integrerede dele af børnenes betydningsdannelse, hvilket er det helt centrale begreb i bogen og omdrejningspunkt for hendes analyser.

Selvom begreberne forhandling, dominans, reference og betydningsdannelse fremstillingsmæssigt springer ud af empirien, forstås man efterhånden, at de også er nøje udvalgt på baggrund af Eva Gulløvs teoretiske tilhørsforhold. Det er ikke de begreber, man plejer at se i undersøgelser af børn (som leg, kreativitet, beskyttelse, sårbarhed, arena etc.),

men begreber der lige så godt kunne være hentet ud af en undersøgelse af voksnes sociale betydningsdannelse. Og det er der en bevidst pointe med. Begreberne afspejler nemlig bogens grundlæggende antagelse om, at børn er sociale aktører, der som forskningsobjekt ikke adskiller sig fra andre, voksne aktører. Børn kan og bør derfor også studeres med de samme teorier og begreber, som benyttes til at studere andre sociale grupper. Det interessante fra Eva Gulløvs synsvinkel er ikke det enkelte barns bevægelse frem mod en tilstand som fuldt udviklet, modent menneske, men hvordan barnet agerer i sine sociale omgivelser og sammen med andre gør sig erfaringer med det at være barn. Selvom projektets empiri er relativt lille og begrænset til lokaliteter (børnehaven består af en bylejlighed og en hytte i skoven kaldet „Godset“) forstår man, at hun er ude i et større ærinde. Gennem analyser af børnenes indbyrdes samspil og opbygning af forståelser og værdier er det projektets overordnede mål at flytte fokus fra den voksenrelaterede udviklingsforståelse til en forståelse af børnenes betydningsdannelse på deres egne præmisser. Det fokusskifte, som Eva Gulløv foretager, åbner for nye erkendelser af børns kreative bidrag til kulturens konstruktion og rekonstruktion. Gennem sine analyser af børnenes interaktion demonstrerer hun, hvordan deres handlinger ikke blot er imitationer af voksnes, men handlinger, der bygger på selvstændige fortolkninger af, hvad der er hensigtsmæssigt i den givne sociale situation og kulturelle kontekst. Rækkevidden af tidens slagord om at børn er aktører bliver udfoldet i *Betydningsdannelse blandt børn*, så man både forstår, at børn er sociale og kulturelle individer på lige fod med voksne, og at de er underlagt nogle ganske særlige vilkår for at træde i profil som aktører på grund af deres status som børn. Bogen leder med sikre skridt frem mod en alternativ opfattelse af børns udvikling som en først og fremmest social proces frem for en biologisk og kognitiv proces. Udvikling bliver hos Eva Gulløv et spørgsmål om at kunne handle adækvat og skabe betydning på socialt begribelige præmisser, hvilket igen er en forudsætning for at kunne handle i stadigt større radius og med stigende selvforståelse og kontrol tilegne sig nye omgivelser. Det er slående, at en sådan definition på udvikling ikke sætter fundamentale skel mellem børns og voksnes livslange udvikling. Eva Gulløv argumenterer da også for, at den eneste forskel, der er mel-



lem børn og voksne, er, at børn af indlysende grunde har færre erfaringer end voksne, og at de derfor er mere afhængige af social anerkendelse for at kontrollere situationer.

Eva Gulløv tilhører, hvad man kan kalde anden generation i den nye barndomsforskning, hvis teoretiske fundament er blevet lagt af pionerer som William Corsaro, Jens Qvortrup, Alan Prout, Allison James og Harriet Strandell. De har haft det fælles projekt at udvikle et alternativ til forestillingen om det udviklende barn. En forestilling, de hævder, indebærer, at barndommen ses som en transitfase uden selvstændig betydning, hvor barndommen fremstår som et forstadium til voksenalderen, og barnet som et forstadium til det fuldt udviklede voksne menneske. Det afgørende skel mellem den nye barndomsforskning og den forskning i børn, som de kritiserer, er, om børn betragtes som *becomings* eller *beings*. Forskellen mellem de konventionelle perspektiver på børn, som man finder i socialisationsteori og udviklingspsykologi og de alternative perspektiver i den nye barndomsforskning, er blevet betonet meget i pionerarbejderne. Kritikken har ofte været uforsonlig, og forestillingen om det udviklende barn afvises blankt som grundlag for at beskæftige sig med børn såvel i teori som i praksis (se f.eks. James, Jenks & Prout (1998): *Theorizing Childhood*, der i oversættelsen har fået den grimme og misvisende danske titel *Den teoretiske barndom*).

Eva Gulløv fastholder kritikken i bogens lange metodiske og teoretiske indledning, men tonen er langt mere forsonlig end hos pionererne. Hun vedkender sig arv og gæld fra socialisationsteori og udviklingspsykologi, som hun mener har en praksisdimension, som den nye barndomsforskning har svært ved at tilbyde. Heri ligger også forklaringen på, at forestillingen om det udviklende barn er så massivt til stede i pædagogik, indretningen af børneinstitutioner og den ganske omgang med børn, og børn imellem. En karakteristisk ting ved børnefeltet er ifølge Eva Gulløv, at der er en snæver forbindelse mellem forskning og institutionel praksis. Den mere forsonlige tone efterlader imidlertid læseren med nogle ubesvarede spørgsmål om forbindelsen mellem den nye barndomsforskning og det institutionaliserede børneliv. Hvilke konsekvenser bør den nye måde at forstå børns udvikling på få for den praktiske pædagogik i børnehaven? Er det for eksempel hensigtsmæssigt at betone alder

så meget, som det sker i den undersøgte børnehaven, og hvad med de aldersbetingede diskussioner, som de voksne funderer deres magt på? Kan de vedvarende bevare deres legitimitet i børneinstitutionerne? Alt i alt synes jeg, det er en meget velargumenteret og tankevækkende bog med den kritiske tilføjelse, at radikaliteten i argumentet godt kunne afspejle sig mere i formen.

Jesper Olesen
Forskningsadjunkt
Center for kulturstudier
Syddansk Universitet, Odense

ANITA HERLE & SANDRA ROUSE (eds.): Cambridge and the Torres Strait. Centenary Essays on the 1898 Anthropological Expedition. Cambridge: Cambridge University Press 1998. 252 sider. ISBN 0-521-58461-2. Pris: £35.

Cambridge-ekspeditionen til Torresstrædet har en både mytisk og mystisk plads i antropologiens fortid. Man har hørt om den, men ved egentlig ikke meget om dens resultater. Denne bog, der er udgivet i anledning af ekspeditionens hundredårsjubilæum, er derfor velkommen. I en række grundige artikler får man her belyst ekspeditionens forhistorie, hvordan den blev organiseret, og hvad der var dens mål. Man får også besked om, hvorvidt de indhøstede resultater indfrieede målsætningen og endelig om, hvorfor dette stort anlagte fremstød i det lange løb fik så begrænset betydning for faget, som det er tilfældet.

Det var Alfred Cort Haddon, der organiserede ekspeditionen. Haddon var biolog og havde i 1888 for første gang foretaget en havbiologisk ekspedition til Torresstrædet. Her havde han fattet en levende interesse for de indfødte og deres skikke. Han skiftede fag, og den nye ekspedition var et led i hans karriereudvikling og et forsøg på at etablere antropologien på universitetet i Cambridge. Han havde kun en timelærerstilling dér, men håbede at kunne få noget mere fast. Af de andre af ekspeditionens medlemmer var de fleste uddannede som læger. Den mest kendte er W. H. R. Rivers, der havde specialiseret sig i psykologi og sanseorganernes fysiologi. En anden, Charles Seligman, var tropemediciner. To studenter af Haddon og Rivers var Charles Myers og William McDougall. En skolelærer,



Sidney Ray, der underviste i Londons East End, var selvlært ekspert i oceaniske sprog. Han blev ekspeditionens lingvistiske medarbejder. Endelig deltog en anden student af Haddon, Anthony Wilkin, som fotograf. Den sidste er nu kun kendt for et rejsestipendium til feltarbejde, der oprettedes i hans navn efter hans tidlige død i Egypten kun to år efter ekspeditionen.

Ekspeditionens medlemmer arbejdede på forskellige øer i Torresstrædet fra april til oktober 1898, og nogle af medlemmerne udvidede arbejdsområdet med sammenlignende studier langs sydkysten af Ny Guinea. De fleste af deltagerne tilbragte i tilgift endnu nogle måneder i Sarawak på Borneo på vejen hjem til England. Ekspeditionen var banebrydende, fordi det var første gang, et hold af professionelle videnskabsmænd indsamlede etnografiske data i felten under anvendelse af naturvidenskabelige metoder. Her udviklede Rivers den genealogiske metode, som skulle blive standardværktøj i slægtskabsundersøgelser. Sammen med Myers og McDougall foretog han undersøgelser af de indfødtes sansefunktioner. Hypotesen var, at „primitive“ overgik „civiliserede“ på det psykofysiske niveau, at de altså havde skarpere sanser, fordi de ikke brugte energi på „højere funktioner“. Resultaterne viste, foruden brist ved måleapparaterne, ikke nogen systematisk bekræftelse af hypotesen, og den offentliggjorte rapport drager ikke nogen klar konklusion. Haddon og Seligman indsamlede komparative etnografiske og fysisk antropologiske data, mens Ray koncentrede sig om sprogstudier.

Efter ekspeditionens afslutning blev de psykologiske, fysisk antropologiske og sprogvidenskabelige rapporter og dele af det etnografiske materiale publiceret i årene før første verdenskrig, mens Haddons sammenfattende etnologiske rapport, der skulle være bind I, forsinkedes helt til 1935. Ekspeditionen blev karriereafsæt for flere af dens medlemmer. Haddon fik efter nogle år fast ansættelse i Cambridge og med tiden et personligt professorat. Myers og McDougall blev begge kendte professorer i psykologi. Rivers og Seligman blev antropologer, Seligman som professor ved London School of Economics, hvor han blev Malinowskis lærer, og Rivers i Cambridge, hvor han uddannede Radcliffe-Brown. Rivers slap dog ikke psykologien, og hans arbejde med patienter, der led af „shell shock“ under verdenskrigen, er berømt. Det er

skildret litterært i Pat Barkers Bookerprisbelønnede trilogi *Regeneration*, der udkom først i 1990'erne. Både Haddon, Seligman og Rivers vendte tilbage til Melanesien på nye feltarbejder.

Ekspeditionen knæsatte feltarbejdet som etnografisk metode og grundlagde dermed „Cambridge-skolen“, der i de følgende år dominerede den britiske antropologiske scene. Haddon skitserede en metodeforskel mellem „survey work“, hvor sammenlignende data hurtigt blev indhøstet over et større område, og „intensive fieldwork“, hvor forskeren arbejdede i dybden i et enkelt samfund. Efter Haddons opfattelse byggede ekspeditionen på begge former. Senere skulle Malinowskis mere end toårige ophold på Trobrianderne under fuld sprogtilegnelse og langvarig deltagerobservation direkte i indfødte samfund sætte en langt højere standard. Ekspeditionen til Torresstrædet kom til at falde i en brydningsperiode for faget. Den byggede på evolutionistiske præmisser, der snart blev forladt. Den indvarslede en ny metodisk revolution uden selv at leve op til den endnu. Den ville samle udtømmende oplysninger om endnu „vilde“ samfund, men befolkningerne i Torresstrædet var allerede stærkt akkulturerede.

Ekspeditionen gav stødet til en „oceanisk“ periode i britisk socialantropologi, der skulle vare de næste 30 år. Det bør huskes, at moderne socialantropologi blev udviklet på grundlag af studier i Oceanien. Haddon, Rivers og Seligman uddannede den næste generation af britiske antropologer. Blandt dem kom Malinowski og Radcliffe-Brown til at gennemføre en ny revolution, denne gang teoretisk, da de grundlagde funktionalismen. Som andre nybrydere lagde de afstand til deres „forfædre“ – og det blev endnu en grund til, at Cambridgeekspeditionens betydning har fortonet sig. Med denne glimrende bog kan vi nu se dens væsentlige virkninger i tiden, selv om dens publikationer ikke læses meget mere. Vi får at vide, at de af Rivers indsamlede genealogier offentliggjort i rapporterne har spillet en meget vigtig rolle i jordejendomsspørgsmål og var vigtigt bevismateriale i den historiske *Maboretssag* i den australske højesteret i 1980'erne, hvor indfødte oprindelige jordrettigheder endelig blev anerkendt. Mabo-dommen betegnede en omvæltning i forholdet mellem det australske samfund og de indfødte folk.

Det er en flot (og dyr) bog med en række indsigtfulde og oplysende bidrag, som jeg



ikke har kunnet omtale særskilt. Den er også glimrende illustreret med originale fotografier, kort og skitser fra ekspeditionen. Prisen er nok for høj og emnet for specielt til at andre end folk med særlig interesse for antropologiens historie vil anskaffe den, men den bør stå på ethvert antropologisk bibliotek.

John Liep
Institut for Antropologi
Københavns Universitet

James Lockhart, C. M. Stafford Poole & Lisa Sousa (eds. and translators): The Story of Guadalupe. Luis Laso de la Vega's Huei Tlamahuiçoltica of 1649. Stanford: Stanford University Press 1998. 151 sider. ISBN 0-8047-3483-6. Pris: US\$16.45 (pb).

C. M. Stafford Poole: Our Lady of Guadalupe. The Origins and Sources of a Mexican National Symbol, 1531-1797. Tucson: The University of Arizona Press 1995. 325 sider. ISBN 0-8165-1623-5. Pris: US\$19,95 (pb).

Jomfruen af Guadalupe er Mexicos – og siden 1910 hele Latinamerikas – skytshelgen. Hendes billede hænger overalt i Mexico, og historien om indianeren Juan Diego for hvem hun åbenbarede sig i december 1531 – kun tolv år efter Cortéz' invasion – er kendt af alle.

Historien lyder kort: Den 9. december 1531 passerede en fattig indianer, Juan Diego, Tepeyac, et lille bjerg ca. 8 km nord for Mexico Citys centrum. Han hørte en kalden og så en kvinde som fortalte ham at hun var Jomfru Maria. Hun bad ham gå til biskoppen, Juan de Zumárraga, og meddele ham at hun ønskede et kapel på det sted. Da det endelig lykkedes Juan Diego at få foretræde for biskoppen afviste denne ham. Næste dag viste Jomfruen sig igen for Juan Diego ved Tepeyac, og tredje gang da han på biskoppens opfordring bad hende om et tegn, lagde hun friskplukkede roser i hans kappe. Da han afleverede roserne til biskoppen, viste der sig på kappen et billede af Jomfruen. Det er det billede som i dag hænger i det enorme kapel ved Tepeyacbjerget, bygget i 1976 til at modtage de millioner af troende der hvert år valfarter til Jomfruen af Guadalupe.

Den 12. december er national helligdag i Mexico for Guadalupe, og den dag klæder

man overalt i landet små piger og drenge i „indiansk klædedragt“. Det særlige ved Jomfruen af Guadalupe er nemlig at hun er mørk-hudet og åbenbarede sig for en indianer. Hun er altså skytshelgen specielt for Mexicos oprindelige befolkning, og efter sigende er det eneste gang Jomfru Maria har åbenbaret sig uden for Europa.

At historien om Juan Diegos møde med Guadalupe findes på aztekisk med betegnelse *nican mopohua*, „her berettes“, er også bredt kendt i den mexikanske befolkning. Den tekst blev sammen med en række historier om de mirakler Jomfruen havde udvirke trykt første gang i 1649 i en bog med titlen *Huei tlamahuiçoltica*, „Ved et stort vidunder“. Den er nu udkommet i en videnskabelig udgave med fylldig indledning, noteapparat og en oversættelse til engelsk foretaget af de nok mest kompetente til opgaven. Historikeren James Lockhart har i 25 år oversat og analyseret aztekiske kilder, både fra et traditionelt historisk og kildekritisk synspunkt og fra en mere lingvistisk vinkel, og han har uddannet en række glimrende etnohistorikere inden for området.

Udgivelsen og oversættelsen af *Huei tlamahuiçoltica* kan nok ikke gøres bedre. Udgivernes diskussion om hvorvidt teksten har været forfattet alene af den ellers ukendte Luis Laso de la Vega eller om han har haft aztekisktalende hjælpere er detaljeret og velargumenteret.

Stafford Poole, en af de tre udgivere af teksten, er også forfatter til det andet værk som her skal omtales og som udkom første gang i 1995, altså mens arbejdet med oversættelsen stadig var i gang.

Historien om Jomfruen af Guadalupe har igennem tiden været emne for utallige skrifter, både forkyndende og diskuterende. Der har dannet sig to lejre: De der tror på og går ind for åbenbaringshistorien og de der er imod den; begge lejre er med udgangspunkt i de samme kilder nået til diametralt modsatte resultater. Man kunne måske tro at der ikke er mere at sige i den sag, men Pooles bog viser at det langt fra er tilfældet. Han har sat sig for at finde frem til hvad der egentlig skete i 1531 og i de efterfølgende 250 år indtil den tradition som vi kender i dag blev etableret.

Med det formål har han først gennemgået alle de kilder fra det 16. århundrede hvor man skulle forvente en omtale af Juan Diego og hans enestående oplevelse: samtidige trykte og utrykte kilder, lige fra biskop Zumárragas



egne omfangsrige skrifter til almindelige rejseberetninger, men i ingen af de samtidige kilder finder han nogen form for omtale af eller hentydning til noget der kan bekræfte den nu knæsatte historie. Derefter giver han en detaljeret gennemgang af kultens forløb i de følgende 200 år.

Hans konkrete resultater fortæller os følgende: I midten af 1550'erne var der en del religiøs aktivitet ved Tepeyac, og der blev rejst et kapel på stedet; fra sidste halvdel af 1500-tallet omtales en sølvstatuette af en Maria i Tepeyac; igennem hele 1500-tallet og frem til anden halvdel af 1600-tallet var en Jomfru af Remedios langt mere tilbedt end Guadalupe; den første kendte gengivelse af det mirakuløse Guadalupemaleri er fra 1606; fra 1615 eksisterer et kobberstik udført af en flamsk kunstner, Samuel Stradanus (latin for van der Straet) af Jomfruen af Guadalupe langs siderne af hvilket der er små scener af mirakler hun havde udvirket; i 1648 publicerede Miguel Sánchez en bog med titlen *Imagen de la Virgen María*; i 1649 publicerede Luis Laso de la Vega den ovenfor omtalte bog, skrevet på aztekisk, *Huei tlamahuicoltica*; i 1666-7 blev der afholdt en høring af vidner – ikke med det formål at undersøge ægtheden af beretningen om Juan Diegos møde med Guadalupe, men fordi kirken ønskede at få bekræftet at der eksisterede en mundtlig tradition om åbenbaringen og om senere mirakler; så sent som i 1671 blev der endnu holdt prædiken for Guadalupe den 8. september, altså ikke på hendes nu officielt anerkendte dag i december måned.

Den kanoniske tekst på aztekisk, *nican mopohua*, fra 1649, blev først genoptrykt i 1926, og Poole argumenterer klart og overbevisende for at Guadalupe fra begyndelsen af 1600-tallet og godt ind i 1800-tallet blev brugt som identitetsskaber af spaniere født i Ny-spanien, såkaldte *criollos*. Disse *criollos* havde langt fra de samme rettigheder som *peninsulares*, spaniere født i Spanien, og de havde behov for en egen lokal helgen. I hele den periode var indianeren Juan Diego fuldstændig glemte. Det er først i dette århundrede, længe efter Mexico er blevet en selvstændig nation med en egen herskende spansk befolkning, at Guadalupe er blevet nationalhelgen med særlig henblik på den oprindelige befolkning.

Det er en kritisk filologisk undersøgelse af den ypperligste slags; den er tilmed velkrevet og underholdende. Foruden på overbevisende måde at afdække kultens opståen og sigte gi-

ver Pooles beretning et glimrende indblik i kolonitiden og dens mange forbløffende og snurrige personer.

Una Canger
Institut for Religionshistorie
Københavns Universitet

D. P. Martinez (ed.): The Worlds of Japanese Popular Culture. Gender, Shifting Boundaries and Global Culture. Cambridge: Cambridge University Press 1998. 212 sider. ISBN 0 521 63128 9. Pris: £14,95 (hb). ISBN 0 521 63279 5. Pris: £40 (pb).

Denne antologi er den anden udgivelse i en serie om „Contemporary Japanese Society“ redigeret af Yoshio Sugimoto, La Trobe University. Sociologen Yoshio Sugimoto og juristen Ross Mouer gjorde sig i 1980'erne bemærkede med en række stærkt kritiske værker om japanforskningen, herunder antropologisk forskning, som de klassificerede som inspirator for og del af *nihonjinron* (teorier om japanerne) – nationalistiske værker der „påpeger“ japanernes kulturelle egenart. Sugimoto og Mouer argumenterede blandt andet for, at et begreb som „japansk kultur“ fremstillede en enhed, som ikke var i overensstemmelse med empirien. I stedet, argumenterede de, er Japan stratificeret og heterogent. Senest (1997) har Y. Sugimoto udgivet en sociologisk grundbog om det japanske samfund, hvori han med en definition af kultur som værdier og livsstil argumenterer for, at det japanske samfund er multikulturelt.

Sugimoto og Mouers kritik var sammenfaldende med en generel diskussion af kulturbegrebet inden for antropologien og førte til, at adskillige antropologer, der studerer Japan, skiftede fra at fokusere på, hvori det japanske bestod, til at fokusere på, hvordan det japanske konstrueres og praktiseres. Og for mig at se har tidligere studier af populærkultur og forbrug (Skov & Moeran 1995; Treat 1996) været del af denne tendens.

Dolores Martinez' antologi forsøger noget andet: Hun vil på én gang fastholde et begreb om japansk kultur og understrege diversiteten og transformationerne heri. For Martinez er det vigtigt at forstå forholdet mellem nationalstaten og dens ideologi om fælles japanskhed. Med reference til Benedict Anderson (1991) og Homi Bhabha (1990) argumenterer Martinez for, at nationalstater er funderet på ideolo-



gier om kulturel enhed og derfor har behov for egne former for fortællinger: „a series of continually re-worked narrations which reflect and reinforce the values of constantly changing societies“ (s. 2). Populærkultur er med andre ord nationalstatens myte og som sådan mangetydig. Derfor afspejler japansk populærkultur diversiteten i det japanske samfund.

Martinez argumenterer for, at hun ved at betragte populærkultur som mytisk understreger, at populærkultur har politiske og ideologiske dimensioner, samt at populærkultur kan rejse og transformeres og derved blive del af det globale kulturelle niveau. Ved at være mytisk forbinder populærkultur desuden det materielle med det symbolske. På denne baggrund argumenterer hun for, at en antropologi om moderne samfund skal undersøge „the links or relationships between the invented traditions of the nation – its mass-produced culture, and the deeper connections to older culture, such as folklore“ (s. 4).

Antologiens bidragydere, der tæller antropologer, linguister og litteraturvidenskabsfolk, følger til dels denne opfordring og analyserer eksempler på masseproduceret kultur i forhold til ældre kultur og tradition, for eksempel når Yamaguchi analyserer *sumo* i forhold til *kabuki* og i forhold til kejserinstitutionen. Eller når Gill sammenholder farverne på tv-serieheltes dragter med Heian-hoffets farvekoder. Enkelte inddrager centrale japanske begreber og strukturer, som når Stefansson analyserer forholdet mellem det kvindelige og det fremmede som både lykkebringende og farligt gennem en sammenligning af kronprinsens bryllup og en *sumo*-„prins“ aflysning af sit ditto. Andre inddrager aspekter af den samtidige sociale kontekst, som når Stan-dish analyserer science-fiction tegnefilmen *Akiras* appel til unge mænd ud fra dens referencer til *Bosozoku* motorcykelbander, hvilket implicerer et alternativ til identiteten som kontormand og en understregning af konfucianske idealer om loyalitet. Endelig er der enkelte, der diskuterer fænomenerne fra en historisk vinkel: Kelly skriver om transformationer i performance og repertoire gennem karaokes historie: fra solosang udført af kontormænd på skift ved firmafester til social aktivitet blandt snart sagt alle sociale grupper.

Personligt er jeg langt fra afklaret med hensyn til brugen af begrebet kultur i en japansk sammenhæng. Men umiddelbart synes jeg, at Martinez og de øvrige forfattere slipper

rimeligt fra deres forsøg på at analysere samtidig kulturel sammenhæng og diversitet. Det fælles analytiske referencepunkt til japansk kultur medfører, at det, der ser ud som brud og diskontinuitet, viser sig at rumme elementer af kulturel kontinuitet, ligesom kulturelle sammenhænge kan være, hvor man ikke forventer dem. Artiklerne påpeger derfor, i overensstemmelse med Martinez' forord, at kulturelle sammenhænge skal undersøges før de kan antages. Hvilket er nok så vigtig en pointe i forhold til ovennævnte diskussion om japansk kultur.

Antologien supplerer to tidligere antologier om tilsvarende emner: *Women, Media and Consumption* (Skov & Moeran eds. 1995) og *Contemporary Japan and Popular Culture* (Treat ed. 1996). Enkelte af forfatterne er gengangere, men enten skriver de om nye emner, eller også belyser de deres emne fra nye vinkler. Samlet bidrager antologien til det voksende felt af studier i populærkultur, studier som er vigtige for at forstå det sociale liv i Japan.

Lisbeth Ekstrøm Rasmussen
Mag.scient. antropolog
Moesgaard, Aarhus Universitet

THOMAS SCHWEIZER & DOUGLAS R. WHITE: Kinship, Networks and Exchange. Cambridge: Cambridge University Press 1998. 336 sider. ISBN 0-521-59021-3. Pris: £35 (hb).

Denne bog har ikke fundet sin rette anmelder. Gennem en lang karriere har jeg vedholdt en interesse for slægtskabsstudier, der i min studietid var anset for at være en central forudsætning for antropologisk professionalisme. Det er normalt noget studenter hader, fordi emnet ofte leder til for abstrakte og formelle analyser. Det kan anskueliggøres i diagrammer og egner sig til logisk manipulation. I 70'erne blev det skudt i sæk, først af marxisterne, der anså slægtskab som en ideologisk (og derfor falsk) overbygning på de afgørende materielle produktionsforhold; så af feministerne, der anklagede det for at være gennemsyret af patriarkalske fordomme. Slægtskab forsvandt ud af de fleste yngre antropologers synsfelt. Kun de få, som beskæftiger sig med reproduktionsforhold i Vesteuropa, har i de senere år repræsenteret en interesse for slægtskab på Institut for Antropologi i København.



Men i de senere år er feltet ved at komme ud af skabet igen ude i verden. Der udkommer igen lærebøger i slægtskab. Et lille broderskab af slægtskabsforskere har i al stilhed fortsat arbejdet med at forfine metoder og teorier og mødes nu til store, celebre konferencer og publicerer digre antologier, der tegner fronten af udviklingen på området. Da jeg i 1993 holdt en gæsteforelæsning i Paris, gik der frasagn om, at Maurice Godelier netop samtidig afholdt en stor konference om slægtskab. Den har ført til den omfattende artikelsamling „Transformations of Kinship“, som udkom på Smithsonian i 1998. I år er et digert særnummer af *L'Homme* på næsten 800 sider med titlen „Question de parenté“ udkommet.

Jeg greb derfor med glæde lejligheden til at anmelde den foreliggende bog. Den er resultatet af en anden konference i Köln samme år, der samlede forskere fra især USA og Tyskland og var kulminationen på et længere samarbejde mellem universitetet i Köln og University of California, Irvine. Bogen udnytter formelle metoder som netværksteori, grafteori og spilteori i analyser af slægtskabs- og udvekslingssystemer i samfund fra Andes og Østafrika over Balkan og Indien til Indonesien og Ny Guinea. Allerede før titelbladet udsiger redaktørerne (eller forlaget?), at den indvarsler en ny æra i studiet af slægtskab. Jeg gik derfor i gang med introduktionen og artiklerne med en vis forventning. Men jeg mistede hurtigt begejstringen. Der er ikke noget i vejen med at bruge formelle (matematiske eller beslægtede) metoder, hvis man bruger dem til væsentlige problemer og sørger for at forklare, hvad man gør. Introduktionen peger på, at det gælder om at studere slægtskab dynamisk, det vil sige at se på samspillet mellem de regler om slægtskab og ægteskab, folk fremhæver, de strategier, som aktører i forskellige positioner anlægger, og endelig de slægtskabsmønstre, der kommer ud af det – som igen kommer til at danne rammen for nye strategier og valg. Men når det kommer til udførelsen af dette udmærkede program udvikler artikel efter artikel sig i labyrinter af formelle modeller og indforståede analyser, som ikke ser ud til at føre til bredere indsigter. Det er formidlingen, der svigter. Jeg kan ikke referere alle artiklerne, men give et eksempel.

I et par af bidragene fremlægges en strukturel tilgang, der kaldes „parental graph“. Den går ud på, at man i stedet for en gammeldags genealogi, hvor punkterne er individer, og de

forbindende linier betegner afstamning eller ægteskab, afbilder individer som linier og ægtepar som punkter. Det giver, siger forfatterne, en bedre indgang til at se ægteskaber som strategiske forbindelser mellem familier eller grupper. Der er udarbejdet et computerprogram til metoden, der forudsætter, at man besidder et omfattende genealogisk feltmateriale. Ved hjælp af den, får man forklaret, er det muligt at påvise strukturer, der fremkommer på højere niveau i samfund med kognatisk slægtskab, som tidligere er blevet opgivet som samfund med „løs struktur“. Det lyder jo lovende, men man bliver skuffet. Et af kapitlerne rummer for eksempel en genanalyse efter denne metode af Leachs berømte materiale fra Pul Eliya i Sri Lanka. Her påtager forfatterne (Houseman og Whyte) sig at vise, at hvor Leach påstod (og brugte det til at kritisere sine kollegers afrikansk baserede descent-teori), at dette samfund ikke blev styret af strukturelle principper, så er der faktisk en skjult opdeling i samfundet mellem to „sider“, der gifter sig med hinanden. De siger, de viser det med nogle højt uoverskuelige diagrammer, men de fortæller ikke efter hvilke fremgangsmåder, de er nået frem til denne struktur, og hvordan, de har struktureret materialet, så det viser dette mønster. Det er simpelthen ikke muligt at forstå, hvordan konkrete ægteskaber er blevet sorteret, så de er blevet fordelt i de to grupper. Og hvad det egentlig indebærer i samfundet, får vi heller ikke at vide.

Det er altså ikke her, man skal begynde, hvis man skulle få lyst til at blive introduceret til nye strømninger på det område, der engang var fælles terræn for socialantropologer. Det her er for folk, der allerede er indviede udøvere af en esoterisk subdisciplin. Jeg synes, det ligner skabs-slægtsforskning mere end slægtskabsforskning.

*John Liep
Institut for Antropologi
Københavns Universitet*





Redaktionen har modtaget:

ADAMS, RICHARD E. W. & MURDO J. MACLEOD: *The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas. Part 1 and 2.* Cambridge: Cambridge University Press 2000. 571 og 455 sider. ISBN 0-521-35165-0 (Part 1), 0-521-65204-9 (Part 2). Pris: £120.

AIJMER, GÖRAN & JON ABBINK: *Meanings of Violence. A Cross Cultural Perspective.* Oxford: Berg 2000. 220 sider. ISBN 1-85973-440-5. Pris: £14.99.

ANDERSEN, HEINE & LARS BO KASPERSEN: *Klassisk og moderne samfundsteori.* København: Hans Reitzels Forlag 2000. 694 sider. ISBN 87-412-2660-7. Pris: 475 kr.

ARCE, ALBERTO & NORMAN LONG (eds.): *Anthropology, Development and Modernities. Exploring Discourses, Counter-tendencies and Violence.* London: Routledge 2000. 232 sider. ISBN 0-415-20500-X. Pris: £16.99.

BENNETT, TONY, MICHAEL EMMISON & JOHN FROW (eds.): *Accounting for Tastes. Australian Everyday Cultures.* Cambridge: Cambridge University Press 1999. 313 sider. ISBN 0-5221-63504-7. Pris: £14.95.

BERG, PER OLOF, ANDERS LINDELAURSEN & ORVAR LÖFGREN (eds.): *Invoking a Transnational Metropolis. The Making of the Øresund Region.* Lund: Studenterlitteratur 2000. 317 sider. ISBN 91-44-01437-6. Pris: uoplyst.

DEN JYSKE HISTORIKER (nr. 86/87): *Agrarimperier. Mellem marked og tribut.* Århus: Aarhus Universitet 1999. 210 sider. ISBN 87 7023 770 0. Pris: 125 kr. (løssalg).

DEN JYSKE HISTORIKER (nr. 88): *Historiefaget efter postmodernismen.* Århus: Aarhus Universitet 2000. 178 sider. ISBN 87 7023 773 5. Pris: 125 kr. (løssalg).

DEN JYSKE HISTORIKER (nr. 89): *Krig, korstog og kolonisering.* Århus: Aarhus Universitet 2000. 176 sider. ISBN 87 7023 773 5. Pris: 125 kr. (løssalg).

DEN NY VERDEN 32 (3): *Veje til viden. Nye metoder i feltbaseret udviklingsforskning.* København 1999. 132 sider. ISBN 0029 6775. Pris: 75 kr.

DEN NY VERDEN 32 (4): *Tropeskove mellem fældning og fredning.* København 1999. 182 sider. ISSN 0029 6775. Pris: 75 kr.

DEN NY VERDEN 33 (1): *Som man sår, så høster man. Ny teknologi til fattige bønder.* København 2000. 140 sider. ISSN 0029 6775. Pris: 75 kr.

DET ETISKE RÅD. *Det menneskeskabte menneske – fremtiden med genetik og kloning.* Oplæg fra Det etiske Råds debatdag 25. marts 1999. 72 sider. ISBN 87-90343-69-7. Pris: 30 kr.

DET ETISKE RÅD. *Årsberetning 1999.* 1999. 96 sider. ISBN 87-90343-75-1. Gratis.

EDELMAN, MARC: *Peasants against Globalization: Rural Social Movements in Costa Rica.* Cambridge: Cambridge University Press 2000. 308 sider. ISBN 08047 3693 6. Pris: £13.95.

FARDON, RICHARD: *Mary Douglas: An Intellectual Biography.* London: Routledge 1999. 315 sider. ISBN 0 415-04093-0. Pris: £15.99.

FOUCAULT, MICHEL: *Klinikkens fødsel.* København: Hans Reitzels Forlag 2000. 275 sider. ISBN 87-412-3038-8. Pris: 275 kr.

FURSETH, INGER & EURIS LARRY EVERETT: *Opgaveskrivning. Hvordan kommer jeg i gang – og bliver færdig?* København: Hans Reitzels Forlag 2000. 207 sider. ISBN 87-4122696-8. Pris: 198 kr.



GLEDHILL, JOHN: Power and its Disguises. Anthropological Perspectives on Politics. London: Pluto Press 2000. 248 sider. ISBN 0-7453-0739-6. Pris: £15.99.

HANSEN, ERIK JØRGEN & BJARNE HJORTH ANDERSEN: Et sociologisk værktøj. Introduktion til den kvantitative metode. København: Hans Reitzels Forlag 2000. 272 sider. ISBN 87-412-2639-9. Pris: 250 kr.

HAAGENSEN, EVA (red.): Midlertidig beskyttelse og tilbagevending. Bosniske flyktinger i Norden. København: Nord 1999. 150 sider. ISBN 92-893-0274-7. Pris: 175 kr.

IWGIA, INTERNATIONAL WORK GROUP FOR INDIGENOUS AFFAIRS: Indigenous Affairs. Dams, Indigenous Peoples and Ethnic Minorities. No. 3-4. København: IWGIA 1999. 149 sider. Pris: 70 kr.

IWGIA, INTERNATIONAL WORK GROUP FOR INDIGENOUS AFFAIRS: Hunters and Gatherers. No. 2. København: IWGIA 2000. 87 sider. Pris: 70 kr.

IWGIA, INTERNATIONAL WORK GROUP FOR INDIGENOUS AFFAIRS: The Indigenous World 1999-2000. København: IWGIA 2000. 432 sider. ISBN 87-90730-32-1. Pris: 150 kr.

KINSELLA, SHARON: Adult Manga. Culture & Power in Contemporary Japanese Society. Richmond: Curzon Press 2000. 228 sider. ISBN 0-7007-1004-3. Pris: £12.99.

LOCK, MARGARET, ALLAN YOUNG & ALBERTO CAMBROSIO (eds.): Living and Working with the New Medical Technologies. Intersections of Inquiry. Cambridge: Cambridge University Press 2000. ISBN 0521-65568-4. Pris: US\$24.95.

LUNDIN, SUSANNE & LYNN ÅKESSON (eds.): Amalgamations. Fusing Technology and Culture. Lund: Nordic Academic Press 2000. 137 sider. ISBN 91-89116-07-0. Pris: SKR180

MILLER, DANIEL & DON SLATER: The Internet. An Ethnographic Approach.

Oxford: Berg 2000. 217 sider. ISBN 1-85973-389-1. Pris: £14.99.

MONAGHAN, JOHN & PETER JUST: Social & Cultural Anthropology. A Very Short Introduction. Oxford: Oxford University Press 2000. 155 sider. ISBN 0-19-285346-5. Pris: £5.99.

MOORE, HENRIETTA L.: Anthropological Theory Today. Oxford: Polity Press 1999. 304 sider. ISBN 0745620221, 074562023X. Pris: £49.50 (hb)/£14.99 (pb).

NIELSEN, FINN SIEVERT & OLAF H. SMEDAL (red.): Mellom himmel og jord. Traditioner, teorier og tendenser i sosialantropologien. Bergen: Fagbokforlaget 2000. 448 sider. ISBN 82-7674-273-4.

NØHR LARSEN, MARIANNE: To ristede med pita. Århus: CDR-Forlag 1999. 176 sider. ISBN 87-7841-144-0. Pris: uoplyst.

NØHR LARSEN, MARIANNE: Elsker – elsker. Om kærlighed og arrangerede ægteskaber. Århus: CDR-Forlag 2000. ISBN 87-7841-208-0. Pris: 198 kr.

RAHBEEK, BIRGITTE: En stat for enhver pris. Konflikten i Mellemosten. København: Fremad 2000. 408 sider, ill. ISBN 87-557-2318-7. Pris: 298 kr.

REBHUN, L. A.: The Heart is Unknown Country. Love in the Changing Economy of Northeast Brazil. Stanford: Stanford University Press. 1999. 297 sider, ill. ISBN 0-80473601-4. Pris: £27.50 (hb).

ROSTWOROWSKI, MARIA DE DIEZ CANSECO: History of the Inca Realm. Cambridge: Cambridge University Press 1998. 259 sider, ill. ISBN 0 521 63759 7.

ROWSE, TIM: Obligated to be Difficult. Nugget Coombs' Legacy in Indigenous Affairs. Cambridge: Cambridge University Press 2000. 254 sider. ISBN 0 521 77410 1. Pris: £14.95 (pb).

SALOMON, FRANK & STUART B. SCHWARTZ (eds.): The Cambridge History



of the Native Peoples of the Americas. Vol. III: South America. Cambridge: Cambridge University Press 1999. Part 1: ISBN 0-521-63075-4. Pris: £60.00 (hb). Part 2: ISBN 0-52163076-2. Pris: £60 (hb).

SAUNT, CLAUDIO: A New Order of Things. Property, Power, and the Transformation of the Creek Indians, 1733-1816 . Cambridge: Cambridge University Press 1999. 298 sider. ISBN 0-521-66943-X. £12.95 (pb).

SILITOE, PAUL: Social Change in Melanesia. Development and History. Cambridge: Cambridge University Press 2000. 264 sider. ISBN 0 521 77806 9. Pris: £14.95 (pb).

TAUSSIG, MICHAEL: Defacement. Public Secrecy and the Labor of the Negative. Stanford: Stanford University Press 1999. 311 sider. ISBN 0-8047-3200-0. Pris: £11.95 (pb).







FORFATTERLISTE

Willie Flindt er uddannet som sceneinstruktør i Danmark og England samt nôskuespiller i Japan. Har senest været instruktør og scenograf (sammen med Kirsten Dehlholm) på operaen *Holger Danske* på Det kongelige Teater.

Kirsten Hastrup er professor i antropologi ved Københavns Universitet.

Lars Holmberg er antropolog, ph.d., forskningsstipendiat ved Det retsvidenskabelige Institut D, Københavns Universitet. Han har beskæftiget sig med politiforskning siden 1994.

Michael Houseman er lektor ved École Pratique des Hautes Études (EPHE), Paris, og leder af forskningsenheden Systèmes de pensée en Afrique noire under EPHE og CNRS (Centre National de la Recherche Scientifique). Han har publiceret omfattende om indvielsesritualer og slægtskab.

Camilla Kvist er specialestuderende ved Institut for Antropologi, Københavns Universitet. Feltarbejde i Danmark 1999 om vold i parforhold.

Carlos Severi er seniorforsker ved Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS) og medlem af Laboratoire d'anthropologie sociale, Collège de France. Han har udgivet adskillige artikler inden for symbolsk antropologi og er forfatter til en bog om kuna-shamanisme.

Anders Holm Stefansson, ph.d.-studerende ved Institut for Antropologi, Københavns Universitet. Feltarbejde i Danmark og Bosnien-Hercegovina.

Jesper Sørensen er cand.mag. i religionshistorie og semiotik og adjunkt ved Institut for Filosofi og Religion ved Syddansk Universitet.





ENGLISH SUMMARIES

Kirsten Hastrup: Human Action: Illusion as its Dramatic Condition

Taking the point of departure in the world of Shakespeare and his players, it is argued that illusion has nothing to do with deception or delusion. Rather it is seen as a suspense of form, a waiting for the fulfilment of the plot. This view is extended to the social world in general, where an illusion of wholeness and plot is also a precondition for action: without a sense of context, no one can act adequately. Players of Shakespeare are double agents, in that they have to act as both actor and character; again, it is argued that human agency is always a kind of double agency, requiring an awareness of both one's own practical skills and the entire social drama in which one participates. In short, both on and off stage, acting in character means abiding to an over-all illusion about a whole that is but suspended form.

Willie Flindt: Nô Theatre as Staged Reality and Literary Illusion

This article deals with the traditional Japanese Nô theatre focusing on the relation between illusion and reality. Three nô plays are retold: *Tôru* deals with the mortal obsession of an imitated landscape, *Genji kuyô* with fiction as delusion, and *Kantan* with a magic pillow as instrument of revelation. The notion of the material world as an illusion together with the concrete and physical staging are analysed as an interplay between scenic illusion and reality.

Lars Holmberg & Camilla Kvist: Performative Aspects of Police and Police Work

Critical researchers in contemporary police studies argue that the celebrated role of the police as "crime fighters" is but an illusion. But such criticism disregards the symbolic dimensions of police work. This article presents an analysis of different kinds of police

performances and shows how officers use performative strategies, both in order to meet the public's expectations of them, and in order to make their own working conditions controllable, predictable, and in tune with their idea of what constitutes "real police work". Even though this concept may be said to be more of an illusion than a reality, it provides the framework for most police work. Police officers and citizens share the belief that the police can and do in fact fight crime, and this shared belief makes it possible for the police to maintain what could be termed their *performative efficiency*.

Anders Holm Stefansson: Strangers at Home: Illusions of Homeland Among Bosnian Refugees

This article explores a range of illusions about refugee return, both from the perspective of political institutions and refugees themselves. The political repatriation discourse in Western European host countries is based upon illusory conceptions of people's rootedness in specific territories and of return as an unproblematic re-establishment of the preflight conditions. Whereas refugee diasporas widely share this nostalgic celebration of the "return to the past", for Bosnian refugees in Denmark the idealization of their homeland and "the myth of return", rather than leading to the actual return to the country of origin, serve as a source of meaning, hope for normality, and community in exile. For the refugees who, voluntarily or involuntarily, do return to Bosnia-Hercegovina "home-coming" is an experience of disillusionment due to various war-related transformations of the Bosnian society, difficult socio-economic conditions found upon return, and discrimination and resentment from the remaining population. The returnees feel like strangers in their own country, and this in turn gives rise to longing for emigration and romanticized images of their past refugee life abroad.



Jesper Sørensen: The Magic Illusion: A Cognitive Approach to Magic Rituals

The concept of magic is one of the most contested concepts in anthropology. It has been criticised as an illusion created by early anthropology's primitivist understanding of other – notably non-European – cultures. This has led to a general agreement to abandon the term, if not in praxis then theoretically. The author questions whether the concept should be abandoned and instead he proposes a reformulation based on the realisation that magic is a broad analytical category about which one cannot produce theories. Rather, theories must address the phenomena observed and categorised as magic. The author advocates a cognitive approach to magic and magical ritual based on the theory of “conceptual blending” proposed by linguist Gilles Fauconnier and literary Mark Turner. The theory of conceptual blending presents a new possibility to approach the explicitly metaphorical and metonymic content in magical practices and spells. Thus, magic is not based on a special type of causality, but rather in the exploitation of ordinary cognitive procedures in special pragmatic circumstances, namely ritual, in order to achieve a specific result. At the same time, the author aims to show how symbolic interpretations are de-emphasised in magical rituals in order to enhance more basic processes of meaning construction, which gives magic a special relation to institutionalised religion.

occur. Thus, the singular realities constructed through ritual performances are built up and sustained, neither by their functional or semantic properties nor by their syntactic features (for example repetition or fragmentation), nor by qualities depending on pragmatic considerations (performativity, staging procedures, etc.). Rather, they are constructed primarily by the establishment of a particular type of relational configuration.

Michael Houseman & Carlos Severi: Ritual Interaction and Illusion: A Relational Approach

By providing an explicitly formal account of three ethnographic examples – the Naven rite of the Iatmul (Papua New Guinea), Amerindian shamanism as illustrated by the Kuna (Panama), and African male initiation among the Wagania (Democratic Republic of Congo) – the authors outline a “relational” approach to the analysis of ritual action. They suggest that the illusion implied by the effectiveness of ritual action derives not from the inherent nature of the items of behaviour involved, but from the particular kind of internal consistency that is imposed by the interactive context in which they



GAMLE OG KOMMENDE NUMRE

27. SYNSVINKLER Som kilde til u hæmmet metafor dannelse 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 til 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 præsenterer en række perspektiver på menneskekroppen i feltet mellem antropologi og lægevidenskab. Der gives bud på forholdet mellem krop og identitet, mellem lægers og lægfolks tolkninger af kroppen og mellem vestlige og ikke-vestlige kropsoptagelser.

30. RUM sættes ofte i dimensionel relation til tiden. Dette nummer ser derimod nærmere på selve rummets dimensioner, vores rumopfattelser, arkitektoniske, leksikale og musikalske rum, kort sagt rummets rolle som betydningskabende kategori for kultur og tanke såvel som den måde, hvorpå vi indretter det sociale rum.

31. METODE Det særlige ved den antropologiske analyse hævdes ofte at være dens fokus på det kvalitative, men det er ikke altid lige 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. verdensfolk 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 sjæleanliggende, 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. MELLEMØSTEN præsenterer en bred vifte af regionale og teoretiske problemstillinger, der fra Marokko i vest til Afghanistan i øst er i fokus i den antropologiske forskning. Nummeret giver således et bud på, hvor Mellemøstforskningen bevæger sig hen.

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 tilhører fortidens antropologi? Hvilke klassiske etnografiske dyder kan dårligt undværes, og hvad er forholdet mellem anvendt antropologi og grundforskning?

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 højskoleangbogen med mere. Er der tale om særligt danske forhold eller blot om forhold i Danmark?

43. 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.

