



OVERGANG

TIDSSKRIFTET ANTROPOLOGI NR. 40

TIDSSKRIFTET ANTROPOLOGI nr. 40, 1999

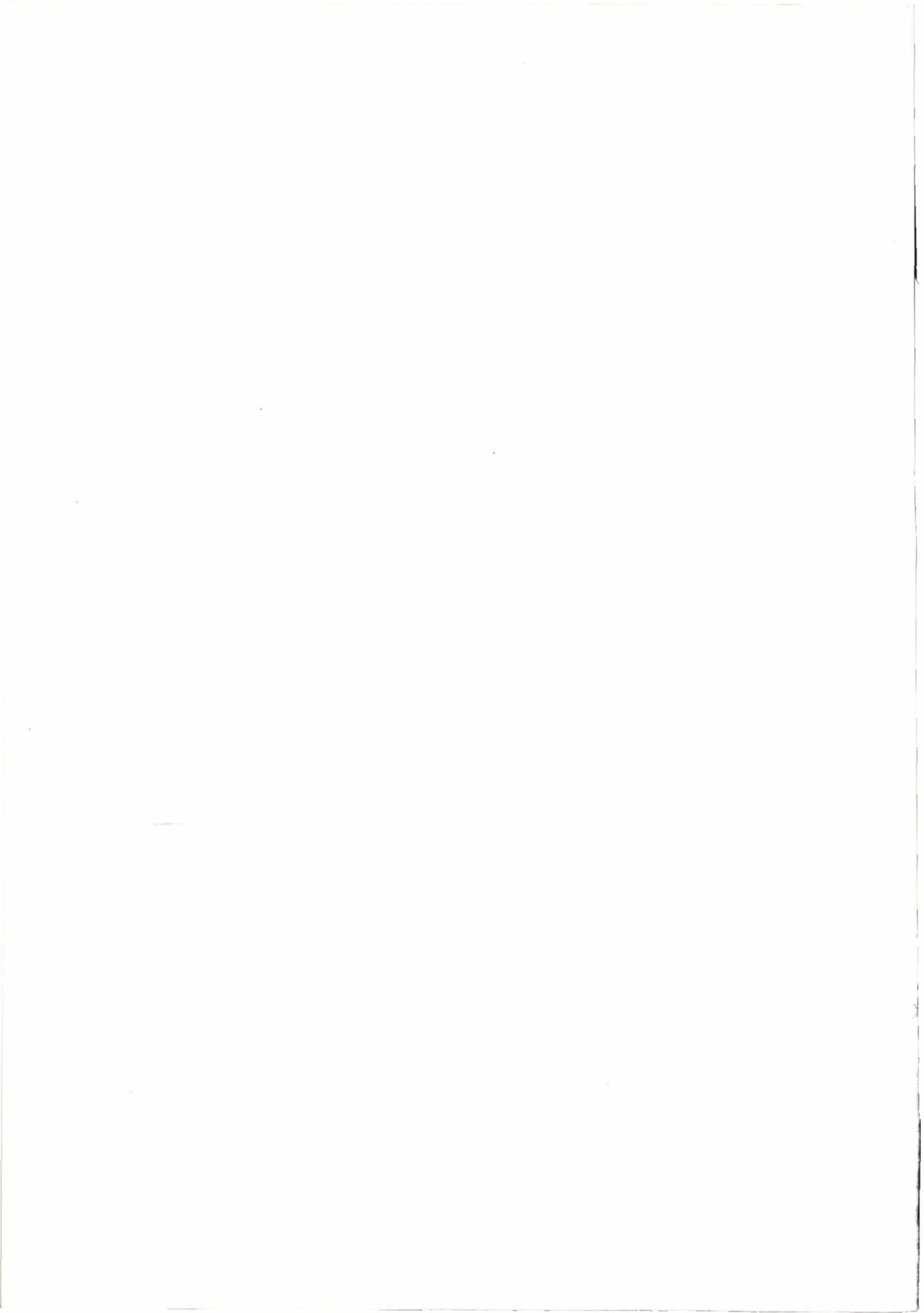
Dette nummer er udgivet med støtte fra Statens Humanistiske Forskningsråd

- Redaktion: Lars Holmberg
Christian Kordt Højbjerg
Finn Kjær Jensen
Nina Johnsen
Kirsten Jørgensen
Søren Tange Kristensen
Katja Kvaale (ansv.)
Kennet Pedersen
Kirsten Rønne
Kirsten Marie Raahauge
Julie Zahle
Gertrud Øllgaard
- Udgiver: Foreningen Stofskifte
Frederiksholms Kanal 4
1220 København K
- Bestilling,
abonnement
og redaktionel
henvendelse: Tidsskriftet Antropologi
Frederiksholms Kanal 4
1220 København K
Tlf. +45 35 32 34 72
Fax +45 35 32 34 65
E-mail: tidsskrift.antropologi@anthro.ku.dk
Giro 8 39 38 42
- Sats og layout: Bernadette Hammann
Tryk: AKA-Print ApS
- Omslag: *Einstein i lånte fjer*. Albert og Elsa Einstein blandt navajo-indianere ved Grand Canyon, 28. februar 1931. Tak til Abraham Pais for lån af foto fra hans Einstein-biografi *Subtle Is the Lord*, Oxford University Press 1982.
- ISSN 0906-3021 (Tidsskriftet)Antropologi
ISBN 87-88825-15-9
Copyright: Foreningen Stofskifte og forfatterne

Mangfoldiggørelse af indholdet af dette tidsskrift eller dele heraf er i henhold til gældende dansk lov om ophavsret ikke tilladt uden forudgående aftale med redaktionen og den enkelte forfatter. Dette forbud omfatter enhver form for mangfoldiggørelse, det være sig ved trykning, duplikering, fotokopiering, båndindspilning eller andet. Ved mangfoldiggørelse af artikler efter aftale afregnes pr. side med tidsskriftets redaktion. Undtaget fra dette forbud er alene korte citater til brug i anmeldelser eller i videnskabelig sammenhæng. Redaktionen deler ikke nødvendigvis de synspunkter, som fremføres i de publicerede artikler og anmeldelser.

Tidsskriftet Antropologi indekseres i *International Current Awareness Service*, *International Bibliography of the Social Sciences* og *Anthropological Literature*.

Dette nummer tilegnes Andrew Gray
21. juli 1955 – 8. maj 1999



OVERGANG

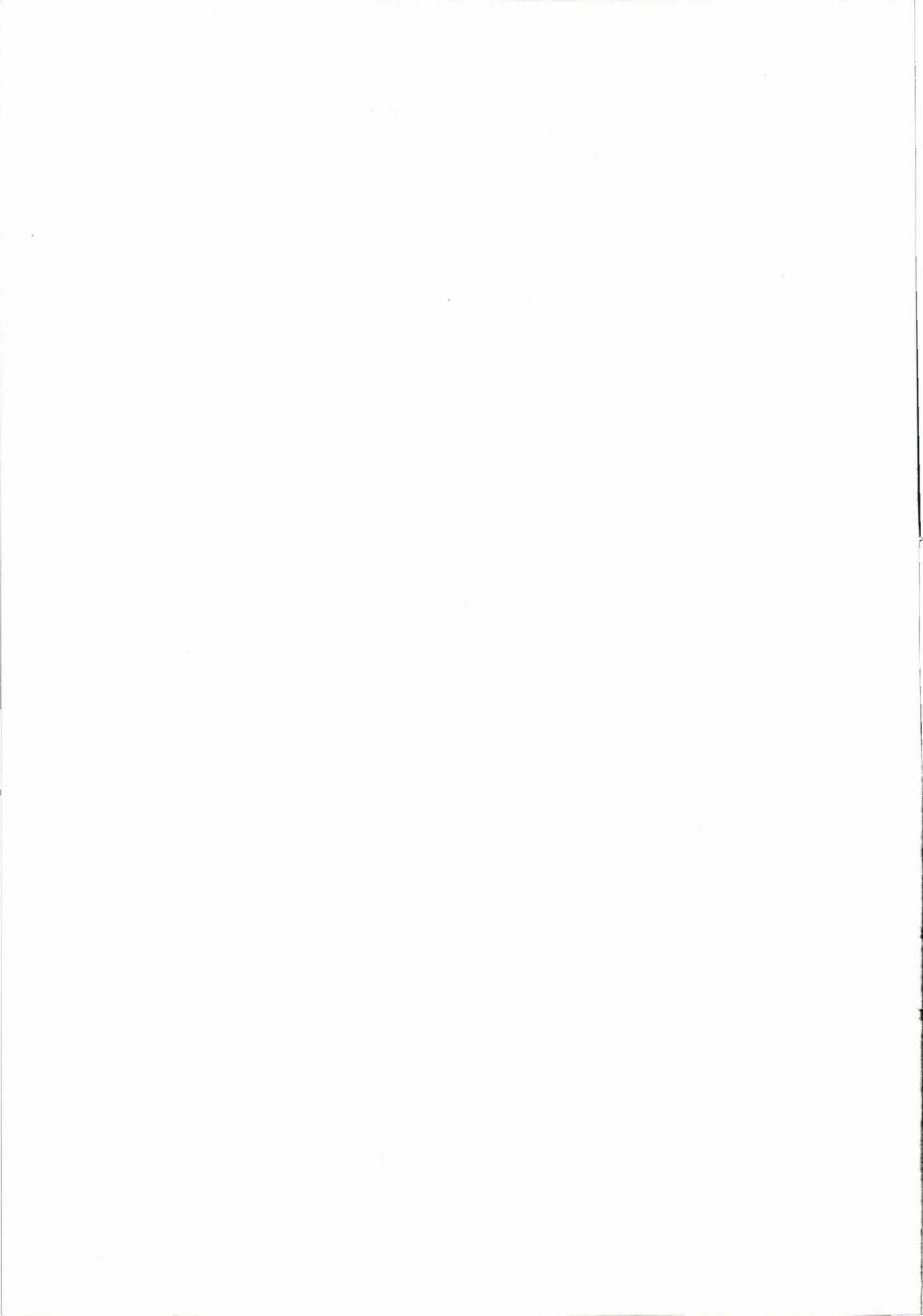
INDHOLD

| | |
|---|-----|
| INTRODUKTION | 7 |
| Finn Collin EKSTERNALISME OG INTERNALISME I ANTROPOLOGIEN | 11 |
| Thomas Hylland Eriksen ANTROPOLOGIENS POTENSIALER ETTER DEN PRIMITIVES DØD | 27 |
| Kirsten Hastrup RADIKAL FORTOLKNING Humanistisk teori ved årtusindskiftet | 37 |
| Anne Knudsen LYKKELIGST AT HVILE PÅ... | 51 |
| John Liep MARKEDET I VORES HOVEDER | 59 |
| Kristian Morville FRA PRIMITIV TANKE TIL MAGISK TÆNKNING Lucien Lévy-Bruhl og begrebet „participation“ | 69 |
| Cecilie Rubow TILBAGE TIL EN BEGYNDELSE <i>The Golden Bough</i> i lyset af det selv-antropologiske studie af religion | 83 |
| Jonathan Schwartz MOD EN TEORI OM ANEKDOTEN eller kunsten at presse citronen | 99 |
| Hanne Veber SAMFUND? Durkheim revisited i Amazonas og videre | 109 |
| Susan Reynolds Whyte PRAGMATISME Akademisk og anvendt | 129 |
| INTERVIEWS | |
| NILS GUNDER HANSEN Interviewet af Kirsten Marie Raahauge COOL TEORI OG ROMANTISK CIVILISATIONSKRITIK | 141 |
| PER AAGE BRANDT Interviewet af Finn Kjær Jensen KULTURREALISME | 161 |

ANMELDELSER

- Rita Astuti: *People of the Sea. Identity and Descent among the Vevo of Madagascar* 183
 Anmeldes af Quentin Gausset
- Margot Badran: *Feminists, Islam and Nation. Gender and the Making of Modern Egypt* 184
 Anmeldes af Anne Margrethe Rasmussen
- Alan Barnard & Jonathan Spencer (eds.): *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology* 185
 Anmeldes af Jan Ovesen
- Gerd Baumann: *Contesting Culture. Discourses of Identity in Multi-ethnic London* 186
 Anmeldes af Jonathan Schwartz
- Evelyn Blackwood & Saskia E. Wieringa (eds.): *Female Desires. Same-sex Relations and Transgender Practices Across Cultures* 188
 Anmeldes af Yvonne Mørck
- Paul Brodwin: *Medicine and Morality in Haiti. The Contest for Healing Power* 190
 Anmeldes af Hanne Mogensen
- Uradyn E. Bulag: *Nationalism and Hybridity in Mongolia* 191
 Anmeldes af Rolf Gilberg
- Tine Damsholt & Frederik Nielsson (red.): *Ta fan i båten. Etnologiens politiska utmaningar* 193
 Anmeldes af Kirsten Rønne
- Dru C. Gladney (ed.): *Making Majorities. Constituting the Nation in Japan, Korea, China, Malaysia, Fiji, Turkey, and the United States* 194
 Anmeldes af Johan Fischer
- Kirsten Hastrup: *A Place Apart. An Anthropological Study of the Icelandic World* 195
 Anmeldes af Christina Ax
- Tobias Hecht: *At Home in the Street. Street Children of Northeast Brazil* 196
 Anmeldes af Malene Molding
- Ellen Hertz: *The Trading Crowd. An Ethnography of the Shanghai Stock Market* 198
 Anmeldes af Mette Boritz
- Peter Hervik (red.): *Den generende forskellighed. Danske svar på den stigende multikulturalisme* 199
 Anmeldes af Steven Sampson
- Margaretha Järvinen & Margareta Bertilsson: *Socialkonstruktivisme. Bidrag til en kritisk diskussion* 200
 Anmeldes af Mikkel Venborg Pedersen
- Søren Kristiansen & Hanne K. Krogstrup: *Deltagende observation. Introduktion til en forskningsmetodik* 202
 Anmeldes af Lars Holmberg
- Robin Law (ed.): *From Slave Trade to 'Legitimate' Commerce. The Commercial Transition in Nineteenth-century West Africa* 204
 Anmeldes af Quentin Gausset

| | |
|--|-----|
| Cheryl Mattingly: <i>Healing Dramas and Clinical Plots. The Narrative Structure of Experience</i> Anmeldes af Vibeke Steffen | 205 |
| Oliver Mendelsohn & Marika Vicziany: <i>The Untouchables. Subordination, Poverty and the State in Modern India</i> Anmeldes af Helle Bundgaard | 207 |
| Brian Moeran: <i>A Japanese Advertising Agency. An Anthropology of Media and Market</i> Anmeldes af Sune Olofsson Hansen | 208 |
| Tom Nauerby: <i>No Nation Is an Island. Language, Culture, and National Identity in the Faroe Islands</i> Anmeldes af Bent Pedersen | 209 |
| Klaus Nielsen & Steinar Kvale (red.): <i>Mesterlære. Læring som social praksis</i> Anmeldes af Cathrine Hasse | 211 |
| Richard Parker: <i>Beneath the Equator. Cultures of Desire, Male Homosexuality, and Emerging Gay Communities in Brazil</i> Anmeldes af Julius Lund | 212 |
| Kalpana Ram & Margaret Jolly (eds.): <i>Maternities and Modernities. Colonial and Postcolonial Experiences in Asia and the Pacific</i> Anmeldes af Line Dalsgaard | 213 |
| Matthew Restall: <i>The Maya World. Yucatec Culture and Society 1550-1850</i> Anmeldes af Søren Wichmann | 216 |
| Bjarne Stoklund (red.): <i>Kulturens nationalisering. Et etnologisk perspektiv på det nationale</i> Anmeldes af Johan Fischer | 217 |
| John Whittier Treat (ed.): <i>Contemporary Japan and Popular Culture</i> Anmeldes af Lisbeth Ekstrøm Rasmussen | 218 |
| Eric Venbrux: <i>A Death in the Tiwi Islands. Conflict, Ritual and Social Life in an Australian Aboriginal Community</i> Anmeldes af Pia Monrad Christensen | 220 |
| | |
| FORFATTERLISTE | 225 |
| ENGLISH SUMMARIES | 227 |
| GAMLE OG KOMMENDE NUMRE | 231 |
| CALL FOR ABSTRACTS | 232 |



INTRODUKTION

Da redaktionen af *Tidsskriftet Antropologi* for snart mange måneder siden indså, at udgivelsen af tidsskriftets 40. nummer ville falde sammen med overgangen til det gregorianske år 2000 besluttede vi at udnævne denne tilfældighed til en anledning. En anledning – ikke at forveksle med årsag – til at lave nærværende temanummer. Det er ment som en tagen bestik af den antropologiske videnskab anno 2000, og som en spørger om følgende: Hvorfra er vi antropologer kommet, hvor langt er vi nået og – ikke mindst – hvor skal vi hen? Hvad er vor erkendelsesteoretiske arv, hvilke dele af den vil vi vedgå os, og hvad skal vi anvende den til i fremtiden?

Vi inviterede derfor en række forfattere til at deltage i en slags fagteoretisk statusopgørelse og være med til at identificere konturerne af fremtidens antropologi. Konturer, der så småt er ved at komme til syne, mens støvet fra 1980'ernes og 1990'ernes socialkonstruktivisme og dekonstruktion af kernebegreber lægger sig. Og vi stoler ubeskeden på, at der vil være mange læsere til et sådant temanummer, sultne efter et bud på en „post-postmoderne“ antropologi.

I vores *call for abstracts* stillede vi, som appetitvækker til forfatterne, en skitseret diagnose af nutidens antropologi. Måske, skrev vi, er antropologiens mellemværende med det levede livs mangfoldigheder grunden til, at antropologer relativt sjældent tager sig tid til overvejelser over de videnskabsteoretiske antagelser, der ligger til grund for beskrivelserne. Eller måske skyldes det uviljen mod at skulle privilegere ét særligt videnskabsyn? Har faget opnået sin popularitet i de seneste årtier på bekostning af sin sammenhængskraft? Vil faget udspalte sig i flere af hinanden uafhængige dele, såsom den overordnede differentiering udtrykt i en stadig mere manifest skelnen mellem *akademisk* og *anvendt* antropologi? Vil tendensen til tematisk afgrænsning og nye regionale opdelinger i faget betyde en yderligere atomisering i relativt autonome dele?

Dernæst opfordrede redaktionen forfatterne til at spørge sig selv, hvad der binder disciplinen sammen, og hvori dens videnskabelighed består. Er antropologi en logisk afgrænselig videnskab, gjort af særlige spørgsmål og en fælles begrebsverden? Også selvom faget ikke længere har eneret på sine regioner eller sin metode, og selvom det holistiske perspektiv, den komparative metode og forpligtetheden på betragtninger over det menneskelige som sådan ikke (længere) er kendetegnende? Kort sagt, er der en grænse for relativisme og (de)konstruktivisme, hvis man vil bedrive antropologisk videnskab?

Mistet uskyld

Det ligger i selve statusopgørets natur, at man forsigtigt og ikke absolut forholder sig til status quo; i det mindste når det, der gøres op, er en socialvidenskab i konstant bevægelse, hvis udvikling navnlig i de seneste 15-20 år har været så aldeles gennemgribende, at de faglige konsekvenser endnu er uoverskuelige.

Der lader til i artiklerne at være en slags enighed om, at postmodernismens erkendelser er irreversible, om end uegnede til permanent ophold. Det vil sige, at etnografien siden midtferterne endegyldigt og for altid har mistet sin ungdoms uskyld. Vi kan aldrig vende tilbage til det essenslignende „race-minus-biologi“-kulturbegreb, der fremstillede menneskelige samfund som selvberørende, selvgenererende øer af kultur, der empirisk kunne udgrænses med stor nøjagtighed. Om denne irreversible erkendelses voldsomme betydning så skyldes, at vi først nu formår at se på empirien med den rette sans for ontologi og epistemologi, eller om det er empirien, der simpelthen, med globalisering og kompleksitet, har ændret sig radikalt, er straks mindre klart.

Der er dog enighed om, at empirien *har* ændret sig radikalt. Det medfører – blandt andet – nogle etiske overvejelser. Det fordrer en erkendelse af, at „os“ versus „dem“ dikotomien er mindre relevant, end den var så sent som i 1970'erne. Nu ved „de“, hvad „vi“ skriver om dem, ja, måske er „de“ endda selv antropologer. Det klassiske etnografiske objekt er altså ikke alene blevet et subjekt, men tillige en samarbejdspartner eller ligefrem en faglig kollega. Dette fænomen, at objektet er rykket tættere på såvel geografisk som kognitivt, er naturligvis ekstra klart, når empirien og genstandsfeltet er Danmark, som det i stigende grad er tilfældet.

Etnografen kommer aldrig hjem

På den anden side betyder denne ændring af empirien i forhold til fordums tiders antropologi ingenlunde, at skellet mellem det analyserede og den analyserende ophæves. Af simpelt hensyn til fagets overlevelse som videnskabelig disciplin skal disse to niveauer altid holdes „klinisk“ adskilt. Antropologerne, eller nogle af dem, er måske nok kommet hjem i geografisk forstand, men ikke i analytisk. Marc Augé (1999) spørger polemisk, om vi, nu hvor objektet har mistet sin umiddelbare eksotisme, som nogle mener, lige så godt kan „overgive os ved lyden af aftryllesens sirener“? „Nej“, svarer han selv på denne epistemologisk set dystre prognose, som allerede Max Weber empirisk antydede. „Etnografen kommer aldrig hjem [for] nutidens paradoks er således, at lige så vel som al ensretning kalder differentiering frem, så vil al følt mangel på mening rumme mening og kræve at blive gjort meningsfuld. Det er i dette komplekse spil af efterspørgsel og respons, at antropologen måske kan finde nye objekter at reflektere over“ (Augé 1999:xi). Vi kommer aldrig „hjem“ i den forstand, at den analytisk-antropologiske fremstilling af menneskers idéer om verden aldrig vil være i fuld overensstemmelse med disse menneskers fremstilling af samme. Vi er altid „ude“ og i analytisk afstand i forhold til vores genstandsfelt, også selvom det ligger på Toftegårds Plads.

Forfatterne lader til, fra hver deres position og materiale, at bekræfte dette forhold, og er altså som sådan meget optimistiske på fagets vegne ved at afvise den tilsyneladende opspaltning i henholdsvis teoretisk/akademisk og anvendt antropologi. Antropologi er

per definition teoretisk-analytisk og som sådan, lig al god videnskab, også anvendelig for dem, der ellers har sans for det. Antropologer kan med godt analytisk arbejde ikke blot analysere „den virkelige verden“, men tillige udfordre dens beskaffenhed og ændre den. Om dette så sker – om de teoretisk funderede analyser tages til efterretning – vil vise sig i en senere fase.

Strukturering og centrifugering

Nogle forfattere er inde på den uheldige tendens til subkulturalisering og *cultural studies-isering* af antropologien, som fagets vældige popularitet i ekstradisciplinære kredse såvel som i lægkredse har lokket nogle antropologer ud i. Dette besvarer delvist redaktionens bekymring for, om tema-antropologien, „bindestregs-antropologien“, vil atomisere faget ud i delspecialiseringer, der ikke formår at kommunikere på en fælles faglig klangbund. Her mister vi det store kølige overblik. Vi gentager faktisk fejlen med det essentialistiske kulturbegreb, blot på mindre subkulturel skala, og bærer dermed ved til den omsig-gribende ontologiske relativisme (kvinder, rastamen, gamle, bøsser og inughuit er vitterlig „noget for sig“), til den *style*-orienterede individualisering og den centerløse kulturelle centrifugering. Derved negligeres eksistensen af et strukturerende, indrammende og kontekstualiserende samfundsbegreb, der transcenderer individ- og gruppeidentiteter og fastholder delanalyseernes retmæssige placering inden for en holistisk videnskabstradition. Denne er vigtig at opretholde for at kunne forholde sig til det *menneskelige som sådan* og muliggøre komparation. Vi skal ihukomme den gode del af den fagteoretiske arv, heriblandt fra de klassiske sociologer, og operere med et samfundsbegreb i tillæg til et kulturbegreb. En antropologi, der har erklæret såvel marxismen som den lingvistisk inspirerede strukturalisme for passé, skal passe på i sin iver ikke at overdrive individets „aktør“-rolle og derved helt overse eller udelukke de lange seje træk i strukturer og processer. Desuden bør vi huske, at uanset hvor vigtigt det var at dekonstruere kulturbegrebets stoflighed og introducere kompleksitet, skal denne teoretiske erkendelse nødtigt blokere for en indsigt i, at empirien, flertallet af menneskene i „det levede liv“, uanfægtet opfatter deres liv som meningsfulde – globaliserede, fragmenterede og komplekse som de muligvis „er“ – og tænker på deres livsværdier og livsmåder som relativt sammenhængende (Moore 1999:16). Med andre ord skal der passes godt på barnet, når det epistemologisk-grumsede badevand skiftes.

Endestation eller overgang

Der var megen ægte indsigt at hente i den dekonstruktive tekstdebat, der gennemstrømmede faget i 1980'erne, men den er ikke i sig selv en epistemologisk endestation. Højest en remise, hvor man en overgang tøver lidt før næste afgang. Tekstdebatten påpegede en mængde uheldige traditioner i repræsentationen af data og følgelige forplumring af såvel etnografens egen forståelse som af fagets videnskabelige resultater. Det var aldeles nødvendigt at få gennemrenset fagets analytiske begreber og at få stillet skarpt på repræsentationens forhold til det erkendte. Imidlertid er dekonstruktivismens centerløse spejlkabinet af repræsentationer, hvor multivokale diskurser – efter de store narrativers erklæ-

rede død – er fritsvævende om hinanden, ikke noget sundt opholdssted for antropologien i længden. Socialkonstruktivismens mest radikale udgaver, hvor selv den fysiske verden er konstrueret, og hvor intet eksisterer uafhængigt af den menneskelige erfaring, er endda uegnet til selv kortere ophold. At antropologien har en tradition for at analysere folks *opfattelser af virkelighed*, er ikke ensbetydende med, at der ikke findes nogen ekstra-konventionel virkelighed. Denne del af virkeligheden er blot ikke vores centrale genstandsområde. Der lader til at være en generel konsensus om, at antropologi ikke desto mindre er videnskab. Det er ikke en såkaldt eksakt videnskab, men videnskab ikke desto mindre.

Desuden er der enighed om, at nok er dekonstruktivismens bedste erkendelser irreversible, men vi skal videre end det. Dette er en overgang. Og til det formål er det slet ikke så tosset at vende et blik bagud – foruden fremad, som Janushovedet – og se, ikke glemme, hvad fagets kirkefædre lærte os: Om komparation, holisme, struktur, samfund, kultur og det almenmenneskelige som sådan.

God fornøjelse og tak for interessen for de første 40 numre af tidsskriftet!

- redaktionen

Litteratur

- Augé, Marc
1999 *An Anthropology for Contemporaneous Worlds*. Stanford: Stanford University Press.
- Moore, Henrietta L.
1999 *Anthropological Theory at the Turn of the Century*. I: Henrietta L. Moore (ed.):
 Anthropological Theory Today. Cambridge: Polity Press.

EKSTERNALISME OG INTERNALISME I ANTROPOLOGIEN

I antropologien eksisterer der en klassisk debat om hvilke deskriptive og forklaringsmæssige kategorier der er de rette i disciplinen. Et vigtigt aspekt af debatten er spørgsmålet om, hvorvidt det er det undersøgte samfunds kategorier der skal anvendes, eller snarere kategorier og begreber hentet fra antropologens egen kultur.

Et standpunkt som ofte høres i moderne antropologi, er at antropologen skal søge at indfange de handlendes egen virkelighedsforståelse og deres egne begreber, og i sin redegørelse for det undersøgte samfund respektere dets selvforståelse såvel som dets standarder for ret tænkning og rationalitet. Jeg vil i det følgende omtale sådanne metoderologier som *internalistiske*, i kontrast til *eksternalistiske* der tillader at også begreber og tankeformer der ikke er hentet fra det undersøgte samfund selv, og som endda undertiden modsiger disse, anvendes i antropologien. For nemheds skyld skal jeg i stedet for „det undersøgte samfund eller gruppe“ tale om „de indfødte“, med henvisning til antropologiens traditionelle beskæftigelse med ikke-industrielle samfund.

Socialkonstruktivisme og internalisme

I argumentationen for en internalistisk metodologi har socialkonstruktivistiske standpunkter spillet en betydelig rolle, det vil sige standpunkter der hævder at den virkelighed som et givet samfund eksisterer i, er skabt af de kognitive praksisser som dette samfunds medlemmer udøver. I denne artikel vil jeg vise hvorledes en internalistisk metodologi kan hente en vis støtte i konstruktivistiske standpunkter. Denne støtte er dog begrænset, idet den konstruktivistiske position i sig selv har begrænset gyldighed. I stedet vil jeg argumentere for legitimiteten af en moderat eksternalistisk synsvinkel ud fra overvejelser over metodologisk frugtbarhed. Et beslægtet problem, som også kunne fortjene analyse, er spørgsmålet om hvorvidt vi overhovedet er i stand til at trænge ind i de indfødtes tankegang, et punkt som den internalistiske position klart forudsætter. Dette spørgsmål må jeg imidlertid af pladmæssige grunde forbigå.

Den variant af socialkonstruktivisme som er relevant for debatten mellem eksternalister og internalister kunne man kalde *ontologisk socialkonstruktivisme*. Den hævder at ethvert samfund eller enhver velfungerende social gruppe konstruerer den virkelighed

den lever i som en slags projektion fra dens kognitive praksisser. Konstruktivismen begrundes selv ved et antal argumenter som fundamentalt set er af filosofisk art. Her skal jeg betragte et enkelt sådant argument, som jeg vil betegne det *kultur-relativistiske*.¹ Argumentet kan sættes op i fire præmisser som følger:

1) Det er et elementært datum at der er stor variation i forskellige samfunds virkelighedsopfattelser, herunder deres opfattelser af praktisk såvel som kognitiv rationalitet. Et centralt emne i etnografien har været forsøget på at kortlægge indfødte samfunds tænkning vedrørende fænomenet magi og på at afklare forholdet mellem magi og den vestlige verdens videnskab og teknologi og de rationalitetsforestillinger de indeholder. Og selv om tidlige fremstillinger i antropologien, der understregede forskellen mellem indfødte og vestlige virkelighedsforestillinger, utvivlsomt har været overdrevne, og mens Lévy-Bruhls opfattelse af indfødtes tankegang som „præ-logisk“ (Levy-Bruhl 1910) i dag er fuldstændig diskrediteret, synes det ubestrideligt at der stadig er systematiske forskelle (en god redegørelse for forskellene findes i Horton 1970, 1982).

2) Der er ikke nogen overlokale standarder der tillader os at sætte os til doms over de lokale standarders gyldighed. Ethvert forsøg på at finde en absolut begrundelse for visse standarder – typisk dem der er gældende i antropologens eget samfund – og dermed give dem en universel status, vil enten ende i dogmatisme, i regres eller i cirkularitet. Der er ikke noget transkulturelt standpunkt ud fra hvilket de lokale standarder kan kritiseres. Til syvende og sidst er man tvunget til blot at sige, med Wittgenstein, „This is simply what I do“ (Wittgenstein 1953:§ 217). Men hvad *vi* gør, varierer med hvem vi er, og hvilket samfund vi tilhører. Man må respektere den lokale gyldighed af lokale standarder.

3) Standarder for rationel tænkning spiller en afgørende rolle for vores erkendelse af virkeligheden. Vores tænkning om virkeligheden, i det mindste enhver tænkning som er værd at udøve, er dybt gennemsyret af teoretiske antagelser, det vil sige abstrakte antagelser der tillader os at gå ud over det i erfaringen direkte givne. Disse slutninger er af formen abduction eller „slutning til den bedste forklaring“. Øverst i hierarkiet af sådanne tankeredskeer findes almene rationalitetsprincipper. Derfor er sådanne almene rationalitetsprincipper dybt indlejret i vores erkendelse af virkeligheden.

4) Ordene „virkelighed“ og „sandhed“ har kun indhold så langt som vores kollektive erkendelse med pålidelighed rækker. Den traditionelle filosofiske tendens til altid at deponere virkelighed og sandhed i en *Welt an sich* der for evigt unddrager sig menneskelig erkendelse, er en metafysisk perversion som må kritiseres klart og konsekvent. Virkelighed og sandhed er ikke noget transcendent og uopnåeligt, men er altid noget der er immanent i menneskelige praksisser og kan nås gennem disse. Virkelighed og sandhed er noget der realiseres gennem kollektive, sociale aktiviteter, og der er ingen sandhed og virkelighed hinsides sådanne aktiviteter.

Hvis man kombinerer disse præmisser, leder de til den konklusion at der ikke findes én fælles virkelighed, men at der findes lige så mange virkeligheder som der er sociale fællesskaber der deler et sæt af erkendelsesmæssige standarder som de udfolder i en social praksis. Hver social gruppe eller fællesskab er differentieret fra andre ved forskellig virkelighedsopfattelse og kognitive standarder og lever i en anden virkelighed end de andre samfund. Vi kan dramatisere denne konklusion ved at tale om at de forskellige samfund hver skaber den virkelighed de eksisterer i. Vi er hermed kommet frem til tesen om den samfundsskabte virkelighed.

En moderat konstruktivisme vedrørende den sociale virkelighed

De metodologiske konsekvenser der følger heraf for hvordan antropologi bedst bedrives forekommer klare: Ethvert samfund genererer sig selv og den verden den eksisterer i, ud fra sin tænkning om denne virkelighed i overensstemmelse med standarder for tænkning der er lokale og immanente i dette samfund. Derfor må enhver antropologisk undersøgelse tage udgangspunkt i og i hele sit forløb respektere disse standarder. Enhver undersøgelse må gøre brug af de indfødtes kategorier (i den grad det overhovedet er muligt at bestemme dem, et spørgsmål der fremdeles ikke skal diskuteres her). En undersøgelse der ikke gør brug af de indfødtes begreber og ikke respekterer deres tænkemønstre, vil ganske simpelt være afskåret fra overhovedet at komme i kontakt med den virkelighed det drejer sig om. Den eneste adgang til de indfødtes virkelighed går gennem de begreber og tankeformer som de indfødte bekender sig til.

Jeg tror der er noget rigtigt i denne tankegang (jf. Collin 1997). Som den står, er den imidlertid alt for ambitiøs hvad angår dets gyldighedsområde, og alt for radikal selv inden for et mere begrænset virkelighedsfelt. For det første må tesen indskrænkes til kun at gælde den sociale virkelighed. For det andet må den modereres således at den ikke hævder at indfødtes beskrivelser må respekteres fuldt ud, men kun at de altid må tjene som udgangspunkt og må respekteres, medmindre der kan gives gode grunde til at afvige fra dem (hvilke sådanne grunde kunne være kommer jeg straks tilbage til). Slutteligt og ikke mindst er tesens argument ganske uacceptabelt og må erstattes at et andet og mere specifikt.

Der er mange punkter hvor man kunne kritisere den skitserede argumentation. Her har jeg kun har plads til at nævnte et par, og ganske kortfattet. Det første drejer sig om princippet om at sandhed og virkelighed kun udstrækker sig så langt som vores erkendelse rækker. Dette synspunkt lyder plausibelt, især når det kombineres med en kollektivistisk teori om den menneskelige erkendelses muligheder, således at det ikke leder ind i solipsismens blindgyde. Imidlertid kunne det måske svække dets tiltrækningskraft at minde om at det leder sine idéhistoriske aner tilbage til positivisternes kontroversielle „meningskriterium“ fra 30'erne (Hempel 1965). Dette var doktrinen om at sætninger kun er meningsfulde for så vidt vi har mulighed for at verificere dem (det vil sige pålideligt fastslå deres sandhed). Sætninger der går ud over denne begrænsning, er meningstomme, og da dette som et specialtilfælde også gælder sætninger der udtaler sig om eksistensen af ting, følger det at der ikke eksisterer nogen ting og i det hele taget nogen virkelighed hvis eksistens og karakter vi ikke kan fastslå. Virkeligheden bliver øjensynlig en funktion af vores tænkning om den. Dette princip har imidlertid været udsat for voldsom kritik. Ganske vist er det i den nyeste filosofi blevet genoplivet af Dummett og hans elever. Men deres begrundelse for det er ikke egnet til at underbygge den relativistiske variant af standpunktet, som ligger til grund for det konstruktivistiske argument.²

Den anden vanskelighed er at argumentet leder til en elimination eller i det mindste en radikal indskrænkning af virkeligheden. De spørgsmål for hvis afgørelse der i vores kultur findes klare principper, er langt mere begrænsede end virkeligheden rækker. Vi vil i vores civilisation rimeligvis aldrig nå frem til nogen metode til at afgøre hvad der eksisterede før „the Big Bang“, eller om der findes andre universer parallelt til vores, og hvad der i så fald hænder i dem. For at gå til noget meget mere trivielt vil vi antagelig aldrig nå til nogen konsensus om hvem der dræbte J. F. Kennedy, eller hvad Stonehenge egentlig har været brugt til. Betyder det nu at der ikke findes nogen sandhed om disse ting?

Det nytter ikke at sige at der ikke findes en sandhed om disse ting, selv om vi måske aldrig når til enighed om dem. Vi har nemlig i vores kultur de tanke- og metodemæssige redskaber til at bestemme dem, *hvis* vi havde de tilstrækkelige data. Dette er den slags „kontrafaktisk“ definition af sandhed som findes i Habermas' konsensussteori om sandhed (Habermas 1974), og som i sidste ende stammer fra C. S. Peirce (Peirce 1931-58: §5.407, §5.565). For hvad er disse „tanke- og metodemæssige redskaber i vores kultur“? Rationalitetsprincipper er jo ikke noget der blot foreligger som et *brute fact*; de må identificeres ved en teoretisk-hermeneutisk proces der også må indeholde filosofisk analyse. Det nærmeste man kommer til en sådan synoptisk redegørelse for vores kulturs rationalitet med dens mange kompleksiteter, er sikkert Habermas' eget forsøg i arbejderne *Erkenntnis und Interesse* (Habermas 1968) og *Theorie des kommunikativen Handelns* (Habermas 1981). Enhver der har læst disse tekster, vil vide at Habermas' svar langtfra er klart, og langtfra hævet over modsigelse. Især er det vigtigt at heller ikke han tegner et billede der er præcist nok til at man kan sige at „vores“ kulturs normer dikterer dette eller hint bestemte kognitive resultat.

En af grundene er at kulturer og tankeformer aldrig er stabile, men altid i flux. Videnskabelig tænkning kan for eksempel uden tvivl betegnes som en af grundpillerne i vores kultur. Men den videnskabelige tænkning er i konstant udvikling, under påvirkning af både intern og ekstern kritik. En interessant udvikling i de senere år er jo netop videnskabens selvransagelse i form af at videnskabssociologer der bruger videnskabens egne empiriske metoder på videnskaben selv, hævder at have afsløret at videnskabens traditionelle selvopfattelse er en illusion. Hvad betyder nu „vores videnskabelige kultur“, når den videnskabelige kultur øjensynligt er i splid med sig selv (*The Science Wars*)? Faktisk er vores videnskabelige rationalitetsbegreber ofte i transition. Og denne transition er ikke instantan, som Kuhn har hævdet (Kuhn 1970). Dermed eksisterer der overgangsperioder hvor der ikke findes noget helt eksakt svar på hvad „videnskabelig rationalitet“ dikterer.

En tankegang der vil gøre virkelighedens eksistens, herunder den fysiske virkeligheds, til en funktion af menneskelige tænkemåder, gør altså virkeligheden højst ubestemt. For så vidt vi med virkelighed mener „determinant virkelighed“, ville det ikke være nogen overdrivelse at sige at virkeligheden forsvinder. Vi får, med Martin Hollis' ord, ikke en social konstruktion af virkeligheden, men i stedet dens destruktion (Hollis 1982).

Imidlertid får synspunktet langt større plausibilitet hvis man indskrænker det til gældende den sociale virkelighed. Der kan faktisk opstilles gode argumenter for en moderat konstruktivistisk position med hensyn til den sociale virkelighed. Her skal vi se på et enkelt af disse som jeg vil kalde det *intentionelle argument*.

Det intentionelle argument baserer sig på to præmisser: 1) Den sociale virkelighed indeholder menneskelige handlinger som en essentiel komponent. 2) Handlinger er (sociale) konstruktioner af adfærd som fremkommer når den rene adfærd fortolkes i lyset af de bagvedliggende intentioner. Menneskelig adfærd har en „mening“ i tillæg til den blotte observerbare adfærd, de rene kropsbevægelser. Når adfærden fortolkes i lyset af denne mening, opstår der et nyt fænomen, handling. Lad os uddybe disse præmisser lidt inden vi går videre.³

Den sociale sfære består fundamentalt set af menneskelige handlinger og af det som menneskelige handlinger frembringer som produkter eller betjener sig af som redskaber. Der findes ingen social virkelighed i sig selv, uafhængigt af konkrete menneskelige handlinger, og her naturligvis især menneskers kollektive interaktioner. Dette vil dog

ikke sige at beskrivelser af den sociale sfære kan udanalyseres i (= oversættes til) beskrivelser af menneskelige handlinger, ej heller at sociale fænomener kan forklares ved aggregering af forklaringer af individuelle menneskelige handlinger. En sådan form for reduktion har ofte af diverse metafysiske grunde været postuleret af videnskabsfilosoffer og samfundsvidenskabsfolk af individualistisk metodemæssig observans (Mellor 1982), men har aldrig kunnet gennemføres i praksis. Det jeg fremfører her er en langt svagere ontologisk tese der siger at menneskelig handling er et nødvendigt element i, eller i det mindste en nødvendig betingelse for, den sociale virkelighed. Den sociale sfære indeholder ud over handlinger også mange andre størrelser såsom huse, veje, biler, redskaber, instrumenter, skilte, malerier, bøger og så videre som ikke i sig selv er menneskelige handlinger, men som typisk er produceret ved sådanne. Men hvis man borttænker menneskelige handlinger, mister disse størrelser deres karakter af sociale entiteter. De bliver blotte fysiske ting.

Nu til det begreb om „intention“ eller „mening“ der indgår i begrebet om en handling. Dette begreb skal ikke forstås i en stærk, fænomenologisk forstand ifølge hvilken alle (sociale) handlinger udføres med en klar, eksplicit bevidsthed om deres formål, deres virkemåde og de normer de er underkastet. Det modsatte er tilfældet. Ofte består en social aktørs „intention“ i det blotte forhold at han accepterer en bestemt konventionel sproglig klassifikation eller beskrivelse af sin handling. Det nærmere indhold af denne klassifikation kan han meget vel være uvidende om; dens indhold konstitueres i stedet ved at der er andre i (sprog)fællesskabet der er kyndige på dette område, og hvis sociale og semantiske kompetence „lånes“ af den uvidende aktør. Dette fænomen kaldes af Hilary Putnam for „sproglig arbejdsdeling“ (Putnam 1975). I kraft af denne mekanisme kan en social aktør i en given situation for eksempel korrekt beskrive den adfærd han er i gang med som „at uddrive onde ånder“, selv om han ikke er i stand til at sige noget nærmere om hvad ånder er, eller hvorfor det ritual han gennemfører skulle eliminere dem. Denne information er det udelukkende medicinmændene der besidder. En person fra vores egen kultur kan på samme vis fuldt sandfærdigt erklære at han er i gang med en kur der skal øge hans fedtforbrænding, selv om han kun har en yderst tåget forestilling om hvad „fedtforbrænding“ egentlig består i, kemisk set, eller hvordan kuren skulle forøge den. Dette ved kun „medicinmændene“, det vil sige de lægelige autoriteter.

Det intentionelle argument hævder altså at menneskelig handling og dermed den sociale sfære skabes ved de fortolkninger som mennesker anlægger på deres adfærd som en afspejling af deres intentioner, det vil sige den „mening“ som de tillægger den rene adfærd eller den sproglige klassifikation som de giver den. Resultatet er en form for social-konstruktivisme vedrørende den sociale sfære: Det sociale fællesskab skaber den sociale virkelighed ved at fortolke adfærd intentionelt.

Som alle interessante sondringer er den der her er draget mellem den fysiske og den sociale virkelighed, ikke skarp. Eller, mere præcist sagt, der er mange fænomener som fremviser en intrikat sammenvævedhed af fysiske og sociale aspekter. Mange sociale tilskrivninger kombinerer de to aspekter på den måde at de forudsætter at visse fysiske beskrivelser applicerer på en given person, og at disse beskrivelser så implicerer, eller i det mindste begrunder en bestemt social klassifikation af personen. Dette vil atter sige at de retfærdiggør en bestemt social handlemåde i forhold til vedkommende. Lad mig illustrere denne meget abstrakte formel ved et eksempel. Begrebet om en heks, som stadig er en gængs social kategori i mange indfødte samfund, rummer to aspekter: På den ene side

antagelsen af at visse personer besidder visse overnaturlige evner, såsom evnen til at spå om fremtiden, til at gøre mennesker og dyr syge ved at recitere magiske formler, til at påvirke menneskers tanker og følelser med magiske eliksirer og så videre. På den anden side en bestemt social klassificering af sådanne personer der er begrundet i den foregående antagelse. Hekse er i varierende grad socialt stigmatiserede, idet de på den ene side frygtes og undgås på grund af deres magiske kunster, på den anden side er efterspurgt af folk der ønsker at gøre brug af disse evner. Ud af denne status vokser antropologiske teorier der fortolker hekse som en veldefineret social kategori, en slags permanente og ritualiserede syndebukke som man bruger til at forklare og forholde sig til ulykker som man ellers ikke kan forstå.

Det følger af mit argument ovenfor at den ene halvdel af begrebet om en heks, nemlig den del der henviser til visse overnaturlige evner, vedrører et objektivt forhold der ikke i sig selv er åbent for social konstruktion. Hvorvidt en person er i stand til at påføre eller helbrede sygdomme ved at fremsige magiske formler, eller til at spå om fremtiden, er objektive spørgsmål der ikke afhænger af hvorvidt det sociale fællesskab tror det ene eller det andet (jeg ser her bort fra „placebo-effekten“ behandlet nedenfor). Hvorvidt en person derimod skal tvinges til at leve et liv i fællesskabets margin som genstand for frygt og mistanke, er noget der afgøres ved konsensus i gruppen. Hvis man i gruppen er enige om at personen skal behandles således, og efterlever denne konsensus, så er personen dermed en udstødt fra samfundet, en *outsider*.

Man kan kontrastere et sådant dualt socialt begreb med et som er rent socialt. Hvorvidt en person i en lille uformel gruppe er gruppens leder, afgøres alene ved om vedkommende behandles som lederen, det vil sige om alle accepterer at kun han tager beslutninger på gruppens vegne. En sådan accept behøver ikke at være begrundet i at personen besidder bestemte objektive egenskaber (selv om det undertiden vil være tilfældet).

Der er en tendens til at antropologer lægger mere vægt på det sociale aspekt af begreber vedrørende status og ser bort fra det objektive, fysiske aspekt. Man betragter for eksempel en persons status som heks som udelukkende bestående i at personen udsættes for en bestemt form for social udgrænsning eller udstødelse. En sådan fortolkningsstrategi er især fristende hvor den angivelige fysiske side af fænomenet forekommer fuldstændig fiktiv. Hvis heksets magiske evner ikke er virkelige, kan heksets bidrag til samfundslivet ikke bestå i at udøve dem. I stedet søges efter en „latent“ funktion, som for eksempel kunne være at tjene som social lynafleder i visse tilspidsede situationer.

Hvis denne fortolkningspolitik følges konsekvent, ender vi med en rent konstruktivistisk position: Antropologen anerkender eksistensen af alt det som en gruppe anser for virkeligt. Men samtidig tømmer begreberne for indhold.

En yderligere komplikation i sondringen mellem den fysiske og den sociale side af sociale begreber ligger i hvad man kunne kalde „placebo“-effekten. Den består i at troen på at noget er virkeligt i sig selv kan bidrage til at virkeliggøre det. Undertiden gælder dette også fysiske og materielle forhold. Derved sløres øjensynligt forskellen mellem de socialt konstruerede, sociale aspekter og de fysiske.

Et velkendt eksempel fra antropologien er visse australske stammers praksis med at straffe medlemmer der forsynder sig særligt groft mod stammens love, ved rituelt at erklære dem for døde. Denne behandling får ofrene til at miste livskraften, og de sygner hen og dør. Imidlertid er det stadig muligt at opretholde distinktionen mellem socialt konstruerede fænomener og fysisk-materielle der ikke tillader social konstruktion. Det er

nemlig stadig muligt teoretisk at skelne mellem de generative mekanismer der er på spil i de to tilfælde. Hvis en indfødt erklæres for død og derefter sygner hen, må en forklaring henvise til diverse psykologiske og psyko-somatiske forhold, i slægt med den måde hvorpå man forklarer de fysiologiske følger af dybe depressioner. I tilfælde af ægte sociale konstruktioner giver en sådan kausal forklaring derimod ingen mening. Det ville for eksempel være absurd at forsøge at give en psykologisk eller fysiologisk forklaring på at to individer af forskelligt køn bliver transformeret til en ægtemand og en ægtehustru, når præsten har gennemført vielsesritualet. Her er der ikke plads til en kausal forklaring, men kun en rent konventionel og institutionel: Præstens fremsigelse af ritualet gælder per konvention som indstilling af en ny retlig status for de to personer hvorefter de har visse bestemte rettigheder og pligter over for hinanden og omverdenen. Det spiller i denne henseende ingen rolle hvad der foregår i de to personers psyke eller i deres kroppe.

Metodologiske konsekvenser af konstruktivismen

Af disse overvejelser følger nu at aktørernes egne beskrivelser må spille en central rolle i redegørelsen for samfundet ud fra en videnskabelig, antropologisk synsvinkel. Da disse beskrivelser konstituerer det sociale, må enhver korrekt redegørelse for det sociale inkorporere dem. De udgør den eneste adgang til en (fuld) bestemmelse af denne sociale virkelighed. En videnskabelig redegørelse der fuldstændigt undgik disse beskrivelser, ville simpelthen gå glip af centrale dele af den sociale virkelighed.

Imidlertid er der indlysende begrænsninger på en sådan metodologisk maksime. For det første kan det konstruktivistiske argument ikke udstrækkes til den fysiske virkelighed som et givet samfund er indlejret i, eftersom denne ikke har den samme dualitet af et intentionelt og et materielt aspekt. Til den fysiske virkelighed regner jeg her også menneskers mulighed for at påvirke den fysiske og biologiske virkelighed kausalt. Antropologen er derfor ikke forpligtet til at følge de indfødte hvis de for eksempel erklærer at visse personer i deres samfund kan påføre hinanden sygdomme ved at udføre magiske ritualer. For det andet behøver man ikke altid at anerkende de indfødtes selvbeskrivelser, selv når de vedrører karakteren af deres egne handlinger (snarere end disses kausale konsekvenser). Lad mig illustrere med et eksempel jeg har brugt i en anden sammenhæng (Collin 1985).

I nogle kulturer forklares visse former for afvigende menneskelig adfærd som resultat af djævlbesættelse eller ved henvisning til at de pågældende er hekse. Og dette er ikke alene en forklaring som fremføres af tredjemand; ofte accepteres denne diagnose af aktøren selv. Lad os nu forestille os et konkret eksempel på en socialt stigmatiseret adfærd, lad os sige et drab, som forklares ved at aktøren i gerningsøjeblikket var besat af en ond ånd. Drabsmanden accepterer selv denne forklaring og fralægger sig derved ansvaret for handlingen: Det var ikke ham selv der handlede, han var blot et redskab for en fremmed kraft. Her vil antropologen ofte være nødsaget til at forkaste denne fortolkning, ikke blot fordi han forkaster tanken om onde ånder, men også fordi han konkret mener at kunne se en alternativ og bedre forklaring: Drabsmanden handlede i virkeligheden ud fra motiver af jalousi og had som han havde undertrykt og var ubevidst om således at disse faktorer ikke optrådte i aktørens bevidste selvopfattelse. Aktøren tager simpelthen fejl når han ikke er bevidst om disse motiver.

For det tredje har man lov til at bruge termer der går ud over aktørernes egne, uden dermed at modsige dem. Det kan for eksempel ske ved at beskrive de indfødte i komparative termer hvor sammenligningsgrunden ligger uden for deres erfaringsverden. Hvis vi for eksempel beskriver deres magiske handlemønstre som *ikke-videnskabelige*, har vi dermed draget en kontrast som de ikke selv kan drage, idet vi forudsætter at de ikke kender til videnskab. Men dette gør ikke i sig selv kontrasten illegitim eller ufrugtbar. Endvidere vil vi undertiden være interesserede i at beskrive de indfødte på et abstraktionsniveau som de aldrig selv når i deres selvforståelse. Robin Horton har for eksempel karakteriseret den indfødte tænke måde som værende „lukket“ hvormed han mener at den i modsætning til vores „åbne“, ikke aktivt opsøger falsifikationer, at den har en tendens til at immunisere sig mod modsigelser. (Horton 1970, 1982). Her gør Horton brug af termer der stammer fra moderne videnskabsfilosofi, politisk filosofi og erkendelsesteori (nemlig Karl Popper 1945) som vi kan formode er ubekendte for de indfødte; de bevæger sig simpelthen ikke på et sådant refleksionsniveau (hvilket i sig selv er et aspekt af den „lukkede“ tankeform). Men ikke desto mindre kan dette jo godt være en korrekt beskrivelse af den indfødte tænke måde.

Det konstruktivistiske argument kan således ikke begrunde en fuldstændig forpligtethed på en internalistisk metodologi, men blot at udgangspunktet i en antropologisk undersøgelse altid må tages i aktørers selvforståelse. Dette udgangspunkt giver rigt spillerum for inddragelse af yderligere, eksternalistiske elementer i undersøgelsen.

Et metodologisk argument for internalisme

Men måske findes der er et helt andet argument for at man skal antage de indfødtes eget verdensbillede, uden sådanne indskrænkninger. Det er et argument der bevæger sig på det rent metodologiske plan hvor det foregående var af ontologisk natur. Hvis antropologen skal følge den praksis at anvende det moderne vestlige verdensbillede som målestok og sammenligningsgrundlag for det indfødte verdensbillede, tvinges han derved til at udøve en faglighed inden for hvilken han ikke besidder nogen kompetence. Antropologen ved ikke, qua antropolog, om dette eller hint planteudtræk anvendt i den indfødte medicin er effektivt eller ej; han kan som antropolog ikke have nogen kvalificeret mening derom. Ej heller ved antropologen, qua antropolog, om åndemaneri er en effektiv kur mod visse lidelser, eller om læsning i fugles indvolde er en pålidelig måde at skaffe sig viden om hvad fremtiden vil bringe; dette ligger uden for hans kompetenceområde som antropolog. Denne mangel på professionel kompetence uden for hans eget felt pålægger antropologen en passende ydmyghed og neutralitet i hans beskrivelser og forklaringer. Han må ikke i sine beskrivelser af sådanne fænomener tage udgangspunkt i vor kulturs generelle antagelse om at sådanne fænomener er fiktive, men må beskrive dem i et vokabular der indrømmer deres realitet – inden for den pågældende beskrivelsesramme.

Ofte bliver denne konklusion udtrykt i den tese at antropologen må holde alt for „viden“ som betragtes således i det samfund der undersøges, i det mindste for så vidt dette indgår i en stabil og velfungerende social praksis. Et kendt forsvar for dette standpunkt findes i Berger og Luckmanns *The Social Construction of Reality* (Berger & Luckmann 1967:13. Berger og Luckmann taler på vegne af sociologien, mere præcist videnssociologien; men pointen er den samme). En antropolog der ville lægge sig fast på sit eget

samfunds virkelighedsopfattelse, ville tiltage sig en autoritet for noget som ligger uden for hans kompetenceområde. Dette må forkastes som dybt uvidenskabeligt og vilkårligt.

Nærmere eftertanke afslører imidlertid at i enhver videnskabelig forskning gøres der brug af viden som ikke hører hjemme inden for forskernes eget kompetenceområde. Således forudsætter ethvert eksperiment inden for en avanceret naturvidenskabelig disciplin sandheden af en mængde teorier som udgør grundlaget for instrumenternes konstruktion, men som typisk ikke tilhører det samme videnskabelige domæne som eksperimentet vedrører. Det drejer sig for eksempel om optiske eller elektromagnetiske teorier der udgør basis for konstruktionen af måleapparatet. Dette er ikke uvidenskabeligt så længe forskerne anvender apparatur og metoder som har de relevante eksperter accept. På samme måde er antropologen nødt til at forudsætte sandheden af visse antagelser som ligger uden for hans domæne, for eksempel vedrørende det menneskelige legemes fysiologi og patologi. Det kræves blot at hans forskning er i overensstemmelse med eksperternes holdning med hensyn til det pågældende fænomen. At hævde at en videnskabelig undersøgelse kun er metodologisk lødig hvis videnskabsmanden er kompetent inden for alle de discipliner som der implicit trækkes på, eller at ethvert forskerteam små rumme eksperter inden for alle disse felter, ville gøre enhver form for videnskabelig forskning umulig. Indvendingen overser at enhver videnskabelig undersøgelse, og i det hele taget ethvert stykke menneskelig erkendelse, baserer sig på tavse forudsætninger som ikke alle kan gives en eksplicit begrundelse inden for rammen af den samme undersøgelse.

Men måske er en skærpet version af det samme argument mere holdbar. For situationen er jo den at antropologen må forudsætte sandheden, ikke blot af antagelser for hvilke der findes eksperter i vores kultur, men også af antagelser som er omstridte, og for hvilke der ikke findes pålidelige autoriteter i vores kultur overhovedet. Ingen i vores kultur ved således med nogen sikkerhed om parapsykologiske fænomener er virkelige. Derfor kan ingen med nogen autoritet sige om fænomener som tilsvarende regnes for virkelige i en indfødt kultur – såsom åndemaning, sjælevandring – faktisk er realiteter. Men dette afslører en vilkårlighed i hele strategien: Hvorfor netop *vores* verdensbillede hvis privilegerede rolle i denne sammenhæng blot skyldes at det tilfældigvis er undersøgerens? Qua vilkårligt er dette valg uretfærdigt; der er tale om en form for etnocentrisme og nedvurdering af de fremmedes tænkemåde i anvendelsen af vore egne normer på dem. I antropologien skæmmes sporene fra denne måde at drive undersøgelser på man erindrer sig uvilkårligt Lévy-Bruhl og hans berygtede påstande om de vildes „præ-logiske tænkemåde“ som skyldes at indfødte folks udsagn og adfærd på en naiv måde blev henført under antropologens vestlige verdensanskuelse. I modsætning hertil synes alle fordele at knytte sig til at anvende de indfødtes eget virkelighedsbillede i undersøgelsen. Det fjerner vilkårligheden fra valget af undersøgelsesbaggrund fordi denne baggrund nu ligger fast og ikke varierer fra undersøgelse til undersøgelse. Det er tillige et etisk acceptabelt valg, idet ingen kultur kan have noget at indvende mod en undersøgelse der respekterer de undersøgtes egen baggrund.

Et forsvar for moderat eksternalisme

Her skal jeg nu søge at vise at denne internalistiske maksime ikke udgør et uomgængeligt metodologisk princip. Der kan undertiden være en værdi i at anvende en anden ramme

end de undersøgte egen, og en af fordelene er netop at der åbnes for undersøgelsen af spørgsmål som man simpelt hen ikke kan få øje på inden for de undersøgte egen ramme. Anvendelsen af det internalistiske princip vil afskære antropologen fra at få øje på visse træk ved de indfødte samfund som er af stor videnskabelig interesse. Hermed ikke være sagt at en sådan ramme altid skal bruges; der kan utvivlsomt foretages værdifulde undersøgelser inden for en internalistisk ramme. Blot kan der undertiden med fordel dispenseres fra den.

Argumentet er en applikation af et ræsonnement der er udviklet af Ernest Gellner (Gellner 1970). Gellner præsenterer selv problemstillingen som et forhold mellem en tolerant kontra en kritisk-funktionalistisk fortolkning af indfødte begreber. Problemstillingen er dog fundamentalt set den samme.

Gellner illustrerer sagen med et eksempel hentet fra sit eget feltarbejde blandt marokkanske berbere. Det drejer sig om en analyse af status og funktion af en bestemt persongruppe, betegnet *igurramen* (singularis *agurram*). Igurramen udgør en privilegeret og indflydelsesrig kaste som har en vigtig funktion som opmænd og mæglere i det traditionelt krigeriske feudale berbersamfund. For at blive agurram skal man for det første tilhøre en slægt der tidligere har frembragt igurramen. Imidlertid følger status af igurram ikke automatisk ved slægtskabet. For at være igurram skal man individuelt være kaldet dertil af Gud. En igurrams guddommelige kaldelse viser sig blandt andet ved at han altid er velstående, uden at han dog skænker tanken om at erhverve goder en tanke; tværtimod er han sorgløs og giver gavmildt fra sig af sin rigdom som dog alligevel aldrig synes at udtømmes. Rigdommen er en nådegave som viser hans guddommelige udvælgelse.

På grund af igurramens særlige guddommelige status er de søgte som mæglere i tvistigheder. Berberne er stolte folk der aldrig ville bøje sig for nogen verdslig autoritet i sager hvor deres egen eller stammens velfærd stod på spil. Imidlertid har de ikke noget imod at bøje sig for igurramens autoritet fordi den er guddommeligt sanktioneret. At gøre således kan ikke alene gøres uden tab af ansigt; det er påbudt, og det modsatte ville blive set som en mangel på rettroenhed.

Gellner peger nu på at en fortolkning der accepterede berbernes livsanskuelse, ville afskære sig fra at få øje på nogle interessante fænomener vedrørende berbernes samfund. Hvis det nemlig ikke er rigtigt at agurramens rigdom stammer fra overnaturlige kilder – hvilket antropologen ud fra sit eget samfunds virkelighedsopfattelse vil være tilbøjelig til at tvivle på – må der eksistere naturlige, sociale kilder til rigdommen. Der rejser sig her for det første den antropologiske opgave at finde disse skjulte kilder. Ifølge Gellner viser en antropologisk undersøgelse da også at igurramen, der ifølge den officielle ideologi er ydere af gaver, i virkeligheden er nettomodtager: De modtager gaver fra det omgivende samfund. Men situationen antyder for det andet også eksistensen af et endnu mere interessant element. Det er afgørende vigtigt for den pågældende institution at det virker som om igurramen er udvalgt af Gud og modtager hans nådegaver; thi hvis det stod klart at igurramen har en fuldkommen naturlig og verdslig status, ville de ikke kunne fungere som neutrale opmænd i tvistigheder. Det kan de kun hvis det ser ud som om de er udpeget af Gud, ikke af verdslige autoriteter. Derfor må der i samfundet ikke alene eksistere mekanismer til at tilføre igurramen midler, der må også eksistere mekanismer til at opretholde illusionen om at de har en guddommelig sanktion. Der må med andre ord findes mekanismer til at skjule den overførsel af midler der sker til igurramen. Blotlægningen af dette fænomen er en oplagt opgave for antropologien.

Gellners eksempel har en særlig kompleksitet, idet der her er tale om to lag af kendsgerninger som den kritiske antropolog skal lede efter: Dels hvor igurramen får penge fra, dels hvorledes denne verdslige kilde til rigdom skjules. Men synspunktet har selvfølgelig mere generel gyldighed. I enhver situation hvor der i et samfund findes en radikal fejl-opfattelse af verden, fremstår spørgsmålet om hvorledes denne fejl-opfattelse kan forklares. Svaret er ofte trivielt, især når genstanden er den fysiske verden: Det pågældende samfund har simpelthen ikke de kognitive ressourcer til at nå frem til en korrekt opfattelse af de pågældende spørgsmål. Dette ville for eksempel være tilfældet hvis vi spurgte hvorfor et indfødt samfund har en fejlagtig opfattelse af stoffets mindste byggestene, af afstanden mellem jorden og solen, eller af antallet af galakser i universet. Anderledes stiller sagen sig imidlertid når spørgsmålet drejer sig om hændelser i det indfødte samfund selv, især ting som synes at ligge åbne for selv den mest usystematiske dagligdags iagttagelse. Her rejser spørgsmålet sig om der eventuelt findes mekanismer der slører den samfundsmæssige indsigt, og hvilken rolle sådanne mekanismer kunne spille. Gellners eksempel er netop af denne art.

Et relationistisk alternativ

Men kunne man nu ikke kombinere det bedste af begge verdener ved på den ene side at acceptere sandheden af berbernes beskrivelse af igurramen og samtidig anerkende den fremstilling som en kritisk religionsantropolog ville give? Det vil sige, kunne man ikke fastholde at redegørelsen for igurramens guddommelige kaldelse og den overnaturlige oprindelse af deres rigdom faktisk er sand, men tilføje at den naturligvis kun er sand inden for berbernes virkelighedsanskuelse? Man kunne så i anden omgang forklare dette element i den religiøse verdensanskuelse på samme måde som den eksternalistiske antropolog anbefaler, nemlig at den religiøse verdensanskuelse og de institutioner den understøtter tjener til at opløse visse potentielle spændinger i berbersamfundet. Vi får altså på den ene side fordelene ved en internalistisk, ikke-etnocentristisk beskrivelse, på den anden side den fordel at vi kan forklare karakteren af den virkelighed de pågældende lever i.

Et sådant standpunkt kan forekomme radikalt, men er faktisk blevet hævdet af visse antropologer og deres filosofiske støtter. For eksempel giver Peter Winch klart udtryk for en tilsvarende holdning i artiklen „Understanding a Primitive Society“ (Winch 1964). Her polemiserer han mod E. E. Evans-Pritchard, der i en redegørelse for zande-folkets anvendelse af giftoraklet anfører at sådanne magiske (eller „mystiske“) praksisser ikke svarer til virkeligheden (Evans-Pritchard 1937:12). Herimod indvender Winch at ordet „virkelighed“ ikke er entydigt, men at modsigelsen mellem virkelighed og den magiske praksis ikke eksisterer i forhold til zande-folkets definition af „virkelighed“.

Dette standpunkt repræsenterer den variant af relativisme som undertiden kaldes *relationisme*. Det går ud på at der ikke kun er én sandhed om virkeligheden, men at der er lige så mange som der er synspunkter under hvilke virkeligheden kan iagttages og tænkes. Hvert samfund har en sandhed der er bestemt af dets særlige tilgang til virkeligheden, dets særlige synsvinkel på virkeligheden, i en almen forstand af „synsvinkel“ der ikke kun omfatter en visuel synsvinkel, men også en begrebsmæssig og så videre. Bemærk at dette synspunkt adskiller sig fra den form for konstruktivismen vi undersøgte ovenfor, ved at det her ikke hævdes at der findes forskellige virkeligheder, og slet ikke at

disse virkeligheder skabes af de forskellige måder vi tænker om dem på, men blot at der er forskellige synsvikler på en og samme virkelighed.

Der er imidlertid problemer med at anvende denne erkendelsesteoretiske model. Grunden er at den i denne antropologiske sammenhæng kun tilsyneladende repræsenterer et relationistisk standpunkt. Relationisme er et forsøg på at gøre den omstændighed at forskellige samfund undertiden fælder modstridende domme over virkeligheden, logisk acceptabel ved at gøre dommenes indhold relativt i forhold til en eller anden faktor der varierer i de forskellige verdensbilleder. På denne måde undgås det at der fremkommer en slet og ret modsigelse mellem de forskellige standpunkter, og dermed et inkonsistent virkelighedsbillede. En sådan konstruktion er undertiden nødvendig og legitim. Et godt eksempel er relativitetsteorien som har lært os at sandheden af påstande om begivenheders samtidighed er relative i forhold til bevægelsestilstanden af det system inden for hvilket samtidigheden iagttages. Iagttagere i to fysiske referencerammer der bevæger sig i forhold til hinanden, vil opleve tidsforholdet mellem to begivenheder på forskellig (men principielt beregnelig) måde. Ved at gøre denne sammenhæng eksplicit, det vil sige ved udtrykkeligt at skrive en henvisning til iagttagelsessystemet ind i selve påstanden som et indeks, undgår man at udsagn om samtidighed i forskellige iagttagelsessystemer fremstår som direkte, uformidlede modsigelser vedrørende virkeligheden.

Det afgørende her er at i relativitetsteorien fremstilles hændelser altså som relative i forhold til noget som ikke i sig selv er kognitivt, nemlig et systems bevægelsestilstand. Men hvis man siger at visse påstandes sandhedsværdier er relative i forhold til de pågældende samfunds respektive tænkemåder, så siger man jo i realiteten blot at der hersker forskellige opfattelser i de forskellige samfund. *Indholdet* af dommene er ikke blevet relativiseret, af hvilken grund det ikke er lykkedes at undgå modsigelsen ved hjælp af den relativistiske konstruktion. At sige, „I forhold til vores samfunds virkelighedsopfattelse er jorden rund“, er jo blot at sige, „I vores samfund tror vi at jorden er rund“. En sådan påstand vil jo stadigvæk stå i et modsigelsesforhold til en påstand om at jorden er flad fordi de to påstande handler om den samme virkelighed, men udsiger uforenelige ting om den.

Der er en anden vanskelighed ved relationistens svar: Det forudsætter at der er klare demarkationer mellem forskellige tænkemåder, og at ord som „virkelighed“ betyder noget helt forskelligt fra det ene til det andet. Men al antropologisk erfaring tyder på det modsatte (jf. Gellner 1968). Der er ikke klare forskelle mellem hvad der gælder som kriterier for „virkelighed“ inden for forskellige „sprogspil“. Man tør måske i denne sammenhæng trække på et eksempel fra vor egen kultur, som selvfølgelig har den fordel at vi kender det „indefra“. En stram fortolkning af det relationistiske synspunkt (der på dette punkt er inspireret af Wittgenstein 1953) ville utvivlsomt føre til at man betragtede den kristne og den videnskabelige diskurs i vores kultur som fuldstændig forskellige og adskilte fænomener. Derfor ville man ikke kunne kritisere den kristne virkelighedsopfattelse ud fra videnskabelige kriterier (eller vice versa), eftersom den kristne diskurs ville foregå inden for et virkelighedsbegreb som er forskelligt fra det videnskabelige. Denne forskel må antages at bestå selv med hensyn til konkrete påstande; når det for eksempel hedder i Bibelen at Gud stoppede solen i dens bane, så betyder dette angiveligt ikke at solen normalt bevæger sig i en bane, og dermed modsiger denne påstand ikke astronomiens opdagelse af at solen er stationær i solsystemets midte, og at det er jorden der bevæger sig.

Dette eksempel er naturligvis interessant i kraft af at det har spillet en betydelig rolle i striden mellem kirken og den verdslige videnskab i den europæiske historie. Der er jo

ingen tvivl om at kirken oprindeligt stod fast på at disse udsagn skulle forstås bogstaveligt, og modsigelse af dem har kostet mennesker udstødelse af kirken og i visse tilfælde døden på bålet. Det ville være umuligt at forstå antagonismen mellem kirkelige dogmer og den videnskabelige tænkning i Europas historie fra middelalder til vor tid hvis man antog at den religiøse tænkemåde i udgangspunktet var af en natur total forskellig fra den videnskabelige, og at de udgør „inkommensurable paradigmer“ der ikke modsiger hinanden. Man opnår en meget bedre forståelse hvis man ser de to som kommensurable virkelighedsfortolkninger der på visse punkter handler om de samme ting, herunder universets fremkomst og opbygning, og som modsiger hinanden i hvad de hævder herom. Pointen er så at den religiøse verdensopfattelse gradvist, under pres fra de videnskabelige landvindinger inden for fysik og astronomi, har trukket sig tilbage til en rent etisk position der ikke står i modstrid med naturvidenskabelige resultater. Det kristne budskab ses nu udelukkende som et spørgsmål om den rette menneskelige handling, og man anlægger en rent symbolsk eller metaforisk fortolkning af den kristne kosmologi og kosmogni. Dette viser at skellet mellem et religiøst og en videnskabeligt „sprogspil“ ikke er så klart og så vandtæt som relationisterne gerne vil gøre det til.

Den eksternalistiske metodes rolle i antropologien

Lad mig minde om at vi er i gang med at undersøge et rent metodologisk indlæg i debatten mellem internalister og eksternalister. Spørgsmålet er til syvende og sidst hvilken af de to fremgangsmåder der er den metodologisk mest frugtbare. Og det kan måske kaste lys over spørgsmålet at fremstille det som valget mellem en *positivistisk* og en *poppersk* metodologi i antropologien. Kravet om en internalistisk tilgang er fundamentalt beslægtet med det positivistiske krav om at observationer skal være neutrale og teorifri, selv om vi her bruger dette princip på en slags data – nemlig antropologiske observationer af menneskelige handlinger – som positivisterne ikke viste nogen større interesse for. Heroverfor står en poppersk metodologi der fastslår futiliteten i at ville hæve sig over enhver teoretiseren, og tværtimod ser en dyd i denne. Ifølge denne opfattelse bør enhver erkendelse af virkeligheden løbe en risiko, nemlig risikoen for at blive falsificeret. Også antropologien bør gøre dette, nemlig ved at anlægge en ikke-neutral beskrivelse af virkeligheden og dernæst se om denne teori viser sig overlegen i forhold til alternativerne.

Pointen er, at det kun er på kort sigt at denne metode giver en privilegeret stilling i det verdensbillede, der hersker i antropologens kultur. På langt sigt er der tale om konkurrence mellem antropologens og de indfødtes verdensbillede. De prøves begge af på i hvor høj grad de er i stand til at gøre rede for virkeligheden, herunder hvor effektivt de kan gøre rede for hvorfor det alternative verdensbillede er fremkommet og har opnået tilslutning. På langt sigt er det ikke givet at det er antropologens verdensbillede der kommer ud som vinderen. Den eksternalistiske metode freder ikke det egne verdensbillede, men gør det i stedet blot muligt at se klart hvad alternativerne er: Hvad vindes, og hvad tabes når man bevæger sig fra den egne kulturs til den fremmede kulturs virkelighedsopfattelse? Dette går man glip af i den facile relativisme og konstruktivisme der siger at enhvert gruppe er salig i sin egen virkelighed. Den eksternalistiske metodologi gør det muligt at lære af andre samfund. Antropologiens gamle komparative projekt genoptages, men i en ny og dybere version.

Her skal der erindres om at der i vores kultur er en lang tradition for at undersøge vores egne institutioner, herunder intellektuelle og moralske institutioner, ud fra en eksternalistisk synsvinkel. For eksempel har den kristne religion og de institutioner der legemliggør den fra og med oplysningstiden, været genstand for konstant granskning og kritik af denne art, en proces der kulminerede omkring slutningen af forrige århundrede hvor Gud blev erklæret død og den kristne etik fordømt som en moral passende for slaver (Nietzsche). Marx' storstilede kritik af det kapitalistiske samfund kan også betragtes som en eksternalistisk, antropologisk undersøgelse af vores eget samfund. Den udsprang af Marx' ungdomsskrifter hvori Marx gjorde sig overvejelser over menneskets natur, omend der er tale om en filosofisk snarere end en empirisk antropologi. Marx støttede sig til Feuerbachs antropologiske kritik af religionen som ser hele den religiøse sfære som menneskets projektion af sin egen natur over i en overjordisk sfære. I sine berømte *Teser om Feuerbach*, udgivet af Engels i 1888, godtager Marx denne tanke, men går videre idet han kritiserer Feuerbach for at operere med en fikseret menneskelig natur i stedet for at se at mennesket altid eksisterer i en samfundsmæssig sammenhæng således at menneskets gudedyrkelse snarere er en afspejling af samfundsmæssige forhold end af en statisk menneskelig natur. Herved transformeres Marx' antropologi til en kritik af det moderne industrielle samfund, især en kritik af den „borgerlige økonomi“. Men det er slående at Marx i sin kritik af det borgerlige samfund fremdeles bruger antropologiske termer, som når han taler om en „fetichering“ af varen. Marx' kritik af det borgerlige samfunds reificering af varen og dets forveksling af relationer mellem varer med samfundsmæssige relationer, svarer nøje til en (religions)antropologisk analyse af en form som man finder hos Durkheim og hans elever hvor de indfødtes religiøse forestillinger ses som en transformation eller forvrængning af visse vage indsigter i karakteren af det samfund de lever i. Det er en eksternalistisk synsvinkel der anlægges, idet Marx hele tiden kontrasterer det borgerlige samfunds selvopfattelse som et der legemliggør oplysningstidens fornufts- og lighedsideal, med den faktiske virkelighed hvor en stor del af befolkningen lever i armod. Han spørger hvorledes denne modsætning er mulig, og peger i sin forklaring på omfattende ideologiske tilsløringer der skjuler samfundets sande karakter såvel for dets medlemmer som for de fleste samfundsfundstænkere der har betragtet det.

For så vidt antropologien gør brug af en eksternalistisk metode, over for indfødte samfund så vel som over for antropologens eget samfund, indgår den således som en vigtig medspiller i menneskehedens store selverkendelses- og selvopdragelsesprojekt som al videnskabelig forskning er et bidrag til. Til syvende og sidst drejer projektet sig om at opnå en synoptisk forståelse af menneskets natur, af dets liv i samfundet og af dets plads i universet. Antropologien kan bidrage til dette projekt, dels ved at undersøge vores eget samfund med en eksternalistisk metode, dels ved at drage kritiske sammenligninger med andre kulturer der har et alternativt virkelighedsbillede.

Lad mig afslutningsvis atter understrege at dette ikke betyder at begreber og tanke-mønstre hentet fra det undersøgte samfund selv ikke må bruges i antropologien. Jeg har kun plæderet for at en eksternalistisk fremgangsmåde er legitim, ikke at den internalistiske fremgangsmåde er illegitim. Konkrete enkeltundersøgelser i antropologien vil altid have et mere begrænset sigte end det højtidelige projekt jeg lige har skitseret. Det vil ofte dreje sig om en rent deskriptiv, etnografisk registrering af elementer af fremmede kulturer. I en sådan sammenhæng er en internalistisk beskrivelsesramme ofte at foretrække. Det overordnede antropologiske projekt er jo ikke et emne for individuelle antro-

pologiske undersøgelser; det er, om man vil, kun et mål for antropologien som sådan. Og det er et mål af den art som givetvis aldrig fuldt ud vil kunne nås; det flytter og transformerer sig i takt med at antropologien bevæger sig hen imod det. I bestræbelsen på at nærme sig målet er internalistiske undersøgelser der indsamler data om enkeltsamfund, såvel som mere omfattende teoretiske synteser der søger at hæve sig over disse redegørelser i en eksternalistisk fremstilling, begge legitime og nødvendige.

Noter

1. Jeg har givet en nærmere redegørelse for det i Collin 1997, hvor jeg tillige undersøger et antal yderligere argumenter for den samme konklusion.
2. Grunden er at Dummett henholder sig til et absolut, ikke-relativistisk ideal om hvad der kan tælle som begrundelse for en påstand (Dummett 1975, 1976).
3. Dette argument baserer sig ikke på nogen naiv psykofysisk dualisme vedrørende handling. Det forudsætter med andre ord ikke at handling består af to „substanser“, en fysisk og en sjælelig, som indgår en mystisk kvasi-kemisk forbindelse hvorved handling genereres. Argumentet forbliver gyldigt selv om det sjælelige retteligt måtte være at forstå som komplicerede hjernetilstande, eller, som behaviourister hævder, blot er en mere omfattende klasse af potentiel adfærd der så at sige omkranser den konkrete observerede adfærd. Argumentet går igennem så længe det anerkendes at den intentionelle beskrivelse henviser til kendsgerninger der går ud over den nøgne konkrete beskrivelse af adfærden.

Litteratur

- Berger, Peter & Thomas Luckmann
1967 The Social Construction of Reality. Harmondsworth: Penguin Press.
- Collin, Finn
1985 Theory and Understanding. Oxford: Basil Blackwell.
1997 Social Reality. London: Routledge.
- Dummett, Michael
1975 What is a Theory of Meaning I. I: S. Guttenplan (ed.): Mind and Language.
 Oxford: Clarendon Press.
1976 What is a Theory of Meaning II. I: G. Evans & J. McDowell (eds.): Truth and Meaning.
 Oxford: Clarendon Press.
- Evans-Pritchard, E. E.
1937 Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande. Oxford: Clarendon Press.
- Gellner, Ernest
1973 [1962] Concepts and Society. Transactions of the Fifth World Congress of Sociology (Washington).
 Louvain, 1962. Genoptrykt i: Cause and Meaning in the Social Sciences. London: Routledge
 & Kegan Paul.
1968 The New Idealism – Cause and Meaning in the Social Sciences. I: I. Lakatos & A. Musgrave
 (eds.): Problems in the Philosophy of Science. Amsterdam: North-Holland Publishing.
- Habermas, Jürgen
1968 Erkenntnis und Interesse. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
1974 Wahrheitstheorien. I: H. Fahrenbach (ed.): Wirklichkeit und Reflexion: Walter Schultz zum
 60. Geburtstag. Pfullingen: Neske.
1981 Theorie des kommunikativen Handelns. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

- Hempel, Carl G.
1965 Empiricist Criteria of Cognitive Significance: Problems and Changes. Aspects of Scientific Explanation. New York: The Free Press.
- Hollis, Martin
1982 The Social Destruction of Reality. I: Hollis & Lukes (eds.): Rationality and Relativism. Oxford: Basil Blackwell.
- Horton, Robin
1970 African Traditional Thought and Western Science. I: B. Wilson (ed.): Rationality. Oxford: Basil Blackwell.
- Horton, Robin
1982 Tradition and Modernity Revisited. I: Hollis & Lukes (eds.): Rationality and Relativism. Oxford: Basil Blackwell.
- Kuhn, Thomas S.
1972 The Structure of Scientific Revolutions. 2. edition. Chicago: University of Chicago Press.
- Lévy-Bruhl, Lucien
1910 Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures. Paris: Presses Universitaires de France.
- Mellor, David H.
1982 The Reduction of Society. Philosophy 57.
- Peirce, Charles S.
1931-58 Collected Papers, bd. 2. §5.407, §5.565. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Popper, Karl R.
1945 The Open Society and Its Enemies, vol I. London: Routledge & Kegan Paul.
- Putnam, Hilary
1975 The Meaning of 'Meaning'. I: K. Gunderson (ed.): Language, Mind and Knowledge. Minnesota Studies in the Philosophy of Science, vol. 7. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Winch, Peter
1964 Understanding a Primitive Society. American Philosophical Quarterly 1.

THOMAS HYLLAND ERIKSEN

ANTROPOLOGIENS POTENSIALER ETTER DEN PRIMITIVES DØD

Den uforlignelige Gary Larson laget for noen år siden en tegning som viser en gruppe nordamerikanske indianere i ferd med å gjemme unna stereoanleggene, tv-apparatene og pc'ene sine idet to fremmede, bebrillede menn nærmer seg landsbyen. En av indianerne roper, idet han stuer bort tv'en sin: „Antropologer! Antropologer!“

Larsons treffsikre parodi illustrerer et smertefullt problem for vårt fag, som grunnleggende sett er og blir vitenskapen om fremmede kulturer: Den primitives endeligt. Noe har nemlig hendt med sosial- og kulturantropologien. Så mye, faktisk, at det ikke virker helt ubetimelig å spørre seg om dette faget er i ferd med å gå opp i limingen. For den alminnelige forestillingen om antropologer går ut på at de er en liten akademisk stamme av spesielt innvidde som reiser til Ny-Guinea, det indre av Amazonas eller afrikanske landsbyer, hvor de oppholder seg lenge nok til å pådra seg både eksotiske sykdommer og dyp skepsis til vestlig modernitet, hvorpå de skriver lærde monografier for en ivrig liten krets av innvidde, om eksotiske ritualer, kompliserte slektskapsystemer, stammekriger eller pengeløse økonomier.

Slik var det nok en gang. I dag er den antropologiske virkeligheten som kjent annerledes. Nå finnes det tusenvis av antropologer, og de forsker på blant annet konsum, innvandring, Internett, vinterolympiader og turisme. Av de siste årenes doktorgrader ved nordiske universiteter handler én om tamilske flyktninger i Norge, én om „bedriftskulturen“ ved Apple Computer, én om identitetspolitikk på et nordamerikansk indianerreservat, én om arbeidsløse i Oslos drabantbyer, én om markedsføring ved en stor matvarebedrift, én om dansk ungdom med innvandrerbakgrunn... For tiden søkes det om mye mer penger til antropologisk forskning om „identitet“ og „globalisering“ enn for eksempel forskning om „jegere og sankere“ eller „svedjebrukere“. Det er lite av bastskjørtenes og tropesykdommenes romantikk over denslags. Og det er gode grunner til at det er blitt som det er blitt. Spørsmålet er om dette faget, studiet av *de andre*, fremdeles har livets rett i globaliseringens tidsalder – og, i så fall, hva det skal beskjeftige seg med når den siste „primitive“ har søkt jobb på McDonald's. Det myldrer av svar på dette og beslektede spørsmål – fra Hannerz og Friedman til Strathern og Clifford – og dette er en kortversjon av et slikt svar.

Boas, Malinowski og Mauss

Min hovedpåstand skal være at antropologien som tematikk og prosjekt er uløselig knyttet til det tyvende århundret. Selvfølgelig hadde den – i likhet med alle de andre human- og samfunnsvitenskapene – forløpere langt tilbake i historien: Herodotos viste mye antropologisk innsikt da han skrev nyansert om fremmede kulturer rundt Svartehavet og Vest-Asia for over 2400 år siden. 1700-tallsfilosofen Montesquieu brukte antropologiske teknikker for å presentere et blikk utenfra på sitt eget samfunn da han skrev sine fiktive *Lettres persanes*, „Persiske brev“, om to persere som opplever det eksotiske Frankrike, og noen år senere formulerte en av romantikkens grunnleggere, Johann Gottfried Herder, kulturrelativismen som prinsipp. Det nittende århundrets viktorianske vitenskapsmenn, oppdagelsesreisende og gentleman-forskere etablerte storslagne teorier om menneskets kulturhistorie, primitive folk og utviklingspyramider med dem selv på toppen. En av de mest berømte antropologiske klassikerne, nemlig James Frazers monumentale *The Golden Bough*, står som et høydepunkt i denne tradisjonen. Likevel er antropologien, slik vi kjenner den, et typisk 1900-tallsfenomen, som i faghistorien gjerne knyttes til tre sentrale navn og tre beslektede, men distinkte intellektuelle prosjekter.

Det er umulig å beskrive nordamerikansk 1900-tallsantropologi uten å ta utgangspunkt i Franz Boas (1858-1942), en tysk jøde som emigrerte til USA for å studere inuiter (eskimoer) og indianere i 1886 etter å ha tatt en doktorgrad i geografi ved universitetet i Kiel. Fra århundredskiftet og utover bygde han opp moderne amerikansk kulturanthropologi ved hjelp av fremragende studenter og kolleger som Edward Sapir, Ruth Benedict, Margaret Mead og Alfred Kroeber. Nå er det riktig å si at Boas ikke grunnla noen enhetlig teori, men han stod for tre prinsipper som har hatt bred oppslutning i nordamerikansk antropologi helt til i dag: For det første argumenterte han mot datidens „vitenskapelige rasisme“ såvel på biologisk som på kulturelt grunnlag. For det andre gikk han mot den utbredte evolusjonismen i sin samtid – teorier om at kulturer fulgte bestemte utviklingslinjer, og kunne rangeres som mer eller mindre avanserte. I stedet mente han at enhver kultur har sin unike historie og følger sin egen utviklingslogikk. Dette prinsippet er kjent som *historisk partikularisme*. Boas' tredje sentrale idé var kulturrelativismen, som han hadde overtatt fra Herder (via sin gamle lærer, den store tyske antropologen Adolf Bastian), altså prinsippet om at det ikke lar seg gjøre å vurdere kulturer etter universelle moralske kriterier; de har sine egne verdier og kan bare forstås og dømmes ut fra seg selv.

Det er ikke uten interesse at moderne britisk sosialantropologi også ble grunnlagt av en innvanderer, nemlig polakken Bronislaw Malinowski (1884-1942). Som professor ved London School of Economics i mellomkrigstiden knyttet han til seg en liten gruppe begavede studenter som senere skulle dominere faget i flere tiår; det gjelder riktignok ikke minst dem som gikk over til fienden, altså A. R. Radcliffe-Browns Durkheim-inspirerte strukturfunksjonalisme. Selv om han jevnlig genierklæres, var nok Malinowskis viktigste bidrag metodologisk – det er ingen tvil om at han var en mindre klar og konsistent teoretiker enn rivalen Radcliffe-Brown. Under første verdenskrig gjorde Malinowski sitt legendariske feltarbeid på Trobriand-øyene nordøst for Ny-Guinea, og hans opphold der satte en standard for etnografisk forskning som langt på vei gjelder også i dag: Man skal – hvis mulig – lære det lokale språket godt, og man skal leve sammen med de innfødte mer eller mindre på deres eget vis. Den fremste og edleste metoden er og blir deltagende observasjon, hvor man over lang tid angivelig tar del i de innfødtes liv og slik lærer deres

kultur å kjenne innenfra. Malinowskis metode, som stilte som krav at man skulle bli for- trolig med alle samfunnets institusjoner og deres indre sammenheng, medførte – kanskje som en utilsiktet bivirkning – at studiet av små landsbysamfunn ble normen.

Den sentrale personen i moderne fransk antropologi var og er Marcel Mauss (1872- 1950), og stadig nye generasjoner av begeistrede lesere i og utenfor Frankrike gjenopp- dager hans arbeider om kroppen, nasjonen, personen og – naturligvis – gaven. Mauss var nevø og student av selveste Émile Durkheim, og var selv en usedvanlig lærd og allsidig intellektuell med store kunnskaper i komparativ filologi, kulturhistorie og etnografi. Mauss' (og Durkheims) bidrag til antropologisk tenkning er mange og varierte, og har satt sitt preg på faget langt utenfor Frankrikes grenser – fra nøkterne britiske studier av politisk integrasjon i stammesamfunn til Claude Lévi-Strauss' imponerende struktura- listiske byggverk og Mary Douglas' originale analyser av urenheter og symbolske grenser. Fremfor alt lærte Mauss sine studenter at samfunn måtte studeres som *integreerte helheter* der alt hang sammen og alle små og store skikker, trosoppfatninger, slektskapsregler et cetera viste til andre deler av samfunnshelheten.

Selv om det har vært rettet mye kritikk mot både Boas, Malinowski og Mauss, er det riktig å si at antropologien, slik den har etablert seg ved hundrevis av universiteter om- kring i verden, fremdeles er tro mot deres prosjekter:¹ Idealet er å studere indre sammen- henger i småsamfunn med et kulturel relativistisk utgangspunkt, og å være i felten så lenge som mulig (helst minst ett år). Spørsmålet er om denne typen akademisk prosjekt fremde- les er relevant, nesten hundre år senere. Mye er nemlig skjedd i løpet av de rundt tre ge- nerasjonene som er gått siden antropologiens gründertid – både i og utenfor academia.

Kulturkritikk hjemme, konservatisme ute

De tre faglige frontfigurene som er nevnt, har et vesentlig fellestrekk: Alle var sosialt marginale på minst én måte. Mens Malinowski var innvandrer og Mauss jøde, var Boas begge deler. Blant deres rekrutter til det nye faget, var det en påfallende overvekt av per- soner som hadde grunner til å føle seg utilpass i sin egen kultur, og neste generasjons fremstående antropologer omfattet både sørafrikanske kommunister, påfallende mange kvinner, jøder, utlendinger, homofile og rotløse kosmopolitter med kolonial bakgrunn. De antropologiske miljøene var små, tette og kultpregede. De forvaltet – for å bruke et fag-emisk uttrykk – en type hemmelig kunnskap. De hadde en nøkkel til å forstå verden som snudde opp-ned på tilvante forestillinger, som skapte overraskelse og begeistring hos nyinnvidde, og som hadde et stort kulturkritisk potensial. Budskapet var sterkt, og overbevisningen var dyp.

Den antropolog som mer enn noen annen utnyttet fagets mulighet til å kommentere sitt eget samfunn, var Margaret Mead. Med sine populære bøker om oppdragelse og kjønnsrelasjoner i Stillehavet fra 20- og 30-årene, leverte hun potente bidrag til ameri- kansk kulturradikalisme, med en virkningshistorie som strakte seg til langt ut på syttital- let. Men også Boas og Malinowski deltok aktivt i samtidens debatt, og viste gjerne til eksempler fra fjerne strøk for å illustrere dårskapen hjemme. Selv den nøkterne E. E. Evans-Pritchard, som regjerte i Oxford fra krigens slutt til et stykke utpå syttitallet, men- te at hans studier av hekseri hos de sentralafrikanske azandene kunne kaste lys over po- litiske prosesser i Sovjetunionen.

Antropologiens komparative blikk, dens evne til å trekke dristige paralleller og skape undring og fremmedhet (*Verfremdung*) ved å sette opp overraskende kontraster, har vært dens adelsmerker i hele dette århundret. Om de fremmedhetsskapende eksemplene fra hopi-indianerne, trobrianderne og samoanerne fremdeles kan ha noen kulturkritisk kraft, er derfor et vesentlig spørsmål.

Ettersom antropologien har vært det eneste samfunnsfaget med hovedfokus på ikke-europeiske småsamfunn, har den nærmest vært programforpliktet til å drive implisitt eller eksplisitt modernitetskritikk. Av samme grunn har antropologer ofte gått svært langt i retning av å forsvare tradisjonelle eller „primitive“ samfunn mot innlemmelse i det moderne verdenssystem. Datostempelet er av flere grunner utgått for denne typen kulturkritikk, ikke minst fordi de „primitive“ selv betakker seg for konservatisme av dette slaget. De vil generelt heller ha stemmerett, scootere og tv-apparater.

Kolonitiden og orientalismen

Antropologien står i et ubehagelig og ambivalent forhold til kolonialismen. Det har vært rettet mye kritikk, noe av den urettferdig, mot antropologiens angivelig tette forbindelse til kolonimaktene i tiårene før kolonienes frigjøring. Et maleri som ifølge Adam Kuper skal ha hengt i forværelset til Ghanas landsfader Kwame Nkrumah, forestiller afrikaneeren i kamp mot kolonialismens fire hovedaktører: Først kommer soldaten, deretter handelsmannen, så misjonæren – og til slutt kommer en mann med en tykk bok under armen, nemlig *African Political Systems*. Denne antologien, utgitt av Evans-Pritchard og Meyer Fortes i 1940, var et pionérarbeid i å kartlegge tradisjonell afrikansk politikk, fra de enkleste (jegere og sankere) til de mest komplekse (førkoloniale statsdannelser). Kritikerne mener at denne typen studier passet perfekt til britenes imperialistiske strategi, *indirect rule*, som innebar utstrakt samarbeid med lokale høvdingar.

Det er ingen tvil om at mye antropologisk forskning i kolonitiden fikk praktisk bistand fra koloniadministrasjonen, men det ville være galt å se den som en integrert del av europeisk imperialisme. Mange antropologer var åpne motstandere av kolonialismen, og forholdet til imperienes administratorer kunne være kjølig og preget av gjensidig skepsis. Faktisk har en av fagets *grand old men*, Jack Goody i Cambridge, nylig utgitt en bok (*The Expansive Moment*, 1995) som i stor detalj viser hvor anstrengt forholdet til myndighetene kunne være. Goody viser blant annet at en rekke av de klassiske britiske studiene av afrikansk politikk var finansiert av den amerikanske Rockefeller-stiftelsen, som overhodet ikke var innblandet i kolonialismen.

Likevel kleber et element av imperialisme og kolonitid fremdeles ved antropologien, og kritikken har økt i styrke og omfang i senere år. De oftest siterte kildene her er Edward Saids bøker *Orientalism* (1978) og *Culture and Imperialism* (1993), men den trolig aller bitreste kritikken mot antropologien kom tidligere, i den nordamerikanske indianeren Vine Delorias bok *Custer Died For Your Sins* (1969).

Man skulle kanskje i utgangspunktet tro at nordamerikansk antropologi ville gå fri for anklager om skjult imperialisme. Mens franske og britiske antropologer kartla og beskrev samfunn som var politisk dominert av deres egne myndigheter, bestod det amerikanske prosjektet heller i å redde mangfoldet av indianerkulturer fra evig glemsel. Boas, Kroeber og mange andre utga tykke bind der de dokumenterte språk, myter, sedva-

ner og håndverk hos folkeslag de fryktet snart ville dø ut som kulturbærende grupper. Skulle ikke indianerne være takknemlige for at noen ville gjøre dem en slik tjeneste?

Nei, på ingen måte, svarte Deloria med ettertrykk, og hevdet at mens de europeiske settlerne hadde tatt fra indianerne deres land, deres politiske selvstendighet og deres tradisjonelle økonomi, hadde antropologene tatt fra dem det siste de eide, nemlig retten til å definere seg selv. Antropologiske fortellinger om indianere fremstilte dem i beste fall som „edle villmenn“ (*bons sauvages/noble savages*), og gjorde dem så eksotiske som mulig, mens de skjulte sine spor ved å pakke inn sine romantiske lengsler i et tørt, vitenskapelig språk.

I og med denne kritikken mot antropologien, har vi forflyttet oss fra politisk imperialisme til kunnskapsimperialisme og kamp om definisjonsmakt. Noe av den mest alvorlige kritikken mot faget, både innenfra og utenfra, har tatt opp denne siden ved kunnskapsproduksjon om fremmede folk. Said har i sine velkjente bøker kritisert både antropologer og historikere for å ha kolportert et etnosentrisk vrengebilde av „orientalere“ (som for øvrig kan være alt fra nordafrikanere til kinesere); hans kritikk kunne på sitt beste være høyst tankevekkende, men den ble likefullt presentert innenfor rammene av akademias høflige diskusjoner – i likhet med mye av den øvrige antropologifjendtlige, „postkoloniale“ litteraturen, som anklager antropologer for å romantisere og eksotisere sine studieobjekter.

Kritikken svir langt mer når *the natives talk back*, ikke minst fordi antropologien alltid har sett seg selv som en akademisk representant for de små folkeslagene; den gir dem en stemme og en synlighet de ellers ikke ville hatt. Mange „innfødte“ vil imidlertid nå om dagen ha seg frabedt å bli studert av antropologer. Hvis antropologenes rolle er å fortelle resten av verden hvem de er og hvordan de lever, klarer de „innfødte“ den jobben bedre selv. I dag har de fleste folkeslag nemlig sine egne utdannede eliter, som både kjenner kulturen bedre og kan fremme deres interesser bedre enn utlendinger. De tidligere informantene har nå sine egne teorier om sin kultur, så hva skal de med antropologer? Et polynesiske folk skal til og med ha forsøkt å ta ut copyright på sine ritualer, og har anlagt retts sak mot en franskmann som inkluderte videoklipp fra dem på en CD-ROM-plate. Og i store deler av den tredje verden bør antropologer helst presentere seg som sosiologer hvis de ønsker å bli sluppet inn i varmen. Der betrakter nemlig de lokale akademikere antropologer som fremskrittstfiendtlige romantikere. Kanskje ikke helt uten historisk belegg, må man kunne tilføye.

Kulturbegrepet og den primitives død

Kritikken mot det tyvende århundrets antropologi stopper ikke her. La meg derfor kort minne om noen av de viktigste innvendingene mot den klassiske antropologien fra Mauss, Malinowski, Boas og deres studenter. (Nå må det i rettferdighetens navn skytes inn at mye av kritikken er kommet innenfra – antropologien er, som leserne vet, et dypt selv-kritisk fag, og utøverne er eksperter i den noble kunst å sage over grenen de selv sitter på).

Anklagene om eksotisering og kunnskapsimperialisme har allerede vært nevnt. En annen kritikk, som også har sine røtter i avkolonialiseringen, knytter seg til det antropologiske kulturbegrepet. Kulturer har hovedsakelig vært studert som relativt isolerte, avgrensede, stabile systemer. Dette henger delvis sammen med feltmetoden, som gjør det

lettere å studere en landsby enn et verdenssystem (for å si det mildt), men også med forutsetningene som ligger til grunn for kulturrelativismen. For at kulturer skal kunne eksistere som unike verdissystemer, må de kunne opprettholde seg selv uten altfor mye kontakt utad. Dette er faktisk feil, blir det innvendt; selv de mest tradisjonelle småskalasamfunn har alltid vært integrert i større systemer, de forandrer seg, og de kan bare forstås i en regional og historisk sammenheng. Feltarbeidet som eneste metode blir med andre ord utilstrekkelig for å forstå selv den minste landsby. Dessuten er kultur i kontinuerlig endring, og mange av de klassiske studiene handlet slett ikke om for eksempel azandene eller trobrianderne *per se*, men om disse folkene på et bestemt historisk tidspunkt.

I løpet av de senere årene har også stadig flere både innenfor og utenfor faget oppdaget at kulturrelativismens kulturbegrep hadde samme opprinnelse som nasjonalismens – begge stammer fra Herder og den tyske romantikken. Det sprang med andre ord ut fra en *ideologisk* bevegelse som vektla unikhhet, røtter og etnisk identitet som positive verdier. Når antropologer støter på etniske og nasjonalistiske ideologier – noe det skal godt gjøres å unngå i våre dager – møter de seg selv i døren: De gjenkjenner kulturbegrepet de selv lærte utenat i studietiden, men overført til en politisk sammenheng de sjelden ønsker å bli identifisert med. Vårt gode, gamle kulturbegrep – verden som et metaforisk øyrike av kulturer – er med andre ord blitt både ideologisk befengt og empirisk misvisende.

En underliggende årsak til disse problemene er det kanskje aller største problemet som har rammet antropologien, nemlig at dens tradisjonelle forskningsfelt raskt har smuldret bort i annen halvdel av det tyvende århundret. *Den primitive* er kort sagt blitt et sjeldent syn. Stammehøvdingene i Amazonas reiser nå jorden rundt for å få støtte til sine juridiske krav overfor brasilianske myndigheter; høylandsfolk på Ny-Guinea jobber på kaffeplantasjene og spiser australsk frossenkylling; indiske landsbyfolk følger Miss World på det Rupert Murdoch-eide Star TV og drømmer om en videospiller; tiv- og fulanibarn leser om Shakespeare og Soyinka på skolen, og Salman Rushdie har allerede i ti år vært et yndet hat-objekt langt ute på den malaysiske landsbygda. Dermed blir antropologiens tradisjonelle *tour de force* overfor allmennheten, de overraskende sammenligningene, ikke bare eksotiserende, men empirisk misvisende.

I tillegg til alt annet, er antropologien naturligvis også rammet av den samme postmoderne trettheten som de andre samfunnsfagene. Den ser ikke lenger ut til å representere noe nytt, dens grunntanker og sjargong er blitt en del av journalistikken, det er ikke lenger „spennende“ å snakke om kultur, for alle gjør det, og selv avislesere begynner å gå lei av koselige reportasjer om innvandrernes fargerike kultur eller narsissistiske artikler om vår egen „eksotiske“ kultur. Selv er jeg gjennom hele nittitallet blitt invitert til å delta i alle tenkelige (og enkelte utenkelige) sammenhenger – fra seriøse debattmøter til tv-underholdning – for å „gi et antropologisk perspektiv“ på alt fra Lillehammer-OL til ungdomskultur. I 1999 er det ikke lenger de mest idérike journalistene, men de mest idéfattede, som inviterer antropologer til programmene sine.

Nå finnes det løsninger på alle disse problemene, og kolleger som leser disse linjene vil utvilsomt skynde seg å minne om dem. Det er blitt utviklet nye måter å skrive antropologi på, der informantene fremstår som mer eller mindre likeverdige partnere i kunnskapsproduksjonen. Mange antropologer setter sin ære i å tilbakeføre sine funn til de utforskede folkene, slik at de kan få nytte av dem. Man kan dessuten studere grupper og institusjoner i sitt eget samfunn, og ikke minst kan man i stedet for å utforske isolerte småsamfunn konsentrere seg om helt og holdent moderne fenomener som konsum, mas-

semedier, nasjonalisme, storbyliv og så videre. Samtidig kan man insistere på at den kulturelle variasjonen i verden er nøyaktig like bred som den alltid har vært – den må bare oppdages på nye områder. Parallelt kan man gi seg i kast med systematisk dekonstruksjon av de forfeilede begrepene fra de faglige forfedrene, og for eksempel prøve ut nye, mer dynamiske modeller av kulturell flyt som er mer tro mot en globalisert virkelighet. Alt dette skjer, og det kommer mye god forskning ut av alle disse strategiene.

Den primitives død – antropologiens død?

Jeg tror likevel den primitives død er mer alvorlig for antropologien enn vi hittil har vært villige til å innrømme – ikke fordi antropologer i tidligere tider nødvendigvis studerte primitive (helt siden 30-tallet har noen av dem forsket på moderne fenomener), men fordi de primitive folkenes eksistens dannet en vesentlig intellektuell horisont for faget, kanskje litt på samme måte som Øst-Europa dannet en politisk horisont for den gamle venstresiden.

For det første har den etablerte akademiske arbeidsdelingen tildelt antropologien de tradisjonelle samfunnene, mens sosiologi og andre fag har fått de moderne. For det andre – og langt viktigere – er det et ubestridelig faktum at praktisk talt alle høydepunktene i det tyvende århundrets antropologi har sprunget ut av studiet av tradisjonelle småskala-samfunn. Lévi-Strauss' sinnrike teorier om slektskap, tenkningens strukturer og mytenes transformasjoner trekker utelukkende veksler på studier av skriftløse samfunn. Douglas' skjellsettende teori om klassifikasjon, urenhet og *matter out of place* hentet materiale fra Det gamle testamente og sentralafrikanske stammesamfunn. Evans-Pritchards politiske antropologi, Malinowskis studier av økonomi i et pengeløst samfunn, Mauss' analyse av potlatch-institusjonen på Nord-Amerikas nordvestkyst, Meads beskrivelser av sosialisering i Polynesia, Victor Turners analyser av overgangsritualer og liminalfaser, Fredrik Barths forskning om politiske strategier, Edmund Leachs påvisning av sammenhengen mellom politisk dynamikk og myter – alle disse og mange andre berømte antropologiske studier har sitt utspring i etnografiske beskrivelser av tradisjonelle folkeslag i fjerne strøk. Slike studier har generert nye ideer og innfallsvinkler, og har inspirert forskning på andre felter, inklusive moderne og „globale“ fenomener. Det virker nærliggende å anta at idékilden nå er tørket ut, i takt med at det ikke lenger er mulig å utføre bona fide forskning på „primitive“ folk.

Det må også sies at antropologien er blitt offer for de vellykkede revolusjoners lov: Deres bærende ideer får så stor utbredelse at de revolusjonære blir overflødige. For helt til rundt 1990 kjempet antropologer for å få „resten av verden“ til å forstå at deres kunnskap var uvurderlig. Statlige institusjoner, massemedier, skolevesenet, bistandsorganisasjoner og flyktningmottak måtte forstå at kultur var en viktig dimensjon ved alt menneskelig liv, og at det var nødvendig å ta kulturforskjeller alvorlig. I dag finnes det knapt en tenåring som ikke har hørt om kulturrelativismens gode og dårlige sider.

Riktignok har antropologene selv begynt å tvile på sine tidligere overbevisninger – kulturen er mer fragmentarisk enn de trodde, og selve kulturbegrepet er blitt høyst problematisk – men det hjelper ikke. Den intellektuelle kraften som merkes i klassisk antropologi, energien som gir leseren følelsen av å være med på å bryte ny mark, er ikke like lett å få øye på i det store, rutiniserte universitetsfaget som er antropologi i dag, med alle

sine konferanser, tidsskrifter og monografiserier. Nå kan det fremdeles utføres godt håndverk i faget – og det blir gjort av en voksende skare grundig skolerte antropologer. De gamle innsiktene kan stadig tas en omdreining til, og det grundige, detaljerte feltarbeidet som metode, er fremdeles gull verd i de rette hender. Her har antropologien stadig et stort fortrinn fremfor andre samfunnsfag. Likevel er det mye som tyder på at da faget var akademisk marginalt, var det også usedvanlig intellektuelt spennende; nå som det er blitt akademisk *mainstream* og velkjent i en bredere offentlighet, er det samtidig blitt mindre nyskapende.

Antropologiens potensialer

Kanskje trenger vi en ny intellektuell revolusjon av samme slag som den Malinowski, Mauss og Boas var med på å skape etter det forrige århundreskiftet. I øyeblikket går deler av antropologien i retning av mediestudier, kultursosiologi og *cultural studies* ved å konsentrere seg om sammenlignende studier av modernitetens ulike fasetter, fra tv-vaner til IMF-utviklingsprogrammer og etniske konflikter – og her har den en oppgave i å minne om at modernitet ikke er det samme overalt, men tvertimot har lokalt unike trekk på hvert eneste sted. Andre deler av faget holder fast ved et hovedfokus på mer eller mindre tradisjonelle småskalasamfunn, men er i økende grad tvunget til å se dem i lys av uoversiktelige moderniseringsprosesser. For hver dag som går, blir grensene mer utydelige – både mellom antropologien og andre akademiske disipliner, og mellom kulturene.

Mens antropologien strever med å omdefinere sin rolle i en globalisert tid, er andre yrkesgrupper i full gang med å stjele showet: De viktigste analysene av nittitallets etniske kriger har vært utført av journalister som Michael Ignatieff, skjønnlitterære forfattere som Naipaul og Rushdie har gitt de beste skildringene av de nye hybridkulturene og identitetsdilemmaene som ledsager dem, og debatten om menneskets natur blir nå ført av evolusjonspsykologer og andre nydarwinister, som foruten alt annet også har kuppet en stor bit av kulturbegrepet i og med Richard Dawkins' begrep om *memer* (= ideer som angivelig replikerer seg omtrent på samme måte som gener), som nå foretrekkes av mange innflytelsesrike populærvitenskapelige forfattere som skriver om menneskets kognitive apparat.

Nå ville det heldigvis være prematurt å proklamere antropologiens død. I denne merkelige tidsepoken, da kapitalismen er blitt universell og moderniteten har trengt inn i de fjerneste avkroker, kan et fag som antropologi faktisk bli viktigere enn noen gang, forutsatt at det bevarer sine holistiske, kontekstualiserende ambisjoner. Av de konstituerende ideene som kan knyttes til Boas, Malinowski og Mauss, er noen utdaterte, mens andre er aktuelle som aldri før: Fiksjonen om det isolerte småskalasamfunn, den normative kulturrelativismen og motstanden mot historiske studier bør i dag henvises til historiens roteloft. Derimot er den etnografiske metoden, *bottom-up*-perspektivet, den sammenlignende metoden (som allerede Evans-Pritchard beskrev både som „vår eneste metode“ og som „umulig“), anti-etnosentrismen og den livsverdenbaserte kontekstualiseringen stadig håndverksmessige adelsmerker for vår akademiske disiplin, og gir faget fremdeles store intellektuelle løfter og kulturkritiske potensialer.

Et spørsmål som må reises til slutt, vedrører mulighetene for intellektuell nyskaping. Jeg har hevdet at det var studiet av *radical otherness* som gjorde antropologien i

gründer-epoken til en av det tyvende århundres mest innovative akademiske disipliner. Generalisering basert på komparasjon var i alle fall lettere da man kunne forutsette at kulturer var relativt isolerte, enn det er i dag – det er som regel vanskelig, for ikke å si umulig, å kontrollere for påvirkning utenfra når man studerer felt som er helt eller delvis integrert i den kapitalistiske verdensøkonomi. Fascinasjonen over det fremmede var også utvilsomt en kreativ impuls, som delvis er gått tapt i dag. Dette betyr imidlertid ikke at *the party is over* og at alt som gjenstår er å fylle inn hullene i teoretiske perspektiver som allerede er trygt etablert. For det første kan det meget vel sies at antropologi er studiet av det allmennmenneskelige, og derfor prinsipielt kan utføres overalt. Med hensyn til en lang rekke problemstillinger er dette utvilsomt riktig, skjønt det også er sentrale spørsmål som bare kan utforskes i bestemte sosiokulturelle konfigurasjoner. For det andre er det ingen grunn til å anta at global modernitet er et mindre dynamisk og mindre utfordrende empirisk felt enn den gamle verden av avgrensede, unike kulturer. For det tredje er det allerede kommet vesentlige bidrag til en ny antropologi som tar inn over seg de formidable endringene i verden – fra Ulf Hannerz' studier av flyt, nettverk og kreolisering til Marilyn Stratherns nye begrepsfestninger av forholdet mellom individ, samfunn og felles mening. Mer generelt har antropologien de beste forutsetninger for å gjøre rede for problemene og motsigelsene som ligger immanent i globaliseringsprosessene, ettersom den har spesialisert seg på å ta nærbilder av lokalt liv slik det ser ut innenfra. Antropologien kan fremdeles tilby alternativer til tåpelige og nærsynte forestillinger om at „historien er slutt“ og at „alt er blitt likt“: Omtrent på samme måte som Herder i sin tid var den fremste talsmann mot fransk kulturimperialisme, slik kan antropologien (ikke minst ved å studere globalisering/lokaliseringsaksen) være en motvekt til det kulturelt flate og endimensjonale verdensbildet som blant annet kommer til uttrykk i Pentagon, Verdensbanken, evolusjonspsykologien, sosialdemokratiet og *The Economist*. Antropologien kan fortelle at alt ikke er likt, og at forskjellene *make a difference*; den burde med den største selvfølge ha plassert seg i sentrum av debattene om utvikling, demokrati, identitetspolitikk, menneskerettigheter, multikulturalisme, menneskenaturen, vitenskapsens legitimitet og miljøkrisen. Men hvis antropologien skal kunne lykkes med et slikt prosjekt, må den først åpne seg mer mot andre fag og disipliner (les: være villig til å lære noe av tenkere og forskere som ikke nødvendigvis „gjør feltarbeid“) – men aller først må den riste av seg de siste rester av eksotisering og primitivisme, det tyvende århundres tvetydige arv. Prisen er at vi aldri får den primitive „radical other“ tilbake, men belønningen er et fag som tilbyr forskning om fundamentale spørsmål samtidig som det er på høyde med sin egen tid.

Note

1. For argumentets skyld ser jeg bort fra de antropologiske retningene som har vært inspirert av Morgan, Darwin og/eller Marx, altså ulike former for evolusjonisme og kulturøkologi.

KIRSTEN HASTRUP

RADIKAL FORTOLKNING

Humanistisk teori ved årtusindskiftet¹

I renæssancen opstod en ny menneskeforståelse, som frigjorde mennesket fra sin faste plads i middelalderens guddommelige orden. Hermed banedes vejen for en videnskab om mennesket og det menneskelige som noget i sig selv. Hvad enten vi fokuserer på menneskelige fællesskaber eller på enkelte menneskelige udtryk, så er de menneskelige videnskaber stadig baseret på en forestilling om det „frie“ menneske. At der er grader af frihed er selvkært, men begrænsningerne er ikke hverken gudgivne eller naturbestemte.

Et af de mest kendte programskrifter for renæssancens nye menneskesyn er Giovanni Pico della Mirandolas skrift *Om Menneskets Værdighed* (1486). Pico della Mirandola (1463-1494) studerede ved de bedste universiteter i Italien, og det nævnte skrift opsummerer hans forestilling om menneskets særstilling i universet, fordi det i modsætning til andre skabninger har frihed til at realisere sine muligheder og ansvarlighed for at gøre det. Menneskets særstilling begrundes faktisk indledningsvist i skabelsesberetningen, hvor Gud først skabte verden uden om mennesket: „Men da han havde fuldført sit værk, ønskede skaberen at der måtte være nogen til at gennemtænke et så stort værks fornuft, elske dets skønhed og beundre dets storhed“ (Nielsen 1996:48-9). Derfor skabte han mennesket. Pico henviser til de klassiske filosoffer, såvel som til gældende teologi, og på den baggrund fremstiller han mennesket som en størrelse, der kan gøres til genstand for særlig (videnskabelig) interesse.

Genopdagelsen af den klassiske verdens bedrifter betød også, at historien genopstod som et *menneskeligt* produkt. Man blev opmærksom på, at fortiden var adskilt fra og anderledes end nutiden, og hvad enten man tolkede dette som en udvikling eller et forfald, så lå der heri kimen til en radikalt anderledes tænkning om tid og historie end den middelalderlige. Den idé vinder nu frem, at mennesket ikke blot efterligner en orden, men skaber en særlig orden, som ikke har noget absolut forbillede, og derfor er „kunst“; i den forstand bliver mennesket ansvarligt for sin egen verden. Igen er det værd at lytte til Pico della Mirandola, som skriver om skabelsen af mennesket, at den faderlige almagt måtte tildele den sidste skabning det bedste af alt, for at den kunne rumme det hele:

Derfor bestemte den bedste af alle kunstnere til sidst at det væsen som han ikke kunne give noget specielt, skulle have del i alt hvad han havde tildelt hver enkelt af de øvrige skabninger. Derfor godtog han mennesket som et værk af ubestemt natur, satte det midt i verden og talte således: 'Vi har hverken givet dig en bestemt plads, en speciel skikkelse eller en

særlig funktion, Adam, for at du efter dit eget ønske og din egen beslutning kan opnå og besidde den plads, den skikkelse og den funktion du selv måtte ønske. De øvrige skabningers natur begrænses og defineres af love, der er foreskrevet af os. Du holdes ikke tilbage af nogen uovervindelige skranker, men skal selv bestemme din natur i overensstemmelse med din egen frie vilje, i hvis varetægt jeg har overgivet dig. Jeg har sat dig midt i verden, for at du derfra lettere kan se, hvad der findes i verden omkring dig. Vi har hverken skabt dig som et himmelsk eller et jordisk, hverken som et dødeligt eller et udødeligt væsen, for at du som din egen skulptør og kunstner med frihed og ære kan skabe dig den form, du sætter højest. Det skal stå i din magt at udarte til lavere former, der er dyriske; det skal stå i din magt efter din egen viljes beslutning at hæve dig til højere former, som er guddommelige' (Nielsen 1996:49).

Mennesket rummer således alle muligheder, og det er og bliver en væsentlig del af det humanistiske projekt at fastholde mennesket som ansvarligt – ikke nødvendigvis hvert enkelt lille menneske, der kan være underlagt magtformer og samfundssystemer, der netop opretholdes ved, at magthaverne fratager den enkelte både sine muligheder og sit ansvar. Ansvar for historien knytter sig dog stadig til mennesker også i form af magthavere, ikke til abstrakte samfundssystemer eller naturlige lovmæssigheder.

Når jeg her taler om humanismen i generelle vendinger i en artikel, der primært skulle dreje sig om antropologiens status ved årtusindskiftet, så er det ikke tilfældigt. For det første er det et kendetegn ved humanismen, at den altid – a priori – må basere sig på en antropologi. For det andet mener jeg, at den „afsnøring“ af en videnskabelig antropologi (og alle mulige andre videnskabelige discipliner) fra det almene humanistiske felt, som har fundet sted i det nittende og tyvende århundrede, er ved at være udtømt for energi; specialiseringen har nået et punkt, hvor samtalen er lige ved at gå i stå, selv inden for de enkelte fag. Jeg ser det derfor som et væsentligt strategisk projekt her ved årtusindskiftet at sammentænke hele det videnskabelige felt igen, inklusive samfunds- og naturvidenskaberne, for måske at genopbyrde det på nye måder. Her skal jeg dog argumentere ud fra den humanistiske synsvinkel.

Videnskabens lange vandring fra renaissance over oplysning og romantik til modernisme og dens udløbere er forudsætningen for, at vi i dag kan se konturerne af et nyt sammenhængende vidensprojekt for de humanistiske discipliner. Det er et vidensprojekt, der stadig er baseret på en strategisk afstand mellem empiri og teori, men som samtidig hviler på en erkendelse af menneskets centrale placering i begge felter. Afstanden er en forudsætning for at vi kan bidrage til den kollektive bevidsthed om verdens indretning med mere end øjebliksbilleder, det vil sige med en egentlig teoretisk indsigt, der rummer såvel forståelse og forklaring som praksis.

Teorier er fortættede udsagn om verden, som rummer forslag til, hvordan visse sammenhænge kan forstås. Historien kan siden indhente nogle af disse forslag, som humanister hele tiden lægger frem til samfundets frie afbenyttelse. Den fortættede viden om menneskelige forhold rummer en ofte uerkendt historisk „energi“ i den forstand, at verden jo altid delvist bliver, som vi forestiller os den. Selvom ikke alle muligheder står åbne og langt fra er jævnt fordelt over kloden, så afhænger ethvert menneskes eller ethvert samfunds næste skridt på historiens vej jo en hel del af, hvilke forestillinger man gør sig om mulighederne. Det er til dette forestillingsrum, at humanvidenskaberne hele tiden bidrager. Også oldtidsvidenskaberne kan på den måde bidrage afgørende til fremtiden.

De sammenhænge, som videnskaben foreslår, kan ikke ses, men de kan anes og dernæst artikuleres i et videnskabeligt sprog, der allerede er et skridt væk fra kendsgernin-

gerne, og som altid introducerer sine egne forudsætninger og analytiske konstruktioner af tid og rum. For eksempel indebærer forskellen på kausale, funktionelle og strukturelle sammenhænge (der konstituerer forskellige mulige teorier om „samme“ forhold) helt forskellige konstruktioner af og med tiden. Kausalitet forudsætter en fremadrettet tid; noget er årsag til noget andet, der som virkning følger efter årsagen. Funktionalitet fremhæver det modsatte: et forhold bidrager „baglæns“ til at opretholde en allerede givne orden. Og strukturelle sammenhænge understreger samtidighed og i nogen grad tidløshed. I alle tilfælde er der tale om et valg af perspektiv, en konstruktion af relationer, *der ikke er givet af objektet selv*, men findes imellem subjekt og objekt, der hvor betydning skabes, og verden genopstår i fortættet form.

Når sammenhængene ikke kan ses, eller overhovedet siges at være objektet iboende, så kan de naturligvis heller ikke bevises. Men de kan og skal, som tidligere nævnt, sandsynliggøres ved hjælp af et argument, der helst skal være mere overbevisende end det, Holberg lagde i munden på Erasmus Montanus, som nåede til den konklusion, at Morlille var en sten. Uden at forstene objektet i påståede naturlige ontologier skal vi fastholde realiteten i det menneskelige vilkår og gøre den til genstand for en transcendent forståelse. Med andre ord, hinsides valget mellem oplysningens ideal om rationalitet, fremskridt og naturlige sammenhænge og romantikkens fortabelse i det enestående skal vi nu finde en tredje vej, der kan vejlede os i at sige noget egentlig nyt om verden og således leve op til vores videnskabelige ansvar.

Nye teorier

Spørgsmålet er grundlæggende, hvordan vi får det teoretiske projekt knyttet sammen dels med den praktiske erfaring med menneskeligheden, dels med erkendelsen af humanismens flydende objekt. En del af svaret finder vi ved at se på „det teoretiske“ selv, og forstå dets natur. Etymologisk peger „teori“ mod „en betragtning“, og som vi har set, er dette i visse perioder blevet taget meget bogstaveligt som det faktisk sete. Betragtninger omfatter imidlertid meget andet end det og kan umiddelbart rumme forskellige forslag til forståelse af usynlige sammenhænge. Alle mennesker gør sig overvejelser over verden og fremsætter betragtninger over dette og hint. Videnskabelige teorier er betragtninger, der adskiller sig fra de almene betragtninger ved at være baseret på særligt systematiske og forpligtende undersøgelser af konkrete forhold; derfor har de større holdbarhed end den linde strøm af småbetragtninger, der udveksles mellem mennesker i dagens løb, men de er i øvrigt grundlæggende af samme art – fordi de også fremsættes af mennesker.

Vi kommer her frem til en meget enkel sandhed om teorier, nemlig at de simpelthen er sætninger, som foreslår særlige fortolkninger af verden, og som i deres natur både transformerer og reducerer den virkelighed, de drejer sig om. Som sproglige udsagn forholder teorierne sig til verden ligesom en målestok forholder sig til det målte; de får væsentlige ting med, men kan aldrig rumme det hele. Tømmestokken er bedre til at måle lige linier end til at måle de tommelfingre, der har givet den navn. På samme måde er sproget bedre til at repræsentere det sagte end det følte; men det kan alligevel sige noget væsentligt også om følelser, blandt andet fordi disse indgår i sprogets (for-)historie, hvor de ligger som en uerkendt del af ordenes værdiindhold.

Teorier er sætninger. Alle humanistiske teorier er fælles om dette sproglige grundvilkår, men opfattelsen af den teoretiske målestok splitter til gengæld forskernes verden i (mindst) to dele. Charles Taylor har foreslået en distinktion mellem designative og ekspressive teorier (Taylor 1985:218f.; se også Hastrup 1995). De førstnævnte er relativt ligefremme i deres udpegning af visse kvaliteter ved objektet, der som regel er naturaliseret; det vil sige, at det tillægges naturlige grænser og objektiv eksistens – eller ontologisk status. Den slags teorier, eller den dimension af den teoretiske tænkning kan samles under betegnelsen korrespondensteorier, og de har været fremherskende i hele den modernistiske fase. Korrespondensprincippet indebærer, at teorierne er blevet anset for direkte at afspejle virkeligheden, sådan som den objektivt foreligger. Det gælder således for de store klassiske teorier („-ismerne“), at de er baseret på en antagelse af, at verden umiddelbart kan afbildes eller afspejles i teorierne. Det var denne afspejlingsforestilling, som modernismekritikken gjorde op med under mange forskellige bannere. Kritikken resulterede blandt andet i en konstruktionisme, der gik ud på, at forskerne var med til at konstruere verden ved at omslutte den i specifikke begreber. Konstruktionismen har haft en vis betydning, men den ender nemt i temmelig absurde forestillinger om, at verden kun er, som vi nu kan beskrive den. Hermed tillægger man i mine øjne både „os“ og sproget al for stor betydning.

Der er imidlertid en anden mulighed, der står åben for os, og den knytter sig til en ny bevidsthed om det teoretiske projekt som i bund og grund ekspressivt. Ekspressive teorier antages ikke at afspejle verden, men at udtrykke særlige aspekter ved den, aspekter der ellers ikke finder udtryk. Det teoretiske udtryk *tilføjer* således noget til verden; det bidrager i sin egen ret, men hverken afbilder eller erstatter den.

Det er min opfattelse, at de humanistiske videnskaber i særlig grad har noget at vinde ved en bevidst udnyttelse af dette ekspressive teoretiske potentiale. Den tilføjelse til verden, som teorierne rummer, giver nemlig mulighed for at „svare“ verden på en ny måde. Og vi behøver ikke at legitimere vores videnskabelige bestræbelse med andet end netop det: at vi tilføjer noget til verden, fordi vi udtrykker noget, der ellers ikke udtrykkes. Nyttens underordnes nyheden.

Denne form for teoretisk udtryk eller artikulation bryder radikalt med den klassiske (oplysnings-) forståelse af videnskab som „opklarende“; i denne opfattelse var det videnskabens opgave at afsløre objektets natur, eller altså at opklare verdens gåder ved simpelthen at blotlægge naturen, herunder menneskets, samfundets, kulturens, historiens, og kunstens natur. Det var den opfattelse, der blev omsat og perfektioneret i autopsien som den ultimative videnskabelige metode (jf. Hastrup 1990). I modsætning til denne forestilling om, at det menneskelige har en natur, som vi en gang for alle kan fastslå, hvis vi indstiller optikken rigtigt, så foreslår Donald Davidson (1984), at vi betragter vores projekt som et spørgsmål om „radikal fortolkning“. Den radikale fortolkning rummer nemlig muligheden for at tilføje noget nyt til verden, snarere end at opklare det allerede givne og det i objektet iboende. Hermed kan man umiddelbart tilgodese den indsigt, at objektet for netop de *humanistiske* videnskaber ikke er uforanderligt og uafhængigt af den teoretiske interesse.

Dette sidste punkt indebærer også, at det ekspressive syn på den teoretiske praksis kun holder, hvis vi opgiver den metafysiske realisme, som går ud fra, at der er én, absolut sandhed at fortælle om verden. Det gælder ikke længere, og *kan* slet ikke gælde det menneskelige objekt. Men dette betyder på den anden side ikke, at der er frit slag på alle

hylder, sådan som en ekstrem konstruktionisme ville hævde det. Teorier er jo nemlig i kraft af deres sproglige udtryk og deres reduktive kraft både flyttelige og offentlige. Det betyder, at de lægger sig blot for uenighed og afprøvning i andre sammenhænge. Selvom tommestokken først tog mål af tommelfingre, så kan den jo også bruges til at måle hele menneskers højde. Tilsvarende kan en teori om, hvordan visse kulturelle forestillinger i 1700-tallets Island gav anledning til en særlig udvikling af det islandske samfund, jo muligvis give anledning til en mere omfattende teori om sammenhænge mellem kultur og historie i almindelighed, der kan „måle“ andre udviklinger andre steder.

Gyldigheden af humanistiske teorier hænger nemlig i høj grad på, om de kan deles, det vil sige om de kan give mening ud over den meget specifikke sammenhæng, de blev til af. Det kan de kun, hvis de er rationelt acceptable, eller med andre ord, hvis de er konsistente med erfaringen. Og vi må her huske på, at erfaring er noget andet end sprog; der er store dele af den menneskelige viden, der ligger uden for sproget, og som derfor udfordrer sprogets kategorier, men aldrig udtømmer dem. Rækkevidden og betydningen af enkelte teorier er således snævert forbundet med omfanget af den fællesmenneskelige erfaring, som de „rammer“. De teorier, der bliver stående længst, er de forslag om sammenhænge, der bedst modstår de historisk betingede ændringer i det humanistiske objekt.

Acceptabilitet er ikke kun et spørgsmål om en simpel flertalsafgørelse; som alle ved, er „flertallet“ ofte en funktion af særlige institutionelle forhold, eller af særlige magtforhold. Der er ikke tale om at skulle lade flertallet afgøre, hvad der er rigtigt, og hvad der er forkert, men om at holde mulighederne åbne for andre forståelser end flertallets, ved hele tiden at efterprøve argumenterne og teoriernes konsistens med erfaringen – herunder den fællesmenneskelige erfaring med at forstå sin egen erfaring på nye måder, enten ved hjælp af nye begreber, eller ved at „genkende“ erfaringer, man endnu ikke har gjort sig, i de foreslåede udsagn. Megen psykoterapi udnytter den første strategi: at foreslå nye begreber, der kan rumme de kaotiske erfaringer. Omvendt er det i høj grad forbundet med kunsten at levere „genkendelse“ af det uprøvede. Humanistisk videnskab må nødvendigvis rumme begge strategier.

Hvis pragmatismen, som knytter sine filosofiske overvejelser til konkrete samfundsforhold snarere end til formal-logiske problemstillinger, på den ene side synes at glide mod utilitarismen, derved at de umiddelbart nyttigste teorier er dem, der først accepteres, og på den anden side synes at tendere mod flertalsdiktatur, så er det altså ikke nødvendigvis en del af det gyldighedskriterium, jeg her opstiller. De rationelt acceptable udsagn i de humanistiske videnskaber er dem, der tager menneskeligheden helt alvorligt, som på en gang inkorporeret historie og transcendens.

Selvom teorier ikke er synonyme med verden og trods det, at de i princippet er subjekt-henvisende – fordi der ikke er nogen viden, uden at der er (mindst) én, der ved – så er der grænser for friheden. Al humanistisk forskning må overbevise ved hjælp af et argument, og man vil kunne se nu, at det blandt andet skyldes dens kvalitet som radikalt fortolkende snarere end blot opklarende. Fortolkninger skal der tales for, og der skal tales til nogen, nemlig i første omgang til det videnskabelige kollektiv, som er det sted, de nye teorier skal forelægges og afprøves ved den grad, de kan accepteres som udtryk for en kendt eller en mulig erfaring. Verden består af en række svar, vi til stadighed skal finde nye spørgsmål til, og det er bestemt ikke alle spørgsmål, det giver mening at stille.

Teorier, og de er jo som nævnt blot sætninger, udtømmer aldrig mulighederne for fortolkning, fordi de netop ikke handler om afspejling eller direkte referens, men om til-

føjelse af ny betydning. I denne ekspressive forståelse af teorierne får også det teoretiske sprog ny betydning; det er ikke blot et objektivt klassificerende, men et metaforisk af-søgende sprog, der ikke opklarer men fortolker verden på radikalt nye måder.

Helhed og sammenligning

Det opgør med de stivnede begreber om verden, som har fundet sted i de seneste tiår, har medført en usikkerhed omkring forståelsen af det analytiske objekt. Ikke desto mindre må et sådant analytisk objekt stadig forudsættes, hvis det teoretiske arbejde skal give mening. I antropologien gav opløsningen af kulturbegrebet anledning til et meget kritisk spørgsmål om antropologiens videnskabelige status, fordi den ramte et centralt punkt i den antropologiske tradition. Kulturer kunne ikke længere ses som essenser, men kun som analytiske implikationer af selve det videnskabelige projekt, eller i en vis forstand som resultater af den etnografiske beskrivelse selv.

Problemet er ikke begrænset til antropologien, men er måske igen særlig tydeligt der, fordi det kritiske spørgsmål indebar en problematisering af den holisme, som var et klassisk etnografisk princip; ethvert kulturelt eller socialt fænomen måtte forstås i sin helhed, inden for rammerne af en veldefineret kulturel kontekst. Men hvis helheder kun er noget, der skabes i skriften, så er det naturligvis tvivlsomt, om man kan rejse en (empirisk) videnskab på det grundlag. Men det er også tvivlsomt, om man kan afskaffe en helhedstænkning, der stadig kan sætte rammer om forståelsen. Selvom vi har afskaffet den metafysiske realismes påstand om empirisk afgrænselige kulturer, så forudsætter den „interne realisme“ (Putnam 1990) stadig en forestilling om rimeligt afgrænselige analytiske objekter. Når de skal være rimeligt afgrænselige, så betyder det for det første, at de skal have en eller anden overensstemmelse med virkeligheden (hvor der jo for eksempel findes kulturelle forskelle, selvom der ikke er kulturel essens), eller rettere sagt, den del af virkeligheden, man vil undersøge, og for det andet, at de afgrænses i forhold til metodens rækkevidde. Objekt og projekt er forbundne i en holisme, der ikke er en (kulturel) betydningsholisme, men en *teoretisk* holisme, der medtænker sine egne sandhedsbetingelser. Dette skift i holismens forankring er korreleret med en udvikling af videnskaben fra oplysningens opklaring til nutidens radikale fortolkning. Med dette skift introduceres der et spring mellem det empiriske objekt og det videnskabelige projekt.

Det analytiske objekt kan konstrueres i forskellig målestok. Der ligger ingen forudfattet mening om, at det må udgøres af kulturer, eller lignende enheder. Men samtidig må vi give afkald på klassifikationsprojektet og dets forestilling om en én-til-én overensstemmelse mellem verden og videnskaben, eller med andre ord mellem kulturen og repræsentationen. Uanset objektets målestok vil det teoretiske projekt indebære en kondensering, eller en fortætning af empirien, der transformerer og reducerer den. Fortætningen omfatter naturligvis kun de dele af verden, som ikke filtreres fra i vores konstruktion af objektet.

Hvis vi i globaliseringens navn konstruerer objektet „globalt“ og på den måde gør hele verden til genstand for vores interesse, så får vi meget lidt at vide om forskelle, og ikke mindst udgrænses hele den menneskelige *erfaring* med det globale. Erfaring gøres af subjekter, der lever bestemte steder og er motiveret til særlige handlinger. Når vi taler om et „globalt“ analytisk objekt, så forudsættes det imidlertid, at det skal analyseres *i sin*

helhed. Den eneste helhed, vi kan analysere globalt, er netop det, der flyder ud over det hele, det, der forbinder, det, der i virkeligheden definerer objektet selv. Opdagelse, definition og repræsentation falder stadig sammen, ligesom i det klassiske kulturbegreb.

Nødvendigheden af at opstille et analytisk objekt er altså ikke ophævet, selvom vi taler om globalisering og altings sammenhæng med noget andet. Tværtimod leder dette blot til fornyet erkendelse af, at der næppe findes noget endeligt afgrænseligt *empirisk* objekt for humanistisk videnskab; den menneskelige aktivitet sprænger altid disse grænser. Til gengæld kan vi så på baggrund af videnskabelige overvejelser identificere helt rationelle analytiske objekter.

Denne analytiske „objektivering“ resulterer ikke i konstruktionisme. Selv de mest fasttømrede humanistiske objekter – kultur, sprog, religion, litteratur, historie, kunst, bevidsthed – er opstået som teorier. Der er tale om teorier på et højt abstraktionsniveau, men alligevel vil ingen vel benægte disse forholds realitet. Som diskrete enheder er de udtryk for „ontologiske dumpninger“; det vil sige, at de henviser til kategorier, der først opstod som en måde at forstå verden på, altså et epistemologisk forhold, men som i gentagen brug fik selvstændigt liv (jf. Rapport 1997). På den måde er de blevet virkelige. Meget få humanistiske projekter har siden renæssancen haft en så høj eller omfattende ambition, at disse „første“ teorier om menneskelige grundvilkår kunne anfægtes. Man har nøjedes med mindre, som for eksempel at sætte spørgsmålstegn ved nogle af de elementer, der til enhver tid er indgået i de teoretiske fortætninger. De mest omfattende teorier har altid givet næring til mindre omfattende teorier.

De ontologiske dumpede forskelle i verden, såsom forskellen mellem kultur og natur, eller mellem historie og litteratur, er udtryk for tankens indgriben i verden, eller måske mere præcist for sprogets infiltrering af ontologien. Men det betyder ikke, at de forhold, sproget beskriver, er konstruerede, ej heller, at den samlebetegnelse, de får, er uden sammenhæng med virkeligheden. For at ordene kan give mening, må de „samle“ netop de forhold, om hvilke mennesker intuitivt ved, at de deler visse kvaliteter. „Mening“ kan ikke være privat; den er altid social, fordi sprog henvender sig til nogen. Også her er der tale om et kriterium af rationel acceptabilitet.

Som teoretiske enheder er alle humanistiske objekter naturligvis åbne for kritik og diskussion, og for historisk nedslidning. Men som vi kan se det af de nævnte eksempler, er der faktisk teoretiske konstruktioner, som modstår århundreders slid; det gør de på grund af deres rummelighed og på grund af deres overensstemmelse med almen erfaring. De er dog aldrig helt urørlige; de udfordres faktisk konstant af de humanistiske forskere, der til enhver tid konfronterer sig selv med nye måder at forstå verden på og nye metoder til at tilegne sig det historiske potentiale.

I de senere år er én af udfordringerne kommet fra den metodologiske individualisme, der i samfundsvidenskabernes har afløst den tidligere dominerede forestilling om samfundets dominans over den enkelte. Det er en „individualisme“, der paradoksalt nok har bidraget til en genetablering af det antropologiske objekt efter dekonstruktionen af kulturbegrebet. Den deraf følgende interesse for „selvet“ endte ganske vist for nogle i en ekstrem og uproduktiv narcissisme, men for andre blev den vejen tilbage til en større helhed, fordi selvbevidstheden medførte en fornyet opmærksomhed over for den måde, hvorpå selvet var motiveret og orienteret (Cohen 1994). Og langt fra at ende i det private førte dette tilbage til et fællesskab, der deler sprog, billeder, og forestillinger om hinanden, uden af den grund nødvendigvis at tillægge dem samme betydning eller at være fanget i

mentale fængsler. Og det er lige præcis det nye: at selvom man deler kulturelle forestillinger, så knytter man erfaringsbestemte billeder til dem. Det har antropologien dokumenteret i minutiøse detaljer for såvel mikrosamfund (f.eks. Rapport 1993), som mere komplekse, pluralistiske samfund (f.eks. Barth 1993).

Selvom vi bliver tættere ved den specifikke erfaring, så ender det ikke nødvendigvis i private jeremiader, der ikke tillader én at se forskel på teori og terapi. Det er jo et temmelig gennemgående træk i det menneskelige samfund, at man lever sammen i sociale fællesskaber. Dette empiriske forhold ledsages af den teoretiske indsigt, at mennesker også orienterer sig i forhold til hinanden, og i forhold til de rammer, der til enhver tid udgør horisonten for deres muligheder, fysisk, epistemologisk og moralsk: kort sagt historisk. Horisonter flytter sig naturligvis, men der findes ikke sociale handlinger og kulturelle begivenheder uden en eller anden forestilling om rammer. Det er disse forestillinger om rammer, eller de handlingsrum, de skaber for den enkelte og for kollektivet, der udgør de nye (teoretisk konstruerede) enheder, som vi må studere fra forskellige vinkler. Disse rum udgør den empiriske forankring af de analytiske objekter, vi konstruerer for os selv. Jeg har i anden sammenhæng kaldt dem „handlingsteatre“ (Hastrup n.d.), men navnet er mindre vigtigt end erkendelsen af deres flydende kvaliteter.

Det humanistiske projekt, af større eller mindre målestok, er altid i en vis forstand komparativt. Hele videnskabeliggørelsen af det menneskelige i det nittende århundrede drejede sig meget bogstaveligt om at fastslå dette, ikke mindst hvad angik de ikke-tekstbaserede videnskaber. Christian Jürgensen Thomsen, som viede sit liv til Nationalmuseet, siger således i 1846:

Oldgranskningens Virksomhed, forsaavidt den gaaer ud paa at opklare Menneskeslægten forhistoriske Tilstand, er væsentlig naturhistorisk, [mens] Ethnographien, der hidtil har været altfor meget tilsidesat, danner saa at sige en Overgang fra Naturhistorien til Historien. [...] der er ingen Tvivl om, at ligesom en ny Videnskabsgreen aabnedes ved at Man henvendte Opmærksomheden paa den comparative Anatomie, saaledes er nu den comparative Archæologie i Begreb med at vinde Erkjendelse. Man har for meget overseet, at det samme Culturtrin og ei alt for forskjellige climatiske Forhold bringer Mennesket til at bruge de samme Midler til at afhjælpe sine Fornødheder. Ei heller har Culturens Gang i den senere Periode været saa overordentlig forskjellig i de forskjellige Lande, omdenskjønt til forskjellige Tider (citeret efter Jensen 1992:313).

Komparation forudsætter, at der kan identificeres nogle meningsfulde enheder, som så kan sammenlignes, hvorefter der kan uddrages en generel lære; en sådan enhed var Culturen for Thomsen.

I antropologien, der i Danmark startede som den „Ethnographie“, Thomsen nævner, har sammenligning altid været et omdrejningspunkt i selvforståelsen. Den har været opfattet forskelligt til forskellige tider og drejet sig om en sammenligning af enten dele eller helheder, begreber eller kulturer, af enten fortidige eller nutidige kulturmønstre, men den var der altid som en del af den faglige identitet. Sammenligning var en metode til at måle forskelle i tid – som for eksempel forskellige stadier af udvikling, vækst, eller mentalitet – eller oftere forskelle i rum – som forskellige kulturer, samfund, institutioner eller begreber i den etnografiske nutid. I dette århundrede er denne komparative modus blevet næret af feltarbejds traditionen og den holistiske ambition.

Med afviklingen af det klassiske objekt forlød det, at sammenligningen ville gå samme vej – ud af billedet. Men det er ikke en naturlig følge af den historiske udvikling. For

det første var de påstået empiriske objekter altid teoretiske, og for det andet var sammenligning kun mulig ved netop at fastholde en teoretisk konstant. En sammenligning af kulturer forudsætter et fast begreb om „kultur“, i forhold til hvilken man kan måle forskelle. Sammenligning har derfor aldrig været en direkte konfrontation af forskelle; den er altid foregået via et tredje punkt, uden hvilket sammenligning ikke giver mening. Via dette tredje punkt har enhver kulturbeskrivelse altid været implicit komparativ, fordi beskrivelsens præmis har været en underforstået anerkendelse af (teorien om) kultur. Når det drejer sig om menneskelige forhold, er det derfor så meget vigtigere at gøre sig dette tredje punkt klart, som det ikke er et naturligt fixpunkt, men et begreb, eller en teori, der er forudsætningen for selve den videnskabelige undersøgelse af „objektet“.

Den teoretiske holisme, der har afløst betydnings- eller funktionsholismen, forhindrer således på ingen måde det sammenlignende humanistiske projekt. Tværtimod er der tale om en holisme, der bryder med den naturalisme, der synes opbrugt i forståelsen af menneskers liv og vilkår. Den teoretiske holisme giver derfor ny betydning til det projekt, der i første række hviler på en antropologi, eller en teori om det fællesmenneskelige, som er den implicite konstant i undersøgelsen af menneskelivets mangfoldige tematikker, der omsættes i handling og historie.

Realistiske forestillinger

Det er umuligt at hævde, at forskeren står helt uden for sit materiale, eller at han eller hun blot er en neutral observatør af verden, som derefter kan beskrives i objektive begreber. Men verden bliver jo ikke mindre virkelig af, at vi er en del af den. Den verden, vi er en del af, er tværtimod al den verden, vi kan få fat i, og humanister må slå sig til tåls med, at netop det at være „i berøring med“ virkeligheden er den fornemste garant for en realistisk videnskab.

Den klassiske dualisme mellem subjekt og objekt resulterede i en procedural rationalitet, hvor det gjaldt om at få instrumentel kontrol over objektet. Videnskaben voksede frem på de præmisser, og oplysningens verdensbillede fastholdt forskerne i en forestilling om, at virkelighedens essens var skjult bag en tåge af skygebilleder. Hvis bare vi kunne sprede tågerne, kunne vi finde frem til den egentlige virkelighed. Den klassiske forestilling om en metafysisk realisme i videnskaben var baseret på dette. Som nævnt ovenfor var projektet i denne forståelse at opklare det af naturen givne: altings essens. Det var specielt naturvidenskaberne, der blev drevet frem af denne forestilling, mens humanvidenskaberne gennem tiderne fik lov også at lege med de skiftende skygger: billeder på væggen, tegnene i leret, heltene i litteraturen, tonerne i symfonier.

Tiden er kommet til at se sammensmeltningen af essens og billede i øjnene, og til at forlade opklaringens ideal til fordel for den radikale fortolkning, som introduceredes ovenfor. Ikke alene er tiden kommet, muligheden for at udnytte denne sammensmeltning som udgangspunkt for ny indsigt er også nu til stede med erkendelsen af teoriernes ekspressive dimension. Vi er nemlig nu i stand til at drage en anden konsekvens af dette end konstruktionismen, nemlig en ny form for realisme. Det er stadig virkeligheden, vi er forpligtet på, men det er ikke en forpligtelse til blot at repræsentere den, men at forstå dens potentiale, dens historiske overskud. Den klassiske metafysiske realisme var baseret på en (uerkendt) ontologisk dumpning, som vi nu kan erstatte med langt mere

flydende begreber om verden, uden at vi derved mister hverken fodfæste eller kontakt med virkeligheden.

Den videnskabelige forståelse er, ligesom al anden forståelse, en begivenhed, der ikke forudsætter et fast forhold mellem ordene og resten af verden, eller mellem de teoretiske sætninger og den objektive virkelighed. Vi er med andre ord kommet til slutningen af den gamle drøm om entydig referens. Ingen begreber „kortlægger“ verden udtømmende og præcist. I sprogfilosofien har man længe talt om, at referens er ubestemmelig i det abstrakte, og at den kun lader sig bestemme i konkrete sproghandlinger, der helt midlertidigt forbinder to eller flere mennesker i samtale. Ordene selv har ingen betydning; de har kun betydning i brug. Derfor kan man ikke sige, at ord giver direkte adgang til en ontologi. Det gælder også de sammensætninger af ord, som udgør teorier om verdens indretning og sammenhæng, at de ikke er modstandsløse veje til sandheden, men at de snarere er anræbelses af den, eller udvidelser af verden, arabesker på historien. Teoriernes acceptabilitet har derfor mere at gøre med vores erfaring med verden end med de ord, vi bruger til at tale om den i. Referensforholdet er og bliver uigennemsigtigt; og enhver forståelse er afhængig af, at der er en eller anden, der faktisk lige nu forstår.

De humanistiske teoris betydning kan derfor ikke nivelleres til referens. Også i videnskabens verden er det mennesker, der skaber og oplever forståelse; der er ikke noget, der simpelthen opdages. Vi kan naturligvis opdage et nyt købmandsarkiv i et nyudgravet oldassyrisk hus i Anatolien, finde en ukendt komponists glemte nodeark, eller for den sags skyld genopdage Amerika. Men det ontologisk nye, eller de egentlige videnskabelige landvindinger opstår i og med en ny menneskelig erkendelse.

Når skellet mellem faktum og forståelse således bryder sammen, så har det nogle omfattende konsekvenser for vores opfattelse af „evidens“, eller belæg. Vi må naturligvis fortsat kræve belæg for vores udsagn om verden, empiriske belæg. Ikke alt lader sig sige, og uden belæg er ingen teorier overbevisende i længden. Men igen er det vigtigt at forstå, at belæg ikke er neutrale, teori-uafhængige observationer. Relationen mellem belæg og teori hviler på en implikation snarere end på referens. Det implikationelle forhold etableres inden for en helhed, der ikke er „derude“ i form af betydningsholisme, men som er en del af det teoretiske argument, som foregrebet ovenfor (jf. Quine 1992:13ff.). Sproget, inklusive det teoretiske sprog, infiltrerer vores opfattelse af virkeligheden i en grad, der gør det helt umuligt at forestille sig forskeren som en uafhængig opmåler af verden. Selv evidens er et spørgsmål om erfaring og om at kunne overbevise sine læsere eller tilhørere om, at der er en konsistens mellem belægget og helheden. Når ethvert belæg er relativt – i forhold til den etablerede teoretiske helhed – så er det ikke længere muligt at opretholde illusionen om en metafysisk realisme, en egentlig Objektivisme. Spørgsmålet om, hvad verden består af, giver kun mening i forhold til en bestemt beskrivelseshorisont. Holismen selv er teoretisk ikke empirisk.

Der er stadig et spørgsmål om sandhed, hvis vi skal leve op til en eller anden form for realistisk ambition, uden hvilken vi næppe kan have nogen videnskab. Eller hvis sandhed er blevet et for belastet ord, så er der, som Putnam (1990) siger det, stadig et udtalt ønske om at forstå verden „rigtigt“. Men hvis vi har givet afkald på endelige (designative) teorier om verdens indretning, og i stedet ønsker at fremhæve de (ekspressive) tilføjelser til gældende selvforståelse, så er det klart, at det at forstå noget „rigtigt“ ikke er det samme som at nå en fuldkommen sandhed, men at fremsætte et levedygtigt forslag til, hvordan verden kan forstås her og nu og under denne synsvinkel. Der er mere eller mindre accep-

table teorier, mere eller mindre adækvate forbindelser mellem helhed og evidens, og mere eller mindre overbevisende argumenter. Argumentets styrke ligger ikke alene i dets egen konsistens, men også i dets kohærens med den menneskelige erfaring i øvrigt.

I en post-objektivistisk tidsalder er den videnskabelige sandhed ikke så meget et spørgsmål om uafhængigt bevis, som det er et spørgsmål om kohærens med erfaringen og om „rimelighed“. Rimelighed i den forstand er et brud med forestillingen om den frit svævende rationelle tanke, der arbejdede uden for virkeligheden, som den forsøgte at kontrollere intellektuelt og instrumentelt. Rimelighed er i stedet en form for rationalitet, der inkorporerer både intuition og værdisætning. Der er ingen kendsgerninger uden værdier, ingen historie uden valg.

Videnskabelig ansvarlighed

Det er ikke ualmindeligt at høre om forskningens frihed. Det er ofte parodieret i en forestilling om, at forskeren er totalt ligeglad med samfundet og resten af verden, blot han eller hun kan få lov at sidde i fred i sit elfenbenstårn og tænke stort og uforpligtende. Denne parodi er helt ude af trit med virkeligheden, og derfor er den ikke længere hverken effektiv eller morsom.

Forestillingen har i særlig grad drejet sig om den humanistiske forskning på universiteterne, mens det udviklingsarbejde, der er blevet udført på kemiske fabrikker eller i internationale astronomiske observatorier, a priori er blevet anset for værdifuldt. Det mest tragiske er imidlertid ikke, at skiftende ministre, folkeforførere og andre har betragtet den humanistiske forskning som en overflødig luksus, man kun opretholder af hensyn til en døende elite, ligesom Det Kongelige Teater og Statens Museum for Kunst. Det værste er, at humanisterne selv har mistet fornemmelsen af at bidrage til en helt afgørende fornyelse af det tankeberedskab, som alle må trække på, hvis de vil skrive ny historie.

Man kan se denne tragedie som udtryk for, at humanister (og det er stadig et meget omfattende udsnit af forskningsverdenen) har taget stereotyperne på sig. Antropologer har ofte dokumenteret, hvordan mennesker alle steder tager andres opfattelser af sig selv på sig, og dette er naturligvis blot et eksempel på den almene sandhed, at vi blandt andet bliver til i „den andens“ blik. „Jeg“ opstår ved, at nogen giver mig navn og taler til mig som „du“.

At de humanistiske videnskaber alligevel har bidraget med omfattende indsigt og begrebsfornyelse, er hævet over enhver tvivl, og det taler højt og tydeligt om det humanistiske potentiale selv i ulvetider. De forkætrede forskere har undervist, og hele tiden fået deres begreber skærpet eller forkastet af de kritiske studerende, der strømmer ind fra egnene uden for elfenbenstårnet; de har meddelt sig skriftligt, og set deres indsigter omsat i andres samtale. En væsentlig del af de teorier, der er fremsat gennem tiden, udgør dagens „common sense“. Når det er blevet selvfølgeligt at tale om sådan noget som sprog og bevidsthed, økonomi og politik, samfund og uddannelse, så er det fordi disse teoretiske „samlebetegnelser“ har svaret til dele af den virkelighed, man var fælles om. Kulturelle selvfølgeligheder opstår ikke i og med en kulturel essens eller findes som en naturlig kvalitet ved samfundet. De opstår i udvekslingen mellem mennesker og mellem mennesker og deres omgivelser. Humanister er centralt placerede i italesættelsen af denne udvekslingsproces, og dermed i dens fornyelse.

Fornylelsen er dybt afhængig af forskningens frihed. Man kan sige, at det er en del af den menneskelige tankes natur, at den til enhver tid kan overskride det allerede givne. Tanken er fri i den forstand. Forskningens frihed indebærer en systematisk udnyttelse af tankens frihed, herunder en frihed til at vælge sin genstand, sin metode og sit mål. Men det overordnede sigte er klart: fornyelse af den kollektive forståelse af verdens indretning og historiens overskud. Når ethvert aldrig så moderne eller postmoderne samfund i denne globale tidsalder har brug for et universitet eller tilsvarende tænketanke, så er det, fordi der må findes et sted, hvor der kan tænkes nyt, uafhængigt af de kræfter, der i øvrigt netop har magten til at objektivere og realisere egne forestillinger. Videnskaben er på den måde altid ansvarlig over for sit samfund. Den garanterer mod stivnede objektiviseringer.

Den videnskabelige ansvarlighed er imidlertid også en ansvarlighed over for virkeligheden. Selvom vi mere eller mindre frit kan konstruere vores analytiske objekter, så kan vi ikke gøre det uden en empirisk forankring i de verdener, der udgør rammen om det liv, vi vælger at studere. Vi kan ikke tillade os at overse empirien, selvom vores projekt er teoretisk. Den vilje til viden, der ligger i det humanistiske projekt, er ikke en vilje til kontrol over naturen, men til at gribe det menneskelige i flugten, at begribe dets flertydighed, og foregribe dets mulighed.

Af hensyn til vores muligheder for at levere alternative forståelser må vi som intellektuelle altid reagere mod at gå i ét med de herskende begreber; vi kan ikke (kun) være eksperter. Medmindre vi fastholder dette, så bliver vi selv ofre for ekspertvældet i vores daglige arbejde, hvor vi hele tiden måles på vores medieoptræden og vores signaler. Selvfølgelig er der områder, hvor vi kan levere eksperter, men vi kan ikke lade os nøje med at svare på de spørgsmål, der allerede kan stilles. Vi må holde vågerne åbne for nytænkning, så der kan stilles uventede spørgsmål, til glæde for det samfund, der stadig har brug for en egentlig videnskab, der kan fortætte virkeligheden til nyt stof. En ansvarlig videnskab holder sig hele tiden denne ambition for øje.

Millennium

Tiden er kommet til at afslutte et kapitel, som begyndte med renæssancen. Erkendelsen af menneskets placering i centrum af historien gjorde det både frit og ansvarligt. Det er en erkendelse, der stadig er nødvendig, hvis vi skal udnytte det samfundsmæssige potentiale, som ligger i det videnskabelige arbejde. En anden nødvendig erkendelse er sammenhængen i det videnskabelige projekt. Det væsentligste i mine øjne er dels at erkende grænseløsheden i det videnskabelige objekt, og hermed de delvist arbitrære disciplinære grænser, dels at eksplicite ethvert analytisk objekts uafsluttethed. Det menneskelige – og det gælder hvad enten vi taler om det menneskeliges indhold eller dets udtryk – forandrer sig hele tiden i og med historien, og i og med erkendelsen. Det ved vi af erfaring. Og erfaringen er som nævnt den eneste domsinstans, vi har til at afgøre den relative gyldighed af vores viden.

Med et sådant objekt er det ikke længere muligt at operere med en forståelse af teorier som objektive afspejlinger af det menneskelige felt, det vil sige en forestilling om korrespondens, ej heller med et syn på teorier som faste størrelser. Tanken om simpelthen at opklare det i objektet iboende reducerer den teoretiske bestræbelse til at opdage det allerede givne; i stedet må sættes en ambition om at tilføje noget nyt, at bidrage ekspressivt

til nye erkendelser, ved hjælp af en radikal fortolkning. At dette indebærer en nødvendighed af at leve med en mere flydende ontologi, end de klassiske teorier lod os formode, det er simpelthen et vilkår for de humanistiske videnskaber. Disse videnskabers potentiale findes netop her.

Teorier er med andre ord ikke længere blot udtryk for faste genrer, hvorigennem stadig flere menneskelige forhold skal filtreres; de vokser ud af forskernes møde med verden, og ud af den begivenhed, som teoretisk forståelse er. I den forstand er den humanistiske videnskabelige praksis kongenial med sit objekt; også i den virkelige verden er ny forståelse noget, der opstår ved mødet mellem kendte kategorier og nye erfaringer, der gradvist bidrager til en ændring af kategoriernes betydning. I den forstand kan vi igen give Quine (1992) ret, når han siger, at teorier altid er underdetermineret af empirien; de hverken afspejler eller afklarer det empiriske, men samler det i en ny erkendelse.

For de humanistiske forskere er det nu opgaven at fastholde en teoretisk ambition, uden hvilken der ikke ville være tale om videnskab, og samtidig at udnytte det dynamiske potentiale, der knytter sig til enhver ny indsigt, der kan påvirke menneskers selvforståelse. Denne påvirkning indebærer ikke primært en udpegning af den gældende forståelses utilstrækkelighed, men en fremvisning af dens historiske tilfældighed. Denne fremvisning ligger latent i det teoretiske arbejde, som humanisterne udfører fra deres selvvalgte eksil i forhold til de herskende ideer. I eksilet tager forskeren en position som „den radikale anden“ i forhold til de menneskelige værdier og vilkår, der er under lup, og herfra er det muligt at opnå en uventet forståelse.

Ved at give udtryk for nye måder at forstå verden på, åbner videnskaben for nye historier. Deri ligger dens styrke og dens nødvendighed – også i det ny årtusind.

Note

1. Denne artikel er et let redigeret uddrag af min bog *Viljen til Viden. En Humanistisk Grundbog*, Gyldendal 1999.

Litteratur:

- Barth, Fredrik
1993 *Balinese Worlds*. Chicago: University of Chicago Press.
- Cohen, Anthony
1994 *Self Consciousness. An Alternative Anthropology of Identity*. London: Routledge.
- Davidson, Donald
1984 *Inquiries into Truth and Interpretation*. Oxford: Clarendon.
- Hastrup, Kirsten
1990 Videnskabens verden. Tre parabler over subjekt-objektforholdet. *Stofskifte, Tidsskrift for Antropologi* 20:35-54.
1995 *A Passage to Anthropology. Between Experience and Theory*. London: Routledge.
1999 *Viljen til Viden. En Humanistisk Grundbog*. København: Gyldendal.
n.d. *Theatres of Action. Human Agency in the Company of Shakespare*. London. (Under udgivelse).

- Jensen, Jørgen
1992 Thomsens Museum. Historien om Nationalmuseet. København: Gyldendal.
- Nielsen, Jørgen Juul (red.)
1996 Pico della Mirandola: Om Menneskets Værdighed. København: Museum Tusulanum Press.
- Putnam, Hilary
1990 Realism With a Human Face. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Quine, W. V.
1992 Pursuit of Truth. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Rapport, Nigel
1993 Diverse Worldviews in an English Village. Edinburgh: Edinburgh University Press.
1997 The Transcendent Individual. London: Routledge.
- Taylor, Charles
1985 Human Agency and Language. Philosophical Papers vol. 1. Cambridge: Cambridge University Press.

ANNE KNUDSEN

LYKKELIGST AT HVILE PÅ...

Antropologien har forandret sig mange gange, siden den blev opfundet. Ja, der har faktisk aldrig været „en“ antropologi, hvis form, mål og indhold alle fagets udøvere var enige om. Men det er ikke helt forkert at sige, at faget blev opfundet til at studere ikke-europæiske, ikke-moderne, ikke-industrialiserede, ikke-skriftlige kulturer. Alle disse „ikke“ er nemlig indbygget i det, flertallet af antropologer kan blive enige om. Fagets metode. Feltarbejdet.

Feltarbejdet afslører grundlaget for fagets objektdefinition. Grunden til at man må bruge deltagerobservation, er at objektet består i samfund, man ikke kan indhente viden om ad andre kanaler end netop ved at være der selv og holde øjne og ører åbne. De „store“ skriftkulturer Indien og Kina blev først antropologiske objekter, da folkekulturen, bønderne og folk i slummen, fangede Vestens interesse. Ellers havde man kunnet studere Kina og Indien på samme måde som man studerede Frankrig, Holland eller Sverige. Nemlig ved at forske i de skriftlige kilder. Til det politiske system. Til litteraturen. Til retssystemet. Til religionen. Til krigen. Til den politiske historie, kriminalhistorien, sprogudviklingen, madlavningen, børneopdragelsen, ægteskabsformerne, landbrugsteknikkerne, arkitekturen, musikken, dansen og klædedragten.

Det var netop alle disse emner, antropologerne forsøgte at udforske ved hjælp af feltarbejdet hos de folk, som ikke havde skriftlige kilder.

De møjsommeligt nedskrevne slægtskabsdiagrammer skulle omsætte en skriftløs praksis i skrift, så den kunne sammenlignes med de nedskrevne regler for slægtskab i antropologernes fædrelande. De omhyggelige iagttagelser af beslutningsprocesser, magtkampe, indvielsesritualer, fester, udvekslinger, ofringer og så videre skulle bringe juridiske, politiske og religiøse forhold på en form, så de kunne diskuteres på linie med de formaliserede forhold i Europa. Hvis man havde kunnet rekvirere den lokale Folketingstidende, kirkebøgerne og Karnovs lovsamling, havde der ikke været nogen grund til at tage på feltarbejde. Den eneste skriftkultur, som nogensinde blev genstand for antropologiske overvejelser i fagets klassiske periode, var Japan, hvis – som det syntes – bizarre optræden under Anden Verdenskrig søgtes forklaret med en særlig folkepsykologi.

Alfabetiseringens forbandelse

Adolf Hitler mente, at det ville være en god ting at skænke det brede folk „analfabetismens velsignelse“. Det var efter hans mening roden til megen ulykke, at almindelige mennesker gik rundt og følte sig orienteret om alt muligt, som i grunden hverken vedkom dem eller gjorde deres daglige liv lettere. Føreren mente, at det var bedre at leve sin oprindelige, ægte kultur på en spontan, ikke-reflekteret måde. Hitler havde ikke selv opfundet den forestilling.

Det er en klassisk romantisk forestilling om kulturel autenticitet, og den var en central del i en form for kulturtænkning, som var meget udbredt i dette århundredes første halvdel, hvor kultur, race og sprog blev opfattet som sammenfaldende og politisk dybt meningsfulde fænomener. Ægthed, oprindelighed og mangel på refleksion var identiske størrelser. I samme øjeblik, almindelige mennesker begyndte at reflektere over deres nedarvede kulturelle praksis, var ulykken allerede indtruffet. Refleksion er nemlig lig med relativering. Hvis man først ved, at det er kulturelt at foretage sig, hvad man før fandt selvfølgeligt, ligger det indbygget i denne erkendelse, at ens egen måde kun er én blandt mange mulige måder. Man får valgmuligheder, og den spontane udfoldelse af kulturen fordamper.

Det er ikke en tilfældighed, at dette kultursyn faldt i god jord hos de antidemokratiske bevægelser, der kulminerede i Hitlers Tredje Rige. I dyrkelsen af den spontane oprindelighed er *indbygget* en fornægtelse af demokratiets refleksioner og – valgmuligheder. I demokratiet er det netop en grundlæggende præmis, at man tager reflekteret stilling til flere forskellige måder at gøre tingene på. At man altså relativiserer sin nedarvede praksis og via fornuften styrer sin samfundsmæssige adfærd. Måske i en helt ny og ukendt retning.

Det er nøjagtig det, som foregår over det meste af verden i dag. Mennesker ændrer deres liv, deres daglige praksis, deres trosforestillinger – med andre ord: deres kultur. Demokratiet og markedet udgør i forening et kæmpemæssigt reservoir af nye adfærdsformer og nye idéer, som i forskellig blanding og i forskelligt omfang er tilgængelige for det store flertal af Jordens befolkninger. Resultatet er ikke bare, at voksende skarer af mennesker refererer til de samme nyhedsudsendelser, de samme tv-serier, de samme mærkevarer og de samme menneskerettigheder. Resultatet er også, at viden om eksotiske skikke udbredes med forrygende hast, at anakronismer gen-iscenesættes, at identiteter i lange baner smykker sig med gods, de har hentet på bibliotekerne og i biografen, i tegneserierne og hos de religiøse fantaster. Kulturerne nægter at stå stille, mens vi kigger på dem. Og ikke alene står de ikke stille; de snakker med og deltager i globale diskussioner om både dit og dat.

For nogle år siden kom en kollega fra IWGIA hjem efter et besøg hos nogle indiske stammefolk, som havde vist hende en bog om minoriteter, jeg havde udgivet i Bruxelles året før. Den var via Holland nået frem til stammelederen, som havde taget dens argumenter til sig.

Ghurkaerne fra Nepal var de første britiske styrker, der gik ind i Kosovo, da serberne trak sig tilbage fra det mishandlede land i juni 1999.

Fra Himalaya fortalte en anden kollega mig for år tilbage, hvordan han efter flere dages vandring ad bjergstier var kommet frem til en landsby, hvor det første spørgsmål, der mødte ham, vedrørte en afstemning i det britiske parlament.

En tredje kollega fortæller mig, at genoplivningen af cornisk (hvis sidste udøver særdeles veldokumenteret døde tidligt i 1700-tallet) hovedsageligt skyldes australiere og canadier, hvis forfædre udvandrede fra Cornwall, efter at cornisk var uddødt. De har især øvet deres indflydelse via Internettet, som i disse år samler minoritetsbefolkninger fra hele kloden i et intenst kommunikationsfællesskab.

Og allerede tilbage i de sene 1970'ere viste endnu en kollega, hvorfor tv-serien *Dynasty* var så populær blandt de kollektiviserede bønder i Ceaușescus forarmede Rumænien, ligesom en norsk kollega har studeret andre tv-seriers relevans på Mauritius og på Trinidad. Hvis man ventede en verden, der var smukt tilrettelagt for klassisk antropologisk forskning, bliver man fælt skuffet. Folk er ikke længere oprindelige.

Skriftløshed er heller ikke noget, der kan definere objektet. Der findes ganske vist mange folk rundt om i verden, der ikke har fået lært at læse noget videre, men det er svært at jage nogen op, som ikke ved, at det er en mangel – og som ikke gør, hvad de kan, for at få deres børn sendt i skole. Og selv i de mest fjerntliggende samfund er der mange mennesker, der ikke er analfabeter. De skriftløse samfund har fået både skrift, biblioteker, universiteter, aviser, bøger, litterære priser, politiske programmer, tv og refleksioner over deres egen kultur og deres egne handlemuligheder. De ligner ikke antropologiens oprindelige objekt ret meget.

Og det er kun begyndelsen. Der er ingen grund til at tro, at det 21. århundrede ikke vil se endnu flere folk blive „oprindelige“.

Hvis antropologer vil studere kultur, bliver de nødt til selv at læse aviser, snakke med litterater og politikere, studere lovgivning, pløje sig igennem religiøse traktater og debatabøger, faglige overenskomster, politiske programmer, undervisningsbetænkninger og faderskabssager. Ellers får de et forvrænget billede af den kultur, de forestiller at udforske.

Man kan ikke længere studere lokalsamfund ordentligt uden at vide, hvem der sidder i det nationale parlament, og hvordan det skrider frem med jordreformerne, eksamensordningerne, ligestillingsarbejdet og ejendomsforholdene til medierne, hvem der formulerer landets udenrigspolitik, og hvordan byggelovgivningen, arvelovgivningen og miljølovgivningen tager sig ud. Hvis man beskriver et lokalsamfund uden at få den nationale kontekst med, har man ganske enkelt svindlet med sandheden.

Privatlivets indtog

Men det står endnu værre til. Feltarbejdet som metode afslører ikke bare, at objektet er defineret som skriftløst. Feltarbejdet afslører også en teoretisk præmis. Præmissen om den *hele* kultur. Den antagelse, som gør feltarbejdet meningsfuldt, kan beskrives som antagelsen af, at mennesker lever i sammenhængende, integrerede fællesskaber, der kan samles under et kulturbegreb. Der antages at være en sammenhæng mellem det, som folk bedriver om morgenen, og det, de foretager sig om aftenen, det, de laver som unge, og det, de foretager sig som gamle.

Det er *det hele*, som udgør kulturen.

Men det er ganske tvivlsomt, om folk faktisk lever i sådanne „hele“ kulturer. Jeg skal ikke tage stilling til, om de nogen sinde har gjort det (man kan have sine mistanker om, at de aldrig har), men i dag er der meget, der tyder på at de *ikke* lever i velintegrerede, konsistente kulturer.

Det er ikke på nogen måde indlysende, at der er nogen form for kontinuitet mellem det, en politibetjent eller indehaveren af et bordel foretager sig i arbejdstiden, og så det, vedkommende gør ganske privat i fritiden. Man kan have en hypotese – å la „livsformer“ – om, at der er en sammenhæng, men man kan ikke *a priori* gå ud fra, at det er sådan, det forholder sig.

Igen kan man sige, at demokratiet eksplicit modsætter sig kulturteorien. Hvis folks socioøkonomiske position udtømmende signalerede deres politiske synspunkter, kunne man overlade til Danmarks Statistisk at afgøre Folketingsvalgene. Og det kan man som bekendt ikke. Man har faktisk aldrig kunnet. Man kan ikke slå op i de franske revolutionæres samfundsmæssige placering og derfra regne ud, hvilke synspunkter de gjorde sig til talsmænd for. De danske landboreformer blev gennemført af hovedrige storgodsejere – ikke af forarmede fæstebønder. Og de europæiske grundlove og konstitutioner er uden undtagelse vedtaget af mennesker, som i og for sig allerede havde deres på det tørre. Om det så er sociallovgivningen, undervisningslovene og kvinders stemmeret, er de allesammen indført af folk, som hverken var fattige, børn eller kvinder. Demokratiet er på sæt og vis en påstand om kulturel *diskontinuitet*.

Denne diskontinuitet er ikke bare principiel. Den har konkrete, praktiske ben at gå på i de moderne samfund. Antropologens yndlingsobjekt er et samfund, hvor man kan få adgang til både det private og det offentlige. Ja, man kan sige, at den klassiske feltarbejdspraksis strengt taget forudsætter, at der ikke *er* noget privatliv i det studerede samfund. Netop dette punkt er formodentlig mere tvivlsomt end de fleste klassiske antropologiske antagelser. Mead-Freeman-kontroversen synes i hvert fald at antyde, at de unge kvinder på Samoa havde mere privatliv, end både Mead og Freeman antog. Den naive formodning om, at de primitive fortæller det hele, som det *er*, har formentlig altid været voldsomt misvisende.

Men i dag er privatlivets ukrænkelighed ikke bare udbredt til rigtig mange befolkninger. Ukrænkeligheden henviser også antropologen til at vælge imellem at påstå, at folks privatliv ligner deres offentlige liv, eller at indse, at han eller hun faktisk kun har et billede af *en del* af det liv, som udfoldes i det studerede samfund.

Der er selvfølgelig stadig folk i verden, som ikke kan forsvare sig mod utidig, forskningsmæssig indtrængning i deres privatsfære – men de er til gengæld sjældent repræsentative for hele det samfund, de bor i. Det er de ludfattige, de marginaliserede, de indlagte, dem i fængslerne – og dem, som er vant til at socialforvaltningen eller det hemmelige politi kommer og roder i skufferne. Alle andre mennesker bestemmer selv, hvor langt ind i privatlivet, de vil lade nysgerrige komme. Man skal inviteres for et kunne trænge ind i et menneskes hjem i ethvert samfund, hvor blot et minimum af menneskerettigheder respekteres. Og selv, hvor man er inviteret, kan man ikke tillade sig alt.

For at det ikke skal være løgn, bliver også den offentlige sfære stedse vanskeligere at studere. Man kan ikke vade ind på en hvilken som helst virksomhed, som Malinowski i sin tid kunne trække hen og se på udhulingen af stammebådene. Man må igen inviteres og have tilladelse. Man må argumentere for sit projekt og skaffe sig både ledelsens, ejernes og medarbejderforeningens accept af forehavendet, før man kan begynde at gå rundt og kigge på kulturen. Og det står hverken i ledelsens, ejernes eller medarbejderforeningens magt at give én ret til at udforske de ansattes private liv efter arbejdstid.

Man vil aldrig få at vide, hvordan de opdrager deres børn, hvordan de tilbereder deres aftensmad, hvad de snakker med deres svigermor om, hvad de laver i ferien eller hvordan

arvesagen med deres grandfætter i grunden forløb. Ligeegyldigt, hvor længe man slår sig ned på deres arbejdsplads. Folk beskytter deres privatliv mod kolleger såvel som mod antropologer. At „deltage“, mens man observerer, giver altså ikke adgang til de andres „hele“ liv.

Den Hvide Mand kan ikke længere bede om at få bragt ti indfødte i passende alder. Han kan ikke længere spørge alle og enhver om hvad som helst og vente at få svar. Hvide mænd m/k har ikke længere ret til de indfødtes sjæleliv. Antropologens tid som Stor Hvid Mand er forbi.

Farvel til antropologien

Det ville i sandhed være uklædeligt at ønske sig de onde gamle dage tilbage, hvor antropologens arbejdsbetingelser svarede til den antropologiske metode og teorierne om de „hele“ kulturer. Det ville nemlig være det samme som at ønske folk tilbage til magtesløse positioner i udemokratiske samfund.

Men skal man så nedlægge antropologien?

Svaret er efter min opfattelse et klart ja, hvis faget er defineret af den holistiske teori og feltarbejdet. Intet menneske er nemlig i stand til på forsvarlig vis at udtale sig om totaliteten af *noget* moderne samfund. Og moderne samfund er som sagt ikke noget, som kun findes i Europa, Australien og Nordamerika.

Som videnskaben om samfundets totalitet har antropologien udspillet sin rolle og kan trygt overgive stafetten til specialvidenskaberne. Religionerne til religionssociologerne og teologerne, børneopdragelsen til børnepsykologerne, litteraturen til litteraturvidenskabsfolkene, sprogene til lingvisterne, myterne til filologerne og filosofferne, politikken til politologerne, demografien til sociologerne, musikken til musikvidenskabsfolkene, landbruget til agronomerne, volden til kriminologerne og psykologerne og økonomien til nationaløkonomerne. Disse fags udøvere har mulighed for i løbet af et enkelt forskerliv at sætte sig forsvarligt ind i hovedparten af deres begrænsede felt, fordi de til gengæld stort set ignorerer alle de andre felter.

Det var kun, så længe der ikke fandtes skrift, arkiver, formelle politiske institutioner, juridisk infrastruktur, videnskab og biblioteker i De Varme Lande, at det gav mening at have et enkelt fag til at tage sig af alt det, som i Europa er stykket ud til hele serier af videnskaber på en vifte af fakulteter. Hvis der skal et helt universitet til at studere Danmark, skal der i princippet også et helt universitet til at studere Mali, Fiji, Grønland eller Guyana.

Antropologien er færdig med at forestille den komplette fagvifte på et helt universitet i lommeformat.

Lærte vi noget?

Når man således står ved afslutningen af en æra, kan der være grund til at forsøge at rekapitulere. Lærte vi noget i de hundrede år, hvor vores fag tog sig af de andre kontinenter?

For det første lærte vi efterhånden, at præmissen var forkert. Det var ikke rigtigt, at de vilde spontant udlevede deres ureflekterede kultur. Det var ikke sandt, at deres kulturer

var konsistente og modsigelsesfrie. De levede ikke i menneskehedens lykkelige barn-dom, og de var ikke allesammen enige. Det passede helt konkret ikke, at hvis man havde snakket med én samoaner, havde man snakket med alle samoanere.

Og eftersom præmissen om den konsistente kultur var en afspejling af den nationale europæiske drøm om nationale enhedskulturer, kan denne lærdom transporteres tilbage, hvor den kom fra, og gøres politisk aktiv hos os selv, ligesom den kan indgå i „nye“ lan-des opbygning ef egenidentitet.

For det andet lærte vi, der findes noget *imellem* de emner, som omfattes af lovgivnin-gen, de grammatiske regler, de religiøse doktriner, den officielle historie og de faste insti-tutioner. Antropologerne fandt ganske vist ikke en provins i samfundet, som kunne be-tegnes kultur, men de fandt noget andet. De fandt en slags transportmiddel, et mellem-rumsfænomen, der påvirkede de meddelelser, som gik fra den ene sociologiske provins til den anden. Vi har faktisk fundet ud af, at der er kulturelle komponenter i selv den mest krystalklart målrationelle samfundsinstitution.

Også denne viden kan transporteres hjem til oprindelseslandet og bruges til at analy-sere moderniteten hér. Den kan nemlig anvendes i ethvert samfund, og derfor holder den ikke op med at være anvendelig, bare fordi folk ikke bor i landsbyer, ikke er enige og ikke lader én få adgang til barnekamrene.

Men det er godt nok en meget mere ydmyg videnskab end den holistiske alvidenhed om samfundstotaliteten. Det er en videnskab om forholdet mellem det, folk siger, og det de gør.

For det tredje har vi nemlig lært, at der er mønstre i både spontaniteten, i tavshederne og i uenighederne. Vi har fundet ud af, at de inkonsistenser, der er i ethvert samfunds indretning og selvforståelse, i sig selv kan være kilder til handlinger og begivenheder. Vi har opdaget, at mindre end det hele kan gøre det. At der kan siges mere om handlinger og begivenheder i samfundene, end hvad de agerende selv vil kunne sige.

Derfor kan man sagtens lave antropologisk forskning på ganske begrænsede områder og indhente ny viden ad den vej. Selv om man aldrig får at vide, hvad børnehavepæda-gogen eller skatteembedsmanden foretager sig efter arbejdstids ophør, kan man stadig fortælle ham eller hende noget, de ikke vidste, om forholdet mellem deres praksis og deres selvforståelse.

For det fjerde har det lykkeligvis vist sig, at antropologiske bidrag til den herskende viden om samfundene kan indgå i den refleksion, som foregår i det offentlige rum i de skrivende, demokratiske samfund.

Antropologerne kan ikke længere monopolisere talen om *noget* samfund, men antro-pologisk viden kan indgå i den demokratiske diskussion om, hvordan livet, samfundet og kulturen er indrettet – og om, hvordan de *kunne* eller *burde* være indrettet. Folk fra Sa-moa til Sameland er fuldt ud i stand til at høre, forstå og diskutere de ting, antropologer siger om samfundets og kulturens indretning.

De bestemmer naturligvis selv, om de vil tro på os eller ej, ligesom de selv bestem-mer, om og hvordan de vil handle på baggrund af de indsigter, vi tilbyder. I dag kan folk sige nej til os, de kan sige os imod, de kan bruge vore forslag i deres egne samtaler, i deres egne praksisser.

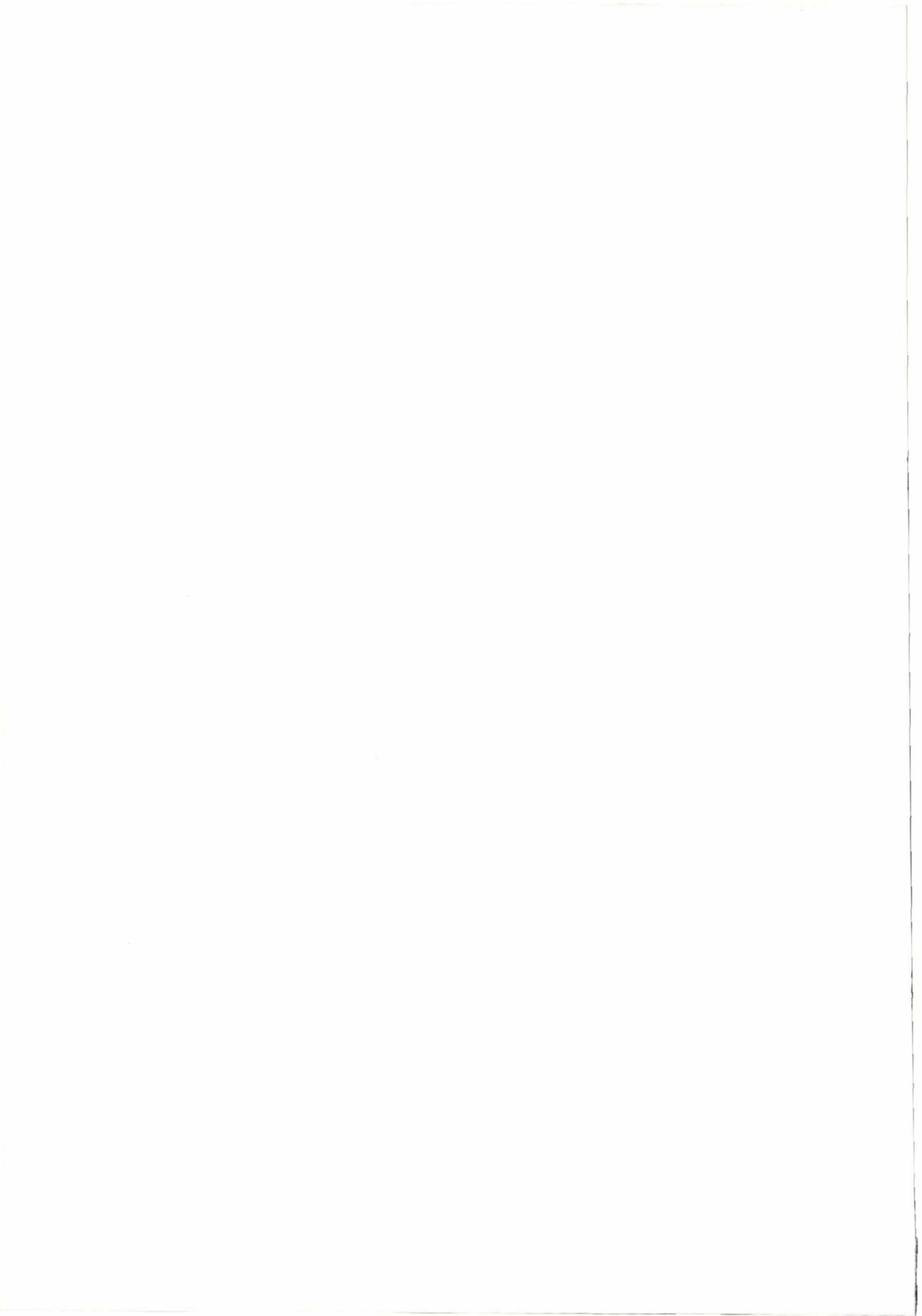
Vejs ende

Jeg er den lykkelige ejer af et silkebroderi, som stammer fra min mormors familie, og hvorpå der med den smukkeste elfenbensfarvede silke i skrå skønskrift på dybrød velourbund står:

Lykkeligst at hvile paa
Er fuldendte Gerning.

Dette motto har hængt i en eller anden slægtnings sovekammer engang før århundrede-skiftet og mindet hende om, at der måske stadig var noget at udrette. Eller ønsket hende en god nat, fordi hun faktisk havde samvittigheden i orden. Det kunne passende hænge i de store auditorier på de antropologiske institutter. Der er noget, vi er færdige med. Men i morgen er der en ny dag og nye opgaver, som vi må gå til med ydmyghed.

I næste århundrede er antropologisk viden uden al tvivl en afgrænset, men naturlig del af enhver samfundsdiskussion. Hvor meget heldigere kan man være? Omsider er vi omgivet af ligemænd på alle sider.



JOHN LIEP

MARKEDET I VORES HOVEDER

Det er nu 75 år siden, at Marcel Mauss udgav sit berømte essay om gaven (1990 [1923-24]). Her argumenterede socialisten Mauss mod den utilitaristiske opfattelse af samfundet som grundlagt i en forening af individer, der stræber efter egen nytte. Han viste, at i de primitive og arkaiske samfund var den fremherskende økonomiske form gaven, der var udtryk for sociale bånd og forpligtelser. Handel og udveksling var led i en „total“ samfundsorganisation, der var baseret på kollektiver. Gaveudveksling var underlagt en kollektiv moral. Det var de vestlige samfund, der havde gjort mennesket til et „økonomisk dyr“ og underlagt det „købmandens, bankejerens og kapitalistens kolde beregning“ (1990:75-6). Derfor lå *homo oeconomicus* ikke bagved os i menneskers natur, som utilitaristerne hævdede, men foran os, drevet frem af markedet, den økonomiske rationalitet og profitbegæret. Her ville Mauss genindsætte menneskers ret til udbytte af deres arbejde og til social velfærd og de velståendes pligt til generøsitet.

I dag, hvor vi nærmer os århundredets afslutning, kalder Pierre Bourdieu (1998) igen til forsvar for velfærdsstaten, de sociale institutioner og kollektiverne, og til kamp mod økonomernes kalkulerende markedsrationalitet. Jeg skal straks vende tilbage til Bourdieu, men skal først kort skitsere den situation, vi står i i dag, hvor kapitalismen og dens markedsideologi har vundet verdensherredømmet.

Markedssystemets globale sejrsgang

1970'ernes økonomiske krise førte til 80'ernes konservativt-nyliberalistiske regeringer i Vesten. Begrebet „minimalstaten“ opstod, og det private initiativ blev hyldet. Frem for offentlig styring blev markedet fremhævet som den effektive økonomiske mekanisme. Tilbagerulningen af velfærdsstaten gik i gang. De offentlige budgetter blev beskåret og offentlige tjenester privatiseret. Der skete samtidig en deterritorialisering af produktionen, hvor arbejdskraftkrævende produktion blev forlagt til udviklingslande med lavtlønnet og uorganiseret arbejdskraft. Sammen med automatiseringen bevirkede det en udstødning af store dele af den ufaglærte arbejdskraft i Vesten. Internationalt oprettedes frihandelszoner, og hindringer for kapitalbevægelser blev fjernet, samtidig med at den elektroniske teknologiudvikling muliggjorde et integreret globalt finansmarked. Her

omsættes nu daglig over en trillion dollars. Af dem har kun de 5% at gøre med handel og andre reelle transaktioner, resten består af finansspekulationer (Giddens 1998:148-9).

I 90'erne er de nyliberale regeringer i de fleste vestlige lande afløst af socialdemokratiske regeringer (og demokraterne i USA), men de har inkorporeret markedsorienteringen i deres ideologi og politik. Flexibilitet på arbejdsmarkedet fremføres som en fordel for arbejdstagerne, men sætter virksomhedsejerne i stand til at regulere deres forbrug af arbejdskraft efter behov. Globaliseringen fremstilles som en uomgængelig udvikling, der som en naturlov udsætter alle samfund og deres arbejdere for konkurrence på det globale marked. Nye videnskabelige opdagelser som gen- og fertilitetsteknologi giver samtidig mulighed for at gøre helt nye livsområder til varer og stille dem til rådighed for markedet. Samtidig med privatiseringen breder markedstænkningen sig i den offentlige sektor. Sundhedsvæsen, uddannelse og forskning gennemtrænges af virksomhedsregnskaber, hvor alle aktiviteter skal målsættes, og produktiviteten gøres til genstand for omkostnings- og udbytteberegning. Under denne udvikling har finansministerierne og deres økonomer fået en overordnet magtposition i regeringerne, hvor de mere og mere styrer planlægningen i de andre ministerier.

Sammenbruddet i de socialistiske systemer fra 1989 betød den bipolære verdens forsvinden, og det vestlige, kapitalistiske markedssystem har ikke siden haft nogen effektiv verdenspolitisk modpol. Samtidig har et teoretisk og politisk modspil til markedsideologien i Vesten selv været svækket. De socialistiske systemers åbenbare fallit og deres politiske undertrykkelse (som de fleste vestlige socialister havde taget afstand fra) efterlod politisk rådvildhed og resignation på venstrefløjten. Først på det seneste begynder en samfundsvidenskabelig kritik af markedsideologien og dens praktiske gennemførelse at få nyt liv.

Kritiske røster

I bogen *Acts of Resistance* (1998) går Pierre Bourdieu forbitret til kamp mod, hvad han kalder ødelæggelsen af en civilisation. Det drejer sig om sociale fremskridt erobret af arbejderklassen gennem hårde kampe: rettigheder til offentlig velfærd, uddannelse, sundhed og arbejde (op.cit.:24). I dag, hævder han, styres den franske stat af en teknokratisk elite, en alliance af finansfolk, industrijere, politikere og bureaukrater i finansministeriet. De præker statens bortdøen og markedets uindskrænkede herredømme, og i stedet for samfundsborgeren har de sat en kommerciel erstatning: forbrugeren (op.cit.:25). Først og fremmest er Bourdieus bog et angreb på den økonomiske videnskab, der bygger på en gigantisk abstraktion, hvor individers rationelle dispositioner er løsrevet fra virkelighedens sociale og økonomiske betingelser. Men, siger han, denne „teori“, der ikke er andet end en nyliberal utopi, har økonomer nu magt til at virkeliggøre ved at nedbryde de kollektive strukturer, der stiller sig hindrende i vejen for det rene, perfekte marked (op.cit: 94-6).

Lad mig forsøge at skitsere økonomernes model. Den består af et univers af autonome individer, der stræber efter et maksimum af nytte, hver i forhold til deres personlige præferenceskala. (Firmaer anses principielt som svarende til individer). De goder, de stræber efter, såvel som de midler, de besidder til at erhverve dem, er begrænsede eller „knappe“. Individerne må derfor rationelt prioritere deres mål og disponere over deres

midler. Det kan de kun gøre i et prisdannende markedssystem, hvor hvert individ forudsættes at have udtømmende information om varer og priser. I denne model foregår den mest rationelt tænkelige fordeling af varer mellem deltagerne efter princippet om udbud og efterspørgsel. Det sker selvfølgelig kun på det perfekte marked. Hvis markedet er imperfekt, det vil sige, hvis udefra forstyrrende faktorer hindrer den fri udveksling mellem parterne, eller hvis nogle af dem ikke skulle besidde fuldstændig viden om markedet, må modellen modificeres. Da denne fiktion ikke findes noget sted i den virkelige verden, tager økonomer gang på gang fejl, men stræber naturligvis efter at forandre verden, så den bedre tilnærmer sig deres forudsætninger.¹ Desværre får de, som vi skal se, mere og mere magt til at gøre det.

Dette påpeges i antologien *Virtualism*, redigeret af sociologen James Carrier og antropologen Daniel Miller (1998). Virtualisme er forfatternes begreb for det forhold, at en model af verden, som økonomernes, ikke blot anses for at være et korrekt billede af, hvordan verden er indrettet, men tillige bliver en forskrift for, hvordan den burde være (Carrier 1998:8).² Det er økonomernes stærkt forøgede institutionelle magt i regeringer og internationale organisationer, der mere og mere gør det muligt for dem at forsøge på at omskabe verden, så den svarer til deres virtuelle rum.

I bogen viser udviklingssociologen McMichael for eksempel, hvordan de strukturelle tilpasningskrav, som Verdensbanken og den Internationale Valutafond gennemtvang under gældskrisen i 80'erne, gjorde en ende på „udviklingsprojektet“ i den Tredje Verden. Det gik ud på at udvikle moderne infrastruktur, produktion og velfærd inden for nationalstatens rammer efter model fra udviklingen i Europa. Det, der nu foregår, er åbningen af udviklingslandene for investeringer, kapitalbevægelser og det globale marked, hvor de forventes at eksportere sig ud af den gæld til vestlige banker og spekulanter, hvis interesser Verdensbanken og Valutafonden forsvaret. Staternes nationale projekt er dermed omprioriteret, så det passer med økonomernes virtuelle vision af det globale marked (McMichael 1998).

For nylig har vi oplevet et tilsvarende opgør med økonomerne og markedsideologien fra uventet hold, nemlig selvste Fredrik Barth (1997). Det overrasker naturligvis, når en mand som Barth, hvis arbejdsmodel (se Barth 1966) i udgangspunktet havde meget til fælles med økonomernes, nu tager til orde mod den nyliberalistiske ideologi.³ Han beklager den stigende fattiggørelse af lokalbefolkninger, som er resultatet af Verdensbankens ensidige krav om „strukturel tilpasning“ i form af offentlige nedskæringer og økonomisk vækst rettet mod eksport. I staterne i den tidligere Sovjetunion kaster en målbevidst og internationalt støttet liberalisering millioner ud i kaos, fattiggørelse og sammenbrud (1997:234). Barth vender sig mod økonomernes *laissez-faire*-ideologi og markedssystemets „blinde og inhumane kræfter“ (op.cit.:238). Han fremhæver, at intetsteds i den virkelige verden er det frie marked den eneste måde, som mennesker styrer deres kollektive beslutninger på (op.cit.:237). Overalt findes en række andre regulerende institutioner og bevægelser, ligesom mennesker er forbundet i omfattende netværk af sociale relationer. Troen på markedet som den bedste vej til fælles bedste er den „dybeste mystifikation“, siger han og understreger, at samfundet i sidste ende er et moralsk fælleskab (op.cit.:238, 242).

Markedsmentaliteten i antropologien

Det vil være svært at påvise nyliberal ideologi direkte i samtidens antropologi. Men det er et spørgsmål, om ikke markedsideologien mere indirekte har sneget sig ind i vores tænkning. 1970'erne var præget af politisk-økonomiske „store“ teorier om samfundet og de globale kræfter, der prægede forandringen af lokalsamfund (ofte i form af en bastant marxistisk diskurs). I 80'erne havde den historiske antropologi endnu et spænd, der omfattede brede og lange stræk i strukturer og processer. Siden har vi set en teoretisk fragmentering og en indsnævring af interessefeltet mod aktøren, individet og selvet. Den politiske og økonomiske antropologi negligeres, mens temaer som symbolisering, identitetsdannelse, æstetik og forbrug træder i forgrunden.

Der mangler ikke samfunds- og ideologikritik, men den er diffus og retningsløs. I USA har en postmoderne bevægelse i antropologien og især inden for *Cultural Studies* nådesløst demonteret eksisterende platforme for objektivitet og autoritet. Der er kritik af undertrykkelse og ulighed, men den føres på vegne af adskilte positioner som feminister, etniske minoriteter, indfødte folk, bøsser og lesbiske og så videre. Denne fragmentationstendens forekommer særlig markant i det amerikanske samfund, hvor kapitalismen og markedet er mest dominerende, og hvor mistillid til staten og de store institutioner er dybtgående. Via amerikansk antropologis internationale gennemslagskraft får den imidlertid stor indflydelse i den vestlige antropologi i det hele taget.

Et skrækeksempel på, hvordan denne retningsløse radikalisme kan udarte, er en artikel af to antropologer, Lavie og Swedenburg, i tidsskriftet *Cultural Studies* (1996). Med afsæt i diskussioner af hybriditet, diasporaer og grænsezoner (*borders*) promoverer de begrebet om et tredje tid-rum (*timespace*). Det er i en af deres klarere formuleringer en „zone af foranderlige og mobile modstandstilstande, som afviser en fast form, men praktiserer deres egne arbitrære og midlertidige afslutninger“ (op.cit.:154). Her føres en „mellemrummenes guerillakrig“ af „fraktale identiteter“ fra „mangeartede subjektpositioner“ (op.cit.:160). Fjenden udgøres af Eurocenteret (Vesten), nationalstaten („en patriarkalsk heterosexistisk konstruktion“ (op.cit.:155)) og al homogenisering, institutionalisering og autoritet. Mere konkret udpeger forfatterne dog det „heterosexuelle, lovformeligt gifte, hvide middelklasseborgerskab“ (op.cit.:164) eller helt præcist de gamle professorer i *the Faculty Club* (op.cit.:155). De gør også op med farlige, hegemoniske begreber som for eksempel linearitet, binære oppositioner og antropologiens „fallogocentriske kulturteorier“ (op.cit.:170). Sådan kan intellektuel opposition uden forbindelse til en bred, organiseret politisk bevægelse udarte til ren nihilisme. Her transformeres liberalismens program om individets frihed uden offentlig styring til en anarko-liberalistisk karikatur.⁴

Antropologiens knibe består nu i, at den er ved at male sig op i alle tænkelige hjørner. Faget har gennem hele århundredet ofte deltaget i samfundskritik og peget på muligheder for reformer ved at henvise til alternativer i andre samfund. Mauss' artikel om gaven er et eksempel på dette. Postmodernismen har derimod 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. Det er særlig uheldigt i disse år, hvor faget er på fuldt indtog i vores egne moderne, vestlige samfund. Her er der netop behov for afklaring om centrale perspektiver, begreber og metoder.

Antropologiens traditionelle praksis i små samfund ude i verden har medført en primær solidaritet med „de andre“ og et svagere greb om forståelsen af vores egne samfundsstrukturformer. Vi kan ikke bare opfatte vores rolle som kun at være talerør for de grupper og individer, vi arbejder hos. På den måde bliver antropologien en „multivokal“ påberåbelse af særinteresser. Vi er heller ikke godt hjulpet med et perspektiv, der afviser al magt og autoritet som hegemoni. Dermed har vi opgivet grundlaget for at bidrage til at bevare og forbedre legitime institutioner og bred social solidaritet i samfundet. I denne sammenhæng er det uheldigt, at vi de senere år overvejende har bekendt os til aktions- og praksisteorier, der ser sociale processer som resultater af individers handlinger. Det var tiltrængt at åbne de stive strukturanalyser med procesperspektiver og at se mennesker som medkonstruktører af de former, deres liv udspiller sig i. En model, der negligerer eller ligefrem afviser overgribende samfundsmæssige strukturer og kun fokuserer på aktører, nærmer sig det liberalistiske samfundssyn, som modellen af det frie marked er en ekstrem udgave af.

Jeg er af den opfattelse, at der er en sammenhæng mellem postmodernismen og markedets gennemtrængning af kultur- og vidensproduktion. Varegørelse og kommerciel medialisering af produktionen af litteratur, kunst og videnskab har udfordret tidligere autoritetshierarkier. Det har ført til „decentrering“ (et modeord inden for postmodernismen), til en markedsplads af meninger, stile og betydninger, hvor form er vigtigere end indhold. Der har været en voldsom vækst i kulturvidenskabelig interesse for kreativitet, æstetisering, forbrug og mode; for konstruktion af skiftende identiteter og livsstile. Selv om denne tendens har været mest udpræget inden for *Cultural Studies*, kan antropologien ikke sige sig fri for en hengivelse til den postmoderne vareverdens eksotisme. Antropologers interesser har altid været præget af de spørgsmål og synsvinkler, der optog deres samtid og deres sociale omverden. I dag befinder mange antropologer sig i deres metropole tilværelse i berøring med den nye klasse af kommercielle „kulturelle mellem-mænd“ og deler deres erfaringsrum. Denne voksende klasse er også blevet kaldt „den nye middelklasse“, „de nye intellektuelle“, for nogle år siden „yuppier“ og nu „symbolanalytikere“. Den lever af at forsyne samfundet med symbolske goder og tjenester inden for markedsføring, reklame, medier, terapi, social rådgivning med mere. Den er fascineret af identitet og livsstil og er bestandig på jagt efter nye oplevelser og nye former for distinktion eller udskillelse (Featherstone 1991:43ff.; Bourdieu 1984:354ff.). For denne klasse fremtræder verden som et landskab af forskelle, en mangfoldighed af tegn, der kan sættes sammen til nye blandingsformer. I dette sociale miljø skaber mennesker deres identitet ved at tilegne sig genstande for fascination og begær, som de selv er med til at sætte i omløb. De dyrker derfor kreativitet som strategi for identitetsdannelse (Liep n.d.). Denne livserfaring fører let til et bestemt syn på kulturelle processer i almindelighed. De kommer til at fremstå som kreative individers frie valg fra et ubegrænset udbud af elementer, som de kombinerer på overraskende måder i nye udtryk.⁵

Et andet område, hvor en indflydelse fra markedsideologien kan postuleres, er det felt, der betegnes som globalisering. Som politisk-økonomisk argument fremstilles globaliseringen som en jernlov, der allerede udsætter alle virksomheder og arbejdere for ubønhørlig konkurrence på det globale marked. Bourdieu hævder, at omfanget af økonomisk globalisering er overdrevet i en grad, så han kalder den for en myte (1998:34). Der er enorme uensheder i verdens økonomier; i sociale og kulturelle forhold. Kun i den elektroniske kommunikation og på det internationale finansmarked er globaliseringen omfat-

tende. Men den findes som en forestillet verden, en virtualitet, der søges gennemført. Det er her alle skranker skal gennembrydes for den globale trafik af kapital, varer og medier.

Forestillinger om massiv kulturel globalisering hænger sammen hermed. Verdens kulturel ses her som præget af fremskridende homogenisering gennem en stigende afhængighed af globale varer og mediebudskaber. Og der breder sig virkelig en frygt for kulturtab blandt alverdens kulturer.⁶ Det er rigtigt nok, at de samme mærkevarer og *soap operas* mere og mere spredes over kloden, men deltagelse i det globale forbrug afhænger af befolkningsgruppers uhyre forskellige indkomster. Desuden lever de fleste mennesker på jorden stadig i lokalt forankrede samfund, hvor deres forbrug er orienteret mod reproduktionen af lokale sociale relationer og indgår i lokale kulturelle projekter. De lever også som deltagere i nationale og regionale traditioner og som borgere i stater, der stadig yder indflydelse på kulturspredningen. Antropologer må her belyse både kulturel kontinuitet og konsekvenserne af en stigende varegørelse og medialisering af lokale relationer. Men vi skal ikke lade os vildlede af en globaliseringsideologi, der påstår, at løbet er kørt, og fri omsætning allerede hersker på en global, kulturel markedsplads.

Kan det endelig tænkes, at de senere års fascination af transkulturelle processer, kreolisering, hybridisering og multikulturalitet afspejler en global markedsvision af åbne grænser, og den nødvendige svækkelse af nationalstaterne og deres institutioner? Her er selvfølgelig igen tale om processer, der virkelig er i gang, men som søges fremskyndet af markeds kræfterne. Friedman hævder (1997), at hybriditet og kulturel kompleksitet kun er en måde, verden fremtræder på for en ny kosmopolitisk, intellektuel elite, der befinder sig over nationale og etniske identifikationer. Blandt masserne, siger han, er der derimod tale om stigende etnificering på flere planer: nationalt, i del-regioner inden for nationen og i indvandrergrupper. Når den moderne velfærdsstat er i krise, fragmenterer den i grupper, der identificerer sig i forhold til kulturelle rødder. Svaret er nok ikke helt så enkelt endda, og vi må som antropologer holde tungen lige i munden og være opmærksomme på de politiske implikationer af vores analyser. Jeg tror, at en oplevelse af en verden i kulturel hybridisering strækker længere ned i middelklassen, mens Friedman afgrænser den til eliten. Jeg mener også, at der faktisk foregår kulturelle fusionsprocesser i storbyernes multietniske miljøer, og flerkulturel identifikation er udbredt. Det udelukker ikke, at der også samtidig er tendenser til etnisk grænsedragning og kulturel udelukkelse. Folk kan have tilbøjeligheder i den ene eller den anden retning afhængigt af situation eller af samfundets udvikling. Tolerance eller krav om etnisk renhed påvirkes af politisk meningsdannelse og politiske beslutninger. Under alle omstændigheder må antropologien igen give plads til analyser af de større historiske, sociale og kulturelle kræfter, der virker ind på befolkningens solidaritet, mobilisering og konfrontation. Vi kan ikke lade os nøje med en mikromodel af kulturelt *mix*, der minder for meget om markedsmodellen.

Konklusion

Ved indgangen til det nye årtusind, bør vi antropologer besinde os på, om vi ønsker et tusindårsrige for det frie marked, eller vi skal genoplive de klassiske samfundstænkernes beskæftigelse med social solidaritet og retfærdighed i samfundet. Vi bør overveje, hvad der kan gøres for at tæmme markeds kræfterne og genopbygge den sociale ansvarlighed. Det er vigtigt at forstå symboliserings- og identitetsprocesser, men vi bør genrejse en

kritisk forståelse af magtforhold og økonomiske strukturer. Grebet af *fin de siècle*-mentalitet dekonstruerede vi „samfund“ og „kultur“ som opfundne produkter af nationalstaten, der forresten selv var en borgerlig konstruktion. Måske bør vi igen overveje, hvilke betingelser, der vedligeholder kulturel kontinuitet og kulturelt fællesskab – hvordan man kan opretholde humane sociale institutioner inden for rammerne af et samfund, endda en nationalstat? Vi kan ikke vende tilbage til et begreb om kultur som en superorganisk, integreret og homogen enhed overleveret til alle medlemmer af samfundet. Men vi kan se „kultur“ og „samfund“ som *projekter* om fællesskab, der er en betingelse for menneskelig livsførelse. Vi behøver ikke at være fælles om alting; vi skal ikke indføre kulturel og politisk isolationisme. Men vi skal heller ikke afmontere de institutioner og grundlæggende kulturelle værdier, der har båret velfærdsstaten og modvirket markedskræfternes erobring af vores liv. En antropologi, der har det mål at sige noget meningsfuldt om sit eget samfund, må finde sig til rette i det.

I sin nye bog om *Gavens Gåde* (1999) tager Maurice Godelier tråden op fra Marcel Mauss. Han genanalyserer Mauss' værk om Gaven og viser, at alle samfund har ting, der købes og sælges; ting, der gives og modtages som gaver, og ting, der holdes helt ude fra udveksling. De sidste er i mange samfund hellige genstande, der legemliggør „det uudsigelige“. De hidrører fra guderne og er forankringspunkter for kosmos og den sociale orden. Kan der i moderne, sekulariserede samfund også være sådanne sakrale størrelser, der står uden for og over markedet og omsætningen, spørger han, og peger på individet, politiske positioner og i sidste ende selve forfatningen; den af individerne vedtagne samfundsorden. Det moderne kapitalistiske samfund lever og blomstrer kun på bekostning af et permanent underskud af solidaritet, siger han. Den eneste solidaritet, det kan forestille sig, er forhandlede kontrakter. „Men alt er ikke til forhandling“, understreger Godelier. „Tilbage står alt det, der indgår i båndene mellem individer, alt det, der udgør deres sociale relationer, alt det, der betyder, at mennesker lever i samfundet, men at de også *producerer* samfundet for at kunne leve“ (1999:210, min udhævning).

Min tilskyndelse ved indgangen til det næste årtusind er derfor, at vi ransager vores hoveder for tankespor fra økonomerne og markedets medløbere og mere klarhjernet bidrager til at gendanne en menneskelig tilværelse, der forsvaret solidaritet og retfærdighed mod markedskræfternes hærgen i vores eget samfund og i den verden, der er vores arbejdsplads.

Noter

Efterårets politiske forlig om forringelsen af efterlønnen, der blev indgået hen over hovederne på intetanende lønmodtagere, der var blevet forsikret, at det ikke ville ske, provokerede denne artikel. Jeg er bevidst om, at jeg selv har flirtet med tendenser, jeg nu kritiserer (Liep & Olwig 1994). Ved eftertanke føler jeg mig som troldmandens lærling, der var ved at drukne i den flodbølge, han selv havde sat igang.

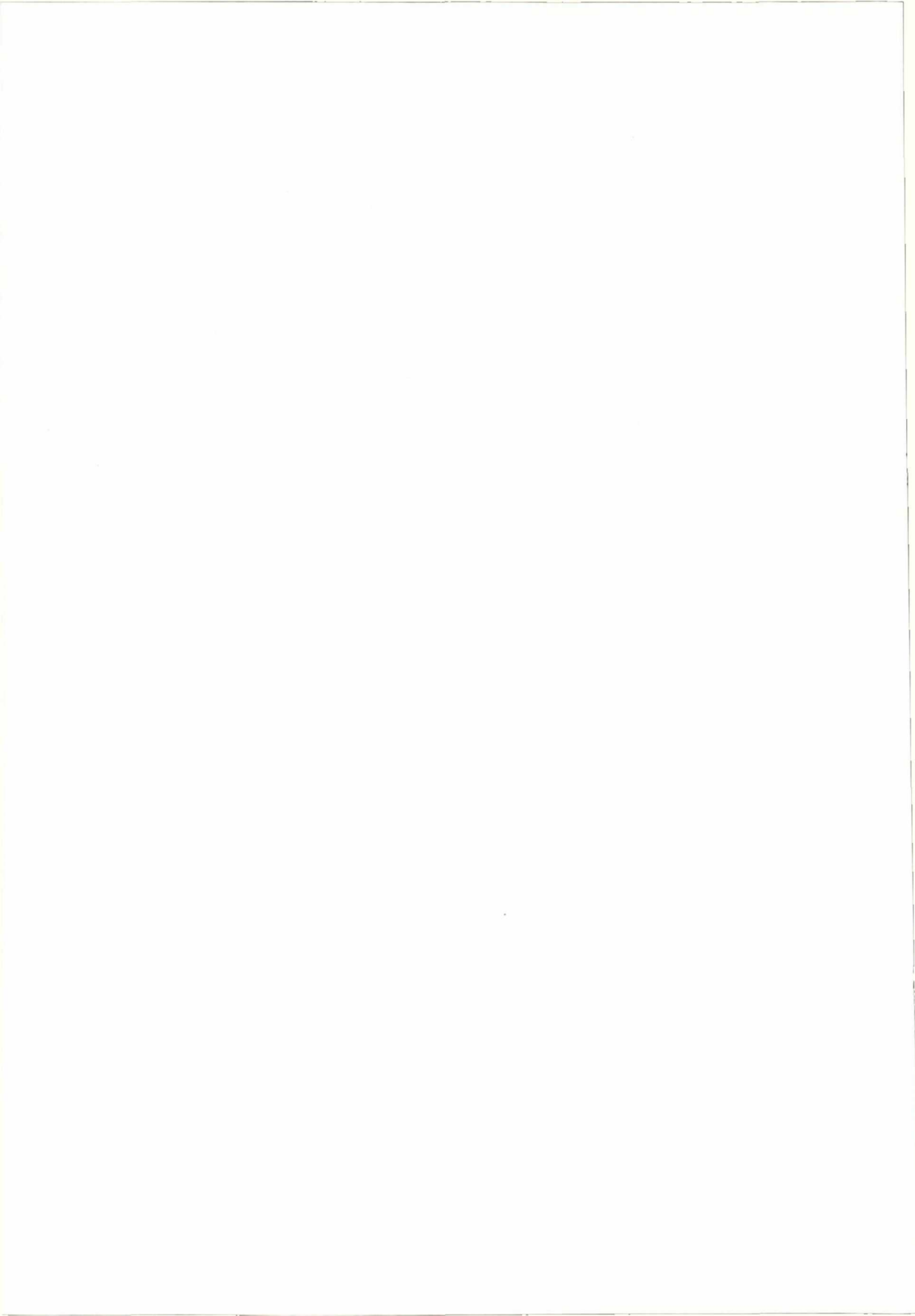
1. På et seminar, jeg overværede først i 1960'erne, udtrykte sociologen Torben Agersnap det på en måde, jeg aldrig har glemt: „Økonomer tager ofte fejl, men er aldrig i tvivl“.
2. Michael Whyte gjorde på det institutseminar, hvor denne artikel først blev forelagt, opmærksom på, at denne formulering gentager Geertz' karakteristik af religion som en model både *af* og *for* virkeligheden (1973:93). Pointen er da, at det økonomiske *credo* i nutiden har indtaget en magtposition, der svarer til den, religionen tidligere havde.

3. Barths univers var fra begyndelsen (1966) befolket af individer, der indgik i transaktioner om værdier, de maksimerede. Værdier havde for ham en økonomisk betydning: det var ting, folk ville have mere af, ikke moralske holdninger. Gennem sociale processer, hvor individerne anlagde de strategier, der forekom dem mest fordelagtigt, dannede de koalitioner og varige grupper. Endnu i 1981 kunne han hævde, at samfundet (i Swat) er et „ledsagefænomen“ (1981:129). Barths tilgang viste sig at være meget brugbar i analyser af processer på mikroniveau og vakte stor interesse i 60'erne. I det følgende årti blev den kritiseret fra marxistisk hold (Asad 1972) og gled i baggrunden. I 90'erne har Barths aktørperspektiv, som nu indebærer en meget mere kompleks model af individers konstruktion af kulturel viden (1993), på ny vakt opmærksomhed.
4. Det er bekymrende, at en intellektuel vildfarelse som denne kan vække interesse herhjemme. I hvert fald indgik den i materialet til et ph.d.-kursus i 1998 under programmet „Sprog, kultur og kommunikation“ på RUC, hvor jeg gav et oplæg.
5. Et eksempel på en sådan forståelse er den skæbne, begrebet *bricolage* har lidt. Lévi-Strauss brugte *bricolage* som en analogi for at anskueliggøre de „vilde“ samfunds kombination af mytestof i variationer af de samme bestandige tegnstrukturer (1962:18-9). I *Cultural Studies*-jargon bruges *bricolage* nu i flæng med udtrykket *cut'n'mix* om en fri sammenstilling af objekter fra vidt forskellige kilder i nye kulturelle blandingsformer.
6. Ann-Belinda Steen Preis, der har arbejdet i Paris med UNESCOs kulturrapport, gjorde opmærksom på denne bekymring på et seminar på Institut for Antropologi i marts 1999.

Litteratur

- Asad, Talal
1972 Market Model, Class Structure and Consent: A Reconsideration of Swat Political Organization. *Man* 7:74-94.
- Barth, Fredrik
1966 Models of Social Organization. Royal Anthropological Institute Occasional Paper 23. London: Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland.
1981 Swat Pathans Reconsidered. I: F. Barth: Features of Person and Society in Swat. Selected Essays II. London: Routledge & Kegan Paul.
1993 Balinese Worlds. Chicago: The University of Chicago Press.
1997 Economy, Agency and Ordinary Lives. *Social Anthropology* 5:233-42.
- Bourdieu, Pierre
1984 Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste. London: Routledge & Kegan Paul.
1998 Acts of Resistance: Against the New Myths of Our Time. Cambridge: Polity Press.
- Carrier, James G.
1998 Introduction. I: J. G. Carrier & D. Miller (eds.): *Virtualism*. Oxford: Berg.
- Carrier, James G. & Daniel Miller (eds.)
1998 Virtualism: A New Political Economy. Oxford: Berg.
- Featherstone, Mike
1991 Consumer Culture and Postmodernism. London: Sage.
- Friedman, Jonathan
1997 Global Crises, the Struggle for Cultural Identity and Intellectual Porkbarreling: Cosmopolitans Versus Locals, Ethnics and Nationals in an Era of De-Hegemonisation. I: P. Werbner & T. Modood (eds.): *Debating Cultural Hybridity: Multicultural Identities and the Politics of Anti-Racism*. London: Zed Books.
- Geertz, Clifford
1973 The Interpretation of Cultures. New York: Basic Books.
- Giddens, Anthony
1998 The Third Way: The Renewal of Social Democracy. Cambridge: Polity Press.

- Godelier, Maurice
1999 The Enigma of the Gift. Oxford: Polity Press.
- Lavie, Smadar & Ted Swedenburg
1996 Between and Among the Boundaries of Culture: Bridging Text and Lived Experience
 in the Third Timespace. Cultural Studies 10:154-79.
- Lévi-Straus, Claude
1962 The Savage Mind. Chicago: The University of Chicago Press.
- Liep, John
n.d. Introduction. I: J. Liep (ed.): Locating Cultural Creativity. (Under udgivelse.)
- Liep, John & Karen Fog Olwig
1994 Kulturel kompleksitet. I: J. Liep & K. F. Olwig (red.): Komplekse liv: Kulturel
 mangfoldighed i Danmark. København: Akademisk Forlag.
- McMichael, Philip
1998 Development and Structural Adjustment. I: J. G. Carrier & D. Miller (eds.): Virtualism.
 Oxford: Berg.
- Mauss, Marcel
1990 [1924] The Gift. London: Routledge.



KRISTIAN MORVILLE

FRA PRIMITIV TANKE TIL MAGISK TÆNKNING

Lucien Lévy-Bruhl og begrebet „participation“

Den franske filosof og sociolog Lucien Lévy-Bruhl, der brugte de sidste tredive år af sit liv på at forsøge at forstå den menneskelige tanke i „primitive“ samfund, favner bredt i sine værker, der både omfatter studier af „primitive“ folks mentale funktioner, mytefortællinger, mystiske oplevelser og forestillinger om det overnaturlige. Det, han først og fremmest huskes for, er dog hans teori om den „primitive“, prælogiske og mystiske mentalitet.¹ Inden for antropologien er hans navn nærmest blevet synonym med teorien om den „primitive“ tanke, og som sådan er han uvilkårligt kommet til at indgå i en sådan-tænker-vi-i-hvert-tilfælde-ikke-diskurs. Lévy-Bruhl er manden, man til enhver tid kan hive op af mølposen for at stive sig selv af; det er ham, vi alle er enige om at være uenige med, og i den forstand er han kommet til at optræde som en af de (mindste) fællesnævnerne, vi alle hunger sådan efter.

Lévy-Bruhl er en kontroversiel person i antropologien – det skal der ikke herske tvivl om – og meningerne om, hvor stor betydning hans ideer bør tillægges, er tydeligvis delte. Evans-Pritchard, der gjorde sig store anstrengelser for at udbrede en mere nuanceret forståelse af Lévy-Bruhls teorier, mente, at Lévy-Bruhls værker havde hjulpet ham med at formulere nye problemer (1981:131), og at hans begreb om „mystisk participation“ var en værdifuld, og yderst original, del af hans tese (1965:86); Rodney Needham, som også tilhørte den britiske Oxfordskole, betragtede Lévy-Bruhl som „en mand af stor intelligens, lærdom og fordomsfrihed“ (1972:160); mens Paul Pertierra hævder, at „Lévy-Bruhl var den første, som præsenterede en sociologisk ramme for undersøgelsen af komparative eller etno-logikker“ (1983:115); og i et forord til nyudgivelsen af *How Natives Think* konkluderer Littleton, at „Lévy-Bruhl var den første moderne videnskabsmand, som tog ikke-vestlige tankemåder alvorligt og viste dem et minimum af intellektuel respekt“ (1985:xliv). Pertierras forsøg på at rehabilitere Lévy-Bruhl har dog ikke fået lov til at stå uimodsagt. John Morton har pointeret, at ikke alene forfejlede Lévy-Bruhl sit forehavende „ved ikke at stille sine spørgsmål snedigt nok, hvorfor han fortsatte med at se en del af tanken som liggende uden for dens egne grænser, men at han desuden er blevet overgået af en antropolog [læs: Lévi-Strauss], som er i stand til at klare sig uden hans misforståelser“ (1986:51), og i et bittert opgør med Lévy-Bruhl konkluderer Mousalimas, at formålet med hans artikel „ikke har været at diskutere en sag, som allerede er afgjort, men at kaste nyt lys på et spøgelse og hjælpe det tilbage i graven“ (1990:44).

Sigende for Lévy-Bruhl er det, at hans tanker stadig formår at vække stærke følelser. Følelser, der strækker sig lige fra stor begejstring til dybtfølt afsky, og det alene bør vække undren og indbyde til et nærmere bekendtskab med hans ideer.

Formålet med denne artikel er dels at bidrage til Lévy-Bruhls genoprejsning inden for antropologien og dels at redegøre for aktualiteten af hans fænomenologisk funderede begreb om „participation“. Det er klart, at de spørgsmål, som Lévy-Bruhl stillede i starten af dette århundrede, har ændret både form og karakter, og at de formuleringer, som Lévy-Bruhl benyttede sig af, kan synes håbløst forældede, men de problemstillinger, han diskuterede, har bevaret meget af deres aktualitet. Teorien om den „primitive tanke“ er blevet omformuleret til et spørgsmål om „kognitiv relativisme“, som igen er blevet omformuleret til et spørgsmål om „begrebsmæssig inkommensurabilitet“ – men som Geertz (1983b:148) bemærker, er det som altid jargonen, der synes at have gjort de største fremskridt.

Personen Lévy-Bruhl

Hvis man vil gøre sig håb om at forstå Lévy-Bruhls teori, er det nødvendigt at forstå, hvem han var, hvilken tid han var en del af, og hvem han skrev sig op imod. For som Talcott Parsons meget rigtigt har udtrykt det:

En af de vigtigste regler i forbindelse med kritisk arbejde er, at kritikeren så vidt muligt skal forsøge at se en forfatters arbejde i forhold til den intellektuelle situation og tradition, det udspringer af. Denne regel er et af de bedste forsvar mod den udbredte vildfarelse, som opstår, når overfladiske fortolkninger af sproglige formuleringer får lov til at vildlede én til at give urimelige forklaringer af ideer og utilstrækkelige formuleringer af problemer (Parsons 1965:8).²

Lévy-Bruhl, der blev født ind i en parisisk middelklassefamilie i 1857, udviste store evner i gymnasiet og markerede sig hurtigt som en af sin årgangs mest begavede studenter. Det var derfor helt naturligt, at han kom til at læse videre ved det prestigefyldte École Normale Supérieure, hvor han som 22-årig erhvervede en grad i filosofi. Som traditionen byder, kom han herefter til at undervise ved en række gymnasier. I 1884 indgav han sin doktorafhandling i filosofi, hvori han behandlede ideen om ansvar, og kun to år efter blev han ansat som lektor ved Sorbonne, hvor han var en yndet forelæser. Han tiltrak altid et stort publikum, og hans indflydelse på de studerende blev ikke mindre, efter han i 1904 blev udnævnt til professor i moderne filosofihistorie og dermed overtog ledelsen af filosofistudiet (Cazeneuve 1972:ix-x).

Lévy-Bruhls ansættelse ved Sorbonne kom til at få stor betydning for hans intellektuelle udvikling, for her stiftede han for første gang bekendtskab med den nye sociologiske videnskab. Han blev en nær ven af både Émile Durkheim og Marcel Mauss,³ og han lod sig inspirere af Durkheims *Den sociologiske metode* (1975 [1895]), der var udkommet samme år, som han blev ansat ved Sorbonne. Den nye interesse for den sociologiske metode førte i første omgang til et komparativt studie af etik. I *Ethics and Moral Science* (1905 [1903]) forsøgte Lévy-Bruhl at skabe en sammenlignende analyse af etisk adfærd i moderne og „primitive“ samfund. Med tydelig inspiration fra Durkheim var det hans mål at grundlægge en videnskab om det moralske, hvilket vil sige, at han forsøgte at af-

dække de regler, som i alle samfund ligger til grund for den moralsk og etisk korrekte adfærd. Det stod dog hurtigt klart for ham, at de forskellige moralkodekser varierede betydeligt i forhold til den kulturelle kompleksitet (Littleton 1985:viii), og det var erkendelsen af denne pluralisme eller relativisme, som fik ham til at antage, at der måtte eksistere flere forskellige mentalitetstyper: at den grundlæggende måde at tænke på kunne variere fra det ene samfund til det andet (Cazeneuve 1968:264).

Året 1903 var på flere måder et vendepunkt i Lévy-Bruhls arbejde som filosof. Dette år udgav han sit studie af moral og etik; Durkheim og Mauss publicerede artiklen „De quelques formes primitives de classification“ i *L'Année sociologique*; og fra sinologen Chavannes modtog han en oversættelse af et historisk værk, som på trods af, at det var skrevet af en lærd kineser, virkede stort set uforståeligt for ham. Det undrede ham, at lige meget hvor ofte han læste eller genlæste dette værk, kunne han ikke forstå, hvordan forfatterens ideer hang sammen. Han begyndte at overveje, om lovene for logisk slutning var de samme i Kina som dem, han kendte til fra den europæiske tradition, og det gik op for ham, at hvis dette ikke var tilfældet, ville det være en filosofisk opgave af største betydning at undersøge grundene hertil (Lévy-Bruhl 1975 [1949]:48; Needham 1972:161).

Det var spørgsmålet om, hvorvidt den menneskelige tanke er den samme overalt, som begyndte at tage form hos Lévy-Bruhl, og i lighed med Durkheim mente han, at man for at svare på dette spørgsmål var nødt til at sammenligne mentaliteten (tanken) hos det civiliserede menneske med den mentalitet, der befandt sig længst væk fra den civiliserede. Hvis der eksisterede en logik, som var forskellig fra vores egen, måtte den være nemmest at finde og analysere der, hvor forskellen var mest tydelig. Hans intention var således ikke at give en komplet beskrivelse af de „primitive“ folks liv, men at fremhæve forskellene mellem deres og vores mentalitet (Cazeneuve 1968:264). Hans første bog, *How Natives Think*,⁴ udkom på fransk i 1910, og efterfølgende nåede han at udgive fem yderligere værker om emnet, inden han som 81-årig døde i 1939.

Lévy-Bruhl, der tog aktiv del i det intellektuelle og politiske liv i Frankrig (Pertiera 1983:112), var allerede en kendt og respekteret personlighed i det franske kulturliv, da han udgav *How Natives Think*, men med denne bog fik han slået sit navn fast og blev kendt langt ud over Frankrigs grænser. Han modtog mange invitationer fra udenlandske universiteter, og som kulturambassadør for *Alliance française* havde han rig lejlighed til besøge nogle af de fjerne lande, han havde skrevet om. Fem gange sejlede han over Atlanten til USA; han rejste igennem Syd- og Centralamerika, hvor han gav forelæsninger i både Brasilien og Argentina; han var på besøg i Mellemøsten og på gennemrejse i Nord- og Sydøstasien; han var gæsteprofessor ved Harvard; og han mødte nogle af datidens store personligheder: Albert Einstein, Sigmund Freud og Franz Boas ikke at forglemme. I 1931 nåede han endda til København, hvor han fremlagde endnu en artikel om den „primitive mentalitet“ (Cazeneuve 1972:xiii-xv).

Den magiske tanke

Allerede kort efter udgivelsen af *How Natives Think* blev Lévy-Bruhl mødt med hård kritik. Blandt de franske antropologer var Durkheim en af de første til at svare igen i *The Elementary Forms of the Religious Life* fra 1912, men også Marcel Mauss var fremme

med kritiske bemærkninger (Cazeneuve 1968:264), og fra de anglo-amerikanske antropologer var det især Malinowski, Robert Lowie og Paul Radin, som rejste kritik (Mousalimas 1990:39). Lévy-Bruhl, der var lydhør over for denne kritik, som hjalp ham med at skærpe sin tankegang og revidere sine teorier, udgav mellem 1931 og 1938 yderligere tre bøger om emnet, og i denne periode indgik han også i en interessant dialog med Evans-Pritchard, som på daværende tidspunkt var tilknyttet universitetet i Cairo. Evans-Pritchard, der personligt havde mødt Lévy-Bruhl, skrev i 1934 en artikel, hvori han forsøgte at give en på alle måder positiv og konstruktiv redegørelse for Lévy-Bruhls teorier. I forbindelse med udgivelsen af artiklen sendte han også en kopi til Lévy-Bruhl, som senere på året kvitterede med et brev til sin „kære kollega og ven“ (1952 [1934]:117), hvori han forholdt sig til Evans-Pritchards artikel punkt for punkt. Jeg vil her gengive et par af de kommentarer, som Lévy-Bruhl kom med i dette brev. Kommentarerne giver et godt indblik i, hvordan Lévy-Bruhl forholdt sig til den kritik, der blev rejst mod ham, og hvordan han forsøgte at omformulere sine teorier i forhold hertil.

Evans-Pritchard (1934:8) kritiserer Lévy-Bruhl for at gøre den vilde tanke mere mystisk og den civiliserede tanke mere rationel, end de egentlig er, og behandle alle „primitive“ kulturer, som var de ens. Hvortil Lévy-Bruhl svarer:

Jeg erklærer mig skyldig, og jeg erkender, at din kritik er berettiget, men jeg har noget at sige til mit forsvar. Min intention var at introducere den idé (som for mig så ud til at være ny), at der er en virkelig forskel mellem den primitive mentalitet og mentaliteten i mere udviklede civilisationer, især dem i Vesten, og som følge heraf var jeg ikke forpligtet til at give et fuldstændigt billede af den primitive mentalitet og inddrage det, som den har tilfælles med vores egen – dette er en anselig del og det vil jeg på ingen måde benægte – men til vedvarende at fastholde det, som er karakteristisk for den og udgør den særlige forskel. På samme vis vil jeg på ingen måde benægte, at mystiske elementer eksisterer i mentaliteten hos det engelske og franske folk og så videre: men jeg mente, at jeg var nødt til at fastholde den rationelle karakter af denne mentalitet, for at dens forskellighed fra den primitive tydeligere kunne træde frem.

Jeg indrømmer, at i mit arbejde (og det er i forhold hertil, at jeg erklærer mig skyldig) er den vilde fremstillet som mere mystisk og det civiliserede menneske som mere rationel, end de i virkeligheden er. Men jeg har gjort dette med vilje. Jeg havde til hensigt at tydeliggøre det mystiske aspekt af den primitive mentalitet i modsætning til det rationelle aspekt af vores samfunds mentalitet. Så snart denne forskel er indset – men det var der ingen, som havde gjort opmærksom på for 25 år siden – har jeg ingen indvending mod alt det, du siger; at den vilde ikke udelukkende er mystisk, at det civiliserede menneske ikke hele tiden er rationelt. Måske det har været en fejl at insistere så stærkt på disse forskelle. Jeg troede, at den antropologiske skole havde gjort tilstrækkeligt for at tydeliggøre lighederne. På dette punkt tror jeg, at de, som følger os, vil vide, hvordan man holder den rette balance (Lévy-Bruhl 1952 [1934]:118-9).

Et andet væsentligt kritikpunkt er ifølge Evans-Pritchard, at Lévy-Bruhl foretager en „falsk“ (1965:87) eller „sekundær udvælgelse“ (1934:9), idet han vælger udelukkende at se på de sociale forhold, der er af mystisk karakter. Han favoriserer det besynderlige og det opsigtsvækkende på bekostning af det mere nøgterne og hverdagsagtige, hvilket giver os det indtryk, at „de vilde“ næsten konstant og udelukkende er bevidst om de mystiske kræfter. Det er en karikatur af den primitive mentalitet, han præsenterer for os (op.cit.:10):

Jeg indrømmer dette, men det var gjort med overlæg, og jeg har ikke prøvet at skjule det... Nej, dette er ikke en karikatur af den primitive mentalitet. Men det er et billede, hvorigennem jeg meget stærkt har forsøgt at fremhæve et dominerende træk, mens resten er blevet ladet ude af billedet... Når jeg sagde, at 'primitive' aldrig opfatter tingene helt, som vi gør, var det aldrig min hensigt at påstå, at der eksisterede en egentlig psykologisk forskel mellem dem og os; tværtimod indrømmer jeg, at de individuelle fysiske-psykologiske betingelser for sensorisk perception ikke kan være anderledes hos dem end hos os. Opmærksomhed mod fænomener afhænger af følelsesmæssige valg, og denne selektive interesse er i høj grad styret af de værdier, som samfundet tillægger fænomenerne (Lévy-Bruhl [1934] 1952:120-1).

Af disse kommentarer aner man den bevægelse, som Lévy-Bruhl foretog i forståelsen af den „primitive“ tanke. Uden helt at forlade de begreber, som lå til grund for hans første analyse (prælogisk, mystisk, participation), vender han nu om på deres betydningsorden og gør den mystiske karakter mere betydningsfuld end den prælogiske (Cazeneuve 1968:265), og så indfører han et nyt forklaringsprincip, som får en tendens til at dominere alle de andre: „det overnaturliges følelsesmæssige kategori“ (Lévy-Bruhl 1975 [1943]:13). Det er det følelsesmæssige aspekt ved oplevelsen af det overnaturlige og det mystiske, som karakteriserer og forklarer den „primitive“ tanke. Det prælogiske forklares ved tilstedeværelsen af det mystiske, som på sin side forklares ved overvægten af det følelsesmæssige i forhold til det fornuftsmæssige.

Dette nye argument har som resultat, at den magiske tænkning gøres til forklaring af det prælogiske – det som for os synes ulogisk og modsætningsfyldt – i stedet for omvendt, som det havde været Lévy-Bruhls oprindelige antagelse (O'Keefe 1983:87). Det er ikke, fordi deres tanke adskiller sig fra vores set ud fra et logisk synspunkt (Lévy-Bruhl 1975 [1943]:62), eller fordi de ikke erkender modsigelser, når de møder dem; der er tale om uforenelighed i fysisk forstand, men ikke om logisk absurditet (op.cit.:126). Evans-Pritchard, som forstod denne pointe hos Lévy-Bruhl, har formuleret det noget mere enkelt: „Ifølge Tylor og Frazer tror den vilde på magi, fordi han ræsonnerer ukorrekt... Ifølge Lévy-Bruhl ræsonnerer han ukorrekt, fordi han tror på magi“ (1934:32).

Lévy-Bruhls oprindelige argument er således blevet reddet; det er ikke blevet opgivet, men omformuleret: Når den „primitive“ tanke mangler princippet om modsigelse, er det ikke, fordi den er ufølsom over for logiske modsigelser (det vil sige prælogisk), men fordi dens grundlæggende begreber mangler den skarphed, som det aristoteliske kontradiktionsprincip får bygget ind i dem (det vil sige, de har en mere følelsesmæssig karakter). Den „primitive“ tanke udgør et kompleks bestående af både affektive og repræsentative elementer, og det, der adskiller den fra den moderne tanke er, at de affektive elementer synes at dominere over de kognitive (Lévy-Bruhl 1975 [1949]:3).

I sin endelige konklusion er Lévy-Bruhl tæt på den position, som den sene Wittgenstein står for. Wittgensteins idé er, at princippet om modsigelse blev en vestlig institution, som langsomt hærdede vores forestillinger om de fysiske størrelser, hvorved modsigelserne blev en konstitueret del af vores forestillingsverden. Den skarphed, som objekterne har for os, ligger først og fremmest i vores forestillinger (O'Keefe 1983:88), og det store spørgsmål for Lévy-Bruhl er derfor ikke, hvordan individer og genstande kan opleves som værende forbundet, men snarere hvordan enkelte individer eller hele folk formår at løsrive sig fra denne følelse af participation. I sine efterladte notesbøger giver han et bud på svaret, idet han henleder opmærksomheden på den udvikling, som skaber en mere

begrebsmæssig tanke hos mennesket, og på den substitution, som lidt efter lidt erstatter det følelsesmæssige med det logisk abstrakte (Lévy-Bruhl 1975 [1949]:18).

Den „primitive“ og den vilde tanke

Når Evans-Pritchard vælger at stille Lévy-Bruhl op mod Tylor og Frazer, hænger det blandt andet sammen med, at det netop var dem, som Lévy-Bruhl forholdt sig til i *How Natives Think*. Tylor og Frazer, der repræsenterer den animistiske eller intellektualistiske skole inden for antropologien, var af den opfattelse, at alle mennesker er født med de samme kognitive egenskaber; en forestilling om „menneskets psykiske enhed“, som Lévy-Bruhl ønskede at gøre op med. Ideen om „menneskets psykiske enhed“ kan umiddelbart synes besnærende – selvom det altid kan diskuteres, i hvor høj grad og i hvilken udstrækning vi mennesker er ens – men problemet opstår, når den, som det er tilfældet hos intellektualisterne, kobles sammen med en antagelse om unilineær evolutionisme. Resultatet af en sådan kombination er, at forklaringen bag de sociale og kulturelle forskelle må søges i den individuelle psykologi, hvilket får den konsekvens, at de „primitive“ kommer til at fremstå som uduelige videnskabsmænd, der stiller rigtige spørgsmål, men når forkerte svar (Hallpike 1979:43). Lévy-Bruhl fandt denne forståelse af de „primitive“ helt uacceptabel. Det er ikke rimeligt, at beskrive dem som „mere barnlige og uvidende“ (Lévy-Bruhl 1985 [1910]:385) end os, for den „primitive“ er ikke en dårlig videnskabsmand, men en god mystiker, som Shweder meget passende har udtrykt det (1984:39).

Lévy-Bruhls kritik af ideen om „menneskets psykiske enhed“ er blevet set som udgangspunktet for en mere relativistisk og pluralistisk sociologi (Cazeneuve 1968:263). Men Lévy-Bruhls relativisme er ikke entydig, for mens hans tidlige forståelse af de to tankeformer kan betragtes som en mulig forløber for den kognitive relativisme, kan man med samme ret betragte hans sene forståelse som en påvisning af et strukturelt element hos mennesket (Leenhardt 1975:xxiv; Cazeneuve 1968:264; Ramløv 1975:213) – et forhold, som Lévi-Strauss (1967 i Morton 1986:36) selv har bemærket. Det kan derfor undre, at Lévy-Bruhl er kommet til at fremstå som „den primitive tankes bagvasker“, mens Lévi-Strauss er blevet udråbt til den vilde tankes „heroiske mester“ (Morton 1986:37).

Lévy-Bruhl og Lévi-Strauss har umiddelbart det til fælles, at de begge forsøger at undersøge det specielle ved den „primitive“ tanke. Som udgangspunkt er Lévi-Strauss, ligesom Lévy-Bruhl, rede til at acceptere, at det „primitive“ verdenssyn har en egen karakter. Lévi-Strauss (1994 [1962]:270) beskriver, hvordan den fysiske verden bliver angrebet fra to forskellige sider: fra en yderst konkret side, der tager udgangspunkt i de sanselige kvaliteter i verden, og fra en yderst abstrakt side, der tager udgangspunkt i de mere formelle egenskaber ved verden. Men her hører ligheden op, for i modsætning til Lévy-Bruhl lægger Lévi-Strauss stor vægt på den vilde tankes logiske kontinuitet med den moderne tanke, og det er i forhold hertil, at Lévi-Strauss' arbejde skal ses som en gendrivelse af Lévy-Bruhls tese om den „primitive“ tanke. I *Den vilde tanke* forsøger Lévi-Strauss at vise, hvordan den menneskelige tanke, til trods for de kulturelle forskelle, er den samme alle steder og til alle tider. Tanken hos de skriftløse folk er både intellektuel – i modsætning til, hvad Lévy-Bruhl antog – og uegennyttig – i modsætning til, hvad Malinowski antog (Lévi-Strauss 1978:16), for man behøver ikke at være rationel i praktisk forstand for at være empirisk (Sahlins 1995:152).

Lévy-Bruhls store fejl, ifølge Lévi-Strauss, er, at han ikke kunne forestille sig, at den viden, som opnås mere eller mindre sanseligt, samtidig kan være rationel, begrebsmæssig, logisk og alt andet end affektiv. På samme vis kunne Lévy-Bruhl heller ikke åbne for den mulighed, at abstrakt videnskab og sand metafysisk spekulation kan have noget som helst at gøre med sansoplevelse og sansepåvirkning (Morton 1986:37). Det gik ganske simpelt ikke op for Lévy-Bruhl, at „den teoretiske viden ikke er uforenelig med følelsen, og at en viden kan være på én gang objektiv og subjektiv“ (Lévi-Strauss 1994 [1962]:47).

For en overbevist strukturalist som John Morton (1986:26-7) er problemet derfor ikke, at Lévy-Bruhl taler om en logisk og prælogisk tanke – for Morton er vel vidende om, at Lévy-Bruhl ender med at afskrive begrebet om det „prælogiske“ til fordel for en forestilling om en universel mystisk mentalitet – men derimod at Lévy-Bruhl vælger at holde fast i sin antagelse om, at den primitive tanke træder tydeligere frem hos nogle grupper af mennesker end hos andre. Konklusionen i *Den vilde tanke* er, at den vilde (utæmmede) tanke er primær i forhold til tanken hos ethvert menneske. Den vilde tanke er det, vi alle har tilfælles, og selvom den er utæmmede (og uciviliseret) er den i bund og grund intellektuel, rationel og logisk, hvilket står i skarp modsætning til Lévy-Bruhls tese om den „primitive“ tanks affektive og mystiske karakter (Geertz 1973:357).

Kort sagt er Lévi-Strauss, i modsætning til Lévy-Bruhl, fortaler for et „kognitivt en-vælde“ (Littleton:xxxvi); han forpligter sig til én enkelt model af, hvordan den menneskelige hjerne arbejder, mens Lévy-Bruhl antager, at der er mangfoldige (eller i det mindste to) måder, hvorpå mennesket kan orientere sig i verden.

En alternativ logik?

Et af de spørgsmål, som altid har stået centralt i antropologien som komparativ videnskab, er, hvorvidt vi mennesker alle tænker på den samme måde: Er der tale om én universel tanke eller om forskellige kulturspecifikke tankemåder, som følger en egen logik?⁵ Spørgsmålet, der på ingen måde er simpelt, har en række implikationer, som fører til nye spørgsmål om forholdet mellem sprog og virkelighed, om muligheden for at forstå andre kulturelle verdener, om oversættelighed, relativitet, rationalitet og kommensurabilitet (Tambiah 1990:116). Det er klart, at svarene på disse spørgsmål er både mange og forskelligartede, og det eneste, der tilsyneladende kan opnås enighed om, er, at eventuelle forskelle ikke er medfødte;⁶ det er ikke et spørgsmål om racemæssige, men socialt betingede forskelle. Med sit studie af den „primitive“ mentalitet tager Lévy-Bruhl for alvor fat på dette spørgsmål, og hans konklusion er i første omgang, at der ved en sammenligning mellem den „videnskabelige“ og den „primitive“ mentalitet ikke blot er tale om grads- og nuanceforskelle, men om artsforskelle.

Det overordnede formål med *How Natives Think* er at afdække de generelle love, som styrer de kollektive repræsentationer⁷ i „primitive“ samfund (Lévy-Bruhl 1985 [1910]:30). Lévy-Bruhl mener, ligesom Durkheim og Mauss, at man, via den komparative metode, kan få en større forståelse af vores egne mentale processer (op.cit.:14), og han er af den klare overbevisning, at der må eksistere et mere eller mindre entydigt isomorfisk forhold mellem en bestemt mentalitet og en bestemt type samfund (op.cit.:27). Lévy-Bruhl er således helt på linie med Durkheim, når han antager, at „hele individets mentale liv grundlæggende set er socialiseret“ (op.cit.:106), mens han bryder med Durkheim, når

han konkluderer, at den primitive mentalitet har en mystisk og prælogisk karakter, og derfor bevæger sig i en anden retning end vores (op.cit.:386). Hvor Durkheim antager, at „den videnskabelige tanke kun er en mere perfekt form for religiøs tanke“ (1961 [1912]:477), og at „de to tanker er skabt af de samme elementer, selvom de har udviklet sig på ulig og forskellig vis“ (op.cit.:271), mener Lévy-Bruhl, at der er tale om et mere eller mindre antitetisk forhold mellem den primitive og moderne tanke.⁸ Et forhold mellem to modsatrettede tankemønstre, som i højere grad er præget af kontraster og modsætninger end sammenhæng og udvikling.

For bedre at forstå, hvori denne kontrast eller modsætning består, er det nødvendigt at se nærmere på den centrale tese i *How Natives Think* (1985 [1910]:361), som lyder:

1) De primitives institutioner, traditioner og trosforestillinger forudsætter en mentalitet, som er prælogisk og mystisk; orienteret på en anden måde end vores egen.

2) De kollektive repræsentationer og sammenhænge, som udgør en sådan mentalitet, er styret af loven om participation og, i den udstrækning de gør bare lidt brug heraf, den logiske lov om modsigelse.

Det, som bør bemærkes ved denne „arbejdshypotese“ (op.cit.:362), er, at den „primitive“ mentalitet udelukkende er mystisk med hensyn til indholdet af de kollektive repræsentationer (det vil sige de ideer og forestillinger, som er fælles for samfundets medlemmer), mens den er prælogisk med hensyn til forbindelserne mellem repræsentationerne, som er styret af „loven om participation“.⁹

Når Lévy-Bruhl i mangel af et bedre udtryk kalder den primitive tanke for „prælogisk“, er det derfor ikke ment som en hentydning til, at denne tanke skulle tilhøre et tankestadie, der tidsmæssigt ligger forud for den logiske tanke:

Ved at betegne den 'prælogisk' ønsker jeg blot at fastslå, at den ikke gør sig anstrengelser, som vores tanke gør, for at undgå modsigelse. Den adlyder først og fremmest loven om participation. Orienteret på denne måde finder den ikke udtrykkelig fornøjelse i det, som er uforeneligt (hvilket kun ville gøre den absurd i vores øjne), men den gør sig heller ikke umage for at undgå det. Den er ofte helt uanfægtet af det, og det gør den så svær at følge (Lévy-Bruhl 1985 [1910]:78)

Eller som Evans-Pritchard har formuleret det: De såkaldte primitive „er fornuftige, men de drager fornufts slutninger ved hjælp af kategorier forskellige fra vores. De er logiske, men principperne for deres logik er ikke vores, ikke dem fra den aristoteliske logik“ (1965:82).

Den „primitive“ tanke er altså mere end blot en fortidig, elementær form af vores egen højere logik (Gurvitch 1939:70), og der er på ingen måde tale om, at vi mennesker ræsonnerer ud fra helt forskellige logiske systemer; at drage en sådan slutning ville være at „gå for langt“ (Lévy-Bruhl 1985 [1910]:69). Den primitive tanke er gennemtrængt af såvel det logiske som det prælogiske (op.cit.:106), og det samme er tilfældet med vores egen tanke. „Vores mentale aktivitet“, som Lévy-Bruhl udtrykte det i konklusionen til *How Natives Think*, „er både rationel og irrationel. Det prælogiske og det mystiske er sameksisterende med det logiske“ (op.cit.:386).

Spørgsmålet om, hvorvidt der hos Lévy-Bruhl er tale om en alternativ logik eller ej, er altså ikke så enkelt endda. Hans to dobbelte negationer vedrørende den „prælogiske“ tanke: „den er ikke antilogisk“ og „den er heller ikke alogisk“ (op.cit.:78) er blevet læst som en påvisning af, at der er tale om en alternativ logik; en fremmed, men rationel

mentalitet, som bekræfter de antagelser, der i dag findes inden for den kognitive relativisme (Mousalimas 1990:41). Men her bør man være sig for ikke at drage for hurtige konklusioner, for ud over at Lévy-Bruhl med de to dobbelte negationer egentlig ikke siger, hvad den „prælogiske“ tanke er, men kun hvad den *ikke* er, så må man også gøre sig klart, at Lévy-Bruhl i sit arbejde med den „primitive“ mentalitet beskriver en „empirisk socialpsykologi“, som han derefter stiller op mod et „normativt, filosofisk ideal“ (Schmaus 1996:437). Det er den rationelle tankes formelle regler, som Lévy-Bruhl hentyder til, når han taler om „logik“ (Littleton 1985:ix), og set i forhold hertil kommer den „primitive“ tanke nemt til at fremstå som alt andet end rationel.

Den kosmologiske tanke

Når Lévy-Bruhl beskriver den „primitive“ tanke som værende affektiv, ikke-begrebsmæssig og ikke-kognitiv, synes der ikke langt til en påstand om, at den tillige er irrationel, hvilket er faldet mange af hans læsere for brystet. Men det har også ført til et næsten uoverkommeligt oversættelsesproblem i relation til det fænomenologisk inspirerede begreb om „participation“, der dækker over en måde at opleve verden på, som i sit udgangspunkt er syntetisk (det vil sige sammenfattende). Lévy-Bruhl, der indførte begrebet i 1910, fandt det umuligt at tale om „dualitetsenhed“ (1975 [1949]:2) uden samtidig at beskrive dem som en fusion af to tidligere adskilte enheder, og han vendte gentagne gange tilbage til dette problem. I sine efterladte notesbøger, som vennen og kollegaen Maurice Leenhardt fik udgivet 10 år efter hans død, er det dette problem, Lévy-Bruhl starter med:

Udgangspunktet for et noget dybere studie af participation synes for mig at ligge i det forhold, at vores måde at formulere den på, eller blot udtrykke den på på vores sprog med vores begreber, falsificerer den og giver den et uforståeligt udseende, som den ikke nødvendigvis har (op.cit.:1).

Mens han senere slår fast, at udtrykket „dualitetsenhed“ kun kan accepteres på den betingelse, at man ikke glemmer, at det er en oversættelse, på vores abstrakte sprog, af noget, som vi ikke har et passende udtryk for (op.cit.:71).

Notesbøgerne, som stammer fra de sidste to år af Lévy-Bruhls liv, er et vidnesbyrd om den systematik, hvormed han arbejdede (Leenhardt 1975:xi), og om hvor langt han evnede at bevæge sig i forhold til sin oprindelige tese om den „primitive“ tanke. Der er meget, som tyder på, at han i sin forståelse af den menneskelige tanke forlod den kognitive relativisme, han havde som udgangspunkt, for i stedet at bevæge sig i retning af en kognitiv universalisme (som omtalt ovenfor), og der er derfor stor forskel på, om man i sin henvisning til Lévy-Bruhl refererer til den *tidlige* eller den *sene* Lévy-Bruhl – et forhold, som kun de færreste synes at være opmærksom på.

Den oplevelse eller følelse af participation, som Lévy-Bruhl finder så svær at beskrive, er altså ikke en følelse, der opstår mellem én selv og verden, men snarere en følelse, som ligger forud for selve oplevelsen af verden; hvis følelsen af participation ikke var til stede, ville individet slet ikke eksistere, som Lévy-Bruhl udtrykker det (op.cit.:18). Den „primitive“ tanke, der er karakteriseret ved homogenitet og „mystisk participation“ (op.cit.:102), kan derfor også beskrives som en kosmologisk tanke, der er karakteriseret ved affektiv kognition, hvilket forklarer, hvorfor den kun vanskeligt lader sig beskrive i ord.

Et fænomenologisk participationsbegreb

I brugen af participationsbegrebet er Lévy-Bruhl helt på linie med den fænomenologiske tradition inden for filosofien. Han deler dennes interesse for den førsproglige og førerfaringsmæssige erkendelse, og det kan bemærkes, at den tyske filosof Edmund Husserl – grundlæggeren af den nyere fænomenologi og Lévy-Bruhls samtidige – læste og fandt inspiration hos Lévy-Bruhl (Merleau-Ponty 1973 i Jackson 1996:19), ligesom det må formodes, at Lévy-Bruhl også var bekendt med Husserls fænomenologi – han var, som Scott Littleton bemærker, for kompetent en filosof til have oversat disse nye ideer (1985:xxix).

Med begrebet om „participation“ henviser Lévy-Bruhl til det princip om forbundethed eller identitetsfællesskab, som ligger immanent i oplevelsen af, at personer og genstande på en gang kan være sig selv og noget andet end sig selv, eller at hvad der påvirker én selv, også vil påvirke andre. Lévy-Bruhl taler om, at man som person befinder sig i et netværk af indbyrdes forbundethed, og som eksempel nævner han forestillingerne om, at man er participatorisk forbundet med sit eget billede, sin skygge, sit navn eller sine drømme (Lévy-Bruhl 1985 [1910]:46-58), mens han senere henviser til de beskrivelser af „sympatetisk magi“, som findes i hundredvis hos Frazer og Tylor (op.cit.:298). Ifølge Frazer (1993:11) er al magisk praksis baseret på ét af to tankeprincipper: et princip om lighed eller et princip om kontakt. Frazer taler om homøopatisk (efterlignende) magi, når det antages, at ting, som ligner hinanden, også kan påvirke hinanden, mens han taler om contagios (smittende) magi, når det antages, at genstande, som har været i kontakt med eller en del af hinanden, stadig er magisk forbundet. Et godt eksempel på den første form for magi er brugen af voodoo-dukker, mens den anden form for magi kan illustreres ved, at der i visse egne af Danmark har været tradition for, at man, når man klippede negle, altid ville sørge for at samle neglestumperne sammen og brænde dem, så djævelen ikke skulle få fat i dem og dermed få adgang til én selv.

Forestillingen om, at man eksempelvis kan have adgang til en anden person via dennes navn, skygge eller negl, skyldes altså, at både navn, skygge og negl bliver oplevet som værende en del af personen selv, der omvendt kan siges at være participatorisk forbundet med disse „genstande“. Udtrykt i semiotiske termer er der tale om en indeksikal (det vil sige kausal) overføring fra person til „genstand“, idet personen og „genstanden“ betegner hinanden ved hjælp af en gensidig, ikonisk lighed.

Andre og mere velkendte eksempler på, hvordan vi som mennesker parteciperer med verden omkring os, er ifølge Tambiah (1990:108) at finde i forestillingerne om, at nationale monumenter som „Lincoln Memorial“, kirkegårde som „Arlington Cemetery“ og slagmarker som „Gettysburg“ kan bevare et folks historie eller udstråle dets nationale storhed, mens der som eksempel på, hvordan vi som mennesker parteciperer med hinanden, kan nævnes det tætte forhold mellem barn og forældre eller den kristne velsignelse, som vi modtager af præsten i kirken. En sådan form for „magisk“ lighedstænkning er dog ikke begrænset til disse særlige forhold; den udgør snarere en betydelig del af vores måde at forstå og relatere os til verden på, idet vi alle har en „universel tilbøjelighed til at søge symbolske og meningsfulde forbindelser (ligheder) mellem objekter og begivenheder“ (Shweder 1977:637).

Stanley Tambiah (1990), der er en af de få antropologer, som har formået at give et nuanceret indblik i Lévy-Bruhls teorier, stiller begrebet om participation op mod begre-

bet om kausalitet, idet han ønsker at vise, hvordan man med udgangspunkt i dette begrebspar kan få en større forståelse for forholdet mellem religion og videnskab. Af Tambiahs gennemgang fremgår det, at man, hvor Lévy-Bruhl taler om „participation“, med rette kunne tale om ikonisk kommunikation, ekspressiv handlen, performativ virkningsfuldhed eller sociocentrisme i stedet – hvortil kropslig forbundethed og intersubjektivitet kunne tilføjes – men dermed ikke sagt, at begrebet er overflødigt, for begrebets styrke ligger netop i dets evne til at rumme disse forskellige perspektiver. Som analytisk og deskriptivt begreb formår participationsbegrebet på den ene side at bevare en betydelig grad af „oplevelsesnærhed“ (Geertz 1983a:57), idet det formår at fastholde analysen på et fænomenologisk niveau, hvor egne og andres oplevelse af verden er i fokus, mens det på den anden side er et udtryk for de semiotiske og kommunikative processer, som er i spil.

En romantisk og ikke-platonisk tradition

En anden og mere overordnet forståelse af den position, som Lévy-Bruhl indtager i antropologien, er at finde hos Richard Shweder, der i to artikler har gjort rede for, hvad han betegner som en „romantisk“¹⁰ (1984:28) og „ikke-platonisk“¹¹ (1990:6) videnskabs-tradition inden for antropologien; en tradition som Lévy-Bruhl ifølge Shweder er en vigtig del af. Inden for den kognitive antropologi var det først og fremmest Lévy-Bruhl – det vil sige den tidlige Lévy-Bruhl – som brød med oplysningstidens herskende forestillinger, idet han nægtede at se andre menneskers forståelser og praksisser i et nedværdigende lys og bestred, at deres tanke blot var en dårlig kopi af vores egen (Shweder 1984:38-9).

En række teoretikere har igennem tiderne argumenteret imod den platoniske videnskabs-tradition, og ifølge Shweder har det ført til skabelsen af en „kulturpsykologi“, der handler om:

Den måde, hvorpå kulturelle traditioner og sociale praksisser regulerer, udtrykker, transformerer og gennemtrænger den menneskelige psyke, hvilket i højere grad fører til etniske forskelle i tanke, selv og følelse end til menneskets psykiske enhed. Kulturpsykologi er studiet af de måder, hvorpå subjekt og objekt, selv og andre, psyke og kultur, person og kontekst, figur og grund, udøver og praksis lever sammen, kræver hinanden, og dynamisk, dialektisk og i fællesskab skaber hinanden (Shweder 1990:1).

Ved at se denne programmatisk erklæring i forhold til Lévy-Bruhls værker fremgår det tydeligt, hvordan man for at undgå enhver hentydning til medfødthed og for at fremhæve betydning som en social konstruktion har forladt begrebet „mentalitet“ til fordel for en forestilling om den mangfoldighed af måder, hvorpå mennesket orienterer sig i og forholder sig til verden. Og det ses, hvordan begrebet „tanke“ er gledet ud, således at der i dag tales om forskellige måder at tillægge betydning på, hvilket synes at være en mindre statisk og mindre mentalistisk måde at beskrive mennesket på.

I forhold til den kulturpsykologi, som Richard Shweder tegner konturerne af, er det LévyBruhls teoriehistoriske betydning, der bliver fremhævet. Det er opdagelsen af en grundlæggende dikotomi mellem to alternative virkelighedskonstruktioner, tankemåder eller logikker – den ene baseret på en mystisk tanke, den anden på en positivistisk – der er hans mest betydningsfulde bidrag til antropologien (Littleton 1985:xliv). Men tilbage står Lévy-Bruhls hovedbudskab om, at der er mange punkter i den kognitive struktur,

som ligger uden for rækkevidde af logikkens og videnskabens universelle standarder; punkter, hvor spørgsmålet om sandt eller falsk er sagen helt uvedkommende (Shweder 1984:39), eftersom tankens „affektive og repræsentative elementer“ (Lévy-Bruhl 1975 [1949]:179) er så uløseligt forbundet, at det slet ikke er muligt at skelne mellem trosoplevelelse og erfaring. Forskningen inden for den kognitive antropologi har siden nuanceret denne pointe, så det i dag står klart, at der i vores måde at forstå og begrebsliggøre verden på indgår både rationelle, irrationelle og ikke-rationelle operationer. For de fleste af os gælder det endda, at vi tænker „primitivt“ langt det meste af tiden (Shweder 1977:638); vi er generelt meget dårlige til at tænke videnskabeligt, og den „primitive“ tanke, som Lévy-Bruhl beskrev, har dermed vist sig at være langt mere udbredt, end han turde ane.

Noter

1. De to udtryk, „primitiv“ og „mentalitet“, er centrale i forhold til Lévy-Bruhls værker, og de vil optræde igennem store dele af artiklen. Som begreb er de begge så upræcise og politisk ukorrekte, at de med rette er gledet ud af den antropologiske sprogbrug, og det bør bemærkes, at også Lévy-Bruhl følte et vist ubehag ved deres brug. Han følte, at „primitiv“ var et uheldigt ord, som næsten uundgåeligt førte til forvirring, og han betragtede ordet „mentalitet“ som et vagt begreb, introduceret og populariseret af journalister (Lévy-Bruhl 1931 i Needham 1972:164).
2. Alle oversættelser er forfatterens.
3. Det var Lévy-Bruhl, som i 1925 sammen med Paul Rivet og Marcel Mauss grundlagde det etnologiske institut ved universitetet i Paris (Cazeneuve 1972:xiii).
4. Titlen på den engelske oversættelse fra 1926, *How Natives Think*, er frit oversat fra den originale titel, der på fransk lyder: *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*.
5. En stor del af denne diskussion har naturligvis fundet sted i engelsksprogede skrifter, hvor ordet „mind“ ofte indgår. Dette ord lader sig kun vanskeligt oversætte til dansk, da det både kan betyde „tanke“, „tankegang“, „det mentale“, „bevidsthed“, „sind“ og „ånd“; jeg vil fremover bruge betegnelsen „tanke“, mens ordet „mentalitet“ vil indgå, når der er tale om en direkte henvisning til Lévy-Bruhl.
6. Det videnskabelige belæg bag påstanden om, at forskellige grupper på grund af deres medfødte egenskaber skulle udvise en systematisk variation, har aldrig været overbevisende. Variationen inden for hver gruppe har ofte vist sig at være større end den systematiske variation mellem grupperne (Eriksen 1998:316).
7. Lévy-Bruhl er tydeligt inspireret af Durkheim, når han beskriver de kollektive repræsentationer som sociale fænomener svarende til de sociale institutioner, de gør det ud for (Lévy-Bruhl 1985 [1910]:23). Men ifølge Lévy-Bruhl er de også intellektuelle og kognitive fænomener par excellence (op.cit.:36), hvilket forklarer, hvorfor der eksisterer en fundamental forskel på de kollektive repræsentationer, som findes i henholdsvis „primitiv“ og komplekse samfund. Som Lévy-Bruhl ser det, er repræsentationernes affektive og kognitive aspekter endnu ikke tilstrækkeligt adskilte hos de „primitive“, og de kan derfor ikke ses som egentlig kognitive begreber (Pertierra 1983:113).
8. Lévy-Bruhls skelnen mellem den primitive og moderne tanke skal ses dels i forlængelse af Comtes antagelse om en radikal modsætning mellem religion og videnskab (Schmaus 1996:424) og dels i forhold til den dialektik, som herskede i datidens filosofi mellem følelse og rationalitet. På den ene side fandt man den empiriske rationalisme og logiske positivisme fra Descartes, Comte, Mill og Hume, på den anden side den antitetiske irrationalisme hos Jacobi og Schopenhauer, som Lévy-Bruhl havde skrevet og forelæst om i Paris (Mousalimas 1990:35).
9. Med „loven om participation“ hentyder Lévy-Bruhl til den oplevelse af forbundethed eller „identitetsfællesskab“ (Lévy-Bruhl 1975 [1949]:108), som bygger på en forestilling om, at personer og genstande på en gang kan være sig selv og noget andet end sig selv. Hans klassiske og mest omdiskuterede eksempel herpå er hentet hos Karl von den Steinen, som i en rejseskildring fra 1894 beretter om de brasilianske

bororo, der hævder, at de både er mennesker og røde papegøjer (Lévy-Bruhl 1985 [1910]:77) – for en kritisk gennemgang heraf se Jonathan Z. Smith (1972).

10. Den „romantiske“ tradition skal her ses i forhold til den oplysningsfilosofiske tradition, som den udgør en reaktion imod og modsætning til: Hvor oplysningsfilosofferne antager, at den menneskelige tanke er rationel, videnskabelig og instrumentel, mener romantikerne, at den er ikke-rationel, symbolsk og ekspressiv. Betegnelserne „romantisk“ og „oplysningsfilosofisk“ er begge af forholdsvis nyere dato, men de dækker over nogle tankemønstre, som er af mere generel karakter, og det er sådan, Shweder vælger at bruge dem.
11. Den platoniske skole bygger på ideen om, at alle mennesker bliver født med de samme grundlæggende egenskaber til at erkende verden – en menneskets psykiske enhed – som på trods af de forskelle, der eksisterer mellem folk og individer, aldrig bliver draget i tvivl. Disse forskelle kan og skal nemlig altid fortolkes som et resultat af usammenlignelige forhold i verden, og dermed forbliver spørgsmålet om, hvorvidt der virkelig er en psykisk enhed bag det hele, stadig og for evigt uafgjort (Shweder 1990:6). Under den platoniske fortolknings overflade løber en alternativ og uortodoks modstrøm, som tilslutter sig et ikke-platonisk princip om eksistensen af forskellige intentionelle verdener, hvor intet særligt kan siges at eksistere uafhængigt af vores engagement i det eller fortolkning af det (Shweder 1990:21-2).

Litteratur

Cazeneuve, Jean

- 1968 Lucien Lévy-Bruhl. *International Encyclopedia of the Social Sciences*.
New York: The Macmillan Company & The Free Press.
- 1972 Lucien Lévy-Bruhl. Oxford: Basil Blackwell.

Durkheim, Émile

- 1961 [1912] *The Elementary Forms of the Religious Life*. New York: Collier Books.
- 1975 [1895] *Den sociologiske metode*. København: Fremad.

Eriksen, Thomas Hylland

- 1998 *Små steder – store spørgsmål. Innføring i socialantropologi*. Oslo: Universitetsforlaget.

Evans-Pritchard, E. E.

- 1934 Lévy-Bruhl's Theory of Primitive Mentality. *Bulletin of The Faculty of Arts* 2(1):1-36.
- 1965 *Theories of Primitive Religion*. Oxford: Clarendon Press.
- 1981 *A History of Anthropological Thought*. London & Boston: Faber & Faber.

Frazer, James

- 1993 [1922] *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*. Ware: Wordsworth Reference.

Geertz, Clifford

- 1973 *The Cerebral Savage: On the Work of Claude Lévi-Strauss*. I: C. Geertz: *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*. London: Fontana Press.
- 1983a *From the Native's Point of View: On the Nature of Anthropological Understanding*. I: C. Geertz: *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology*. New York: Basic Books.
- 1983b *The Way We Think Now: Toward an Ethnography of Modern Thought*. I: C. Geertz: *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology*. New York: Basic Books.

Gurvitch, Georges

- 1939 *The Sociological Legacy of Lucien Lévy-Bruhl*. *Journal of Social Philosophy* 5(1):61-70.

Hallpike, Christopher R.

- 1979 *The Foundations of Primitive Thought*. Oxford: Clarendon 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.

Leenhardt, Maurice

- 1975 [1949] *Preface*. I: L. Lévy-Bruhl: *The Notebooks on Primitive Mentality*. Oxford: Basil Blackwell.

- Lévi-Strauss, Claude
 1978 Myth and Meaning. London: Routledge & Kegan Paul.
 1994 [1962] Den vilde tanke. København: Gyldendal.
- Lévy-Bruhl, Lucien
 1905 [1903] Ethics and Moral Science. London: Constable.
 1952 [1934] A Letter to E. E. Evans-Pritchard. *The British Journal of Sociology* 3(1):117-23
 1975 [1949] *The Notebooks on Primitive Mentality*. Oxford: Basil Blackwell.
 1985 [1910] *How Natives Think*. Princeton: Princeton University Press.
- Littleton, C. Scott
 1985 Lucien Lévy-Bruhl and the Concept of Cognitive Relativity. I: L. Lévy-Bruhl: *How Natives Think*. Princeton: Princeton University Press.
- Morton, John
 1986 Being in Two Minds: Critical Remarks on 'Primitive Mythology' and the Rehabilitation of Lévy-Bruhl. *Canberra Anthropology* 9(1):23-59.
- Mosalimas, S. A.
 1990 The Concept of Participation in Lévy-Bruhl's 'Primitive Mentality'. *Journal of the Anthropological Society of Oxford* 21(1):33-46.
- Needham, Rodney
 1972 *Belief, Language and Experience*. Chicago: University of Chicago Press.
- O'Keefe, Daniel L.
 1983 *Stolen Lightning: The Social Theory of Magic*. New York: Vintage Books.
- Parsons, Talcott
 1965 [1947] *Max Weber: The Theory of Social and Economic Organization*. New York: The Free Press.
- Pertierra, Raul
 1983 Lévy-Bruhl and Modes of Thought: A Re-appraisal. *Mankind* 14(2):112-26.
- Ramløv, Kirsten
 1975 *Kognitiv antropologi*. I: K. Hastrup et al. (red.): *Den ny antropologi*. København: Borgen/Basis.
- Sahlins, Marshall
 1995 *How 'Natives' Think: About Captain Cook, For Example*. Chicago & London: University of Chicago Press.
- Schmaus, Warren
 1996 Lévy-Bruhl, Durkheim, and the Positivist Roots of the Sociology of Knowledge. *Journal of the History of the Behavioral Sciences* 32(4):424-40.
- Shweder, Richard A.
 1977 Likeness and Likelihood in Everyday Thought: Magical Thinking in Judgments about Personality. *Current Anthropology* 18(4):637-58.
 1984 Anthropology's Romantic Rebellion Against the Enlightenment, or There's More to Thinking Than Reason and Evidence. I: R. A. Shweder & R. LeVine (eds.) *Culture Theory. Essays on Mind, Self, and Emotion*. Cambridge: Cambridge University Press.
 1990 Cultural Psychology – What Is It? I: J. Stigler, R. A. Shweder & G. Herdt (eds.): *Cultural Psychology: Essays on Comparative Human Development*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Smith, Jonathan Z.
 1972 I Am a Parrot. *History of Religions* 11(4):391-413.
- Tambiah, Stanley J.
 1990 *Magic, Science, Religion, and the Scope of Rationality*. Cambridge: Cambridge University Press.

CECILIE RUBOW

TILBAGE TIL EN BEGYNDELSE

The Golden Bough i lyset af det selv-antropologiske studie af religion

Antropologien har dannet en historisk cirkel. Faget er vendt tilbage til sin oprindelse ved at studere det samfund, det vestlige, hvori det opstod. Derved genopstår den selv-antropologiske relation mellem fag og verden, det vil sige, at der atter er en kontinuitet mellem de antropologiske grundbegreber og den studerede verden. Videnskaben om kultur og samfund opstod i en verden, som havde begreber om kultur og samfund. Nu fortsættes og uddybes studiet; både af begreberne „kultur“ og „samfund“ og af den sociale virkelighed, de benævner, og hvori de anvendes. Det er den selv-antropologiske mulighed i kraft af den faglige kontinuitet med den studerede verden at bidrage til en uddybning af den kulturelle selv-forståelse; tilføje en kompleksitet i forståelsen af det samfund, som vi hele tiden fortæller hinanden er komplekst (Strathern 1987a:27).

I den selv-antropologiske situation bliver fagets formative periode omkring forrige århundredskifte igen aktuell. James Frazers *The Golden Bough* er et af de værker, der kan genindsættes i et selv-antropologisk projekt. Værket handler om religion, og „religion“ tilhører samme klasse af begreber som „kultur“ og „samfund“. I denne artikel stiller jeg spørgsmålet om, hvad „religion“ betyder. Jeg følger sporene i, hvordan *The Golden Bough* er blevet læst af antropologer og andre interesserede, og hvordan værket kan bidrage til at uddybe forståelsen af religion. Frazer er, som mange af sine samtidige læsere, engageret i spørgsmålet om religionens betydning og rolle i fremtidens moderne samfund. Jeg vil gå i Frazers ufuldendte svars fodspor og fokusere på, hvad „religion“ betyder, som et spørgsmål, der hviler i relationen mellem fag og verden. Svaret er tilpas komplekst.

Religion som et forhold

Det er i tiden omkring forrige århundredskifte, at religion bliver sat på begreb i en treledet definition i form af *en metafysisk kosmologi*, *en gruppe af troende* og *et rituelt fællesskab*. Samtidig viser denne periode, i såvel forskningen som dens kulturelle kontekst, at denne almene definition er for trang, for ubekvem, for stereotypisk. Definitionen har ikke desto mindre bevaret, og måske endda befæstet, sin behændighed og indlysende funktion op igennem dette århundrede. Som model for, hvad religion er, har den passet godt ind i forestillingen om det vestlige, moderne samfunds sekularisering. Den præger ind-

fødte opfattelser af religion, og den er i vid udstrækning naturaliseret i den religionsvidenskabelige forskning og repræsentation af den nutidige religiøse situation.¹ Men modellen, som slutter en isolerende ring om religion, fornemmes stadigvæk for trang.

Denne artikels selv-antropologiske anliggende og vejen tilbage til begyndelsen er vokset ud af et feltstudie om religion i Danmark.² Det grundlæggende spørgsmål for dette studie har været, hvad det i dag vil sige at tro på noget, og hvordan tro forholder sig til religion. Feltarbejdet er udført inden for det folkekirkelige felt, et kulturelt rum, som majoriteten af danskerne befinder sig inden for. Det rummer talrige måder at tro på, som hverken kan reduceres til én religion, eller til „religion“ som ét selvstændigt fænomen. Jeg skal undervejs referere til nogle af de forskellige versioner af religion og derved anskueliggøre, hvordan der i dag er en gennemgribende utilpassethed i forhold til stereotypen religion.

Tiden omkring forrige århundredskifte er *den* formative periode for både studiet af religion og det vestlige samfunds sekularisering. Sammenholdt med det nutidige studie af religion kan en tilbagevenden til begyndelsen vise tre aspekter i den dominerende forståelse af religion i Vesten, som selv-antropologien kan tage til kritisk eftersyn: (1) Isolationen af religion som et integreret system af ideer med tilhørende rituel praksis. (2) Identifikationen af religion som orienteret imod det overnaturlige eller det radikalt transcendent samt (3) forståelsen af religiøs tro som en inderlig, subjektiv overbevisning.

I den tidlige sociologi og antropologi var religion endnu ikke et isoleret forhold. James Beckford (1989) viser, at der dengang, trods store forskelle i de teoretiske positioner, var en enighed om, at religion måtte lokaliseres i forhold til de brede sociale processer. Beckford vender tilbage til perioden omkring forrige århundredskifte i bekymring over sociologien, som har isoleret religion og udskilt et særligt religionssociologisk fag. Et dominerede samfundsbegreb, hvor religion og videnskab ligger på linie med en række andre domæner (kunst, politik m.v.), har selvstændiggjort religion til ét forhold, ét objekt for én videnskab, isoleret fra den bredere kulturelle sammenhæng. Denne taksonomi har ikke forbigået antropologien, blandt andet i den monografiske genre, men det er ikke kommet til en selvstændig religionsantropologi. Antropologisk set er religion et kulturelt forhold og kan derved ikke udskilles som et selvstændigt samfundsmæssigt felt, fænomen eller domæne (Geertz 1993; Asad 1993). Men problemet, som Beckford identificerer for sociologien, er det samme for selv-antropologien, hvis den ikke slet og ret skal overtage og reproducere den stereotype forståelse af religion.

Før og nu, i skjul af det generelle billede af religion, ligger en anden og langt mere omfattende, differentieret og ufuldstændig religiøs mosaik i den kulturelle praksis. Denne religion lever i en vis ubemærkethed, men det gør den ikke mindre nærværende. Den skjulte religion er ikke én religion, men den religion, som kan opstå i talrige forhold på tværs af stereotypens kendetegn. Der er mange samtidige måder, hvorpå religion manifesterer sig. Der er mange former for transcendens, mange kosmologiske kombinationer og mange måder, hvormed man knytter eller ikke knytter disse sammen med rituel handlen inden for religiøse institutioner. Den relative uafhængighed, disse elementer kan have, og den måde, de knyttes sammen på i indre forbindelser, stemmer sjældent overens med stereotypens indre forhold.

Den indre uoverensstemmelse, uro og manglende konformitet viser sig overalt i studiet af religion i vestlige sammenhænge (Badone 1990; Davie 1990, 1994; Gundelach & Riis 1992; Luckmann 1967). Alligevel er der en markant tendens til at fastholde stereo-

typen, hvorved der skabes talrige unødvendige paradokser, for hurtige synteser eller en utilfredsstillende opgiveness, som fører til den konklusion, at den religiøse situation bredt betragtet er diffus, forvirret og rodet. For en antropologisk betragtning, som prøver at befinde sig i øjenhøjde med den konkrete praksis, er situationen – som al kulturel praksis – højst kompleks.

Det mest påtrængende paradoks i dansk sammenhæng, som ikke alene beskæftiger religionssociologer og teologer, men som også præger mediernes og de almindelige iagttageres interesse, er dét, at majoriteten af danskere er medlem af folkekirken, at færre synes at tro på Gud, og at få har en jævnlig og stabil rituel praksis. Denne indre uoverensstemmelse i forhold til stereotypen viser, at det er rigtigt, at danskerne har et paradoksalt forhold til religion, for så vidt som den kulturelle stereotyp er levende, men at det er forkert, for så vidt som den kulturelle praksis er mere livfuld og heterogen end vore egne forestillinger om den.

At kigge bag om stereotypen i aktuelle og historiske studier er, for at føje endnu et aspekt til, ikke nødvendigvis kun et selv-antropologisk anliggende. I forhold til det generelle antropologiske felt, som er komparativt, er en viden om vestlige forhold væsentlig at integrere i, hvad man kunne kalde „anden-antropologien“, det vil sige studiet af ikke-vestlige forhold. Det selv-antropologiske studie er ikke kun henvendt til de mennesker, som bebor det studerede felt, men også til fagets fælles tradition for at studere kultur og samfund (Strathern 1987a:26). Det er ikke mindst faren for at overføre en vestlig indfødt stereotyp om religion til studiet af andre, som selv-antropologien kan gøre opmærksom på og erstatte med en mere differentieret forståelse, hvorved der opstår nye muligheder for komparation. „Religion“ har længe været en besværlig kategori for studiet af ikke-vestlige forhold (Asad 1993; Tambiah 1990). Selv-antropologisk set er „problemet religion“ ikke mindre omfattende.

Hjem til Frazer

*The Golden Bough*³ er et godt spejl af den moderne differentiering af religion og det deraf følgende kroniske beskrivelsesproblem. Værket er ligeledes hovedfigur i den britiske socialantropologiske selvopgør, hvori den mangeårige institutionalisering af faget som anden-antropologisk spiller en rolle. Et af de genkommende spørgsmål, som senere generationer har stirret ind i *The Golden Bough* med, er, hvorfor netop dette værk opnåede en så stor og vedvarende udbredelse og dets forfatter en berømmelse som få andre antropologer. For de første generationer efter Frazer er det ubegribeligt og ufortjent (Gellner 1994; Leach 1961, 1966). Ikke mindst fordi Bronislaw Malinowski og det anden-antropologiske feltarbejdes dominans kom imellem, har Frazer været betragtet som ulæselig (Douglas 1978; Strathern 1987b). Frazer blev til en dinosaur, stor og uddød.

I sin Frazerforelæsning fra 1986 prøver Marilyn Strathern at tage ulæselighedens briller af. Det lykkes Strathern at finde fællesnævneren, der bringer Frazer og Malinowski inden for samme tradition. Det fælles er begreberne „primitiv“ og „civiliseret“. Det forskellige er inversionen af begreberne. Malinowski finder det civiliserede i det primitive. Frazer finder det primitive i det civiliserede. Stratherns idé er, at de derved viser en kulturel, kompleks kontinuitet i hver sin ende af verden. Malinowski viser, at der er en helt almindelig forståelig sammenhæng i trobriandernes hverdag bag om det tilsyneladende

dende bizarre. Frazer viser, at vestlig civilisation hviler på en dyb undergrund af overtro (Strathern 1987b:256). Meget tyder på, som jeg vil prøve at uddybe nedenfor, at det var sådan Frazer blev læst vidt og bredt; at det var dem selv, læserne så i spejlet. Frazers projekt blev i vide kredse læst som selv-antropologi.

I *The Scope of Social Anthropology* forestiller Frazer sig antropologien som studiet af det menneskelige samfunds oprindelse; det vil sige "tankens og institutionernes embryologi". Antropologi inkluderer ikke de mere komplekse faser i det menneskelige samfunds udvikling (Frazer 1913:161). „Samfund“ betyder i denne sammenhæng ikke bestemte formationer af mennesker, som er forbundet i dagligliv og gensidige forpligtelser. Samfund betyder menneskeheden, den enhed af menneskelighed, som Frazer, ligesom tidligere Edward B. Tylor, tager for givet blandt alle verdens folk. I Frazers evolutionære opfattelse kommer det universelle i menneskeheden i stand ved, at tiden ikke er én. I dag lyder det bagvendt, fordi vi har vænnet os til, at tidslig samtidighed er den ligefremme måde at tænke universalitet på, men i Frazers begreber kan der være mere af en tid ét sted end et andet – mere eller mindre primitivitet, barbari og civilisation.

Frazer deler antropologien i to opgaver. Den ene opgave er studiet af „de vildes“ eller „de primitives“ trosforestillinger og skikke. Den anden opgave er studiet af de rester af primitive trosforestillinger og skikke, der har overlevet som fossiler i højere kulturer. „Folklore“ kalder Frazer denne afdeling af antropologien (op.cit.:162,166). Sprogbrugen er nervepirrende. Sådan er det med Frazer. Det ene øjeblik er det ikke til at klare, mens det andet oplivende øjeblik opstår, hvis ikke man giver normativiteten i det evolutionære skema lov til at gøre Frazer ulæselig. Selvom det forrige århundrede ikke er langt fra os, er der også en diskontinuitet mellem den tid og vores tid.

Ved at fastholde diskontinuiteten, forskellen, det vil sige fastholde, at der er punkter, hvor samtiden forstår ham uden vanskeligheder, kan man som læser forsøge at få det ordinære og selvfølgelig på plads og derefter se, hvad der er af bizar originalitet tilbage. Ét skridt i den retning er at opdatere Frazers „folklore“ og „tankens og institutionernes embryologi“ til at betyde studiet af de elementære sociale og kulturelle processer, det vil sige praksis, frem for systemer, ideologier og selvrefererende, rationelle, moderne institutioner. Et andet skridt er at læse den evolutionære normativitet som en uoriginal, indlysende ramme for datidens forståelse af verden, se bort fra den og glemme den, og dernæst fokusere på, hvad der foregår *på trods af* den. Det er så at sige ikke, hvad Frazer tror på – eller mere præcist håber på – nemlig at der foregår en forædling af menneskeheden fra primitive stadier fyldt med magi og religion til et punkt oplyst af videnskabelig redelighed, som skaber læseligheden. Det er tværtimod tvivlen, relativiteten med rod i romantikken, der opstår hvert andet øjeblik i Frazers tekster. Tro og tvivl side om side, det vil sige relativitet, fører ind i en kompleks forståelse af religion som et kulturelt forhold.

Den vilde undergrund

Der er i *The Golden Bough* to forhold mellem samfund, religion og videnskab. Det første er det indlysende forhold, at videnskaben i det civiliserede samfund har overtaget en lang række af de funktioner, som religionen før har haft ved at vise sig overlegen i forklaringen af naturens orden. Det gælder først og fremmest muligheden for helt at udelukke det overnaturlige som forklaringsramme for det naturlige. I dag er gyldigheden og ræk-

kevviden af det forhold endnu mere selvfølgelig end på Frazers tid, men det betyder ikke, at religion har vist sig fuldstændig erstattelig af videnskab. Hvis religion og videnskab sammenlignes i forhold til det menneskelige samfunds egenart, udbredelse og dybde, er videnskabens domæne begrænset, skrøbeligt og usikkert. Deri består det andet forhold mellem samfund, religion og videnskab, og Frazers værk bringer de to forhold sammen i en vedståelse af den kulturelle heterogenitet, deres samtidighed afføder.

Frazer forklarer ikke forholdene så skematisk. Han skriver i billeder, forløb og kompositioner. I åbningen af *The Golden Bough* (1996 [1922]:2), hvis fulde forløb litterært set er bygget om den gådefulde myte om en gudindekult i antikken, beskriver Frazer dens barbariske karakter som en urklippe, der stikker op af en veltrimmet græsplæne. Den blodige vej til embedet som kongeprester for gudinden Diana, mordet på forgængeren, er barbariets utilsørede tilstedeværelse i den antikke civilisation. Som Frazer ser problemet, kan græsplænen ikke sige noget om klippestykket; det vil sige hvad kulten betyder, dens motiv. Det kan kun ske ved at finde dens sidestykker andre steder, og Frazer sætter derefter en eftersøgning i gang med mange henvisninger til rejse, opdagelse og den prøvende fremfærd, hvormed han vil forme sine hypoteser.

Frazer bevæger sig på gyngende grund. Det er, som om rejsen hele tiden bliver længere, og som om sammenhængene undervejs formerer sig i et uoverskueligt netværk.⁴ Urklippen i græsplænen bliver en metafor, som udvikler sig gennem værket. Den forlænger sig og uddyber sig til en undergrund: "Den er lige neden under vore fødder; dér ligger et fast og solidt lag af primitivitet under samfundets overflade. Fra tid til anden kommer der en hul rumlen, eller en flamme springer pludselig op og fortæller os, hvad der foregår under vore fødder" (op.cit.:67; min oversættelse). Med abrupte spring mellem skik og brug hos tyske bønder, melanesiske kvinder, muhammedanske berbere og irske hekse bliver magisk og religiøs tænkning og rituel praksis menneskehedens ejendom og virkelighed.

For Frazer kan den dannede verden og den kølige observatør ikke andet end betragte undergrundens kræfter som en chokerende trussel under det spinkle græstørv, men realismen, det vil sige samtidigheden, kommer ikke til at fejle noget. Magien og religionen, uanset at de er forestillede universer, er virkelige forhold. Forestillingskraften virker lige så virkelig på mennesket som tyngdekraften. Den kan sende et menneske lige så sikkert i døden som blåsyre, og den kan høste en viden, akkurat som videnskaben, der fører ad det højeste bjerg, op til toppen og visionen af den himmelske by (op.cit.:59, 269).

Om end ingen anden end netop Malinowski, ifølge legenden,⁵ selv blev vækket til antropologien ved at læse *The Golden Bough*, er det litteraterne, der først lader sig føre af det motiv, som Strathern refererer til. En stor læserskare ser undergrundens livfuldhed i *The Golden Boughs* spejl. Det er, med Robert Frasers (1990) ord „ansigtet under teksten“, de ser. De ser det drilske og forførte ansigt i Frazers storladne prosa – og ikke kun det selsikre ansigt, Frazer fremviser inden for den evolutionære teoris ramme. Også John B. Vickery (1973) fremhæver, at det er den særegne fremskrivning af ambivalens og dilemmaer i forholdet mellem myte og historie, religion og videnskab, der har trukket oplagstallene i vejret og vakt interessen hos talrige forfattere, der iblandt W. B. Yeats og T. S. Eliot.⁶ Ifølge Fraser blev den moderne selvbevidsthed mindet om noget, den syntes at have glemt og undertrykt. Tiden omkring forrige århundredskifte var domineret af den positive udviklings ånd, men samtidig var der en optagethed af myten, ritualet og den menneskelige forestillingsevne som svimlende kræfter, der måske nok blev rystet og

redefineret, men som ikke mistede livet og mulighederne.⁷ Problemet bestod i at organisere forholdet mellem religion, samfund og videnskab, og den organisering fandt ikke kun én løsning.⁸

Kristendom og identitet

Ikke mindst *The Golden Boughs* omfattende, detaljerige sammenstilling af den kult, der omgav den syriske Adonis, den frygiske Attis og den ægyptiske Osiris med Israels Kristus, satte kristendommen ind i en for samtiden overraskende sammenhæng. Som symbolske komplekser, det vil sige trosforestillinger og rituelle kulturer, finder Frazer et så tæt netværk af paralleller mellem disse historiske traditioner,⁹ at den kristne tradition får en uventet historicitet. Man kan kalde dens nedslagspunkt hedenskab, primitivitet, verdslighed eller menneskeheden alt efter synsvinklen. Som alle kommentarer understreger, afholder Frazer sig fra at drage nogle endelige konklusioner på lighedstrækkene.¹⁰ Men læserne tænker alle deres, og det er heterogeniteten i disse fortolkninger, der afspejler Frazers læselighed.

Til baggrunden for denne fortolkningspluralitet hører, at kristendommen som åbenbaringsreligion, Biblens ufejlbarlighed og kirkens autoritet gennem de forrige århundreder havde mødt modstand, men at der først i det 19. århundrede gennemsættes en sekulær viden om verden, som bringer kristendom og videnskab i et åbent og bredt anerkendt konfliktforhold. Geologien fastsatte skabelsen af jorden på en tidshorizont, der langt overskrider Biblens genealogisk baserede kronologi på ca. 6.000 år og universets skabelse på 6 dage. Den historisk-kritiske bibelforskning fastslog, at evangeliernes beretninger om Jesu liv ikke var historisk korrekte fra ende til anden. De psykologiske begreber som illusion og projektion fæstnedes på religiøse fænomener, og de etnografiske data viste relativiteten i det jødisk-kristne kulturelle univers. Det faldt ikke ud til Skriftens umiddelbare fordel, at dens gyldighed blev sat inden for videnskabens nye rammer. Heller ikke siden hen. Gammel- og nyttestamentelig forskning vedbliver således at forflytte det historiske indhold i Biblen fra de begivenheder, der skrives om, til de kultur- og samfundsforhold, hvorudfra de forfattedes dengang og læses i dag (Gregersen 1993; Readon 1995; Lundager 1998).

Implikationerne af dobbelthederne og forskydningerne i forholdet mellem kristendom og videnskab er mange og kringledede, men en del af dem, som jeg her vil holde mig til, udspiller sig i Frazers kølvand. Reaktionen på Frazers sammenstilling af det dobbelte forhold mellem religion, samfund og videnskab har afsat et kaos af læsninger, som i sig selv bevidner kompleksiteten. Der er læsninger, der ser Frazer som en indædt religionsforagter og som en kristendommens fjende med anti-religiøse og rationalistiske intentioner (Ackerman 1987:17,167,196). Der er læsninger blandt teologer, forfattere og politimænd, som finder fritænkningen befriende (Downie 1970:63f.; Leach 1965:28). Der er læsninger, som ser, at Frazer ender med at bruge evolutionsteorien imod sig selv ved at etablere en ny forbindelse mellem hedenskab, verdslighed og kristendom i form af en, for mange i samtiden, mere troværdig genfortælling af de bibelske historier (Tyler & Marcus 1987:275).

Trækker vi stolen endnu tættere på Frazers holdninger, motiver og overbevisninger, veksler fortolkningerne i lige så stor grad i kommentarerne til den bog, han får udgivet i

1895 med tekststykker fra Biblen „valgt ud fra deres litterære skønhed og interesse“. Robert Ackerman, der er Frazers seneste biograf, anlægger den synsvinkel, at Frazer i sorg over at miste sin ven og inspirator i gennem ti år, William Robertson-Smith, og i arbejdsmæssige frustrationer hensynker i en ikke-troendes resignation og melankoli, hvor den højre hånd ikke ved, hvad den venstre gør (Ackerman 1987:119f.). R. Angus Downie, som i en årrække arbejdede som assistent for Frazer, tager den mere forsigtige synsvinkel, at Frazers religiøse standpunkt simpelthen er kompliceret. Hvis rituel deltagelse som for antropologer flest, skriver Downie, er et kriterium for et religiøst tilhør frem for tilslutning til ortodokse dogmer, var Frazer kristen, for så vidt som han, tro mod sin opvækst, deltog i gudstjenester det meste af sit liv (Downie 1970:21). Hvis man læser forordet til andenudgaven af *Passages of the Bible*, kan Frazer såmænd også siges at være troende – eller religiøs for den sags skyld – i betragtning af, at der i liberale teologiske kredse allerede omkring forrige århundredskifte var fortalere for, at det ikke var overbevisningen om Biblens historiske sandhed, men historiens virkning for mennesker, der definerede kristen tro.¹¹

Selvom mange af os ikke længere som vore fædre [i Biblen] finder løsningen på den menneskelige eksistens' mørke, uudgrundelige gåde, må dette værk stadig holdes for helligt af alle, som har en ærbødighed over for den høje stræben, det giver udtryk for, og den følelsesmæssige forbundethed, som troen og gudfrygtigheden hos så mange generationer har skænket de gammelkendte ord. At læse dem afbryder det glansløse hverdagsliv som en solskinsstråle på en skyet dag eller som et højtidsfuldt strejf af musik i en lurvet, grå gade. Ordene synes for et øjeblik at løfte os ud af os selv, ud af vore små bekymringer og små sorger, ind i en samhörighed med de højere kræfter, hvad de end er, som fandtes førend mennesket, og som vil bestå, når hele den menneskelige art skal blive udryddet for altid, således som vi dagligt mindes om af naturens kataklysmes og konvulsioner. De styrker os i den blinde overbevisning eller det skælvende håb om, at der et eller andet sted bag disse jordiske skygger er en verden af evigt lys, hvor tankens hårdnakkede spørgsmål vil blive besvaret og hjertet finde ro (I: Downie:1970:67; min oversættelse).

Frazer er kompliceret, men ikke mere end folk flest. I det sociale livs forhold er kultur og religion dybt forbundet. Som Frazers eksempel viser, er der samtidige og vanskeligt forenelige organiseringer af forholdet mellem det religiøse og det ikke-religiøse, det kristne og det ikke-kristne. Skalaerne for de metafysiske forhold skifter uafbrudt. Nogle forestillinger trækker en grænse mellem det naturlige og overnaturlige, andre mellem det begribelige og det mystiske, det rationelle og det eksistentielle, det fysiske og det metafysiske, det materielle og det åndelige, det forgængelige og det evige eller mellem det at være i live over for livslyst og livsmod. Begrebsparrene er talrige og fletter sig ind og ud af de alment genkendelige psykologiske, filosofiske og sociale begrebsverdener. Der er ikke ét forhold mellem religion og videnskab i samfund med en kulturel kompleksitet, og derved opstår den tolkningspluralitet, som går på tværs af de almene forestillinger om, hvad religion er. Skalaerne og de indre forbindelser mellem kategorierne skifter med flere former for transcendens inden for den samme religiøse tradition, den samme kirke, den enkelte menighed, det enkelte menneske.

Som et kulturelt forhold overskrider „religion“ den enkelte person, de enkelte teorier, de enkelte holdninger, positioner og overbevisningers udsigelses- og dømmekraft. Religiøs, ateist, kristen og ikke-troende; Frazer er virkelig det hele. Religiøs tro hviler i den forstand ikke som et anker i bunden af den enkeltes sjæl. Tro bevæger sig som alle men-

neskelige ytringer i det mellemmenneskelige felt i en social livfuldhed. Identiteter er aldrig givne, de er kommunikerede – skrevne og læst, fortalte og hørt, handlede og set – det vil sige fortolkede. Frazers *The Golden Bough* og dens læserhistorie er et eksempel på religionens heterogenitet. Religion er ikke ét forhold, men opstår som versioner i mange kulturelle forhold. Fascination eller afsky, Frazer er en del af en samtid og eftertid, som ikke er homogen. End ikke den enkelte person forstår sig nødvendigvis identisk (Cohen 1995; Mattingly 1998). Religiøse identiteter er ikke mindre komplekse end andre.

Sekularisering og den skjulte religion

Det var omkring forrige århundredskifte, at man for første gang for alvor så det moderne, sekulariserede samfunds opkomst, hvor religion muligvis helt kunne forsvinde. Det er ikke mindst i sekulariseringens lys, at „religion“ i dens stereotypiske form kommer til at stå skarpt i form af en stadig mindre kirkelig „ø“ i form af en gruppe af troende, der danner et rituelt fællesskab omkring en religiøs kosmologi (Luckmann 1967). Men forholdet er tvetydigt. Også „sekularisering“ har sin stereotype form med en broget kontekst.

Spørgsmålet om det moderne samfunds sekularisering har igennem hele det 20. århundrede været genstand for en omfattende forskning. Historisk set optræder „sekularisering“ i første omgang som et økonomisk begreb for overførsel af kirkelig ejendom på ikke-kirkelige hænder. Siden er sekulariseringsbegrebet også kommet til at betegne en verdsliggørelse i form af, at ikke alene kirkens magt, men også religionens magt generelt mindskes i forhold til politiske, juridiske og uddannelsesmæssige felter (Eriksen 1990). Tæt sammenvævet med denne udviklingsforståelse er, at religion i det moderne samfund både bliver et privat anliggende og et område for livstydning, som mister betydning (Berger 1993; Casanova 1994). Sekularisering forstås i den forstand både som et moment i det moderne samfunds differentiering og som en almen verdsliggørelse og rationalisering under indflydelse af videnskabens og den moderne stats omfattende rolle i dannelsen af det moderne verdensbillede. Sekularisering er derved blevet begrebet som et forhold, der strækker sig over et samfundsmæssigt, institutionelt og personligt niveau (Riis 1994).

I *Genealogies of Religion* (1993) advarer Talal Asad antropologer mod at overføre den moderne, sekulariserede religionsforståelse til studiet af muslimske sammenhænge. Det er for eksempel fejlagtigt at beskrive muslimske traditioner, som om religion og politik er koblet sammen, fordi adskillelsen mellem religion og magt er en vestlig norm. Også for studiet af religion i vestlige sammenhænge er der rejst advarsler. Der er fra mange sider blevet vist eksempler på, at sekulariseringsbegrebet dækker over flere processer, som ikke nødvendigvis er forbundne (Riis 1994). En række historiske studier har påpeget den dybe sammenhæng mellem kristendom og både videnskabens og den kapitalistiske økonomis opståen (Tambiah 1990; Barbour 1998; Reardon 1995; Pedersen 1993). Ligeledes kan det fremhæves, at der op igennem det 20. århundrede trods en støt faldende kurve har været en fortsat kirkelig aktivitet (Gundelach & Riis 1992; Davie 1990; Acquaviva 1979). Siden 1960'erne har der kunnet konstateres en vækst i den religiøse interesse – ikke mindst inden for de såkaldt nye religiøse bevægelser (Hanegraff 1996; Heelas 1996). Der er heller intet der tyder på, at selve bevidstheden skulle være udsat for en desakralisering, det vil sige et generelt tab af erfaringen af det „helt andet“,

sådan som Sabino S. Acquaviva (1979) for eksempel definerer „det hellige“ som en psykologisk kategori. Siden 1980'erne har der samtidig kunnet registreres en bevægelse mod en deprivatisering af religion i den vestlige verden i form af blandt andet vækkelsesbevægelser og politisk manifestering (Beckford & Luckmann 1991; Casanova 1994).

Forholdet mellem religion og sekularisering er uroligt. Foruden alle tegnene på sekulariseringens begrænsning er det væsentligt i denne sammenhæng, at også teologien på talrige måder har gennemgået en sekulariseringsproces uden af den grund at miste muligheden for forbindelser til kirken, ritualer og den religiøse, kristne overbevisning. Det historisk-kritiske studie af Biblen, som også Frazer havde en part i, blev i Danmark introduceret på det teologiske studium i 1890'erne. Afmytologiseringen af det bibelske univers slog igennem i dansk teologi i 1930'erne. Det betød, at blandt andet jomfrufødslen, Jesus' under, opstandelsen og det evige liv nu kunne begribes som den største vesterlandske grundfortælling for eksistentielle fænomener. Afmytologiseringen omformer det transcendent indhold i en række af de kosmologiske symboler og placerer det i immanente forhold som bevidstheden, kulturen og sproget. I megen dansk teologi er afmytologiseringen forløbet med en samtidig fastholdelse af Jesus som Kristus, det vil sige som den person, hvor Gud blev menneske. Denne kombination udformer sig i en række forskellige måder at tro på Kristus, fordi „Gud“ ikke har én betydning. Som symbol har Gud ikke kun én oversættelse. Betydningerne opstår i et differentieret kulturelt rum, hvorved forholdet mellem menneske og gud antager kombinationer, som svinger fra såkaldt „svag“ metafysik til mere radikale former. Religion i en kristen, vestlig sammenhæng kan ikke tilbageskrives til det kirkelige dogme om Gud som den personificerede radikalt transcendent instans.¹²

Forholdet mellem religion og sekularisering som et kulturelt forhold kompliceres yderligere i betragtning af, at for andre versioner af kristendommen er afmytologisering udtryk for en forvandling af kristendommen fra religion til livsfilosofi og som sådan slet ikke kristendom. Der er for eksempel versioner, som lægger vægten på, at det bibelske univers ikke er fortidig mytologi, men en realisering af det overnaturlige, som også findes i dag i form af helbredelser og profetier. Begge versioner, foruden mange andre, kan udmærket være repræsenteret ved såvel medlemskab af folkekirken som ved den samme kirkelige handling. Eller ikke. Rituellet fællesskab implicerer ikke nødvendigvis den samme tro, hverken i forhold til transcendens eller kosmologisk indhold.

Som sådan er den skjulte religion et relativt fænomen, der gemmer sig bag enhver sikker definition af, hvad religion er. Det er i versionerne, at religion kan identificeres, det vil sige i det spil af ligheder og forskelle, hvormed religion som et komplekst forhold er indflettet i den kulturelle mangfoldighed. Bag om den almene forestilling om religion, stereotypen, ligger den anden religion i skjul; vanskelig at objektivere, vanskelig at præcisere i dens folkelige udstrakthed, men nærværende i den sociale erfaring, som den antropologiske analyse er forpligtet på. Idet religion tilhører kulturen, som er differentieret, og hvori der opstår utallige religiøse symboler, bliver kun nogle integreret i den generelle og almene religionsmodel. Den skjulte religion krydser ind og ud af den almene forestilling om religion. Dens symboler skifter form og indhold og er hverken fuldt genkendelige for eller oversættelige til hinanden som religion. Religion er kultur og opstår som sådan i en kompleks mosaik.

Religion i danske verdener

I dansk folkekirkelig sammenhæng er der talrige eksempler på, at der opstår „en Frazer“, det vil sige, at den selvsamme ytring fortolkes i indbyrdes modstridende versioner. I den forstand driver vi en lige så „vild eksegesi“ på hinandens ytringer som den, *The Golden Bough* er blevet til del. Årvågenheden over for hyklery, dobbeltmoral, indbildning, virkelighedsflugt og inkonsekvens er almindelig og deles af alle grupper.

En serie af eksempler kan tages fra forholdet mellem den rituelle handling og den ikke-rituelle kontekst. Kulturelt set er folkekirken primært en rituel institution. Medlemskabet er defineret ved dåben, og dåben er sammen med konfirmationen, brylluppet, begravelsen og søndagsgudstjenesten de primært samlende aktiviteter. Samtidig er de rituelle handlinger også mødestedet for hele spektret af måder at tro på i det folkekirkelige felt. Dette forhold mellem den rituelle handlings enhed og dens fortolknings flerhed har et godt illustrativt potentiale for opklaringen af gåden om danskernes paradoksale forhold til religion. Et eksempel er den situation, hvor en nyligt konfirmeret bliver interviewet til TV-Avisen. Journalisten spørger, om konfirmanden tror på Gud. Svaret er „nej“, men at konfirmationen i øvrigt er en god tradition, og at gaverne ikke er det vigtigste. Det er en god historie. Scenen angiver en åbenlys manglende konsekvens mellem det benægtende svar foran journalisten og nationen, den lunkne henvisning til traditionen og den rituelle handling, hvor konfirmationen generelt set bliver opfattet som en bekræftelse af en tro på Gud, som er suppleret med en rent verdslig, familiær fest. Scenen kunne også være gudmoderen til en dåb, som svarer „ja“ ved døbefonten til trosbekendelsen og ved festen bagefter siger, at hun ikke tror på Gud, opstandelsen og det evige liv, men at hun opfatter dåben som indlysende og uomgængelig og for eksempel ser den som en chance for familien og omgangskredsen til at vise deres glæde over barnet og som forældrenes mulighed for at udtrykke deres undren over at bringe et liv til verden. Scenen kunne også være pårørende til en afdød eller parret, der gifter sig, som opfatter deres (evt. manglende) religiøse tro som uoverensstemmende med den, de mener udtrykker sig i begravelsen og brylluppet, men som anser begravelsen for at være en måde at vise en samhørighed „på den sidste dag“, og brylluppet den egentlige måde at udtrykke sin kærlighed på – eller simpelthen for den rigtige måde at blive gift på. Eller scenen kunne være præsten, der opfatter trosbekendelsen som en gammel remse, der næppe kan sige moderne mennesker noget, men som samtidig finder, at trosbekendelsen er et nødvendigt ritualiseret, mytisk-poetisk sprogs udfoldelse af eksistentielle grundvilkår.

De rituelle handlingers betydning kan som sådan ikke tilbageføres i en umiddelbar integration i modellen „religion“ og denne models rammeforståelse af, at deltagelsen i ritualer naturligt involverer forestillinger om det transcendent guds billede, som man opfatter som identisk med den kristne kosmologi, eller at man er en troende kristen. Uoverensstemmelser mellem den rituelle ytring og den ikke-rituelle ytring er reglen snarere end undtagelsen. Ikke desto mindre kan såvel deltageres rudimentære fortolkninger af, at det er en „tradition“, eller „sådan har vi altid gjort“, og fortolkninger som umiddelbart ikke måtte forekomme distinkt kristne eller religiøse tolkninger af de rituelle handlinger, præcis fra kirkelig-teologisk side genereres som legitime og passende. Der er, kulturelt set, tale om et socialt udvekslingsforhold de teologiske eksperter og de øvrige deltagere imellem. I korte træk kan det beskrives således:

Trods mange tilkendegivelser fra alle sider om, at det måtte være ønskeligt, at der fandtes en større overensstemmelse eller en passende oversættelse mellem den rituelle ytring og den ikke-rituelle, er det kendetegnende træk i den folkekirkelige praksis, at den rituelle handling anses for at være en ytring, der principielt overskrider den enkeltes tilkendegivelse af religiøs indstilling. Teologisk er dette forstået på den måde, at man i den gudstjenestelige sammenhæng og som menneske over for Gud står i et modtagende forhold. Troen er i den forstand noget, der gives af Gud og ikke en menneskelig akt. Konsekvensen i dansk teologi og kirkelig praksis er, at så længe man gerne vil deltage i de kirkelige handlinger, er der ingen, der kan afvise én med henvisning til ens intentioner eller overbevisninger. Den rituelle handling beror i den forstand ikke på en bestemt tro, kun på intentionen om at ville deltage.¹³ Spørgsmålet om identitet kan ikke aflæses i kraft af deltagelsen i de kirkelige handlinger. Det er for eksempel alment accepteret, „at man ikke behøver at gå i kirke for at være kristen“. Hvilke kriterier, der i øvrigt skal til for at være kristen, varierer mellem, at man er dansk, at man er døbt, at man har et personligt gudsforshold, eller at man tror på Jesus Kristus som sin frelser.

I det folkekirkelige felt er der så lidt som i andre sociale sammenhænge tale om en neutral udstrakthed af forskellige fortolkninger. Det er i spørgsmålet om, hvem der har retten til at definere såvel det egentlige transcendent forhold, den rituelle handlingens betydning og tolkningen af det kosmologiske indhold, at der opstår et nyt og mere sigende paradoks, end at danskere slet og ret handler forskelligt og de fleste inkonsekvent. Generelt er der en folkelig opfattelse af, at hvis kristendom er en religion, og hvis ens forhold til kristendom er religiøst, indbefatter det en stærk indre overbevisning om, at evangeliet er et kildeskrift, der beskriver faktiske historiske begivenheder, derunder en række overnaturlige begivenheder i form af Jesus' under og hans opstandelse fra de døde; at man tror, at Gud eksisterer; og at man har en jævnlig og stabil rituel praksis, der integrerer én i en gruppe af troende eller frelste. Den fælles opfattelse er samtidig, at meget få personer virkeliggør denne måde at tro på.

Det overraskende forhold er, at de personer, som generelt anses for at være beboere i denne stereotyp, nemlig præsterne, ikke selv identificerer sig med dette billede. Majoriteten af præsterne har tværtimod siden slutningen af forrige århundrede, i kraft af teologiens sekularisering, været i et konstant polemisk opgør med den dominerende stereotyp, men tilsyneladende uden nogen væsentlig folkelig gennemslagskraft. Den alternative religionsforståelse, som de repræsenterer i forskellige versioner og kombinationer, er, at evangeliet er en myte; at transcendenten ikke et spørgsmål om en indre overbevisning om Guds „eksistens“ eller et liv efter døden, men om menneskelige eksistentielle forhold „her og nu“; og at det rituelle fællesskab ikke er de troendes fejring og tilvejebringelse af det transcendentens nærvær, men at hverdagen er ritualets egentlige mål og midtpunkt. Den særlige menigheds rituelle kult opfattes som virkelighedsflugt, overbevisningen om evangeliernes historiske indhold som indbildning og en antagelse om Guds eksistens som irrelevant. Paradokset er, at selv denne alternative version af stereotypen religion, som opretholder sine formelle forbindelse til stereotypens treleddede opbygning, i den brede offentlighed ikke formår indholdsmæssigt at kvalificere sig som egentlig religion. Hver gang den tilkendegives offentligt, er der en fornemmelse af skandale, som ikke er mindre end i de tilfælde, hvor andre personer tilkendegiver andre måder at tro på, som findes inden for det folkekirkelige felt, og som i en eller anden forstand giver udtryk for den almene utilpashed i forhold til stereotypen religion.

Disse præster tager for så vidt netop udgangspunkt i de fortolkninger, som mange deltagere i de rituelle begivenheder selv kan identificere sig med; at brylluppet er kærlighedens fest, begravelsen en fastholdelse af et nærvær mellem levende og døde, dåben en fejring af livets opståen og fællesskabets kraft – og giver disse „grunderfaringer“ en kristen tydning. I offentlighedens lys opfattes denne teologiske model ikke desto mindre som en åndløs, intellektualistisk filosofi, eller også er man ikke klar over, at den findes og opfattes som religiøs, for eksempel fordi man, af gode grunde, ikke kan høre, at det er dét, præster prædiker, og at det er dét, de nødvendigvis taler om, når man mødes til en samtale i forbindelse med en kirkelig handling. Det er nemlig sjældent denne alternative teologiske model, præster åbenlyst prædiker, og sjældent det, de fremfører ved samtaler. Præster er, ligesom alle andre, også klar over det differentierede felt af måder at tro på, og at det er en accept af forskelligheden, der holder folkekirken sammen, og de anser det ikke uden videre for deres opgave at missionere eller forkynde deres egne forestillinger. Deres opgave er at forkynde evangeliet og tilbyde hjælp til livsforståelsen i det omfang, de bliver anmodet om det. Og det er ikke sjældent, at den hjælp netop er akut i situationer, hvor det lige præcis ikke er teologisk-filosofiske samtaler og diskussioner om, at den ene eller anden måde at tro på er mere legitim end en anden, der er påkrævet, men en „sjælesorg“, hvor det er personens eget udgangspunkt, der er retningsgivende. I den forstand er der en afgørende forskel på „teologi“ som fagteologi, der hører hjemme i en videnskabelig offentlighed, og hverdagsteologien, det vil sige den teologiske refleksion, som finder sted på hverdagens og de konkrete erfaringsverdeners præmisser.

Pointen er nu, at den skjulte religion, myriaderne af idiosynkratiske forskelle, hvoraf den alternative teologiske model blot er én, ligger i læ af stereotypen, der er videreført af oprigtige hensyn, passende tavsheder og genuine interesser. Den skjulte religion er den religion, der hører samfundet, menneskene, til uden at være objektiveret i hverken „videnskab“ eller „religion“. Det er den religion, det vil sige de måder at tro på, som siden forrige århundrede er blevet realiseret i den kulturelle heterogenitet, og som ikke kan reduceres til én base, ét fundament, én virkelighed. Måder at tro på er i sig selv måder at realisere, det vil sige virkeliggøre og begribe, verdens indretning og sammenhæng. Det er begyndelser; ofte tvetydige og vaklende forsøg på at orientere sig i verden.

Tilbage til en begyndelse

Fredrik Barth skriver i sin indledning til *Balinese Worlds* (1993), at vi endnu ikke ved, hvordan kompleks kultur kan beskrives, men foreslår, at det antropologiske fokus rettes mod processerne for den sociale og kulturelle virkelighedskonstruktion, det vil sige, hvordan mennesker skaber forbindelser i deres „her“ og „nu“. På Bali, siger Barth, kan både antropologen og den indfødte godt opgive drømmen om en sammenhængende, velafgrænset kultur. Det sociale livs erfaring er ikke det perfekte mønster, en rådende orden eller regelrette handlinger. Uorden, variation, mangfoldighed og underdeterminering er fortegnet for mosaikken i de kulturelle verdener.

Danmark er også et Bali. Det betyder på den ene side, at en kulturanalyse ikke kan appellere til en reducerende stereotyp, hvor variationer henvises til at være overfladefænomener eller særlige undtagelser. På den anden side kan den kulturelle kompleksitet ikke ligestilles med et planløst eller diffust kaos. I en selv-antropologisk relation mellem

fag og verden, således som den kan forme sig i dag, bliver selve det at give den enkelte rituelle handling eller den enkelte måde at tro på prædikatet religiøs eller sekulær, kristen eller ateistisk (eller mere eller mindre det ene eller det andet) for så vidt en ligegyldig og tilfældig øvelse. I streng forstand er det et teologisk udsagn og antropologisk set en kategorifejl. Alle antropologiske begreber om religion er allerede en del af det hverdagsteologiske felt, og denne samtidighed kan selv-antropologisk udnyttes strategisk til at tilbyde en analyse, der adskiller sig fra den studerede felt ved at kunne organisere de forskellige versioner af religion og vise, hvordan de relaterer sig til hinanden i det sociale felt.

I identifikationen af det urolige forhold mellem samfund, religion og videnskab går vi stadig i Frazers fodspor, og en tilbagevenden til selv-antropologiens begyndelse, selv til en skrivebordsantropolog som Frazer, er også en fastholdelse af den grundlæggende ambivalens, de forskelle, man altid finder i den kulturelle praksis. I begyndelsen er de kulturelle forskelle, den kompleksitet, alle kan konstatere, opstået af det menneskelige samfunds gådefulde enhed, en gåde, som al antropologi kredser om, og hvorfra den henter sin egen særlige metafysik, kaldet teori.

Noter

1. Den stereotypiske form for religion ses tydeligt i undervisningsbøgernes systematisering af „religioner“. Religionshistorikerne T. Jensen og M. Rothstein opererer for eksempel i *Etikken og religionerne* velvidende med en generalisering i form af „kulturelt overleverede sociale systemer“ og „de generelle normer og idealer“ som „helt overordnede konventioner, og ikke på grundlag af en egentlig afgrænsning, der svarer til den virkelige verden“ (Jensen & Rothstein 1998:41). Se T. Jenkins (1996) for en klassisk antropologisk kritik af lignende former for religionssociologi.
2. Feltarbejdet er udført i 1997-98 i forbindelse med ph.d-projektet „Den religiøse interesse“ ved Institut for Antropologi, Københavns Universitet.
3. Jeg refererer her udelukkende til den forkortede version fra 1922. For sammenligninger mellem de i alt tre udgaver, se Ackerman (1987) og Downie (1970).
4. S. Connor (1990) karakteriserer *The Golden Bough* således, at den skifter mellem det centripetale ønske om at konsolidere, organisere og forenkle, og materialets centrifugale kraft, som hele tiden truer med at hvirvle værket ud af kontrol. J. Z. Smith (1972) konkluderer, at efterhånden som *The Golden Bough* udvikler sig over årene, fjerner Frazer sig mere og mere fra det oprindelige spørgsmål om gudindekulten og der for ender uden et egentlig spørgsmål og uden egentlig svar.
5. Leach (1965:25); Morris (1987:145). Thornton & Skalník (1993:4) lægger nye brikker til puslespillet om forholdet mellem Malinowski og Frazer: Malinowski priste Frazer, når han skrev på engelsk, men i sine tekster forfattet på polsk gjorde han det klart, at Frazers værker hovedsageligt var væsentlige på grund af klarheden og gennemskueligheden i de fejl, han begik, og som et ufordøjet arkiv af etnografiske informationer, om end det meste bærer præg af metodologiske svagheder.
6. L. Wittgenstein læser *The Golden Bough* som anden-antropologi og er overordentlig kritisk: Wittgenstein skriver, at man kan se, hvor fejlslagne Frazers forklaringer er, når man påtænker, at man selv udmærket kunne udføre disse primitive skikke, og at det ville bero på tilfældigheder, hvis de ikke skulle findes overalt (I: Tambiah 1990:60).
7. I Danmark genfinder Grundtvig for eksempel den nordiske mytologi. For udviklingen i Frankrig, se D. G. Charltons *Secular Religions in France 1815-1870* (1963), hvor der var mange forsøg på synteser mellem religion og videnskab på tegnebrættet.
8. Se I. G. Babours *Religion and Science* (1998) for store træk i udviklingen af forholdet mellem religion og

videnskab fra det 17. århundrede til i dag; B. M. G. Reardons *Religious Thought in the Victorian Age* (1995) for udviklingen i filosofien, litteraturen og teologien i England.

9. Frazers betegnelse for sine stier af paralleliteter er „den komparative metode“ og dens videnskabelighed hypoteseformulerende „conjectures“. I et brev til sin forlægger Macmillan skriver Frazer, at ligheden mellem mange af de vilde skikke og ideer og kristendommens fundamentale doktriner er slående, men at han ikke henviser til denne parallelisme for at lade sine læsere drage deres egne konklusioner (I: Downie 1970:53). Senere karakteriserer E. E. Evans-Pritchard metoden som illustrativ og anekdotisk (Evans-Pritchard 1965:10). Leach's kritiske kommentar er, at en tvivlsom „conjecture“ ikke bliver mindre tvivlsom ved at blive fremført tyve gange, men at selv den mest skeptiske kritiker må give efter i en vantr fascination, efterhånden som Frazer rejser sine bjerge af dunkelt bevismateriale (Leach 1965:27).
10. Til forlæggeren skriver Frazer om *The Golden Bough*, at han har afstået fra at lave en komplet indholdsfortegnelse. At gøre det ville være en fejltagelse, ligesom hvis en romanforfatter begyndte med at give et referat af romanens handling og plot (I: Ackerman 1987:97).
11. Leach nævner, at mange „kristne forskere“ har accepteret Frazers overordnede idé om, at evangeliet ikke skulle fortolkes som en kilde til historiske begivenheder, men som den mytiske baggrund for et rituelt drama (Leach 1965:28). Se Reardon (1995:237ff.) for bibelkritikkens introduktion i England i slutningen af forrige århundrede.
12. En kontrastiv forskel mellem melanesiske og vestlige opfattelser af det hellige er for eksempel stærkt markeret af A. Iteanu (1995), som argumenterer for, at melanesiske opfattelser af overnaturlige væsner har en ontologisk labilitet i kontrast til den vestlige forståelse af personificeret transcens. Selvom Iteanu formodentlig har ret i, at der er væsentlige forskelle mellem melanesiske og vestlige måder at konstruere transcens på, er der ikke grund til at miste labiliteten i vestlige forståelser af religion af syne.
13. I den forstand er der tale om en „liturgisk“ ritualforståelse jf. C. Humphrey og J. Laidlaws ritualteori (1994).

Litteratur

Ackerman, Robert

1987 J. G. Frazer. His Life and Work. Cambridge: Cambridge University Press.

Aquaviva, Sabino Samele

1979 The Decline of the Sacred in Industrial Society. Oxford: Basil Blackwell.

Asad, Talal

1993 Genealogies of Religion. Baltimore: The John Hopkins University Press.

Badone, Ellen (ed.)

1990 Religious Orthodoxy and Popular Faith in European Society. Princeton: Princeton University Press.

Barth, Fredrik

1993 Balinese Worlds. Chicago: The University of Chicago Press.

Barbour, Ian G.

1998 Religion and Science. Historical and Contemporary Issues. London: SCM Press Ltd.

Beckford, James A.

1989 Religion and Advanced Industrial Society. London: Unwin Hyman Ltd.

Beckford, James A. & Thomas Luckmann

1991 The Changing Face of Religion. London: SAGE Publications Ltd.

Berger, Peter L.

1993 [1967] Religion, samfund og virkelighed. Oslo: Vidarforlaget.

Casanova, José

1994 Public Religions in the Modern World. Chicago: Chicago University Press.

- Charlton, D. G.
1963 *Secular Religions in France*. London: Oxford University Press.
- Cohen, Anthony P.
1995 *Selvbevidsthed. En alternativ identitetsantropologi*. Frederiksberg: Det lille Forlag.
- Connor, Steven
1990 *The Birth of Humility: Frazer and Victorian Mythography*. I: Robert Fraser (ed.): *Sir James Frazer and the Literary Imagination*. London: The Macmillan Press Ltd.
- Davie, Grace
1990 *An Ordinary God: The Paradox of Religion in Contemporary Britain*.
The British Journal of Sociology 41(3):395-421.
1994 *Religion in Britain since 1945: Believing Without Belonging*. Oxford: Blackwell Publishers.
- Douglas, Mary
1978 *Judgments on James Frazer*. *Dædalus* 107(4):151-64.
- Downie, R. Angus
1970 *Frazer and The Golden Bough*. London: Victor Gollancz Limited.
- Eriksen, Anne
1990 *Studiet av moderne folkereligøsitet*. *Nord Nytt* 40:21-32.
- Evans-Pritchard, E. E.
1965 *Theories of Primitive Religion*. Oxford: The Clarendon Press.
- Fraser, Robert
1990 *The Face Beneath the Text: Sir James Frazer in His Time*. I: Robert Fraser (ed.): *Sir James Frazer and the Literary Imagination*. London: The Macmillan Press Ltd.
- Frazer, James
1913 *Psyche's Task & The Scope of Social Antropology*. London: Macmillan.
1996 [1922] *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion*. New York: Penguin Books.
- Geertz, Clifford
1993 [1966] *Religion as a Cultural System*. I: C. Geertz: *The Interpretation of Culture*.
London: Fontana Press.
- Gellner, Ernest
1994 *James Frazer and Cambridge Anthropology*. I: Richard Mason (ed.): *Cambridge Minds*.
Cambridge: Cambridge University Press.
- Gregersen, Niels Henrik
1993 *Den darwinistiske krise*. I: Niels Henrik Gregersen (red.): *Naturvidenskab & livssyn*.
København: Munksgaard.
- Gundelach, Peter & Ole Riis
1992 *Danskernes værdier*. København: Forlaget Sociologi.
- Hanegraaff, Wouter J.
1996 *New Age Religion and Western Culture*. Leiden: E. J. Brill.
- Helaas, Paul
1996 *The New Age Movement*. Oxford: Blackwell Publishers Ltd..
- Humphrey, Caroline & James Laidlaw
1994 *The Archetypal Actions of Ritual: An Essay on Ritual as Action Illustrated by
the Jain Rite of Worship*. Oxford: Oxford University Press.
- Iteanu, André
1995 *Rituals and Ancestors*. I: Daniel de Coppet & André Iteanu (eds.): *Cosmos and Society in
Oceania*. Oxford: Berg Publishers Limited.

- Jenkins, Timothy
1996 Two Sociological Approaches to Religion in Modern Britain. *Religion* 26:331-42.
- Jensen, Tim & Michael Rothstein
1998 *Etikken og religionerne*. København: Aschehoug.
- Leach, Edmund
1961 Golden Bough or Gilded Twig. *Dædelus* 90:371-86.
1965 Frazer and Malinowski. On the 'Founding Fathers'. *Encounter* xxv(5):24-36.
- Luckmann, Thomas
1967 *The Invisible Religion. The Problem of Religion in Modern Society*.
New York: Macmillan Publishing.
- Lundager, Hans J.
1998 *Gammeltestamentelig religion*. København: Anis.
- Mattingly, Cheryl
1998 *Healing Dramas. The Narrative Structure and Experience*.
Cambridge: Cambridge University Press.
- Morris, Brian
1987 *Anthropological Studies of Religion. An Introductory Text*.
Cambridge: Cambridge University Press.
- Pedersen, Olaf
1993 *Tankens livtag med naturen, videnskabshistorisk set. I: Niels Henrik Gregersen (red.):
Naturvidenskab & livssyn*. København: Munksgaard.
- Reardon, Bernard M. G.
1995 *Religious Thought in the Victorian Age: A Survey from Coleridge to Gore*.
London: Longman.
- Riis, Ole
1994 *Patterns of Secularization in Scandinavia. I: T. Petterson & Ole Riis (eds.): Scandinavian
Values: Religion and Morality in the Nordic Countries*. Uppsala: Acta Universitatis
Uppsaliensis
- Strathern, Marilyn
1987a *The Limits of Auto-anthropology. I: Anthony Jackson: Anthropology at Home*.
New York: Tavistock Publications.
1987b *Out of Context. The Persuasive Fictions of Anthropology*.
Current Anthropology 28(3):251-81.
- Tambiah, Stanley Jeyaraya
1990 *Magic, Science, Religion, and the Scope of Rationality*.
Cambridge: Cambridge University Press.
- Thornton, Robert J. & Peter Skalnik
1993 *The Early Writings of Bronislaw Malinowski*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Smith, Jonathan Z.
1973 *When The Golden Bough Breaks*. *History of Religions* 12(1):342-71.
- Tyler, Stephen A. & George E. Marcus
1987 *Comments (Marilyn Strathern: Out of Context. The Persuasive Fictions of Anthropology)*.
Current Anthropology 28(3):275-7.
- Vickery, John B.
1973 *The Literary Impact of The Golden Bough*. Princeton: Princeton University Press.

JONATHAN SCHWARTZ

MOD EN TEORI OM ANEKDOTEN

eller kunsten at presse citronen

Du, gamle, slidte Janus!
Fra hvilken af dine munde
lyder troværdige sandheder?
Stilhed, museal stilhed.



Tanken om at skulle være teoretisk eller at skulle sige teoretiske ting, bare fordi det stadig er 1999, kan få en til at ryste over hele kroppen.

Man skuer tilbage og frem i tiden som Janus, uanset hvilket år, måned eller dag det er.

Jeg husker, måske med en smule nostalgi, de mørkt bordeauxfarvede DSB-diesel-lokomotiver med Janusprofiler, parate til at trække ud fra Helsingør station mod København. Jeg hørte deres maskinspinden dag og nat også uden at se deres to ansigter.

Teori og praksis, trækken og skubben. Ikke et fut, fut, men en spinden og til sidst et brøl.

Jeg kunne tænke mig
at begynde igen helt forfra.
Opfinde hjulet, mener jeg.
Jeg kunne tænke mig
at begynde forfra,
hele det forbandede
fin du siècle en gang til.

Tanken om at gentage tænkning som en slags gentænkning er mærkelig lokkende. Den holder rystelsen tilbage. Den opsætter nostalgien, den formodede gåen tilbage til steder, som ikke mere findes, eller måske aldrig var, som vi forestiller os dem set fra et nostalgisk utopia. Et hjemveens ikke-sted.

Gentænkning og gentagen er imidlertid ikke så forskellig fra hinanden. Mine tanker om det ny århundrede er allerede tiltrådte stier fra det gamle. Jeg forventer mig ikke noget virkeligt nyt, men er altid åben for overraskelser. Det, i sig selv, er en form for repetition.

Jeg opfinder hjulet igen, gentænder cirklen, drejningspunktet, akslen, selve mekanismen mellem arbejde og leg, glæden ved at bevæge det træge, når adskillige skuldre er bøjet over arbejdet, hjulpet af en rullende bøgestamme under den genstridige byrde. Hvor fine er ikke de stammer, beklædt med sårbar bark, der viser fugtigheden, glat hvidt træ, når de bliver stødt af skarpe tunge sten.

Lad os begynde afslutningen en gang til, tilbage til samfundet, eller bedre endnu fællesskabet. Lad os fortælle de gode anekdoter igen engang, de pinlige fra felten, som andre har fortalt os, og som vi har udbygget undervejs. Lad os starte med de gode små historier, som vi husker, andre har fortalt os. Gode små, selskabelige historier, gode til dels, fordi vi husker, hvorfor vi husker dem. Det ville være det bedste udgangspunkt for en ny teori, en ny videnskab, så frimodig som Vicos.

Mere etymologi, tak!

„Antropologer er dog gennemtrængt af det anekdotiske“ (Okely 1992:9).

En tilbagevendende anklage fra positivistiske kolleger er, at „antropologi blot er anekdoter“. Etymologisk betyder anekdote „upubliceret“. De sladderhistorier, man hørte ved det romerske og byzantinske hof, blev skrevet ned og kunne derefter læses. Hemmeligheder, såkaldte lækkede og var ikke mere hemmelige. De var ikke alene gjort offentlige, de blev publiceret. De blev tilgængelige for alle læsere og til alle tider, og derfor kunne anekdoter være farlige for den eksisterende magt. Anekdoter fra fortiden, der ikke længere var intime, advarede de magtfulde i nutiden om at forvare deres hemmeligheder mere sikkert og provokerede derved os andre, de magtesløse, til at forske mere ihærdigt. Jo mere hemmelig magten er, des mere insisterende er udforskningen af den.

Det „blot anekdotiske“ syntes også at være en trussel mod den positivistiske videnskab, når videnskaben selv påtog sig magt i moderne tid. Det „blot anekdotiske“ er placeret langt nede i videnshierarkiet, måske helt under bunden af videnskabernes totempæl. Historikere og antropologer, „gennemtrængt af det anekdotiske“, har problemer med Gyldighed (med stort G), og vi bliver vedvarende mindet om dette af vore kolleger højere oppe i hierarkiet.

Anekdoter er udtryksfulde værktøjer for fællesskabet. De er mættede både semantisk og somatisk, det vil sige verbalt og kropsligt. Antropologer er gennemtrængt af anekdoter, fordi det er den form, i hvilken fremmedhed i felten bliver gjort velkendt. Når vi begriber informanternes idiomer, især deres vittigheder, er det gennem at lytte til deres anekdoter og ved at arbejde videre på dem. Ruth Benedicts (1934)¹ dobbelte anekdote om kulturens „knuste skål“ („Broken cup“) er paradigmatiske. Den anekdote, som den gamle høvding Ramon i Californien uopfordret fortæller, medens han er i gang med at lave mad, fremkalder hos Ruth Benedict en åbenbaring. Hun genfortæller den korte

historie, som hun har hørt i felten og forestiller sig sammen med fortælleren en hel kultur og i sidste ende en hel teori om kultur (Schwartz 1992). Den unge kvindelige antropologistuderende fra New England rammes af et glimt af „forundring“, som klart strålende vendes til „resonans“ (Goldblatt 1991). De unikke øjeblikke bliver til dele af en universel teori.

Fortællingen og genfortællingen af anekdoter, i antropologisk kontekst, er derfor skridt mod en socialisering af bevidstheden. Vi er lige så meget gennemtrængt af anekdoter, som de er af os.

E. P.s anekdotiske magi

Evans-Pritchards måde at fortælle antropologi på, dens utekstede måde at være tekst på, er ofte blevet bemærket og kommenteret. Clifford Geertz (1988) har understreget den lysende visualitet i Evans-Pritchards monografier.

De skarpe konturer i E. P.s beskrivelser af Zande (1937) minder om et fotografi. Evans-Pritchard overfører den anekdotiske metode fra feltnoterne til den lærde monografi. Man bemærker knapt skiftet i kontekst.

E. P. – forkortelsen af navnet i sig selv brysk og intim – fortæller præcist og enkelt læseren, hvorledes han erfarede azandes hekseri. Analysen af forestillingerne er vævet ind i fortællingen af anekdoter. Det er, hvad Geertz må mene med klarhed, den fuldstændig dias-agtige kvalitet i hans tekst. E. P. fortæller, hvor mærkeligt det var for ham at leve sammen med azande, indtil han „lærte deres tankes idiom“ (1937:65). Dette skete ofte via „uheldige begivenheder“, som azande forklarede som forårsaget af hekseri. Evans-Pritchard fortæller om en dreng, som stødte sin fod på en stub, og at det fremkomne sår blev betændt. „Han sagde“, fortæller Evans-Pritchard, „at det var hekseri, der havde fået ham til at slå sin fod på stubben“ (op.cit.:66). Antropologen kom med pædagogiske indvendinger, og her viser E. P. os, at han ikke var fluen på væggen: „Jeg diskuterede altid med azande og kritiserede deres udtalelser, og således gjorde jeg også i dette tilfælde. Jeg fortalte drengen, at han havde slået sin fod, fordi han havde været uopmærksom“ (ibid.).

Adskillige andre tilfælde bliver nævnt, som alle åbenbarer idiomet for antropologen, det vil sige selvfølgeligheden i zandes tænkemåde. Havde E. P. levet i vores sidste årti i det tyvende århundrede, ville han sikkert have sagt, at det idiomatiske er det bedste ledspor til det kulturelle. Hans egen forstoppelse efter at have spist bananer blev forklaret som resultatet af hekseri. E. P. lærte idiomet gennem erfaringen på sin egen krop!

Hele passagen er „gennemtrængt af det anekdotiske“. Episoder, indbefattet hvad der bliver sagt, og deres kontrasterende forklaringer er tæt sammenspundet og vævet sammen i et uforglemmeligt dokument. Kornmagasinet, der styrter sammen! E. P. fortæller dette, som var det en virkelig hændelse ligesom den med drengen, som støder sin fod. Han ønsker én gang for alle at demonstrere zandes idiom for hekseri. Mange anekdoter går forud for den endegyldige erklæring, som tjener som en omfattende, men ikke forklarende „covering law“ (Dray 1968:343-7) for zande tankeset. „I Zandelands braser nu og da en gammel kornsilo sammen“ (Evans-Pritchard 1937:69).

Vi kan alle se det for os, de gamle mænd, der sidder i skyggen af bygningen, som er gennemtrængt af termitter. Intetsteds i den trykte tekst, med mindre det skulle findes i arkiverne, er der bevis for, at der var et kornmagasin, som braste sammen. Jeg har altid

ønsket at læse notesbøgerne fra feltet for at påvise sammenstyrtningen af bare et enkelt kornmagasin. „Nu og da“ indebærer en generaliseren, ikke en regelmæssigt gentagen hændelse. Med Drays ord er det begrebet „magi“, der „dækker“ begivenheden, og ikke forklarende lovmæssigheder. Både på zande og på engelsk findes der begreber for „magi“, og der findes sikkert også regler, som kan forklare hændelser, som ikke har noget at gøre med magisk praksis og tro. Termitter spiser sig vej igennem træbjælker, hvad enten man taler engelsk eller zande. Der er en enkelt dækkende lov for sammenstyrtningen af en bygning af træ .

Hvad E. P. ønskede at gøre, var at lave en letforståelig sammenfatning af zandes kulturelle idiom. På grund af at det samme kornmagasin ikke kan styrte sammen to gange, havde termen „nu og da“ en slags magisk effekt. Det er et engelsk idiom, som får zandes idiom til at synes hverdagsagtigt og givet. Idiom og anekdote er de to basale elementer i antropologien.

Ruth Benedicts anekdote om den „knuste skål“ fortæller os på dramatisk vis om den glidende overgang mellem en specifik kultur og kultur generelt. Evans-Pritchards anekdote om det „sammenstyrte kornmagasin“ fortæller os, hvorledes vores idiomter blandes med deres, men i stedet for at dramatisere fortællingen lader E. P. alting synes hverdagsagtigt. Vi er gennemtrængt af det anekdotiske, i én forstand med en åbenbaringskvalitet – som hos Benedict – i en anden med en hverdagsagtig kvalitet – som hos Evans-Pritchard.

Tale, især når det drejer sig om en god fortælling, er den sociale ingrediens i antropologi. Skal vi overleve i det kommende århundrede, vil det være ved at fortsætte med at udveksle vore gode historier.

Mere ikonografi, tak!

Jeg har altid misundt kunsthistorikere. De forelæste i et mørklagt rum, hvor det eneste lys var på dem og på lærredet foran os. De kunne vise flere lysbilleder samtidig for at lade forskelle træde skarpt frem eller for at understrege ligheder. De kunsthistorikere, jeg husker, havde en stærk fremtoning. De bedste var flygtninge fra Nazityskland; deres accent virkede påfaldende sammen med deres rigelige illustrationer. Halvtreds minutters forelæsning kunne udsætte os for mere end hundrede lysbilleder. Jeg vil ikke overdrive det, men kunsthistorieundervisningen i de nordamerikanske universiteter i min ungdom (1950'erne) var stedet, hvor man modtog den europæiske kultur. Store doser af Europa.

Arnold Hauser, gæsteforsker på Brandeis Universitet i 1957-58, viste hundreder af lysbilleder af Autun-katedralen i sine forelæsninger om kunstens socialhistorie. Jeg var slået af detaljerne ved djævlfigurene, der torturerede drenge og piger i helvede, detaljer fra skulpturer i kirkens indre. Hundreder af vidunderlige detaljer!

Da jeg i oktober 1965 var i Europa for at studere „den romantiske bevægelse i kunst og tanke“, kørte vi til Autun, så jeg kunne se de skulpturer, som Hauser havde vist os. Katedralen var mørk, som foredragssalen havde været det, men skulpturerne var uigenkendelige, da de var mindst tre meter borte i det selv samme mørke. Fotografen på sin stige havde ved hjælp af ekstra belysning forvandlet kunsthistorikeren til ikonograf. Hvilken tryllekunst var det ikke! Hvilken enorm symbolsk kapital befandt der sig ikke op ad de sandstensøjler! Små bitte uvæsentlige detaljer forstørret til gigantiske uforglem-

melige monumenter! Det var en kraft, som antropologer næppe kunne stable på benene, selv med hjælp af de bedste anekdoter fra felten.

Inden for engelsk og fransk videnskab i den første del af dette århundrede overskred ordet *image* betydningen af specifik repræsentation i religiøst maleri. Ikonografi handlede ikke kun om ortodokse helgenmalerier. Det blev til videnskaben om at identificere og sammenligne alle former for afbildning. Kunsthistorikerne kunne i deres forelæsningskaste to eller tre fremstillinger på lærredet samtidigt og overraske os med deres præcision og omfang. Vi så historien starte og stoppe for vore øjne, og samtidig kunne vi, på grundlag af billederne, fastslå øjeblikkene for de bestemte historiske bevægelser. Vi kunne registrere og huske forandringer. „Processen“ var alt det indimellem. Den måtte være der, for hvordan skulle ellers „renaissancen“ kunne dukke frem af „gotikken“?

At vandre igennem et kunstmuseum var formålsløst sammenlignet med den store kunsthistorieforelæsnings. Vi skulle lære om de bygninger, som husede malerier. Vi skulle lære om håndværkerne og deres redskaber. Et enkelt billede af Brueghels, i detalje og i sin helhed, kunne fortælle os, hvad vi havde brug for at vide om det 16. århundredes flamske byer og det Europa, de var del af. Alt fremstod ved hjælp af små deltaljer fra det store lærred og den lysende pegepind, der i lærerens hånd bevægede sig fra en del af billedet til en anden. Ofte brugte han imidlertid en træpegepind oppe ved lærredet, som han slog i gulvet som signal om, at der skulle skiftes til næste billede eller billeder. Etnografisk autoritet er aldrig blevet så overvældende som kunsthistorikerens.

Mange antropologer giver afkald på at vise illustrationer i forbindelse med deres forelæsnings, skønt der er arkiver fulde af billeder. Har I lagt mærke til hvor få illustrationer, der er i antropologiske tidsskrifter? Nogle vil sige, at det er på grund af udgiften, men kunne en anden forklaring være, at antropologer har en snert af puritansk ikonoklasme? (etymologisk: „ikon-smadring“) i sig. „Ordet“ taler til og fra det indre væsen. Afbildningen distraherer fra den rene ånd. Selvom man fornemmer, at sproget overhovedet ikke kan formidle noget, der bare ligner den totale menneskelige erfaring, bruges det ikke til at vise en masse billeder for at kompensere for disse sprogets mangler. Så vi skriver, på trods af at vi ved, skrivningen er svag; illustrationer synes svagere.

Kunsthistoriens ikonografer var i virkeligheden indeksologer. De brugte deres pegefingertil (latin *index*) til at vise, hvad de vidste: en jagthund i et hjørne, en helgens syn i den tågede baggrund, en ung jomfrus kniplingskrave. Det var indicierne for den ikonografiske videnskab.

Indeksologi er hovedmetoden, når det drejer sig om at fatte kontekst (Ginzburg 1993), at bevæge sig frem og tilbage fra detalje til helhed. De små bitte detaljer får betydning i løbet af studiet. De bevæger sig fra yderkanten til centrum for opmærksomheden.

Både antropologer og kunsthistorikere praktiserer kunsten at pege på ting af betydning for forståelsen af det større felt, sikkert på grund af at de inderst inde hele tiden anvender deres historiske forestillingsevner (Collingwood 1993). Edgar Wind (1931, 1991) beskriver sin generations lærer, professor Warburgs, metode således:

Det var en af Warburgs grundlæggende overbevisninger, at ethvert forsøg på at adskille det afbillede fra dets relation til religion og poesi, til kult og drama, er som at overskære dets livsnerve [...]

Metoden [...] kan kun være indirekte. Man må studere alle slags dokumenter, hvis metodiske historiske kritik kan forbindes med det omtalte objekt, og påpege med omfattende be-

viser, at et helt kompleks af forestillinger, som må etableres individuelt, har bidraget til dannelsen af billedet (Wind 1991:25).

Selvom rammen for dette metodeudsagn er studiet af billeder, taler dets perspektiv til, hvad vi gør i etnografisk feltarbejde og bagefter, når vi går to skridt tilbage og reflekterer over erfaringen. Wind gør opmærksom på, at metoden er „indirekte“. „Projektet“ synes i begyndelsen næsten altid at være direkte, for for at få fondsmidler kan man ikke sige i en ansøgning: „Min metode er indirekte“. Men det er, og kan aldrig være anderledes, hvis det er rigtigt feltarbejde. Ikonografi og analysen af fremstillinger, i al slags litteratur så vel som i visuel kunst, forudsætter forestillingen om en større og fyldigere sammenhæng, kontekst. Så for Panofsky, som også var en af Warburgs studerende, skulle *ikonografi* fremstå som *ikonologi*, lige som han sagde, *etnografi* kommer til at fremstå som *etnologi*, som også Lévi-Strauss har påpeget. Der var et slægtsskab mellem de humane videnskaber i den første halvdel af vort århundrede. Mit håb for antropologisk teori (2000 e.Kr.) er, at denne åndsbeslægtethed vil blive erkendt. I stedet for at optræde som ikonklaster vil vi tage ikonograferne i hånden.

Eckersbergs tærskel

Den danske guldaldermaler C. W. Eckersberg malede tre historiske billeder, alle med det antropologiske ynglingstema liminalitet. På en særudstilling på Statens Museum for Kunst i 1989 „Mellem Guder og Helte“, var der to billeder; et af Odysseus' hjemkomst og et andet af Udvandringen fra Ægypten, visende Moses og Aron efter de har gået over det Røde Hav. Disse to malerier var på særudstillingen.

Den permanente udstilling viste „Det Nathansonske Familieportræt“, hvor familie-faderen træder over tærsklen ind til dagligstuen. Nathanson er hverken en „gud“ eller en „helt“, så hans familie er i den hverdagslige permanente samling. Ikke desto mindre giver hans energiske skridt over tærsklen, hans blik direkte på kunstneren og alle hans aktive børn et stærkt indtryk af hjemlig heroisme. Billedet kan fortolkes som et symbol på det jødiske borgerskabs indtræden i det danske samfund efter napoleonstiden.

På billedet „Odysseus' hjemkomst“, sidder helten på en stol, medens en gammel kvinde vasker hans fødder – gæstfrihedsritualet. En anden ung tjenerinde går over dør-tærsklen bærende en krukke med vand: Varmt vand, for dette var en særlig gæst i Penelopes hjem; Odysseus' identitet var stadig ukendt.

Homer beskrev alle de aspekter, han fandt nødvendige for at fortælle historien, også tilbageblikket til Odysseus' barndom, hvor han blev såret af et vildsvin under en jagt. Hvorledes kunne maleren inddrage dette tilbageblik? *Elementary, my dear Watson*. Eckersberg malede et lille basrelief med en jagtscene og placerede det på væggen øverst i billedets centrum. Al det anekdotiske materiale var holdt sammen i et enkelt øjeblik. Mest dramatisk var det, da Odysseus' gamle barnepige opdagede arret på hans ben. Hun genkendte den hjemvendte helt, men for at holde sin identitet hemmelig, holdt Odysseus hende for munden. Penelope kikker heldigvis ud af vinduet i stedet for på den besøgende, hendes længe ventede ægtemand.

Som ikonograf og etnograf skal man indlemme alle tegn, som gør sammenhængen rig på detalje og tæt i betydning. Fraværet er også engang imellem betydningsfuldt, men

vi er forpligtigede til at benytte os af, hvad der rent faktisk er til stede. „Tyk beskrivelse“ synes i mine ører mindre tilrådeligt end semantisk og somatisk tæthed.

Hvad der har slået mig i begge Eckersbergs „hjemvendelses“billeder (Nathanson og Odysseus), er blikket i øjnene på de personer, som træder over tærsklen: hjemmets ejer og den unge tjenestepige. Var jeg kunsthistoriker, kunne jeg have sat begge lysbiller på lærredet på samme tid. Ligheden i gestus er overbevisende.

Det tredje Eckersbergbillede er også en stor historisk tærskelscene: Moses, der leder sit folk ud af slaveriet i Ægypten. Det gamle testaments fortællinger er ikke så eksakte som Homers. Auerbach har i sit studie *Mimesis* (1965) undersøgt forskellen mellem hebraisk og græsk fremstilling. Den bibelske fremstilling er vokal, den helleniske visuel. Så hvor Eckersberg kunne følge og i billedform genskabe hele scenen fra Homers Odysseen, må han her på grundlag af sin forestillingsevne skabe scenen fra Udvandringen, hvor Aron peger med sin stav. Tærskelen er ikke nøjagtig som i huset, selvom vi fra den tidligere historie ved, at jøderne smurte lammets blod på deres dørstolper, så dødens engel ville gå forbi. Det er baggrunden for påskeceremonien. Der er herved fremkaldt en følelse af liminalitet i Eckersbergs maleri af Udvandringen. Billederne er ikke ens på nogen måde, og som etnografer og ikonografer kan vi værdsætte forskellene såvel som lighederne takket være vor ivrige brug af den indeksikale metode.

Anekdotens forløsning?

Hvis antropologer er gennemtrængt af det anekdotiske, må der være en god grund til det. Og der må være en god grund til at fortsætte denne neddykkethed i det kommende årtusinde. Man kunne forsøge at eliminere „blot“ fra „anekdotisk“ for at understrege den virkelige betydning af det, der kunne kaldes den anekdotiske handling: at fortælle gode små historier fra felten. Historier, vi husker om erfaringer, som associeres til andre historier. Læg mærke til ordet „association“ med dets klare reference til socialt liv. Anekdoter er for antropologien, hvad atomer plejede at være for fysikere: selveste grundstoffet, eller byggestenene i sproglig kommunikation. Naturligvis er „semiotik“ involveret, og i denne serie af aforismer har jeg igen og igen fremkaldt typer af tegn fra Peirces teori (Singer 1984). Charles Peirce refererede adskillige gange til en passage fra Shakespeares komedie „Lige for Lige“, som beskriver menneskelig uvidenhed og forfængelighed med termen *man's glassy essence* („væsen så skørt som glas“) (Shakespeare 1977:48).² Ved at udforske indholdet og den poetiske form af „glassy essence“ kunne man oversætte *glassy* som spejlagtig og *essence* som væsen. Det er imidlertid et paradoks. Hvorledes kan en simpel overfladerefleksion i sig selv være et sandt væsen? Shakespeare er en lurendrejer. Han fortæller os, at vort inderste væsen er et spejlbillede. Læg også mærke til, hvorledes de to ord „glassy“ og „essence“ kan høres som „spejlvendte“ bogstavrim.

En semiotisk antropologi kan kun strække sig så langt, som anekdoten kan bære. Hvis én fortæller om sit liv, vil det højst sandsynligt være i form af en anekdote. „Interviews“ er ikke normale begivenheder, ej heller at fortælle sin „livshistorie“ til en udenforstående. At fortælle anekdoter, at lytte til dem og at udveksle med lignende anekdoter, det er den elementære form for social samtale. Inden for en familie, hvor alle kender hinanden, gentages anekdoter, hver gang tiden er moden. Du kan gå ud i køkkenet, hvis det er trætende eller pinligt, anekdoten vil fortsætte, men altid forandre sig lidt alt efter situationen.

Jeg har lagt mærke til at antropologer elsker at fortælle anekdoter, men de siger sjældent, at det er teori. Det tror jeg, det er.

Oversat af Kirsten Rønne

Noter

1. Ruth Benedict fortæller sin anekdote om en samtale med hovedinformanten Ramon. Anekdoten er knyttet sammen med en myte, og fortællingens styrke springer derfra: „En dag begyndte Ramon uopfordret at beskrive, hvordan man maledede *mesquite* (sukkerholdige, bønnelignede frugter, *Prosopis juliflora*), og hvordan man tilberedte agernsuppe. „I begyndelsen,“ sagde han, „gav Gud hvert folk en skål af ler, og af denne skål drak de deres liv“. Jeg har aldrig fundet ud af, om dette billede indgik i et traditionelt ritual hos hans folk, eller om det kun fandtes i hans fantasi... Men i denne primitive indianers forestilling var billedsproget klart og fyldt med mening. „Alle sænkede de deres skål i vandet“, fortsatte han, „men deres skåle var forskellige. Vor skål er knust nu. Den er borte“ (Benedict 1952:31).

2. På engelsk:

...man, proud man,
Drest in a little brief authority,
most ignorant of what he's most assur'd,
his glassy essence, like an angry ape,
plays such fantastic tricks before high heaven
as make the angels weep.
(anden akt, anden scene)

På dansk:

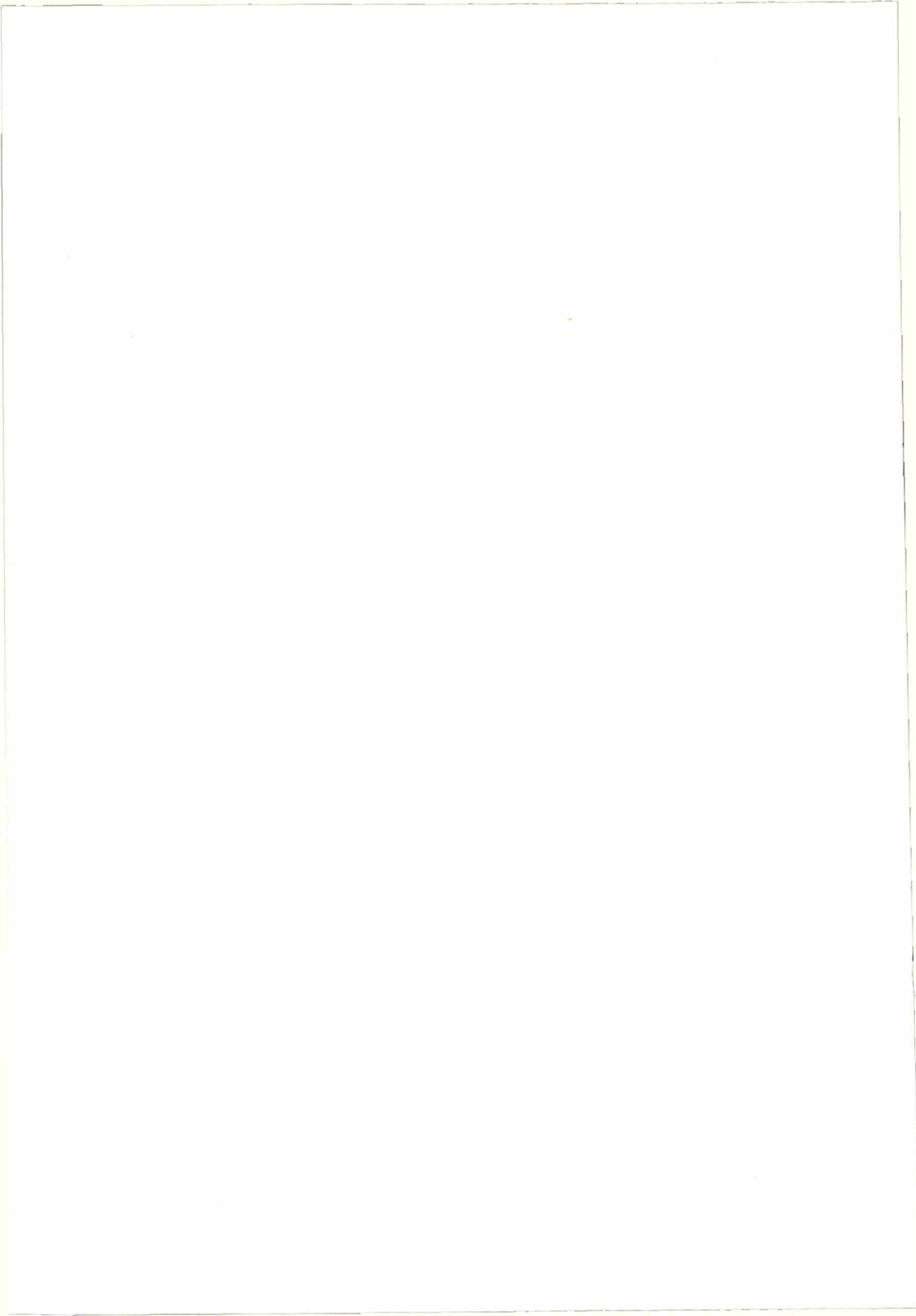
Ak, men manden,
den stolte mand, udrustet med en lille
kortvarig magt, og mest uvidende
om hvad han er mest sikker på – sit væsen
så skørt som glas – gør som en arrig abe
sådanne dårefagter op mod himlen
at englenerne må græde...

Det er en skrap ung kvinde, Isabella, som siger disse ord. Hun er selv i et nonnekloster, og hendes bror er dømt til døden for at have gjort sin kæreste gravid. Den jomfruelige Isabella får et tilbud fra magthaveren om at gå i seng med ham som betaling for at redde broderens liv. Det nægter hun.

Litteratur

- Auerbach, E.
1965 Mimesis. Virkelighedsgengivelsen i vesterlandsk litteratur. København: Munksgaard.
- Benedict, R.
1934 Patterns of Culture. New York: Houghton Mifflin. (Dansk udgave: Kulturmønstre. København: Fremad 1958).
- Collingwood, R. G.
1993 The Idea of History. Oxford: Clarendon.
- Dray, W. H.
1968 Explaining 'What' in History. I: May Brodbeck (ed.): Readings in the Philosophy of the Social Sciences. New York: Macmillan.
- Evans-Pritchard, E. E.
1937 Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande. Oxford: Clarendon Press.

- Geertz, C.
1988 Works and Lives: The Anthropologist as Author. Cambridge: Polity Press.
- Greenblatt, S.
1991 Resonance and Wonder. I: I. Karp & S. Lavine (eds.): Exhibiting Cultures: the Poetics and Politics of Museum Display. Washington: The Smithsonian Institution.
- Jackson, M.
1995 At Home in the World. Durham: Duke University Press.
- Okely, J.
1992 Anthropology and Autobiography: Participatory Experience and Embodied Knowledge. I: J. Okely & H. Callaway (eds.): Anthropology and Autobiography. London: Routledge.
- Panofsky, E.
1955 Iconography and Iconology: An Introduction to the Study of Renaissance Art. Garden City: Doubleday.
- Shakespeare, W.
1977 Samlede skuespil. Bind 8. København: P. Haase.
- Schwartz, J.
1990 Odysseus, Moses og Nathanson: Om tre malerier af Eckersberg. ALEF, tidsskrift for jødisk kultur 5:34-40.
1992 Rite de Passage eller Epifany?: Om Ruth Benedicts og Edward Sapirs digte fra felten. Tidsskriftet Antropologi 26:21-36.
1998 Visions of Diaspora in Contemporary Social Science. I: U. Haxen, H. Trautner-Kromann & K. L. Goldschmidt Salomon (eds.): Jewish Studies in a New Europe. Copenhagen: C. A. Reitzel.
- Singer, M.
1984 Man's Glassy Essence: Explorations in Semiotic Anthropology. Bloomington: Indiana University Press.
- Wind, E.
1993 Warburg's Concept of *Kulturwissenschaft* and its Meaning for Aesthetics. I: E. Wind: The Eloquence of Symbols: Studies in Humanist Art. Oxford: Clarendon.



HANNE VEBER

SAMFUND?

Durkheim revisited i Amazonas og videre

Vi forstår gerne samfund som et fællesskab, der dels påbyder os at betale skat, sende børnene i skole og overholde færdselsreglerne og dels sørger for hospitaler, motorveje, folkepension og meget andet. Samfundet er i den forstand et indlysende reelt fænomen – og et langt stykke hen ad vejen identisk med staten. Men hvad bliver der tilbage, hvis vi prøver at si staten og alt dens væsen fra og anskuer samfundet som en social sammenhæng i sig selv? Råder vi overhovedet over et analytisk begreb, som i givet fald kan anviser en systematik for sociale funktioner og strukturelle forhold? Samfund i *abstrakt* forstand som et integreret sæt af politiske og socioøkonomiske strukturer, inden for hvilke et kollektivt liv foregår, synes at være en problematisk størrelse.¹ Det er især formen for den indre sammenhæng, hvis der er sådan en, samt afgrænseligheden udadtil og dermed definitionen af størrelsen, der volder problemer. Socialt liv har i praksis hverken begyndelse eller ende inden for én strukturel sammenhæng, men flyder i et kontinuum af forhold gennem tid og rum. Dermed bliver det vanskeligt at operere med „samfund“ som en totalitet og som et *videnskabeligt* begreb. Vi kan højst se det som noget, der i hverdagssproget står som betegnelse for en kollektivitet i bred forstand. Man kan naturligvis sætte lighedstegn mellem *samfund* og *stat* og gøre det sidste til ramme og forudsætning for det første. Samfundet bliver dermed til et fællesskab af skatteydere, stemmeberettigede, seere, læserbrevsskribenter og så videre, og det bliver hjemsted for forskellige formelle „væsener“ (skatte-, post-, sygehus- et cetera). Benedict Anderson taler om, at samfundet i moderne stater fremstår, ikke som et fællesskab, men som en *forestilling* om et fællesskab. Han taler om en „imagined community“, samfundet som en imaginær figur, der omfatter mennesker, som i princippet aldrig nogensinde vil komme til at møde hinanden endsige lære hinanden at kende (Anderson 1991). Det er almindeligt at mene, at denne samfundets udflydende forfatning er en postmoderne tilstand, et resultat af en udvikling, som har ført til, at samfundet er gået i eller er ved at gå i opløsning (se f.eks. Lyotard 1982; Thyssen 1987), underforstået, at samfundet, *før* opløsningen satte ind, fandtes som en integreret helhed. Samfundet er også i den forbindelse en forestilling i vore hoveder, en idealtilstand, en nostalgi eller et normativt begreb.

Hvis „samfund“ blot var et synonym for staten eller for noget, som rummes inden for den, var begrebet overflødigt. Det bliver især tydeligt, hvis vi vender os til samfund, hvor staten slet ikke findes. Skulle de så være ikke-samfund? Hvordan kan etnografen tale om

sådan noget som ashéninka-„samfundet“, hvis det blot er en flerhed af indbyrdes uafhængige familier på løst forbundne bopladser i Amazonas regnskov, hvor fællesskabet i det store og hele består i, at man deler sprog og kultur? Hvilket samfundsbegreb er på spil her? Vi taler også om samfund på tværs af stater, om typer af samfund, for eksempel „primitive samfund“ eller „bysamfund“, „ø-samfund“. Er der her tale om empiriske eller abstrakte størrelser? og hvorledes afgrænses de? Hvor begynder og ender for eksempel „det kapitalistiske samfund“, og hvor ligger „det mexikanske samfund“? Inkluderer sidstnævnte zapatisterne i Chiapas og millionerne af mexikanere, som legalt og illegalt lever og arbejder i USA? Eller er disse grupper *uden for* samfundet, eller måske for migranternes vedkommende dele af et helt andet samfund? Består samfund overhovedet af mennesker? Har det individer som sine grundbestanddele? Eller er det noget helt andet, kommunikationer for eksempel, der udgør dets mindste elementer, som den tyske sociolog og tænker Niklas Luhmann vil have det?

I antropologisk kulturanalyse anvendes samfundsbegrebet gerne som en ubestemt betegnelse for den særlige form for sammenrend af mennesker, der qua sin fænomenologiske kontinuitet tager sig ud som et socialt stof, hvori kultur udfolder sig. Ordet „samfund“ finder plads i de fleste antropologiske tekster, men det specificeres sjældent klart, hvad der ligger i det. Ordet slæber imidlertid betydninger med sig, som ikke altid er befordrende for en analyse. Kort fortalt rumsterer på den ene side en metodisk påstand om, at samfund findes som et reelt, objektivt, fænomen, mens der på den anden side samtidig ligger en, i teorihistorisk forstand nyere, konstruktivistisk antagelse om, at sociale forhold, eller „virkeligheden“, først træder i kontur i det omfang den italesættes eller gøres til genstand for erkendelse. Den konstruktivistiske tendens i antropologen bliver undertiden til hvad man kunne kalde „radikal kulturalisme“, og i denne bevægelse opsluges begrebet om samfund næsten i begrebet kultur. Det synes at forvolde nogle analytiske mavekneb i det omfang „samfund“ (som fænomen og forestilling) ikke uden videre forsvinder, fordi man holder op med at tale om det.

Det følgende er et forsøg på at udpege nogle antagelser om samfund, som forekommer denne forfatter at spørge i ældre og nyere antropologi. Her er ikke tale om en undersøgelse af samfundsbegrebet i antropologien – langt fra. Der er ikke engang tale om en undersøgelse af bestemte forfatterskaber eller positioner. Der er alene tale om en udpegnings af noget, som har fanget min opmærksomhed gennem dets generelle fravær fra den almindelige antropologiske diskurs, som den er foregået i danske tekster gennem det seneste tiår. Det drejer sig om antagelser om samfundets konstitution, som synes at ligge implicit i de moderne kulturanalyser.

Det må kunne antages, at 90'ernes artikler i *Tidsskriftet Antropologi* nogenlunde afspejler, hvad der har rørt sig i faget og dets omegn – med en overvægt på københavnsk antropologi. Ved et hastig blik hen over artiklerne, 209 kortere eller længere artikler, i 1990'er-udgaverne af *Tidsskriftet Antropologi*, numrene 20-39, efterlades det indtryk, at et begreb om samfund måske nok er til stede, men kun i relativt få tilfælde ekspliciteres i teksterne. I reglen tages samfundet blot for givet som et empirisk fænomen, der ikke behøver yderligere kommentarer. I kulturanalyserne ligger gerne en antagelse om, at de undersøgte kulturformer udfoldes i forhold til bestemte samfundsmæssige rammebetingelser, men der tages sjældent skridt til en egentlig behandling af sådan noget som socioøkonomiske strukturer, magtforhold eller dynamikker, hvorved sådanne strukturer og forhold spiller sammen og måske sætter mulighedsbetingelserne for de kulturelle fæno-

mener, som vedblivende er i fokus. Det kan synes, som om et eksplicit begreb om samfund enten er forsættligt kastet bort et sted undervejs i fagets nyere historie eller blot tabt, uden at nogen rigtig lagde mærke til det.

Jeg skal summarisk og på ganske impressionistisk vis opridse nogle hovedtræk i brugen af samfundsbegrebet i antropologien og blandt andet se på, om det ikke frem for helt at forsvinde lige så stille er gledet over i forestillingen om kultur – og måske har mistet sin udsagnskraft undervejs. Jeg skal også foreslå en mulig anden tilgang til analytisk håndtering af de samfundsgørende forhold og dynamikker, som førhen har ligget indfoldet i begrebet om samfund. Denne tilgang tager afsæt i idéen om symbolsk generaliserede kommunikationsmedier, som den er skitseret hos sociologerne Talcott Parsons og Niklas Luhmann (Luhmann 1997:100-17, 1995a:58-78, 1999; se også Thyssen 1991). Min fremstilling tager som ledetråd Durkheimlæsningen i antropologien og Durkheims idé om „det sociale forhold“. Hermed hentydes til forhold, der møder mennesker som objektiv virkelighed, det vil sige, de opleves subjektivt som på forhånd givne sammenhænge, mønstre og forventninger. Man må formode, at det er forhold af den type, der spørger i 90' er-antropologiens ikke-eksplicitering af et samfundsbegreb. I en artikel i *Tidsskriftet Antropologis* bestsellernummer om metode (31/1995) skelner John A. Larsen således mellem artikulation og konstruktion af kultur, og han perspektiverer sin diskussion af samtale og interview i feltarbejdet ved at sige, „at der bag de kulturelle konstruktioner findes reelt eksisterende fænomener, [og] at kultur ikke opstår ud af intet og af sig selv, men at der i den sociale virkelighed på forhånd findes fænomener, som kommer til at indgå i konstruktionen af det kulturelle udtryk“ (Larsen 1995).²

Samfund som empirisk kategori og strukturel enhed

Det danske ord „samfund“ spænder bredt over det sæt af betydninger, som på andre sprog ligger i to lidt forskellige begreber, på engelsk henholdsvis „community“ og „society“ og på tysk henholdsvis „Gemeinschaft“ og „Gesellschaft“. „Community“ og „Gemeinschaft“ henviser til fællesskaber på et plan, hvor mennesker omgås ansigt til ansigt, eller hvor de som minimum kommer hinanden ved i en eller anden forstand.³ Denne art fællesskab skal ikke behandles her. „Gemeinschaft“-„Gesellschaft“-forskellen forstås undertiden som udtryk for en historisk udvikling fra de gode gamle dages tæt integrerede småsamfund til det moderne, komplekse storsamfund, en historisk transformation, der modsvarer Durkheims skelnen mellem mekanisk og organisk solidaritet. Alternativt foreslår for eksempel Anthony P. Cohen, at ethvert samfund rummer både „Gemeinschaft“ og „Gesellschaft“ aspekter i sig. Cohen bruger ordet „community“ for at fremhæve det samfundsmæssige som en kulturel meningssammenhæng frem for en strukturel organisering (Cohen 1985). Det „samfund“, som omtales i det følgende, er det, som svarer til det engelske „society“, det vil sige en social sammenhæng på et niveau som er mere omfattende end det intime mikroniveaus community/Gemeinschaft, hvilket ikke på forhånd udelukker hverken en strukturel eller en kulturel-symbolsk forståelsesmåde.

Af en nyere faghåndbog fremgår, at „samfund“ gerne forstås som en gruppe mennesker, en relativt stor gruppe, og én som er relativt uafhængig eller relativt selvopretholdende i demografisk forstand og desuden relativt autonom i sin organisering af sociale relationer (Seymour-Smith 1986:262). Kodeordet er „relativt“, thi den skelnen, hvor-

ved vi mener at kunne udskille det ene samfund fra det andet, er arbitrær eller forskellig alt efter konteksten (ibid.). Samfund findes ikke nødvendigvis som allerede på forhånd givne, udskilbare og objektive fænomener i verden, og når vi gennem vor sprogbrug alligevel kommer til at påstå, at de gør det, er det fordi vi (antropologer og lægfolk) har brug for at operere med nogle størrelser, som både kan omtales i dagligdagens sprog og udgøre enheder, inden for hvilke vore analyser kan udfoldes. Vi taler om samfundet, *som om* det er en ting, noget der kan identificeres, har årsager, målsætninger og udvirker handlinger. Det er der ikke i sig selv noget suspekt ved. Vi betjener os alle i vor dagligdag af ontologiske metaforer, som hjælper os til at forholde os til allehånde fænomener i vor erfaringsverden og måske oven i købet forstå dem (Lakoff & Johnson 1980:25-7). Problemerne kommer først, når vi forveksler „som om“ talemåden med et videnskabeligt udsagn om samfundets væsen og substans.

Dette forhold var Émile Durkheim (1858-1917) inde på, når han i *Den sociologiske metode* fra 1895 konstaterede: „Mennesket kan ikke leve blandt tingene uden at gøre sig forestillinger om dem, som det indretter sin adfærd efter. Men fordi disse begreber er tættere ved os og mere inden for vor rækkevidde end de virkelige forhold, som de svarer til, har vi ganske naturligt en tendens til at erstatte virkeligheden med begreberne og at gøre disse til selve emnet for vore spekulationer. [...] De er [...] som et slør, der lægger sig mellem tingene og os, og som maskerer dem for os i så meget desto højere grad, som vi tror, det er gennemsigtigt“ (Durkheim 1972:30-1).

Durkheim søgte at nå til klarhed over de sociale fænomener gennem den videnskabelige metode, han udviklede. Han anbefalede, at man skulle betragte *de sociale forhold som ting*, hans sociologiske metodes første og mest fundamentale regel (op.cit.:30). Man må „betragte de sociale fænomener i sig selv, løsrevet fra de bevidste subjekter, der forestiller sig dem; man må undersøge dem udefra, som ydre ting; for det er som ting, de frembyder sig for os“ (op.cit.:40). Durkheim rettede sit videnskabelige fokus mod, hvad han selv kaldte „de sociale forhold“, og mente hermed fænomener som forestillinger og handlinger, tegnsystemer, indstiftede adfærdsmønstre, „som frembyder denne bemærkelsesværdige særegenhed, at de eksisterer uden for de individuelle bevidstheder“ (Durkheim 1972). De er måder at handle, tænke og føle på, som „påtvinger sig individet“, og de er *sociale* ..., for det er klart, at da de ikke har individet som basis, kan de ikke have anden basis end samfundet“ (ibid.). For Durkheim var „det sociale“ en virkelighedskategori, der ikke umiddelbart lader sig observere, men som afspejles i de aggregater af handlinger, som kan aflæses i statistik. Statistikken giver ifølge Durkheim mulighed for at isolere de sociale fænomener. Det gælder for eksempel sådanne sociale strømninger, som tilskynder mennesker til ægteskab, selvmord, stor fødselshyppighed et cetera og dermed udtrykker en bestemt tilstand i den kollektive bevidsthed (1972:26). Der er tale om kollektive følelser, opstået som resultat af fælleslivet. Dette består på samme tid uden om og gennem de individuelle bevidstheder, men det kan på ingen måde reduceres til summen af dem. Det udgør nemlig et fænomen i sig selv, som er *mere end* summen af de dele, der indgår i det.

Det kan diskuteres, om samfund udgør en social morfologi, en „ting“ med et eget liv, sådan som den Durkheim inspirerede socialvidenskab har set det (se f.eks. Hatch 1973). Vi skal springe en masse mellemregninger over og her blot konstatere, at idéen implicerer et syn på samfundet som en totalitet med sine egne særlige bevægelseslove og enden til at fremstå som subjekt (en, der *gør* noget) i en handlingskontekst. En forudsætning for,

at dette samfundsbegreb kan fungere analytisk, er en strategisk bevidsthed om det lille *som om* – det vil sige, samfundet *er* ikke en ting, men vi kan måske lettere nå frem til at forstå noget om de samfundsmæssige forhold gennem at studere dem, som om her var tale om ting (som jo kan deles op, dissekteres, kvantificeres, balanceres et cetera). Man skal altså undersøge fænomenerne ved at skille dem ad i nogle bestanddele og finde ud af, hvori de består, og hvordan de virker. Durkheim ville, at sociale fænomener skulle studeres som fakta, virkelige fænomener med en realitet i sig selv, som noget der ikke lod sig udlede af individuelle bevidstheder og handlinger. Hans diktum vedrørende nødvendigheden af at se de sociale forhold som *ting* var i udgangspunktet et vejledende metodologisk råd, ikke en hypotese om samfundets natur. Det indebar imidlertid, at samfundet tog sig ud som en ting ikke blot for den videnskabelige iagttagelse, men også for individerne, som lever i samfundet og oplever det som en instans, der tvinger. En anden idé lå snublende nær: hvis samfundet var en ting, udgjorde det måske også en faktisk enhed, en totalitet. Det metodiske *som om* gled ud, og forslaget til, hvordan man kan *anskue* samfundet, blev til et udsagn om, hvordan samfundet *er*.

Durkheims „sociale forhold“, således som han fremstiller begrebet i sin centrale metodelære kan på mange måder synes identisk med det, som senere blev benævnt „kultur“ i store dele af antropologien. Der er hos Durkheim tale om trosforestillinger, tendenser og adfærd hos grupper i kollektiv forstand, om kollektive vaner, immanente i gentagne handlinger, som de determinerer (1895:25-6), og her er vi jo ganske tæt på en gængs definition af kultur som et kontrolsystem – den relevante metafor er „computerprogram“ – der styrer adfærd (jf. Geertz 1973:44). Durkheim benytter ikke ordet „kultur“, men han taler bestandig om „samfundet“ som stedet eller måske scenen, hvor de sociale forhold folder sig ud. Men det må erindres, at han ser, hvad han kalder „det menneskelige miljø“, som den aktive faktor. Kulturen opstår i samkvemmet mellem mennesker som en funktion af „den dynamiske tæthed“, hvorom Durkheim siger: „Ved dette sidste ord skal man ikke forstå den rent materielle sammenknytning af massen, som ikke kan have nogen virkning, hvis individerne eller snarere individgrupperne forbliver adskilte af moralske tomrum, men derimod den moralske sammenknytning [...]. Den dynamiske tæthed kan, ved samme mængde, defineres ud fra det antal individer, der rent faktisk står i forbindelse med hinanden, ikke blot rent handelsmæssigt, men også moralsk; det vil sige, som ikke blot udveksler tjenesteydelser indbyrdes eller konkurrerer med hinanden, men lever et fællesliv...“. Han siger det således:

[Det], der bedst udtrykker et folks dynamiske tæthed, er de sociale segmenters sammen-smeltning. Thi når hvert enkelt delsamfund udgør et hele, en tydelig individualitet, som er adskilt fra de andre ved en barriere, så skyldes det, at dets medlemmers handling for det meste er lokaliserbar inden for denne barriere; hvis derimod disse del-samfund alle sammenblandes midt i det totale samfund eller tenderer mod en sammenblanding, så skyldes det at samfundslivets ramme har udvidet sig i samme udstrækning (Durkheim 1972:103-4).

For Durkheim var samfundet primært et moralsk fællesskab, og det udgjorde en helhed med systemisk karakter. Jeg skal ikke her berøre Durkheims formuleringer af samfundets uddifferentiering, arbejdsdelingen og den mekaniske og organiske solidaritet. Pointen er blot, at Durkheims „sociale forhold“ befinder sig et eller andet sted i krydset mellem det, som siden, og ikke mindst i den amerikanske kontekst, blev til henholdsvis antropologi og sociologi, hvor førstnævnte mest, men ikke udelukkende, kom til at arbejde

med den del af størrelsen, som blev benævnt „kultur“, mens sidstnævnte mest, men ikke udelukkende, kom til at arbejde med den del, der blev benævnt „samfund“.

Denne akademiske arbejdsdeling blev efter sigende knæsat i 1950'erne under stærk indflydelse af Harvard-sociologen Talcott Parsons (1902-1979), som opstillede en generel syntese for samfundsvidenskaberne baseret på en sammentænkning af især Durkheim og Max Weber. I den universitære praksis førte hans program til en allokering af det kulturelle til antropologien, efter sigende ud fra en aftale med Alfred Kroeber (Wolf 1981:47-8), mens sociologien tog sig af det sociale og politiske. Kroeber så eksplicit samfundet som en forudsætning for kultur i den forstand, at det ene ikke kunne findes uden det andet. For ham var der således ikke noget mystisk i, at Durkheim for eksempel kunne påstå, at de indfødte tilbad samfundet – om end i religiøs forklædning, for samfundet var i grunden blot de vaner og trosforestillinger, som holdt det primitive samfund sammen. Durkheim havde ikke brugt ordet „kultur“ – men det var i virkeligheden det, han mente – mente Kroeber (Kroeber 1952:118). I forlængelse af denne måde at se det på, kom „samfundet“ til at føre en meget mærkelig og lidt omtumlet tilværelse i antropologien, en skyggetilværelse, hvor „samfundet“ blev baggrundstæppe for kulturen, men aldrig fik en aktiv rolle i stykket.

Opfattelsen af samfundet som en enhed og totalitet blev karakteristisk for den antropologi, som baseredes på Durkheim og hans arvtagere i britisk og fransk socialvidenskab. Her lignede man undertiden samfundet med en fysisk organisme, en biologisk analogi som måske var et medslæb fra den organismeteori, Herbert Spencer havde anvendt meget bogstaveligt i sin samfundslære. Durkheims arbejde udvikledes i høj grad i opgør med Spencers⁴ og derfor også under stærk påvirkning af hans tankegang (Hatch 1973; Parsons 1968).

I førkrigstidens britiske strukturfunktionalisme, som udvikledes under anførelse af A. R. Radcliffe-Brown og Bronislaw Malinowskis arvtagere, blev samfundsbegrebet udviklet som en struktur af overlappende slægtskabsrelationer og andre typer af institutionaliserede relationer, som gav samfundet form. Ordet „samfund“ blev nærmest synonym for „social struktur“ eller „social organisation“ eller „socialt system“. Hermed betegnedes en enhedslig figur, en ting, der søgte mod sin egen balance. I Frankrig blev Durkheims tanker videreført af Marcel Mauss (1872-1950), hans nevø, som lagde vægt på, at sociale fænomener i de „arkaiske“ samfund, antropologien arbejder med, er totale: at alle de sociale institutioner, som findes i disse samfund, på én gang kommer til udtryk gennem dem (Mauss 1969).

I antropologien generelt blev det til en idé om, at faget skulle være *holistisk*, forstået på den måde, at samfund skulle studeres som sammenhængende helheder, hvis enkeltdele var beregnet på at indgå i harmonisk samspil og bidrage til helhedens opretholdelse. Metaforerne var her den biologiske organisme eller det mekaniske urværk, hvis forskellige organer eller smådele virker sammen inden for en given orden og balance i det levende eller tikkende system. Helhedens opretholdelse var selve meningen med de enkelte dele. Den forestilling om helhedens nødvendige sammenhæng og delenes afbalancering i forhold til hinanden har afspejledes indtil for nylig i opbygningen af fagets undervisning, hvor man på grundkursusniveau minutiøst gennemløb alle „aspekterne“ (de var benævnt: social organisation, økonomi, religion, politik, økologi/tilpasning), delene med andre ord, som tilsammen mentes at udgøre de til ethvert samfund hørende funktionsområder. I den sammenhæng fremstod det samfundsmæssige samtidig som noget, der

kunne registreres empirisk, noget man kunne gå ud i verden og observere, i etnografien gennem feltarbejde, i sociologien fortrinsvis gennem statistik. Denne tilgang var ganske vist Durkheim-inspireret, men den var måske også udtryk for en forsimplet tolkning af hans tanker.

Samfundet består, såvidt mesteren selv, af „uafhængige strømninger, som uafledigt er i færd med at ændre karakter, og som iagttagers blik ikke formår at holde fast [...] Men vi ved, at samfundet frembyder den særegenhed, at det [...] er i stand til at udkrystallisere sig [...] i veldefinerede former, juridiske regler, moralopfattelser, ordsprog, forskellige forhold med sociale strukturer etc.“ (Durkheim 1972:53). Disse former udgør stabile objekter, kodificerede praksisformer, som altid er inden for iagttagers rækkevidde, og det er gennem dem, samfundslivet kan undersøges (ibid.). Det er gennem dem, man kan opfange udtrykkene for en bestemt tilstand i den kollektive bevidsthed/samvittighed⁵ (op.cit.:26). I denne durkheimianske forståelse er samfundet mere en tilstand end en genstand. Det er en empirisk snarere end en abstrakt størrelse og dets væsen og virkemåde kan kun forstås indirekte gennem dets forskellige udtryk. For Durkheim selv var udtrykkene for det samfundsmæssige ikke at finde i bevidste eller verbaliserede udsagn og ej heller i individers handlinger. Bedst kunne de udledes gennem statistiske metoder, hvor variationer i forskellige retninger neutraliseres, og der frembringes et abstrakt gennemsnit som udtryk, ikke for summen af individuelle tilbøjeligheder, men for en bestemt tilstand i en fælles bevidsthed. Samfundet er således primært et moralsk fællesskab.

Opfattelsen af samfundet som en enhed og som et normativt betinget fænomen viste sig lidet frugtbar på længere sigt og skulle blive skarpt kritiseret af en eftertid, som søgte at forstå ændringer og systemiske transformationer i de samfundsmæssige forhold og derfor havde lidet gavn af begreber og analysemåder, der iagttag det sociale, ikke som serier af processer eller løbende justeringer i forhold til noget uden for det selv, men som en ting, en given, fastlagt orden med en egen, objektivt konstaterbar eksistens (Barth 1989). Fredrik Barth stiller spørgsmålstegn ved denne models gyldighed som sådan og finder i øvrigt samfundsbegrebet aldeles uegnet som teoretisk orienteringsredskab, mere en hindring end en hjælp til forståelse (Barth 1992; se også Wallerstein 1992 for en kritik). For Wolf, som kritiserer det fra en anden side, er begrebet om samfund som en totalitet tilsvarende problematisk. Det er et begreb, der har sin egen historie knyttet til en bestemt kontekst i tid og rum. Det er først og fremmest et vestligt begreb, som i den europæiske oplysningstid blev et kodeord i afmonteringen af en social og religiøs verdensorden installeret af Gud til fordel for andre mere jordiske prioriteringer, herunder blandt andet oprettelsen af nationalstater i Vesteuropa (Wolf 1988).

Adam Kuper, som for nogle år siden redigerede en antologi om samfundets begrebsliggørelse, konkluderede, at begrebet, som det optræder i etnografernes idérepertoire, er en generalisering baseret på modeller, som folk i Vesten ser verden igennem. Det konvergerer ikke (eller sjældent) med andre (ikke-vestlige) folks begreber om de sociale enheder, de selv lever med eller i. Kuper ser konceptualiseringen af samfund som noget, der sker i krydset mellem en „emic“ og en „etic“ tilgang til etnografisk analyse (Kuper 1992). Forskellige folk har ganske forskellige forestillinger om, hvad det er, der binder mennesker sammen og får dem til at se sig selv som dele af mere omfattende helheder på varierende niveauer – hvis de overhovedet ser verden på den vis; og i fald de gør, vil deres opfattelser af sociale enheder ikke altid konvergere omkring universalier, der modsvares vort hverdagssprogs almene samfundsbegreb. Fraværet af et entydigt begreb af-

spejles også deri, at både antropologer og socialforskere har indbyrdes divergerende opfattelser af, hvad det er, der konstituerer samfund. Er det for eksempel en størrelse etableret ved et fællesskabs samvirke med det mål at sikre optimal tilfredsstillelse af menneskers behov? Er det et sæt roller med tilhørende pligter og rettigheder? Er det en struktur af overlappende sociale netværk? Eller er det snarere institutionaliseret adfærd, som har udkrystalliseret sig på basis af mere eller mindre tilfældige praksisformer og udvekslinger? Eller noget helt femte?

Det har indtil videre ikke været muligt ud fra hverken de indfødtes⁶ eller etnografernes perspektiver at konstruere et analytisk brugbart begreb om samfund. Inden for videnskabsfilosofien anerkender man, at samfundsvidenskaberne til dels selv genererer forestillingerne om den virkelighed, den undersøger og beskriver (Ryan 1972:19). Hvorvidt den moderne betragten af samfundet gennem ontologiske metaforer skyldes den durkheimiske sociologi mere end sociologiens opfattelse af samfundet som en ting, der hidrører fra almindelige menneskers hverdagsmodeller af virkeligheden, skal ikke diskuteres her.

Kultur uden samfund eller samfundet i kulturen

Det er måske betegnende for inertien i hverdagsopfattelsen af samfundsbegrebet, at en populær grundbog i antropologi som eksempelvis Thomas Hylland Eriksens *Små steder – store spørgsmål* anvender betegnelsen *samfunn* gang på gang såvel i overskrifter som i selve teksten uden noget sted at definere begrebet. Hans ordliste har en bemærkning om, at ordet „samfunn“ af nogle antropologer anses for „alt for upresist til å være særlig brugbart“ (1994:94). Samfundet ses altså som en ikke entydigt bestemt størrelse, men omtales ikke desto mindre alligevel som et fænomen med en eksistens i virkeligheden.

Problemet ved samfundet som en enhed og som på én gang analytisk begreb og objekt for analyse er særlig tydeligt, hvor der er tale om moderne, komplekse, sociale systemer. Her fortaber „samfundet“ sig i livsstile, subkulturer, interesse-, holdnings- og repræsentationsfællesskaber et cetera (Schmidt 1995). Men hvis samfundet på denne måde er faldet i småstykker, hvis samfund som enhedsforestilling ret beset er et imaginært fællesskab, som kun virker gennem eksistensen af stat, skriftsprog og moderne informationsteknologi, som Anderson ser det, så efterlades spørgsmålet vidt åbent, om det overhovedet er meningsfuldt og i givet fald hvorledes det er meningsfuldt, at påstå eksistensen af samfund i etnografiske kontekster, hvor skriftsprog og informationsteknologi ikke er til stede som medier for samfundets eksistens. Og hvis samfund ikke „bare“ er rent *image*, hvis man altså vil fastholde forestillingen om samfund som funderet på en eller anden måde i et netværk af sociale interaktioner eller i det, som Durkheim kaldte „det materielle substratum“, hvorledes ser sagen så ud på steder, hvor der måske slet ikke findes en tæt sammenhæng af udvekslinger eller overlappende netværk, slægtskabsrelationer eller andre forpligtede forbindelser og hvor det måske endog er vanskeligt overhovedet at *se* samfundet, fordi de mennesker, der antages at befolke det, bor så spredt og har så sporadiske indbyrdes sammenknytninger, at deres kollektivitet bliver om muligt lige så tynd som den, der kan gøres gældende i statsdannelsernes imaginære fællesskabsforestillinger. Er der så i disse kontekster tale om kultur uden samfund?

Det er let her at falde for fristelsen til at lade kultur og samfund gå op i en højere enhed, et integreret socialt-kulturelt forhold (*fait social*) i durkheimiansk forstand, hvor

fællesskabet ligger på et moralsk-normativt plan og udtrykkes i nogle kollektive repræsentationer, der er en art syntetiserede fremstillinger af det sociale fællesskabs sammenhæng. Her ligger imidlertid et problem for forestillingen om samfundets enhedskarakter. Problemet er, som blandt andre Povl Götke har gjort opmærksom på, at det sociale felt tænkes som en helhed, der er mere end blot summen af delene (se Durkheim 1972). Hvordan kan man tænke sig at helheden repræsenteres i delene, således at de udgør en enhed? (Götke 1997:18). Dette kalder på en form for metafysik, hvilket mange har peget fingre ad (Parsons 1968:306-7). Marvin Harris ser for eksempel heri en form for reduktionisme, som ikke kan sige sig fri for et skær af „latent obskurantisme“. Den følger med, når forståelsen ledes af metafysik, og det handler om at ville fastslå samfundets eller kulturens „væsen“ (Harris 1969:480). På den måde kommer man til at se økonomiske, sociale, politiske og ideologiske strukturer som koordinerede i forhold til hinanden, for ellers forsvinder samfundet og kulturen som enhedsforestilling og tilbage bliver kun en ustabil uforudsigelighed af subkulturer, delfunktioner og performative repræsentationsfællesskaber (identiteter). Spørgsmålet er, om det sociale kan tænkes anderledes eller om antropologien i grunden gør bedre i for alvor at glemme alt om samfundet som et selvstændigt analytisk objekt og indstille sig på, at samfundet ene og alene er en forestilling i menneskers hoveder, nostalgi og æstetisk påkaldelse, frem for en virkelighedskategori og en gruppetilstand med sin egen kraft, der påtvinger sig menneskene udefra.

Antropologien har benyttet sig af begrebet om samfund uden, tilsyneladende, det ubehag ved det, som ses i sociologien (se f.eks. Wallerstein 1990; Schmidt 1995; Luhmann 1997:61-82). „Samfund“ er blevet brugt som betegnelse slet og ret for en gruppe mennesker, der lever sammen i en eller anden form for orden. Dette kan synes ganske uproblematisk. Antropologer (og denne forfatter er en af dem) er måske tilbøjelige til at bruge ordet „samfund“ en kende løsagtigt. I antropologien, og især i den antropologi, som har været funderet i studier af lokalsamfund i tredje verdens landområder eller små og „tribale“, samfund, har problemer i forbindelse med objektets definition kunnet forskydes til afgrænsninger af den population eller det geografiske sted, hvor kulturen kunne lokaliseres/kropsliggøres. Samfund blev her, uden nærmere eftertanke, identisk med en kultur eller med den gruppe af mennesker, som var „bærere“ af den. Spørgsmålet om samfundet reduceres hermed til et spørgsmål om den slags orden, kultur etablerer, og det, man søger, er en fællesmængde af værdier, normer og praksisser, der kan ses som samlande for de forskellige dele af den sociale organisme. På den måde flyttes problemet fra struktur til kultur, men det bringer ikke altid en løsning nærmere, idet man hermed tenderer til at opgive den stringens, som er nødvendig, hvis begrebet om samfund skal have forklaringskraft som videnskabeligt instrument.⁷

Folk i verden og livsformer, som etnografer har studeret, fra Mexico og Afghanistan til New Guinea, Madagascar, Amazonas og København holder sig i øvrigt sjældent inden for sådanne ontologiske enheder, hvis eksistens vi insinuerer med betegnelser som „samfund“ og „kultur“. Folk, samfund og kulturer går i praksis gerne på tværs af geografien og er på spil mellem forskellige sociale og politiske sammenhænge, forskellige økonomiske systemer, forskellige livsformer og identiteter, som findes side om side, koblet sammen på varierende vis. Blandt antropologer tager mange konsekvensen af denne samfundsbegrebets ubestemmelighed og udgrænser eksplicit samfundet som en residualkategori, noget eksternt i forhold til kulturen og analysen. Kultur bliver det centrale, forstået som et betydnings- og handlingssystem, der kan fremanalyses, og som altså

findes som en analytisk implikation (Hastrup 1989). Samfundet reduceres så at sige til en kulisse, på baggrund af hvilken kulturen og kulturanalysen kan udspille sig. „Samfundet“ er noget som bare *er*, kulturens udenværker. Samfundet tages for givet og er for alvor en empirisk kategori (op.cit.:14), en i videnskabelig forstand meningsløs betegnelse på noget, som befinder sig i et felt for det hypotetiske, det mulige, som endnu ikke er gjort manifest gennem det videnskabelige blik (Hastrup 1995:58-60). Med lidt god vilje kan man læse denne position som én, der ser samfund som antropologiens råstof, som den omverden af muligheder, der er til rådighed. (Skeptikeren kan vælge at se idéen som et udtryk for antropologisk navlebeskuen, en reduktion af virkeligheden til antropologens tanker om den – men førnævnte forslag er nok mere givtigt.)

Eftersom ordene „kultur“ og „samfund“ har været brugt i flæng som dækkende stort set det samme, kan der være grund til at drage nogle paralleller mellem den meget udbredte og efterhånden velkendte kritik af kulturbegrebet og den mere sporadiske problematisering af samfundsbegrebet i faget. „Samfund“ må siges at være et begreb, der er nøjagtig lige så problematisk som „kultur“, og som derfor før eller siden måtte komme under omfattende beskyldning. Der er uklarheder i samfundsbegrebet, som i princippet ikke er meget forskellige fra uklarhederne i kulturbegrebet (Wolf 1988; Barth 1992). Har kritikken af samfundsbegrebet imidlertid været mindre iøjnefaldende, skyldes det formentlig, at samfundsbegrebet ikke i helt samme grad som kulturbegrebet har stået centralt i antropologien. Det gælder specielt den store del af faget, som udgøres af amerikansk kulturanthropologi og dens europæiske pendanter. Ikke alle antropologer har været lige opmærksomme på, at „samfund“ er en uklar størrelse i samme grad som „kultur“ – i hvert fald har (selv)kritikken været rettet mod det sidste langt mere massivt og vedholdende end mod det første. Undtagelsen fra denne brede generalisering findes naturligvis i den britiske antropologi med dens tradition for vægtning af det sociale frem for det kulturelle. Det var således også briten Kupers redigerede antologi om samfundsbegrebet i antropologien, der for alvor bragte antropologerne på banen med en tilkendegivelse af, hvor uhåndterligt begrebet forekommer at være – en besindelse, der måske hænger sammen med, at samfundet i durkheimiansk forstand er empirisk, mens det kultur-konstruktivistisk set findes både objektivt og subjektivt (Kuper 1992).⁸

I antropologien har to årtiers kritik af kulturbegrebet demonteret idéen om kultur som noget, der udgør en integreret helhed, noget der kan udforskes som et afgrænseligt sæt af vaner og færdigheder, betydninger og kundskaber og noget der hører til et bestemt folk lokaliseret et bestemt sted. Undertiden fremstilles denne opfattelse af kulturbegrebet som noget, der blev dannet nogenlunde samtidig med antropologiens etablering som videnskabelig fagdisciplin for cirka hundrede år siden⁹ og endvidere er holdningen, at begrebets aktuelle demontering skyldes en nyere tids besindelse, som i det væsentlige indvarsledes med den postmoderne repræsentationsdebat i amerikansk antropologi i 1980'erne. En sådan forenklet fremstilling af kulturbegrebets ud- og afvikling i antropologien bliver ikke mindst tydelig, når den genfortælles uden for antropologernes egne rækker, om end genfortællingen i alle tilfælde har antropologer som hjemmelmænd (se for eksempel fremstillingen af antropologiens kulturbegreb i Hauge 1995). Antropologer henviser selv med flid til Roy Wagners bog *The Invention of Culture* (1981) som optakten til kulturbegrebets mere systematiske dekonstruktion i faget (se f.eks. Strathern 1994: 217; Hastrup 1995:16; Pærregaard 1997:40). Her redegjorde Wagner for, hvorledes kultur udgør en antropologisk konstruktion af samme kaliber som alle mulige andre sym-

bolske konstruktioner skabt i menneskelige fællesskaber for at give verden mening. Bogen udkom i 1975 og blev genudgivet i en revideret version i 1981, og det er den, som siden er kommet til at fremstå som indvarsling af den kritik, der i det følgende årti udvikledes med de amerikanske postmodernisters dekonstruktion af en række af fagets etablerede sandheder. Her skal ikke redegøres for de mange og omfattende bidrag til begrebsafklaringen omkring kultur i antropologien fra både amerikansk og europæisk side (se f.eks. Clifford 1988; Clifford & Marcus eds. 1986; Marcus & Fischer 1986; Sperber 1985; Kuper 1992; Hastrup 1989, 1995).¹⁰ De er baggrund for overvejelserne over samfundet, den side af antropologiens objekt, der kom til at stå tilbage som en empirisk kategori, som noget man er endt med „bare“ at tage for givet.

Dette har dog ikke alene været foranlediget af repræsentationsdebatten og den postmoderne drejning, men hænger lige så meget sammen med, at funktionalismen og de marxistiske tilgange forsvandt ud af faget. I disse tilgange havde der været et klart fokus på samfund og en lige så klar tilsidesættelse af kategorien kultur. Således har der blandt britiske antropologer været tradition for en udbredt skepsis over for kulturbegrebet. For Radcliffe-Brown stod „kultur“ idelig som en vag abstraktion, noget der ikke var tilgængeligt for iagttagelse, og som derfor heller ikke kunne gøres til genstand for videnskabelig undersøgelse. I stedet skulle det antropologiske fokus rettes mod „social struktur“, Radcliffe-Browns betegnelse for et „netværk af reelt eksisterende relationer“ (Radcliffe-Brown 1952:190). Selv om Radcliffe-Brown ingenlunde var ene om at præge britisk antropologi gennem første halvdel af det 20. århundrede, betød hans afvisning af kultur som et reelt fænomen, at opmærksomheden i store dele af faget, som det så ud i Nord-europa, rettedes andetsteds hen, mod de sociale sammenhænge. Strukturfunktionalismen og den marxistiske antropologi havde hver for sig nogle meget bastante idéer om betydningen af samfundsmæssige sammenhænge og så dem som primære i forhold til kultur. Da disse positioner, som indbyrdes var ganske forskellige, viste sig utilstrækkelige og blev opgivet, tog en overvældende interesse for kultur over. Det var, som skulle der kompenseres for mange års forsømmelser. Den ny bevågenhed omkring kultur blev hurtigt ledsaget af en kritisk opmærksomhed på begrebet og dets status i faget. Denne kritiske opmærksomhed var funderet i og en reaktion mod den amerikanske fortolkningsantropologi, som Clifford Geertz havde udviklet, og som i en periode var meget dominerende i faget. Interessen var derfor selvrefleksivt rettet mod antropologien som kulturforkyndelse gennem tekstlæsning og tekstproduktion. Samfundsbegrebet havde ikke plads her – og gled uden større opmærksomhed ud med det grumsede badevand, hvis væsentlige ingrediens var det konventionelle kulturbegreb.

Den senmoderne fagkritik synes herefter at være landet på en konsensus om, at kultur bedst forstås som en analytisk konstruktion, som et teoretisk håndgreb, der lægger et bestemt perspektiv på iagttagelige og ikke-iagttagelige fænomener i forskerens omverden. Denne idé er ikke i sig selv ny. Det ny består i opmærksomheden og den aktuelt udbredte konsensus om den. Som Kuper andetsteds har været inde på, findes erkendelsen af antropologiske koncepter som analytiske konstruktioner frem for som substantielle eller empiriske fænomener allerede i Gregory Batesons *Naven* fra 1936 (Kuper 1996:72-3), og dette er næppe det eneste eksempel, som kunne fremdrages.

Postmoderne kontekster – og vadesteder

Samfundet har været set i hverdagssproget og i den positivistiske socialvidenskab som mekaniske enheder, hvis mange forskellige elementer og planer hænger indbyrdes sammen. Hvis de ikke (længere) gør det – hænger sammen i en totalitet – ses det gerne som et udtryk for, at de slet ikke hænger sammen overhovedet – og heraf antagelsen om, at samfundet, forstået som et solidarisk fællesskab på et eller andet niveau, nok slet ikke findes eller „kun“ findes som en imaginær fantasmatik. I de radikale postmoderne positioner ved årtusindeskiftet fremstår kultur samtidig som et rent fantasifoster, en kreation spundet af kulturforskeren til eget brug: kultur er et perspektiv, som forskeren ser og benævner verden ud fra, uden at perspektivet nødvendigvis har et håndgribeligt modstykke ude i verden, der kan iagttages uden om forskeren og hendes særlige syn på sagen. Forskeren beskriver altså ikke en objektivt eksisterende verden. Hun konstruerer den på samme måde som alle andre mennesker vedvarende konstruerer deres verden ved at tale om den og agere i den (Hastrup 1995). Som amerikaneren Stephen Tyler siger det: „Den postmoderne etnografi fanger denne stemning [af fantasiverden og] bevæger sig, ikke mod abstraktion, bort fra livet, men tilbage til oplevelsen“ (1986:135). Den etnografi, som kommer ud af det, ser han som et meditativt redskab, hverken en kortlægning af viden, en anvisning på handling eller endog underholdning, men begyndelsen på en anderledes slags rejse (op.cit.:140). Set fra denne position turde yderligere begrebsdiskussioner være blevet overflødige.

Andre antropologer har imidlertid i samme åndedrag, som de har medvirket i den store dekonstruktionsbevægelse, også fremhævet vigtigheden af altid at specificere den etnografiske kontekst. Marcus & Fischer for eksempel siger herom:

Etnografien må således kunne indfange sine subjekters historiske kontekst mere præcist og registrere de upersonlige internationale politiske og økonomiske systemers indvirkning på lokalniveauet, hvor feltarbejdet sædvanligvis foregår. Disse indvirkninger kan ikke længere forklares som ydre påvirkninger på lokale i-sig-selv-hvilende kulturer. Det er snarere sådan, at de eksterne systemer får deres helt igennem lokale definition og indflydelse og medvirker til at skabe symboler og fælles betydninger i de etnografiske subjekters endog mest intime livsverdener (Marcus & Fischer 1986:39).

Det skorter ikke på etnografiske studier som på forskellig vis bidrager til at indfri behovet for denne art kontekstualisering (som eksempler kan nævnes i flæng Pigg 1996; Tsing 1994; Turner 1992; Sahlins 1981, 1985; Friedman 1990a,b; Veber 1996). I dansk antropologi er genren, lidt misvisende måske, blevet lanceret som „kompleksitetsstudier“, der i det væsentlige har fokuseret på kulturelle konstruktioner knyttet til migrationer og globaliseringen af kulturelle „flows“ (se f.eks. Olwig & Hastrup eds. 1997; Liep 1990; Veber 1998). Kontekstualiseringen kan imidlertid også tage en anden retning, som Marcus og Fischer benævner „politisk-økonomisk etnografi“, hvorved de forstår „forsøget på i praksis at indfri de aktuelle efterlysninger af en samtænkning mellem landvindinger i studiet af kulturel betydning inden for den interpretive antropologi [fortolkningsantropologien/„Geertz-skolen“, HV] og etnografers bestræbelser på at placere deres subjekter mere præcist i strømmen af historiske begivenheder og de verdensomspændende politiske og økonomiske systemers virke over tid“ (Marcus & Fischer 1986:44). Derved ville antropologien kunne forholde sig mere systematisk til for eksem-

pel magt, økonomi og historiske sammenhænge, som både den fortolkende og andre teoretiske retninger i den klassiske antropologi havde lidt af berøringsangst over for.

Marcus og Fischer nævner som eksempel på politisk-økonomisk etnografi blandt andre Michael Taussigs arbejde (Taussig 1980). Jeg ville nok vælge nogle andre forfattere som repræsentanter for en „politisk-økonomisk etnografi“, sådan som jeg opfatter den.¹¹ (Set fra en europæisk antropologisk vinkel er Taussig nok mere fortolkende, end han er politisk-økonomisk – men sådan er der så meget). Pointen er, at etnografen forsøger at forholde sig bevidst til den omstændighed, at ikke alt inden for hendes forskningsfelt kan begribes eller gøres meningsfuldt, når det iagttages alene ud fra et konstruktivistisk (kultur)perspektiv, at noget med andre ord sætter nogle forhåndspræmisses for den dynamiske skabelse og omskabelse af den sociale og kulturelle virkelighed (se også Collin 1998). I det antropologiske perspektiv blev materialet til dette råstof før hentet i det, vi med en flot håndbevægelse kaldte „samfundet“ – samfundet set som dannet ikke blot af de tanker, mennesker har om det, men også af historie, økonomi og magtforhold på flere planer.

I og med kulturens ny identitet som analytisk implikation er samfundet – kulturbegrebets tilsyneladende modstykke, som vi har set – henvist til at være en empirisk kategori, og måske en funktion af, hvis ikke blot kulisse for, det kulturelle. Men bliver vi hermed bedre i stand til at rejse og besvare antropologiske spørgsmål? Eller er der snarere frit slag for den radikale socialkonstruktivisme, hvor alt er muligt og alle bindinger ophævet? Eller mangler vi i grunden et adækvat begrebssæt, der analytisk kan medtænke den art sammenhænge, som lå implicit i de gamle begreber om samfund? Afdøde professor Johannes Nicolaisen, der troede på det empiriske som en given virkelighed, så begreberne „kultur“ og „samfund“ som abstraktioner på forskellige planer, som dimensioner af en todimensional størrelse, som vi nogen gange kalder samfund, andre gange kultur, men som vi i grunden ikke har noget ordentligt brugbart ord for (Nicolaisen 1963:150). Var denne mangel på adækvat begreb iøjnefaldende for over 30 år siden, er den det ikke mindre i dag.

I dette vadedsted, hvor både kultur og samfund efterhånden synes at være opløst og flydt os af hænde som ikke længere brugbare analytiske begreber, må andre redskaber til forståelse bringes frem. Perspektiverne må flyttes, skærpes og bringes til at indfange sammenhænge i de sociale og kulturelle dimensioner på en måde, der overskrider de teoretiske modeller, vi forkastede. Spørgsmålet er, hvordan vi frugtbart kan undersøge og begrebsliggøre systematiske sociale sammenhænge, som omfatter handling, symbolisering, motivation, institutionalisering, interaktion, kontinuitet, forandring, betydning, uden at de perspektiver, vi anlægger, bliver tilfældige, det vil sige, uden at vi „bare“ kommer til at fortælle gode historier. Ikke at der er noget galt med gode historier, men hvis der også (stadig) skal være plads til en bestræbelse på videnskab, på at kunne udsige noget generelt om det sociale vilkår, må der indbygges en fællesnævner allerede i den metode, hvormed de gode historier konstrueres. Det er denne metodiske fællesnævner, som efterlyses. Og her er det, idéen om de symbolsk generaliserede kommunikationsmedier kommer ind i billedet.

Samfund som kommunikationssystem

Konceptet for de symbolsk generaliserede kommunikationsmedier blev skitseret i 1960'erne af Parsons, som et begreb om „generaliserede medier til social interaktion“, en symbolsk mekanisme til fremme af det sociale samkvem mellem mennesker. Penge, magt og indflydelse var Parsons eksempler på sådanne medier, med penge som den primære teoretiske model. Penge udgør på den ene side en værdimåler, en standardiseret kode, og på den anden side et byttemiddel, et symbolsk redskab i en bestemt art transaktion (økonomisk udveksling). Koden angiver nogle regler for elementers kombination, og den angiver samtidigt, i hvilke typer af situationer denne kode er relevant. Mediet er model for den art transaktionsforhold, den gælder, og i *generaliseret* form frigør mediet koden, eller reglerne for det funktionsområde, den dækker, fra konkrete situationer. Dermed muliggør mediet en højere grad af fleksibilitet og en større omsætning i udvekslingerne. Hos Parsons beroede den samfundsmæssige orden imidlertid fortsat på en generel værdikonsensus som et fast institutionaliseret grundlag for det sociale liv. Denne normative orientering er efterfølgende røget ud sammen med idéen om samfundets enhed. Vi kan imidlertid kort vende tilbage til udgangspunktet og rekapitulere Durkheims tænkning, som Parsons byggede på, ikke for at bekræfte dens mangler, men for at se på om man kunne nå videre ved at skærpe nogle af dens indvundne syn.

Parsons gennemgik i 30'erne Durkheims arbejder med henblik på at tænke dem ind i en handlingssociologi med et normativt grundlag. Hans Durkheimlæsning førte til en opmærksomhed på, at Durkheim, på trods af et helt igennem empiricistisk udgangspunkt, med sine studier af religion og totemisme faktisk var endt med at udvikle et syn på det sociale som et religiøst fænomen, forstået på den måde, at det observerbare fænomen kun bliver forståeligt i forhold til forestillinger og adfærdssattituder, som er rettet mod noget ikke-observerbart, nemlig mod „det hellige“, som i sig selv ikke er andet end en symbolsk repræsentation af de sociale forhold (Parsons 1968:409-29). Hermed havde Durkheim faktisk, som Parsons så det, opdaget symboliseringsfunktionen som grundlæggende for menneskers liv og handling (op.cit.:439) og åbnet for en forståelse af, at forholdet mellem mennesker og deres normer og værdier på den ene side og den ikke-empiriske virkelighed på den anden er organiseret på en bestemt måde (op.cit.:467). Det var måske denne indsigt, som hen over den akademiske arbejdsdeling mellem kultur og samfund fik Parsons til mange år senere at formulere tanken om de generaliserede medier til social interaktion som et begrebssæt, der gennem en symbolfunktion indfanger koordineringen i det sociale mellem værdier, motiver, struktur og handling.

Niklas Luhmann (1927-1998), som i 1960'erne studerede under Parsons på universitetet i Harvard, tog idéen om de generaliserede medier op, men flyttede perspektivet bort fra den parsonske handlingssociologi. Luhmann anser ikke normer og moral for at være samfundets integrationsgrundlag – tværtimod, moral kan lige så vel virke splittende og disintegrerende (Luhmann 1995b:235). Det samme gælder for de generaliserede kommunikationsmedier. De er ikke redskaber, smørelse, til fremme af sociale transaktioner, men derimod mekanismer, der optimerer chancen for, at kommunikation, udveksling, sker på en bestemt måde. Medierne bliver i den forstand styringsredskaber, der forudprogrammerer ikke så meget handlinger, men først og fremmest forventninger. Symbolsk generaliserede medier organiserer – og gør det muligt vedblivende at reorganisere – forventninger, som Luhmann ser det (1995:96-7). De kan ikke forklare, at adfærd ikke

altid sker i overensstemmelse med koden (op.cit.:149-50), men det er netop denne usikkerhed, der overhovedet gør, at koder, generaliserede medier, er nødvendige og findes. Han når frem til, at „den nødvendige koordination kan blive opnået, ikke på niveauet for handlinger, men kun på niveauet for en differentieret og generaliseret forventning om handlingssammenhænge“ (Luhmann citeret i Harste 1992:82). Forventninger er noget, man har i relation til noget, man *ikke* ved alt om. Forventninger er udsat for at blive skuffede. Men forventninger er også knyttet til tillid som en vital mekanisme i et socialt system, fordi den gør det muligt at omgå usikkerhed uden tab af handlekraft (Luhmann 1999). Tillid forudsætter et grundlag af værdier, man er, eller tror, man er, enige om. Forventninger involverer altså nogle fælles orienteringer og de kodificeres i generaliseret form i kommunikationsmedierne, således at der på forhånd etableres en motivation og en øget sandsynlighed for bestemte handlemuligheder frem for andre, som altså dermed bliver usandsynlige eller måske ligefrem utænkelige. På denne vis fremmer de symbolsk generaliserede medier ikke en bestemt adfærd, men den sociale kommunikation – og ifølge Luhmann er det kommunikationen, som gør dannelsen af sociale systemer mulig (Luhmann 1995a:58-9). Medierne leverer orienteringer i de sagsforhold, de relaterer sig til, men de betinger og forårsager ikke.

Medierne er kommunikationsmekanismer, som på mulighedernes generelle plan angiver et stabilt betydningssystem og en ordnet virkelighed, der også indbefatter en praktisk dimension. Luhmann skelner mellem tre forskellige former for funktionelle medier: sproget, udbredelsesmedier (som omfatter blandt andet skrift og teknologiske massemedier) samt de symbolsk generaliserede medier. Luhmann regner blandt andet sandhed, kærlighed, penge, magt, tro og kunst til sådanne medier (1995b:161-2). De øger omsætningen i den sociale kommunikation og er samtidig jordforbindelsen i de sociale forholdsproduktion. Det er gennem dem, „samfundet“ producerer og reproducerer sig selv som et socialt system.

At komme nærmere ind på den luhmanske teoribygning vil føre videre, end artikelformatet tillader. Der må henvises til de udmærkede introduktioner til mandens arbejder,¹² hvis man ikke direkte vil give sig i kast med hans omfattende monumentale værk, som efter sigende omfatter over 60 bøger og 350 artikler. I overensstemmelse med god etnografisk tradition henvises i stedet til eksempler fra den „arkaiske“ verden, som både Marcel Mauss og Niklas Luhmann er enige om udgøres af sådanne „primitive“ (Mauss) eller „relativt enkle samfundssystemer“ (Luhmann), som antropologer har haft for vane at studere. Disse eksempler anskueliggør, hvordan begrebet om symbolsk generaliserede kommunikationsmedier kan inspirere analyser, der sigter mod at overskride gamle modstillinger af kultur/samfund, ånd/materie, subjektiv/objektiv, tanke/handling og mange flere.

Terence Turner har for mange år siden vist, hvordan Parsons begreb om de symbolsk generaliserede medier kan anvendes i en analyse af etnografisk materiale, i Turners tilfælde den sociale organisation hos kayapó-indianerne i brasiliansk Amazonas (Turner 1968).¹³ Det metodiske anknytningspunkt er ritualer, som på dramatisk vis retter feltarbejderens blik mod noget, der ser ud til at virke som koder for interaktion og betydning. Turner argumenterede for, at kayapós navngivnings- og moietyssystem udgør symbolsk generaliserede medier i parsonsk forstand, og at de som sådan på én og samme tid medierer forholdet mellem aktører på det individuelle niveau og forholdet mellem det kollektive og det individuelle niveau. Det er gennem disse medieringer, det sociale system reproduceres.

Jeg har andetsteds peget på, hvorledes ølfesten hos ashéninka-indianerne i det peruanske Amazonas på tilsvarende vis kan anskues som et symbolsk generaliseret medie i den forstand, at festen kodificerer handlinger og forventninger ikke blot i den kontekst, som ølfesten i sig selv udgør, men tillige generelt i andre af ashéninkas indbyrdes forhold (Veber 1999). Hermed kan det lade sig gøre at identificere det sociale på et sted, hvor „samfundet“ – givet en spredt bosætning og en løs social struktur – knap nok kan „ses“, og hvor det altså ingenlunde lever op til vanlige tommelfingerregler for, hvornår „noget“ er samfund (tæthed i interaktioner eller netværk af relationer). Hvor der ved første øjekast blot fandtes et repræsentationsfællesskab, et „sted“ for identitet, et „imagined community“, bliver det nu muligt at indfange nogle bredere systematiske sæt af sociale sammenhænge. Ølfesterne hos ashéninka-indianerne står i denne optik som et symbolsk middel, der angiver generaliserede betydninger og forventninger til adfærd i forhold til bestemte kontekster og typer af relationer mellem bestemte kategorier af individer. Ølfestens logik bliver en social symbolismes logik, der tager samfundet som referent. Her er ikke tale om at „det sociale“ findes i fortættet form som en sakral durkheimiansk samfundsånd eller et Victor Turnersk „communitas“ – i ritualer, i flasken eller på bunden af ølkarret. Her er tale om en eftersporing af det sociale kontekst, dets betydninger og former for institutionaliseret adfærd med afvigelser og moduleringer i tid og rum. Det kan lade sig gøre, fordi sociale sammenhænge og funktionssystemer er båret af koder for forventninger og dermed punkter, der ikke determinerer handling, men orienterer nogle valgmuligheder. Det betyder i luhmannsk forstand, at medierne er mekanismer til koordineret motivation og basis for videre kommunikation. De er kybernetiske styringsredskaber, som gør stabilitet og orden mulig – nogen gange.

Noter

1. Se f.eks. Wolf (1988) og artikler i Kuper (1992), Wallerstein (1990), Luhmann (1997:61-82).
2. *Tidsskriftet Antropologis* nr. 31/1995 koncentrerer sig overvejende om feltteknik. Jeg har spekuleret over, om nummerets titel *Metode* er et signal om, at metode her alene forstås som teknikker til dataindsamling og tekstproduktion. Alternativt kan metode evt. inkludere overvejelser over de muligheder for forståelser, som ligger i det (teoretiske) begrebsapparat, feltarbejderen og tekstproducenten ser sine data gennem.
3. Victor Turners begreb om *communitas* spøges her. Se V. Turner (1995 [1969]).
4. Herbert Spencer anses som ophavsmand til socialdarwinismen og ideen om de bedst egnedes overlevelse („survival of the fittest“).
5. Talcott Parsons argumenterer for, at det franske *conscience collective* rettelig bør oversættes som kollektiv *samvittighed* for at fange det etisk/normative indhold, som var Durkheims pointe (Parsons 1968:309n.)
6. „De indfødte“ er de folk etnografen studerer. Vi er alle indfødte i et eller andet perspektiv (se f.eks. Hastrup 1995).
7. Kulturbegrebet har i nogen grad karakter af et „sort hul“: det opsuger alt i sig. Kultur defineres netop som „en kompleks helhed“, der i princippet kan rumme alt i sig (se Tylor 1871 I:1). Deraf også begrebets mangel på stringens.
8. Tak til Kennet Pedersen for at have gjort mig opmærksom på denne samfundsbegrebets dobbelte status i antropologisk analyse. Kritik af samfundsbegrebet inden for sociologien har sin egen historie, og den skal ikke berøres her.

9. Dette gælder for den engelsktalende verden. I Danmark blev faget oprettet som universitetsstudium i 1945.
10. Ud over allerede nævnte bidrag henvises til f.eks. Barth (1989), Gupta & Ferguson (1992), Brightman (1995), Bruner (1994), Malkki (1992), artikler i Borofsky ed. (1994).
11. Eksempler, for blot at nævne nogle få, er blandt andet Friedman (1990a,b), Sahlins (1988, 1994), Wolf (1982), Conklin & Graham (1995).
12. Se f.eks. Thyssen (1991), Götke (1997), Kneer & Nassehi (1997), Luhmann (1995a,b).
13. Jeg er Terence Turner tak skyldig for at have gjort mig opmærksom på Parsons teori om de symbolsk generaliserede medier og dens mulige anvendelighed i antropologien (pers. komm. 1996).

Litteratur

- Anderson, Benedict
1991 Imagined Communities. London: Verso.
- Barth, Fredrik
1989 The Analysis of Culture in Complex Societies. *Ethnos* 54(3-4):120-42.
1992 Towards Greater Naturalism in Conceptualizing Societies. I: Kuper (ed.): *Conceptualizing Society*. London: Routledge.
- Borofsky, Robert (ed.)
1994 Assessing Cultural Anthropology. New York: McGraw-Hill, Inc.
- Brightman, Robert
1995 Forget Culture: Replacement, Transcendence, Relexification. *Cultural Anthropology* 10(4):509-46.
- Bruner, Edward M.
1994 Abraham Lincoln as Authentic Reproduction: A Critique of Postmodernism. *American Anthropologist* 96(2):397-415.
- Clifford, James
1988 The Predicament of Culture. Cambridge: Harvard University Press.
- Clifford, James & George Marcus (eds.)
1986 Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography. Berkeley: University of California Press.
- Cohen, Anthony P.
1985 The Symbolic Construction of Community. London: Routledge.
- Collin, Finn
1998 Socialkonstruktivisme og den sociale virkelighed. I: M. Järvinen & M. Bertilsson (red.): *Socialkonstruktivisme. Bidrag til en kritisk diskussion*. København: Hans Reitzels Forlag.
- Conklin, Beth A. & Laura R. Graham
1995 The Shifting Middle Ground: Amazonian Indians and Eco-Politics. *American Anthropologist* 97(4):695-710.
- Durkheim, Émile
1972 [1895] Den sociologiske metode. København: Fremad.
- Featherstone, Mike
1995 Undoing Culture. Globalization, Postmodernism and Identity. London: Sage Publishers.
- Friedman, Jonathan
1990a Narcissism, Roots, and Postmodernity: The Constitution of Selfhood in the Global Crisis. SMS programme Publ. No. 11. Department of Sociology, University of Lund.
1990b The Political Economy of Elegance. An African Cult of Beauty. *Culture & History* 7.

- Geertz, Clifford
1993 [1973] Religion as a Cultural System. I: C. Geertz: The Interpretation of Cultures. London: Fontana Press.
- Gupta, Akhil & James Ferguson
1992 Beyond 'Culture': Space, Identity, and the Politics of Difference. Cultural Anthropology 7(1):6-23.
- Götke, Povl
1997 Niklas Luhmann. København: Forlaget Anis.
- Harris, Marvin
1969 The Rise of Anthropological Theory. A History of Theories of Culture. London: Routledge & Kegan Paul.
- Harste, Gorm
1992 Niklas Luhmanns konstruktion af samfundsteori. I: Jens Chr. Jacobsen (red.): Autopoiesis. En introduktion til Niklas Luhmanns verden af systemer. København: Politisk Revy.
- Hastrup, Kirsten
1989 Kultur som analytisk begreb. I: Hastrup & Ramløv (red.): Kulturanalyse. Fortolkningens forløb i antropologien. København: Akademisk Forlag.
1995 A Passage to Anthropology. London: Routledge.
- Hatch, Elvin
1973 Theories of Man and Culture. New York: Columbia University Press.
- Hauge, Hans
1995 Den litterære vending. Dekonstruktiv videnskabsteori. Århus: Modtryk.
- Hylland Eriksen, Thomas
1994 Små steder – store spørgsmål. Innføring i sosialantropologi. Oslo: Universitetsforlaget.
- Kneer, Georg & Armin Nassehi
1997 Niklas Luhmann – introduktion til teorien om sociale systemer. København: Hans Reitzel.
- Kroeber, A. L.
1952 [1949] The Concept of Culture in Science. I: A. L. Kroeber: The Nature of Culture. Chicago: University of Chicago Press.
- Kuper, Adam
1992 Introduction. I: Kuper (ed.): Conceptualizing Society. London: Routledge.
1996 Anthropology and Anthropologists. The Modern British School. London: Routledge.
- Kuper, Adam (ed.)
1992 Conceptualizing Society. London: Routledge.
- Lakoff, George & Mark Johnson
1980 Metaphors We Live By. Chicago: University of Chicago Press.
- Larsen, John A.
1995 Samtalen som interview. At tale om kulturelle artikulationer i Kina. Tidsskriftet Antropologi 31:93-103.
- Liep, John
1990 Fra kulturhistorie til kultur og historie. Dansk antropologis forvandling. Tidsskriftet Antropologi 20:97-116.
- Luhmann, Niklas
1995a Kærlighed som symbolsk generaliseret kommunikationsmedium. I: Jens Chr. Jacobsen (red.): Autopoiesis II. Udvalgte tekster af Niklas Luhmann. København: Politisk Revy.
1995b Social Systems. Stanford: Stanford University Press.
1997 Iagttagelse og paradoks. Essays om autopoietiske systemer. København: Gyldendal.

- 1999 Tillid – en mekanisme til reduktion af social kompleksitet. København: Hans Reitzels Forlag.
- Liotard, Francois
1982 Viden og det postmoderne samfund. Århus: Sjakalen.
- Malkki, Liisa
1992 National Geographic: The Rooting of Peoples and the Territorialization of National Identity among Scholars and Refugees. *Cultural Anthropology* 7(1):24-44.
- Marcus, George E. & Michael M. J. Fischer
1986 *Anthropology as Cultural Critique*. Chicago: University of Chicago Press.
- Mauss, Marcel
1969 *The Gift. Forms and Functions of Exchange in Archaic Societies*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Nicolaisen, Johannes
1963 *Primitive kulturer: Nogle hovedtræk af etnologiens historie*. København: Munksgaard.
- Olwig, Karen Fog & Kirsten Hastrup (eds.)
1997 *Siting Culture. The Shifting Anthropological Object*. London: Routledge.
- Parsons, Talcott
1968 [1937] *The Structure of Social Action. Vol. I*. New York: The Free Press.
- Pigg, Stacy Leigh
1996 The Credible and the Credulous: The Question of 'Villagers' Beliefs' in Nepal. *Cultural Anthropology* 11(2):160-201.
- Pærregaard, Karsten
1997 *Imagining a Place in the Andes. In the Borderland of Lived, Invented, and Analyzed Culture*. I: K. F. Olwig & K. Hastrup (eds.): *Siting Culture*. London: Routledge.
- Radcliffe-Brown, A. R.
1952 *Structure and Function in Primitive Society*. London: Cohen & West Ltd.
- Ryan, Alan
1972 *The Philosophy of the Social Sciences*. London: Macmillan Press.
- Sahlins, Marshall
1981 *Historical Metaphors and Mythical Realities. Structure in the Early History of the Sandwich Islands Kingdom*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
1985 *Islands of History*. Chicago: University of Chicago Press.
1988 *Cosmologies of Capitalism: The Trans-Pacific Sector of 'The World System'*. *Proceedings of the British Academy LXXIV*. London.
1994 *Goodbye to Tristes Tropes: Ethnography in the Context of Modern World History*. I: R. Borofsky (ed.): *Assessing Cultural Anthropology*. New York: McGraw-Hill, Inc.
- Schmidt, Lars-Henrik
1995 Ingen vil være sociologer, alle vil være kultursociologer. Interview med Lars-Henrik Schmidt af Poul Poder Pedersen og Christian Stenbak Larsen. *Tendens* 7(2):37-56.
- Seymour-Smith, Charlotte
1986 *Macmillan Dictionary of Anthropology*. London: The Macmillan Press Ltd.
- Sperber, Dan
1985 *On Anthropological Knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Strathern, Marilyn
1994 *Parts and Wholes: Refiguring Relationships*. I: R. Borofsky (ed.): *Assessing Cultural Anthropology*. New York: McGraw-Hill, Inc.

- Taussig, Michael
1980 The Devil and Commodity Fetishism in South America. New York: Oxford University Press.
- Thyssen, Ole
1987 Påfuglens øjne. Efter postmodernismen. København: Rosinante.
1991 Penge, magt og kærlighed. Teorien om symbolsk generaliserede medier hos Parsons, Luhmann og Habermas. København: Rosinante.
- Tsing, Anna L.
1994 From the Margins. *Cultural Anthropology* 9(3):279-97.
- Turner, Terence S.
1968 Parsons' Concept of 'Generalized Media of Social Interaction' and its Relevance for Social Anthropology. *Sociological Inquiry* 38:121-34.
1992 Defiant Images. The Kayapo Appropriation of Video. *Anthropology Today* 8(6):5-16.
- Turner, Victor
1995 The Ritual Process. New York: Aldine de Gruyter.
- Tyler, Stephen A.
1986 Post-Modern Ethnography: From Document of the Occult to Occult Document. I: J. Clifford & G. Marcus (eds.): *Writing Culture*. Berkeley: University of California Press.
- Tylor, E.
1871 Primitive Culture. London: John Murray.
- Veber, Hanne
1996 External Inducement and Non-Westernization in the Uses of the Ashéninka Cushma. *Journal of Material Culture* 1(2):155-82.
1997 Ritualiseret tale i hovedløse samfund. Etableringen af magt og offentlighed i Amazonas. *Tidsskriftet Antropologi* 35-36:267-79.
1998 The Salt of the Montaña. Interpreting Indigenous Activism in the Rain Forest. *Cultural Anthropology* 13(3):382-413.
1999 Masatodrikningens sociale rum i Gran Pajonal. *Tidsskriftet Antropologi* 39:199-213.
- Wagner, Roy
1981 The Invention of Culture. Chicago: University of Chicago Press.
- Wallerstein, Immanuel
1990 Societal Development, or Development of the World-System? I: M. Albrow & E. King (eds.): *Globalization, Knowledge and Society*. London: Sage.
- Wolf, Eric R.
1981 Alfred L. Kroeber. I: Sydel Silverman (ed.): *Totems and Teachers. Perspectives on the History of Anthropology*. New York: Columbia University Press.
1982 Europe and the People without History. Berkeley: University of California Press.
1988 Inventing Society. Comments and Reflections. *American Ethnologist* 15(4):752-61.

SUSAN REYNOLDS WHYTE

PRAGMATISME

Akademisk og anvendt

Dansk har nok færre ord end engelsk, men somme tider er de bedre. „Videnskab“ er et godt eksempel. Det peger på processen i at skabe viden, mens de engelske ækvivalenter, „science“ og „scholarship“, i det mindste i mit øre, antyder allerede eksisterende standarder og akkumuleret lærdom. Det er denne viden-skabende proces, der for mig at se er mest interessant for vores millenniske statusopgørelse. Og det er derfor, jeg ønsker at diskutere metode snarere end teori.

I takt med at antallet af antropologer forøges, øges også vores teorier, vores specialiseringsfelter, vores studieemner, vores teknikker til dataindsamling og vores analysemetoder. Men de fleste af os er stadig enige om, at det etnografiske feltarbejde er grundlæggende for vores praksis som antropologer. Som en nylig debattør har udtrykt det: „Vores professions væsentligste varemærke er, at vi slutter os til folk, dér hvor de lever, snarere end at studere dem på afstand. Dette er stadig et revolutionerende skridt, og vi må og skal holde fast ved det“ (Hart 1998:21). At slutte sig til folk, dér hvor de lever, er en metode i bred forstand; det betyder, at vi lærer ved at engagere os i det, som er betydningsfuldt for folk. Det peger på en særlig form for praksis, som er empirisk og intersubjektiv. Dette er ikke bare et spørgsmål om 8 måneders deltagerobservation i en landsby. Det er en orientering mod vort arbejde i sin helhed.

De antropologiske metoder, som jeg ønsker at argumentere for, har meget til fælles med den bevægelse, som kaldes pragmatisme, hvis fortalere var dybt engagerede i, hvordan viden skabes – og også i, hvordan den bruges. Pragmatisme blev beskrevet af William James, en af dens tidlige fortalere, som „en indstilling til at se bort fra de første ting, principper, ‘kategorier’, formodede nødvendigheder, og til at skue mod de sidste ting, frugter, konsekvenser, fakta“ (James 1974:47). For William James, Charles Peirce og John Dewey var pragmatisme en metode til kontinuerligt at stille spørgsmål om verden ved at engagere sig i den og mærke sig resultatet af handlinger. De så ideer som „planer for handling“, som „programmer for mere arbejde“, som veje til at forandre virkeligheden. „Således bliver teorier til instrumenter, ikke svar på gåder, hvorpå vi kan hvile“ (James 1974:46).

Disse amerikanske pragmatikere fra begyndelsen af det tyvende århundrede forkastede ideen om absolutte sandheder, der eksisterer i en eller anden rent teoretisk verden hinsides den praktiske aktivitets verden – forkastede, hvad Dewey kaldte „betragter-

teorien om viden“ (Dewey 1929:23). Det har været foreslået, at dette er en af grundene til, at pragmatisme gør come-back inden for filosofi og andre fagområder – den passer til den postmoderne tilstand, hvor Sandheden med stort S er en tvivlsom affære (Diggins 1994:407). Men for antropologien har det ikke bare generelle, men specifikke implikationer. Den lægger vægt på empiricisme med alle de usikkerheder, det indebærer. Den er processuel og retningsbestemt i sin sammenkædning af intentioner og konsekvenser. Den er samfundsorienteret i sin anerkendelse af, at folk handler som medlemmer af historiske fællesskaber og ikke bare som individer. Og den er forhåbningsfuld i sin invitation til debat og handling omkring værdier, mål og konsekvenser.

Pragmatisme foreslår metoder til at forstå, hvad vore samtalepartnere foretager sig. Den kræver også af os, at vi reflekterer over, hvad vi foretager os som forskere. Vi kan bruge den til at tænke over de forskellige intentioner med og konsekvenser af akademisk og anvendt antropologi. Men vi kan også se fælleselementer i metoder og værdier, som binder antropologisk videnskabelse sammen. Lad mig undersøge nogle faser i den proces, hvorved viden dannes: at definere problemer, at arbejde empirisk og reflektere over intentioner og konsekvenser.

Problemer

At definere problemer er en måde at orientere sig med henblik på at komme videre. Vi fokuserer på udvalgte usikkerheder og afgrænser dem: „Dette er et problem“. Og således styrer vi mod skabelsen af en særlig slags viden. For antropologer er der to aspekter af problemskabelsesfasen. Der er spørgsmålet om, hvilke slags problemer, vi bør arbejde med. Og der er det paradoks, at de problemer, vi arbejder med, synes at forandre sig, imens vi prøver kræfter med dem.

Det menes af og til, at forskellen mellem akademisk (eller grund-) og anvendt forskning er, at de førnævnte forskere frit vælger problemstillinger, mens sidstnævnte tildeles forskningsopgaver. Nogle forskere skaber problemstillinger, mens andre simpelthen tager dem, som væltes ned over dem. Det er sandsynligvis en overvurdering af både frihed og tvang, og i hvert fald giver det ikke noget særligt bud på, hvad vi kunne gøre, og hvad vi somme tider har gjort.

I en bog, som tåler genlæsning, udfordrede C. Wright Mills os i 1959 til at bruge vores sociologiske – eller antropologiske – forestillingsevne ved at formulere problemstillinger, der sammenkæder historie og biografi. Han rådede os indtrængende til at bruge vores energi på vægtige emner af offentlig interesse – problemer, der har virkelig konsekvens. Men ikke til at stille os tilfreds med at acceptere dem, som de officielt er formuleret. Han mindede os om, at vi bør anerkende private vanskeligheder som den levede erfaring af problemer. Men vi bør ikke begrænse os til individuel erfaring. Frem for alt bør vi definere væsentlige problemer på den historiske virkeligheds plan (Mills 1959:128). Vores opgave er at begrebsliggøre empirisk materiale, ikke at raffinere begreberne for deres egen skyld.

Behovet for et fornyet engagement i antropologien inden for en bred vifte af sociale problemer har været særdeles kendetegnende i de senere år – nok engang. Efter en introspektiv periode med selvundersøgelse og grublen over, hvad postmodernisme mon betyder, høres atter udtryk som „relevansproblemer“ og „emner af almen interesse“ fra mange sider (Ahmed & Shore 1995).

En af Skandinaviens mest fremtrædende antropologer, Fredrik Barth, opfordrer til en bredere antropologi, der kan indbefatte emner som urban fattigdom og miljøforringelse.

Jeg foreslår ikke, at vores forskningsdagsorden skal sættes af skiftende offentlige interesser. Tværtimod taler jeg for, at vores opmærksomhed burde rettes bredt mod alle aspekter af menneskelivet og være langt *forud* for regeringer og offentlighed i vores diskussioner, at vores disciplin burde give os en langt stærkere stemme til at artikulere emner på måder, som ville aftvinge sig såvel forskernes som offentlighedens opmærksomhed, og at vi burde anerkende, at vores teoriers gennemslagskraft ofte kan afprøves grundigt med hensyn til relevans og kraft i praktiske anliggender (Barth 1994:350).

Det, jeg hører i disse programmatisk invitationer, er, at vi burde tage fat om og skabe problemstillinger, som er – eller burde være – nogens problemer.

Dette er ikke så ligetil. Etnografiens kunst er ofte at vise, at problemer opfattes forskelligt af forskellige aktører, organisationer og offentlige fora. Beslutningstagere udtrykker emner på én måde, indflydelsesrige mænd på en anden, enlige mødre på bistandshjælp på atter én, og nogle mennesker mener, at der overhovedet ikke er noget problem. Forskerens arbejde er ikke at vælge blandt disse, men at formulere en problemstilling, som er relevant for aktørernes definitioner, mens der samtidig anlægges et længere tidsperspektiv og en bredere fornemmelse for kontekst, end nogen af de interesserede parter ville kunne opnå.

En del af den analytiske opgave er at udskille parter eller positioner og forsøge at forstå de enkelte synspunkter: Hvilke meninger og værdier er på spil og for hvem? Hvilke interesser er der for mulige løsninger? Med hvilke formål (i flertal) konfronterer de forskellige parter problemet, som de ser det? At arbejde med problemer inden for sociale anliggender betyder ofte, at man må definere et sæt beslægtede emner fra perspektiver på forskellige niveauer. Laura Nader (1980) kaldte dette „den vertikale skive“; kolleger i Amsterdam (van der Geest et al. 1990) kalder dette „multiplanperspektivet“.

At identificere forskellige niveauer og positioner er imidlertid bare en begyndelse. I pragmatismens ånd er det interessante spørgsmål, hvordan forsøg på at afgrænse og håndtere problemer har følger for de forskellige involverede parter. Det er denne problemernes og problemarbejdets forbundethed – fra niveau til niveau og fra aktør til aktør – som vi bør spørge til.

I dagens antropologi hersker der megen tvivl om systemer og systematisering. Vi har lært at være os for at antage, at tingene er alt for integrerede – for logisk konsistente. Men lad os ikke være så optagede af verdens fragmentære, ubestemmelige karakter, at vi ikke formår at lede efter denne udfoldelse af muligheder og konsekvenser – ofte utilsigtede, overraskende, ironiske – fra niveau til niveau, fra sted til sted, fra aktør til aktør. Det er, hvad problemformulering i en kompleks verden bør indebære.

Dette leder os til det andet aspekt af problemformulering: Den usikkerhed og uafgrænsethed, som karakteriserer det, vi står for. At definere en problemstilling betyder at formulere en ubestemmelig situation på en måde, som tillader os at understrege og endda nyde dens tvivlsomme karakteristika. For Dewey er anerkendelsen af ubestemmelighed og tvivl, udsættelsen af vurdering, begyndelsen til visdom (Campbell 1995:49). Hvis vi antager, at vi kender løsningen, at vi blot kan assimilere dette problem til andre lignende problemer, for hvilke der kan findes svar, så kan man, som det udmærkede danske udtryk siger det, „lige så godt spise madpakken derhjemme“. Kunsten ved forskning, som ved

intelligent praksis, er at formulere et problem på en sådan måde, at det tillader os at *lære* noget, vi ikke allerede vidste.

En af vanskelighederne ved at undervise antropologistuderende, som skriver på deres feltarbejdssynopsis, er, at de er nødt til at lære at formulere en problemstilling klart, at fremanalysere dens konstituerende elementer, at forestille sig, hvilke teoretiske ideer og hvilke data, der kan være relevante, og at skrive med overbevisning om de metoder, de vil bruge. Samtidig er de nødt til at forstå, at hele pointen med at smøre madpakke er, at man skal i skole – i felten – for at lære problemernes konturer at kende. At skrive feltarbejdssynopsis er at lære at problematisere, ikke at konstruere en forsøgsopstilling, som vil blive fulgt uanset hvad. Den problemstilling, der defineres ved ens skrivebord, skal raffineres gennem engagement i den verden, man udforsker.

Problemet med problemer, hvis man kæmper praktisk med dem og ikke bare overvejer dem, er, at de ikke er statiske. Selve den handling at sætte sig ind i problemer forandrer dem – og os – og ofte fører det ikke til nogen løsning, men til nye problemstillinger. En spøgefugl har formuleret det således: „Det er på den måde problemer formerer sig. Et problem, der overlades til sig selv, tørrer ud eller går i forrådnelse. Men gød et problem med en løsning, og du vil udklække dusinvis“ (Simpson 1960). Det er så sandelig en overdrivelse, ikke alle problemer tørrer ud, hvis de overlades til sig selv. Men pointen er god og pragmatisk. Når vi tumler med problemer, lærer vi om dem. Jeg siger ikke løser dem – måske kan vi ikke finde en løsning, eller vi lærer måske, at problemet ikke består i det, vi troede. Eller det kan udklække dusinvis! Denne forståelse af problemstillinger som *fremspirende* forekommer mig at være altafgørende for antropologien. Det er en nødvendig del af vores empiriske praksis.

Empirisk arbejde

Antropologi er en empirisk disciplin. For mig betyder det, at vores projekt er at skabe viden om virkeligheden snarere end viden om teorier. Selvfølgelig er teorier vigtige, men de er vigtige på grund af bestemte formål, ikke bare for deres egen skyld. De kan lede vores udspørgen, men de bør ikke gøre os blinde over for det, som omhyggeligt og langvarigt empirisk arbejde kan lære os. Vi bør bruge dem til at hjælpe os med at begrebsliggøre empirisk materiale snarere end at bruge empirisk materiale som anekdoter, der illustrerer korrektheden ved teorier. Dette er muligvis ikke et populært synspunkt, for der er en tendens blandt akademikere til at se empiricisme som kedsommelig og uinspireret, mens den egentlige intellektuelle udfordring ligger i teoriudviklingen. Men den intellektuelle disciplin og vanskelighederne ved at formulere ideer i relation til empirisk materiale er mere krævende.

„Naiv empiricisme“ er ikke, hvad jeg slår til lyd for. Det var indvendingen mod Franz Boas: „...den vildfarelse, at den iboende orden ville afsløre sig selv, ganske som den blev lagt frem umiddelbart igennem de tusind tekster med lakseopskrifter, uden at nyde godt af nogen form for forståelse fra hans side [...] antropologen reduceret til en registreringsanordning...“ (Sahlins 1976:76). Dette er nærmest det modsatte af den form for empiricisme, som pragmatikerne advokerede for, og som nu genfremstilles i antropologien. Her er vægten lagt på social erfaring; intersubjektivitet er nøglen, og dette kan bedst begribes ved intersubjektive metoder.

Michael Jackson finder inspiration i „radikal empiricisme“ – et begreb William James skabte for at „anspore os til at genfinde en tabt fornemmelse for det umiddelbare, aktive, tvetydige ‘tilværelsens plenum’, hvorpå alle ideer og intellektuelle konstruktioner er funderet“ (Jackson 1989:3). Jacksons empiricisme går i retningen af fænomenologi og betoner den empiriske verdens intersubjektive natur, hvoraf antropologen er en fuldgyldig del (Jackson 1996, 1998). Arthur og Joan Kleinman følger tilsvarende baner, når de advarer mod at professionalisere lidelse. Ved at reducere den til en medicinsk eller antropologisk diskurs, fjerner vi den let fra den intersubjektive oplevelsessfære i en lokal moralsk verden og forvrænger den derved. Ikke at vi bør opgive forsøget på at abstrahere, som er en form for distancering. Men afstandsbetragtelsen bør ikke udelukke rigiditeten, usikkerheden og subtiliteten i den fænomenale oplevelse (Kleinman & Kleinman 1995:99).

Andre opfordringer til empiricisme er mindre fænomenologiske, mindre fokuseret på at udforske erfaringen. Men også de bekræfter den tilfældige, foranderlige verden som en kilde til inspiration. „Empiricisme som besættelse“ er det provokerende udtryk, som Jonathan Spencer bruger i sin opfordring til at gøre oprør mod teoretisk lukkethed. Han påstår, at politisk antropologi døde af kedsomhed („auto-narcosis“), på grund af en overdosis af „præmature analytiske visheder“. Selv postkoloniale forsøg på at gentænke det politiske tildeler alt for ofte begreber som magt og hegemoni den samme form for status. I stedet fremsætter Spencer: „et tilsyneladende gammeldags argument for det subversive potentiale i empiricisme som tvangstanke og etnografisk holisme, og for dyderne ved at rette opmærksomheden mod det, som er der, og hvad folk siger om det“ (Spencer 1997:3).

Det er uforudsigeligheden ved det empiriske, som sætter vore forudfattede ideer på prøve og ansporer os til at omformulere dem på mere brugbare måder. Vore arbejdsmetoder bør tillade os at så tvivl om vore antagelser. Og vore stadige forsøg på at formulere problemer bør foranledige os til at begrebsliggøre, til at uddrage læresætninger med henblik på diskussion og mulig anvendelse næste gang.

Hidtil har jeg lagt vægt på nødvendigheden af empirisk arbejde i akademisk antropologi. Men jeg tror, at klassisk pragmatisme faktisk er et argument for mere end deltagerobservation, intersubjektivitet og solid etnografi. John Dewey afviste, hvad han kaldte: „Doktrinen om, at viden er en begribelse eller beskuelse af virkeligheden, uden at noget er gjort for at modificere dens på forhånd givne tilstand“. I stedet foreslog han en slags deltagende tilgang til viden: „Hvis vi ser, at det at vide ikke er en udefrakommende betragters handling, men en som kommer fra en deltager inden for den naturlige og sociale scene, så beror det sande objekt for viden i konsekvenserne af styret handling“ (Dewey 1984:157). At forsøge at bruge antropologi til at forbedre forholdene i et genbosætningsprogram, eller til at forandre praksiser med hensyn til brugen af mediciner, er den form for styret handling, hvorigennem viden skabes.

I forsøget på at anvende antropologiske ideer til at definere problemstillinger og forandre noget tvinges vi til at forholde os til verdens begrænsninger. En af de lektier, jeg lærte for længe siden ved at følge mine venner i Bunyole i deres kamp mod ulykken, er, at lidelsen ofte nægter at give efter for gode ideer, rige symboler, kraftfulde ritualer og stærke mediciner. På samme måde viser forsøg på at applicere antropologiske ideer på en konkret problemstilling os ofte ideernes utilstrækkeligheder. I et interview har Fredrik Barth fremsat den samme pointe. Han sagde:

At bruge antropologi i det virkelige liv er fantastisk, fordi det gør det umuligt at forblive inden for de akademiske cirkler. Man konfronteres med den virkelige verden. Man bliver bedt om at sige noget om den, og effektiviteten af det, man siger, bliver afprøvet. Så jeg tror, at verdens modstand mod den antropologiske tanke er en meget værdifuld ting. Den [...] styrker vores rent akademiske antropologi... (Galey 1996).

Det at bruge antropologien udfordrer os ikke blot til at blive bedre akademikere. Det udfordrer os til at skabe viden, som er meningsfuld og har konsekvens uden for universitetet. At skabe den form for viden kræver, at vi trækker på en bred vifte af antropologiske redskaber – bredere end de nuværende teoretiske interesser blandt akademikere. Desuden kræver det, at vi forenes i en kritisk diskussion med ikke-antropologer om problemstillinger, mål, midler og konsekvenserne af vores anstrengelser.

At reflektere sammen

Kritisk refleksion over praksis er ikke tilstrækkelig solidt udviklet i megen anvendt antropologi. Men den er heller ikke altid solidt udviklet i den akademiske antropologi. Dette skyldes til dels, at vi foretager en simpel skelnen mellem teori og praksis og glemmer, at opdyrkningen af teori også er en form for praksis. Som en iagttagelse af den akademiske verden skrev:

Om end målet for *theoria* er viden for 'dens egen skyld', bør vi anerkende, at viden af denne slags kun delvis værdsættes af den grund. Den er også af instrumentel, pragmatisk værdi for personer, hvis grad, indkomst og magt inden for de akademiske institutioner afhænger af overførslen af specialiserede former for viden... det er den møntfod, det eneste lovlige betalingsmiddel, hvormed tuskhandel med identitet, medlemskab, forfremmelse, fastansættelse, indkomst, plads, sekretærhjælp og den slags finder sted (eller i det mindste burde finde sted). *Theoria* er, derfor, teori og praksis over en *form for viden* (Partridge 1987:216).

Dette lyder kynisk, fordi det stiller skarpt på den universitære karrieropolitik. Jeg har ikke til hensigt at nedgøre akademisk praksis. Tværtimod. Men jeg vil gerne argumentere for mere eksplicite debatter om hensigterne med og konsekvenserne af vores antropologiske praksiser. Hvad håber vi at opnå? Med hvem ønsker vi at kommunikere? Hvad er de kort- og langsigtede konsekvenser af vores arbejde? Dette er også spørgsmål for den akademiske antropologi.

En generel selvransagelse er ikke nødvendigvis særlig interessant: Det er for enkelt. Det, som tæller, er de konkrete refleksioner over specifikke stykker arbejde. Hvad er fordelene og ulemperne ved at definere indvandreres problemer i Danmark i integrations-termer? Hvilke teoretiske redskaber egner sig bedst til at gennemføre et studie af turisme på Bali? Hvad er konsekvenserne af at repræsentere folk i Rwanda som ofre eller aktører? Det er let nok at samtykke i generaliseringer som fred, kærlighed og forståelse. Nyttige debatter handler om enkelthederne.

Hvem diskuterer vi med? Først og fremmest med hinanden. Uanset hvilken slags antropologi, vi bedriver, drager vi fordel af kritisk refleksion baseret på en fælles antropologisk arv: Standarder for feltarbejde, argument, bevisførelse og originalitet fastlægges, implikationerne af anden antropologisk forskning overvejes, der abstraheres med hensyn til teori, og bidrag til viden evalueres. Disse lærde diskussioner kan udstrække sig til

andre discipliner også – som regel de humanistiske og sociale videnskaber, som deler vores teoretiske og empiriske interesser.

Er det tilstrækkeligt? Bestemt ikke, hvis vi prøver på at anvende antropologien til at forandre den offentlige bevidsthed om et emne, eller på at arbejde for en bestemt forbedring et eller andet sted. I så fald må vi være i stand til at kommunikere på måder, som giver mening uden for vores disciplin og uden for universitetet. Dér kan vi ikke antage, at viden er værdifuld eller nyttig i sig selv. Vi gør den nyttig ved at gøre den tilgængelig og relevant og signifikant og troværdig og gennemsyret af muligheder for aktører, som har deres egne hensigter (Chambers 1989:205-6). Og vanskelighederne ved at kommunikere – inklusive manglende interesse og uenighed om præmisserne – er lærerige. Deltagerobservation påbegyndt under feltarbejde fortsætter i forsøg på at forhandle med instanser, myndighedspersoner, forretningsforetagender og andre. At anvende antropologien til at forandre noget gør én til del af den større proces, man studerer.

Betragterteorien om viden antager, at skabelsen af viden finder sted uden for det analytiske studieområde. Gennem mere end 50 år har antropologer, der påberåber sig deltagerobservationsmetoden, sluttet sig til folk, dér hvor de lever, idet de forkaster ideen om, at betragterrollen alene er en adækvat metode. Men når det kommer til analyse, teoretiseren og skabelse af den form for viden, der tæller – på skrift – træder vi tilbage og bedriver vores intellektuelle aktivitet med hinanden. Og vi er tilbøjelige til at vurdere resultaterne af den i det omfang, de giver sig udslag i boganmeldelser og citater. Pragmatisme tilskynder os til fortsat at reflektere over vores praksis i et større forum, hvoraf vi stadig er en del.

Forskellen beror i: „at stå *uden for eller over* [eller] at placere sig *et andet sted inden for* undersøgelsesfeltet“ (Jackson 1996:8-9). Hvis vi er uden for det felt, hvis aktører vi studerer, og stiller os tilfredse med at vide ting, de ikke ved, så vil der være en tendens til at praktisere vores teori, til at bearbejde vores viden sammen med et par få udvalgte kolleger, som vil være i stand til at værdsætte den. Hvis vi selv befinder os inden for undersøgelsesfeltet, så kan vi spørge om virkningerne og konsekvenserne af vores forskning. Vi kan forholde os til andre inden for feltet, og vi kan arbejde sammen med dem om at reflektere kritisk og forsøge at forandre praksis.

Jeg formoder, at en bred, pragmatisk refleksion over konsekvenserne af vores antropologiske praksis, akademisk og anvendt, ville vise, at vore skriverier er mindre betydningsfulde, end vi tror. At undervise studerende, at konstruere data med informanter og at diskutere dem med alle mulige slags ikke-antropologer, for ikke at nævne brugen af antropologi i medierne, har sandsynligvis langt større konsekvens for det store undersøgelsesfelt, vi er en del af.

Millenniske resolutioner

Millenniet er som et supernytår (ikke et mega-år, men et kilo-år), en tid, hvor der skal ses tilbage og gøres status, og frem for alt en tid for nye forsætter. Pragmatisme er ikke noget dårligt tema ved en sådan lejlighed. Den er betids – den har et tidsperspektiv, om end ikke et kronologisk sådant. På grund af dens optagethed af konsekvenser ser pragmatisme på processer og resultater. Den forestiller sig mål og veje til at opnå dem. Faktisk går én kritik af pragmatisme på, at den er for fremtidsorienteret – altid skuende mod de resulta-

ter, der skal komme, snarere end forsøgende på at forstå fortiden (Diggins 1994:19-21, 250-79). Denne skuen efter potentiale er selvfølgelig den kilde til socialt håb, som andre priser ved pragmatisme.

Det forekommer mig mere interessant at tænke på pragmatisme som karakteriseret ved en fornemmelse for retningsbestemmelse. Som William James' levnedbeskriver har formuleret det, gik James' vision på transitivitet.

Konkret – når man fanger ideen i det, eller får fornemmelsen for det – består virkeligheden af bevægelse fra endestation til endestation, en forfølgelse af mål, og det at *komme* til konklusioner. Den er på vej mod noget. Virkeligheden er ikke destinationen, ej heller er den slet og ret bevægelse, men blot denne konkrete karakter, som så let overses af det analytiske sindelag, nemlig retningsbestemt eller meningsfuld forandring (Perry 1996:371-2).

Richard Rorty skriver på lignende vis om John Deweys „systematiske forsøg på at temporalisere alting“ (Rorty 1998:28). „Det, han frygtede, var stasis: en tid, hvori alle og enhver ville tage for givet, at formålet med historien var blevet fuldført, en betragternes tidsalder snarere end aktørernes“ (op.cit.:20). Optimisme er ikke retfærdiggjort; tingene falder ikke nødvendigvis heldigt ud. William James kaldte sin anskuelse „meliorisme“ – den doktrin, at „i det mindste er forbedring mulig“ (1974:84). Fremskridt bliver et spørgsmål om at arbejde sig gennem problemer.

Højdepunktet af fortjeneste i Deweys filosofi var at behandle begreber som 'sand' og 'rigtig' som evaluerende [...] som udtryk for tilfredsstillelse ved at have fundet en løsning på et problem: Et problem, som en skønne dag kan forekomme forældet, og en tilfredsstillelse, som en skønne dag kan forekomme fejlplaceret. Virkningen af denne behandling er at forandre vores beretning om fremskridt. I stedet for at anskue fremskridt som et spørgsmål om at komme tættere på noget, der kan specificeres på forhånd, betragter vi det som et spørgsmål om at løse flere problemer (Rorty 1998:28).

Hvilken retning i det nye kiloår? Vi er tilbage ved mit udgangspunkt med definitionen af problemer og deres raffinering gennem vores engagement i dem. Mit håb for det nye år er, at vi vil tage en bredere vifte af problemer op inden for områder af social betydning: Krig og dens konsekvenser, folkefortrængning, menneskerettigheder, miljøet, vold mellem mennesker, roden til og håndteringen af dårligt helbred, den voksende afstand mellem rig og fattig, væksten i religiøs og etnisk intolerance, racisme, befolkning, uddannelse, politisk deltagelse, fødevarerikkerhed, beskæftigelse, urban vækst, køn og meget mere. Vi er mange antropologer her i Danmark, nok til at gruppere os omkring forskellige problemer, så vi kan holde vores lærde diskussioner i gang. Og der er flere og flere lejligheder til at engagere sig i problemer uden for universitetet.

Oversat af Nina Johnsen

Litteratur

- Ahmed, Akbar & Cris Shore (eds.)
1995 The Future of Anthropology: Its Relevance to the Contemporary World. London: Athlone.
- Barth, Fredrik
1994 A Personal View of Present Tasks and Priorities. I: Robert Borofsky (ed.): *Assessing Cultural Anthropology*. New York: McGraw-Hill.
- Bernstein, Richard J.
1997 Pragmatism, Pluralism, and the Healing of Wounds. I: Louis Menand (ed.): *Pragmatism: A Reader*. New York: Vintage Books.
- Campbell, James
1995 Understanding John Dewey. Chicago: Open Court.
- Chambers, Erve
1989 Applied Anthropology: A Practical Guide. Prospect Heights, Ill.: Waveland Press.
- Diggins, John Patrick
1994 The Promise of Pragmatism: Modernism and the Crisis of Knowledge and Authority. Chicago: University of Chicago Press.
- Dewey, John
1929 The Quest for Certainty: A Study of the Relation of Knowledge and Action. New York: Minton, Balch & Company.
- Galey, Jean-Claude
1996 An Interview with Fredrick Barth. *EASA Newsletter* 18:9.
- Jackson, Michael
1989 Paths toward a Clearing: Radical Empiricism and Ethnographic Inquiry. Bloomington: Indiana University Press.
1996 Things As They Are: New Directions in Phenomenological Anthropology. Bloomington: Indiana University Press.
1998 Minima Ethnographica: Intersubjectivity and the Anthropological Project. Chicago: University of Chicago Press.
- James, William
1974 [1907-09] Pragmatism and Four Essays from 'The Meaning of Truth'. New York: New American Library.
1997 [1909] A Pluralistic Universe. I: Louis Menand (ed.): *Pragmatism: A Reader*. New York: Vintage Books.
- Kleinman, Arthur & Joan Kleinman
1995 Suffering and its Professional Transformation: Towards an Ethnography of Interpersonal Experience. I: Arthur Kleinman: *Writing at the Margin: Discourse between Anthropology and Medicine*. Berkeley: University of California Press.
- Mills, C. Wright
1961 [1959] The Sociological Imagination. New York: Grove Press.
- Nader, Laura
1980 The Vertical Slice: Hierarchies and Children. I: Gerald M. Britan & Ronald Cohen (eds.): *Hierarchy and Society: Anthropological Perspectives on Bureaucracy*. Philadelphia: ISHI.
- Partridge, William L.
1987 Toward a Theory of Practice. I: Elizabeth M. Eddy & William L. Partridge (eds.): *Applied Anthropology in America*. New York: Columbia University Press.
- Perry, Ralph Barton
1996 [1948] The Thought and Character of William James. Nashville: Vanderbilt University Press.

- Rorty, Richard
1991 [1982] *Consequences of Pragmatism*. New York: Harvester Wheatsheaf.
1998 *Achieving our Country: Leftist Thought in Twentieth Century America*.
Cambridge, Ma.: Harvard University Press.
- Sahlins, Marshall
1976 *Culture and Practical Reason*. Chicago: University of Chicago Press.
- Simpson, N. F.
1960 *A Resounding Tinkle, Act I, Scene i. I: Thomas Maschler (ed.): Three Plays*. New English
Dramatists, Vol. 2. Harmondsworth: Penguin Books.
- Spencer, Jonathan
1996 *Post-Colonialism and the Political Imagination*. *Journal of the Royal Anthropological
Institute* 3:1-19.
- van der Geest, Sjaak, J. D. Speckman & P. H. Streefland
1990 *Primary Health Care in a Multi-Level Perspective: Towards a Research Agenda*.
Social Science and Medicine 30(9):1025-34.

INTERVIEW

Tidsskriftet Antropologi introducerer *Interview*, en ny rubrik, der føjer sig til *Artikel*, *Review*, *Position* og *Anmeldelse*. Interviewet gør stoffet mere tilgængeligt; det relateres til tale- snarere end skriftsprog og *Interview* fremskriver derfor en lettere og ofte mere personlig tilgang til stoffet. Rubrikken vil frit kunne behandle emner, der affødes af temaer fra tidligere numre eller udgør en kommentar til det aktuelle nummer af tidsskriftet.

Tidsskriftets to første bidrag i *Interview* lægger sig op ad dette nummers tema og giver bud på videnskabelighed, videnskabsteoretiske udviklinger og antropologiens status.Á

INTERVIEW

NILS GUNDER HANSEN

Interviewet af Kirsten Marie Raahauge

COOL TEORI OG ROMANTISK CIVILISATIONSKRITIK

I interview med litterat Nils Gunder Hansen (NGH) tematiseres antropologi gennem en subjektiv anskuelse, nemlig NGHs personlige og professionelle erfaringer. Fra tiden på Københavns Universitet til medierne i dag har NGH løbende været i berøring med antropologien, hvilket blandt andet er synligt i hans forfatterskab. I følgende samtale går NGH selvbiografisk til værks for derigennem at kaste lys over de mere generelle tendenser, strømninger og skift, der har været i humanistisk tænkning og teoriudvikling i Danmark i de forløbne 20-25 år med fokus på antropologiens rolle i dette spil.

Det hotteste fag

Jeg begyndte at læse på universitetet for 25 år siden næste år, i 1975. Jeg kendte ikke noget til antropologien, dengang jeg gik i gymnasiet. Selvfølgelig har man nok vidst, at der var nogen, der studerede de der fjerne folkeslag, men det var ligesom ikke noget, der indgik i horisonten; det var heller ikke et fag, der blev strejft i gymnasieundervisningen. Nu kan jeg selvfølgelig mest tale for mig selv og de folk, jeg kender, men det, der var stemningen dengang, det var, at man valgte fag af interesse; erhvervmæssige overvejelser var helt ude af billedet. Man vidste på forhånd, at valgte man et humanistisk fag, var der ikke andet end arbejdsløshed for enden, og det havde man taget på sig som et vilkår, at det var skæbnen, at sådan var det. Man var også spontant tværfaglig. Man var ikke sikker på, at ens interesser kunne dækkes af et bestemt fag. Jeg begyndte at læse dansk i Odense, men det endte med, at jeg valgte litteraturvidenskab i København. Det var ikke ud fra en interesse i litteratur – det var et avanceret sted, rent teoretisk, og det var den inkarnerede tværfaglighed. Det var også ekstremt politiseret. Der var en stemning af, at på litteraturvidenskab læste man det hele. Der var en stemning af, at vi var nok klogere på filosofi end filosoferne og den slags. Det vil sige, at man interesserede sig for mange fag på én gang, og det vil igen sige, at så kunne der være en fornemmelse af, at nogle fag var længere fremme end andre. Nu var det det og det fag, der var det mest hotte. Og hen under 1980 blev det i vores forståelse antropologien, der var det hotteste fag. Det var simpelthen frontfaget.

I var simpelthen nyhedsjægere? Eller var det entusiasme?

Hvis du forestiller dig, at fagene har forskellige former for frontfremskydninger ind i ukendt erkendelsesland, så er det nogle gange, at det fag, der har været længst fremme, taber pusten, og så er der et andet, der rykker længere frem.

Plasticiteten

Hvorfor var antropologi så hot lige da?

Man blev uddannet til at være marxister dengang, også i Odense, i den kapitallogiske variant. En af de tanker, man hyldede, var, at der ikke gives noget, der er almenmenneskeligt. Der gives ikke noget, der er transhistorisk. Det var vores polemik imod det, vi opfattede som hele den borgerlige arv. Det var alt det, de gamle sagde: „Ja, ja, I kan komme her, men der er nu engang død og liv og kærlighed og ditten og datten, og det kan man ikke lave om på“. Der var vores holdning, at alt var plastisk, alt var modellerbart, der var ingen almenmenneskelige, transhistoriske vilkår. Hvis vi foregriber, kan du jo sige, at det var som statholder for denne tankegang, at antropologien kommer ind, for det er den, der kan levere de empiriske beviser for, at „ja, ja, vi tænker nok, at det og det er det mest naturlige af alt, men i Umba Bumba land, der gør man det altså på en anden måde“. Det var selvfølgelig samtidig en politisk tankegang, fordi hvis alt er plastisk og alt er formbart, så betød det, at man bevidst kan forme samfundet og de menneskelige relationer, som man vil.

Handling giver forvandling?

Ja, og samtidig vil jeg tro, at det også er en ungdommelig tankegang, det er også et intellektuelt ungdomsoprør, fordi når livet ligger foran én, så ønsker man at se det som formbart for ens egne projekter, ens egen vilje. Det er ikke så fedt at få det linet op som en masse uomgængelige vilkår, man er nødt til at begive sig ind under.

Det er I vel den sidste generation, der har troet på. Efter jer kom både „nå“ og „ironi“. I er de sidste, der har haft håbet!

Det er rigtigt. Det var så også knyttet sammen med, at man helt havde opgivet enhver ambition i normal forstand, for man regnede bare med arbejdsløshed, en slags livslang arbejdsløshed, man så i et romantisk skær som en fortsættelse af studenterlivet i en ubunden boheme-tilværelse.

Og i den tilværelse kunne man så studere de erkendelsesfag, der var de vigtigste i tiden...

Ja, netop. Efterhånden fik vi teoretiske og politiske kvababelser ved marxismen. I kapitallogisk regi kunne man for eksempel kun udtale sig om det, der var gældende for kapitalismen. De andre områder henlå i et erkendelsesteoretisk mørke. Det var som om, kapitalen og kapitalens logik var historiens lys, der oplyste alting. Man kunne ikke videnskabeligt analysere feudalismen, for der var ikke nogen samlende samfundsmæssig logik, man kunne rekonstruere. Der var ikke noget, der hed „feudalen“, ligesom der var noget, der hed „kapitalen“.

Troubadourkærlighed

Vi begyndte rimelig hurtigt der sidst i 70'erne at overveje faglige strategier, der kunne få os ud af det marxistiske hængedynd. Noget af det, der kom til at fascinere mig, var mentalitetshistorie. Jeg læste en artikel af Martin Zerlang i *Kultur og Klasse*, og den omvendte mig simpelthen. Her var et helt nyt vidensområde og en helt ny måde at tematisere tingene på.

Hvad var det nye?

Det geniale var, at du kunne pleje din gamle position, at alt er historisk foranderligt, alt er uendelig modellerbart, men samtidig var du ikke længere bundet til kapitalismen som epoke og marxismens problematik, fordi nu kunne du faktisk lave studier om, hvordan kærligheden har udviklet sig, hvordan moderfølelsen har udviklet sig, hvordan forholdet til døden har udviklet sig, og så videre. Jeg læste Norbert Elias' civilisationshistorie, og jeg læste Philippe Ariès og forskellige andre. Projektet var, at man kunne lave en historisk antropologi, en historisk psykologi. Det, jeg fandt ud af, var, at man hurtigt røg ind i nogle teoretiske problemer. Man kunne godt beskrive, hvordan forskellige forhold havde ændret sig over tid, men spørgsmålet var, hvordan man skulle teoretisere over det. Når man skulle teoretisere over disse udviklinger, kom man ind i et ret simpelt skema. Vi tager det moderne subjekt som udgangspunkt. Det moderne subjekt er selvbeherskende og jeg-centreret og rationelt. Så er der noget med det ubevidste – men det er jo immervæk i det ubevidste. Når vi så ser, hvordan præmoderne subjekter var, så ser vi noget helt andet. Man havde svært ved at konceptualisere, hvad det andet var, for det blev set som en modsætning.

Ariès var meget romantisk i sin fremstilling af tidligere epoker.

Ja, ja, det blev hurtigt en slags romantik. Man kan faktisk se tankegangen i det værk, der lige er kommet af Kai Aalbæk-Nielsen om seksualitetens historie, hvor han hælder en masse romantik ned på de gamle grækere. De har intet jeg, og de har ingen det ene eller det andet – de tager sig helt umenneskelige ud, for man kan slet ikke forstå, hvordan de kan hænge sammen som subjekter. Det er en romantisk investering for at komme fri af vores eget halløj. For eksempel var der en teoretiker, der hed Jos van Ussel, som sagde, at i middelalderen var alle generelt skizoide, for dengang kunne folk have vidt forskellige moralkoder inde i deres hoveder samtidig, og de var ikke bevidste om, at de udgjorde en modsætning. Og så tænker man jo to ting. Man kan tænke, „jamen altså, de fungerede immervæk i en social verden på nogle generelle betingelser. Det kunne de vel ikke gøre, hvis de var fuldstændig atomiserede inde i knolden?“ Man kan omvendt tænke, „jamen, det er måske at gøre sig for naive forestillinger om moderne subjekter, for hvis man kigger vores handlinger efter i sømmene, kunne vi så ikke bare i løbet af en dag konstatere, at vi handlede ud fra modstridende moralkodekser?“ Det er ikke så klippeklart. Efterhånden, i starten af 80'erne, fik det mig til at forlade det psykologiske paradigme og gå over i sociologi og antropologi for at søge de teoretiske redskaber der.

Mentalitetshistorien er vel også antropologisk og ikke kun psykologisk funderet?

Det viste sig. Jeg læste i Frankrig i '83 hos nogle af de franske annales-historikere. Men de var faghistorikere. Jeg havde regnet med, at de ville sidde og rappe interessante teser, men de lavede kildestudier i latinske tekster fra middelalderen.

Ordentligt håndværk!

Ja, og hvis Jacques le Goff endelig sagde en mere generel pointe, var det måske kun i hver fjerde dobbelttime, og så slog han syv kors for sig og sagde, „dette kan ikke videnskabeligt dokumenteres, det er bare en hypotese“. Det var med til at få mig til at tænke, at måske er det ikke noget dueligt projekt at være mentalitetshistoriker, for måske vil man hænge som en slags dilettant, der bare hengiver sig til løse spekulationer. På et tidspunkt ryger man ind i nogle grænser for den der tværfaglighed.

Før da havde du beskæftiget dig med troubadourerne?

Det var mit speciale, som jeg arbejdede på, mens jeg var i Frankrig. Det lå færdigt i '84. Da kunne jeg holde de teoretiske overvejelser i ave, for da havde jeg et begrænset korpus af tekster, som jeg analyserede på. Jeg tænkte, at man kunne gå til antropologien og sociologien, for de ville kunne levere nogle andre redskaber, så man kunne komme uden for det der psykoparadigme.

Stadig med projektet at tænke verden som plastisk og ideer som foranderlige?

Ja, men så kørte der også et andet spor. Vi blev mere og mere lørne ved den der marxisme og ville gerne ud af den, men problemet var, at den havde samtidig uddannet os til at være højtbevidste teoretikere, så derfor havde vi en følelse af, at vi kun ville kunne komme ud af den med en teoretisk kritik. Det nytter ikke at stille sig op som de nye filosoffer i Frankrig og sige, „jamen det er forbryderisk og stalinistisk og umoralsk“, fordi vi holdt jo alligevel ikke med Sovjet.

Og den type argumenter er vel også normative, ikke særligt videnskabelige?

Det er netop normative argumenter, og om ikke andet så havde vi lært, at i teoretiske diskussioner kunne man ikke komme anstigende med moralske argumenter.

Den store redning

Den teoretiker, der fik mig ud af det, var Baudrillard. Han skriver en marxisme-kritisk bog, *Produktionens spejl*. Så vidt jeg kunne se, gik han ind og opløste det indefra. Han sagde, „det er meget godt med kapitallogik og bytteværdi, men det forudsætter stadigvæk, at det, der bliver overlejet, er en bestemmelse af mennesket som arbejdende væsen. Produkterne har en brugsværdi, som bytteværdien kan snylte på. Men selve arbejdsbegrebet, er det ikke selv en refleks af den kapitalistiske produktion? Og brugsværdien, er det ikke noget, bytteværdien selv producerer som sit spejl?“ Og da spillede Baudrillard ud med „de primitive“.

Du har jo lavet en stor Baudrillard-gennemgang i Semiotik (1981-82).

Ja, og der kom antropologien ind som kritikbase, simpelthen, hvor man sagde, at i de primitive samfund kører man på nogle fuldstændig andre logikker. Det var det, han kaldte „symbolsk udveksling“, og det var ganske svært at forstå, hvad det i det hele taget gik ud på.

På den måde kommer du også ud af grundspørgsmålet om „de almenmenneskelige værdier“ fra før marxismen og ind i et andet spørgsmål om „det sociale“. Det er et helt andet univers.

Ja, det er det netop. Problemet med Baudrillard var bare, at han ikke selv var antropolog. Han brugte det mere intuitivt og essayistisk. Jeg har ingen fornemmelse af, hvordan han stod i antropologiske kredse.

Jeg tror, han var inspirator, men vi brugte ham ikke til kilde.

Men det var med til at gøre, at omkring 1980 var det antropologien, der var frontfaget, det var simpelthen det, der var det hotte sted.

Men det er den gren af antropologien, der var Baudrillard-orienteret, fransk orienteret, strukturelt orienteret, og egentlig også dem, der har været gennem mentalitetshistorien. Det er stort set de samme mennesker. Det vil sige, at du følger et parallelt spor?

Ja. Vi orienterede os meget selektivt i antropologien. Vi havde ingen fornemmelse af faget som nogen samlet, historisk teorikorpus. Der var potlatch, og det var også samtidig antropologien i en symbiose med sociologien, for Mauss var jo Durkheims elev og alt det der. Men det var på samme tidspunkt, jeg fik en antropologisk kæreste. Jeg ved ikke, om det var fordi hun var antropolog, jeg tog hende som kæreste, eller jeg begyndte at interessere mig for antropologi gennem hende. Det er også ligegyldigt – de var tidssammenfaldende.

En konstellation, der blev betydningsfuld.

Ja, men hun læste en masse substantivismisme og formalisme, og hvad det ellers hed, som ikke interesserede mig særlig meget. Men jeg sad så og læste Clastres på det tidspunkt, for ham havde Baudrillard henvist til.

Det handlede om magtkritikken.

Det var magtkritikken, og det passer meget godt sammen med Foucault, som jeg også læste på det tidspunkt. Og samtidig var man i mine kredse politisk begyndt at bevæge sig over mod anarkismen. For det, man hele tiden ikke havde villet vide af, det var leninismen og DKP-filosofien, og så var anarkismen det mest delikate alternativ. Vi læste Clastres og *La société contre l'état, Samfundet mod staten*. Vi læste også Marcel Gauchet, som havde et essay om forfaderdyrkelse, forfaderkult. Han var en slags tvilling til Clastres og har lavet nogle store ting siden. Jeg holdt foredrag om Clastres på Studenterkredsens sommermøde, og jeg var sågar også oppe på Moesgaard i Århus og tale for antropologerne.

Hvad syntes de om det?

De kommenterede det ikke, men de lyttede meget andægtigt. Det var også en del af avantgardetænkningen, at selv om man ikke selv var antropolog, kunne man godt tillade sig at komme og holde foredrag for antropologerne om ting fra deres eget fag, for de var måske ikke helt au courant med, hvad der var mest perspektivrigt.

Nåh, men det er vel også meget godt at gennemlyse et fag fra en anden vinkel?

Det er klart, ja, for så er man ikke fanget i egne blokeringer.

Plasticitetens fald

Jeg lavede mit troubadourprojekt, og jeg tror, det begyndte at give mig lidt skepsis over for den der gamle tanke om, at alt var uendeligt plastisk og modellerbart, for jeg kunne

selvfølgelig godt se – det påviste min egen analyse – at de forholdt sig til kærligheden på en anden måde end vi gjorde i det moderne samfund, men de forholdt sig dog stadig til kærligheden.

Er det ikke et begreb, der analytisk bliver brugt af forskerne til at beskrive, hvad de nu forholdt sig til?

Nej, for de havde jo selv begrebet. De kaldte det „fin amor“, ophøjet kærlighed. Der var stadigvæk forandring, men jeg begyndte i mit stille sind at overveje, om der alligevel var noget om de der givne menneskelige vilkår. Selvfølgelig tog de sig anderledes ud i forskellige epoker, men selve den der forestilling om, at man kunne reducere sig længere og længere ned, så de på en måde helt forsvandt, den blev jeg nok lidt mere skeptisk over for, uden at jeg rigtig kunne tematisere det.

Det er vanskeligt at afklare tvisten mellem plasticitet og almenmenneskelige værdier, specielt med et eksempel som troubadourkærligheden, fordi det er et europæisk fænomen, vi bygger videre på i dag. På den måde er der en historisk-empirisk feed back i begrebet.

Ja, det er rigtigt.

Men tvivlen fik du?

Ja, men ikke mere end at jeg skulle lave et kandidatstipendie-projekt efter troubadourhalløjet, og da udkastede jeg et sociologi-antropologi-projekt, hvor jeg ville studere Durkheim, Mauss og Simmel og så simpelthen prøve at få tilvejebragt en sammenhængende teori for feltet. Hvad var det med potlatchen hos Mauss? Og hvad var det med offerteorien, hvordan hang det sammen med Durkheims generelle teori? Var Durkheim lidt for gumpetung og funktionalistisk? Burde man så have Simmel med ind for at få det mere dynamiske, mikrosociologiske perspektiv? Rent studenterhistorisk tænkte jeg stadigvæk meget ustrategisk, for det, jeg i bagklogskabens lys burde have gjort dengang, var selvfølgelig at sige, „jamen, nu har vi middelalderen hjemme, og så må jeg hellere tage noget litterært fra en anden epoke, for så får jeg opbygget kvalifikationer, der gør det nemmere at få stillinger“. Men sådan tænkte man ikke, og sådan tænkte vores lærere heller ikke. De klappede bare i deres små hænder.

Så du gik efter teoretiske interesser snarere end litteraturvidenskabelige temaer.

Ja. Og så skulle jeg starte med at læse de der teoretikere. Så jeg begyndte lidt halvhjertet på Durkheim og vist også på Mauss, men jeg syntes altså, det var så kedeligt, så det endte med, at det var Simmel, der løb med hele projektet. De andre to, de røg simpelthen ud, fordi jeg syntes Simmel var mere spændende.

Han er også mere moderne.

Han er også mere moderne, ja, og så er man altid påvirkelig over for tidsånden og for, hvad dem, man går sammen med, interesserer sig for.

Postmodernismens skærebrenner

Og det, der skete midt i 80'erne, det var, at for eksempel i semiotikkredsen, som jeg også kom i, der begyndte man at forlade de lidt rabiate tankegange.

Om altings arbitraritet?

Altings arbitraritet, ja, og det er sproget, der skaber virkeligheden, som er en underlig blanding, der minder noget om socialkonstruktivismen, som er meget populær i dag. Og samtidig var det også ikklædt en masse anarkistiske elementer. Igen den lovende modellerbarhed. Mine semiotiske venner begyndte i stedet at interessere sig for katastrofeteorier.

Det på den ene side og vel på den anden side for eksempel Lakoff og Johnson og ideen om, at tankemåder kan skematiseres og kortlægges, og symbolisering foregår på måder, der kan afdækkes, og som er stabile.

Ja, symbolisering er ikke helt arbitrær, for dels kan den være situeret i kropsskemaer, og mennesket er et kropsligt væsen, der går på to ben og så videre. Og samtidig begyndte man også at interessere sig for det, man kan kalde referentialiteten: Er det nu givet, at det er sproget, der producerer virkeligheden? Godt nok tror man ikke på, at sproget og virkeligheden dækker hinanden i 1:1-relation. Sproget er produktivt på en eller anden måde, men der er stadig noget, det forholder sig til, og som måske også har sine betingelser for, hvordan det vil opfattes.

Så referentialiteten er ud i den objektive, fysiske verden, men vel også ind på det fortolkende subjekt? Der foregår en bevægelse fra interesse for Saussure til Peirce?

Ja, men min interesse gik mere bort fra semiotikken end ind i den.

Katastrofeteori angår den ydre verden, som man så kan beskrive som kaotisk, men man beskriver den dog.

Ja, og man siger, at der er nogle basale former i verden, som man kan forholde sig til, former, som gennemløber katastrofiske overgange.

Og når man lægger sig op ad fysikken, lægger man sig også op ad et fag, der faktisk taler om verden.

Ja, og samtidig kan du sige, at i årene fra '85 og frem blev den teoretiske tidsånd mere og mere filosofisk. Det interessante var, at vi skulle bruge Baudrillard og hele postmodernismen. Det blev brugt som en krigsmaskine, en skærebrenner, der brændte hele marxismen op. Men det var ikke en position, man kunne blive stående i. Den var nærmere mulighedsbetingelsen for, at nu kunne man komme til at beskæftige sig med alt igen. Nu lå hele den kulturelle og teoretiske arv åben. Der var for eksempel mange, der begyndte at læse Kant igen.

Det postmoderne projekt er jo værdinihilistisk om noget – centerløshed og betydninger, der er lige gode, „logocentrismens ophør“ og den slags slagord. På den måde er det vel den relativistiske arv, der fortsætter.

Ja, og det er meget interessant, fordi det var netop derfor mig og mine venner ikke gad blive stående i den. Vi havde læst Derrida allerede tilbage før 1980, og alle de der nihilistisk-konstruktivistiske arbitraristiske tankegange havde vi været igennem via semiotikken.

For 15-20 år siden.

Ja, så derfor var det meget underligt for os at se, hvordan de tankegange pludselig vandt hævd, og det kom meget bag på os, at hele dekonstruktionen pludselig dukkede op. Plat sagt var det alle dem, der havde været marxister, dengang vi var semiotikere, der nu blev dekonstruktivister, mens vi selv gik et nyt sted hen. Baudrillard begyndte også at skrive mere og mere flippet og essayistisk. Dengang jeg skrev min artikel om ham, havde jeg en

forestilling om, at han kunne bruges i et teoretisk apparat, han kunne bruges i en slags kultursemiotik, han kunne bruges i forhold til mentalitetshistorien, som jeg jo gerne ville give ben at gå på, men det var svært at fastholde den opfattelse. Han begyndte at udskifte sine begreber mere eller mindre vilkårligt. Pludselig talte han ikke længere om symbolsk udveksling, men om forførelse, han henviste mindre og mindre til de primitive, så begyndte han at tale om fatale strategier. Det var som om, han selv rømmede det antropologiske paradigme. Og det endte så også med, at vi rømmede ham. Lyotard fik mere autoritet, og Lyotard sad og læste Kant og prøvede at frugtbargøre den tradition. Jeg lod mig påvirke af alt dette i mit Simmel-projekt. Og det var så heldigt, at Simmel ikke kun var sociolog, han havde beskæftiget sig med alt. Så via Simmel kunne jeg holde mig så bredt orienteret som muligt, så jeg læste og fremstillede Simmels historiefilosofi og æstetik og livsfilosofi. Det endte med, at min afhandling ikke blev det teoretiske projekt, jeg havde troet, men mere en Simmel-monografi, hvor jeg prøvede at dække så meget af forfatter-skabet som muligt.

Hvad er det så for konstanser, der viser sig i landskabet, når man har sagt farvel til Baudrillard og det arbitrære? Kant nylæses – dermed følger vel blandt andet genovervejelser af hans a priori kategorier og forsøg på at reformulere et æstetikbegreb? Lyotard er vigtig, og han er vel det sublimes filosof.

Det var Kants tredje æstetik, det kørte på. Den angår den æstetiske dom. „Kritik af den rene fornuft“ angår det erkendelsesteoretiske, „Kritik af den praktiske fornuft“ angår etikken, og „Kritik af dømmekraften“ angår så den æstetiske dom. Lyotard forestillede sig også en fjerde kritik, „Kritikken af det politiske“, hvis man kunne samle Kants politiske skrifter og finde ud af, hvordan man kunne tænke politisk i en postmarxistisk periode.

Og det, der så bliver stablet på benene, det er ikke-relativiserende, det er nogle fundamentale, ontologiske kriterier for, hvordan man kan tænke verden?

Det er det, der er ambitionen. Hvor meget, der så kom ud af det, kan man diskutere.

Så du har bevæget dig ind på fast grund. Fra det flydende hav er du kommet i neokantianske favne?

Frederik [Stjernfelt] har altid bebrejdet mig, at jeg bare hoppede fra den ene interesse til den anden og så deserterede de tidligere, så der ikke var nogen egentlig kumulativ, opbyggende bevægelse i det. Det er også rigtigt nok på en måde.

Så du spejler de videnskabelige diskussioner i den tid, du befinder dig i?

Ja.

Simmel rekonstrueret

I Simmel-afhandlingen fik jeg rekonstrueret store dele af værket, jeg læste nogle mere ukendte ting, som ikke var blevet læst før. Men jeg havde svært ved at stille noget op med det, ud over den teorihistoriske rekonstruktion. Jeg har ofte brugt Simmel siden hen, simpelthen som analytisk redskab, når man tager fænomener i øjesyn. Men det lykkedes mig aldrig at udvinde en samlet teori om det, som kunne omsættes. Og det ved jeg heller ikke, om man kan med Simmel. Der har været den ene Simmel-renaissance efter den anden, hvor man har forestillet sig grandiose ting, men det er ligesom aldrig blevet til noget.

Er Simmel ikke også punktuelt, temaorienteret? Storbyen, måltidet, bordmanerer, konversation, betydningen af en gruppes størrelse for fællesskabets karakter?

Jo, Simmel er en slags fænomenologisk arbejdende sociolog. Han kan tage disse her fænomener, som er så selvfølgelige, at vi ikke tænker over dem, og så kan han gennemlyse dem, som han gør med måltidet, som I har med i *Mad og drikke* [Tidsskriftet *Antropologi* nr. 39]. Han var ikke noget stærkt teoretisk hoved. Han kunne ikke sammenlignes med Niklas Luhman.

I den forstand er Simmel vel også antropolog, trods sin sociologiske tradition, ved at tage fat i empiriske hverdagstemaer og overveje dem på mikroniveau, det ene efter det andet?

Ja. Grunden, til at han røg ud af den sociologiske tradition, var, at det var meget nemmere at bruge Durkheim og Weber, for de var i en anden forstand systemopbyggende. Rygtet går, at Talcott Parsons faktisk havde tænkt på at tage Simmel med i sin store integration af de tidlige sociologer, men han røg ud, formentlig fordi han har været for svær at integrere. Det er muligt, at hvis det var lykkedes for Parsons, havde Simmel haft en mere prominent placering.

Driften mod det andet

Du siger, at antropologiens fordel lå i det relativistiske projekt, og det var et projekt, du senere ser som en ulempe, forstår jeg. Bortset fra spørgsmålet om at følge sin tidsånd, hvor vi er ved at være langt fra relativismen i den generelle „åndelige strømning“ i Danmark, er der så argumenter imod relativismen? Hvad er der galt med den? Da du før talte om europæiske fænomener og epoker, lå Dumézils triade lige for. Man kan vel godt indbygge for eksempel en strukturel og funderet læsning af forskellige epoker, der samtidig relativiserer. Er det virkelig et absolut enten-eller?

Jeg tror, det, der var problemet med relativismen, som vi praktiserede den dengang, var, at det ikke var en cool teori. Den var opflammet af romantisk civilisationskritik. Det var hele tiden driften mod det andet.

Der var en dagsorden under af romantisk karakter.

Ja, og det andet, det kunne være den symbolske udveksling, og det kunne være disse her skizoide subjekter fra en fjern fortid. Og på et tidspunkt tænker man, „jamen dette her er jo bare en projektion“, på samme måde som hvis vi får et forhold til naturen i det øjeblik, vi bliver urbaniserede. Da bliver naturen et drømmebillede, vi forholder os til. På den måde blev hele fortiden og de primitive samfund til en slags drømmebilleder, der blev brugt til vores eget kritiske projekt.

En dialektisk logik. Den ransgning, har antropologien også været igennem i 80'erne. Den bevægede til sidst sin kritik af det eksotiserende antropologiske projekt ind i de analyserende subjekter snarere end ud i verden, for det blev et spørgsmål om, hvad „jeg“ som antropolog stiller op, „jeg kan ikke romantisere de vilde, jeg er nødt til at stille en mikrofon op derude de næste 17 år, og jeg redigerer ikke båndene, skriver dem ikke ud“. Det blev et stort problem, for vi vendte tilbage til vores egen navle som „hvid middelklassekvind“, eller hvad man nu var. Man kom ikke ud over sig selv som undersøgende subjekt.

Det er hele etnocentrisme-problematikken. I gamle dage sagde man, „etnocentrismen er et problem, fordi vi gør os selv til en norm, de andre ikke lever op til“. Nu bliver det ligesom vendt om. Det er de andre, derude, som er en norm, vi ikke lever op til. Egentlig er det os, der bag om ryggen på dem, har indgydt dem det.

Men det er jo også et spørgsmål om fortolkning. På den måde må man tage den hermeneutiske tradition alvorligt, hvad enten man befinder sig i et relativistisk farvand eller er kommet op på de ontologiske skær? Fortolkning er en uomgængelig præmis, som også Kant formulerer med sin skelnen mellem forstand og fornuft.

Ja, men så kan man jo ikke rigtigt komme nogen vegne. Det er det, der er problemet.

Umba Bumba følger med

Nu sidder jeg her og begynder at tage mit fag i forsvar, det kan jeg godt høre på det hele. Du sagde, at i begyndelsen af 80'erne leverede vi de empiriske beviser. Antropologien er på den måde et af de eneste fag, der „er ude at røre ved virkeligheden“, så selv om man ikke kommer nogen vegne med den rene hermeneutik, kommer antropologien måske stadig nogen vegne med sit, ja, hermeneutiske virkelighedsprojekt, at beskrive og fortolke menneskers omverdensforståelse?

Mit indtryk, hvad angår antropologiens udvikling, er, at I – jeg ved ikke, hvornår I begyndte på det – begyndte at undersøge os selv i stedet for at undersøge de vilde. Det har I haft stor succes med. Jeg skrev selv en klumme i *Berlingske Tidende* [08.06.99] om, at antropologerne er den toneangivende faggruppe i dag.

Men jeg fornemmer en understrøm af, at vi har sejret os ihjel?

I har fået en gennemslagskraft, fordi jeres synsvinkel ikke har været kendt før i offentlige medier, især ikke som noget, der kunne anvendes på os selv. Derfor har I en utrolig appel, når I pludselig kan gå ud og analysere polterabend-ritualer for eksempel, når vore egne sociale logikker pludselig kan blive udsat for jeres transparente gennemlysning.

Og det er vel ikke så ringe endda?

Nej, nej, det er fint. Det er en naturlig, videnskabelig progression, kunne man sige.

Sker der noget ved, at nogle af os flytter udefra og hjem, gør det noget ved faget?

Det kommer an på, hvordan man bruger det. Antropologien kan have tendens til selv-dramatisering. Er der en antropolog til stede under en diskussion, har jeg bemærket, at antropologen ofte har siddet i baghånd og har kunnet åbne en meget større horisont, som samtidig ikke var med til at føre diskussionen videre. Der har også været en tendens til antropologisk romantisering af voldsomme skikke, hvor det var underforstået, at det ikke var helt skidt, det de gjorde. Der var et romantisk aspekt, mange antropologer ikke havde viklet sig ud af. Nu er det blevet mere almindeligt med antropologiske samfundsdebatter, der laver kritiske analyser af velfærdssamfundet, feminin dominans, eller Serbien. Antropologer er blevet belært af virkeligheden.

Så når man flytter sig fra det fjerne til det nære, får man en mere sund dømmekraft, fordi man ikke hiver en Umba Bumba op af hatten hvert andet øjeblik eller hvad?

Antropologerne har stadig Umba Bumba med sig. Men de formår i højere grad at se nogle forhold, andre ikke kan se, fordi de kan placere sig selv i en distance.

Ja, for det er vel i højere grad antropologisk metode og teori end fagets objekt, der definerer faget. Det er en standende diskussion i faget faktisk.

I har vel også haft det problem, at der ikke er så mange primitive folk at analysere mere. Og selv om der var, kunne man jo hypotetisk forestille sig, at I på et tidspunkt havde analyseret dem alle. Skulle disciplinen så ophøre? Det ville den jo skulle, hvis den alene var bundet til sit objekt.

Nu er der jo det der med, at historien går. Tager man til Brasilien og studerer indianere i dag, er det ikke det samme som at gøre det i 50'erne. På den ene side sker det, at „the natives strike back“, de kender og bruger antropologien, og antropologen kommer til at indgå i uforudsete relationer med de antropologiserede, denne bevidste relation bliver så en del af studieobjektet. Der er på den anden side den gamle diskussion om, hvorvidt verden bliver globaliseret og mere og mere ens, eller om folk bliver ved med at danne forskel med en fortsat forskellighed i verden til følge.

Osteklokker

Det, der skete med den europæiske diskussion, var, at da muren faldt, fik vi overraskende en genopblomstring af det nationale og etniske, og det gjorde det åbenbart for antropologer, at der var noget problematisk i den romantiske tankegang.

Og her sker der også noget andet. Det, der før blev kaldt „racetænkning“, opdager antropologerne, at de er med til at overføre til „kulturtænkning“. De bliver ængstelige for, om de har sluppet et monster løs, der hedder „du gør det, fordi du er af den kultur“, hvilket er ligesom at sige „af den race“. Det danner afsæt for en selvkritik. Man opdager, at man er i færd med at skabe statiske billeder, der ikke er så hensigtsmæssige.

Et af antropologiens teoretiske hovedproblemer er „kulturbegrebet“. Det er som om, man har haft en forestilling om, at kulturen er et strukturelt determinationsgitter, som simpelt hen – uvist hvilken ontologisk forankring det så egentlig har – determinerer hele den måde, aktørerne handler og tænker på. Det giver forestillingen om, at kulturen er en strukturel helhed, og dermed kan den i en vis forstand ikke udveksle med andre kulturelle enheder, fordi de er jo overdeterminerede af deres logik. Og så får man forestillingen om, at alle kulturelle grupper er fanget i deres egen osteklokke. Den tanke er blevet meget populær. Der er mange, der tænker sådan om vores eget samfund, selv om de sikkert ikke engang er bevidste om, at det er en antropologisk tankeform. Generationerne kan i virkeligheden ikke kommunikere med hinanden, fordi deres erfaringer og normer er så radikalt forskellige, og vi er alle delt op i en masse subkulturer, og vi ser på hver vores måde.

Subkulturer er det nu mere kultursociologerne, der taler om. Men denne her diskussion har antropologer jo også taget op inden for faget, hvor „aktørbegrebet“ er blevet meget vigtigt ligesom „praksis“ frem for „struktur“, „handlen“ og blik for forandringspotentialer. Det ser ud til, at systemteorien og Niklas Luhman har overtaget den gamle strukturdeterminans, hvor antropologien forsøger at komme fri af den.

Det er nok rigtigt.

Når man så taler om „aktør“ og „individ“, så bliver vel et begreb som „frihed“ vigtigt. Du er i din bog Etik i 90'erne inde på, at der endda simpelthen er en „etisk fordring“, en eksistensfilosofisk dimension, at tage hensyn til. Det er vanskeligt for antropologien at tænke eksistensfilosofi sideløbende med generelle samfundsmæssige strukturer. Der er måske et problem der. Jeg ser det med et blik, der er inde fra faget, men jeg ser det som et problem, vi hele tiden forsøger at løse. Sådan viser det sig ikke ude i den offentlige debat, fornemmer jeg på dig?

De interne teoretiske overvejelser i disciplinerne har svært ved at komme ud til offentligheden. Jeg kan jo se, nu jeg sidder på en avis, hvor utrolig mange af den slags bøger, vi ikke anmelder.

Men når antropologer udtaler sig om dette og hint i verden derude, mener du, det er gennem kulturbegrebet?

Jeg mener, at antropologerne har deres *heydays* i offentligheden i øjeblikket, på grund af deres skarpe analyse. Hvad angår kulturbegrebet, så var det, der skete med nationalismens og etnicitetens opblomstring, at den antropologiske glasklokke tænkning kom meget tæt på, og man kunne se, at den var temmelig uheldig. Pludselig opdager man, at folk i Baltikum for eksempel har de samme stereotyper om hinanden, det er en logik, der kører over alt.

...og tit og ofte om sig selv.

Ja, og det er noget, der kører i virkeligheden, så derfor er det måske ikke så teoretisk interessant at give den udvikling medløb, men snarere at komme tilbage til en mere ideologisk kritisk position og sige, „hvad er projektioner, og hvad er realiteter i det der spil“. Det kan antropologien have svært ved, hvis den bare fastholder den kulturdeterministiske vinkel. I Serbien, for eksempel, kan man ikke bare sige, at det er urgamle, kulturelle traditioner, det her med at man skal begå folkedrab og etnisk udrensning. Det må henføres til nogle ret konkrete, politiske forhold.

Men samtidig med at man kan have et vågent øje for politiske begivenheder og situationer som i højere grad determinerende end et overordnet kulturbegreb, er der vel også strukturelle gentagelser i selv den europæiske historie. Myten om Napoleon på den hvide hest er vel en, der gentager sig, hver gang en Hitler eller en Milosevic, eller hvem det kan være, opkaster sig til diktator.

Ja, det er rigtigt nok, men en forhåndsantagelse om strukturelle projektioner kan stå i vejen for udsynet, de er simpelthen somme tider ikke i overensstemmelse med fakta.

Klogere eller dummere?

Hvis man tager et begreb som „fjendebillede“, der er blevet et meget populært begreb, er det en form for systemteoretisk tankegang. Man forestiller sig, at ethvert system på en eller anden måde skal definere en fjende for at kunne holde sig selv i gang. Og når nu NATO har mistet sin berettigelse, skal det opfinde et nyt fjendebillede. Jeg synes, det er en problematisk tankegang, for det sætter os ude af stand til at skelne mellem ægte fjender og indbildte fjender, for vi kan jo ikke principielt udelukke, at der kan være virkelige

fjender derude, og det får vi svært ved at se, hvis vi på forhånd har sagt, at de strukturelle projektioner er stærkere end realiteten.

Du mener altså, at antropologien som sådan er der ikke noget i vejen med, men den radikale relativisme, der kun kan tænke i projiceringer, er forfejlet?

Ja, jeg tror, at vi alle kan blive klogere af antropologien på enkeltanalytisk plan. Det, jeg er mere betænkelig ved, er de generelle tesar; om det er nogle, vi bliver klogere af, offentligt betragtet, eller om det ikke snarere er nogle, vi kan blive dummere af.

Hvis man ser på et mikrofænomen som madens sociologi og madens antropologi, som du har beskæftiget dig med gennem Simmel, bliver man så klogere på sæder og skikke og måder gennem antropologien, gennem tematiserede mikrofelter?

Det gør man selvfølgelig, også fordi vi lever i en tid, hvor der dukker nye ritualer op, for eksempel hele polterabend-halløjjet. Man kan synes, det er forfærdeligt, men det dukker op som et massivt fænomen, og derfor synes jeg, det i høj grad er påkrævet at få det analyseret. Hvad er det egentlig? Hvorfor opstår det? Hvilke logikker kører det?

Du skriver i Etik i 90'erne, at der skete et sædernes forfald, kodekser og værdier blev opløst i 70'erne. Nu bliver de reetableret som „livsstil“ og meget bevidste strategier i 90'erne. Og du observerer, at når man bliver inviteret til private selskaber, er det et godt ægteskabsmarked, fordi man gennem værten har garanti for de øvrige gæsters kvalitet. Det er vel eksempler på antropologiske observationer og analyser?

Ja, det er det, det er klart.

Hvornår er antropologiens grænse nået?

Når den spiller med på den herskende relativisme. Men når antropologien er kommet sådan i vælten, er det måske også, fordi den afspejler epokens bevidsthed om sig selv. For ellers ville analyserne jo ikke kunne vinde frem, hvis folk overhovedet ikke kunne forstå, hvad det gik ud på. På den måde er antropologien frontfag stadigvæk. I gamle dage var den kun frontfag for en beskedent skare, nu er den blevet frontfag mere generelt.

Robinsonisme

Du kritiserer antropologiens kulturbegreb, men den modsatte position er heller ikke heldig. Sindssyge, for eksempel, kan forklares som individers afvigelse fra normen, men der skal være en norm at afvige fra. Du kalder det selv et usynligt baggrundstæppe, der er nødvendigt for at kunne se en form, når du i Etik i 90'erne skriver om nyhedsstrømmen og dens baggrund af ikke-nyheder og kedsommelighed a la „I aften var alt atter roligt i Brande, ligeså i Sakskøbing“. Man må forestille sig et kulturelt baggrundstæppe, hvorpå vi agerer, vi er vel ikke kun atomiserede individer, hver med en fri vilje, som vi kan udleve som vi lyster?

Nej, det er rigtigt. I burde analysere Robinsonekspeditionen, det er også noget med en øde ø. De vil gerne lave et repræsentativt billede af Danmark med de 16, de sender af sted. Og der mener jeg, man kan se, at i dag tænker man ikke, at der er en massiv, omfattende normalitet, og så er der nogle få individer, der er udenfor. I dag har vi mere en subkulturtanke. Det er i virkeligheden en ret lille gruppe, vi opfatter som normen, og så er

der en masse udenom; de er anderledes. Den måde, man fortæller Robinsonhistorien på, er meget struktureret og narrativeret og klippet, og det går ud på, at normen, det er Jørgen og Camilla, for de er tæt på 30, og de bor på Frederiksberg, og de er kropsligt attraktive, og Camilla er faktisk allerede popstjerne. Det er dem, der vil kunne gå lettest ind i medicirkus-kredsløbet. Det er det, producerne definerer som normen, det er klart, for det er deres egne normer, du ser afspejlet der. Alle de andre er organiseret som lidt eksotiske afvigere, der er et par etniske danskere og et par farvede, og den ene er heldigvis tidligere bankrøver, så får du en anden minoritet ind på kryds. Der er en politimand, der er en ung militærpige, så er der en gammel brandmajor, som repræsenterer gruppen af gamle mænd, og så er der en kristen, som har sin Bibel med. Det er som om, at hele raden rundt har man forestillingen om minoriteter, som jo har lov til at være der i forhold til den der lov.

Og det er et forestillet samfund, som du mener er et billede på, hvordan man tænker sig Danmark generelt i dag?

Ja, i dag tænker man vel ikke i omfattende klasser eller socialgrupper.

Den atomiserede kultur har så overtaget forklaringspotentialer for hvem, vi er på bekostning af den sociale konflikt? Du påpeger vanskeligheden ved et overgribende kulturbegreb, men er der ikke samme problem ved ideen om de atomiserede små enheder, som jo også er kulturelt definerede minoriteter?

Jo, jo, det er rigtigt nok. Tankegangen er jo i sidste ende, at hver person er sin egen subkultur.

Men er det ikke en ufarbar vej?

Jo, jo!

Og hvad gør man så?

Cafémøder

Det, man bør interessere sig for, det er jo også Simmels gamle problem: Hvad er det, der får samfundet til at hænge sammen? Det betyder også, hvad er det, der får individerne til at kunne forholde sig til hinanden, selv om de på en måde ikke burde kunne? Og det er måske, at tanken om, at vi er vores livsstil, og vi selv vælger vores livsstil, det er måske en overfladisk tanke. Hvis vi to nu ikke kendte hinanden, og hvis vi nu mødte hinanden på en café, hvordan ville vi så præsentere os for hinanden? Så ville vi præsentere os for hinanden i kraft af vores erhverv og sekundært i kraft af vores livsstil. Så ville vi hver især sidde og udveksle nogle kulturelle koder om, hvordan vi gerne vil præsentere os. Der er en masse, der ville være blændet af i sådan et indledende møde. Formentlig ville vi ikke gøre meget ud af, hvor vi kommer fra i landet, ikke nødvendigvis, for en regional bundethed passer ikke til dette stiliserede cafémiljø, vi mødes i. Vi ville måske heller ikke gøre meget ud af vore familierelationer og de forhold, vi har til forældre og bedsteforældre. Man mødes som abstrakte livsstilsprojekter, og det er selvfølgelig en meget overfladisk måde at mødes på. Når vi så kom til at kende hinanden bedre, ville vi gradvist komme til at kende hinanden som mere totale individer, som også inkluderer summen af påvirkninger fra familien. På den måde forestiller jeg mig, at alle mennesker er mere

komplicerede, end livsstilstanden forudsætter, og det er også derfor, vi faktisk kan forstå hinanden bedre, end vi måske egentlig burde kunne, fordi der kan vise sig nogle berøringspunkter.

Men vel også fordi vi har et fælles imaginære at referere til. På den måde findes der vel noget samlende for mennesker?

Ja, og det er selvfølgelig et kulturbegreb, der kommer ind der.

Eller hvad man nu skal kalde det, men der er vel noget, der er større end de enkelte individer.

Ja. Lad mig prøve at illustrere det.

Kollegaen fra Ildlandet

Der er et bestemt eksempel, der går igen i diskussionen. Det er, at en universitetslektor fra København og en fisker fra Hanstholm ikke har meget at snakke om. Det er to radikalt forskellige verdener. Så siger man, at lektoren har meget mere til fælles med sin kollega fra Ildlandet. Og så tænker jeg, at det kan ikke passe. Det er da rigtigt, at hvis du tager til en konference, kan du have det hyggeligt med nogle udenlandske kolleger, fordi vi har en faglig fællesmængde, der binder os sammen, men spørgsmålet er, hvor meget du har at snakke med dem om, hvis du kommer ned under det niveau. For de kommer fra en anden referenceramme.

En anden hverdag.

De kommer fra en anden hverdagsramme, fordi de har nogle andre vaner og nogle andre smagsdomme.

Så måden, man rører rundt i kaffen, og den sago eller de kartofler, man spiser har betydning.

Måske kan de lide noget mærkeligt mad, måske vil de begynde at synge nogle vemodige sange, når de får noget at drikke.

Og det er af større væsentlighed for identifikationen af subjektet end livsstilparametrene? Kunne man forestille sig samfundet som bestående af individer med mange referencerammer, der overlapper forskelligt med forskellige mennesker?

Ja, hvis vi nu konkret tager eksemplet med lektoren og fiskeren, hvad ville antropologen så kunne udrette? Ville antropologen kunne andet end at verificere, at sådan er det: vi har intet at snakke om, eller ville antropologen kunne falsificere udsagnet? Ville antropologen på forhånd være solidarisk med det kosmopolitiske udsagn?

Og det er jo et andet spørgsmål end det teoretiske angående kulturbegrebet. Det er vel et spørgsmål om den politiske holdning, man går ind i projektet med. Vi har nogle gange været inde på, at den kan komme til at betyde mere end de teoretiske tilgange. Da du gennemgik dit livsforløb, var det også historien om en skiften mellem teoretiske og ideologiske dagsordener, som du har fulgt. Hvad tror du så, antropologen ville mene om eksemplet?

Er antropologer ikke per instinkt kosmopolitter? Ville de dominerende forhåndsantagelser inden for antropologien ikke holde med lektoren?

Overordnet sammensathed

Lad mig rekapitulere. Det, jeg er ked af, er, hvis antropologien bare bliver epokens bevidsthed om sig selv, altså hvis den bare kører med på den kulturelrelativistiske, subkultur-deterministiske forestilling, ja, at samfundet ikke hænger sammen. Det afspejler på en måde også velfærdssamfundets problem, at vi alle bliver splittet i interessegrupper, som kræver ind uden tanke for helheden. Antropologien bliver problematisk i det omfang, den kører med på det.

Altså på det atomiserede verdensbillede? Men også på det kulturdeterministiske?

Ja, for det synspunkt har den jo ikke mere på samfundstotaliteten. Den har indskrænket det ved at flytte det ned på mikroniveau. Jeg diskuterede det med [Mikael] Rothstein og Tim Jensen sidste år på bogmessen. Jeg kritiserede dem for deres religionsbegreb, for de har forestillingen om, at det er en systematisk klassifikationskode, som gør verden begribelig. Men deres egen store bog om religionernes etik viser jo, at alle religioner er i splid med sig selv på 100 måder om, hvordan de skal tænke om etiske problemer. Et gammelt ord siger, at hvor der er to jøder til stede, er der tre meninger. Hvordan kan de både mene det og fastholde klassifikationstankegangen. Så sagde de, „jamen det er nok meget rigtigt, vi kan nok ikke bruge det om religionen som sådan, kun om undergrupper“. Det er måske det samme, antropologerne gør. Den kulturdeterministiske tanke kan ikke bruges på samfundstotaliteten mere, det kunne den måske i primitive samfund, der ikke var i berøring med omverdenen. Men man forlader ikke tanken af den grund. Man formindsker den bare til at gælde i stadig mindre enheder. Og hvis du tager kultursociologerne med, så ryger de måske ned på individplan og taler om livsstile og livsprojekter, som er bevidst æstetiske projekter.

Er der en vej ud?

Ja, fordi man kan sige, at i og med I er så gode analytikere, kan I være med til at efterprøve, om sådanne tankegange holder.

Antropologiens empiriske udgangspunkt er vigtigt i den sammenhæng.

Ja, hvis vi nu holder os til lektoreksemplet, når en lektor nu siger, „jeg har menneskeligt set mere til fælles med en kollega fra Ildlandet“, så kan antropologen sige, „ja, men kan det nu være rigtigt?“ Vi kan tage med til den konference og rekonstruere den sociale logik for konferencen, hvilke ritualer har man, hvad er de bestemte seminar-ritualer? De er måske med til at neutralisere nogle kulturelle forskelle, som ellers ville være ret vigtige. I kunne også sidde med ved middagsbordene og høre, hvad de taler om, hvordan samtalen går, når de forlader fagsladderen.

Sund fornøft

Så et bud på antropologiens bidrag er mikroanalyser, der empirisk og detaljeret kan udpinde, hvad der foregår.

Ja, og som også kan være med til at problematisere nogle af jeres egne teoretiske antagelser. Jeg ved godt, at så kommer vi ind i den hermeneutiske cirkel igen. Omvendt kunne I også efterprøve den anden del af udsagnet; er det nu rigtigt, at han slet intet har til fælles

med den fisker fra Hanstholm? Betyder det slet ikke noget, at de for eksempel taler samme modersmål? Har en fælles historiebaggrund?

Dette her er et spørgsmål om antropologiens anvendelighed som fortolkende instans i forhold til verden, men hvad med den anden side? Har antropologien noget at sige i forhold til videnskabernes diskussion?

Så snart man ikke er på universitetet mere, taber man interessen for den rent interne paradigmeudvikling. Jeg fik en bog til anmeldelse på et tidspunkt om børns religion, et højinteressant emne, men jeg fik intet at vide om emnet, for det var alene teoretiske diskussioner om den ene amerikaners model i forhold til den anden amerikaners model. Der var simpelthen intet, der kunne afgøre, om man fik opklaret emnet mere.

Så du ser relevansen i de empiriske analyser snarere end i erkendelsesteoretiske landvindinger.

Selvfølgelig er den teoretiske bagage nødvendig for den empiriske analyse, man skal jo have nogle briller på for at kunne se det, man ser. Men jeg har selv været igennem så mange paradigmer og har haft utrolige forventninger til, hvad et eller andet paradigme har kunnet udrette. Og når man så læser de tekster 20 år efter, kan man se, at det paradigme blev aldrig til noget, det fik ikke noget udrettet. Måske fik det 20% udrettet, og det er allerede godt nok, men det betyder, at man ikke skal investere for mange forhåbninger i den teoretiske udvikling.

Men i at overveje, hvordan man fra sit sted kan udsige noget om verden, som den er?

Ja, så kan man måske også være klar til at lade sig korrigere af sin egen sunde fornuft. Ind imellem er det som om, den moderne forsker ikke tænker, „den teori, jeg opstiller her, passer den overhovedet med mine personlige erfaringer?“ Det er et problem, vi har inden for litteraturvidenskab: Hvem er den bedste litterat? Er det litteraten, der har en klippeklar litteraturteori, eller er det litteraten, der har læst 1017 værker? Og det er i en eller anden forstand den sidste. Litterære værker har det med aldrig at kunne subsumeres 100% under teorien.

Så forholdet til objektet er det vigtigste?

Og der har I måske en force. Jeg ved ikke, om sociologer og psykologer cykler mere rundt i teorierne.

De er måske mere makro, hvor vi er mere mikro! Vi tænker hele tiden på mellemregninger! Til sidst vil jeg nævne, at du engang har sagt, at antropologer kan man kende på, at de altid siger og mimer et „ omkring alle begreber. Er det stadig dit indtryk af antropologer?

Jeg vil tro, at der er mange almindelige mennesker eller folk fra andre faguddannelser, der tænker ligesådan i dag. Det har selvfølgelig noget at gøre med alt det der med ironien. Ole Thyssen sagde det meget godt i et interview engang. Han sagde, „i dag kan man ikke sige noget, uden at det skal stå i citationstegn“. Man skal ligesom underforstå et „hø hø“ bagefter: „Jeg har en 'kæreste', hø, hø“. „Jeg arbejder på 'Berlingske Tidende', hø, hø“. Man skal markere en rolledistance.

Og det er en irriterende udvikling?

Ja, det er det. Men hvorfor er det det? Fordi det er svært at komme til at tale om noget.

Mennesker kan ikke tale om noget, hvis „noget“ altid skal sættes i ironiske anførselstegn, men antropologer har vel også svært ved at tale om noget, hvis deres „noget“, nemlig „de andre“ eller „kultur“, skal i anførselstegn.

Det hænger sammen med dekonstruktion og postmodernisme og så videre. Der har i nyere tid været en tendens til problematisering af alle overleverede begreber, for kunne man uden videre tro, at de repræsenterede en virkelighed? Eller var de eventuelt så belastede af en lang forhistorie med diverse fordomme, så de slet ikke var operationelle? Jeg har indtryk af, at antropologi er en af de discipliner, som i særlig grad har været ramt af anfægtelser og selvproblematiseringer og en metaselvkritik. Det hænger også sammen med hele etnocentrisme-diskussionen og de særlige erkendelsesteoretiske problemer, der har været i antropologernes omgang med deres objekt. En strategi til at omgå dette problem er at sætte begreberne i gåseøjne. Den evindelige problematisering af begreberne kendes fra Derrida og dekonstruktionen, nogle af hans tekster virker nærmest selvparodiske. Så snart han har sagt en sætning, kan han i princippet problematisere et hvert element i den, og så er det svært at komme videre i argumentationen. For problematiseringspotentialet går jo mod uendeligt. Det er ingen farbar vej. Så må man dog hellere vove pelsen og sige noget om noget. Og så må det være op til andre at problematisere og korrigere ens udsagn. Det er vel et meget godt ideal for det videnskabelige fællesskab.

Din interesse for antropologien kommer i årenes løb i højere og højere grad i selskab med etik, eksistensfilosofi og teologi. Det kan ses i dine tre seneste bøger. Men snarere end at skifte interesse lader det til, at du udsætter eksistensfilosofiske temaer som „de intellektuelles genkristning“ i disse år for en antropologisk/sociologisk inspireret analyse?

Teologien har jeg haft som privat interesse fra gymnasietiden. Men det er først inden for det seneste tiår, jeg er begyndt at tematisere den offentligt, i samklang med den generelle tendens i tiden, jeg selv har kaldt „genkristningen af de intellektuelle“. Hvad angår kontinuiteten, som du spørger til, så er der en klar familielighed mellem Simmel og Løgstrup, som jeg har beskæftiget mig meget med i de senere år. De er ikke samtidige, men de er begge en del af den livsfilosofiske/fænomenologiske bevægelse. Løgstrup lægger vægt på, at man ikke kan bedrive etik og eksistenstænkning uden om de sociale relationer, den menneskelige „interdependens“, et sociologisk begreb, som han har fra Theodor Geiger, der på sin side har det, i hvert fald tankegangen, fra Simmel. Så det er klart, at i det omfang jeg i stil med Løgstrup skriver om etik og hverdagslivets fænomenologi, spiller den antropologisk/sociologiske arv med. Ikke så meget som en færdig teori, som et bestemt „blik“, et tankeredskab. Hvad selve teologien angår, er jeg mere usikker på, i hvilket omfang sådanne tilgange kan bruges. Men de er anvendelige, så længe vi holder os til analyser af den kulturelle diskussion om kristendom og religiøsitet, eller forholder os til „kirken“ som et kulturelt miljø. Og jeg synes, det er meget frugtbart, når en antropolog som Cecilie Rubow eller religionssociologer som Rothstein og Tim Jensen blander sig i de kirkelige/kristelige diskussioner. Det kommer et andet sted fra, og det giver frisk luft, hvad der ofte er særdeles tiltrængt. Så jo, måske er der mere kontinuitet i de ting, jeg har lavet, end jeg normalt går og tror.

For uddybelse af ovenstående se blandt andet:

Hansen, Nils Gunder

- 1985 Den høviske kærlighed. København: Forlaget Basilisk.
1991 Sansernes Sociologi. Om Georg Simmel og det moderne.
København: Tiderne Skifter.
1992 Etik i 90'erne. København: Gyldendal.
1998 En afgrund af tillid. Guide til Løgstrups univers. København: Gyldendal.
1999 Da Gud kom ind fra kulden. Om genkristningen af kulturen.
København: Gyldendal.

INTERVIEW

PER AAGE BRANDT

Interviewet af Finn Kjær Jensen

KULTURREALISME

I dette interview plæderer semiotikprofessoren Per Aage Brandt vedvarende for en rationel og teoretisk åben holdning i humanvidenskaberne. Videnskabelig universalisme og realisme er et godt alternativ til de forskellige fremherskende skepticistiske erkendelsesteorier: kulturel relativisme, dekonstruktivisme, socialkonstruktivisme og så videre. Per Aage Brandt argumenterer således for hvorledes *Tegn, Ting og Tanker* (titlen på hans seneste bog) forbindes i en semiotisk og antropologisk realisme. At verden fortløbende må medtænkes demonstreres gennem eksempler.

Det man tror om verden

Der er ingen grund til tøven: Hvad er videnskabsteori?

Videnskabsteori er i praksis, som den udøves og formidles i universiteter humanistisk sammenhæng i forbindelse med disciplinerne, forskellig fra fag til fag. Kernen i den er og bliver *metodologien*. Men metodologien rejser samtidig alle de *ontologiske* spørgsmål, for så vidt den metode, man vælger, jo udtrykker det man tror om genstanden. Og selve dette argument er en videnskabsteoretisk konstant.

Antropologien må altså spørge sig selv om...?

Man spørger hvad det egentlig er man undersøger – hvordan man egentlig tror man *bærer sig ad* med det. Jeg ville jo kalde antropologien en komparativ videnskab. Man bringer sig i besiddelse af empirisk viden om forskellige kollektiver, samfund, og sammenligner deres adfærd. Deres adfærd, både mentalt, socialt og fysisk; specielt det fænomen, at vi finder „sociale institutioner“, eller hvad man nu vil kalde sådan nogle, når de ikke lige-frem er nedfældet i paragraffer, sådan som de er i de moderne samfund. Man skaffer sig et *komparativt* begreb om forskellige samfundsformer. Det første spørgsmål i denne forbindelse er naturligvis, hvad det så er man komparerer? Hvad er det man sammenligner?

Ja, og hvordan gør man det?

Det kommer simpelthen an på, hvad det „er“, man har fat i. Hvis man nu for eksempel tror eller antager at alle samfund har en juridisk institution, spørger man folk, hvordan de løser konflikter. Folk spørger fornuftigvis tilbage: Hvilke konflikter? Og så kan man jo prøve sig frem: For eksempel konflikter med hensyn til hvem der *skylder* hvem noget.

Eller med hensyn til behandlingen af det, som opfattes som forbrydelser. Er *forbrydelser* i øvrigt et stabilt emne at spørge på? Det er det formentlig – i en vis forstand. Hvis det er et stabilt emne, er der så andre stabile emner? Hvis der dukker mange stabile emner op på denne måde, kan man opbygge en mere eller mindre stabil liste over hypotetiske universalier. Men sådan nogle har nægtelig en ontologisk status. De vil kendtegne menneskets måde at leve sammen med andre mennesker på i det hele taget. Og kendskabet til dette er netop hvad man i meget gamle dage forstod ved antropologi: læren om *antropos*. Spørgsmålet støder hårdt mod *cultural studies*-teser om, at der ikke skulle findes sådanne stabile størrelser overhovedet. Kulturer skulle simpelthen relativt til sig selv skabe deres egne, helt originale emner, således at stabiliteten kun kunne holde indtil kulturens grænser, den enkelte kulturs grænser, nås; i så fald har vi at gøre med en *kulturrelativisme*, en holdning og metode, der derfor ikke kan blive komparativ. På denne måde handler epistemologien, som man kunne kalde det – læren om hvilke sandheder man er ude efter – både om metodologi og om ontologi. Man vipper hele tiden fra det metodologiske til det ontologiske og tilbage igen. Men hvilke metoder anerkender man egentlig, når man hylder en kulturrelativ opfattelse? Man er vel henvist til en impressionistisk indfølingsmetode.

Impressionisme er, hvad man efterlades med, hvis ikke man anerkender universalier og vil privilegere synsvinkler?

Ja, enkelt sagt. *Cultural studies*-antropologien kommer nu i vanskeligheder, fordi den er nødt til at forklare sig selv, hvilken indføling man i så fald må stole på. I det hele taget kan man sige, at videnskabsteorien må handle om hvad det er vi stoler på, når vi forsker. Hvad stoler vi overhovedet på? At vi, trods det faktum at vi antager at et menneske er hvad det er i kraft af en kultur, alligevel vil være i stand til at *forstå* dette menneske *uanset* „dets“ kultur – ellers ville vi jo ikke kunne gøre det. I virkeligheden er det umuligt at drive systematisk antropologi i det radikalt relativistiske regi. Problemet er analogt med det gamle paradoks, at vi oversætter; det er ikke desto mindre „umuligt“ at oversætte, fordi vi tænker i et sprog, og et sprog er begrænset af sine interne strukturer som er forskellige fra ethvert andet sprogs – dets ytringer er uoversættelige. Men det er en kendsgerning, at vi alligevel faktisk oversætter. Det er noget man endda næsten kan leve af. Det går også rimeligt godt med studiet af andre kulturer, i den forstand at det i praksis viser sig at man kan få noget at vide, som man ikke er nødt til at afvise. Hvis man kan sige at resultaterne af en komparativ metode tager sig så solide ud, at man spontant kan tro på dem, og man ikke kan finde gode modargumenter, ja så må man jo tro på dem indtil videre. Det er et lige så godt argument som at oversættelse finder sted og altså findes. I så fald kan vi problematisere den kulturrelativistiske tilgang, der i dag hedder mange ting: dekonstruktivisme, socialkonstruktivisme. Den går overalt ud på, at man vurderer den historiske dimension som afgørende, og hvilken dimension vurderer man så som ikke-afgørende? Den dimension man kan kalde den universalistiske.

Det kulturelle hardware

Humanvidenskabernes forståelse af det menneskelige kommer jo almindeligvis i stand ved undersøgelse af menneskers historiske, sociale og kulturelle kontekst. Antyder du, at der er noget, vi overser her: den foreliggende, fysiske, verden, biologien...?

Vi begynder jo at vænne os til et meget længere perspektiv nu, hvor vi tager forhistorien med. Forhistorisk arkæologi og palæontologi og betragtninger der medtager vor arts evolution gør jo forhistorien til et næsten lige så vigtigt begreb som historien. Det der ikke er historisk er formentlig evolutionært, når det drejer sig om antropologisk empiri. Og hvad kan man så vide om det evolutionære? Denne problematik befinder sig i en voldsom udvikling i øjeblikket, i kraft af en samling af videnskaber der spænder fra neurologien og biologien til lingvistikken, til forskellige former for psykologi...

...og kognitionsvidenskaben?

Ja, her spiller kognitionsvidenskaberne en stadig større rolle, fordi de faktisk synes at få fat i noget nyt. Jeg har lyst til at nævne en hypotese af Leonard Talmy, en tekst, der er under udgivelse: *The Cultural Function*. Der er ikke mange studier i netop den funktion, han er ude efter her, men der er nogle. Han antager, at der findes en kognitiv kompetence, som gør at mennesker, som endnu ikke er voksne, i en bestemt periode af deres barndom eller ungdom så at sige scanner kulturelt specifik adfærd og installerer den meget dybt i deres neurale udstyr, så den kommer til at virke som en automatisme. Det er ikke en simpel mimetisk, altså efterlignende, ting, det er en selektiv mekanisme i mennesker, som trækker de ting fra i omgivelsernes adfærd, der kunne være personlige, individuelle særtræk, og i stedet fremhæver den kollektive stilistik – altså afsøger adfærdsfeltet på en lang række områder, og som installerer en slags evaluativ mekanisme, der fortæller dem, hvad der er en god eller rigtig måde at gøre ting på og en ikke så god eller rigtig måde at gøre ting på – det drejer sig for eksempel om indtagelse af føde i kollektivt regi, kropsrutiner, for eksempel hygiejne, men også kommunikativ adfærd såsom taleafstande, blufærdighed, både seksuelt og i forbindelse med hvordan kroppen bør bære sig ad i sociale sammenhænge, hvor meget af kroppen der bør vises, hvordan viser man respekt, altså hele høflighedsregisteret. Og sådan noget som hvor meget man må vise af den emotionelle tilstand man eventuelt befinder sig i. Sådanne ting synes at tegnes og derefter kunne læres til andre. Det vil sige, at det unge menneske scanner tingene ind, kan man sige, og derefter bliver i stand til at gentage dem langsomt og demonstrativt for andre. Den langsomme, demonstrative gentagelse er jo, kan man sige, et praktisk bevis på at der foreligger en normativ adfærd. Og til sidst er man i stand til at verbalisere gestussen, sådan at man får en sprogligt kritisk, distanceret refleksiv holdning til den. Der synes ligefrem at være tale om en slags adfærdspakke, som ifølge de undersøgelser som Leonard Talmy henviser til, udfoldes på et bestemt tidspunkt i det unge menneskes udvikling, nemlig fra 9-årsalderen til 16-årsalderen.

Det vil sige en slags kulturel engrammeringsperiode?

Ja, netop, hvis effekt blandt andet er, at når der kommunikeres med nogen, som svarer godt til den kodeks, der installeres, så bliver den effekt, kommunikationen får, større. Og kommunikation med mennesker, som ikke besidder denne kodeks, bliver væsentligt ringere og svagere, både emotionelt og intellektuelt. Det er jo ganske interessant for eksempel læreprocesser i forbindelse med integrering af flygtninge i en kultur, som har en anden kodeks. Og det er noget, som formentlig bliver afgørende for et menneskes individuelle skæbne i en bestemt kultur. Undersøgelser går ud på at man følger unge mennesker som er flyttet enten i perioden, før perioden og efter perioden. Det viser sig at hvis et menneske flyttes fra og med 9-årsalderen til en anden kultur, så installerer dette menneske den modtagende kulturs kodeks. Hvis dette menneske senere – efter perioden, det

vil sige efter 16-årsalderen – flytter tilbage til afsenderkulturen, så vil reintegration ikke finde sted. Men hvis et menneske *efter* 16-årsalderen flyttes til en anden kultur og lige så meget senere vender hjem til afsenderkulturen, så reintegreres det fuldstændigt; og skæres perioden af flytningen, får vi kriser. Det er en „pakke“, kan man sige, af udviklingspsykologisk art, der kan sammenlignes med „sprogpakken“, som pakkes ud mellem 2-årsalderen og 5-årsalderen, hvorefter sproget er installeret. Jeg gætter så på, at der i den mellemliggende periode fra 5 til 9 år, det vi kalder skolealderen, installeres endnu en pakke, nemlig kønsadfærden. Her holder børnene op med at være små nysselige ukønnede, asekuelle væsener og begynder at få kontrastiv adfærd over for det andet køn, således at der også er en basal kønsadfærd, der installeres lige før den kulturelle adfærd installeres. Tre adfærds-„pakker“ i rækkefølge: Sprog, så køn, så „etnicitet“, og så er man klar til at få børn og forpligtelser.

Det er jo en interessant konstruktion: sprog, køn og den kulturelle „pynt“?

Ja, og vi har muligvis også noget andet lignende før 2-årsalderen, som har med installering af basale evner for empati. Det er formentlig det der går galt når individer senere bliver autister, bortset fra at der kan være genetiske svagheder, der spiller ind. Man kan altså evolutionært betragte mennesket som udstyret med en række *epigenetiske* „pakker“, dispositioner, der udvikles sekventielt. Epigenetiske, det vil sige, som ikke udfolder sig med mindre de bliver stimuleret efter fødslen og frem til voksenalderen i en bestemt eller typisk rækkefølge. „Stadier“, om man vil, men ikke freud'ske.

Men hvad synes at være logikken i netop den rækkefølge?

Formentlig den, at det ene optimalt netop forudsætter det andet. Og så fungerer vore hjerner formentlig sådan, at de ikke kan installere det hele på en gang, fordi det ville blive kaotisk. Der findes måske mange individuelle skæbner, som alligevel er nødt til at installere det hele på en gang, triste institutionelle skæbner for eksempel, som ikke får den passende respons i den periode, hvor den pågældende mekanisme optimalt skal modnes.

I hver pakke foreligger der altså en udfoldet skematik for næste pakke?

Ja, der ligger en udfoldet disposition, ligesom i sprogpakken. Man kan sagtens lære at tale senere end i 5-årsalderen, men det kommer til at lyde anderledes. Det er ret interessant, for det betyder da, at de specifikke etniske ejendommeligheder sidder dybere end det sted hvor ideologierne sidder, hvilket er nyt. Ideologier er anskuelsesmængder, som man kan tilegne sig som voksen. Vi er udstyret med noget, som vi inden for affekt-forskningen teknisk kalder *passioner* ved siden af *emotioner* og *humører*. Vi begynder nu at forske i affekter inden for den antropologisk orienterede del af semiotikken. Passioner ytrer sig især i to empiriske felter, nemlig i politiske holdninger og i kærlighed. Det er tilsyneladende de to stærkeste motorer i de forhold der får mennesker til for eksempel at bryde op og installere sig i andre, fremmede kulturer i forhold til afsenderkulturen. Man rejser typisk, fordi man er forelsket, og installerer sig i en fremmed kultur og skifter eventuelt endda religion, og det samme gør man af politiske grunde. I øvrigt er affekt-mønstret inden for et individs politiske oplevelser og kærlighedsoplevelser fuldstændig parallelle.

Metaforikken er det i hvert fald!

Ja, det er de samme emotionsforløb jævnt før [Francesco] Alberonis bog om forelskelsen, de samme op- og nedture og så videre i begge tilfælde.

Hvad med det hellige almindelige hverdagsliv, det har vel også sine passioner?

Det har det rigtignok, og der er mange faktorer i det som kan gøre et voksent individ modtageligt for holdningsændringer; men de foregår på det diskursive og ideologiske plan, hvor man også kan skifte „smag“, som man siger. Og vi har jo længe troet, at de etniske værdidannelser og så videre, herunder nationalisme, hørte til i denne diskursive afdeling, hvor det ikke var noget stort problem at frembringe skift. Det kunne man for så vidt organisere og debattere sig til, hvis man ville. Men hvis det der her siges om kulturfunktionen er rigtigt, har vi faktisk at gøre med meget tungere hardware og ikke med flygtig software som vi kan skifte ud ved hjælp af retorik. Så har vi at gøre med noget der bedre forklarer hvorfor der opstår disse tunge og blodige konflikter, som vi kender i mange transkulturelle sammenhænge. Kulturfunktionen berører dybe og intime ting, for eksempel indlæringsindstillingen, endda så dybt at man simpelthen ikke *kan* lære, hvis man befinder sig i en sammenhæng som den udfoldede og specificerede etno-pakke ikke anerkender som kommunikativt relevant. Den sidder „dybt i sjælen“ og dens virkninger kan formentlig dæmpes af voksen diskursiv bevidsthed, dæmpes og redigeres en smule, men ikke fjernes. Vi taler om ting, som mennesker er i stand til at slå ihjel for: Etnisk „rigtighed“ – hvordan „man“ bærer sig ad og ikke bærer sig ad. Vi kan her diskutere så meget vi vil, det bider ikke på fænomenet. Det gælder også en mængde æstetiske fænomener i voksenlivet, fænomener som vil høre til den sociale æstetik der fastholdes af den etnokulturelle, kognitive kodeks. Det betyder at præferencer i forbindelse med en lang række social-æstetiske forhold, hvad der opleves som smukt og grimt og så videre, ligger der.

Det er sejere stof end selv antropologer forestiller sig!

Ja, man kan forestille sig, at man efterhånden som forskningen får flere oplysninger om sagen får et større overblik over hvad det mere præcist er for størrelser der rammes af scanningen. De størrelser, der rammes, vil netop være de konstanter, jeg talte om før. Sådan noget som kropshygiejne, bordskik, spisevaner, taleafstand, høflighedsformer; listen er i nogle udgaver oppe på godt 200 emner i øjeblikket, emner som er gode kandidater.

En realistisk antropologi

Semiotikken er af en eller anden grund aldrig slået igennem i den danske udgave af antropologien. I hvert fald ikke eksplicit. Hvorledes vil en semiotisk antropologi se ud for dig?

Vel, der ville være to af dem, for der er for mig at se to måder at gå til sagen på. Den kulturelle og den evolutionært inspirerede, som jeg nævnte. Ligesom der er to semiotikker, en nominalistisk og en realistisk. Den nominalistiske udgave ville støtte cultural studies i den kulturelle udgave og blive konstruktivistisk og derfor mene at konstanterne er meget tynde og svage, hvis de overhovedet findes. Konstanterne hedder nu ikke mere end udtryk, indhold og tegndannelse. Tegndannelse finder sted i enhver social sammenhæng, ifølge synspunktet, men hvad tegnene kommer til at handle om er underordnet, blot de danner deres forskelsmønstre. Indholdet formes af udtrykket. Den anden udgave ville antage at betydningens *indhold* er en mere grundlæggende og omfattende emnemængde end udtryksmaterialet. Og udtryksmaterialet dannes her omvendt på grundlag af et indholdsmateriale som er funderet i vor arts måde at gøre erfaringer i ver-

den på. Vi er jo kropsligt installerede i en verden der ikke afhænger af, om vi udtrykker den, ifølge denne sidste antagelse. Denne semiotik ville derfor alliere sig med de kognitive videnskaber. At vi er kropsligt installerede i verden kan man formulere på mange måder. Man kan tænke på *Philosophy in the Flesh* af [George] Lakoff og [Mark] Johnson (1999), men man kan også tænke på fænomenologien. Vi har en teknisk specifik udgave under udvikling i den danske semiotik, som jeg bidrager til i øjeblikket, hvor vi undersøger semantiske domæners grundlag. Hypotesen er at der er mere end ét domæne blandt de mest konkrete, som spiller en basal rolle for dannelsen af forståelsesmønstre i menneskets tilegnelse af dets omverden. Denne omverden har en *form* i forvejen, ifølge denne antagelse, for eksempel er den makrofysiske verden, vi lever i, udstyret med rumlige kvaliteter som gør det hensigtsmæssigt for væsener, der lever i den, at kunne bedømme afstande og repræsentere lokaliteter og deres indbyrdes forhold, sådan at man kan rotere disse repræsentationer og vende kortene i hovedet – så man både kan finde ud og hjem igen. Det skal der formentlig ikke så forfærdelig store neurale systemer til, men det er ikke kun kroppens fysiske interaktion med de geografiske omgivelser, der danner et basal domæne, det er også den sociale adfærds basale forhold. Vi hører jo til de arter, der ikke kan klare sig uden socialt samkvem. Man har for eksempel brugt udstødning som en form for dødsstraf i alle stammesamfund, jeg kender til. Stenalderssamfundet brugte det jævnfør Cavalli-Sforza. Den kollektive adfærd besidder simpelthen en række basale skematiske rutiner, som man tilegner sig med samme automatik som man tilegner sig tid og rum.

Du argumenterer for at en række domæner – for eksempel det makrofysiske – spiller en basal rolle for dannelsen af forståelsesmønstre i den menneskelige tilegnelse af dets omverden, men også det sociale liv har sine basale, ikke-kulturbundne, skematikker, eksempelvis udstødelse; her tænker du på udstødelse som en universel samfundskonstituerende „social teknologi“?

Ja, den som virker som implicit trussel i enhver social sammenhæng. Man deltager i udvekslingsforhold, og udvekslinger finder sted ud fra implicite ækvivalentdannelser. Noget er noget andet „værd“, *værd* og *værdi* findes formentlig som udtryk i ethvert sprog. Og deltager man ikke ordentligt i udvekslingerne, ja, så er det ud! Retfærdighedsfølelser hører også til fundamental social erfaring. Der må åbenbart gerne dannes hierarkier, men en fundamental retfærdighed regulerer behandlingen af individer og distributionen af goder i det sociale uanset disse hierarkidannelser, i den forstand at retfærdigheden fungerer i specielle udgaver for hvert niveau i hierarkiet. Og denne regulering tilegner man sig, formentlig også gennem den kulturelle funktion; mens evnen til at orientere sig i det fysiske rum er noget der også tilegnes epigenetisk, men på et langt tidligere tidspunkt. Endelig er der evnen til at indstille tegngivningen efter hvem man udveksler tegn med, individuelt, interindividuel.

En slags framing for udvekslingen?

En skematisk *framing* inden for et såkaldt empatisk domæne. Almindelig udveksling af goder kræver ikke empati i denne forstand. Den kræver distant høflighed. Hvilket ikke er nogen simpel mekanisme. Men intim adfærd kræver en anden, specifik kompetence, som formentlig påbegyndes installeret meget tidligt i barndommen. Her er der således tre eksterne domæner, nemlig det *makrofysiske*, det *sociale* og det *empatiske*. Som en fjerde dimension, der også danner en slags domæne – det gør den i hvert fald i sprogenes semantik – kan vi betragte det *mentale*, der synes at beskæftige sig med at kombinere de op-

nåede repræsentationer og udvikle en semio-logik, der gør det muligt at flytte erfarings-skemaer fra et domæne til et andet, så der kan sluttes analogisk og generaliseres. Det er det mentale domæne, der ret tidligt gør det muligt for os at skelne mellem drøm og virkelighed. Vi ved, at det er en skrøbelig funktion, fordi psykopatologierne jo kan forstyrre den. Det er også det mentale domæne, der styrer viljen, „volitionen“.

Du argumenterer fortløbende ud fra en antagelse om, at den menneskelige adfærd i enhver forstand simpelthen må agere på grundlag af visse stabiliteter, visse basale domæner, en vis realisme?

Ja, vi regner i forbindelse med enhver vurdering af hvor virkelig en oplevelse er, med sådanne basale domæner som de virkelighedsregioner hvori noget er virkeligt. Hvis jeg vågner op en morgen og siger at jeg har drømt noget, så er det jo sandt at jeg har drømt dette, men det er ikke sandt at de begivenheder og skikkelser der optrådte i drømmen er historiske. Man har troet at det skyldtes at de var begivenheder i en fremtidig verden, at man kunne bruge drømme til at slutte sandt om fremtiden. Under alle omstændigheder har hvert basalt domæne en egen form for realitet; når man danner højere domæner ved kombination af de basale gennem en såkaldt *blending*, der er af kreativ og langt mere abstrakt karakter, så hviler de stadig på det samme domænegrundlag som mennesker forstår som værende et grundlag *hos hinanden*. Det vil sige, at når et menneske vurderer et andet menneske som værende ikke-vanvittigt, henviser det til evnen hos det menneske, man interagerer med, til at foretage den samme tilbageføring til de basale domæner. Et menneske der ikke gør det betragtes som vanvittigt, og det findes der så nogle sociale rutiner for omgangen med – forskellige fra kriminalitetsrutinerne, for det er ikke nødvendigvis en udelukkelse, der da finder sted, men undertiden en helliggørelse, en „indelukkelser“.

Men lad os lige slå fast at du mener, at eftersom vi interagerer på basale domæner, så må dette nødvendigvis pege i retning af en realistisk antropologi?

Ja, det ville jeg kalde den. En antropologi som ville være en kognitiv videnskab. En meget værdifuld komponent, for så vidt som dens materiale er forskelligt fra alle andres materiale. Det komparative studium, også inden for den enkelte studerede kultur – af metaformængderne, af mytedannelserne og adfærdsformerne – er jo et felt, som er af største betydning for forståelsen af ikke mindst sprogstrukturerne i den samme kultur. Det synes altså ikke længere så håbløst at forestille sig at kulturer danner studérbare og afgrænselige enheder, som man på et tidspunkt har ment, fordi de jo flyder over i hinanden, og hvor sætter man grænserne? Det afgørende nu er ikke at sætte grænser, det er en indsigt vi har fra studiet af kategoridannelse hos mennesker; det afgørende er at der er typiske former, prototypiske former. Grænserne må gerne være flydende, bare kernerne ikke er flydende.

Tilbage om man vil er variationerne og transformationerne?

Og interaktionerne mellem former. Blendingerne, de historiske rekombinationer af erfaringer, de kreative processer.

Et semiotisk kulturbegreb

Lad os da nærme os et bud på et muligt semiotisk kulturbegreb?

Ja, forslag findes der jo mange af. Juri Lotman var en af leverandørerne. Han forestillede sig at man i en semiosfære – et sted under atmosfæren og over den basale fænomenologiske sfære – har en kulturel regulering af værdier og fortælleformer og andre diskursive størrelser. Dette svævende semiotiske kulturbegreb har ligesom mange andre kulturbegreber hvilet på den *diskursive* forudsætning, der jo havde den tiltrækkende fordel at man jo her, i diskursen, ville kunne regne med hurtige historiske ændringer i kulturtilstanden: Det var ikke så svært at forandre verden når blot man var aktiv i den... Her blev kulturbegrebet altså et ret let, flygtigt begreb.

Med kultur refererede han til kollektiv erindring, diskursivt overført erindring.

Netop. Men dybere end den kollektive erindring ligger den kollektive anerkendelse af mentale processer i kollektivets menneskelige deltagere, og af de samme domæner, og de samme semio-logikker og så videre.

Erindringens neurale råmateriale?

Ja, erindringen er jo tvetydig fordi den både er historisk erindring og evolutionær præerindring. Og den sidste danner meget tungere komponenter. De nye tendenser i studiet af etniske forhold hviler på det meget tungere kulturbegreb og fører til nogle tungere, i øvrigt mere ubehagelige antagelser. At de voldsomme følelser, som vækkes af konflikter inden for det samme territorium udløst af forskelligartet adfærd, er langt vanskeligere at indgribe i. At det er langt vanskeligere at ændre menneskers kulturelle adfærd end hidtil antaget, fordi den simpelthen ligger som kognitive automatikker installeret i selve den menneskelige opmærksomhedsstruktur. Opmærksomhed, *attention*, er en faktor, som ganske vist opleves som en let og foranderlig størrelse, men det er i virkeligheden en uhyre tung og træg mekanisme: den har en „profil“, som sorterer i det, den rettes imod; og som er „tungt“ kulturel.

Opmærksomhedsfællesskaber

Hvilket retter min opmærksomhed mod, at du i dit forord til din oversættelse af Merleau-Pontys Om sprogets fænomenologi beskriver kulturer som en slags opmærksomhedsfællesskaber. Kan du uddybe dette?

Kulturer indebærer *sammenkoblingen af opmærksomheder*, og det, det nu drejer sig om, er betingelserne for bevidsthedernes kognitive samarbejde gennem disse „opmærksomheder“. Jeg betragter en genstand, og du observerer mit blik på genstanden; dette at jeg intenderer denne genstand berører din enderens.

En dynamik, der lyder hen ad René Girards begærsløik, altså, at vores begær retter sig mod det, der begæres af andre?

Det er vist et meget godt eksempel. Nu tager Girard først og fremmest fat i det erotiske register. Jeg ville tage fat i ethvert register og tale om en form for empati-mekanisme, som i øvrigt hos mennesket er forbundet med blikkets måde at fungere på i den menneskelige synsrutine, og den er forbundet med dette at vi anvender vores fingre deiktisk. Når jeg peger på noget, støtter jeg en „blikkenes dynamik“, som allerede fungerer derved at *du* ser at *jeg* ser på noget, og derfor ser på det. Det binder os begge.

Blikdynamik? Men det kræver vel at der er noget i verden for blikket at blive indfanget af, en blikattraktion?

Det forventer vi, medmindre mekanismen skuffes. Og det basale fænomen raffineres jo yderligere, når det bliver til en *sproglig* fokusering og ikke udelukkende en gestuel, okulær og deiktisk, ikke en finger- og øjenbevægelse, men en sproglig, referentiel mekanisme; når mekanismen bliver afhængig af vores symbolpraksis, vores symbolisering, som atter afhænger af empatimekanismen. Når symbolmekanismen træder ind, bliver opmærksomhedsstyringen kulturel, og så dannes der disse opmærksomhedsfællesskaber, som er langt dybere end erfaringsfællesskaber. De reguleres af en opmærksomhedens kulturelle stilistik: Måder at lægge mærke til ting på, at overse eller fremhæve ting systematisk, endnu inden man kan være sig det bevidst.

Hvis man for en stund følger denne tanke, kunne man da forestille sig at et obstrueret opmærksomhedsfelt altid vil være eller blive helligt og/eller erotisk?

Jeg vil tro, at der er to intense standardfokuseringer inden for en kultur, hvoraf den ene er det erotiske og den anden er det religiøse; og ganske ofte vil de være forbundne. Religiøs opmærksomhed er jo meget ofte i sig selv koncentreret om erotiske fænomener, ligesom teologier derfor tematiserer hvordan man omgås seksualiteten. Det har formentlig at gøre med at vi her finder et universelt tabuemne, nemlig *blufærdigheden* over for det nøgne. Det er meget pudsigt fordi vi i øjeblikket ser et relevant opgør med [Norbert] Elias' kulturbetragtninger. Elias sætter det berømte store skel, som mange har gentaget efter ham, mellem moderniteten og førmoderniteten, og tror at antikke og ikke-europæiske samfund, uanset de er antikke eller ikke antikke, ikke har disse tabueringer. Han tror at det er moderniteten der installerer dem. Det viser sig, at det ikke holder stik overhovedet. At tabueringerne i virkeligheden trækker et væsentligt læs ved dannelsen af blufærdighed og dermed styrbarhed og respekt og autoritet og så videre i samfund af enhver art. Dette at slå øjnene ned er en universel andagtsrutine, som udtrykker forholdet til det hellige. Den er i hvert fald parallel i det erotiske og i det religiøse, og det kan skyldes at det i sidste instans er den samme neurale rutine, der er tale om, jævnfør skabelsesberetningen.

Der er altid noget vi ikke må se; steder og objekter som må tilsløres eller over for hvilke blikkene må sænkes.

Ja, for når vi så ser alligevel, fortolkes det i vores kultur som et syndefald. Det er irreversibelt. Man kan ikke *ikke-se*, hvad man ser. Man kan ikke *ikke-have-set*, hvad man allerede *har set*, og dermed er man *skyldig* i at have set, og det må man bøde for; bødens eller bodens størrelse kan der derefter forhandles om. Det er det, som bøjer de kristne nakker, sådan at de bliver arbejdsdyr, for de skal betale gælden. Alment har vi ved synet af nøgenheden irreversibelt overskredet et tabu. I vores seksualitet har vi altid gjort det og vi har formentlig overskredet et tabu hver gang vi har været glade, holdt fester for eksempel. Specielt er der her et forhold, der vedrører menneskenes omgang med rusmidler. Det er et evolutionært interessant faktum, at alle de tidlige Cro-Magnon-kulturer, der kendes, også har været forbrugere af rusmidler. Rusmidler er midler til rituel overskridelse af tabuer, og glæden er en „entusiasme“, hvilket betyder at her har man været for tæt på guderne og det bøder man for med bondeanger bagefter, det er hele pointen, og derfor bliver man så dygtig til at bøje sig for autoriteter.

Lyset

Vi må ikke se... lyset, guddommelighed er jo forbundet med lyset...

Nej, og vi ser jo lyset alligevel, og bagefter er vi nødvendigvis skyldige. Det er meget praktisk for en kultur; det spiller den på. Der er nu nogle, som professionaliseres i kulturerne til at fortælle præcist hvad der skyldes – det skændes kulturerne meget om indbyrdes. Hvor meget der skyldes. Der skyldes ikke ret meget i den aktuelle, som nogle kalder den postmoderne, kultur. Vi tror, at samtlige tabuer er ophævet, der hersker blot en vis forvirring med hensyn til, hvad det er der skyldes. Enhver ved at der skyldes under alle omstændigheder. Depressionen viser sig i nutiden at være den helt store folkesygdom; den ytrer sig jo ikke mindst i skyldbevidsthed. En ubegrundet, uforståelig, mystisk skyldbevidsthed, som formentlig er genkomsten af en antropologisk grundkendsgerning. Altså at man føler at selve dette at man har set og har følt, at det gør en, i disse patologiske udgaver, ekstremt skyldig. Der findes jo også entusiasmetilstande inden for depressionen, den bipolære depression. Entusiasmetilstandene øger naturligt den skyldbevidsthed, der optræder ved den modsatte pol. Der er i øvrigt en aktual publikation om depression – *I sort* (1999) – der omtaler dette fænomen.

Jeg kommer til at tænke på Goethe, der et sted siger: Mennesket er ikke bestemt til at se lyset, men til at se det belyste.

Ja, det er klart. Det er meget interessant dette med lyset. Det er endnu et fænomen, som den antropologisk interesserede semiotik må beskæftige sig med. Der er for vores kognition forskel på genstande, som ses, fordi de befinder sig i et oplyst rum – formentlig også vores mentale rum; når vi forestiller os noget, forestiller vi os det i en form for mentalt nærlys, men vi forestiller os helst genstandene som ikke selv værende lysende – og på den anden side genstande, som lyser af sig selv. Vi kender kontrastvis selvlysende legemer fra hellige oplevelser. Det er oplevelser af engle, oplevelser af genfærd, de lyser lidt svagere, men de lyser i mørket. Og ufoer, i nyere tid. Et selvlysende legeme – corpus gloriosus – har en status som helt naturligt skelnes fra et ikke-selvlysende. Derfor har himmellegemer, som lyser, jo til enhver tid været opfattet som hellige. Solen, månen, stjernerne. Alt hvad der lyser selv og kan ses fordi lyset udgår fra dem har en særstatus. Man kender det jo for øvrigt også fra simple fænomener som kærlighed, hvor man oplever en aura omkring den elskede person. Da siger man mange mærkelige ting, man bruger metaforer, som guddommeliggør den elskede. Her har man ganske naturligt en hellighedsfunktion som i øvrigt udgør en af de store vanskeligheder i kærligheden, for det gør også, at man bliver skyldig i at overtræde et tabu, når man omgås den elskede; hvoraf nogle slutter, at det bedste derfor er at elske på afstand. Men det får vi ikke ret mange børn ud af! Mennesket er bygget på modsigelser. Det er det interessante. Uophørlige modsigelser, som ikke kan indløses på nogen måde. Det er det mest bemærkelsesværdige nye syn i den dynamiske semiotik: At det drejer sig om at forstå, hvilke bundter af modsigelser, mennesket kreativt er bygget af. Det drejer sig ikke om at løse modsigelserne med holistisk henblik på det „hele menneske“. Det drejer sig om at se, hvilket bundt af flytbare modsigelser, vi består af. Heri består vores frihed, nemlig at vi kan redigere i disse indbyrdes modstridende dynamiske tendenser. Men for nu at forfølge pointen om lyset. Når vi i moderne teknologi, i kommunikationsteknologiens elektriske fase, finder på at oplyse de ting, som vi nu fremhæver, for eksempel i reklamerne, så at disse reklamer sender

os lysende, *selvlysende* udgaver af de genstande, der reklameres for, opretter vi jo dermed et helligt felt, og da bliver reklamebilledet et alterbillede, hvilket gør, at vi rent kognitivt udløser hellighedens mekanismer hos modtageren...

...eksempelvis?

Du ser for eksempel posters lyse fra skilte med indlagt elektrisk lys bag billedet, sådan at billedet selv lyser; det frembringer en modtageradfærd, som marketingsfolkene finder højst interessant, for det får folk til irrationelt at anskaffe sig ting, som de ikke har brug for. På samme måde som et lysende alterbillede får én til at sige ting som man ikke får noget ud af at sige. Man bryder i gråd, falder på knæ og fremsiger ting, som vi kalder bønner, bærer sig ejendommeligt ad og drager på korstog, som man ikke har nogen gavn af i øvrigt, blot fordi man er ramt af et selvlysende billede. Hver gang en mystiker har en erfaring, som kan bestemme hele resten af dette individs liv og gøre det til klosterstifter, som den Hellige Theresa, er der tale om et fænomen sammenligneligt med noget sådant; jævnfør også flammeskriften på væggen: Det er jo ikke en skrift, som belyses af et stearinlys i nærheden, det er jo en selvlysende skrift. Vi genkender i øvrigt fænomenet metaforisk, når vi siger, at noget er „indlysende“. Når noget er indlysende, så lyser det selv ind i os. Det er uimodståeligt, fordi her har vi at gøre med noget, der kommer fra det helliges område. Når folk, også de intellektuelle i vores århundrede, har været så ubehageligt berørt netop ved industrisamfundets kommunikationsformer, marketing og reklamer, er denne uro og dette ubehag simpelthen evolutionært begrundet i, at man her profanerer noget, som burde være forbeholdt hellige ting. Jeg kender til fænomenet fra en helt anden sammenhæng, nemlig fra universitetet. Når en underviser anvender en tavle, tænder eleverne lyset med en kontakt på væggen, hvilket får den hvide skrift på den sorte tavle til at træde så meget frem, at man kan tage noter. Men når en moderne underviser, som netop har været i USA, kommer hjem og smækker en *overhead* med den samme meddelelse på en maskine, som sender grafikken op på en hvidt lysende skærms flade, får vi en helt anden adfærd, en underkastelsesadfærd, som simpelthen skyldes den samme selvindlysende mekanisme. Her skal man derfor være opmærksom på fænomenet, hvis man vil undervise. Man får en dialogisk deltageradfærd over for det ikke-selvindlysende tavlebillede, mens man får en adorationsadfærd over for overheadprojektionens indhold.

Universitetet versus Handelshøjskolen?

Ja, for dér er det ikke altid meningen, at der skal diskuteres, det er meningen, at der skal tilegnes. Og det man så gør er i grunden følgerigtigt: Man udnytter menneskets religiøst indbyggede rutiner, så man lærer stoffet som om det var Fadervor. Ikke som om det var en hypotese, som står til diskussion i kantinen.

Dette forhold løser måske et af marxismens grundproblemer: Det er sikkert derfor, guld blev et værdirepræsenterende metal: Simpelthen fordi det er blankt og kan opleves som selvlysende... Hvad i øvrigt med computerskærme?

Verdens former

Den franske matematiker og filosof René Thom, der blandt andet står for en matematisering topologisering af semiotikken – og som har været en hyppig reference hos dig – blev

en gang spurgt hvad videnskab er, og svarede, at al videnskab frem for noget andet er et studie af en fænomenologi. Er du enig i denne minimaldefinition?

Det kan man jo også kalde et husserliansk synspunkt, bortset fra at husserlianerne har været mere usikre. René Thoms realisme er interessant ved at fremhæve det forhold at den makroskopisk oplevede verden – ikke kun „-skopisk“, i øvrigt, den er jo også givet lydligt og gennem alle de sanseintegrationer, der findes – er givet ved en *formel* oplevelse, hvorved vi informeres om former, der da bliver til komponenter i kognitive skemaer. Disse former informerer os både som figurativiteter og som dynamikker. Vi antager altså at en *form* er understøttet med *kræfter* og netop bliver meningsfuld derved. Derfor skelner vi mellem billedet af en ting, en pibe hos Magritte, og selve tingen – fordi dynamikken ikke tages med over i billedet. Men når man forstår, hvad billedet er billede af, tilføjer man den indre dynamik i tingen og mellem den og dens omgivelser, disse kræfter som billedet jo ikke i sig selv besidder.

Den oplevede verden er en formel oplevelse, og i tilfældet kunst er det først ved tilføjelsen af en dynamik, at den kunstneriske oplevelse indtræffer?

Det er selve den dynamiske rekonstruktion i udfyldningsarbejdet, der giver tingens billede mening. Et billede af en pibe kalder vi også en pibe, „dette er en pibe“, fordi vi automatisk antager, at rekonstruktionsarbejdet er muligt. Hvad angår den specifikt kunstneriske oplevelses genstand, beror den på særlig prekære dynamiske balancer.

Det vil sige, at hvis vi ikke er i stand til at tilføje en dynamik, mangler vi en elementær menneskelig kompetence?

Ja, men den mangler vi faktisk ikke. Der er naturligvis en vis kulturel variabilitet i forbindelse med hvad man opfatter som værende et billede. Det betyder ikke, at vi ikke transkulturelt har de samme kompetencer til at rekonstruere, men blot at vi kun rekonstruerer under bestemte betingelser. Vi kan øve os i æstetisk oplevelse af billedfladen som en selvstændig realitet ved siden af billedets forestillingsrum – det billedet forestiller. Det kan vi øve os i, og da får vi en særlig spændende dynamik mellem fladen og rummet i et billede; mens uøvede betragtere vil gå direkte til forestillingsrummet og måske sige, at det ligner eller ikke ligner, hvorfor det er et dårligt billede. Men René Thom er en spændende realist, for så vidt at han har været mere ontologisk beslutsom end mange kognitivist. For eksempel troede metaforforskerne længe at metaformerne dannede arbitrære mængder, som vilkårligt styrede den menneskelige begrebsdannelse; under et givet begreb ligger der blot en vilkårlig liste af metaformer. Men René Thom antager, at der under metaformerne som repræsentationer ligger skemaer som forestiller de ting, som metaformerne er om. Den billedmængde der optræder i metaforen hidrører fra en reel, fænomenologisk tilgængelig kilde. Dyremetaformerne stammer fra oplevelser med dyr og kan slet ikke blive metaformer medmindre man har en dyrekategorisering i forvejen, det vil sige en direkte kategorisering af omverdenen. Her er realismen altså stærkere end i mange af de gængse metaforstudier. Man tror ofte, at blot man skifter metaformmængden ud, får man et nyt begreb. Men man kan faktisk ikke arbitrært skifte metaformerne ud, for de skal være motiveret i selve det, de „forestiller“ ifølge en dybereliggende, naturlig fænomenologisk realisme.

I lighed med realismen i tegndannelsen?

Ja. Tegndannelsen, selve dette at der opstår en ekspressiv variant, et udtryk, af en betydningmængde, et indhold, når den kommunikerer, er et semiotisk standardvilkår. Hvilket

tegn der således opstår er mindre bestemt, en mere variabel sag, heldigvis, ellers ville verden være noget kedeligere end den er. Men de ting vi *kan* lægge mærke til er jo begrænsede af vores biologi, ligesom de er begrænsede af omverdenens morfologi. Man får således en *morfologisk realisme*. Vi bidrager givetvis til tingenes betydning alene ved at opleve dem, men man kan ikke opfatte dette bidrag som en konstituerende projektion af „vores“ oplevelsesformer på en uformet verden. Den radikale relativisme forestiller sig at verden i sig selv ikke har nogen form, men at vi oplever den sådan fordi vi projicerer. Dertil er at sige at vi, i hvert fald ifølge den thomske realisme, projicerer på noget, som vi ikke kan undlade at opfatte som tiltrækkende for projektioner.

Den menneskelige betydning griber i sin dannelse altså så at sige ud efter allerede foreliggende former i verden?

Præcis. Vi griber foreliggende *salienser* og de bliver *prægnante* for os, når vi har grunde til at opfatte dem prægnante på forhånd, fulde af en „udstråling“, der angår os. Så nogle af prægnanserne er vores bidrag. Men for eksempel dette at visse legemer er selvlysende, beror jo på omverdenens egne uimodståelige prægnanser. Når vi opfatter den elskede som selvlysende er det givetvis en projiceret prægnans, men ikke alle prægnanser er projicerede. Jeg tror, at alle menneskelige vildfarelser har en realistisk kilde. Jeg tror også at der findes en god forklaring på hvordan nogle mennesker kan *tro at de tror* at verden er uformet. Nemlig dette at den eksistentielle del af verden *er* det. Vi fødes ind i verden og lever vores liv og kommer ud for en kaotisk mængde af begivenheder som vi samler på og ordner i en pæn narrativ orden, så vi kan fortælle vores historie i vores selvbiografi. Den vil omhyggeligt have udvalgt hvad der giver mening og udeladt det som kun er støj i forhold til hovedlinien. Den orden eller rækkefølge hvori vi oplever hvad et menneske nu kommer ud for af skuffelser og glæder og sorger er rigtignok kaotisk. Hvis man nu generaliserer fra den eksistentielle del af virkeligheden, det vil sige den intime del, den personlige, hen over den ikke-intime del af verden, indeholdende tyngdekraft, temperatur og lys og mørke og så videre, får man den ejendommelige anskuelse, som man kender fra eksistentialfilosofien, at verden *som helhed* skulle være kaotisk. Vi kender på en måde synspunktet fra vores store og mærkelige landsmand lingvisten Louis Hjelmslev, som synes at hævde at tingenes form dannes af tegnfunktionen, idet den funktionelle binding mellem udtryk og indhold forvandler indholdsmeningen, tingenes oplevede væren, til en indholdsform, et formet indhold, som får os til at mindes det, der var før, som en „substans“, der har fået sin form fra udtrykkets, der har kastet sin „form“ over indholdet, som et net kaster sin inddelende skygge på en uinddelt flade – verden er på forhånd en uinddelt flade. Men hvis jeg ser en mand gå tur med hunden i snor, kan jeg ikke inddele på anden måde end i *mand for sig, hund for sig og snor imellem dem*, hvilket også er hvad sproget, syntaksen, siger. Sproget siger ikke, aldrig nogensinde, at jeg har et begreb svarende til en mand, en snor og en halv hund og et andet begreb der betyder den resterende del af hunden. Det ville være resultatet, hvis man fulgte Hjelmslev her.

At interviewe sproget

„Sproget siger ikke...“, siger du; andetsted har du talt om „at interviewe sproget“, kunne du uddybe dette?

Ja, det gør man ved at se, hvad sproget „mener om“ forskellige ting, ved at se hvad sprog finder det umagen værd at finde enkle ord for. Ting man ikke finder det umagen værd at kategorisere bliver beskrevet med ordsammensætninger eller ordsammenstillinger. Men hvis du har et *ord* med en rod, så er det jo enklere for begrebet eller kategorien at håndtere dets betydning som én ting; det vil sige at dette er et udtryk for at sproget „mener“ at du her har en væsentlig ting. Tænk hvis 'vand' og 'fisk' hed noget højst kompliceret omfattende en større samling ord med mangfoldige rødder; det ville betyde at vi ikke betragtede disse betydninger som særlig vigtige – lige så lidt vigtige som en 'halv hund'. Men en kultur uden hele hunde eller uden vand og fisk er ilde stedt.

Etnografen interviewer sproget og får at vide at vand er væsentligt?

Det „synes“ sproget åbenbart. Hvad sproget har hurtige, fikse udtryk for, finder det centralt. Forhold som sproget har klodsede, indirekte udtryk for er specielle forhold, som de lærde da godt kan sige noget om, men som andre mennesker fint kan undvære, når de har travlt. Og i sprogets verden har de fleste travlt, undtagen de *skrivende*, klerkene. En sætning, en optimal sætning, tager tre sekunder, hvilket er det samme tidsspand som vores fundamentale opmærksomhedsvindue anvender, ifølge den revolutionerende hjerneforsker Ernst Pöppel; den tid det tager os at lægge mærke til at vi er til stede i en situation og har et perspektiv på den. Det skal gå hurtigt, og neurologisk set er tre sekunder allerede meget lang tid. Vigtige forhold opfattes af opmærksomheden på millisekunder og kategoriseres med det samme. Hurtige udtryk viser hvad der er vigtigt. Man kan derfor „interviewe“ sproget om, hvad der er vigtigt. Man behøver vel at mærke ikke reflektivt at være enig med sproget. Men det er informativt at konsultere det; det oplyser os om indarbejdede intuitive opfattelser, som i hvert fald vores forfædre må have fundet centrale.

Kultureernes jordbundne opgave

En anden af dem, du ofte har citeret, og hvis bøger, du har oversat til dansk, er den franske filosof Michel Serres, der også har en af sine mange rødder i naturvidenskaben. Han har i en diskussion med Lévi-Strauss en gang sagt, at „kulturens opgave eller arbejde er vedvarende at adskille rum og derpå samle dem igen“. Med denne rummelige bestemmelse ligger han vel ovre i retning af en thomsk forståelse af „kulturens“ opgave?

Det har jeg ofte tænkt at Serres egentlig måtte gøre. Det er svært at finde direkte referencer. Men det er rigtigt, at Serres' verden befinder sig meget tæt på en rumlig og dermed kropsligt forankret opfattelse af det kulturelle. Det er også et spørgsmål som antropologisk har at gøre med menneskets forhold til territorier og steder – i forhold til hvilke vi er mobile, men også føler os bundet. Og det har at gøre med identitetsdannelse. Hvor mange øer er det, Danmark består af, ud over fastlandet? 474 ifølge Encyclopedia Universalis. Her skal der *forbindes*, og dannelsen af helheder af dele – det der kaldes mereologi – er en del af det menneskelige forståelsesudstyr, kognitionen. Dannelsen af helheder er en meget kompleks affære. Hvis jeg har et naturmassiv, som danner en kontinuitet, kan jeg dele det ved at tegne en stiplede linie tværs over det, så har jeg en mulig grænse. Denne grænse kan jeg markere med malede pinde, hvis jeg vil, og kalde „grænsen“. Men det ser ud til, at vi foretrækker grænser som også er eller omfatter naturlige diskontinuiteter mellem naturelementer som land og vand. Historien har forsynet os med disse blandede løs-

ninger, så vi undertiden må trække grænserne over uinddelte flader som for eksempel den sønderjyske. Det vil netop typisk være konfliktområder, mens derimod områder som folk finder støtte i for eksempel bjerge, floder, bliver „naturlige“ grænser i den forstand at her hjælper virkeligheden os bedre med at danne helheder. Filosofen Barry Smith har arbejdet systematisk med klassifikation af forskellige former for helhedsdannelser ud fra dette princip. Det er et fascinerende studie både for forståelsen af den menneskelige geografi og af hvordan vi overhovedet forstår en genstand som kan være internt artikuleret.

Naturen foreslår nogle grænser, og menneskene foreslår desværre somme tider nogle andre?

Vi taler om forskellen mellem *bona fide*-grænser, hvor vi er „i god tro“ og hjælpes af naturen, som for eksempel grænserne omkring vores egen krop i forhold til det der ikke hører med til den, over for *fiat*-grænser, som er improviserede grænser, stiplede linier. Dannelsen af sådanne helheder er følelsesmæssigt vigtig for os og hører med til kulturfunktionen. Det har Serres jo understreget. At flytte en grænse bliver let et voldsomt følelsesansliggende for mennesker som identificerer sig inden for en kulturel kodeks, fordi denne er bundet til landskabet. Fædrelandskærlighedens grundlag er desværre naturligt, må vi sige. Vi kan ikke afskaffe nationalismen, men vi kan undlade at støtte den. Det er sikkert en sund intellektuel ting at gøre, men vi må også prøve at forstå hvorfor der overhovedet er noget sådant. Her har vi at gøre med noget som virkelig fokuserer på grænser, i modsætning til de konceptuelle kategoridannelser, der fokuserer på prototypiske kerner. Vi har for eksempel ikke et prototypisk Danmark midt i kortet og desuden lidt flosset Danmark ude til siderne. Vi har et Danmark klart markeret ved landegrænserne.

Men hvorfor overhovedet nødvendigheden af lukketheder, diskontinuiteter?

Den har formentlig at gøre med den kulturelle funktions selvbeskyttelsesrutine, fordi man på de to sider af en grænse vil have forskellige opmærksomhedsproblemer, fordi man kommunikerer med mennesker, som praktiserer en anden kulturel kodeks.

Men kulturelt set er der jo i reglen tale om ganske flossede, vage overgange.

Det afhænger faktisk af mereologien, hvor flossede overgangene er. Nationer er kulturer omgivet af skarpest mulige overgange; derfor har Øresund været så stabilt i længere tid, mens det derimod var svært at holde Skåne, fordi der her var en fiat-grænse. Jeg tror man har generaliseret ud fra nationalgeografi til filosofiske definitionsforsøg i forbindelse med komponerede begreber. Man har tænkt at begreber havde en definerende mængde træk, der fungerede som en lignende skarp kritisk grænse. Den er kritisk i den forstand at man kun behøver at bevæge sig én meter til den ene eller den anden side, før man er et radikalt *andet* sted. Andethedens tiltrækkende tematik er simpelthen funderet i denne topologiske problematik. Den kulturelle funktion er måske den eneste antropologiske faktor som medfører patetisk insisteren på den kritiske grænse mellem det sammes samhed og det andets andethed.

Relativisme og artificielt dårligt humør

Behovet for at føle sig hjemme er jo mærkbart i disse år, men vi har vel egentlig med en antropologisk konstant at gøre?

Selv om man i enhver anden sammenhæng straks vil komme i tanke om alle de modsætninger, som findes hjemme, og hvor svært og problemfyldt det egentlig er at være „hjemme“, sletter dette åbenbart ikke følelsen – de kulturelle „hjemveer“. Det har givetvis at gøre med at hvis man er i kategorien „hjemme“, øges opmærksomhedsdybden i nærkommunikationen og man opfatter mere, netop endda rigeligt, af følsomme udvekslinger som for eksempel i relationen mellem generationer. Vi må tænke på forhold der angår mennesker intimt. Forældre og børn opfører sig anderledes når de er på ferie i udlandet end når de er hjemme, for hjemme forstærkes deres kodeks kraftigt af at alle andre følger automatiske normer som de selv følger.

Det vil sige, opmærksomhedsbredden bliver større, når vi er ude og ikke rigtigt forstår, hvad der foregår omkring os, mens dybden til gengæld bliver mindre og omvendt?

Elegant udtrykt. Poeter holder meget af at være ikke-hjemme, ude, Henrik Nordbrandt for eksempel. Det hænger sikkert sammen med at opmærksomhedsbredden ude akkompagneres af en dybde som her bliver selvfordybende. Det vil sige, at den som er ude fordyber sig i sig selv, mens den der er hjemme fordyber sig i alle andre, fordi de er så nemme at forstå, ikke kun sprogligt; sprog kan man jo vænne sig til. Men gestus, måder hvorpå alt elementært foregår. Selv flersprogede mennesker har det på samme måde; det er slet ikke et sprogligt problem, det er et følelsesmæssigt problem.

Det er simpelthen trættende på mere end én måde at være „ude“?

Ja, enerverende, selv-enerverende. Og den enervation er der mange kunstnere, der kan bruge. De finder simpelthen åbenbaringen når de er uden for landet, fordi deres nervesystem er enerveret, ualmindeligt og frugtbart selvoptaget.

Om antropologer er selvoptagne eller ej, skal jeg lade være usagt, men den feltarbejden de antropolog bruger ofte sig selv som informant.

Man „observerer“ i så fald systematisk sit eget kognitive system, hvis man ellers kan vænne sig til det. Det er jo en disciplin, dette at være nogenlunde akkurat. Hvilket berører et alment spørgsmål: *Hvad er videnskab?* – det er vel resultatet af den samme nysgerrighedsfunktion som findes hos alle mennesker, men i videnskaberne er den bare rensset for støj. I denne renselse ligger der således en vagtsomhed over for løse, spontane antagelser. Man skal være forsigtig med at støtte sig på spontan *common sense*, det ved enhver videnskabsdyrker. Man skal tvivle, selv hvor man spontant ville føle sig sikker. Det svarer til en oversætter, der slår et ord op, som han godt kender, for det kunne være der lige var en betydning eller nuance, han havde glemt. En ikke-professionel oversætter slår ikke op, medmindre han har et ord, han ikke kender. Man skal tvivle på langt mere end sædvanligt, også på det man er sikker på, tvivle så langt man kan holde det ud, meget længere end man plejer, uden for det professionelle felt – *de omnibus dubitandum est* – vel, man kan dog ikke tvivle på alt på en gang, det er livsfarligt, man ville blive ude af stand til at orientere sig i omverdenen; men succesivt kan man komme langt.

Altså, man må stole på en vis stabil mængde verden for overhovedet at tænke og handle i den. Du plæderer for videnskabsmandens forsigtighed i forhold til common sense; det inkluderer velsagtens også en forsigtighed i forhold til det almindelige sprog, herunder gængse metaforer. Er det det René Thom mener, når han siger, at i videnskab gælder det om at have kontrol med metaforerne?

Det er den samme ting: Common sense er tykt belagt med metaforer. Der er visse metaforer man stoler på i hverdagslivet, og stoler på at andre stoler på, men her er man derimod i en situation, hvor man *ikke* stoler på, hvad andre stoler på; men man må gå et skridt videre og heller ikke stole på, hvad man selv stoler på. Det vil først og fremmest sige at man må være opmærksom på, at man uden at lægge mærke til det meget vel kan gå rundt og stole på ting, som kan vise sig at være vildledende støj og fejlkilder. Men bortset fra dette kan erkendelse overhovedet kun lade sig gøre, fordi der er en naturlig nysgerrighedsfunktion. Den meste forskning går ganske enkelt ud på at reanalysere hvad andre har analyseret og gentage andres observationer. Det er simpelthen systematisk mistillid og intet andet. Hvis man ytrede den samme systematiske mistillid i hverdagslivet ville man få store pragmatiske problemer, fordi folk ville tro man var paranoid. Men her har vi for så vidt en paranoia sat i system. Alt hvad der påstås er forkert indtil det modsatte er bevist.

„Systematisk mistillid“ siger du. Når nu relativismen falder en for en, den ontologiske, den etiske, den kulturelle, da efterlades vi tilsyneladende kun med én, én vi kunne benævne forskningsstrategisk; altså det at vi for en stund – men blot for en stund – sætter parentes om vores epistemologi, når vi studerer andre samfund. En strategisk begrundet dispensering af den nødvendige videnskabelige fornuft.

En meget relevant bemærkning. Selv-relativismen består. Den er dog ikke en ontologisk relativisme... medmindre vi forsker i emnet: os selv som individuelle særegenheder. Vi må indse at genstanden er *mennesket*. Det er jo et absolut og ikke noget relativt, selv om Michel Foucault mente noget andet. Og med hensyn til mennesket antager vi, at det som genstand omfatter variabler og konstanter, og her er det vi må passe på med, hvad vi antager. Relativiseringen gælder antagelserne. Men det er ikke andet end hvad vi ville gøre hvis vi var i rigtigt dårligt humør en dag: så ville vi blive småparanoide, og alt hvad folk kom og påstod ville vi skrotte. Man kan sige, at videnskabelig disciplin består bare i at tilegne sig evnen til at være i artificielt dårligt humør! Det er jo derfor, mennesker bliver i så godt humør, når de finder noget, som de ikke kan afvise. Jeg blev selv i vældig godt humør, da jeg mente at forstå, at domæneteorien kunne tænkes at holde; så var der da *noget* af det jeg var med til at tænke, jeg ikke behøvede at afvise. Så oplever man straks den noksom bekendte videnskabelige entusiasme, ikke sandt – hurra, her er en konstant... Nu skal man også være forsigtig med at blive *for* glad! Da ender man som dogmatiker. *Øvelsen må da bestå i at finde nye anspændtheder?*

Nye tvivlsomheder, nye spørgsmål som man heldigvis kan blive i dårligt humør af.

Humanvidenskab og naturvidenskab

I dit forslag til en realistisk semiotik – og en realistisk antropologi – bliver det alligevel nødvendigt med nogle grænsedragninger mellem humanvidenskaberne og naturvidenskaberne. Jeg har bemærket mig at du på det seneste har brugt Descartes til at trække disse grænser med?

For det første vil jeg sige, at en af de morsommere begivenheder i den senere tid har været Alan Sokals provokation i 1996, hvor han viser, at flirten med naturvidenskaberne

fører til mærkelige ting i specielt den franske intellektuelle diskurs; en anvendelse af tilsyneladende naturvidenskabelige referencer der er så fejlbehæftet og alligevel så insisterende at man må undre sig over, hvad der dog foregår. Her drejer det sig rigtignok om en anvendelse af naturvidenskaberne som er stærkt selektiv. Det drejer sig om socialkonstruktivister og relativister, som forsøger at støtte sig på naturvidenskabsfolk, som skulle mene at verden er relativ, uformet og struktureret via projektion. Cultural studies-stilen hængt ud til afklapsning for manglende tvivlen. En ganske berettiget latterliggørelse af en selv-gratulerende dogmatik hos humanister.

Men han er jo også – og i kraft af heftige fejllæsninger og misforståelser – gået efter Michel Serres?

Men det er først og fremmest rigtige charlataner, Jacques Lacan og Julia Kristeva, som er gode eksempler på højtravende vås, men Jean Baudrillard er et lige så godt eksempel, og derridianerne våser løs, i øvrigt uden støtte i naturvidenskaben. Der er ikke den forskel på naturvidenskaberne og humaniora, at humaniora har ret til at sige hvad som helst. Man har desværre i vores århundrede praktiseret en sådan opfattelse af humanisme, at selve det at have en opinion om et eller andet, en eller anden kulturel begivenhed som man kan kommentere, generalisere ud fra på slap line, det er at bedrive humanistisk forskning. Den består i så fald af våsehoveder som salvesfuldt våser løs om hinandens vås, som er kulturelle begivenheder i sig selv. Den forskel vil jeg problematisere. Der er den ontologiske forskel mellem humaniora, dette pansemiotiske felt, og naturvidenskaberne, at vi i det humanvidenskabelige befinder os i en *region af det virkelige*, som vi kan kalde betydningens, meningens. Betydning er en slags virkelighed som rigtignok opfører sig anderledes end den materielle virkelighed. Forsker man i denne særlige form for virkelighed, som humanister og socialforskere gør, og som semiotikere gør tværgående, da forsker man ifølge nøjagtig *det samme forskningsbegreb*, som man anvender i naturvidenskaberne, men genstanden er forskellig, og man må tage hensyn til, at den er forskellig. Betydning er jo ikke en materiel genstand, som er bundet i tid og sted. Den er – sagt med Descartes – ikke af arten *res extensa*, men snarere af arten *res cogitans*. Vi har at gøre med for eksempel mentale skemaer til opfattelse af forskellige forhold, for eksempel intentionelle og kausale skemaer, som typisk udtrykkes af sprogets verber og indgår i deres semantik. Sådanne skemaer er jo ikke materielle, men de er ontologisk set naturgivne og eventuelt kulturelt specificerede formelle egenskaber ved bevidsthedens indhold, og man må forsøge at forstå dem med de midler som vi anvender på andre formelle fænomener, herunder matematik, logik, topologi, mereologi... Og der kan såmænd komme lige så streng videnskab ud af det, streng i den forstand at den kan holde regnskab med forskellen mellem begrundede og ubegrundede antagelser. Det tror jeg Sokal har leveret et godt bidrag til understregningen af. – Michel Serres er lidt af en enspænder; når han for eksempel henviser til termodynamikken, mener han virkelig termodynamikken i videnskabshistorisk forstand; han slæber den ikke rundt i manegen i et relativistisk cirkus.

Og Descartes...?

Selve forskellen mellem den form for virkelighed vi kalder betydning og den anden virkelighed hænger sammen med *forskellen mellem bevidsthed og alt andet*. Når det drejer sig om det metodologiske – det første var den ontologiske del af svaret – så hænger den sammen med, at hvis vi vil forstå bevidsthed, hvis vi vil forstå den del af emnet bevidsthed som har at gøre med dens indhold, altså betydning – bevidstheden kan være en slags

teatermæssig scene i en metafor; de dramaer der udspiller sig på denne scene er så betydningen – hvis vi vil forstå dén, må vi nødvendigvis gå sådan til værks, at vi opfatter det oplevede og den så vidt mulig stringente redegørelse for det oplevede som en relevant kilde i forskningen. Nu ved vi på den anden side at bevidsthedens indhold har kilder uden for bevidstheden. For eksempel hvis jeg „oplever“ en stol lige nu, er det især fordi der faktisk er en stol her, et møbel som ikke har noget at gøre med min bevidsthed. Der er en bestemt artefakt her i min stue, som har bestemte formelle egenskaber, som min kognitive bevidsthed vælger at selekttere i sanseintegrationen, apperceptionen. Det ligger uden for bevidstheden. Og selve den processering, der finder sted i integrationen af oplysninger gennem mine sanser og frem til det øjeblik, hvor jeg efter måske 300 millisekunder kategoriserer denne genstand som en stol, tilhører for så vidt stadig den materielle virkelighed. Men jeg oplever ikke sanseintegrationen. Hvis jeg vil vide, hvorfor jeg opfatter en ting på en bestemt måde, må jeg vide det både indefra og udefra. Det betyder for eksempel at bevidsthed og hjerne nok er to sider af den samme sag, men de bliver ved med metodologisk set at være *to sider*. Jeg kan ikke erstatte min oplevelse med en redegørelse for hvad der foregår i det neurale system. Det kan aldrig blive et spørgsmål om synapser, hvad jeg oplever, når det jeg oplever er en stol, en kvalitativ betydningsenhed. Men hvis jeg vil forstå hvordan betydningen basalt set bliver til og finder sted, for eksempel hvorfor det tager tre sekunder at opleve et fuldttonende øjeblik med alle de følelsesnuancer og perceptiv aspekter, det har, må jeg tage den anden side med, den neurale side. Hvis jeg nu nægter at erstatte den ene med den anden, må jeg altså fastholde at både den ene og den anden side er relevante, og da har jeg en *metodologisk dualisme*. Min måde at forstå Descartes på er at påstå, at det er det, han siger. Mens jeg derimod vil opfatte det som en reduktionisme at sige som de klassiske fænomenologer, at det er kun den oplevede side, som er virkelig, mens „hjernen“ er en fiktion; og en reduktionisme at sige, at det er kun den materielle side, der er virkelig. Den semiotiske virkelighed indeholder altså to regioner, den ene er den betydningsmæssige del og den anden den materielle del. De er begge virkelige, men det er to forskellige former for virkelighed, så her må vi forsvare en dualisme. Denne dualisme er indtil videre uopløselig. Som John Searle siger: „indtil videre“ – hvis den kan opløses, så til lykke. Under alle omstændigheder vil de kreative betydningsdannelser der ustandselig foregår jo kun kunne spores *retrospektivt* i en neural forskning. Hvad *var* det, jeg oplevede? Mens det jeg oplever lige nu, det oplever jeg nu, og det er specifikt for det, det vil forblive specifikt for det, at det er lige nu, jeg oplever det. Lad os antage at, jeg får en frisk idé, og dette kan for en foregribet retrospektiv anskuelse skyldes at der er to forskellige betydningsdannelser som integrerer, som danner et bestemt blend på et givet tidspunkt; men denne redegørelse vil kun være historien om min idé, mens derimod fænomenet selv kun kan foreligge på én måde, nemlig i den oplevende bevidsthed. Enten har jeg en ny idé eller også har jeg ikke en ny idé. Hvis jeg har en ny idé, så har jeg den *nu*. Det den modsatte side kan gøre rede for er hvad der *vil være sket*. Denne forskel er uophævelig. Jeg kalder den metodologiske dualisme en cartesiansk anskuelse for at advare mod at kritisere Descartes for hårdt. Det motiv der har været til at kritisere Descartes hårdt fra kognitiv side, har jo været dette ganske uvedkommende at Noam Chomsky forsvarer ham. Men min opgave er ikke at forsvare Chomsky. Jeg er ikke Chomsky-fan, jeg er langt hellere en læser af barok-rationalisten Descartes. Den nævnte dualisme generer naturligvis de traditionelle fænomenologer, for deres „livsverden“ kan jo ikke deles ind på denne måde. Jeg har formentlig pådraget mig en konflikt

med fænomenologien, som jeg stadig, uanset, finder er den mindst tåbelige filosofi i nutiden. Men jeg har en konflikt med den. Jeg støtter også mit synspunkt på en anden antagelse, der vedrører bevidstheden. Nemlig den, at i det levende nærværs tre sekunder-indue har jeg faktisk tid til at udfolde en forskel mellem et *olympisk syn* på en situation jeg befinder mig i og mit eget synspunkt, min *syns-vinkel*, på situationen. Jeg oplever altså både at jeg har mit perspektiv, min vinkel og min særlige for-mig-hed i situationen og på den anden side det forhold at jeg kan se hvad situationen er eller må være uden for min for-mig-hed. Jeg kan nå at udfylde både en „olymp“ og en kropsligt baseret vinkling. Og denne olymp antager på forhånd at situationen har materielle egenskaber, så jeg ved for eksempel at hvis jeg pludselig føler et stik i hovedet, som jeg vil kalde hovedpine, og ser en stjerne – så ved jeg at denne stjerne er en for-mig-stjerne, men jeg ved også at olympen ville kalde den et neutralt fænomen, som kan skyldes at der er nogle neuroner, der fyrer, som ikke skulle, og det kan man gøre noget ved, men i så fald med materielle midler som for eksempel en hovedpinepille. Det ved vi jo alle sammen. Vi accepterer jo at vores bevidsthed sidder i hjerner, ellers ville vi jo finde det meningsløst at spise hovedpinepiller. I hvert fald kan man sige, at menneskeheden plejer at være cartesiansk om mandagen, fordi der har den nemlig tømmermænd.

Vestlig videnskab: en kognitiv stilart, der kan læres

Nuvel, ville en ikke helt uforudsigelig indvending lyde: alt det du siger, kan jo ikke undsige sig at være formuleret inden for en vestlig videnskabelig tradition!

Ja, men det er jo et vilkår, som formentlig ændrer sig hurtigt i vore dage, hvor videnskabsdiskursen har gode teknologiske muligheder for at blive verdensomspændende. Nu får vi jo masser af asiatiske bidrag og vi får indiske bidrag og inderne er fantastiske udi datalogien. Vi får jo multikulturelle indspil som aldrig før. Heldigvis, for det gør forskningen til et meget spændende sted at være. Det kan godt være at vi historisk må kalde denne rensede nysgerrighed, som vi kalder videnskab, for vestlig, men i sin struktur er den jo bare en kognitiv stil, som er tilgængelig for alle mennesker. Det er en kognitiv stil, som i Europa har været trukket i forgrunden, i øvrigt blandt meget andet fordi den jødiske kultur har spillet en meget stor rolle som udfordring og bidragsyder. Både som udfordring på den måde at andre har måttet tage stilling til den, og den jødiske gudstjeneste omfatter jo intelligensudøvelse. Jeg tror i virkeligheden at den jødiske tabuering af alt muligt fører til forestillingen om at der er grænser og man vil gerne vide, hvad der foregår på den anden side, og det øger nysgerrigheden. Det er blandt andet også det der motiverer sådan noget som den seksuelle nysgerrighed som førte til psykoanalysen, der jo er et jødisk forehavende, videnskabssociologisk. Og tabueringer er gode kausale skemaer: Her foregår noget, vi ved ikke hvad – vi ser nogle mærkelige virkninger, men årsagen er utilgængelig. Men nu bryder vi lige det tabu, og så prøver vi at finde årsagen. Vi ved godt at det er helligrøde og det soner vi bagefter.

I videnskabens navn?

I nysgerrighedens navn, ja. Der er steder i verden, hvor vi ikke kan komme hen lige nu, og dem interesserer vi os særlig meget for. Det er en af de etniske grundholdninger, som fører til at nysgerrigheden bliver hysterisk forhøjet på nogle felter. Hvis vi har noget, vi

ikke forstår, så har vi en udfordring, og samtidig er studiet af det, vi ikke forstår, en art gudstjeneste i den forstand at vi her har at gøre med en religion, der har den paradoksale egenskab, at bruddet med tabuet udgør en slags ritual. Jeg går ind på det hellige område og besudler det for så vidt, men det skal jeg jo netop i ritualen til guds ære. Det er noget helt andet, kan man sige, end Erasmus af Rotterdams gudsforhold, som siger at mennesket skal indse sin dumhed og menneskene ydmygt forenes i deres andægtige dumhed.

Videnskab som en form for systematiseret helligbrøde, som den hvide mand skyldstynget dyrker?

Videnskab som en virkning af en bestemt religiøs holdning. Vi plejer jo at betragte denne berømte *vestlighed* som en form for skyldmotiv. Hver gang vi fremhæver det *vestlige*, skal vi føle dårlig samvittighed; men nu har vi jo diskuteret hvad dårlig samvittighed er, det er under alle omstændigheder en af de vigtigste motorer i menneskelivet. Ikke fordi andre, ikke-vestlige mennesker ikke kan føle dårlig samvittighed, men *vestligheden* har direkte dyrket den. Men andre kan udmærket lære at gøre det. Hvis de ikke lærte det, blev de jo ikke videnskabsfolk!

For uddybelse af ovenstående se blandt andet:

Brandt, Per Aage

1995 *Morphologies of Meaning*. Århus: Aarhus University Press.

1998 *Tegn, ting og tanker – semiotiske essays*. København: Basilisk Sigma.

ANMELDELSER

RITA ASTUTI: People of the Sea. Identity and Descent among the Vezo of Madagascar. Cambridge Studies in Social and Cultural Anthropology 95. Cambridge: Cambridge University Press 1995. 188 sider. ISBN 0-521-43350-9. Pris: £30.

Rita Astuti's bog diskuterer forhandlingen af identitet blandt vezo, en gruppe af fiskere, der bor langs Madagaskars vestkyst. Rita Astuti argumenterer for, at vezo-identitet ikke er en iboende og nedarvet tilstand, men snarere en „måde at leve og at handle på“. Alle kan blive vezo, hvis de handler og lever som vezo, det vil sige, hvis de kan svømme, sejle, fiske, bygge kanoer eller har ar på kroppen, der vidner om disse aktiviteter. Kan man fremvise disse egenskaber, regnes man for vezo, og kan man ikke, er man masikoro (nabofolket). Vezo-identitet er derfor situationel: man kan være vezo (fordi man er god til at fiske eller sejle med kano), og samtidig kan man være masikoro (fordi man ikke kan svømme). Vezo'erne „er“, hvad de „gør“. Hvis de udviser vezo-egenskaber, er de „meget vezo“; hvis de holder op med at udvise dem, bliver de langsomt mere og mere masikoro. Vezo'erne er ikke determinerede af deres fortid; kun nuets aktiviteter er relevante for hvem og hvad, de er. Bogens styrke er forfatterens grundige og skarp-sindige beskrivelse af den måde, hvorpå vezo-identitet i hverdagen læres, erhverves, udspiller sig og definerer sig i opposition til andre identiteter (især masikoro). Men det er en skam, at Rita Astuti ikke sætter det ind i en bredere teoretisk diskussion om etnisk identitet. Ved at sætte de performative og situationelle egenskaber ved vezo-identitet op over for oprindelige „normale“ etniske identiteter, kommer vezo'erne til at stå som et unikt tilfælde. Dette på trods af at situationel identitet allerede længe har været debatteret af antropologer og for længst har erstattet ideen om en „oprindelig“ og uforanderlig etnisk identitet.

Bogens anden del omhandler slægtskab og begravelsesritualer. Det interessante ved vezo-slægtskab er, at selvom det er flydende og foranderligt (det er kognativt og skelner ikke

mellem matrilineære og patrilineære slægtninge), så er folk også delt ind i forskellige „arter“ (*raza*), som konstitueres gennem unilineær afstamning. Denne raza-identitet manifesterer sig i døden: folk der tilhører samme raza begraves sammen. Regelen er, at folk begraves blandt deres mors slægtninge (det vil sige tilhører deres mors raza), med mindre faderen har organiseret et ritual, der kaldes *soro*, gennem hvilket den materielle raza overdrager sine rettigheder over kommende børns lig til den paternelle raza. Selvom hver person har 8 bedsteforældre, kan han/hun kun blive begravet med en af dem, og det er derved i døden, at ens raza fastsættes. Denne uforanderlige identitet sameksisterer altså med den ellers så foranderlige og situationelle vezo-identitet. Rita Astuti foreslår, at denne sameksistens er mulig, fordi vezo-identitet kun eksisterer ved at blive praktiseret, mens raza-identiteten fikseres efter døden. Begravelsesritualet skiller livet fra døden på en måde, der forhindrer de to identiteter i at konkurrere med hinanden.

Dette argument er interessant, men ikke helt overbevisende. For det første lykkes det ikke forfatteren at vise, hvorfor vezo-identitet er uforenelig med raza-identitet. Det er måske rigtigt, at den ene er foranderlig og den anden permanent, men folk kan sandsynligvis gøre brug af dem begge på forskellige tidspunkter i forskellige kontekster. Dette er tilmed det argument, forfatteren selv bruger i den første del af bogen, hvor hun diskuterer situationel identitet og samspillet mellem vezo- og masikoro-identiteter. Ud fra den betragtning har man ikke brug for begravelsesritualer for at adskille to identiteter. Det er tilstrækkeligt at leve livet over tid og i mangfoldige kontekster. For det andet foreslår forfatteren, at det afgørende ved vezo'ernes begravelsesritualer er, at de adskiller disse to identiteter ved at adskille livet fra døden. Dog kan man vel sige, at alle begravelsesritualer har som formål at markere skellet mellem eller overgangen fra livet til døden og derved opretholde en vis samfundsorden for de levende – uafhængigt af hvad der samtidig finder sted af identitetsforhandlinger før og efter begravelsesritualerne.

På trods af disse forbehold over for dele af argumentet er Rita Astutis bog særdeles interessant. Især de fine beskrivelser af, hvordan identitet tillæres og udspilles, er værd at stifte bekendtskab med. På trods af en mangelfuld teoretisk ramme er det en fortræffelig etnografi. De klare, omhyggelige og spidsfindig beskrivelser såvel som den indgående forståelse af de sociale processer er nødvendigvis baseret på et langt feltarbejde og et tæt forhold til de folk, bogen omhandler.

Quentin Gausset
Institut for Antropologi
Københavns Universitet

MARGOT BADRAN: *Feminists, Islam and Nation. Gender and the Making of Modern Egypt*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press 1995. 352 sider, noter, bibliografi, indeks. ISBN 0-691-03706-X. Pris \$25 (pb).

Historikeren Margot Badran har interesseret sig for den tidlige egyptiske feminisme siden 1960'erne og hendes bog, syntesen af de mange års arbejde, bærer i meget høj grad præg af både grundighed og stor indsigt. Den er desuden ikke blot oplysende og lærerig, men også en ren fornøjelse at læse. Ikke mindst fordi den præsenterer læseren for en række kvindeskikkelser som falder ganske langt fra de stereotype billeder vi ofte må lade os nøje med når det drejer sig om kvinder i Mellemøsten.

Margot Badrans bog er et detaljeret historisk studie baseret på en overvældende mængde af forskelligartede kilder: artikler fra aviser og kvindeblade, private breve og dagbøger samt ikke mindst en lang række interviews med især egyptiske aktivister foretaget mellem 1968 og 1990.

Bogen beretter om den egyptiske feminisme fra slutningen af forrige århundrede og til omkring Nassers magtovertagelse i 1952, og den er samtidig en historie om egyptisk nationalisme og om nationalstatens udvikling fortalt gennem kvinderne. Fokus er især på århundredets to første årtier, hvor feminismen ses som tæt forbundet med den nationalistiske kamp for et uafhængigt Egypten.

En af bogens pointer er netop at feminismen *ikke* blot er en vestlig opfindelse, og Badran viser hvorledes en egyptisk feminisme udviklede sig på egne præmisser, men inden for

en islamisk ramme og i et kontinuerligt *samspil* med den nationalistiske bevægelse.

Badran beskriver hvordan en „feministisk bevidsthed“ udviklede sig blandt borgerskabets kvinder i slutningen af det 19. århundrede og dernæst hvordan den i det 20. århundredes første årtier viste sig som kvinders individuelle engagement i samfundet, primært via et omfattende socialt velgørenhedsarbejde og et ønske og krav om undervisning og uddannelse. Fra midten af 20'erne udviklede den sig til en egentlig eksplicit feministisk politisk organisering og i 1923 grundlagde Huda Sha'rawi sammen med en række andre kvinder Egyptian Feminist Union (EFU). Det er først og fremmest denne organisation og dens frontfigurer som bogen handler om.

Gennemgående figurer er blandt andet Huda Sha'rawi, grundlægger og leder af EFU, Nabawiyah Musa som var pioner på uddannelsesområdet og Saiza Nabarawi, redaktør, skribent og af den lidt yngre generation.

Vi får skildret disse absolut enestående kvinders liv og hører om deres lange kamp for at ændre lovmæssige forhold omkring blandt andet skilsmisse og polygami. Deres kamp for at opnå stemmeret og ikke mindst deres noget mere succesrige kamp for at sikre sig retten til uddannelse og arbejde.

Kvinderne spillede som nævnt en vigtig rolle både i uafhængighedsbevægelsen og i udviklingen af nationalstaten, og de indtog ofte mere radikale standpunkter end de mandlige beslutningstagere og satte spørgsmål ved den udformning som den nye nationalstat fik. Som set så mange andre steder blev kvinderne ringe belønnet for deres indsats. De blev ikke lige borgere efter uafhængigheden i 1922, de forblev uden stemmeret indtil 1956 og deres synspunkter på blandt andet familielovgivningen – et kontroversielt og omdiskuteret emne i de fleste muslimske lande – blev ikke imødekommet.

Badran beskriver også det ofte problematiske samarbejde mellem de egyptiske kvinder og den vestligt dominerede internationale feminisme, som ikke ønskede at tage stilling til (eller afstand fra) den koloniale imperialisme og de ulige magtforhold som bestod længe efter 1922.

Margot Badran giver os alt i alt et detaljeret billede og en god forståelse af den urbane middelklassens og især borgerskabets kvindelige aktivister og deres kamp for rettigheder.

Kildernes art giver indsigt i kvindernes liv og af deres egen forståelse af deres kamp.

Hvad bogen derimod ikke fortæller om er hvordan majoriteten af de egyptiske kvinder levede deres liv, kvinderne på landet og arbejderklassens kvinder. Disse kvinder optræder kun ganske perifert i bogen, primært som passive modtagere af hjælp, og man må spørge sig selv hvordan *de* mon forholdt sig til de mange spørgsmål bogen behandler og hvordan den feministiske kamp berørte *deres* liv.

Nu skal man måske ikke kritisere en forfatter for at hun har valgt et fokus, men det er en smule problematisk når Badran i sin introduktion ligefrem skriver: „*The history of Egyptian feminism is about middle- and upper-class women assuming agency – the capacity to exercise their will, to determine the shape of their own lives and to partake in the shaping of their culture and society*“ (s.3; min fremhævelse).

Badran underspiller ligeledes de forgreninger som den feministiske bevægelse faktisk fik i løbet af 1930'ernes og 40'ernes Egypten, hvor både islamistiske og radikale sekulære grupperinger så dagens lys, og man står derfor let tilbage med det (fejlagtige) indtryk at EFU alene var de som førte kampen.

Anne Margrethe Rasmussen
ph.d.-studerende
Institut for Antropologi
Københavns Universitet

ALAN BARNARD & JONATHAN SPENCER (eds.): Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology. London: Routledge 1996. xxiv+658 sider. ISBN 0-415-09996-X. Pris: £27.29 (pb).

Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology er redigeret af de to Edinburgh-antropologer Alan Barnard og Jonathan Spencer, og værket lever udmærket op til Edinburghs fornemme encyklopædiske traditioner. Det henvender sig hovedsagelig til akademiske antropologer og antropologistuderende, selvom redaktørerne i introduktionen udtrykker den obligate fromme forhåbning at også „nå ud til alle mulige mennesker som bare er nysgerrige efter at vide hvad antropologer er for en slags folk, hvad de laver, og hvad vi kan lære af dem“. Den forhåbning kan man jo dele, men i mellemtiden er der god

grund til at anbefale studenter og forskere at have encyklopædien inden for rækkevidde.

Hovedparten af værket består af 231 substantielle artikler, som varierer i omfang mellem to og 19 spalter, og som alle afsluttes med litteraturhenvisninger. De fleste opslag er på teori og metode samt antropologiske begreber, mens en snes stykker er regionaletnografiske oversigter, og fem er biografier. Dog findes et biografisk appendiks over godt et par hundrede antropologisk betydningsfulde personer, et „glossary“ med korte begrebsdefinitioner samt navneregister, sagregister og folke- og stednavneregister. Krydshenvisninger findes overalt.

Godt hundrede forskellige forfattere, overvejende britiske og amerikanske antropologer, har skrevet hovedartiklerne, og man har bestræbt sig på at opnå en rimelig balance mellem yngre og ældre skribenter. Det er stort set en vellykket blanding, langt de fleste forfattere skriver både koncist, engageret og up-to-date, selvom enkelte af de ældre sætter punktum ved det tidspunkt da de selv sidst havde noget at sige. Således er opslaget „rationality“ en (sidste?) æresrunde af det gamle makkerpar Jarvie & Agassi som præsenterer the state of the art anno 1987. Det havde været lidt mere morsomt hvis for eksempel Sahlins havde skrevet den artikel; i det mindste kunne man i opslaget have ønsket sig en kommentar til hans kontrovers med Obeyesekere (*How Natives Think* udkom et halvt år inden redaktionen afsluttedes). I. M. Lewis skriver om „descent“ på god gammeldags facon, og en eventuel tvivl om hvorvidt samtlige ikke-europæiske samfund er opbygget af unilineale eller kognatiske descentgrupper kan man kun få bekræftet hvis man følger krydshenvisningen til artiklen „house“, som handler om „husbaserede“ samfund. Mange artikler er imidlertid små perler af koncentreret information og spændende perspektiver. For eksempel er Michael Lambeks artikel om „possession“ det bedste jeg har læst på fem spalter om dette emne.

Som alle encyklopædier er også denne i høj grad et produkt af sin tid. Blandt de længste artikler er (naturligvis) „culture“, „society“, „ethnography“ og „kinship“, men den længste af dem alle er dog „gender“! I øvrigt lader det til at postmodernismen er et vigtigt tegn i tiden. Artiklen „postmodernism“ får fem spalter (mod fire til „peasants“!), og man skulle kunne tro at Clifford & Marcus' *Writing Culture* er an-

tropologiens vigtigste værk. Det er i hvert fald den eneste bog som har fået sit eget opslag i „glossary“, og det må ydermere være dens undertitel som bærer ansvaret for forekomsten af en artikel om „poetics“, selvom forfatteren, Ruth Finnegan, slår fast at ordet egentlig refererer til studiet af mønstre i skriftlige og mundtlige tekster.

Blandt de mere uortodokse opslag som lokker til nærlæsning er „scandals, anthropological“. Den som venter sig saftige afsløringer af uetisk forskningspraksis bliver imidlertid skuffet. Sammenlignet med flere af vore nabodiscipliner (for ikke at tale om medicin og naturvidenskab) har antropologien været næsten helt forskånet for forfalskninger af forskningsresultater i den hensigt at vinde personlig ære og berømmelse. Derek Freemans indvendinger mod Margaret Meads arbejde på Samoa er det fald som er mest udførligt refereret, men også kontroversen om tasaday-folket på Philippinerne (det nærmeste vi i vort fag kommer på et Piltown-case) nævnes, ligesom den omstændighed at ik-folket i Uganda ikke levede op til Colin Turnbolls forventninger og at hans bog derfor ikke levede op til nogle af hans kollegers forventninger. Disse debatter er vel næppe overvældende skandaløse, men der er trøst at hente i krydshenvisningen efter artiklen „scandals, anthropological“: „See also: colonialism“!

Udvalget af biografiske opslag i hoveddelen er som sagt begrænset til fem: Boas, Lévi-Strauss, Malinowski, Morgan, og Radcliffe-Brown, og det er klart at jo færre man vælger, desto mer udsætter man sig for kritik: Hvorfor Morgan og ikke Durkheim, hvorfor Radcliffe-Brown og ikke Evans-Pritchard? for eksempel. Imidlertid rådes der bod på dette i det biografiske appendiks hvor man har et bredt og varieret udvalg af personer. Her findes også enkelte skandinaviske stjerner; Danmark fører med tre (Birket-Smith, Prins Peter og Knud Rasmussen), derefter kommer Norge med to (Fredrik Barth og Thor Heyerdahl), og Sverige med én (Bengt Sundkler, teolog og missionær i Afrika). At lade Jean-François Lyotard få et eget opslag her (foruden at han naturligvis nævnes i artiklen om postmodernisme) er dog en af de få dispositioner som jeg synes redaktørerne har grund til at fortryde.

At udarbejde og udgive en antropologisk encyklopædi er altid et vovestykke. At have skabt en, som en anmelder har så få indvendinger

ger mod, er en bedrift. Værket indeholder mængder af koncis information og giver et fint billede af bredden, dynamikken og relevansen af det fag som engagerer os alle.

Jan Ovesen
*Kulturantropologiska institutionen
Uppsala Universitet*

GERD BAUMANN: *Contesting Culture. Discourses of Identity in Multi-ethnic London.* Cambridge: Cambridge University Press 1996. 215 sider, tabeller, indeks. ISBN 0-521-55554-X. Pris: 230 kr. (pb).

Hvem sagde at lokalsamfundsstudier var en død genre? Gerd Baumanns seneste monografi beviser at lokalsamfundsstudiet ikke alene er levedygtigt i nutidens etnografi, men at det også kan kaste vigtigt lys over dunkle og ideologitunge felter som multikulturalisme, integrationsproblemer, andengenerationsindvandrere, blandingskultur osv. Hvis nogen ønsker at bidrage til den danske debat om disse politiske spørgsmål, er en nærlæsning af Baumanns *Contesting Culture* et godt sted at starte. Ikke fordi alle punkterne på Baumanns liste over feltarbejdsspørgsmål i London kan overføres direkte til København eller Odense. Men feltmetoderne og det forskelligartede kilde-materiale i denne bog og ikke mindst Baumanns overbevisende og personlige fremstillingsform gør *Contesting Culture* til en model for nærstudier af livet i multi-etniske by- og forstadssamfund i de skandinaviske lande.

Min påstand kræver en forklaring. „Identitetsdiskurser“, monografiens undertitel, er nøglen der åbnede Southalls kultur og samfund for Baumann. Der er, skriver han, to typer diskurser, en „dominerende“ og en „demotisk“ eller folkelig, hvorigenennem de forskellige etniske lokalgrupper udtrykker deres identitet i forskellige sammenhænge. Den dominerende diskurs sammenkæder kultur og samfund på en ret håndfast måde. Den demotiske diskurs er populær, improviseret og taler undertiden op imod den dominerende diskurs. Forholdet mellem de to diskursformer giver ifølge Baumann den „udfordrende kultur“ en dynamisk kraft: „Om end kultur fortsat kan ses som noget en etnisk gruppe eller et trossamfund *har*, kan den også forstås som en dynamisk proces baseret på individers handlinger,

på omflytninger af grænser mellem samfund og på muligheden for at omdefinere, hvad *samfund* overhovedet betyder i forskellige kontekster. Folk i Southall deltager således ikke blot i den dominerende diskurs om etniske minoriteter, men også i en alternativ, ikke-dominerende eller demotisk diskurs om kultur som en kontinuerlig proces og samfund som en bevidst skabelse. På den måde råder de over og benytter sig af en dobbelt diskursiv kompetence. Afhængigt af deres vurdering af kontekster og målsætninger vil de bekræfte den dominerende diskurs eller gribe til den demotiske, og ved at sætte dem op imod hinanden bringes betydningen af *kultur* og *samfund* til afprøvning. Nogle af de vigtigste afprøvninger handler netop om at bekræfte eller omdefinere betydningen af *samfund*"(s.34-5).

I en tæt pakket sekvens anslår Baumann tidligt i bogen hovedtemaet i sit studie af det multietniske miljø og dets institutioner. Man bemærker de typografiske midler han har valgt til fremhævelse af nogle pointer: termerne *kultur* og *samfund* sættes konsekvent i kursiv. Baumann gør det for at indikere at de to termer er nogle folk i Southall selv bruger. Han afholder sig fra at sætte dem i gåseøjne og undgår på den måde at skabe den kroniske ironiske distance, som mange etnografiske dekonstruktioner ellers lider af. Hvis folk i Southall selv bruger ordene i deres dominerende og demotiske diskurser, med hvilken ret kan antropologen så ironisere over deres betydninger? Kun hvor Southalls indbyggere selv er ironiske omkring samfundet, sætter Baumann ordet i både kursiv og mellem anførelsestegn. Baumanns respekt for Southall-folkene dobbelte diskursive kompetence giver hans monografi en sjælden og velkommen kvalitet. Hvem af os er måske ikke trætte af alle de gåseøjne, vi ser og selv bruger i vore artikler om identitet, etnicitet, kultur og samfund? Baumann viser, hvordan man som en anden Houdini kan undslippe gåseøjnenes lænker.

Baumann har en solid empirisk indsigt i sit komplekse felt baseret på deltagerobservation, interviews og spørgeskemaundersøgelser blandt unge i skolernes klasseværelser. Feltarbejdet, som monografien bygger på, strakte sig over tre år, 1988-91. Baumann boede i et kvarter i Southall, en multietnisk by i udkan-ten af London med omkring 60.000 indbyggere med sydasiatisk, afrocaribisk, irsk, engelsk og anden etnisk eller national baggrund. En række antropologistuderende fra Bernal Uni-

versity udførte samtidig feltstudier i Southall i forbindelse med deres eksamensopgaver. Baumann henviser til deres bachelor essays med anerkendelse og respekt og citerer afsnit fra deres interviews og fra samtaler. Monografien er Baumanns egen, men forskningen bag den, kan man sige, er ikke helt et emandsværk. Han har haft god opbakning fra de studerende, men den største opbakning kom fra hans informanter. Bogen indledes med en anekdote som forklarer hvordan Baumanns huleagtige dagligstue blev mødested for Southalls unge. „Hvad laver du egentlig her? Altså, hvad er det for noget med forskning du laver for universitetet?“ ville en af hans informantvenner vide. Baumann meddelte ham projektets nydelige titel: „Holdninger på tværs af samfundet i ungdomskulturen blandt ligestillede unge i en multietnisk forstad til London“. Derpå citerer Baumann tilhørernes kollektive dom: „Det hele afhænger af hvilket samfund du taler om“. Der er ironi i Baumanns beretning om Southall, men det er for det meste selvironi. Den har ikke de dekonstruktive gåseøjnes nedladende tone. Han morer informanterne lige så meget som de morer ham. Den gensidige morskab giver feltarbejdet dets kostbare og mindeværdige stunder. Baumanns motto blev: „Det vigtigste ved det første interview er det næste interview“.

I hvilken forstand kan man se Southall som et samfund? Kapitel 3 har som titel et spørgsmål: „En fælles kultur i Southall?“, og Baumanns svar er bekræftende. I den forstand at de fleste i Southall helst vil rykke op (ad den sociale rangstige) og ud af Southall, ja, så har de en fælles kultur, men dens fokus er ikke etniske forskelle; interessen har flyttet sig til de økonomiske fællestræk de alle deler. I Baumanns studie overskygger social klasse dog ikke fuldstændig etnisk identitet. Hvert samfund har ikke blot en kultur, men også en social historie, oftest en migrationshistorie. Baumann gennemgår hver af disse historier for at etablere en kontekst for den dominerende samfunds- og kulturdiskurs. Han taler for det meste om den dominerende diskurs som en reifikation af kultur og samfund, men disse tilsyneladende faste substanser opløses i andre former hvoraf en af de vigtigste er musik. Baumanns fortolkning af de unges musik går imidlertid imod det vanlige syn på „blandingskultur“ – som det kendes i kulturstudier. I stedet for at høre „forskellige kulturer“ der bliver „beskåret og blandet“ har Baumann øre for en

fornægtelse af den dominerende kultur-og-samfundsdiskurs. Hvis afrocariberne søgte en autentisk kultur i deres dominerende diskurs, så betød fornægtelsen af den dominerende diskurs skabelsen af musik med „Tågede Rødder“ (Foggy Roots), navnet på et lokalt afrocaribisk band i Southall. Det handler ikke om at blande (hele) kulturer, men om at opfinde nye lokale.

Gerd Baumanns hele bestræbelse er vendt mod essentialismen, men han er samtidig klar over at anti-essentialisme også kan drives for vidt. Bogens argument om den dobbelte diskurs er en realisering af det længe eftersøgte „processuelle“, og uden det stillads som den dominerende diskurs udgør kunne Baumann aldrig have lagt en eneste sten til sit lokalsamfundsstudie i Southall. Hans omhyggelige opmærksomhed på unge menneskers gøren og laden gør dem i særlig grad „demotiske“. Alligevel advarer Baumann imod en synsmåde hvor en reificeret „andengeneration“ stilles op mod den ældre generation af indvandrere. Baumann har måske haft særligt vide muligheder for at studere de unge i Southall, om ikke andet så fordi han og skolelæreren har kunnet pålægge eleverne i skolen essay-spørgsmål, hvis besvarelser bagefter har udgjort ekstensive eller kvantitative vidnesbyrd angående temaer han først var stødt på i samtaler, anekdoter og interviews. Mest overbevisende er dog monografiens velafvejede argument som også giver den en særlig tekstur. Baumann kan lide sine informanter, Southalls indbyggere, der „ligesom alle mulige andre folk“ nægter at ligge under for den dominerende diskurs uden af den grund at være postmoderne tilhængere af en kult som dyrker „blanding“ og „grænseflader“ for disses egen skyld (s.204). Bogen rehabiliterer og løfter lokalsamfundsstudiet til et varieret, åbent og alligevel solidt stykke antropologisk forsknings- og skrivearbejde.

Jonathan Schwartz
Institut for Antropologi
Københavns Universitet
(oversat af Hanne Veber)

EVELYN BLACKWOOD & SASKIA E. WIERINGA (eds.): Female Desires. Same-sex Relations and Transgender Practices Across Cultures. Columbia University Press 1999. 348 sider. ISBN 0-231-11261-0. Pris: £14.95 (pb).

„Det må være en joke“, sagde min antropolog-kollega, da jeg læste op fra conferenceprogrammet til „Beyond Boundaries: Sexualities Across Cultures“, som vi var til i Amsterdam i 1997. Ifølge programmet var der nemlig en forsker, der skulle fortælle om sit feltarbejde i Japan, hvor han for at belyse seksuelle relationer mellem mænd havde haft sex med 30 mænd på 3 måneder! Konferencen, som var den første af sin art, havde mange antropologiske oplægsholdere, heriblandt Saskia E. Wieringa, som er den ene af redaktørerne af *Female Desires*. Bogen tager et underbelyst og usynliggjort emne op, nemlig kvinder, der har seksuelle relationer med kvinder, og kvinder, der overskrider normative kvinderoller i den ikke-vestlige verden. Bogen tager dermed fat på flere tabubelagte temaer, nemlig seksualitet, kvinders homoerotiske relationer, og så tilmed hos „de andre“, samt kønshierarkier og magt i forhold til kønspositioner. Via disse overordnede felter får man et levende indblik ikke blot i køn og seksualitet, men også de (kolonial)historiske, nationale, etniske, socio-kulturelle og økonomiske kontekster, som aktørerne befinder sig i. Skønt køn og kultur altid har været et uadskilleligt par, har antropologer gennem tiderne haft vanskeligt ved at se på netop køn og seksualitet som historiske og sociokulturelle fænomener. Og kvinder er generelt blevet henvist til naturhistorien snarere end til kulturhistorien, idet de er blevet opfattet som determineret af deres biologi.

Den konstruktionistiske tilgang har dog domineret den feministiske såvel som den nyere seksualitets- og *gay*-forskning. Der findes endvidere en del litteratur, der behandler mænds seksuelle erfaringer med mænd både i vesten og i resten af verden, mens der er få studier af ikke-vestlige kvinders forhold til kvinder, deres erfaringer og livsstile. Det forsøger nærværende bog at råde bod på ved at præsentere en række empiriske studier fra Indien (Gita Thadani), indianske kulturer i USA (Sabine Lang), Surinam (Gloria Wekker), Indonesien (Alison J. Murray), Lesotho (Kendall), Vestsumatra (Evelyn Blackwood), Indonesien og Peru (sammenlignende studium) (Saskia E.

Wieringa), Fransk Polynesien (Deborah A. Eliston), Zimbabwe (Margrete Aarmo), Malaysia (Tan beng hui) og Mexico (Norma Mogrovejo). Her kan man blandt andet læse om kvinders indbyrdes relationer i Indien før og nu; om hvordan kvindelig homoerotisk adfærd blev opfattet og konstrueret i nordamerikanske indianske kulturer samt om nutidige identifikationsformer; om at kreolkvinder i Surinam har erotiske relationer til begge køn, men at de opfatter deres seksuelle handlinger som adfærd snarere end som identitet; om hvordan klasseforskelle spiller en afgørende rolle for, hvordan man kan være lesbisk i Jarkata; om at ingen i Lesotho identificerer sig som lesbisk, men at det er udbredt med erotiske relationer mellem kvinder; om at de former for normativ lesbisk adfærd, som findes i Vesten, ikke er de samme som i for eksempel Vestsumatra eller Peru; hvordan præsidenten i Zimbabwe anvender homofobiske argumenter i sin nationsopbygning; om hvordan afvigende kvinder behandles strengere end afvigende mænd i Malaysia, fordi førstnævnte betragtes som samfundsnedbrydende og kaosskabende, og endelig om udviklingen af en lesbisk bevægelse i Mexico.

Blackwood og Wieringa har sammen skrevet de to introducerende kapitler, som præsenterer forskellige hovedretninger inden for seksualitetsstudier og udviklingen af lesbiske studier inden for antropologien. De ser også nærmere på årsager til tavsheden omkring dette felt, herunder faghistoriske og metodiske forholdinger.

Antologien indskriver sig nødvendigvis i den vestlige køns- og seksualitetsdiskurs, men samtidig forsøges denne overskredet. For redaktørernes overordnede formål med bogen er at medvirke til at udvikle transnationale seksualitets- og kønsstudier. Dette sker ved at diskutere identiteter, som ikke blot enten er lokale identitetsudtryk eller udtryk for påvirkninger fra kvinde- og gaybevægelsen i Vesten, men snarere er komplekse udtryk for kvindelig seksualitet og køn. De kategorier, som bruges i Vesten til at beskrive seksualitet, identitet og kultur problematiseres, og derved bevæger bogen sig ud over debatten om identitetspolitik og performativitet til mere produktive måder at forstå seksualitet og køn på. Alle bidragene bevæger sig således i spændingsfeltet mellem kultur, seksualiteter og identiteter samt køn, etnicitet og klasse. Begreber som kvinde, lesbisk, homoseksuel, det tredje køn

og *queer* problematiseres, lige såvel som såkaldte asiatiske og afrikanske værdier ses i et kritisk menneskerettighedslys.

Studiet af seksualitet indeholder på flere måder et komplekst begrebsapparat. Man kan blandt andet ikke blot overføre begrebet lesbisk på en kvinde i for eksempel Zimbabwe, der har sex med kvinder, for hun opfatter ikke sig selv som lesbisk (se Aarmos bidrag; det eneste af en nordisk forsker). Man skal altså adskille handlinger og identitet, og begge skal forstås i deres respektive kontekster. Det kender antropologer som bekendt alt til, men det kan stadig være svært at håndtere, når man har med seksualitet og køn at gøre. Blandt andet derfor er det en vigtig bog. For den får læseren til at tænke meget eksplicit over for eksempel tid og sted, forskerens positionering (herunder seksuel præference, og hvilken viden der kan produceres), selvrefleksionens afgørende rolle i samfundsvidenskabelig forskning, og om det overhovedet er muligt at foretage transhistoriske og tværkulturelle studier. For det illustreres også, hvor vigtigt det er at reflektere over, hvilke begreber og kategorier forskere bruger på deres respektive sprog. Det er blandt andet vanskeligt blot at oversætte visse begreber fra engelsk til dansk, for eksempel *same-sex relations* og *transgender*, for giver ord som samekønsrelationer og kønsoverskridende køn mening? Der ligger med andre ord en stor udfordring for den forhåbentlig kommende dansksprogede antropologiske seksualitetsforskning.

Den variation og intensitet i kvinders følelsesmæssige og erotiske erfaringer, som præsenteres i de forskellige cases, går imod det synspunkt, at kvinder og især ikke-vestlige kvinder altid har været passive ofre for mandlig dominans og tvungen heteroseksualitet. Skønt moderskab og reproduktion er vitale identitetsmarkører for mange af de kvinder, som beskrives i artiklerne, så demonstrerer de forskellige udtryk for kvinders seksualitet og rækkevidden af deres følelsesmæssige bånd med andre kvinder, at deres liv ikke kan reduceres til deres reproduktive evner. Men antologien viser også, hvor vanskeligt det er at skabe sig et værdigt liv, hvis man ikke tilpasser sig de meget fastlåste kønspositioner og -hierarkier.

Yvonne Mørck
mag.scient., ph.d., adjunkt
Sociologisk Institut
Københavns Universitet

PAUL BRODWIN: Medicine and Morality in Haiti. The Contest for Healing Power. Cambridge Studies in Medical Anthropology 3. Cambridge: Cambridge University Press 1996. 240 sider. ISBN 0-521-57029-8. Pris: £50 (hb), £17.95 (pb).

Sundhedssøgende adfærd, det vil sige, hvordan folk vælger mellem mangfoldige behandlingsmuligheder i løbet af et sygdomsforløb, har – om end med skiftende fokus – længe været et gennemgående tema i medicinsk antropologi, og Brodwins bog er endnu et bidrag til dette. Tidligere er der i disse diskussioner blevet fokuseret på patienters og pårørendes evaluering af diverse forklaringsmodeller, og deres valg af behandling er blevet set som resultat af disse overvejelser. Brodwin ønsker derimod at erstatte dette fokus på forklaringsmodeller med en interesse for pragmatisme, „agency” og kropsliggørelse. „Moral” bliver et nøglebegreb i dette. Brodwin forsøger at vise, hvordan patienter gennem valg af behandling kommunikerer og forhandler religiøst tilhørsforhold og dermed deres moralske identitet. Ikke kun aids (som beskrevet af Paul Farmer: *AIDS and Accusation. Haiti and the Geography of Blame*. Berkeley: University of California Press 1992) bringer moralske spørgsmål om skyld, ansvar og retfærdighed frem. Al sygdom, siger Brodwin, gør patientens såvel som behandlerens og de pårørendes moral til genstand for forhandling – og det er i den kontekst, sundhedssøgende adfærd må forstås. Pragmatisk respons på konkret sygdom er en proces, gennem hvilken kropsliggjorte sociale relationer og moralske identiteter forhandles.

Bogen består af to dele, hvoraf den første er en gennemgang af vestlig medicins rolle i Haitis historie de sidste 300 år. Allerede under slavetiden tilbød – og påbød – slaveejerne behandling af slaverne, fordi der var en økonomisk fordel i at holde dem i live. Slavernes egne behandlingsformer (en sammenblanding af afrikanske, indianske og daværende europæiske traditioner) var på skift værdsatte for deres bidrag til at holde slaverne i live og ulovliggjorte på grund af slaveejernes frygt for giftmord. Ved uafhængigheden fra Frankrig i 1800-tallet opstod hurtigt en urban haitiansk elite, der tilsidesatte sundhedsydelse til befolkningen i landområderne. Først under den amerikanske besættelse 1915-34 blev der opbygget en landsdækkende struktur for et sund-

hedssystem, der dog ikke var bæredygtigt, efter at Haiti igen blev selvstændigt. Senere begyndte internationale donorer at pumpe penge ind i sundhedssystemet, men da havde størstedelen af befolkningen allerede adgang til en vis form for vestlig medicin, om ikke andet gennem uformelle behandlere og *forhandlere* af medicin. Brodwin understreger, at selvom vestlig medicin gennem tiderne er blevet brugt til at kontrollere og undertrykke befolkningen, så opfattes den ikke som sådan af folk. Den er oftest dyr at få adgang til og er blevet et udtryk for den støtte og status, man har i sin slægtskabsgruppe – en gruppe der oftest inkluderer medlemmer i landsbyen såvel som i hovedstaden og måske endda USA eller andre steder i verden. Desuden har biomedicinen på ingen måde erstattet andre mere personificerede behandlingsdiskurser.

I bogens anden del diskuteres de moralske budskaber i katolsk og protestantisk praksis og i *voudoun* (eller som det kaldes af haitianere selv: „at tjene ånderne“). Disse religiøse diskurser gør alle brug af såvel urter som vestlig medicin og af en bred vifte af behandlingsformer som bøn, åndeuddrivelse osv. De adskiller sig altså ikke væsentligt gennem deres medicinske praksis, men derimod gennem karakteren af den moralske værdi, der tillægges deres tilhængere. Ud fra et katolsk perspektiv kan man for eksempel enten fuldstændigt forsmå ånderne, acceptere deres tilstedeværelse og påpege sin moralske status ved at afvise at gøre brug af dem eller vælge at „tjene“ dem, det vil sige gøre brug af dem til at gøre såvel godt som ondt over for andre. Det enkelte individ kan bevæge sig frem og tilbage mellem disse diskurser, alt afhængig af hvad der bedst tjener hans eller hendes moralske identitet. Ud fra et protestantisk synspunkt er der derimod ikke stor forskel på katolikkerne og dem, der tjener ånderne. Protestantiske bevægelser (ofte Pinsekirker) fordømmer al omgang med enhver form for ånder/helgener og appellerer direkte til Guds magt. Derudover er disse kirker (ofte af amerikansk oprindelse) associeret med den større verden (USA), og hvad denne bringer af håb og muligheder for en fattig haitianer.

Bogen ønsker at gøre op med ideen om sammenhængende behandlingssystemer/traditioner og inddrager nyere ideer om praksis og „agency“ ved at beskrive, hvordan folks adfærd konstruerer, reproducerer og destabiliserer terapeutisk praksis, således at der ikke er

tale om sammenhængende behandlingssystemer. Kampen for sundhed er, siger Brodwin, en klinisk, moralsk, politisk og religiøs kamp. Når der vælges mellem konkurrerende former for behandling, opnås både at sætte oplevelsen af sygdom ind i en lokal diskurs og terapeutisk praksis og at påpege ens egen moralske værd gennem de valg mellem moralske verdener, man foretager sig gennem valg af behandling.

Bogens styrke ligger i dens detaljerede beskrivelse af udbredelsen af vestlig medicin i Haiti i de sidste 300 år og af andre nutidige behandlingsdiskurser. Der tages også vigtige pointer op i forbindelse med valg af behandling som en moralsk proces, der rejser spørgsmål om patientens såvel som pårørendes position i forhold til hinanden og til den omgivende verden. Diskussionen om, hvad der forstås ved moral – af forfatteren og af haitianerne selv – er dog mangelfuld på trods af, at netop dette begreb er et af bogens omdrejningspunkter. Det er derfor nogle gange uklart, hvad det overhovedet er, der forhandles om i brug af forskellige behandlingsstrategier, og bogen bringer ikke den teoretiske diskussion om sundhedssøgende adfærd mærkbart videre. Den giver dog et godt indblik i sundhedssøgende adfærd som social proces i Haiti.

*Hanne Mogensen
Institut for Antropologi
Københavns Universitet*

URADYN E. BULAG: Nationalism and Hybridity in Mongolia. Oxford Studies in Social and Cultural Anthropology (Oxford: Clarendon Press 1998. 302 sider. ISBN 0-19-82335-7. Pris: £40.

Bulag blev født i en almindelig mongolsk familie i Ordos-området i Indre Mongoli. Ordos er et ørkenagtigt område mellem Den Gule Flods slyngninger mod nord. Hans far er en traditionel mongolsk plantemediciner, og hans mor laver tøj. Han voksede op med mongolsk som modersmål i en ørkenoase og fik sin skolegang på kinesisk. Han lærte senere sig selv engelsk. Dette bragte ham i kontakt med mongolister som Carol Humphrey ved "The Mongolia and Inner Asia Studies Unit" i Cambridge, hvor han i dag er tilknyttet som forsker, og hvor han i 1992 fik sin ph.d.

Bulag har skrevet en meget spændende bog om, hvem der er de rigtige mongoler og

om nationalisme blandt mongoler i Mongoliet, i Kina og i Rusland. I Mongoliet er en mongolsk nationalisme vokset frem på ruinerne af en sovjet-socialistisk domineret fortid og en mulig trussel om en kinesisk domineret fremtid. Denne nationalisme har fået mongoler til at påpege renhed i et forsøg på at forhindre fremmedes indflydelse på mongolsk kultur og identitet. Det har fået khalkha-mongolerne i staten Mongoliet til at opfatte sig selv som de egentlige etniske mongoler og andre mongolstammer som ikke værende rigtige mongoler eller betragte dem som urene. Khalkha-mongolerne (halh-mongoler) udgør omkring 75% af befolkningen i Mongoliet, som har en befolkning på cirka 2,5 millioner mennesker. Sammenlagt er der tilsyneladende flere mongoler i Kina. Dog er tallet for mongoler i Kina afhængigt af fordele og ulemper ved at lade sig registrere som hørende til et nationalt mindretal. Denne khalkha-centralisme bygger på frygten for at blive slugt af Kina. I modsætning til det er en pan-mongolisme, hvis holdning er, at båndene mellem alle mongolgrupper skal styrkes.

I forordet beklager Caroline Humphrey de meget begrænsede muligheder, mongolister tidligere havde for at foretage forskning under kommunistisk styre i Mongoliet, Rusland og Kina. Det er først efter 1990, at vilkårene har ændret sig. Det er især den periode, Bulag beskæftiger sig med. Han kaster nyt lys over mongolernes historie, og hvordan den har indflydelse på nutiden. Bogen er pakket med detaljer om mongolernes kultur og historie. Bogens hovedidé er, at mongolerne i dag står foran valget mellem en lukket, snæver nationalisme, som bygger på racistisk renhed, eller en mere åben, tilpasset nationalisme, som medregner blandinger, mangfoldighed og multikulturelle folk.

Humphrey skriver, at Bulag har taget et væsentlig spørgsmål op, om hvem der er mongoler set på baggrund af, hvad der er foregået i Kina og Rusland. Bogen angriber emnet ud fra en antropologisk synsvinkel, og Bulag fortæller eksempler fra sit feltarbejde. Han har frisk i sin erindring den pågående debat om nye politiske skrivelser. Han lægger ikke skjul på sit eget ståsted i denne debat.

Bulag oplever på egen krop at komme som mongol til Mongoliet og ikke blive anerkendt som mongol, fordi han ikke er khalkha. Det har været med til at få ham til at stikke hovedet i hvepsereiden og spørge: Hvem er mongol?

Hvem er vi som folk? Hvad er det for egen-skaber og kvaliteter, der bestemmer, hvem der er mongol?

Bulag lægger ud med begrebet *erliiz*, som betyder halvblods eller „hybrid“. Et begreb, som Bulag tillægger stor vigtighed. Bulag fandt også, at han ikke havde den fremmede antropologs interesse hos de indfødte, som gennem sådan et talerør gerne vil fortælle om deres kultur og historie. Bulag blev dog heller ikke betragtet som en indfødt antropolog. Mange havde svært ved at placere ham som mongol fra Kina, studerende i Vesten og på feltarbejde i Mongoliet. Han blev opfattet som en *erliiz*, hvilket både gav ulemper og fordele. Bulag diskuterer meget frem og tilbage om problemet med at være „indfødt“ feltarbejder.

For at få den rigtige baggrund for sin videre diskussion bringer Bulag en glimrende oversigt over Mongoliets nyere historie inden for de sidste 50 år.

Bogens hovedkapitler handler om (1) skabelsen af etnicitet og nationalisme i 1900-tallets Mongoli; (2) etno-politik i Mongoliet; (3) problemer med biologisk reproduktion og den mongolske tillidskrise; (4) diskussion af race i Mongoliet; (5) mongoler fra Indre Mongoli opfattet som „andre“ af mongolerne i Ydre Mongoli; (6) valget af nationalsymbol: at gen-indvie en nationalstat. Bulag slutter med at sammenholde nationalisme og hybriditet.

I Mongoliet, der er 37 gange større end Danmark, bor der kun halvt så mange som i Danmark. I den kommunistiske tid var man også bekymret for befolkningsstørrelsen. De mødre, der fik mange børn, blev hædret af samfundet. Først efter 1990 holdt de unge mongoler op med at få børn, fordi levevilkårene var dårlige. Det har dog ændret sig. Bulag viser, at der synes at være en utilsigtet indgiftethed af nyere dato, fordi en mindre gruppe af mænd på bestemte årstider i visse områder rejser rundt og gør enlige mødre gravide. Senere gifter de uvidende børn sig.

Bogen er gennemsyret med historiske fakta af gammel og nyere dato. Man får et vældigt detaljeret indtryk af det politiske liv blandt mongoler i den sidste halvdel af 1900-tallet. Selv er Bulag meget optaget af, hvem der er mongoler, hvem der er de rigtige mongoler. Han kredser hele tiden om khalkha-mongolernes monopol på at påberåbe sig at være de ægte indfødte, de rene etnisk mongoler, mens de ser ned på andre mongoler som urene, især de mongol-grupper, som bor i Kina eller i Rus-

land. En troværdighedskrise, siger Bulag, truer Mongoliets overlevelse, fordi der er opstået et offentlig hysteri over slægtskab, og her tænkes på biologisk reproduktion i bred forstand. Regeringen forsøger på den ene hånd af gen-indføre det ældgamle eksogame klansystem, og på den anden side forsøger den at skabe en endogamt ren nationalitet.

Den nye understregning af „blod“ eller „gener“ falder sammen med en voksende gruppe af *erliiz*, „halvblods“, en betegnelse, som mongolerne giver til både dyr og mennesker. Begrebet er ikke kun biologisk, men også kulturelt. Tidligere så man positivt på *erliiz*, som styrkelse af helbred og kraft, men nu er de foragtede. Det tidligere kommuniststyre talte varmt for internationalisering og integration og skabte mange *erliiz*, ved at mange mongoler fik uddannelse i udlandet, ofte Moskva, hvorfra de kom hjem med en ikke-mongolsk ægtefælle, og dermed bidrager til kulturel blanding.

Bulag påstår i sin bog, at mongolerne står ansigt til ansigt med et problem, hvor de må vælge mellem: (1) en ren, racistisk nationalisme, arvet fra Sovjet (her tænker han på khalkha-centralismen) eller (2) en mere åben, tilpasset nationalisme, som godtager en større spredning, medregner blandingerne og er multikulturel. Denne konflikt kommer frem i diskussioner om nationens flag og rigsvåben og andre symboler på Mongoliet. Naturligvis mener Bulag, som kommer fra Indre Mongoli, at mongoler andre steder end Ydre Mongoli også har bidraget til skabelsen af mongolernes historie og deres kultur, som den kendes i dag. Tidligere følte mongoler i både Indre og Ydre Mongoli, at de havde en fælles fortid, en fælles historie. Der har altid været sproglige forskelligheder, så man har vidst, at der var tale om forskellige mongolgrupper. Alt dette blev holdt sammen af en stærk leder som Chinggis Khan eller Kublai Khan, senere af en stærk besættelsesmagt som manchuerne. Men i dag er det ydre pres lettet, og man må tage stilling til sig selv i en kaotisk tid, hvor markedsøkonomi og demokrati er kodeordene, som mange dog ikke kender den dybere mening af.

Bulag bruger plads på en interessant gennemgang af Mongoliets nationale symbol. For det er blandt andet derigennem, man sender signaler om, hvem man er, og mange drastiske skift i Mongoliets historie og nationalitetsopfattelse gennemspilles i dette symbol: fra markerer af det buddhistiske over forskellige stali-

nistiske udformninger af det „mongolske“ til en selvstændighedssymbolik i 90'erne.

Bulag giver mange detaljer i denne interessante diskussion om, hvordan et land, et styre, underbygger sin magt ved de symboler, landet omgiver sig med.

Bulag skriver i et letlæseligt og ligefremt sproget. Han pakker sine teorier med masser af data. Det er en god og læseværdig bog om emnet: Hvem er mongol.

Rolf Gilberg
Etnografisk Samling
Nationalmuseet
København

TINE DAMSHOLT & FREDERIK NIELSSON (red.): Ta fan i båten. Etnologiens politiska utmaningar. Lund: Studentlitteratur 1999. 152 sider. ISBN 91-44-00936-4. Pris: SKR 229 (pb).

Det fotografi, der udgør bogens omslag er helt fantastisk. Hvilken kvalitet, der sådan rent fototeknisk kunne præsteres i 1912! En lav sol, morgen eller tidlig aften, belyser hovedpersonens ansigt så perfekt, at man skulle tro, der var tale om en omhyggeligt opstillet filmoptagelse – Bergmann for eksempel. Billedet viser fattiggårdsforstanderen i Tibble – hvor det så er – i stævnen af en stor robåd med ti mand ved årerne. Han er i sit bedste tøj ligesom konen ved hans side med stor blomsterbesat hat. Længere tilbage i båden sidder de jævne folk, måske fattiglemmerne, også i deres bedste tøj. Drejer det sig om den årlige sommerudflugt? De er for pyntede for kirken, skulle man synes, med mindre det drejer sig om en særlig festlig kirkelig begivenhed – høstgudstjeneste måske? Billedet står for sig selv, bare med de få oplysninger om tid og sted, og det kommenteres ikke i nogen tekst. Men skal det tydes i bogens ånd, kan man sige, at det viser et typisk etnologisk objekt: Landbefolkning, social ulighed, måske endda streng magt, synliggjort i forstanderens meget tilknappe ydre. Og med bogen spørger billedet, hvor er politikken i alt dette?

Ifølge redaktørerne skal bogens artikler belyse relationen mellem politik og etnologisk forskning, og det drejer sig både om det politiske ved etnologien og etnologiens forskning i politik. Bogens otte forfattere udgøres af fire danskere alle med tilknytning til „Etnologi“ i

København og lige så mange svenske etnologer, heraf tre fra Lund og en fra Stockholm.

Tine Damsholt indleder bogens første artikel, „Politisk kultur eller kulturel politik“, med et tilbageblik på den etnologiske fagkritik i 1970'erne. Det er en lidt tung begyndelse på artiklen, som snart kommer til at dreje sig om diskursen i to noget fjernere danske fortider nemlig 1700-tallet og 1800-tallet, som benævnes henholdsvis den patriotiske og den nationale diskurs. Damsholts pointe med både det nye og det ældre historiske materiale er at vise, hvorledes kultur og politik interagerer. Til tider er politikken et middel for kulturen, til andre forholder det sig lige modsat, kulturen er et middel for politikken. Disse to figurer, som Tine Damsholt ser sameksisterende i dag inden for etnologien, bygger på, mener hun, et mangelfuldt samfunds-, politik- og kulturbegreb! Anmelderen er ikke helt overbevist, hvornår er et begreb ikke mangelfuldt – når det kan forandre verden?

Thomas Højrup søger via Aristoteles over Machiavelli, Hegel og Max Weber at afklare hvad politik rettelig er – her også specifikt det etnologiske politikbegreb. I denne forbindelse beklager han „tabuiseringen af statsbegrebet og naturaliseringen af samfundsbegrebet i den moderne etnologi“ (s.137). Tonen i Højruks artikel er præget af en brændende trang til afklaring af stringente videnskabelige begreber. Han henviser i slutningen af artiklen til, at „verdens indretning på ny er til diskussion“ (s.151) og erklærer sig parat til, sammen med etnologien, „at gennemtænke og formulere knasterne i den nye dagsordens problematik“ (s.151). Samtaleparterne synes for Højrup i denne bog at findes hovedsaglig blandt de danske bidragsydere.

Søren Christensen er cand.mag. i idé- og litteraturhistorie og underviser på „Etnologi“ i København. Han sætter kulturrelativismen på plads med hovedreferencen til antropologien. Kulturrelativismen opfattedes som upolitisk i modsætning til evolutionismen, men var i virkeligheden politisk. Afslutningsvis skriver Søren Christensen, at al videnskab kan blive politisk, om den er det eller ej, bestemmer den ikke selv, det afhænger af de „kulturelle konstellationer“, som den indgår i, hvilke ikke kan forudses (s.56-7).

Bogens svenske redaktør Frederik Nielsson, det er åbenbart ham, der har inddraget bådmetaforen i foretagendet, skriver om dampskibenes og Øresundsbroens tid. Han ser

politik og politiske systemer som produkter af rumskabende bevægelser og interaktion. Han mener, at diskursanalyser uden en praksisdimension ingen steder leder hen.

Etnologien har ifølge Frederik Nielsson erkendt hverdagen som oprindelsessted og fundament for politikken, men hvordan politikken påvirker og skaber hverdagen er derimod sjældent undersøgt. I den forbindelse fremdrager han Frykman og Löfgren og anklager dem for at skabe et harmoniseret billede af Sverige.

Kjell Hansen skriver om Republikken Jämtland, som er en regional bevægelse, der efter eget udsagn bygger på 51% spøg og 49% alvor! Bevægelsen opstod i 60'erne som en protest mod den affolkning af udkantsområderne, som de mente, den statslige politik var årsagen til. Som mål har Jämtlandsbevægelsen ikke en frigørelse fra den svenske stat, men den har søgt at få indlemmet spørgsmålet om regionalt tilhørsforhold som del af den politiske diskurs.

Jonas Engman skriver om Socialdemokratiets 1. maj-demonstrationer i Stockholm. Han studerer, hvorledes ritualer bidrager til ideologiproduktionen og konkluderer, at det er en forenkling at tolke politiske symboler og metaforer som sammenfattende, de er tværtimod ofte ambivalente.

Tom O'Dells artikel „Metodens praktik: Uteslutningens poetik“ var der lidt problemer med. Hver gang anmelderen mente at have fundet ud af, hvad den handlede om – så var det alligevel ikke det! Udelukkelsens poetik? Han skriver blandt andet om sin afhandling „Culture Unbound“, som beskæftiger sig med amerikaniseringen af Sverige, og om metode og om mange andre ting: O'Dell unbound.

Christine Sestoft skriver om den politiske forbruger – ikke den politisk korrekte – som der fejlagtigt står i indledningen. Emnet er oplagt for denne bog, men artiklen kunne have haft gavn af lidt yderligere redigering. Den er for opgaveagtigt disponeret, veksler mellem redegørelser for diskursanalysen og en jordnær gennemgang af forbrugerorganisationer.

Bogens kvalitet ligger i artiklerne med udgangspunkt i konkrete empiriske forskningsfelter. „Facitlisteartikler“, hvis formål det er at give de „rette“ svar på spørgsmålene, synes at følge deres egen dagsorden.

Som antropolog kan man tænke over, i hvilken udstrækning overvejelserne om etnologiens forhold til politik lige så godt kunne

gælde for antropologien. I mange af artiklerne gælder referencerne i lige så høj grad antropologien, ofte nævnes som en samlende betegnelse kulturforskningen. Jeg mener dog ikke, at antropologien har samme problem med politikken som etnologien. Politisk antropologi er blevet bedrevet konstant gennem hele fagets historie.

Redaktørerne nævner i indledningen, at det skulle være farligt at beskæftige sig med den „delikata relationen mellan etnologi och politik“ (s. 5) – en farlighed, som også bogens titel henviser til. (Titlen kan oversættes til: Lad briste eller bære.) Artiklerne forekommer dog ikke særlig farlige. Grunden kan være, at mange potentielt *farlige* forfattere ikke har turdet tage imod opfordringen til at skrive eller slet ikke er blevet inviteret?

Bådmetaforen bruges i indledningen, hvor der tales om at invitere til en sejlads, en langsom færd, uden mål, om at komme tørskoet i land osv. I samme tone kan der afsluttes her: Der blev ikke roet helt i takt, man var ikke helt enige om tempo og kurs, men båden holdtes da flydende, og nogen fælles samtale kunne der da føres ombord.

Kirsten Rønne
mag.scient.
København

DRU C. GLADNEY (ed.): Making Majorities. Constituting the Nation in Japan, Korea, China, Malaysia, Fiji, Turkey, and the United States. Stanford: Stanford University Press 1998. 350 sider. ISBN 0-8047-3048-2. Pris: £32.50.

Som undertitlen viser, omhandler denne bog begrebet majoritet i de syv ovennævnte nationer i Asien og Stillehavsregionen. Og hvert land er dækket med hele to artikler, så antallet af artikler, inklusive den fine introduktion, som jeg vil komme tilbage til i det nedenstående, kommer op på 15. Jeg har valgt ikke specifikt at inddrage og diskutere de enkelte artikler, men herimod fokusere på bogens overordnede tema majoriteter og national konstruktion, da dette vil være for fyldig en opgave her.

I introduktionen skrevet af bogens redaktør, Dru C. Gladney, slår han i første linie fast, at „majorities are made, not born. This book posits that there are no pure majorities in the Asia-Pacific region or in the West. Numeric-

ally, ethnically, politically, and culturally, societies make and mark their majorities and minorities under specific historical, political, and social circumstances" (s.1). Videre i denne tilgang lægges der vægt på, at forestillinger om, og konstruktioner af, henholdsvis majoritet/minoritet og rettigheder knyttet til disse opdelinger bygger på en ukritisk indoptagelse af ideer om renhed, numerisk overlegenhed og social konsensus. Majoriteten har ikke nødvendigvis naturgivne og særegne rettigheder. Og dette gælder i vidt forskellige kulturelle og geografiske kontekster, som eksempelvis Kosaku Yoshino viser det i artiklen „Culturalism, Racialism, and Internationalism in the Discourse on Japanese Identity" (s.13), Kemal Kirisci fremhæver det i „Minority/Majority Discourse: The Case of the Kurds in Turkey" (s.227) eller Richard Handler påpeger i „Studying Mainstream and Minorities in North America: Some Epistemological and Ethical Dilemmas" (s.249).

Det er relevant, som Gladney gør det (s.2), at sammenligne Benedict Andersons forestillede fællesskab med majoritet som et begreb og en konstruktion, der på samme vis forestilles. Men Anderson er jo blevet kritiseret for at anvende en for homogen optik i analysen af det nationale som forestillet, og på samme måde kritiseres det i bogen, at kulturer og nationer fremstilles som homogene, som det eksempelvis postuleres i Samuel Huntingtons *The Clash of Civilizations?* (Foreign Affairs 72(3):22-49, 1993). Det er i disse forestillinger om det homogent nationale, majoriteterne skabes som politiske, etniske eller kulturelle størrelser.

Det komparative element, sammenligningen af forestillinger og diskurser om majoritet/minoritet i syv forskellige nationer, er naturligvis imponerende, men det, at bogen dækker så bredt (vilkårligt?) geografisk, mener jeg er både dens styrke og svaghed. Styrke, fordi bogen samler artikler om forskellige nationer, der ikke plejer at blive samlet og derfor tilbyder læseren interessante sammenligninger, og svaghed, fordi det vil være de færreste læsere, der er interesserede i denne kuriøse sammenligning. Afslutningsvis vil jeg fremhæve de enkelte bidrags høje kvalitet og understrege, at de hver for sig er yderst anbefalelsesværdige.

Johan Fischer
Institut for Antropologi
Københavns Universitet

Kirsten Hastrup: A Place Apart. An Anthropological Study of the Icelandic World. Oxford: Clarendon Press 1998. 227 sider, illustrationer og indeks. ISBN 0-19-823380-9. Pris: £30 (hb).

Kirsten Hastrups bog *A Place Apart. An Anthropological Study of the Icelandic World* er hendes tredje monografi om Island og omhandler, som titlen antyder, den islandske verden og islændingenes forståelse og skabelse af sig selv i denne verden. Bogen bygger først og fremmest på forfatterens egne oplevelser under feltarbejde i 1980'erne. Den inkorporerer dog også konklusioner fra hendes tidligere bøger om det islandske samfund i henholdsvis middelalderen og tiden 1400-1800 om end med udgangspunkt i en nutidig sammenhæng.

Kirsten Hastrup opbygger sin bog omkring analyser af de tre dimensioner tid, sted og folk, der bogen igennem behandles på forskellige analytiske niveauer. På det konkrete niveau beskriver Hastrup sine egne oplevelser af islændingenes forhold til for eksempel deres historie og lokalitet, og hun tegner billeder af sammenhænge mellem og betydning af tradition, landskab og lokalsamfundet i definitionen af det islandske. På et mere generaliserende og teoretisk niveau diskuterer Hastrup derefter essensen af islændingenes selvforståelse med omdrejningspunkt i begreberne ukronia i forhold til fortiden, fjernhed i forhold til omverdenen og afgrænsningen til de andre, der er med til at skabe den nationale selvforståelse. På den baggrund fremstår som hovedtræk ved den islandske verden og identitet, at den i høj grad hviler på forestillingen om det gamle, oprindelige og „rene“, hvilket ses i islændingenes forhold til for eksempel deres sprog. Den islandske (og dermed kultiverede) verden er ydermere koncentrisk med center omkring hjemmet og lokaliteten. Det vil sige hjemmet på landet, hvor „det rigtige Island“ findes, hvorimod byerne (og menneskene dér) er „vilde“ og i grunden „uislandske“. På den måde er der et underliggende hierarki i den islandske selvforståelse, idet der er nogen i samfundet, der er mere islandske end andre.

Det er vigtigt for Kirsten Hastrup at understrege, at hun ikke i denne bog forsøger at repræsentere en „islandsk kultur“, men derimod at præsentere nogle billeder af den islandske kontekst/contexture og sammenhænge mellem kulturel identitet og lokale sociale erfaringer. Målet er at vise, at nationen opleves i

daglig praksis, i tale, i landskabet og i samspillet med naboerne, hvilket forsyner islændingene med kollektive oplevelser og et ordforråd for, hvad det vil sige at være islænding. Kirsten Hastrup understreger dog, at det fælles ordforråd ikke udelukker individuelle fortolkninger af den islandske verden. Til gengæld må man som læser bemærke, at disse individuelle tolkninger kun optræder få steder i bogen og ofte som undtagelser, der bekræfter reglen. For Kirsten Hastrup er der ligeledes kun tale om individuelle forskelle, ikke om flere kulturelle verdener. Selv samfundets marginale grupper i fiskerbyerne bekræfter ifølge Hastrup opfattelsen af, at „det rigtige Island“ findes på landet.

Kirsten Hastrup reflekterer over forskellen mellem generaliserende teori og den mangfoldige empiriske virkelighed, og hun understreger, at logikken er indeholdt i teorien, ikke i menneskers hoveder, men at etnografer nødvendigvis må teoretisere og dermed generalisere. Denne diskussion er interessant og lærerig, men det fjerner ikke det faktum, at det er det enkelte billede, der står tilbage. Det er ikke ensbetydende med, at hun ikke har ret i mange af de forhold, hun påpeger, men hendes billede af den islandske verden kunne have fået større dynamik, hvis hun også havde vist punkter, hvor virkeligheden går imod teoriens logik.

Trods dette kritikpunkt udmærker *A Place Apart* sig ved at være en meget personlig bog, hvilket giver den nærvær og charme – især hvor man fornemmer forfatterens kærlighed til livet på landet og menneskene på gården Hali. Den personlige stil ses også i bogens titel og opbygning. *A Place Apart* henter sin titel og begyndelse fra et digt af W. H. Auden. I forening med Kirsten Hastrups anvendelse af musiske paralleller i sine forklaringer og opbygning (overskrifter som Prelude, Keys, Orchestration, Themes og Finale) giver det bogen et poetisk præg, som nok falder i tråd med tidens tendenser i forskningen. Det er med til at gøre bogen tiltalende, men har også den bivirkning, at man af og til mister tråden. Den poetiske tilgang har dog især det formål at understrege det individuelle i forfatterens holdninger og oplevelser af islandsk selvforståelse. Disse overvejelser indgår blandt andet som en del af Kirsten Hastrups svar på kritik af hendes tidligere bøger, hvor hun anvender kritikken som udgangspunkt for diskussioner om blandt andet feltarbejde, orientalisme og occidentalisme. Selv om det selvfølgelig er Kirsten

Hastrup, der vælger, hvilken kritik hun vil svare på, får man alligevel som læser et interessant indblik i diskussionerne på disse felter. Kirsten Hastrups skildring af den islandske verden er interessant på flere både faktuelle og teoretiske punkter, men især hendes mange refleksjoner bør fremhæves som noget, der gør bogen læseværdig. Kirsten Hastrups overvejelser og stillingtagen til det, hun foretager sig som antropolog, har ikke blot interesse for antropologer, men for alle, der arbejder med at beskrive menneskelige samfund.

Christina Ax
Institut for Arkæologi & Etnologi
Københavns Universitet

TOBIAS HECHT: At Home in the Street. Street Children of Northeast Brazil. Cambridge: Cambridge University Press. 1998. ISBN 0-521-59869-9. Pris: £14.95 (pb). ISBN 0-521-59132-5. Pris: £40 (hb).

Tobias Hechts bog er baseret på i alt 16 måneders feltarbejde i det nordøstlige Brasilien blandt gadebørn og institutioner, som arbejder med børnene (sociale aktivister). At læse bogen er forfriskende, blandt andet fordi forfatteren på usentimental vis stiller en række relevante og kritiske spørgsmål til emnet „gadebørn“, som han besvarer gennem bogens 7 kapitler. For eksempel spørger han indledningsvis, hvordan det kan være, at gadebørn får så meget opmærksomhed fra medier samt nationale såvel som internationale sociale aktivister i betragtning af, at disse børn reelt udgør en relativt lille del af de tusindvis af sultende, lidende, misbrugte, forsømte og fattige børn, som bebor de brasilianske storbyer? Relevansen af dette spørgsmål bliver klar dels gennem forfatterens diskussion af, hvordan gadebørn er blevet synonyme med et problem, der bør elimineres, og dels gennem hans kritiske gennemgang af opgørelser over antallet af gadebørn i Brasilien, som han overbevisende argumenterer for er stærkt overdrevne.

I bogen undersøger Tobias Hecht ikke blot, hvad det er for nogle opfattelser af gadebørn, de forskellige sociale aktivister har etableret. I sin analyse udforsker han også, hvordan gadebørnene opfatter sig selv, og han demonstrerer vigtigheden i, at sociale aktivister inddrager børnenes selvopfattelser og egne perspektiver i forsøgene på at hjælpe børnene.

Forfatteren mener, at der i Brasilien hersker to typer af idealer for barndom, nemlig „nurtured childhood“ og „nurturing childhood“, som strukturerer den måde, hvorpå sociale aktivister tænker og arbejder med gadebørn. „Nurtured childhood“ refererer til over- og middelklassens børn, som han mener værdsættes for deres blotte tilstedeværelse i deres familier. Disse børns barndom karakteriserer han ud fra økonomisk overflod, leg, skolegang og fritid, der udspiller sig inden for nogle ekstremt beskyttede rammer. „Nurturing childhood“ karakteriserer Tobias Hecht som den barndom, man finder blandt de mange dårligt bemidlede familier i Brasiliens slumkvarterer, hvor børnene værdsættes for det, de præsterer, idet de forventes at arbejde for at tjene penge til familiens overlevelse, som ofte foregår på et økonomisk og socialt eksistensminimum.

I den forbindelse fremfører Tobias Hecht en interessant pointe. Han viser, hvordan de brasilianske organisationer, der arbejder med gadebørn, i deres programmer og inspireret af de to idealer for barndom forsøger at genskabe, hvad de betragter som gadebørnenes tabte barndom. De tilbyder med andre ord enten gadebørnene et alternativ til gaden, der baserer sig på en „nurtured childhood“, karakteriseret ved skolegang, overflod, leg, fritid, mangel på ansvar og en ekstrem beskyttelse eller en „nurturing childhood“, hvor den eneste rette vej væk fra gaden anses for at være en, hvor børnene arbejder sig ud af gadelivet og de dertilhørende dårlige vaner. For de sociale aktivister er den ideale barndom således ikke blot med til at definere „problemet“ gadebørn, det vil sige børn uden den rigtige barndom. De to idealer former også den indsats, diverse brasilianske institutioner yder over for børnene.

Anderledes forholder det sig med gadebørnenes selvopfattelse, som ganske vist relaterer sig til idealerne, men fra et ganske andet perspektiv. Børnenes selvopfattelse knytter an til, hvad forfatteren kalder „betraying motherdom“. Ifølge Tobias Hecht handler gadebørnenes skelnen mellem livet i hjemmet og livet på gaden ikke om deres respektive fysiske placeringer, men om deres relation til familien, hvilket overvejende er moderen eller matriarken. En interessant observation er, at gadebørnene oplever, at de svigter familien, netop fordi de ikke formår at leve op til idealet om at være arbejdende, altså børn med en „nurturing childhood“. Tværtimod lever de på gaden en tilværelse, der er afvigende fra idealet, og som

en konsekvens heraf betragter de sig selv som socialt forkerte børn. Tobias Hecht viser i sin analyse, at børnene giver sig selv skylden for at være på gaden, også selvom de faktisk er blevet smidt ud hjemmefra. Desuden påpeger han, at børnene anser sig selv som de eneste, der kan tage initiativet og ansvaret for at starte et liv væk fra gaden. Netop denne holdning fremhæver forfatteren som betydningsfuld for sociale aktivister, der tilbyder gadebørn at genetablere deres tabte barndom i form af en „nurtured“ eller „nurturing childhood“. Faktisk giver børnene udtryk for, at de betragter de forskellige tilbud fra sociale aktivister som tilbud, der kan være fordelagtige i et kort perspektiv, men ikke som en mulig vej væk fra gaden. Forfatteren får således demonstreret vigtigheden i at tage udgangspunkt i gadebørnenes eget perspektiv på tilværelsen.

Det er en banal pointe, der ikke desto mindre gang på gang overføres af folk, som beskæftiger sig med emnet. Følger man forfatterens argument til ende, er den eksisterende filantropiske indsats, som tilbyder gadebørn et alternativ til gadelivet, således på forhånd dømt til at mislykkes, netop fordi den tager ansvaret og initiativet fra børnene.

At gadebørn anser sig selv som ansvarlige for at skabe sig en anden tilværelse, er en interessant betragtning. Som læser savner man imidlertid information om, hvordan forfatteren når frem til denne pointe samt en forklaring på de tilfælde, hvor det alligevel lykkes de sociale aktivister at få børnene væk fra gaden.

I bogen påpeger Tobias Hecht meget rigtigt, at artikler, rapporter samt andet skriftligt materiale om gadebørn efterhånden har udviklet sig til en særlig genre. Genren er karakteriseret ved, at skribenterne i begyndelsen af deres tekst definerer problemet „gadebørn“, hvorefter følger et kort historisk rids og en beskrivelse af gadebørn og deres hverdag. Sædvanligvis er beskrivelsen baseret på statistiske redegørelser af den ene eller anden slags, krydret med en håndfuld livshistorier samt nogle følelsesladede eksempler på gadelivets grusomheder, der tydeligvis skal appellere til læserens medfølelse, forargelse og interesse. Bemærk at livshistorierne her oftest gør det ud for børnenes perspektiv! Prostitution, vold og tyveri er uundgåelige elementer i næsten enhver af disse analyser, der gerne ender med en række anbefalinger til ngo'er, kirkeorganisationer og andre institutioner, som arbejder med gadebørn i filantropisk øjemed.

På denne baggrund er *At Home in the Streets* absolut læseværdig, fordi Tobias Hecht er kritisk i sin tilgang til emnet, hvorved det lykkes ham at tegne et forholdsvis nuanceret billede af gadelivet, der falder uden for den gængse genre. For eksempel bliver gadebørnene ikke fremstillet som stakler (hvilket ellers ofte er tilfældet), der er overladt til et liv i sult og nød på gaden. Gadebørn bliver snarere fremstillet som kompetente og selvstændige aktører, der godt nok lever livet hårdt, men som også formår at skabe sig en tilværelse, hvor de, sammenlignet med mange andre fattige brasilianske børn, faktisk har overskud til at skaffe sig både mad, drikke og fornøjelser. Indimellem, særlig i bogens første kapitler, bliver man dog som læser fanget i statistiske udredninger, såsom hvorvidt børnene har søskende eller ej, eller sniffer lim, fordi de er sultende og fryser; informationer, der ikke bliver anvendt i bogens andre kapitler, og som man derfor sagtens kan være foruden.

Malene Molding
Institut for Antropologi
Københavns Universitet

ELLEN HERTZ: *The Trading Crowd. An Ethnography of the Shanghai Stock Market.* Cambridge: Cambridge University Press 1998. ISBN 0-521-56497-2. Pris: £15.95 (pb). ISBN 0-521-56355. Pris: £45 (hb).

Når et så kapitalistisk fænomen som en børs indføres i et kommunistisk land, er det en begivenhed, der ikke går ubemærket hen. Børsen i Shanghai åbnede derfor under stor bevågenhed, ikke mindst fra vestlig side. I hvilken retning ville børsen udvikle sig, og kunne den stå mål med de vestlige landes børsmarkeder?

Børsanalyser og studiet af økonomiske institutioner bliver traditionelt regnet til økonomernes felt. Deres finansielle analyser giver en ganske bestemt indsigt i, hvordan en børs fungerer, og i hvilken retning det økonomiske marked bevæger sig. Bogens udgangspunkt er imidlertid, at en rent økonomisk analyse i sig selv langt fra er fyldestgørende til at forklare udviklingen på børsen i Shanghai. En børs må betragtes som mere end blot et økonomisk fænomen. En børs implicerer vigtige symbolske betydninger på det sociale, politiske og kulturelle plan. Et sociologisk/antropologisk studie

af børsmarkedet i Shanghai kan således bidrage til en ny (og bedre) forståelse af denne børss' udvikling og betydning.

En streng regeringskontrol betød, at børsen i Shanghai fra begyndelsen adskilte sig fra de vestlige landes børsmarkeder. Men regeringens ønske om at skabe et stabilt marked, som kunne domineres og kontrolleres, lod sig ikke så let føre ud i livet. Bogen tager udgangspunkt i året 1992, hvor børsen i Shanghai var i sin tidligste udvikling, og markedet stadig var ustabil. Det gav sig i begyndelsen af året udslag i et stort opsving på børsen og senere samme år et markant fald. Årsagen til disse udsving skal ifølge forfatteren ikke søges i økonomiske forhold, men i stedet i den shanghaiensiske befolknings opfattelse og brug af børsen.

Bogen er primært baseret på feltarbejde. 1992 var et år, hvor alle i Shanghai syntes at være grebet af børssfeber. Alle i byen talte om børsen, alle syntes at have en mening om den, og mange gav sig i kast med børsspekulationer. Folk i Shanghai begrundede selv denne „børssfeber“ med fattigdom. En fattigdom, ikke i økonomisk forstand, men en fattigdom på muligheder for at handle i en kommunistisk styret stat. At kunne handle på børsen blev af mange forbundet med en sjælden frihed. Det gav sig udslag i en massiv folkelig interesse, som gjorde det svært (for ikke at sige umuligt) at kontrollere den økonomiske udvikling. Private småsparere såvel som professionelle investorer rettede sig ikke efter regeringens henstillinger. Umiddelbart kunne dette tolkes som en direkte folkelig modstand mod en dominerende og hegemonisk stat. Men ifølge forfatteren var det at gå imod regeringens retningslinier ved at handle på børsen ikke udtryk for en direkte opposition til staten. En af bogens pointer er netop, at det ikke er trods, opposition og antistatslige aktiviteter, der har bragt det kinesiske samfund hen, hvor det er i dag. Dynamikken i det kinesiske samfund hænger i stedet sammen med, at forskellige befolkningsgrupper ser sig i stand til at ignorere staten. De handler således ikke imod, men uden om de statslige bestemmelser. Det er dog kun i ganske få situationer, at der skabes et rum, hvor befolkningen har mulighed for at sætte sig ud over den statslige hegemoni. Børsen i Shanghai har ifølge forfatteren vist sig at være et af disse rum, der giver mulighed for en ny dynamisk relation mellem folket og staten.

Bogens stærke side er de grundige og idealtypiske beskrivelser af forskellige grup-

per af aktører på Shanghais børs. Det er dem, der tilsammen udgør det, forfatteren kalder „The Trading Crowd“. Her er tale om tre forskellige grupper, som har meget forskellige tilgange til børsmarkedet og vidt forskellige intentioner, drømme og mål, hvilket præger deres syn på hinanden og måden, hvorpå de interagerer. Som forfatteren selv påpeger, er det oplagt for kulturforskere at studere de slips- og jakkeklædte mænds kulturer. Desværre har der i forskningen ikke været ofret meget opmærksomhed på politiske og økonomiske nutidskulturer. Bogen er et kærkomment bidrag. Man kunne dog ønske, at forfatteren havde holdt sig til studiet af de forskellige aktører på børsen i Shanghai, frem for at vi plads til økonomiske og statslige analyser, som forekommer mangelfulde og tilfældige.

Mette Boritz
 Formidlingsafdelingen
 Nationalmuseet
 København

PETER HERVIK (red.): Den generende forskellighed. Danske svar på den stigende multikulturalisme. København: Hans Reitzels Forlag 1999. 273 sider. ISBN 87-412-2716-6. Pris: 200 kr.

„Moralsk panik har bredt sig over landet“, skriver Peter Hervik i sin indledning til denne artikelsamling om danskernes syn på de fremmede. Danskerne er i „et dilemma“, et dilemma, som de forsøger at løse ved at kategorisere og omkategorisere „os“ og „de andre“. Danskernes usikkerhed og os/dem-diskursen udgør opskriften på et forskningsprojekt om „Forskellighedens logik“, som Peter Hervik og hans kolleger har udført. Med flere hundredetusinde kroners støtte fra Forskningsrådet, Indenrigsministeriet og Europakommissionens program mod racisme har projektet blandt andet udmøntet sig i artikelsamlingen om, hvordan danskerne opfatter „de andre“.

Bogen har sine skurke: Pia Kjærsgaard, Ekstra Bladet og Jyllandsposten. Den har ofre: de mange almindelige borgere i Danmark, der udtrykker sig fortvivlet eller forvirret om „den stigende multikulturalisme“ eller om, hvad en rigtig indvandrer er. Heltene er forfatterne, der analyserer avisernes fremmeddiskurser og danskerens tale, for at vi kan forstå, hvad det hele i virkeligheden går ud på. Og hvad med

de fremmede? Ja, de kommer slet ikke til orde, eftersom forfatterne kun er interesseret i danskerne. Bogens tilstræbte nuancering undergraves dog af dens omslag: et (svensk) foto af en mørk kvinde, hvis brune øjne kigger ud gennem et hvidt slør. Mere „anderledeshed“ kan det altså ikke blive til. Omslaget afspejler bogen: den åbenbare forskel må ikke genere. Hvis den gør, er vi ofre for vore kategoriseringer, for mediernes skjulte hensigter eller værre endnu, vi er racister. Det er antropologi som billige pointer. En antropologi, der er både misvisende og forudsigelig.

Under projektet har Hervik & co. foretaget 52 interviews med danskere om deres syn på udlændinge. De har også arbejdet med at analysere billedet af indvandrere, ikke mindst somaliere, i medierne. I de 7 artikler diskuteres danskernes frygt for det anderledes, og hvordan den påvirker vor opfattelse af danskhed. Vi bliver belært om den ny racisme, en racisme, som faktisk er blev analyseret for en del år siden af andre forskere som for eksempel Carl Ulrik Schierup. Vi læser om danskernes „jeg er ikke racist, men...“-retorik og om, hvordan vi kategoriserer de andre. Undskyld „de andre“.

Bogens teoretiske inspirationskilder er diskursanalysen og den kognitive skole efter Holland, Quinn, Strauss, Lutz og R. Johnson, ham med kredsløbmodellen. Hervik kalder denne tilgang for „kritisk diskursanalyse“, da den kombinerer „britiske kulturstudier og grundantagelser fra nyere amerikanske teorier om, hvordan kulturel viden fra det sociale rum internaliseres i det enkelte individ“. Hvad betyder det nu? Dette er, siger han, en „kompleks dialogisk tilgang“. Og det må man give ham ret i, eftersom forfatterne bestræber sig på at sige indlysende eller banale ting på den mest komplicerede måde. Hvordan skal en almindelig læser tackle udsagn som: „Det ser altså ud til, at somaliere er besværlige, fordi de er meget forskellige fra danskere“!!! Og hvordan håndterer vi udsagn, som belærer os om, at aviserne benytter både „intenderede såvel som ikke-intenderede fremstillingsformer“. Hold da helt op! Med „kritisk diskursanalyse“ får vi at vide, at danskere „kommer fra Danmark“, er lyse, kristne og svine-ædende, mens somaliere „kommer fra lande syd for Danmark“, er mørke, muslimer og ikke-svine-ædende. Hvor ville vi dog være uden os og dem? Eller „os“ og „dem“?

Baggrunden for *Den generende forskellighed* er en meget omtalt bog af de to politologer

Gaasholt og Togeby (nu totalt undergravet af en ny bog af Nannestad), som konkluderer, at da de fleste danskere ikke kender indvandrere personligt, må vi nødvendigvis skabe vore billeder af dem ud fra mediernes. Altså enten- eller. Underforstået: bare vi lærer disse indvandrere at kende, vil vore billeder ikke være så negative – „en flygtning er en ven, du ikke kender“! Præmissen er, at vor virkelighed er skabt af pressen og dens samspil med vore kulturelle skemaer. Ikke alene betragtes pressen som ond og manipulerende (i hvert fald Ekstra Bladet og Jyllandsposten, da Information og den anti-racistiske presse slet ikke bliver nævnt), indvandrere og de andre (undskyld „de andre“) bliver også udnyttet af ambitiøse politikere og avisskribenter.

Dette udgangspunkt er tendentiøst. I stedet for at falde for disse tåbelige påstande burde antropologer tilbagevise dem! For det første strider selve ideen om, at bare vi fik kendskab til flygtninge og indvandrere, vil alt blive godt, mod den etnografiske virkelighed. Man behøver blot at bo i en hvilken som helst landsby eller træppeopgang (for ikke at sige på Balkan eller i Brønshøj) for at opdage, at folk som „lever sammen“ ikke nødvendigvis føler næstekærlighed for hinanden. For det andet, hvorfor skal vi tro, at mediernes manipulationer altid virker: det vil sige, at vi ikke er i stand til at læse og forstå ting på vores egen måde, at filtrere? For det tredje, vi kan sagtens danne os meninger, uden at vi behøver „medier“: når vi går ned ad Griffenfeldsgade, hvor somaliere har deres klub, eller kommer ind i en pakistansk kiosk eller taler med lærere på vore børns skoler om de to-sprogede indvandrerbørn. Henvisning til mediernes overdrevne indflydelse forklarer ikke den banale kendsgerning, at danskerne på trods af et fåtal af kilder faktisk har meget forskellige meninger om indvandre- re. Følger man forfatterens udgangspunkt, bør vi alle sammen enten være racist, fordi Ekstra Bladet blæser Ali-sagen op (ham med de 600.000 i bistand), eller fordi en artikel i Politiken har en somalier i et mørkt rum, mens en artikel om en dansker viser ham i naturlige omgivelser. Nej, livet er mere end diskurs.

Bogen fejler, fordi den holder sig til ord og tekster i stedet for at analysere handlinger. Under al den akademiske snak om vore kategorier vrimler den med en foragt for almindelige danskeres dømmekraft. Ideen er, at vi alle sammen styres af diskurser og kategorier, dog ikke forfatterne, der har redskaber til at skære

igennem! Forfatterne vil have os til at tro, at alle problemer slet og ret er konstruerede, at ham Ali og hans 600.000 kr om året i bistand bare er et spørgsmål om, hvordan vi opfatter ham som „de andre“. Bogen reddes af en artikel af Louise Johansen om, hvordan danske forældre vælger de skoler, som ikke har så mange „to-sprogede“. Artiklen er god, fordi den handler om disse forældres handling og ikke bare deres ord. Endelig møder vi nogle forældre, der bekymrer sig om deres børn, og ikke bare en ikke-kategori af diskurs-producerende „danskere“. *Den generende forskellighed* lider af elitisme og foragt for netop de folk, den skal forstå, „det danske folk“. Danskernes kategorier og handlinger er langt mere sofistikerede end disse politisk korrekte antropologer gør dem til. På trods af „kritisk diskursanalyse“ får vi en totalt ukritisk brug af en stærkt kritiseret retning inden for samfundsforskningen, vi får en klicheagtig antiracisme, uden at der stilles kritiske spørgsmål til netop denne humanistiske diskurs. Vi får akademisk bluf og utilgængeligt sprog. Vi får 52 tilfældige interviews med „danskere“, og vi får avislæseri forklædt som antropologi. I stedet for feltarbejde får vi tekstanalyse. Bogstavelig talt får vi ord uden handling. Misvisende, kedeligt og enormt forudsigeligt. Bogen vil aldrig kunne overbevise nogen om noget. Den er som en prædiken for de allerede omvendte.

Antropologi handler om at gengive folks verdener. Det gør man ved at sætte sig ind i andres livsverden, ved at tage folk alvorligt, ved at deltage og observere. Denne bog gengiver ingens verden. Forfatterens yndlings-diskursmanipulator, Pia Kjærsgaard, vil nok komme med en af sine sædvanlige bombastiske anklager: „hvor mange af danskernes skattekroner er blevet spildt på dette projekt?“ Og spildt er desværre det rigtige ord.

Steven Sampson
Avd. för Socialantropologi
Lunds Universitet

MARGARETHA JÄRVINEN & MARGARETA BERTILSSON: Socialkonstruktivisme. Bidrag til en kritisk diskussion. København: Hans Reitzels Forlag 1998. 175 sider. ISBN: 87-412-2772-7. Pris: 198 kr.

Bogen er kaldt *Socialkonstruktivisme. Bidrag til en kritisk diskussion*, og det handler den

såmænd også om, selvom der til tider synes at være mere vægt på (negativ) „kritisk“ end oplysende „diskussion“, i hvert fald i bogens første del.

Bogen er nemlig delt i to. En indledning af redaktørerne om bogens baggrund som opsamlings fra en række workshops på Sociologisk Institut i København i foråret 1996. Om formålet, at diskutere socialkonstruktivismes anvendelighed i samfundsvidenskab og humaniora (det sidste er det nu i antologien lidt småt med, men det vender vi tilbage til). Og om det indhold, som redaktørerne synes at kunne læse i bogen. Dette står så sammen med et afsnit af den ene redaktør, Margareta Bertilsson, om udvalgte sociologiske rødder til den socialkonstruktivistiske praksis i samfundsvidenskaberne i dag (s.17-40), og Finn Collins velafbalancerede gennemgang af to af socialkonstruktivismens grundlæggende teser om virkeligheder og om, hvordan det påvirker forskning dels om den fysiske verden, dels om den sociale (s.41-67).

Bogens anden del indeholder fem artikler, der præsenterer forskning, som tager udgangspunkt i teoridannelser og teser, der med mere eller mindre god ret kan kaldes socialkonstruktivistiske. Mark Elam skriver om de teknologiske discipliner – er ingeniørkunst en praktisk disciplin eller „fin forskning“ i tilværelsens grundlæggende elementer? (s.68-87). Den anden redaktør, Margaretha Järvinen, åbner derefter ballet med forskellige perspektiver på kønsforskning – alle fra diverse konstruktivistiske synspunkter, men selvfølgelig særdeles præget af Foucault – med en artikel om kønsforskningen generelt (s.88-104). Denne følges op af Mikael Carleheds beskrivelser af den såkaldte postmoderne kønsteori mere grundlæggende antagelser og problemer (s.105-31), Bente Rosenbecks artikel om kvindelighedens (-ers) konstruktion(er) (s.132-55) og endelig Karin Lützens om homoseksualitet som social konstruktion, fordele og ulemper for både forskningen og homoseksuelle selv (s.156-74).

Umiddelbart er *Socialkonstruktivisme* en udmærket lille bog til studerende, der skal have et indblik i socialkonstruktivismens mangfoldighed og diverse teorier fra samme inspiration. Specielt Finn Collins artikel giver sober og letfølgelig indblik i fordele og ulemper, et sådant perspektiv kan give. Det samme kan man imidlertid næppe hævde om redaktørernes indlæg, særligt ikke Bertilssons, der ellers har det oplagte formål at se på grænserne for

relativiteten i konstruktivismen. Derfor går det udmærkede også lidt af bogen. Bertilsson kan ikke lide socialkonstruktivisme, kan ikke lide, at den (det vil sige diverse derfrakommende inspirationer) „har fået så stor appel i dag, fortrinsvis blandt yngre forskere. Den bekræfter den modernitetsparole, som blandt andet Marx forfægtede: at alt, som er fast, skal blive flygtigt“ (s.38). Og især kan Bertilsson ikke lide, at „socialkonstruktivismen, specielt i sin mere radikale, dekonstruktivistiske form, er behæftet med en ‘praktisk brist’: den efterlader os, aktørerne, uden vejledning, den har intet mål“ (ibid.). Faktisk ender Bertilsson med at kalde socialkonstruktivisme for „antisocial“ (ibid.); man må formode, at de arme yngre forskere, der hopper med på den vogn, i Bertilssons øjne er det samme. Sæderne er i forfald, synes en konklusion at kunne være, en konklusion, som Bertilsson dog ikke drager, men som nærværende anmelder, der må indrømme at være en af de tabte „yngre“, der delvis er med på vognen, mere end aner. En sådan nedladende og stærkt ideologisk sprogbrug er i hvert fald næppe befordrende for budskabet, som Bertilsson jo er i sin gode ret til at have.

Et andet problem er, at feltet for socialkonstruktivisme defineres endog særdeles bredt, fra filosofier til samfundsvidenskabelige teorier (hvad har humaniora for øvrigt gjort, siden det skal holdes udenfor?), og socialkonstruktivismen kommer til at dække fra foucaultske strukturudpegninger om magt og „talesættelser“ over Parsons strukturfunktionalisme (der vel næppe har mange tilhængere i dag, men o.k.) til mikrosociologi og -historie, som repræsentanter for interpretations- og individorienterede tilgange, man kunne også sige menneskeorienterede tilgange.

Her vil jeg nøjes med et sidste forhold, der forekommer mig problematisk. Ud over Elams fine artikel om det socialkonstruktivistiske perspektiv i teknologistudier og disse discipliners udøveres selvforståelser giver bogen kun eksempler fra køns- og genderforskning. Der er ikke noget i vejen med disse artikler, overhovedet ikke, men der findes dog så mange andre temaer inden for socialkonstruktivistisk inspireret forskning, at det forekommer lidt påfaldende, hvis hensigten har været at vise eksempler efter de store armbevægelser i bogens første del. Store dele af antropologien, etnologien, litteraturstudier, „cultural studies“, kulturhistorie m.m. har indfaldsvinkler, der trækker på samme grundinspirationer.

Alt har imidlertid en grænse. Fordelen ved disse fire eksempler er, at de gensidigt belyser hinanden, og at begrænsningen til fire gør, at bogen ikke er større eller dyrere, end den er til at komme i nærheden af. Også for studenter, for det er vel, når alt det ovenfor stående er taget i betragtning, i undervisningssammenhæng, at *Socialkonstruktivismen* bedst vil finde sin plads, som indslag i studerendes litteraturlister om konstruktivismen og/eller kønsforskning. Men stå alene bør den ikke.

Mikkel Venborg Pedersen
Danske Afdeling
Nationalmuseet
København

SØREN KRISTIANSEN & HANNE K. KROGSTRUP: Deltagende observation. Introduktion til en forskningsmetodik. København: Hans Reitzels Forlag 1999. 235 sider. ISBN 87-412-2708-5. Pris: 185 kr. (pb).

I en tid, hvor antropologer diskuterer fagets fortid og fremtid, kan det være interessant at se nærmere på, hvad andre samfundsvidenskabelige faggrupper egentlig opfatter som kernen i antropologien. En sådan mulighed foreligger her, i skikkelse af en bog om deltagerobservation, skrevet af henholdsvis en cand.mag. i samfundsfag og psykologi, nuværende ph.d.-stipendiat ved Institut for Sociale Forhold og Organisation, Aalborg Universitet, og en cand.scient.adm., ph.d. og lektor i samfundsvidenskabelig metode og evaluering sammesteds. Deres svar er entydigt: Antropologien udmærker sig først og fremmest ved sin *metode*, nemlig deltagerobservationen. Forfatterne ønsker at hæve denne metodes anseelse fra en „slags eksotisk, antropologisk variant“ (s.9) til at være en metode på linje med andre samfundsvidenskabelige forskningsmetoder.

Der er dog yderligere en væsentlig pointe i bogen, idet forfatterne søger at „forankre metoden inden for en bestemt teoretisk position“ (s.15), nemlig den fænomenologiske. Denne position indebærer, at „forskeren ikke [bør] interessere sig for *sandhedsværdien* af menneskers subjektive opfattelser, men deres beskaffenhed og *meningsindhold* [...] Forskerens vigtigste opgave bliver at foretage en *fortolkning* af [den menneskelige] fortolkningsproces med henblik på at forstå den“ (s.14, 16; fremhævelse i originalen).

Det er naturligvis rigtigt, at en væsentlig del af mange antropologiske studier sigter mod at „forstå forståelsen“ (ibid.), men det virker overordentlig reduktionistisk at hævde, at dette er det eneste, deltagerobservation som metode er anvendelig til, ligesom jeg vil hævde, at også „sandhedsværdien“ af informanternes opfattelser er det væsentligt at forholde sig til. Deltagerobservation bliver i dag anvendt i mange forskellige sammenhænge, og er efter min mening velegnet til at indhente data om andet og mere end folks opfattelser. Når bogen tager et andet udgangspunkt, skyldes det formentlig, at forfatterne egentlig er nok så interesserede i at behandle det fænomenologiske teoriapparat, som de er i at redegøre for feltmetode.

Bogens opbygning er sigende i denne sammenhæng: Efter en introduktion om teori og metode, samt forståelse/fortolkning, følger et kort kapitel om metodens (og antropologiens) historie. I kapitel 2 behandles forskellige former for observationsmetoder, kapitel 3 handler om transformationen af observationer til data, mens kapitel 4 handler om feltroller og feltrelationer. I disse kapitler vejer behandlingen af fænomenologien tungt. Først på side 131 kommer det kapitel, forfatterne med fordel kunne have struktureret bogen omkring, nemlig „Faser og trin i deltagende observation“. For den studerende/forsker, der vil anvende bogen som forberedelse til sit første feltarbejde, må det være meget svært at se sammenhængen i den teoretisk tunge første halvdel. Under gennemlæsningen forekom det i hvert fald mig, at såvel titel som bagsidenoter (de fremhæver deltagerobservationsaspektet som det overordnede) var lettere misvisende i forhold til bogens faktiske opbygning. Det betyder ikke, at der ikke behandles interessante og relevante emner i bogens første halvdel, men de forbliver løsrevne fra en større sammenhæng.

Bogens anden del er mere regelret struktureret, og særlig kapitel 5 kan tjene som en (kortfattet) introduktion til feltarbejdets faser. Kapitel 6 er helliget analysearbejdet, men lover mere, end det holder. Her gennemgås 5 analysemodeller („grounded theory“, idealtypemodellen, væsensmetoden, procesmetoden og den dialektiske metode), men her mangler til gengæld konkrete eksempler. Her kunne forfatterne med fordel have inddraget deres egne erfaringer mere eksplicit. Kapitlet bygger i høj grad på Eneroth (1984), som er citeret 10 gange, men desværre ikke findes i littera-

turlisten. Endelig behandles i kapitel 7 spørgsmålet om validitet ud fra Alfred Schutz' krav. Bogen lægger op til at kunne danne udgangspunkt for feltforskning, men synes ikke konsekvent med hensyn til forventninger til læserens forhåndsviden. Der gives for eksempel en meget grundig gennemgang af væsentlige elementer – belyst ved eksempler – i den indledende fase af feltarbejdet, herunder afgrænsning af feltet osv., mens der senere (s.189) advares mod at lægge for megen vægt på at konstruere firefeltstabeller – uden at der bringes nogen eksempler på sådanne, endsi på, hvad de faktisk kan anvendes til. (Der findes ganske vist en firefeltstabel på side 48, men den er af helt oversigtsmæssig karakter.) I bogens første halvdel må det være svært at bevare overblikket, med mindre læseren på forhånd er relativt velbevandret inden for samfundsvidenskabelig teori. Denne del af bogen skæmmes af vanskeligt forståelige passager, der af og til synes præget af sjusk/hastværk. Det grelleste eksempel findes på side 93, hvor forfatterne vil „præcisere idealtypebegrebet: En idealtype dannes ved en ensidig betoning af et eller flere synspunkter, som findes spredt og med uklare grænser ved en logisk databehandling danner et helhedsbillede“. I figur 1 på side 101 er der ligeledes fejl i teksten. Litteraturlisten er som nævnt ikke komplet, og den er desuden ikke strengt alfabetisk opbygget.

Som helhed virker bogen, trods sin opbygning som lærebog (med opsummering af centrale begreber efter hvert kapitel), ikke særlig pædagogisk, nok fordi forfatterne vil for meget på en gang. Den behandler et stort udvalg af problemstillinger, men på en ustruktureret og forvirrende måde. Jeg mener ikke, den kan anbefales som grundbog, og jeg tror desværre heller ikke, den vil øge deltagerobservationens anelse eller udbredelse nævneværdigt.

Ser man bort fra disse anker, synes forfatterne dog at være ganske godt inde i selve det stof, de beskæftiger sig med – så længe det gælder fænomenologien. Hvad antropologien angår, stiller sagen sig desværre anderledes. Et væsentligt spørgsmål for denne anmelder har været, hvordan bogen behandler de antropologiske rødder, der nævnes i indledningen. Her tages rimeligt nok – for en historisk oversigt – udgangspunkt i Malinowski, hvis undersøgelser ifølge forfatterne „fremhæves i moderne antropologisk litteratur som eksemplariske“ (s.27). I en note nævnes det, at Tao Kongsbak i en artikel i nærværende tidsskrift „antyder [...]

at Malinowskis så berømmede studier måske ikke helt lever op til de høje standarder, han selv satte for antropologisk feltarbejde“. Dette citat er ganske symptomatisk for forfatterens tilgang til antropologien: De har tilsyneladende ikke læst kilderne. Hverken Boas, Malinowski eller Radcliffe-Brown findes i litteraturlisten, skønt de nævnes (men ikke citeres) i bogens første kapitel. Hvad dansk antropologisk historie angår, bygger forfatterne tilsyneladende alene på Ole Høiris' behandling heraf fra 1986. Til gengæld er der en del henvisninger til (især amerikanske) klassiske sociologiske feltarbejder, som forfatterne synes mere fortrolige med.

Hvad nutidig, dansk antropologisk litteratur angår, trækker forfatterne i meget høj grad på to kilder, nemlig dels Hastrup og Ramløvs *Feltarbejde* fra 1989, samt først og fremmest dette tidsskrifts nr. 31, *Metode*. Bogen igen bringes særligt udhævede rammer af én til to siders længde, hvor særlige fænomener behandles gennem et eksempel. Af eksempler fra de sidste 10 år tegner den ene af forfatterne (Kristiansen) sig for to, Dag Albom og Judith Okely for hver et, mens artikler fra det nævnte nummer af *Tidsskriftet Antropologi* tegner sig for fem, samtidig med, at andre fem artikler citeres. Det må siges at være intensiv brug af en enkelt kilde.

Det forekommer derfor ikke helt urimeligt at konstatere, at forfatterens viden om den antropologi, de trækker så stærkt på, er temmelig begrænset. Antropologien bliver stort set reduceret til rollen som leverandør af en metode, som andre samfundsvidenskaber kan benytte til fænomenologisk dataindsamling. Forfatterne skriver i epilogen, at „nogle antropologer nærer [modvilje] over for generelle metodeanvisninger“ (s.219), og at „modsat antropologerne er vi af den opfattelse, at der er en vis raison i at skrive generelle metodebøger om metoder, som i deres natur er kontekstbundne“ (s.220). Altså: Antropologer gider ikke strukturere deres metode, derfor må der andre faggrupper til. Forfatterne redegør ikke for deres kilder til antropologernes påståede modvilje mod at diskutere metode, og denne forbliver derfor et postulat, samtidig med at bogen selv demotiverer forfatterens anden påstand: De besidder faktisk ikke tilstrækkelig viden om antropologi til at behandle emnet hverken kritisk eller ordentligt.

Som *udsagn* er bogens holdning og hele tilblivelse derfor både interessant og lidt ned-

slående: Hvis den mere generelt afspejler de øvrige samfundsvidenskabers viden om og syn på antropologien, er der nok at tage fat på i det nye årtusind.

Lars Holmberg
Det retsvidenskabelige Institut D.
Københavns Universitet

ROBIN LAW (ed.): From Slave Trade to 'Legitimate' Commerce. The Commercial Transition in Nineteenth-century West Africa. Cambridge: Cambridge University Press 1995. 278 sider. ISBN 0-521-48127-9. Pris: £35.

Bogens artikler analyserer udviklingen efter britisk afskaffelse af slavehandelen i Vestafrika i 1807 og forsøgene på at erstatte denne med legitim handel, hovedsageligt med palmeolie. De fleste artikler diskuterer, om der var tale om krisetilpasning, eller om der fandt nogle større ændringer af sociale og økonomiske strukturer sted. Generelt menes transformationerne at være sket ganske langsomt, eftersom den nye handel ofte var kontrolleret af eksisterende handelsmænd og baseret på samme sociale og økonomiske strukturer – slaverne begyndte blot at producere de nye eksportvarer, som for eksempel palmeolie (Lovejoy & Richardson; Lynn), gummi (McDougall), guld, kolanødder (Austin), kaffe, indigo, tobak eller andre „koloniale produkter“ (Kea).

Lovejoy og Richardson viser, at efter det økonomiske kollaps i 1807 umiddelbart efter afskaffelsen af slavehandelen genvandt priserne i 1920'erne samme niveau som før 1807. Dette forklares med, at slavehandel med Cuba, Brasilien, Nordafrika og Mellemøsten ekspanderede, men også i høj grad på grund af øget intern afrikansk efterspørgsel på slaver, som blev brugt til at producere palmeolie, guld, kolanødder, bomuld og gummi til eksport. Hvis der overhovedet var en krise, var den meget begrænset i tid og rum. Tilpasningen skete glidende og forholdsvis hurtigt.

Lynn argumenterer for, at handel med palmeolie langs kysten var organiseret på samme måde, som slavehandlen havde været, og der var ingen større ændringer i den sociale struktur. Afskaffelsen af slavehandel havde heller ikke nogen større indflydelse på de britiske handelsmænd, som var velforberede. Først en generation senere startede de på at introducere

nye tilgange (som for eksempel at placere et skib på floderne i Niger Delta som permanent base for et firma, eller introduktionen af dampskibe), og først da skete der større sociale og økonomiske ændringer i Vestafrika.

I den tredje artikel analyserer Soumouni konsekvenserne af at afskaffe kongedømmet Dahomey og viser, at handel med palmeolie ikke erstattede slavehandelen fuldstændigt, som de britiske autoriteter havde håbet. Begge handelsformer sameksisterede og blomstrede. Tilsvarende analyserer Austin konsekvenserne af afskaffelsen af asante-kongedømmet, som solgte slaver til fante for europæiske varer købt med palmeolie. De udviklede også eksport med kolanødder til det nye sokoto-kejserrige. Med det guld, de opsparede på denne måde, kunne de købe nye europæiske varer direkte fra kysten. Slaverne blev solgt lokalt og integreret i produktionen af guld og kolanødder.

Keas artikel afviger fra de andre ved ikke at omhandle den britiske afskaffelse af slavehandel, men den danske. Danmark forbød slavehandel 1792 og opfordrede i stedet til at etablere plantager langs Guldkysten. I stedet for at eksportere slaverne til De Vestindiske Øer blev de brugt på afrikanske plantager til at producere eksportafgrøder. Det gik dog ned ad bakke for plantagerne, og der var konstant brug for økonomisk tilskud for blot at holde dem ved lige. I 1850 solgte kongen sin ejendom til briterne.

Mann vælger at fokusere på de konsekvenser, afskaffelsen af slavehandel havde på de sociale (snarere end de politiske og økonomiske) relationer. Den tvedydige britiske holdning, der forbød eksport af slaver, men tolererede slaver i Afrika, gav ikke slaverne frihed, men gav slaverne flere manøvrer muligheder, der tillod en omdefinering af rollerne i forhold til ejeren af slaverne. Slaverne havde ret til deres egen jord og hus, men de var tvunget til at arbejde for ejeren for at betale leje – som en slags fæstebønder. Samtidig havde de dog ret til at forlade deres ejere, hvilket de ofte gjorde, hvis de kunne finde en anden, der tilbød bedre forhold og bedre beskyttelse. Slavernes situation forbedredes derfor langsomt og blev i stigende grad et patron/klientforhold.

Martin baserer sit studie på Igboland og viser, hvordan udviklingen af palmeolieproduktion førte til større udnyttelse af kvinderne, eftersom de gjorde stort set alt arbejde fra udvindingen af olien til dens transport. Mændenes begrænsede bidrag bestod i at høste nød-

derne, men det var nok til at give dem ejerskab over træerne og dermed også det endelige produkt. Law argumenterer for, at arbejdsbetingelserne var tilsvarende i Yorubaland og Dahomey (det vil sige, kvinder gjorde det meste af arbejdet), men konsekvenserne var de modsatte. Eftersom kvinder dominerede handel (undtagen slavehandel, der var kontrolleret af mænd), medførte afskaffelsen af slavehandel og udviklingen af handel med palmeolie, at initiativrige kvinder opnåede en vis uafhængighed af mændene. Endelig argumenterer Hopkins for, at afskaffelsen af slavehandel skal ses i sammenhæng med de britiske forsøg på at indføre en ny økonomisk verdensorden ved at etablere frihandel som en måde at skabe fremgang og varig fred.

Forfatterne, der har bidraget til bogen, er velkendte for deres forskning i slaveriets historie i Vestafrika. Deres essay er vigtige bidrag til vor viden om sociale, økonomiske og politiske processer og de ændringer, der fulgte med afskaffelsen af den transatlantiske slavehandel. Der gives dog et historisk snarere end et antropologisk perspektiv. Ingen af forfatterne diskuterer for eksempel, hvordan de definerer slaveri eller den kulturelle kontekst for afskaffelsen af slaveri. Ingen af dem refererer til bøgerne af Miers og Kopytoff (1977) eller Miers og Roberts (1988), som omhandler sociale og kulturelle aspekter af slaveri. Bogen omhandler udelukkende konsekvenserne af den britiske afskaffelse af slavehandel i Vestafrika. På trods af dette lykkes det dog forfatterne på overbevisende manér at vise forbindelsen mellem lokal udvikling og global politik, og mellem sociale og kønsmæssige forhold og økonomiske ændringer ved at beskrive de ændringer i de britiske handelsmænds ideologi og politiske og økonomiske strategier, som i sidste ende ledte til militær indgriben og efterhånden til kolonial administration.

Litteratur

Miers, S. & I. Kopytoff (eds.)

1977 *Slavery in Africa. Historical and Anthropological Perspectives.* Madison: The University of Wisconsin Press.

Miers, S. & R. Roberts (eds.)

1988 *The End of Slavery in Africa.* Madison: The University of Wisconsin Press.

*Quentin Gausset
Institut for Antropologi
Københavns Universitet*

CHERYL MATTINGLY: *Healing Dramas and Clinical Plots. The Narrative Structure of Experience.* Cambridge: Cambridge University Press 1998. 192 sider. ISBN 0-521-63994-8. Pris: £14.95 (pb). ISBN 0-521-63004-5. Pris: £40 (hb).

Narrativer er et af de helt store emner i nyere medicinsk antropologi. Blandt tidens mest populære navne er den amerikanske antropolog Cheryl Mattingly, som man først på sommeren kunne møde på Københavns Universitet Amager til en forelæsning arrangeret af Center for Sundhed, Menneske og Kultur ved Aarhus Universitet. Mattingly har i de senere år været del af den toneangivende kreds af forskere omkring Arthur Kleinman og ægteparret Mary-Jo Delvecchio og Byron Good ved Harvard Medical School. Det præger også hendes bog *Healing Dramas and Clinical Plots*, der netop følger „Harvard-skolens“ tradition for betydningsorienterede analyser af det kliniske møde mellem patient og behandler. I sine bestræbelser på at udvikle den narrative analyse bevæger Mattingly sig dog ubesværet mellem flere forskellige fagdiscipliner og henter inspiration fra såvel litteraturvidenskab, lingvistik, filosofi og psykologi som generel etnografi og antropologi. Et af bogens store fortrin er således den grundige indledning, hvor forskellige begreber og teoretiske tilgange til narrative analyser gennemgås på en klar og overskuelig måde, der gør det muligt for den uindviede læser at placere det foreliggende arbejde i en bredere faglig kontekst, og som gør bogen særdeles velegnet til undervisningsbrug. Empirisk set er der tale om et snævert afgrænset studie inden for klinisk medicinsk antropologi, og alligevel er det en bog med så interessante teoretiske pointer, at den fortjener generel opmærksomhed.

Bogen bygger primært på et feltarbejde i perioden 1986-88 blandt ergoterapeuter på et uddannelseshospital i Boston, men suppleres af tilsvarende kortere studier i Chicago og Los Angeles helt frem til midten af 90'erne – altså en samlet periode på omtrent ti år. Som læser præsenteres man kun for få udvalgte bidder af denne datamængde, men man fornemmer gennem hele analysen en stor fortrolighed med empirien, som fremlægges med indføling og personligt engagement. Det er en verden, som på overfladen domineres af kvinder og såkaldte traditionelle kvindelige dyder som menne-

skelig omsorg og pleje, praktisk husligt arbejde, ordenssans og sund fornuft – ideologisk fjernt fra den kvindelige forskers egne ambitioner og forventninger til livet. Der er intet prætentøst eller eksotisk i Mattinglys måde at skildre det næsten pinagtigt ordinære hospitalsliv på, som man ellers så ofte ser det i antropologiske studier udført i eget samfund, men der er en særlig sans for at fange betydningsfulde begivenheder i de mest upåfaldende og hverdagsagtige hændelser og dialoger. Små hændelser – store spørgsmål. Denne evne kommer til udtryk i minutjuse beskrivelser af korte terapeutiske forløb ofte optaget på video: analyser på mikroplan, hvor store eksistentielle spørgsmål italesættes eller snarere iværksættes af aktørerne, stilfærdigt og under tiden med diskret ironisk distance – „extreme truth-telling in the jocular mode“ – som Mattingly selv så rammende formulerer det.

Trods den minutjuse og til tider meget bevægende fremlæggelse er det ikke empirien, der er det mest udfordrende ved bogen, men derimod den elegante analyse, som har til formål at overbevise læseren om den teoretiske pointe, nemlig at social erfaring i sig selv har narrativ struktur og ikke som så ofte fremført, at erfaring blot struktureres narrativt. Dermed udfordres også idéen om et givent modsætningsforhold mellem erfaring som levet og erfaring som fortalt. Mattingly interesserer sig i første omgang ikke så meget for de retrospektivt formulerede fortællinger, men retter i stedet opmærksomheden mod den dramatiske udlevelse af handlingsforløb, som synes at være struktureret i narrativ form – fortællinger, som bliver til uden egentlig at blive fortalt. Det er handlingsforløb og samtaler i deres tilbliven, som i kraft af de involveredes motiver, intentioner, ønsker og håb knytter øjeblikket til såvel refleksioner over fortiden som forestillinger om fremtiden, og dermed former sig som karakteristiske narrative forløb. På den måde formår Mattingly at kombinere en strukturel tilgang til narrativer som kulturelle manuskripter med en mere dynamisk og pragmatisk tilgang, hvor tilværelsens foranderlighed, usikkerheden om begivenheders endelige udfald og de enkelte aktørers mere eller mindre intentionelle handlinger giver næring til det narrative drama og gør fortællingens slutning uforudsigelig. Således spindes de enkelte terapeutiske handlinger og dialogen mellem patient og behandler uvilkårligt ind i en prospektiv fortælling med et plot, typisk formet

om en særlig transformativ begivenhed, der engagerer deltagerne i en slags „baglæns“ narrativ konstruktion af handling rettet mod et forestillet resultat eller mål. Almindelige dagligdags gøremål forvandles til betydningsfulde begivenheder i en fortælling – ikke som kulturel regelrethed eller vanemæssig (tvangs)handling, men som en tilblivelsesproces ofte orienteret mod håb.

Nu er det måske ikke så forbavsende, at ergoterapeuter og andre behandleres arbejde med patienter er målrettet og derfor præget af bestemte motiver, intentioner, ønsker og håb, ligesom det heller ikke er svært at forestille sig, at terapeutiske forløb med svært lemlæstede mennesker, mange af dem unge trafikofre, nødvendigvis må forekomme dramatiske. Endvidere er sygehistorier præsenterede som case-stories en veletableret narrativ genre inden for de fleste vestlige behandlingssystemer, og man fristes måske til at spørge, om ikke stort set al handling under disse omstændigheder kan hævdes at være narrativt og dramatisk struktureret? Mattingly diskuterer denne indvending og viser med flere eksempler, at nogle handlingforløb dog er mere narrative end andre. Bogens styrke er imidlertid dens demonstration af de mange forskellige niveauer af narrativ konstruktion og det komplekse samspil, som hele tiden skaber, bryder op og genskaber mening i en fortløbende proces, som ikke altid ender med et helstøbt og forudsigeligt resultat, men som alligevel kan afgrænses til en særlig intentionel kontekst. Dermed synliggøres såvel de formelle og strukturelle rammer som de dynamiske og aktørbestemte aspekter af betydningsdannelse i den kliniske interaktion.

Mattingly gør meget ud af at identificere denne intentionelle kontekst og systematisk påvise dens strukturerende indflydelse på terapeutiske forløb. Derimod er der ikke meget at hente om den bredere sociale og kulturelle kontekst, som kunne forklare noget om de sociale normer og kulturelle værdier, der giver den narrative form sit særlige indhold, og det er en skam. Det tilbagevendende tema i alle de analyserede eksempler, som i bund og grund handler om at motivere patienten til at tage ansvaret for sig selv og sit eget helbred under endog ekstremt vanskelige omstændigheder, kommenteres kun ganske kort af Mattingly som det institutionelle miljøets etos. Men netop denne etos – den amerikanske drøm om at kunne skabe sin egen tilværelse mod alle

odds, at være sin egen lykkes smed og at se modgang som udfordring snarere end skæbne, spiller en altafgørende rolle for de narrativer, Mættingly analyserer. I den forstand er dramaet og plottet anslået på forhånd af en overordnet kulturel narrativ. Derfor ville det også have været passende med lidt kritisk refleksion over den for teorien måske særlig gunstige empiriske kontekst.

Vibeke Steffen
Institut for Antropologi
Københavns Universitet

OLIVER MENDELSON & MARIKA VICZIANY: *The Untouchables. Subordination, Poverty and the State in Modern India. Contemporary South Asia 4.* Cambridge: Cambridge University Press 1998, 289 sider. ISBN: 0-521-5567-1. Pris: £17.40 (pb).

Oliver Mendelsohn og Marka Vicziany har sat sig det ambitiøse mål at skrive en bog om, hvad de har valgt at kalde „the Untouchables“ eller „urørlige“, en betegnelse der dækker over ekstremt diverse folk af forskellig etnisk og kulturel identitet (se kapitel 1). For at imødegå et overfladisk resultat bygger enkelte kapitler (6, 7 og 8) på mere intensive undersøgelser af enkelte grupper eller problemstillinger. En egentlig balance mellem det generelle og specifikke opnåes dog ikke. Bogen tegner et altomfattende billede af urørliges situation i dag med historiske tilbageblik. Det er forfatterens antagelse, at de urørliges forhold er betinget af to former for undertrykkelse: på den ene side en rituel, kulturel og social forarmelse og på den anden side fattigdom. Den førstnævnte adskiller sig fra andre grupper undertrykkelse ved at være funderet på renheds/urenhedsideologien.

I kapitel 2 diskuteres højkasternes respons på de urørliges øgede bevidsthed om og modstand mod deres undertrykte position. Bevidstheden, der i nogle tilfælde har udviklet sig til militant adfærd, ligger bag den vold, der flere steder har præget forholdet mellem urørlige og kastehinduer siden sidst i 1970'erne. Ifølge forfatterne kan kun det, at der er en rituel dimension i kastehinduerne respons, forklare nogle af de mere ekstreme reaktioner på urørliges protester. I et ellers velskrevet kapitel er det med nogen undren, at man læser at „there is a great deal of irrationality in Bi-

har...“. Selvom den stadigt eskalerende vold i Bihar kan være svær at forstå, er det usandsynligt, at den forekommer de implicerede parter at være irrationel.

I kapitel 3 præsenteres en fængende og informativ historisk redegørelse for den politiske udvikling vedrørende urørlige i det 19. århundrede og frem til 1956. I den koloniale periode var den store ændring i urørliges forhold af politisk snarere end social karakter. Det var den kombinerede effekt af så forskellige interesserede parter som kolonimagten, B. R. Ambedkar og M. K. Gandhi, der medførte konstruktionen af en ny samlet social betegnelse for de urørlige.

I kapitel 4 diskuterer forfatterne den indiske stats forsøg på at bedre de urørliges situation, blandt andet reservationspolitikken, der garanterer pladser i lovgivende forsamlinger, en vis del af de offentlige stillinger og adgang til uddannelse. De forbedringer, der har fundet sted siden selvstændigheden, tillægges dog ikke staten, men derimod den øgede bevidsthed blandt de urørlige samt en mere pragmatisk bykultur. Forfatterne forholder sig kritisk til reservationspolitikken, men advarer (i kapitel 8) mod at ophæve et system, der trods alt betyder, at nogle urørlige finder vej til parlamentet. Ræsonnementet er, at de urørlige er så forarmede at alt, hvad der kan forbedre deres vilkår, er af det gode.

Den sidste del af kapitel 5 og hele kapitel 6 adskiller sig fra resten af bogen ved at bygge på studier i felten. Her får de urørlige, i form af en gruppe migrantstenhuggere, ansigt. Kapitel 6 illustrerer i lighed med andre kapitler, hvordan det bureaukratiske system igen og igen svigter de fattige. Forfatterne gør overbevisende op med den form for akademisk tilgang, der kærer sig om doktriner og kategorier på bekostning af det egentlige problemfelt.

Indisk politik er krævede for den, der ønsker at være på højde med de kontinuerligt skiftende konstellationer og splittelser. Kapitel 7 viser, hvordan umiddelbart svært begribelige alliancer, såsom partiet Bahujana Samaj (der hovedsageligt får sine stemmer fra urørlige) og højkastepartiet BJP, er resultat af målrettet strategisk planlægning. Kanshi Ram, Bahujana Samajs grundlægger, skyer ingen midler for at opnå regeringsmagt, der for ham at se er den eneste måde, hvorpå han kan ændre det undertrykkende system.

Kapitel 8 tager udgangspunkt i antagelsen om, at reservationspolitikken har skabt en

urørlig politisk elite, der kun tilgodeser egne behov og lader hånt om andre urørlige. Forfatterne perspektiverer denne antagelse ved at påpege, at de pågældende politikere rent faktisk ikke formår at forbedre deres situation tilstrækkeligt til at spille en politisk rolle af betydning for de urørlige mere generelt. Kapitlet illustrerer, hvorledes urørlige parlamentarikere kan takke reservationspolitikken og deres familiers relative velstand for, at de har fundet vej til parlamentet.

The Untouchables. Subordination, Poverty and the State in Modern India er dens emne til trods en opmuntrende bog. Den modstandsånd, der har præget de urørliges handlinger i det 20. århundrede, indikerer, at der er håb forude selv for nogle af Indiens mest forarmede. Bogen er velskrevet og informativ og vil udgøre en væsentlig reference for alle Sydasiensinteresserede. På grund af dens omfattende og generaliserende karakter vil jeg dog anbefale, at den læses parallelt med James M. Freemans bog *Untouchable. An Indian Life History*.

Helle Bundgaard
Institut for Antropologi
Københavns Universitet

BRIAN MOERAN: A Japanese Advertising Agency. An Anthropology of Media and Markets. Surrey, UK: Curzon Press 1996. 322 sider. ISBN 0-707-0328-4. Pris: £14,99 (pb). ISBN 0-707-0327-6. Pris: £45 (hb).

Der er en lang tradition for monografier fra arbejdspladsstudier inden for antropologi om Japan. Seneste skud på stammen er den længe ventede *A Japanese Advertising Agency* fra Brian Moeran. Moeran lavede 12 måneders feltarbejde på et af de større japanske reklamebureauer i Tokyo i 1990, og bogen har været meldt „forthcoming“ på Routledge siden 1993 for oversider at udkomme på det nyere forlag Curzon Press i 1996.

I 7 kapitler opdelt efter reklamebureauets afdeling gennemgår bogen systematisk og grundigt både de overordnede funktioner og de konkrete arbejdsopgaver i et reklamebureauets daglige virke. Bogen er rig på faktuelle oplysninger og konkrete detaljer om både det overordnede, strukturelle forhold mellem annoncører, reklamebureauer og medier i Japan og de konkrete dagligdags relationer, der udspiller sig på baggrund af disse. Som mono-

grafi ønsker bogen således (i stil med for eksempel Daniel Millers efterhånden ret omfangsrige bogserie om kapitalisme) at afsøge antropologisk metodes muligheder for analyser af samspillet mellem institutioner snarere end at redegøre for en gruppe individers identitet, selvforståelse eller verdenssyn.

I litteratur om reklamebranchen generelt beskrives relationer oftest på et formelt snarere end et socialt plan; det vil sige, at markedsafdelingen i firma A tager kontakt til reklamebureau B, der så køber plads/tid hos medie C og så videre. Derfor udfylder Moerans bog i høj grad et hul i denne litteratur, idet den detaljeret gør rede for, hvordan meget i virkeligheden afgøres i et fortløbende samspil mellem formelle organisationssystemer og herog-nu-praksis hos de involverede mennesker, der ofte ønsker at forhandle formelle regler ud fra omfattende socialt betingede hensyn.

Et af bogens formål er netop at vise, i hvor høj grad sociale relationer spiller en rolle internt og eksternt i en virksomheds virke. Hermed ønsker Moeran (blandt andet) at rette en kritik mod Frankfurterskolens „culture industry“-teori, idet han demonstrerer, hvordan medieprodukter (her reklamer) oftest bliver til som en række kompromiser mellem mennesker med skjulte dagsordener, private sym og antipatier, markeringsbehov og så videre (s.31-3ff.). Om dette også hindrer et overordnet strukturelt fælles interessegrundlag hos producenter, reklamebureauer og medier, forbliver dog ubesvaret.

Desuden kritiserer Moeran (som tidligere) hermeneutisk reklameanalyse, idet en analyseform, der tager udgangspunkt i indholdet, ikke har adgang til de sociale „spil“, der har formgivet det endelige slutprodukt (s.29-31ff.). Igen tages der imidlertid ikke stilling til muligheden for eksistensen af kulturelle temaer eller mønstre på et mere overordnet plan, men dette er jo en fortløbende diskussion, som Moeran altså her giver sit bidrag til.

Endelig ønsker bogen at gøre op med kulturbegrebet i forbrugsteoretisk sammenhæng. Ud fra Douglas & Isherwoods brug af begrebet i *The World of Goods* (1979), mener Moeran at kunne konkludere, at begrebet er et vagt defineret, næsten mystisk, holistisk begreb uden egentligt forklaringspotentialt (s.283-5). I stedet foreslår Moeran med udgangspunkt i Baudrillard og Bourdieu et seksdelt værdibegreb, hvor forbrugsprocessen opfattes som en kommunikationsproces, og ting opfattes som

rammer for symbolske værdier (s.285-97). En producent afsender således en besked – i form af en vare – til en forbruger, der så på én gang tolker varens værdi og tilføjer den nye værdier. Moeran mener, at disse værdier altid er med os i vores brug og forbrug af ting (og desuden findes afspejlet i ethvert samfunds aktuelle reklamer), og at en forståelse af, at forbrug altid må søges gennem en analyse af specifikke tings værditilskrivning inden for hans seks værdier (s.296-7).

Selv om denne dissekering af betydningens bestanddele virker tillokkende, må en egentlig forbrugsteori dog stadig i højere grad nuancere tilblivelsen af værdierne. Er alle lige i værditilskrivningen? Hvilke grader af enighed/uenighed om værdierne findes, og hvilke betydninger har disse? Sådanne spørgsmål forbliver ubesvarede i *A Japanese Advertising Agency*, ligesom spørgsmål om kommunikations- eller vidensprocesser og medieindustriens (herunder reklamebureauets) magt i det store værdispil ikke søges besvaret. Om kulturbegrebet ville være bedre egnet til at inddrage også disse elementer af forbrugsprocessen, fortjener større opmærksomhed andetsteds og med udgangspunkt i en mere udtømmende gennemgang af antropologisk teori-dannelse både over kulturbegrebet og på medie- og forbrugsområdet.

Som feltarbejdsbeskrivelse mangler bogen en række metodiske og begrebsmæssige overvejelser, for eksempel hvilken indflydelse det har på et feltarbejde, at det er informant-planlagt (reklamebureauet fastlægger i vid udstrækning Moerans arbejdsdag og længden af perioderne i de forskellige afdelinger), og i hvor høj grad reklamebranchen på tværs af bureauerne kan opfattes som et „community“ på linie med mere traditionelle „communities“.

Langt mere alvorligt er dog bogens forbrugsteoretiske mangler både i de begrebsmæssige overvejelser og i manglen på vægt og dybde i diskussionen af hidtidig antropologisk forbrugsteori.

Når bogen alligevel skal anbefales – og det endda varmt – skyldes det tre ting. For det første, at den formår det sjældne at gøre svær teori (som fx Baudrillard) lettilgængelig via utroligt velvalgte eksempler og et elegant og letforståeligt sprog. For det andet, at bogen er en glimrende introduktion til sociale netværksmekanismer i Japan i dag. Og endelig, at bogens beskrivelse af de komplekse tilblivelsesprocesser for medieprodukter generelt – og

af reklamebureauernes rolle i det japanske mediebillende specifikt – er uovertruffen i sit overblik, sin systematik og sin detaljerigdom. For forbrugsteoretisk interesserede er bogen næppe umagen værd. Men for alle, der interesserer sig for samspillet mellem vareproducenter og medier i senkapitalistiske samfund eller for de sociale aspekter af virksomhedsrelationer i Japan, er *A Japanese Advertising Agency* et must.

Sune Olofsson Hansen
Østasiatisk Institut
Aarhus Universitet

TOM NAUERBY: No Nation Is an Island. Language, Culture, and National Identity in the Faroe Islands. Århus: Aarhus University Press 1996. ISBN 87-983424-5-2. Pris: 198 kr. (hb).

En nation kan være en (geografisk) ø, men ingen nation kan være en ø i nationernes hav. Sådan kunne bogens indgangsvinkel til analysen af den færøske nationale identitet opsummeres, men det er samtidig også en sammenfatning af den teoretiske tilgang. At nationer manifesterer sig i forhold til hinanden, er efterhånden udbredt accepteret. Men hvordan kan denne accept kombineres med en analyse af et nationalt projekt, der insisterer på både at tage nationen alvorligt og samtidig fastholde, at den er en nyskabelse?

Tom Nauerby vælger at kombinere et perspektiv ud fra symbolsk grænsedragning med en analyse af de symboler, der anvendes. Den symbolske grænsedragning er ikke speciel for det nationale projekt, tværtimod er der tale om et princip, en vilkårlig social gruppe kan anvende for at adskille sig fra andre grupper. Ved at analysere de anvendte symboler er det muligt at fastslå, i hvilket omfang der er tale om deciderede nyskabelser eller omfortolkninger inden for en ny kontekst, hvor symbolet tillægges nye værdier enten af færinger selv eller af andre, som tilfældet er i et af de empiriske eksempler. Styrken i denne tilgang er, at den på intet tidspunkt forfalder til en ren kritik af det nationale projekt, men formår at tage både færinger og kritikken af de nationale projekter alvorligt samtidig.

Den færøske nationalisme kan både opfattes som en „traditionel“ nationalisme, hvor et relativt kulturelt og sprogligt homogent områ-

de kæmper for anerkendelse som nation, men også som en „mikro-nationalisme“, hvor den færøske kamp foregår inden for en specifik kontekst – den danske nationalstat, hvori Færøerne befinder sig som et dansk amt.

Bogens empiri er meget koncentreret om den sproglige kamp, kampen for anerkendelse af færøsk som et selvstændigt sprog. En kamp, der i høj grad handler om at distancere det færøske sprog fra dansk og derfor vender blikket mod Island for at hente inspiration. Senere ændres fokus, idet kampen ændres fra en mikro-nationalisme kun med behov for distancering til en anden nationalstat, til en mere almindelig nationalisme med behov for en mere generel symbolsk hævvelse.

Empiriens andet hovedemne er den færøske „folkekultur“, der kan ophøjes til en national kultur, med grindefangst som det fremstående eksempel. Med udtrykket „folkekultur“ refereres til en praksis, der har en lang, vel-dokumenteret eksistens med en meget konstant og stort set uændret kerne.

Den sproglige kamp på Færøerne starter imod alle odds, hvor færøsk er udråbt til at være i et sådant stadium af forfald, at det ikke lader sig redde, og fra officiel dansk side er betegnet som en dansk dialekt bestående af en blanding af islandsk og dansk (interessant, men sandt!). Lokomotivet i kampen er en elite, der for størstedelens vedkommende har modtaget uddannelse i København og der har stiftet bekendtskab med tidens nationale strømninger i midten af og senere i 1800-tallet. Skabelsen af et færøsk skriftsprog i 1846 var første synlige resultat, men kampen for anerkendelsen blev i praksis først sluttet med retten til anvendelse af færøsk som undervisningssprog i 1936 og endelig med hjemmestyre i 1948, der formelt anerkendte færøsk som sidestillet med dansk.

Skriftsproget som symbol viste sig både som forenende og splittende. Forenende fordi det (selvfølgelig!) var det væsentlige, manglende argument i en diskurs, hvor en nations grundpiller var et folk, der i høj grad var kendetegnet ved at have et fælles sprog. Og splittende fordi den færøske dialektrigdom ikke gjorde det til en simpel sag at skabe et skriftsprog, der ville falde let for nogen. En konstant bølgende debat er spørgsmålet om korrekt færøsk, hvor striden i stor udstrækning står mellem et talesprog, der kendetegnes ved et indhold af ord af dansk og anden udenlandsk oprindelse, og et skriftsprog, der kendetegnes

ved at trække på ord af mere oldnordisk oprindelse. Men de to sprogbrug hører hjemme i hver sin sfære, hvilket undertegnede da også erfarede, da han i sin iver efter at tale et nogenlunde korrekt færøsk brugte vel mange vendinger, som var decideret skriftsprog. Det blev kommenteret som godt færøsk, men det var ikke alle på min vej, der fandt mig let at forstå.

På Færøerne bølger kampen fortsat, men nu med nye toner, idet nogle føler, at kampen for at skabe et færøsk, er gået for vidt. Som konsekvens har de stiftet en forening, der ønsker accept af det anvendte færøske sprog, det vil i praksis sige talesproget.

Skabelsen af den nationale kultur følger for så vidt den almindelige „opskrift“, hvor det er vigtigt at kunne hævde sin anderledeshed gennem sammenlignelige symboler. Det eneste markant anderledes symbol er grindefangsten. (Undertegnede insisterer på at kalde det fangst; den udbredte *undersættelse* „grinde-drab“ er en decideret ukorrekt oversættelse af det færøske ord *grindadráp*.) Grindefangsten er gennem talrige beskrivelser siden sidste århundrede blevet behandlet som et (uhyre!) pittoresk indslag i den færøske folkløse, en tone, der varede til begyndelsen af 1980'erne, hvor en række hændelser fik mange miljøbevægelser til at kaste sig over grindefangsten.

Det interessante i denne sammenhæng er, at først yder omgivelserne (reelt andre nationer) et stort bidrag til at definere grindefangst som enestående færøsk, men vel at mærke i positive vendinger. I denne situation bliver fangsten også et kraftfuldt symbol, der bliver brugt i mange sammenhænge, for eksempel anvendes grindehvaler som logo og som motiv på smykker. (Skriver jeg, mens jeg kigger ned på min egen fingerring, der er udformet som en grindehval.) Men fangsten har vel at mærke også en solid fundering i daglig praksis, idet vi har at gøre med et område, det i princippet står alle frit for at deltage aktivt i. Den største deltagelse sker gennem den udbredte fordeling af fangsten både via formelle og informelle kanaler. Alt dette blev udlagt positivt, indtil konteksten for hvalfangst af enhver slags ændredes. Hvalfangst blev nu defineret inden for en anden kontekst, hvor hvalfangst kun kunne tillægges negative attributter, så det at være hvalfanger blev stigmatiserende. Fangstens værdi som nationalt symbol i en sådan kontekst er tvivlsom; spørgsmålet er, om den differentierer i forhold til andre nationer, eller om den i højere grad udelukker fra det „gode selskab“. I

hvert tilfælde er den færøske diskurs ændret fra betoning af det pittoreske til betoning af nytteværdien og af det principielt økologisk korrekte i at anvende lokale ressourcer.

Der er tale om en bog, der kan læses på mange måder. Den kan læses som et forsøg på at finde en analytisk mere frugtbar tilgang til analyse af nationer, der kan slå bro mellem opfattelsen af nationen som moderne og samtidig tage skyldigt hensyn til de mennesker, for hvem nationen er en realitet. Men den er samtidig en solid empirisk kilde til den færøske nationale kamp, der er vidunderlig nøgtern – egentlig som resultat af sin teoretiske tilgang.

Bent Pedersen
cand.scient.anth.
København

KLAUS NIELSEN & STEINAR KVALE (red.): Mesterlære. Læring som social praksis. København: Hans Reitzels Forlag 1999. 294 sider. ISBN 87-412-2739-5. Pris: 225 kr.

De senere år er en skov af nye læringsteorier vokset frem, der på radikal vis ændrer vores forestillinger om, hvad det vil sige at lære. Under ét kan de nye tendenser sammenfattes under betegnelser *praksislæring*. Denne forståelse af læringsbegrebet placerer sig mellem to tidligere fremherskende læringsteorier: behaviorismen og kognitivismen. Teorier, der groft sagt enten så læring som et indre kognitivt fænomen med vægt på modeller for erkendelse og problemløsning, eller som et ydre iagttageligt fænomen med vægt på ydre påvirkningers indvirkning på handlemønstre. Praksislæringen har teoretisk placeret sig som et medierende led mellem disse to positioner. Denne forståelse af læringsbegrebet er i sig selv en vildtvoksende underskov af positioner med inspirationer fra blandt andre den amerikanske „learning by doing“-pragmatiker John Dewey, den kulturhistoriske aktivitetsteoretiske skole udsprunget af gruppen omkring den russiske psykolog Lev Vygotsky og deres moderne arvtagere i USA og Finland, Michael Cole og Yrjö Engeström og praksislogikkens og habitusbegrebets „fader“, Pierre Bourdieu.

Det er i dette felt, vi finder teorien om læring gennem praksis i et situeret fællesskab, hvor et fag læres i samme situation som det udøves: mesterlæren. Teorien bygger videre på

antropologen Jean Lave og hendes kollega Etienne Wengers indflydelsesrige bog *Situated Learning, Legitimate Peripheral Participation* (Cambridge University Press 1991), hvor begrebskomplekset legitim perifer deltagelse bruges til at analysere relationer mellem nyankomne og mere erfarne medlemmer af et praksisfællesskab og de processer, der fører til fuldt medlemsskab.

I antologien *Mesterlære* præsenteres vi for en særlig betoning af mesterlæring som en generel social praksis. Mesterlæring forstås ikke alene som den traditionelle mesterlære, vi fortsat finder mange steder i verden, hvor håndværkerlærlinge læres op hos en mester. Mesterlæring skal forstås som en metafor for et asymmetrisk forhold mellem dem, der mestrer et fags færdigheder og dem, der ikke gør det, i situationer hvor læreprocessen ikke fremmes af formel undervisning, men i udvidet forstand udgør en facit ved hverdagslivet i et praksisfællesskab.

Folkene bag *Mesterlære* fungerer i denne sammenhæng i deres eget lille praksisfællesskab genereret af personlige kontakter mellem nyankomne og erfarne bidragydere fra Danmark, Norge og USA. Her finder vi bidrag af nogle af mesterlærens mest engagerede fortalere, antropologen Jean Lave fra University of California i Berkeley, og de danske psykologer Ole Dreier og Steinar Kvale, der i de senere år har holdt mange fælles konferencer og møder om „ikke-skolastisk læring“ for nyankomne medlemmer. Bogen udmærker sig desuden ved at have indlæg, der går på tværs og anfægter og debatterer mesterlæren som relevant analytisk redskab – og åbner op for mange nye diskussioner om læringsbegrebet.

Det er i det hele taget en på en gang søgende og grundig bog, der sætter en flot standard for akademisk dialog på et relativt nyt område inden for læringsforskningen. Ud over en grundig introduktion præsenteres vi for tre (i nogen grad afvigende) bud på teoretiske tilgange til begrebet mesterlære fra henholdsvis Lave, Dreier og endelig brødrene Hubert og Stuart Dreyfus, der kobler deres novice-ekspert-model for læring med antologiens tema. Herefter får vi en række små analyser af mesterlære i aktuel praksis, fulgt op af to kritiske perspektiveringer og et efterskrift.

Det konkrete spørgsmål, bogen rejser, er: Skal skole- og institutionsundervisningen baseres på praksislæring eller en teori om teori-læring? Mesterlærefortalerne definerer deres

mesterlæreprojekt i forhold til „skolastisk læring“, der teoretisk opfattes som en kognitiv vidensoverførsel med læreren i centrum for aktiviteten. Man taler sig med andre ord op mod et teoretisk standpunkt, der har overset det sociale, situerede, relationelle i lærings-situationen til fordel for „indre processer“ og formidling af abstrakt teoretisk (og derfor unyttig) viden. Dermed bliver det muligt for forfatterne at positionere sig ved at pege på barrierer, uigennemsigtighed, adgang til læringsmuligheder og betydningen af alle de „ikke-skolastiske“ måder at lære på ved iagttagelse, imitation og andre sociale relationelle forhold i en læringsituation – men det er en svaghed ved mesterlæreteorien, at den, selv om den er en teori om praksis, ikke selv tager mere teoretisk fat om at definere mesterlære i forhold til andre teoretisk funderede læringsbegreber (ikke nødvendigvis Piaget, men i det mindste de aktivitetsteoretikere, og andre teoretikere inden for praksislæringen, der tydeligvis har fungeret som inspirationskilder for flere af bogens forfattere).

Det forekommer mig desuden umiddelbart frugtesløst at forfatterne synes at opretholde den grundlæggende cartesianiske dualisme på et nyt niveau: kognition/teori over for krop/praksis. Her kunne det have været interessant, om antologien havde inddraget de mængder af antropologisk teori, der anskueliggør, at der er tale om processer, der ikke lader sig adskille i praksis. Flere centrale begreber, som institutionel deltagerbane, personlig læringsbane og handlekontekst, synes desuden endnu noget teoretisk uafklarede – primært fordi de ikke relateres til relevante videnskabelige diskussioner uden for praksisfællesskabets egen diskurs.

Vi får til gengæld mange andre relevante og nye diskussioner at gå videre med, flere begreber til den analytiske legekasse, gode konkrete analyser og mange indbyrdes kritiske diskussioner, der spinder sig på kryds og tværs i bogen. Et særligt plus er ordlisten bagerst, der definerer de mest væsentlige begreber.

For antropologer, der ønsker nærmere indsigt i feltet omkring praksislæring og er optagede af læringsteori, er der tale om en væsentlig og inspirerende bog.

Cathrine Hasse
Institut for Antropolog
Københavns Universitet

RICHARD PARKER: Beneath the Equator. Cultures of Desire, Male Homosexuality, and Emerging Gay Communities in Brazil. New York and London: Routledge 1999. 264 sider. ISBN 0-415-91620-8. Pris: \$13.99 (pb).

Forfatteren, der er socialantropolog og professor i socialmedicin ved Columbia University, har skrevet denne bog på grundlag af 15 års feltarbejde i Brasilien.

Hovedtitlen stammer fra en hollandsk historiker, der 1660 efter en Brasiliensrejse hævdede, at „syd for Ækvator eksisterer synden ikke“. Parker påpeger, at selv i dag er den angloeuropæiske mentalitet præget af billeder af en verden, der er opdelt i forskellige moralske universer nord og syd for Ækvator, og hvor seksualiteten er blevet en fundamental forskelsmærke, der bruges til at sondre mellem de udviklede lande og udviklingslandene. Han understreger selvfølgelig, at den slags modsætningspar er uholdbare og viser, at de (homo-)seksuelle kulturer udvikler sig i en stadig foranderlig vekselvirkning mellem lokale praksisformer, internationale betydninger og de betingelser verdensmarkedet, herunder det globale sexmarked, sætter for en afhængig kapitalisme som den brasilianske.

Bogens undertitel kunne skabe forventninger om nogle saftige livshistorier, men de mange interviewcitater er tydeligvis valgt ud fra strengt faglige kriterier. Forfatteren forholder sig køligt analyserende, selv om det fremgår, at mange af informanternes liv er præget af sex i flæng, vold, undertrykkelse, stigmatisering og trusler om sygdom og død.

Alle brasilianere er bekendt med det traditionelle system af seksuelle betydninger, man kalder *machismo*, selv om de måske ikke i dag bruger det som den primære referenceramme for organiseringen af deres egen seksuelle erfaring. *Machismo* er bygget op omkring sondringen mellem den aktive og den passive rolle både i seksuelle relationer mellem de to køn og mellem mænd indbyrdes. Denne seksualøkonomi er knyttet til den plantageøkonomiske produktionsmåde på landet, som var dominerende i Brasilien indtil cirka 1950, men som på grund af industrialiseringen og urbaniseringen er blevet trængt i baggrunden, om end dens seksualøkonomiske forestillinger stadig øver indflydelse ikke mindst blandt de mange millioner, der er migreret fra landet ind til byerne.

Med importen af vestlig videnskab har brasilianske læger i de sidste 50 år skiftet fokus fra den seksuelle rolle til valget af seksualobjekt som det centrale for definitionen af det seksuelle subjekt. Hermed er termer som *homoseksualitet* og *biseksualitet* kommet ind i sproget. Men mange af Parkers informanter var i 1982, da han startede sine undersøgelser, ganske ubekendte med kategorier som *homoseksuel* og *homoseksualitet*. Imidlertid blev brugen af disse termer i løbet af 1980'erne mere udbredt, fordi den offentlige debat om aids anvendte termerne, ikke mindst i tv, der i Brasilien ses hver aften af mellem 60 og 80 millioner mennesker.

Dette har betydet, at magten til at definere, hvad der er rigtigt og forkert, ikke længere kun fungerer gennem folkekulturens machismo, men også gennem elitens videnskabelige og medicinske diskurs, som nu tilbyder folk en ny måde at organisere og forstå deres erfaringer på. Imidlertid har der i storbyerne fra starten af 1980'erne udviklet sig mange forskellige homoseksuelle praksisformer. De er modstandskulturer både mod machismo og mod den videnskabeligt begrundede seksuelle identitet, og de er samtidig kendetegnet ved, at de bevidst udforsker mulighederne for at vende op og ned på kønsrollerne, dvs. at sondringerne aldrig ses som absolutte. Årsagen til at dette kan lade sig gøre, er efter Parkers mening, at kategorierne her bestemmes og defineres inden for selve de homoseksuelle subkulturer.

Informanterne vidner om, at denne verden af mænd, der har sex med mænd, kun har kunnet dannes via skabelsen af anonyme storbymiljøer, hvor de sociale kontrolmekanismer er sat delvis ud af kraft, og på grund af den intense forbindelse med udenlandske bøsse miljøer gennem mange former for migration.

Flere kapitler er viet studiet af en mangfoldighed af gensidigt overlappende subkulturer, der udfolder sig i en virkelighed, som hastigt ændrer sig, og hvor det seksuelle begær kan åbne muligheder for nydelse næsten hvornår som helst. Dette kalder Parker *cultures of desire*. Geografisk manifesterer de sig gennem homoerotiseringen af det offentlige rum, idet bestemte lokaliteter i storbyerne tilskrives erotisk betydning, hvor faren og nydelsen i *cruising* danner en spændende cocktail.

Parker mener, at de homoerotiske subkulturer i løbet af 1980'erne og 90'erne har skabt en voksende følelse af fællesskab. Personligt tror jeg, at den homoerotiske storbyverden er

for splittet på grund af sociale og økonomiske klasseskel, etniske forskelle og rivaliserende seksualøkonomiske betydningssystemer til, at der kan blive tale om andet end et overfladefællesskab, selv om jeg ikke betvivler, at der findes oplevede fællesskaber omkring bøssebevægelser og hiv- og aidsbekæmpelse.

Det billede, Parker tegner, minder i det store og hele om, hvad man finder i andre latinamerikanske lande. Det undrer mig derfor ikke, at han er inspireret af Roger Lancasters skelsættende undersøgelser, heriblandt „Subject Honor and Object Shame: The Construction of Male Homosexuality and Stigma in Nicaragua“ (Ethnology 27(2) 1988), og Parker påpeger selv, at han står i gæld til Dennis Altmans analyser. I det hele taget indskrives Parker sig i den internationale bølge af kønsforskning om Latinamerika, der har blomstret i de seneste to årtier, og som her i Norden repræsenteres af forskere som Annick Prieur, Eduardo Archetti og Don Kulick.

Parkers bog rummer ingen epokegørende nye indsigter, men den giver et levende indtryk af brasilianske homoseksuelle mænds opfattelse af deres egne og deres fællers voldsomt foranderlige liv. I første omgang virker det lidt anstrengt, når Parker samtænker de hinanden overlappende kønssystemer i Brasilien og de vilkår, som neoliberalismen sætter for den brasilianske kapitalisme. Men når det gælder brasilianske mænds andel i det globale sexmarked, giver denne samtænkning mening, ligesom det giver god mening, når han forbinder sameksistensen af vidt forskellige seksualøkonomiske systemer med sameksistensen af forskellige produktionsmåder i et tredjeverdensland som Brasilien.

Julius Lund
Romansk Institut
Københavns Universitet

KALPANA RAM & MARGARET JOLLY (eds.): Maternities and Modernities. Colonial and Postcolonial Experiences in Asia and the Pacific. Cambridge: Cambridge University Press 1998. 305 sider. ISBN 0-521-58614-3. Pris: £15.95 (pb).

I de senere år har der inden for antropologien været et stadigt stigende fokus på fødslen som „arena for produktion, reproduktion og forhandling af kultur“ (Van Hollen 1994:501).

Med Brigitte Jordans bog *Birth in Four Cultures* (1993) som pioner på feltet har der udviklet sig en egentlig „anthropology of birth“ (se f.eks. Davis-Floyd & Sargent 1997). Men som Margaret Jolly påpeger i forordet til *Maternities and Modernities*, har dette fokus næsten udelukkende hvilet på graviditet, fødsel og barsel og fortrinsvis i en vestlig kontekst. Kvinders opfattelse og oplevelse af at være mor i ikke-vestlige samfund har derimod sjældent været antropologisk behandlet (blandt undtagelserne er naturligvis Scheper-Hughes 1992). Dette skyldes ifølge Maila Stivens (kap. 2:53), at vestlige, feministiske antropologer længe ikke anså moderskabet for interessant – hverken på det videnskabelige eller subjektive plan. De positionerede sig selv som „vrede døtre“ frem for som potentielle mødre. Da denne negativitet i 1980'erne blev vendt til en dyrkelse af moderskabet, blev „andre“ samfund kun studeret i kulturkritisk øjemed. Målet var at belyse især den biomedicinske fødsel ud fra ofte lettere romantiserede beskrivelser af „traditionelle“ fødselsritualer.

Maternities and Modernities placerer sig eksplicit i forhold til denne manglende eller romantiserede diskussion af moderskab som social og kulturel konstruktion i ikke-vestlige samfund. Formålet med bogen er ifølge forfatterne at fokusere på diskurser om moderskab i lokale, historiske sammenhænge såvel som nutidige videnskabelige (især feministiske) kredse. De konkrete etnografiske eksempler er fra Asien (Sydindien, Bangladesh, Malaysia) og Stillehavsområdet (Fiji, Vanuatu, Papua New Guinea, Solomon Islands) – nogle først og fremmest fra kolonitiden, andre postkoloniale. Skønt geografisk vidtspredt har størstedelen af de studerede samfund været under britisk koloniadministration (eller som Papua New Guinea australsk).

Bogen spænder over et stort tidsinterval og en diskussion af „før“ og „nu“ som indbyrdes afhængige størrelser. Som Stivens skriver om moderne malay-moderskab, kan det kun forstås i kraft af sin historie (Stivens kap. 2:56), og denne veksel mellem fortid og nutid går igen i alle kapitlerne. I den koloniale periode blev de lokale mødres praksis udfordret og i høj grad ændret i civilisationens, rationalitetens og biomedicinens navn. „Oplysningsbudskabet“ fra stat eller mission blev dog ikke alle steder accepteret betingelsesløst. Bogen giver flere eksempler på, at mødre helt eller delvist afviste de velmenende råd (Stiv-

ens kap. 2; Jolly kap. 6; Merret-Balkos kap. 7). Dette er imidlertid ikke sket som ubudne valg. Bogen understreger netop, at kvinders valg i forhold til fertilitet og moderskab før som nu er blevet betinget af de ulige køns-, klasse- og raceforhold, de har indgået i.

Samtidig reflekterer forfatterne over forholdet mellem „os“ og „dem“. I historisk perspektiv fremgår det klart, at udviklingen i kolonierne var tæt knyttet til udviklingen i Europa. Moderniseringen af moderskabet drejede sig ikke kun om medikalisering og disciplinering af mødrenes aktiviteter. De engelske missionsdamers fornemmeste opgave var ofte at lære de „indfødte“ selve moderkærligheden at kende. Denne „moderkærlighed“ var imidlertid en moderne opfindelse også i damernes eget hjemland. England konkurrerede med andre europæiske stater om kontrol over kolonierne, og riget behøvede mænd til hæren og industrien. Imidlertid var børnedødeligheden også her høj og arbejdskraften generelt fysisk svag. „Uddannelsen“ af mødre i kolonierne foregik således parallelt med den indsats, borgeskabet iværksatte hjemme i England for at højne massernes sundhedstilstand og heriblandt især børnenes. Resultatet blev begge steder en modernisering af den sociale kontrol, hvor overvågning af mødres praksis blev et centralt element (Jolly kap. 1:10). I nutidigt perspektiv er forfatterne sig deres position som vestlige, velmenende „medsøstre“ pinligt bevidst. Kritikken fra for eksempel muslimske middelklassekvinder i Malaysia har været hård over for vestlige feministers definition af „sand kvindelighed“ (Stivens kap. 2:52), og især Jolly og Ram forholder sig til denne problematik i henholdsvis indledning og epilog.

Bogens hovedpointe er, at moderskab som social og kulturel konstruktion altid er indlejret i de eksisterende magtforhold. Nogle kvinders moderskab kan derfor fremstå som „naturgivent“, mens andre kvinder på grund af deres race eller klasse må oplæres til at være mødre – oftest af de kvinder, som har magt til at definere sig selv som „gode, naturlige mødre“. Lenore Manderson (kap. 1:26-49) beskriver således, hvordan engelske damer ankom til Malaysia i begyndelsen af dette århundrede med to formål. Det ene var at forhindre yderligere raceblanding mellem „civiliserede“ engelske mænd og „laverestående indfødte“ kvinder. Det andet var i forlængelse heraf at forsøge at højne disse „indfødte“ kvinders opfattelse af moderskab og spædbørnspleje for at skaffe

bedre arbejdskraft til plantagerne. Arbejdskraft til plantagerne er også problemet i Margaret Jollys „Other Mothers: Maternal 'Insouciance' and the Depopulation Debate in Fiji and Vanuatu, 1890-1930“ (kap. 6:177-212). De lokale kvinder på øerne praktiserede børnebegrænsning ved seksuel afholdenhed i længere perioder og almindelig brug af aborter. Dette sammenholdt med dødsfald på grund af nyintroducerede sygdomme og almindelig ud-pining førte til mangel på arbejdskraft. Skylden blev imidlertid lagt på mødrenes lemfældige omgang med deres spædbørn. I sikker forvisning om at de som hvide kvinder vidste mest om fødsler og spædbørnspleje, tog missionskvinderne fat på at uddanne de lokale kvinder. Dette på trods af at hvide kvinder i kolonierne selv led under barske uassisterede fødsler og høj mødre- og spædbørnsdødelighed (Jolly kap. 6:196). Sådan fremtræder beretningerne ikke uden en vis ironi. I Travancore i Sydindien i anden del af det 19. århundrede uddannede et engelsk missionselskab ifølge Jane Haggis således indiske middelklassekvinder til at undervise kvinder på landet i „rigtig, victoriansk moder- og hustruskab“ (Haggis kap. 3:81-113). Blot var der den hage ved projektet, at det netop forudsatte, at middelklassekvinden selv fjernede sig fra hjemmets arne og derved fra sin plads som hustru og mor. Ikke alt faldt ud, som man havde forestillet sig.

Med sin opmærksomhed på kolonitiden og repræsentationen af moderskab snarere end oplevelsen deraf indgår bogen først og fremmest i en diskussion af „the politics of reproduction“ (Ram epilog:278). En del af det empiriske materiale er historiske kilder (beretninger fra missionselskaber, læger, tidlige etnografiske værker o.lign.), som oftest siger mere om de koloniserende end de koloniserede. Dette skaber et tomrum, hvad angår de koloniserede kvinders erfaringer. Dette tomrum udfyldes – ikke altid lige kildekritisk og reflekteret – af de enkelte forfatters forestillinger og slutninger ud fra kildematerialet. Flere af kapitlerne lader imidlertid også lokale kvinder komme til orde, idet de sammenholder det historiske perspektiv – kolonitidens oplysnings- og kontrolprojekter – med en analyse af nutidige sociale og kulturelle spændinger.

Især Kalpana Rams kapitel, „Maternity and the Story of Enlightenment in the Colonies: Tamil Coastal Women, South India“ (kap. 4:114-43) har jeg lyst til at fremhæve. Ram viser meget fint, hvordan diskurser ikke

bare er udvendige i forhold til individet. I hendes udlægning må den enkelte kvinde mediere meget forskelligartede diskurser om kvindelighed og moderskab med sit liv og sin krop. Hun beskriver fiskerkvinder i en lille landsby i Sydindien og deres brug af biomedicinsk praksis ved graviditet og fødsel. Disse kvinder har længe været udsat for først den kristne missions og siden Tamil Nadu regeringens moderniseringsprojekter. Især kvindernes kroppe (reproduktion og seksualitet) har været mål for disse projekter. Ram fokuserer på hospitaliseringen af fødsler og viser, hvordan den ændrede praksis på den ene side har som formål at skabe ansvarlige subjekter, der ikke blindt følger religion og tradition. På den anden side har reformerne som udgangspunkt, at kvinderne i kraft af deres kaste, fattigdom og analfabetisme per definition er underlegne, beskidte og ignorante. I den enkelte kvindes møde med det biomedicinske sundhedsvæsen må hun således forholde sig til begge disse diskurser: hun forventes at tage ansvar, men behandles samtidig som underlegen og uværdig. For hende er det ikke et spørgsmål om at bevæge sig mellem diskurser ved at foretage mentale valg. Hun er på dramatisk vis tvunget til følelsesmæssigt at bevæge sig frem og tilbage mellem ofte modstridende positioner (Ram kap. 4:140).

Maternities and Modernities er en spændende bog, fordi den – inden for hvert kapitel eller mellem kapitlerne indbyrdes – kæder den koloniale fortid sammen med nutiden. Den indeholder mange gode etnografiske eksempler og kapitler, der mere generelt diskuterer kvinders mulighed for at vælge retning i deres eget liv. Jeg personligt kunne godt undvære især indledningens og epilogens forholden sig (både positivt og kritisk) til feministisk teori på feltet. Ved næsten udelukkende at henvise til feministiske teoretikere kommer bogen til at fremstå som en bestræbelse på at udvikle feministisk teori snarere end som et antropologisk projekt, der blandt andre diskuterer med feminister. Samtidig mener jeg, at refleksionerne over magtforholdet mellem antropolog og „indfødte“ og over egen rolle som mor blandt andre mødre godt kunne have fået mere plads. Overvejelserne nævnes i de enkelte introduktionsafsnit, men bliver ikke taget med, når empirien diskuterer. Derved bliver enkelte kapitler lidt for konsterende. Andre kapitler løfter imidlertid op, og bogen er absolut værd at læse for den (feminist eller ej), der er interesseret i moderskab og moderniseringsprocesser.

Litteratur

- Davis-Floyd, R. & C. F. Sargent
1997 *Childbirth and Authoritative Knowledge*.
Berkeley: University of California Press.
- Jordan, B.
1993 *Birth in Four Cultures. A Crosscultural Investigation of Childbirth in Yucatan, Holland, Sweden, and the United States*.
Illinois: Waveland Press.
- MacCormack, C. P. (ed.)
1982 *Ethnography of Fertility and Birth*. London:
Academic Press.
- Scheper-Hughes, N.
1992 *Death without Weeping. The Violence of Everyday Life in Brazil*. Berkeley: University of California Press.
- Van Hollen, C.
1994 *Perspectives on the Anthropology of Birth: A Review. Culture, Medicine and Psychiatry* 18:501-12

*Line Dalsgaard
Institut for Antropologi
Københavns Universitet*

MATTHEW RESTALL: *The Maya World. Yucatec Culture and Society 1550-1850*. Stanford: Stanford University Press 1997. 441 sider. ISBN 0-8047-2745-7. Pris: £45.

Fra i 1960'erne og 1970'erne at være et begreb i manifest, der talte for at udnytte antropologisk teori i forhold til den type empiri, som traditionelt havde været reserveret for historikere, og for omvendt at introducere kildekritik i antropologien, udvikle etnohistorie sig i 1980'erne og 1990'erne til en egentlig institution. Ved at gå til arkiver har etnohistorikere formået at underminere den etnografiske præsens, som i sin mest grelle form bidrog til at male et billede af „primitive“ folk som historieløse og derved relegere Historiens locus til de europæiske kolonimagter. Den etnohistoriske tilgang har i forbindelse med Yucatán-halvøen haft specielt gode vilkår i kraft af især Ralph Roys, der kan siges at have praktiseret etnohistorie, før begrebet var opfundet, idet han allerede fra 1930'erne udnyttede dokumenter skrevet på yukatekisk maya til at lave antropologisk informerede beskrivelser af kolonitidens mayasamfund. Matthew Restall finder sine intellektuelle rødder dels hos Roys, dels mere umiddelbart hos sin lærer James Lockhardt, der er kendt for sit arbejde med nahua-etnohistorie, og som i kraft af de mange

forskere, han har uddannet, har spillet en væsentlig rolle i institutionaliseringen af etnohistorie i det nordamerikanske universitetsmiljø.

Restalls bog har et mere begrænset sigte end den ambitiøse titel lader formode. Snarere end at undersøge yukatekisk kultur og samfund i en 300-års periode ud fra alt tilgængeligt materiale fokuserer bogen selektivt på juridiske akter, især testamenter, jordtransaktioner og klagesager. Ikke desto mindre forsøger Restall ud fra dette materiale at belyse mange sider af mayaernes samfund i kolonitiden. Bogen, der er struktureret som en etnografisk monografi, er i sagens natur mest oplysende, hvor forbindelsen mellem emnets og empiriens natur er tættest. Det er den især i de kapitler, hvor emnet er de juridiske akter selv (kap. 15 „Land Description“, kap. 18 „Notarial Purpose and Style“). Med hensyn til samfundsorganisation lykkes det Restall at udpege som fundamentale kategorier *cah* (landsbyen) og *chibal* (patronymisk organiseret eksogam gruppe). Overordnede kategorier som byalliancer/provinser og underordnede kategorier som kernefamilien synes at spille en mindre væsentlig rolle, i hvert fald i det udnyttede kildemateriale. Restall kaster også nyt lys over onomastik, administration, social mobilitet og sprog (forskellige perioders låneord), men hvad angår emner som dagligliv, køn og religion er bogens bidrag af mere anekdotisk karakter.

Forholdet mellem mayaer og spaniere er et uundgåeligt ledemotiv. Restall tegner et portræt af mayaerne som dygtige strateger, der tidligt formår at udnytte den åbning til relativ autonomi og modstand, som det koloniale juridiske system stillede til rådighed. Mayaerne er ofte vindere i juridiske konflikter, men når de alligevel i mange tilfælde for eksempel må se jord gå dem af hænde, skyldes det egentlig mere koloniasatorernes større økonomiske potentiale, og hvad man kunne kalde en demografisk erobring. Når spanierne således vinder stadigt større fodfæste i *cah*-centre skyldes det ifølge Restall først og fremmest væksten i den spanske del af befolkningen på Yucatán. *The Maya World* repræsenterer i kraft af sin udnyttelse af et nyt kildemateriale et vigtigt birag til Yucatáns etnohistorie. Det er dog ikke en bog, som kan stå alene, bredere overblik må søges i andre værker.

*Søren Wichmann
Institut for Religionshistorie
Københavns Universitet*

BJARNE STOKLUND (red.): Kulturens nationalisering. Et etnologisk perspektiv på det nationale. Museum Tusulanums Forlag 1999. 234 sider. ISBN 87-7289-541-1. Pris: 198 kr.

Bogen består af en introduktion og ti artikler, der alle omhandler det i en dansk kontekst nationale og dettes fremtrædelsesformer.

I den gode og pædagogiske introduktion, skrevet af værkets redaktør, Bjarne Stoklund, fremhæves det at „Med 'kulturens nationalisering' menes den proces, hvorved kulturen gøres national, bliver bærer af nationale budskaber og retter sig ind efter nationale skillelinjer“ (s.7). Denne nationalisering er af forholdsvis nyere dato og vinder først indpas i forbindelse med den franske revolution, hvorved nationen skabes som model og konstruktion. Afslutningsvis i forordet beskriver Stoklund den etnologiske tilgang til studier af det nationale som værende det „at analysere den proces, hvorved elementer fra „den gamle verden“, fra naturen, fra historien eller fra dagliglivet vælges ud, tillægges ny betydning og bygges sammen til et nyt kulturelt system, er etnologernes spændende hovedopgave i studiet af det nationale“ (s.11).

I Tine Damsholts artikel „Om begrebet 'folk'“ beskriver hun, hvordan perspektivet på folkelivet ændrede sig fra slutningen af 1700-tallets syn på folket, der understregede folkets tilpasning til de af staten definerede behov. Fra midten af 1800-tallet forandredes denne opfattelse af folket som begreb i retning mod bondekulturen som „sand“ og som den klassiske og rigtige folkekultur. Artiklen fremstår som en interessant diskussion af begrebet „folk“ og dets udvikling.

Bjarne Stoklund ser i artiklen „Bondebygninger og folkekarakter. Striden om 'den etnografiske grænse' mellem dansk og tysk 1840-1940“ på den måde, hvorpå man fra henholdsvis tysk og dansk akademisk synsvinkel til lagde gårdformer i Slesvig vidt forskellig national betydning.

I artiklen „Individernes generalstrejke og folkestammens liv. Kampen for en befolkning af 'god kvalitet' ca. 1900-1940“ af Edith Mandrup Rønn analyseres dansk racehygiejne ud fra følgende tese: „Min påstand er, at den tyske og den danske model har samme aner og havde samme mål: en tilbagevenden til en 'renere' nordisk race“ (s.67). Dette er fascineren-

de læsning, der perspektiverer en dansk debat i starten af 1900-tallet om myten om det nordiske menneske og andre raceidealer på en interessant måde.

„Augustenborg mellem den gamle og den nye verden. De store modeller og det lokale liv“ har Mikkel Venborg Pedersen kaldt sin artikel, hvis afsæt det er at vise, hvordan en bestemt befolkningskategori fra hertugdømmet Augustenborg på Als i 1840'erne strategisk forhandler med overgangen fra et fyrstenstatsopdelt Europa til moderne nationalstatslige konstruktioner. Integreret i denne analyse er en argumentation for anvendelse af lokalperspektivet til belysning af nationaliseringsprocesser og et glimrende generelt afsnit om forskning i nationalitet med inddragelse af centrale navne som Johann Gottlieb Fichte, Ernest Gellner, Eric Hobsbawm og Benedict Anderson.

I Inge Adriansens artikel „Dannebrog – statens symbol eller folkets? Danske flagskikke gennem 150 år“ vises det, at „det rød-hvide korsflag er i nutiden blevet det vigtigste symbol på danskheden, dvs. forestillingen om et fællesskab mellem danskere uafhængig af alle forskelle og klasseskel.“ (s.100). Adriansen skriver, at i 1990'erne fungerer Dannebrog stærkest på fire områder: sportsverdenen, den kommercielle verden, politik og endelig privatsfæren (s.130). Det er fint med sådan en opdatering af Dannebrog's funktion, der, i modsætning til hovedparten af artiklerne i bogen, peger i retning af det nutidige og mere populærkulturelle, ligeledes med referencer til Dannebrog's anvendelse i de elektroniske medier. Hun runder af med at konstatere, at flaget er et symbol på det nationale, men at dette i høj grad individualiseres og fortolkes vilkårligt af danskere i Danmark i dag.

Bjarne Stoklund analyserer i artiklen „Nationernes kulturelle arena. 1800-tallets verdensudstillinger“, hvorledes verdensudstillingerne udviklede sig til at blive et massekommunikationsmiddel, der muliggjorde sammenligning af nationalt særegne kendetegn, innovation og kunnen.

Mette Skougaard argumenterer i artiklen „Ostenfeldgården og den dansk-tyske strid om den nationale arv“ for, at åbningen af Dansk Folkemuseum i København i 1885 betød et afgørende skift i retning af museernes funktion som værende steder, hvorfra man beskrev den folkelige kultur inden for nyere tid. Med udgangspunkt i landsbyen Ostenfeld, beskriver

hun, hvordan det nationale i form af gårde fra denne landsby kom på museum og hermed spillede en rolle i forbindelse med at fremme såvel danske som tyske nationale idealer og interesser. Sidst runder Skougaard af med at påpege sammenhængen mellem museet, folkekulturen og den nationale identitet: „På denne måde har musealiseringen af folkekulturen medvirket til at gøre den folkelige kultur til en del af det billede af den nationale identitet, som blev etableret på dette tidspunkt“ (s.169).

I artiklen „Mellem regionalisme og nationalisme. Ballum slusekro og den slesvigske 'hjemstavnstil'“ fokuserer Peter Dragsbo på en specifik byggeskik, „hjemstavnstilen“, i Ballum nord for Tønder og i forbindelse med opførelsen af Ballum slusekro i 1915. Både fra tysk og dansk side forsøgte man at „nationalisere“ denne byggeskik, og eksemplet fra Ballum viser, at forholdet mellem det regionale og nationale er komplekst og ikke entydigt.

Med udgangspunkt i forholdet mellem idræt og nationalisme stiller Niels Kayser Nielsen i artiklen „Idræt og nationsdannelse i de nordiske lande. Forskelle og fællestræk“ spørgsmålet: „hvordan har idrætten i de sidste to århundreder bidraget til „nationaliseringen“ af nordisk kultur?“ (s.191) Hans analyse munder ud i, at der de nordiske lande imellem er både ligheder og forskelligheder i spændingsforholdet mellem nationalisme og idræt.

Den sidste artikel i bogen, og den efter min mening mest interessante, „Solvang. Et stykke Danmark i Californien“ af Anders Lindelaursen analyserer de kulturelle processer, der har skabt Solvang, og hvorfor disse processer fremtræder som danske i USA, og endelig hvorledes disse er blevet omsat til ting, der kan sælges til turister. Hans analyse fører os gennem en velargumenteret advarsel mod at forsøge som mål at afsløre traditioner som værende rene konstruktioner, og gennem træk af Solvangs historie, en diskussion af to tilgange til det nationale som kulturelle processer og endelig refleksioner over konsumtion af kultur, identitetsdannelse og „det autentiske“. En glimrende artikel, der, som jeg tidligere har antydnet, anlægger en mere nutidig vinkel på den etnologiske tilgang til studiet af kulturens nationalisering.

Bogen fremstår som et interessant indlæg i debatten om nation, nationalisme og nationalisering, og dens funktion kunne oplagt være som introduktion til etnologiske studier af den „egentligt“ danske kulturs nationalisering. I

denne forbindelse savner jeg, med undtagelse af bogens sidste artikel, flere refleksioner over sammenhængen mellem det etnologiske mikroperspektiv, det nationale og endelig det globale, også i forbindelse med indflydelsen fra eksempelvis massemedier, og mere generelt i et mere populærkulturelt perspektiv, som forbindelsesled mellem netop det lokale, nationale og globale.

Johan Fischer
Institut for Antropologi
Københavns Universitet

**JOHN WHITTIER TREAT (ed.):
Contemporary Japan and Popular Culture.
Surrey: Curzon Press 1996. 317 sider. ISBN
0-7007-0327-6. Pris £45 (hb). ISBN 0-7007-
0328-4. Pris £14.99 (pb).**

Treats antologi er udgivet i „ConsumAsiaN Series“, der er udspunget af et tværfagligt forskernetværk om forbrug i Asien. „ConsumAsiaN Series“, redigeres af antropologen Brian Moeran og kultursociologen Lise Skov (initiativtagerne til forskernetværket) og udgives som bidrag til udvikling af forskningsfeltet, hvor forbrug indsættes i en kulturel og social kontekst. Første bind i serien, *Women, Media and Consumption in Japan* (Skov og Moeran (eds.), 1995) rummede overvejende antropologiske analyser af forbrug og medier og sammenhænge herimellem. Treats antologi er til sammenligning primært et eksempel på, hvad „cultural studies“ gennem analyser af kollektive repræsentationer kan byde på i en forståelse af japansk populærkultur.

Antologien indeholder analyser af litteratur, reklamer, musik, magasiner, tv og film. Kun to af antologiens ti artikler fokuserer på sociale aspekter vedrørende medieproduktion (Brian Moerans om reklamer og Andrew A. Painters om debatprogrammer i tv); og én diskuterer, hvordan en diskurs om japanskhed udfolder sig i diskussioner om japansk mode (Lise Skov). Ingen af antologiens artikler forholder sig til forbrugerne af de analyserede medier, og (bortset fra de ovennævnte) forholder artiklerne sig heller ikke til forholdet mellem kollektive repræsentationer og praksis. Min primære indvending som antropolog bliver derfor, at det kunne være spændende at få belyst noget (mere) praksis omkring disse medier. Herved kunne de komplekse relationer

mellem producent, medie og forbruger belyses og forholdet mellem betydningsdannelse og praksis i en japansk kontekst diskuteres.

Men det være sagt, så kommer forfatterne vidt omkring med antologien, og den giver, gennem sin spredning i emner, et godt indblik i japansk nutid: fra repræsentationer af sorte i japanske medier via „japanskhed“ i bilreklamer, tværkulturel inspiration i verdensmusik og „traditionel“ folkemusik, „japansk“ mode i Paris og japanske produkter i Asien, til kulturelt indhold i tv-debatprogrammer, science fiction-film i forhold til japansk selvforståelse og endelig postmoderne diskussioner af „hjem“ i nyere japansk litteratur.

Det tema, der efter endt læsning fremstår som gennemgående, er diskussionerne om japansk kulturel identitet. Dels diskuteres i forhold til forandring over tid og dels analyseret som udsprunget af forholdet til en mere eller mindre generaliseret omverden. Et eksempel er John G. Russels artikel om stereotyper om sorte i japansk litteratur og medier. Russel viser, hvordan japanske stereotyper er inspireret af amerikanske ditto, og at de kan spores tilbage til de første kontakter mellem USA og Japan i slutningen af 1850'erne. Han argumenterer for, at Den Sorte Anden tjener som et tvetydigt refleksivt symbol, hvorigennem japanere på den ene side accepterer en underlegenhed vis-a-vis hvide kombineret med overlegenhed over for farvede samtidig med, at der gennem en understregning af fælles farvede kan etableres en afvisning af et eksisterende hvidt civilisatorisk og kulturelt hegemoni. Et andet eksempel er Susan Napier's sammenlignende analyse af science fiction-filmene *Godzilla* (1954), *Japan Sinks* (1973) og *Akira* (1988). Ifølge Napier kan der i filmenes temaer – fra overmandelse af monstret, der blev vækket af amerikanske atomprøvesprængninger, via Japans undergang i Stillehavet til udslettelsen af samtidens Tokyo til fordel for en af hovedpersonernes uendelige mutation – spores en ideologisk udvikling, der er parallel til udviklingen i japansk selvforståelse: Fra forsøg på bearbejdning af erfaringerne fra anden verdenskrig, via beklagende accept af japansk kulturs forsvinden under den økonomiske vækst og vesterniseringen til fejringen af japansk kreativitet i form af økonomisk styrke og international selvstændighed.

Napier understreger, at parallellen er en tendens, og at den ikke skal forstås som den eneste mulige fortolkning af filmene. Hermed

anslår hun et andet af antologiens temaer, nemlig betydningsmæssig flertydighed. Denne flertydighed stilles i flere artikler implicit over for en forestilling om japansk kulturel ens(artet)hed, der afvises gennem analysen.

De to samfundsvidenskabelige artikler er også dem, jeg finder særligt perspektivrige. Det er Brian Moerans analyse af sociale processer omkring et japansk reklamebureau's annonsekampagne i Europa og Japan og Lise Skovs diskussion af Rei Kawakubos *Comme des Garçons*-kollektion fra begyndelsen af 1980'erne.

Moeran argumenterer for, at reklamer skal analyseres intertekstuel og på en måde, der inddrager marketingstrategier og de sociale processer, der er involverede i udformningen af annoncer. Hans argumentation er implicit baseret på opfattelsen af at genstande/tekster ikke har betydning i sig selv, men må forstås i en social kontekst. På den baggrund kritiserer Moeran hermeneutiske analyser af reklamer for i bund og grund at være det samme, som det forbrugeren gør, når han/hun betragter en annonce: det er uden indsigt i de bagvedliggende sociale processer, der, som han viser, kan være afgørende for udformningen af en given annonce(kampagne).

Skov viser, hvordan både europæiske og japanske modeskribenter begrundet *Comme des Garçons*-kollektionens anderledeshed med henvisninger til, at Kawakubo er japaner. Herigennem skaber de en orientalistisk diskurs, hvori japansk beklædningsstradition frakendes et begreb om mode og dermed forandring og individualitet. Samtidig kan tøjet, forstået som „japansk“, paradoksalt nok bruges i Vesten til at markere individualitet.

Moerans kritik af hermeneutisk analyse kan for mig at se overføres på et flertal af antologiens artikler, der er indholdsanalyser. Men herudover åbner hans artikel for et nyt antropologisk felt: de sociale aspekter omkring produktion af medier, der kan supplere studier af forbrug. Hermed åbnes for en bred antropologisk tilgang til studiet af medier og deres sociokulturelle betydning.

Skovs diskussion af konsekvenserne af fokusering på „japansk kultur“ og det japanske som fundamentalt anderledes understreger to sammenhængende forhold, der for mig at se også er relevante for japanologien generelt: dels medfører eftersøgningen af noget essentielt japansk, at de implicerede „fanges“ i simplestøst-vest-dikotomier, og dels medfører

denne modstilling af Østen og Vesten, at sociale faktorer som status, køn, økonomi, livsstil, nationalitet etc. udelades af diskussionerne.

Med sin introduktion og sin afsluttende artikel om den populære kvindelige forfatter Yoshimoto Banana indrammer Treat så at sige antologien. Han får derved indirekte sat en dagsorden for studiet af populærkultur i Japan med flertydighed og mangfoldighed som centrale temaer – hvilket antologien fint lever op til. Populærkultur skal ifølge Treat forstås i flertal. Delvist fordi populærkultur er heterogen i sine fremtrædelsesformer, men især fordi denne heterogenitet tillader individet skiftevis at spille med og imod herskende samfundsideologier. Et forhold, som jeg mener, er relevant, men som jeg ikke synes, antologien formår at belyse tilstrækkeligt, fordi artiklerne netop fokuserer på de kollektive repræsentationer. I sin egen artikel diskuterer Treat således fiktionen individer. Som litteraturforsker er det selvfølgelig det, han skal (og artiklen er interessant), men som antropolog savner jeg nogle levende individer, der forholder sig til fiktionen.

Med henvisning til japanologien, der ofte har fokuseret på finkulturelle aspekter af japansk kultur, argumenterer Treat overbevisende for, at en afvisning af at tage populærkultur seriøst er at afvise at tage Japan seriøst. Studiet af populærkultur er nødvendigt for at forstå Japan, både som en diskurs over nationalt fællesskab og som en magtfuld kraft, der er på spil globalt.

Antologien er et bud på, hvordan Japan kan tages seriøst, og den lever især gennem sin mangfoldighed op til denne seriøsitet.

*Lisbeth Ekstrøm Rasmussen
Institut for Antropologi
Københavns Universitet*

ERIC VENBRUX: A Death in the Tiwi Islands. Conflict, Ritual and Social Life in an Australian Aboriginal Community. Cambridge, New York & Melbourne: Cambridge University Press 1995. ISBN 0-521-47351-9. Pris: £35.

Denne bog er skrevet af en antropolog fra University of Nijmegen i Holland, Eric Venbrux. Han havde bestemt sig til, at han ville studere tiwi-folkets døds- og begravelsesritualer, men efter to måneders feltarbejde bliver en af hans bekendte Tobias Arapi myrdet. Derved får hans feltarbejde den anden drejning, og han be-

gynder at undersøge denne begivenhed og dens konsekvenser. Læseren finder aldrig ud af, hvem der myrdede Tobias Arapi, men det har heller ikke den store betydning, da formålet med bogen er at udforske mordsagen ud fra en bredere kulturel og historisk kontekst. Bogen er ikke en kriminalroman, men et seriøst videnskabeligt arbejde.

Venbrux bog er delt op i 9 kapitler. I det første kapitel kommer han meget kort ind på den teori, han tager udgangspunkt i. Han har valgt at analysere mordsagen ud fra en „processual approach“, inspireret af Manchester-skolen inden for britisk socialantropologi. Han anser sit feltarbejde for at være samtidig historie, og mordsagen betragtes som en diagnostisk begivenhed („diagnostic event“), der er med til at give os et indblik i tiwi-kulturen.

I andet kapitel beskriver han nogle af de dramatiske forandringer, som tiwi-kulturen har gennemgået de sidste 100 år. Hans konklusion er, at tiwi-folket på mange områder har formået at beholde deres egne værdisystemer, selvom de igennem en del år blev undertrykt af katolske missionærer og den australske stat.

Venbrux' bog bærer hele vejen igennem præg af at den er skrevet af en mandlig antropolog, der ikke har snakket med mange kvindelige informanter. Dette er tydeligst i kapitel 3 og 4, der handler om den afdødes far, den afdøde selv og hans forhold til sine tidligere hustruer og elskerinder. Læseren får ikke ret meget at vide om elskerindens holdning til sit forhold til den afdøde eller om, hvorfor hun valgte at have et kærlighedsforhold til den afdøde, selvom hun var gift. Venbrux mener desuden, at kvindeproblemer („women trouble“) kunne være en af årsagerne til mordet, fordi den afdøde ikke fulgte de traditionelle ægteskabsregler. Læseren får det indtryk, at de australske aboriginals føler, at de bør følge de traditionelle ægteskabsregler, men virkeligheden ser nu anderledes ud.

I kapitlerne 5, 6 og 8 får læseren mange interessante og detaljerede etnografiske informationer om tiwi-folkets døds- og begravelsesritualer. Venbrux beskriver, hvordan disse ritualer gennemføres, hvad der foregår og hvilken betydning, de har for tiwi-samfundet. Igennem disse ritualer får performereren mulighed for at udtrykke sin sorg og andre ting, som vedkommende har på hjerte.

I Kapitel 7 får vi et indblik i, hvordan det australske retssystem virker i forhold til de australske aboriginals. Det moderne lovsystem

er meget forskelligt fra de indfødtes egne traditionelle love, hvor klanen kollektivt straffede den enkelte lovovertræder. Venbrux bekræfter i sin bog den påstand, at indfødte ikke bliver behandlet retfærdigt af politiet. En af den afdødes bekendte, Kevin (en anden aboriginal), blev sigtet for mordet på Tobias, fordi han tilstod mordet, efter at han var blevet afhørt af politiet; det viste sig senere, at han var uskyldig. Det er et stort problem i Australien i dag, at mange indfødte føler sig presset til at tilstå noget, de ikke har gjort. Det gør de ifølge Venbrux på grund af sprogproblemer, kommunikationsvanskeligheder og kulturelle misforståelser. Tiwi-folket anser de hvide politifolk for at være „farlige personer“, de er ikke fortrolige med hvide embedsmænd, der heller ikke ved, hvordan de skal omgås de indfødte. Et andet omdiskuteret problem i Australien i dag, som Venbrux ikke kommer ind på i sin bog, er, at mange indfødte dør i politiets forvaring.

Eric Venbrux' bog er velskrevet og informativ. Den kan anbefales til dem, der er interesseret i tiwi-folkets kultur og deres ritualer omkring død og begravelser.

*Pia Monrad Christensen
Institut for Antropologi
Københavns Universitet*

Redaktionen har modtaget:

- ARCHETTI, EDUARDO P.: *Masculinities. Football, Polo and the Tango in Argentina*. Oxford: Berg 1999. 212 sider. ISBN 1-875973-266-6. Pris: £14.99 (pb).
- AUGÉ, MARC: *An Anthropology of Contemporaneous Worlds*. Stanford: Stanford University Press 1999. 144 sider. ISBN 0-8047-3475-5. Pris: £10.95.
- BAECKER, DIRK (ed.): *Problems of Form*. Stanford: Stanford University Press 1999. 248 sider. ISBN 0-8047-3424-0. Pris: £13.95.
- BEATTY, ANDREW: *Varieties of Javanese Religion. An Anthropological Account*. Cambridge: Cambridge University Press 1999. 292 sider. ISBN 0-521-62444-4. Pris: £40 (hb).
- BERDAHL, DAPHNE: *Where the World Ended. Re-Unification and Identity in the German Borderland*. California: University of California Press 1999. 294 sider. ISBN 0-520-21477-3. Pris: £13.95 (pb).
- BJERREGAARD, PETER & T. KUE YOUNG: *The Circumpolar Inuit: Health of a Population in Transition*. Copenhagen: Munksgaard 1998. 287 sider. ISBN 87-16-11905-3. Pris: 345 kr.
- BONNELL, VICTORIA E. & LYNN HUNT (eds.): *Beyond the Cultural Turn. New Directions in the Study of Society and Culture*. Berkeley: University of California Press 1999. 350 sider. ISBN 0520-21679-2. Pris: £13.95 (pb).
- BOWEN, JOHN & ROGER PETERSEN: *Critical Comparisons in Politics and Culture*. Cambridge: Cambridge University Press 1999. 267 sider. ISBN 0-521-65379-7. Pris: £14.95.
- BROEN, DORTE & VIBEKE VINDELØV (red.): *Konflikt & Forsoning*. 11 indlæg om en vanskelig, men nødvendig proces. København: Hans Reitzel & Dansk Flygtningehjælp 1999. 188 sider. ISBN 87-4122691-7. Pris: 175 kr.
- CAMPBELL, JOHN R. & ALAN REW (eds.): *Identity and Affect. Experiences of Identity in a Globalising World*. London: Pluto Press 1999. 306 sider. ISBN 0-7453-1423-6. Pris: £14.99 (pb).
- CHAMBERLAYNE, PRUE, ANDREW COOPER, RICHARD FREEMAN & MICHAEL RUSTIN (eds.): *Welfare and Culture in Europe. Towards a New Paradigm in Social Policy*. London: Jessica Kingsley Publishers 1999. 296 sider. ISBN 1-85302-700-6. Pris: £18.95.
- DEN JYSKE HISTORIKER (nr. 83/84): *Systemskiftet 1848-1849*. Århus: Aarhus Universitet 1999. 232 sider. ISBN 87-7023-768-9. Pris: 125 kr. (løssalg).
- DEN JYSKE HISTORIKER (nr. 85): *Mikrohistorie*. Århus: Aarhus Universitet 1999. 203 sider. ISBN 87-7023-767-9. Pris: 125 kr. (løssalg).
- DEN NY VERDEN 32 (1) *Teknologi på tværs. Vidensstrømme mellem i- og ulande*. København 1999. 148 sider. ISBN 0029-6775. Pris: 75 kr.
- DEN NY VERDEN 32 (2) *Kina – 50 år. Lavindkomstland og industrination*. København 1999. 215 sider. ISBN 0029-6775. Pris: 75 kr.
- ERIKSEN, THOMAS HYLLAND & TORUNN ARNTSEN SØRHEIM: *Kulturforskjeller i praksis. Perspektiver på det flerkulturelle Norge*. Oslo: Ad Notam Gyldendal 1999 (2. udgave). ISBN 82-417-1056-9. Pris: NKR 310.
- FUGLERUD, ØIVIND: *Life on the Outside. The Tamil Diaspora and Long Distance Nationalism*. London: Pluto Press 1999. 203 sider. ISBN 0-7453-1433-3. Pris: £12.99 (pb).

GODELIER, MAURICE: *The Enigma of the Gift*. Cambridge: Polity Press and the University of Chicago 1999. 256 sider. ISBN 0-7456-1964-9. Pris: £14.99 (hb).

GULLØV, EVA: *Betydningsdannelse blandt børn*. København: Gyldendal 1999. 247 sider. ISBN 87-00-38004-0. Pris: 198 kr. (pb).

HASTRUP, KIRSTEN: *Viljen til viden*. En humanistisk grundbog. København: Gyldendal 1999. 324 sider. ISBN 87-00-38620-0. Pris: 298 kr.

HOPKINS, NICHOLAS S. & KIRSTEN WESTERGAARD (eds.): *Directions of Change in Rural Egypt*. Cairo: The American University in Cairo Press 1998. 398 sider. ISBN 977-424-483-4. Pris: \$31.60.

KUPER, ADAM: *Among the Anthropologists*. History and Context in Anthropology. London: Athlone Press 1999. 214 sider. ISBN 0-485-11536-0. Pris: £45 (hb).

MAINWARING, SCOTT P.: *Rethinking Party Systems in the Third Wave of Democratization*. The Case of Brazil. Stanford: Stanford University Press 1999. 390 sider. ISBN 08047-3059-8. Pris: £13.95 (pb).

MARTINEZ, D. P.: *The Worlds of Japanese Popular Culture*. Gender, Shifting Boundaries and Global Cultures. Cambridge: Cambridge University Press 1998. 212 sider. ISBN 0-521-63729-5. Pris: £40 (hb), 14.95 (pb).

NELSON, DIANE M.: *A Finger in the Wound*. Body Politics in Quincentennial Guatemala. California: University of California Press 1999. 427 sider. ISBN 0-520-21285-1. Pris: £22.

OWENSBY, BRIAN P.: *Intimate Ironies*. Modernity and the Making of Middle-class Lives in Brazil. Stanford: Stanford University Press 1999. 332 sider. ISBN 0-8047-3360-0. Pris: £27.95 (hb).

POTTS, MALCOLM & ROGER SHORT: *Ever since Adam and Eve*. The Evolution of Human Sexuality. Cambridge: Cambridge

University Press 1999. 358 sider, ill. ISBN 0-521-64404-6. Pris: £27.50 (hb), £17.95 (pb).

POULSEN, JØRGEN: *Kultur og betydning*. Kommunikation som kulturel og social praksis. Frederiksberg: Forlaget Samfundslitteratur 1999. 224 sider, ill. ISBN 87-593-0675-0. Pris: 215 kr.

RAPPAPORT, ROY A.: *Ritual and Religion in the Making of Humanity*. Cambridge: Cambridge University Press 1999. 562 sider. ISBN 05211-22873-5. Pris: £45 (hb).

SAGGERS, SHERRY & DENNIS GRAY: *Dealing with Alcohol*. Indigenous Usage in Australia, New Zealand, and Canada. Cambridge: Cambridge University Press 1998. 240 sider. ISBN 0-521-62977-2. Pris: £35 (hb), £15.95 (pb).

SOUSA, LISA, C. M. STAFFORD POOLE & JAMES LOCKHART (eds.): *The Story of Guadalupe*. Luis Laso de la Vega's Huei tlamahuicoltica of 1649. Stanford: Stanford University Press 1998. 151 sider. ISBN 0-8047-3483-6. Pris: £27.50 (hb), £9.95 (pb).

TELBAN, BORUT: *Dancing Through Time*. A Sepik Cosmology. Oxford: Clarendon Press 1998. 270 sider. ISBN 0-19-823376-0. Pris: £40.

TIRELI, UZEYIR: *Hverdagens erobring*. Etniske minoritetsunge i europæiske storbyer. København: Hans Reitzels Forlag 1999. 236 sider. ISBN 87-412-2669-0. Pris: 198 kr.

WATSON, C. W.: *Being There*. Fieldwork in Anthropology. London: Pluto Press 1999. 169 sider. ISBN 0-7453-1492-9. Pris: £11.99 (pb).

WERTHEIMER, ERIC: *Imagined Empires*. Incas, Aztecs, and the New World of American Literature, 1771-1876. Cambridge: Cambridge University Press 1999. 243 sider. ISBN 0-521-62229-8. Pris: £35 (hb).

FORFATTERLISTE

Per Aage Brandt er dr.phil., professor, leder af Center for Semiotisk Forskning, Aarhus Universitet, forfatter og lyriker. Han har en vidtfavnende international videnskabelig produktion.

Finn Collin er dr.phil, ph.d. i filosofi og professor i filosofi ved Københavns Universitet. Hans interessefelt omfatter blandt andet samfundsvidenskabernes filosofi samt sprogfilosofi.

Thomas Hylland Eriksen er professor i socialantropologi ved Universitetet i Oslo. Feltarbejde på Mauritius og Trinidad. Han har publiceret om et vidt spektrum af emner med hovedvægt på identitetspolitik og globalisering.

Nils Gunder Hansen er mag.art., lic.phil. i litteraturvidenskab, Københavns Universitet, hvor han indtil 1992 var forskningsstipendiat og lektorvikar. Han er journalist og kritiker ved *Berlingske Tidende*.

Kirsten Hastrup er professor i antropologi ved Københavns Universitet og p.t. forskningsleder ved Center for Menneskerettigheder.

Finn Kjær Jensen er mag.scient. i antropologi fra Københavns Universitet og udviklingschef i Storstrøms Amt. Feltarbejde i Argentina.

Anne Knudsen er antropolog, dr.phil. og chefredaktør på *Weekendavisen*. Feltarbejde på Corsica og i Italien.

John Liep er lektor på Institut for Antropologi, Københavns Universitet. Han be-

skæftiger sig med politisk og økonomisk antropologi og har studeret samspillet mellem markedet og indfødte økonomiske institutioner på øen Rossel i Papua New Guinea fra 1971-1990.

Jonathan Schwartz er ph.d., uddannet i tværfaglig idehistorie på Brandeis University, Massachusetts, USA. Han har undervist i kultursociologi på Københavns Universitet fra 1970-93. Fra 1993 ansat ved Institut for Antropologi, hvor han underviser i teorihistorie.

Kristian Morville er cand.scient.anth. fra Institut for Antropologi, Københavns Universitet, hvor han er ansat som undervisningsassistent. Feltarbejde i Indonesien.

Cecilie Rubow er mag.art. i etnografi fra Aarhus Universitet og for tiden ph.d.-studerende ved Institut for Antropologi, Københavns Universitet.

Kirsten Marie Raahauge er mag.scient. i antropologi fra Københavns Universitet og ansat i et byantropologisk projekt under Center for Tværfaglige Urbane Studier, Det Kgl. Danske Kunstakademi, Arkitekt-skolen.

Hanne Veber er mag.scient. i antropologi fra Københavns Universitet. Feltarbejde i Amazonas og på reservater i Nordamerika. Lektorvikar på Institut for Antropologi, Københavns Universitet.

Susan Reynolds Whyte er ph.d., professor ved Institut for Antropologi, Københavns Universitet. Feltarbejde i Uganda, Kenya og Tanzania.

ENGLISH SUMMARIES

Finn Collin: Externalism and Internalism in Anthropology

In anthropology, there is a long-standing debate between internalists, who insist that anthropology must use the categories of the natives when describing native societies, and externalists who allow that other and sometimes conflicting categories are permitted. The internalists derive some support from a constructivist argument to the effect that society is generated by the descriptions that the natives apply to it; hence, it is claimed, the anthropological account must faithfully reflect this description lest native social reality be missed altogether. I argue that this argument is not strong enough to show that anthropological accounts which transcend or even contradict the native ones are always illegitimate. A parallel argument, to the effect that unless he sticks to the natives' categories, the anthropologist will inevitably commit an ethnocentric injustice in describing native societies in categories that are ultimately derived from his own, is similarly rejected. What emerges is a position that agrees with the internalists that the point of departure must be taken in the natives' own self-descriptions, but accepts the externalists' point that these categories must subsequently be transcended.

Thomas Hylland Eriksen: Anthropology and the Death of the Primitive

Although anthropologists for generations have studied complex societies, the disciplinary shift in focus from "traditional" to "modern" phenomena has not as yet penetrated anthropologists' way of teaching and theorizing. Even if a majority of anthropologists now study people and places that are deeply interconnected with the rest of the world, the paradigmatic examples of anthropological research are still the classic ones, from Malinowski to Evans-Pritchard and Douglas. This is not necessarily due merely to conservatism in the discipline, but could

also indicate that the study of what was at the time perceived as "radical Otherness", localized to societies presumed to be static and isolated, was, if empirically misleading, then exceptionally fruitful in generating models and ideas pertaining to society and culture. A question discussed in the article is thus whether current work on globalization, networks, cultural creolization et cetera (in which the author himself is engaged), has the same creative potential as the study of "primitive" society – or whether the very craft of anthropology depends on an image of "radical Otherness".

Kirsten Hastrup: Radical Interpretation. Theory in the Humanities at the Turn of the Millenium

The renaissance view of humans as free and responsible agents is the starting point for this article that seeks to delineate the task of the humanities today, at an age which has had to accept the fall of Objectivism. The time is marked by a switch from seeing the task of science in general as one of clarifying what is already there, in nature, to seeing it as a kind of radical interpretation that adds its own layer of understanding, and thereby of reality, to the object. The conclusion is that the object of study for the human sciences cannot and should not be seen in naturalistic terms; instead we have to work with fluid objects and ontologies that seriously question the disciplinary boundaries established in the nineteenth century.

Anne Knudsen: Most Joyful to Rest upon...

The article argues that anthropology's claim to be a holistic, all-embracing study of whole societies can no longer be maintained. Other disciplines within the social sciences have long since shown their superiority on topics like law, politics, religion and other important areas. However, there is still both room and need for the study of "what is in between". The author thus urges anthro-

pologists to keep on doing research, as long as they keep in mind that any attempt to study or describe the whole world of their informants is bound to fail.

John Liep: The Market in Our Heads

After the failure and fall of socialist states, capitalism and the market reigns the world. The ideology of the free market promoted by neo-liberalist forces has even penetrated the policy-making of socialist parties in Europe. The article considers the devastating results of this development in modern welfare states and in the second and third worlds caused by the increasing influence of market thinking, especially as espoused by economists who have gained growing power to make the world conform to their virtual utopia of the free market. A number of dissenting voices (Bourdieu, Barth, Carrier & Miller, Godelier) are introduced and the hidden influence of market thinking in current anthropological trends (fragmentation of social critique, deconstruction of the basis for establishing scientific truths, the cult of the individual, the celebration of creativity, consumption, globalization and hybridity) is pointed out. Urged by the author is a return to the concern of classical sociologists with the conditions of solidarity and fairness in society.

Kristian Morville: From Primitive Mentality to Magical Thinking. Lucien Lévy-Bruhl and the Concept of "Participation"

The French philosopher-cum-sociologist, Lucien Lévy-Bruhl, is a contested person in anthropology known primarily for his theory of "primitive" and prelogical mentality. The aim of the article is to show the complexity of Lévy-Bruhl's work in addition to the structuralist and phenomenological extensions of his theory. Whereas the early Lévy-Bruhl emerges as a true cognitive relativist, the late Lévy-Bruhl seems to have come close to a post-Durkheimian, structuralist programme. His most important single contribution, however, is the discovery of a reality-construct predicated on "mystical participation"; an experience that is essentially affective and synthetic in nature. His analyses of participation play an

important part in his late works, and the article argues that with its phenomenological tonality, participation is a valuable concept for current anthropology.

Cecilie Rubow: Looking Back at a Beginning. Frazer's *The Golden Bough*, and the Auto-anthropological Perspective in the Study of Religion.

Anthropology has returned to the Western society. In this respect an auto-anthropological relation is recreated between the discipline and the world studied. This situation calls for a reintegration of the auto-anthropological aspects of the works of the founding fathers. The example chosen is Frazer's *The Golden Bough* and its reception among anthropologists and literary critics. Concerning the present study of religion the critical point of departure is the stereotypical understanding of religion as a group of believers, a ritual practice and a metaphysical cosmology. Today, the stereotype is both alive and contested. Exemplified with a recent study of popular religion in Denmark, it is argued that religion only exists in its versions, all with a disputing reference to the stereotype. The ambivalence in the work of Frazer concerning the relation between religion, society and science, and the multivocality of its reception suggest that the disruption of the stereotype was present right from its appearance, although the process of secularization has reinforced its plausibility. In conclusion, it is argued that the strength of the auto-anthropological study of religion is its ability to organize the various versions of religion, analyzing the social and cultural conditions of the complexity. The analytical consequence is a withdrawal from the attempt to define the religious and the secular, leaving it as a theological question.

Jonathan Schwartz: Towards a Theory of the Anecdote, or the Art of Squeezing the Lemon

This article assesses the perennial and perhaps unquenchable thirst for the anecdotal in anthropological research and reflection. Our informants, who may not give us long interviews or life histories, tell us, nevertheless, rich anecdotes in everyday conversations. Their choices of anecdotes

become our key indices. Ruth Benedict and E.E. Evans-Pritchard are the article's chief cases. The social function of memory is significant, and the article urges paying attention to etymologies, especially of the word "anecdote", which literally means "unpublished" and alludes to the secretive that cannot be kept secret. The anecdote becomes public but maintains its intimacy. Both the telling and the told enter into the pictorial, illustrative summation. The iconographic method of art and literary historians is akin to ethnographic method. By recognizing and cultivating this kinship, we become better craftsmen in anthropology. Vividness is inherent in theory.

Hanne Veber: Society? Durkheim Revisited in the Amazon and Beyond

"Society" appears a difficult notion. We use it all the time. But is it any good as an analytical concept? Sociologists seem to agree it is not. Few societies have the empirical characteristics of the bounded entity that structural-functionalist theory assumed. Constructivist notions of society as "imagined community" appear to be tied up with the existence of the state or with the spread of information technology. This leaves contemporary anthropology with "society" as a residue, the left-over from culture's gluttonous theoretical supper. Still, social science aims to explain or understand social relations, interactions, and the processes by which structures and functions are worked into social systems as implied by the notion of society. The notion of society allows us to assume the existence of objective structures of order in the social life of people. Unlike the notion of culture, however, the notion of society has not been critically scrutinized by anthropologists. In contemporary Danish anthropology with its focus on culture and cultural representations, writers tend to simply take society for granted as the intrinsic empirical context of culture. From the perspective of Durkheimian notions of "the social", the paper provides a brief review of interpretations that retrospectively have appeared analytical dead-ends. The author goes on to suggest that the notion of "symbolically generalized media of communication" may offer a productive opening that embraces both sides

of the culture/society dichotomy in the search for structured systems of social existence whether subjectively or objectively conceived. The idea of "symbolically generalized media or communication" was originally formulated by Talcott Parsons and subsequently reworked by German sociologist Niklas Luhmann. Rather than an interrelated series of parts that make up a whole plus something else in the classic Durkheimian sense, society from this perspective appears in the form of structured sets of actions oriented by a horizon of possibilities and expectations, symbolically constituted, yet always provisional and emergent. Inspired by analyses of two different cases in Amazonian research the paper offers a brief hint at how the notion may be employed in anthropology.

Susan Reynolds Whyte: Pragmatism. Academic and Applied

The author argues that empirically based, intersubjective practices in anthropology have much in common with the movement called pragmatism, whose American early 20th century proponents, William James and Charles Dewey, were rejecting the notion of absolute truths that exist in some pure realm of theory beyond the realm of practical activity, thus rejecting "the spectator theory of knowledge". On the contrary, the pragmatists saw ideas as "plans for action" and ways of changing reality, and theories as mere instruments. Pragmatism suggests methods for understanding people's actions and intentions as well as for focusing on what they perceive as problems. The task of anthropologists, academic and applied, it is argued with Barth, is to define scientific problems relevant to and stemming from people's problems, and realize their uncertain and open-ended character. It is the unpredictability of the empirical that tries our preconceived notions and encourages us to reformulate them in more useful ways. Pragmatism is characterized by a sense of directionality, and pragmatism in anthropology makes us realize that as problem-making academics we are also agents of change, not just spectators. Finally, anthropological ideas should be used, not only to challenge us to be better academics,

but to create knowledge that is meaningful and consequential beyond the university.

Nils Gunder Hansen interviewed by Kirsten Marie Raahauge: Cool Theory vs Romantic Critique of Civilization

From a subjective point of view through his personal and professional experiences this conversation with literary historian Nils Gunder Hansen sheds light upon more general tendencies in the relations between anthropology and the theoretical development of human science during the last 20-25 years. NGH contemplates the role of anthropology in relation to topics such as the concept of culture, the enigma of what constitutes society, relativism, Marxism and postmodernism, ethnocentrism, the changeability of human conditions, including considerations on social scientists such as Ariès, Baudrillard, Lyotard, Durkheim, Mauss, and especially Simmel.

Per Aage Brandt interviewed by Finn Kjær Jensen: Cultural Realism

In this interview, professor of semiotics Per Aage Brandt calls for a rational and theoretically open position to be taken by the human sciences. Scientific universalism and realism are possible alternatives to the various sceptical epistemological theories that dominate at present: cultural relativism, deconstructivism and social constructivism. Per Aage Brandt argues that *Signs, Things and Ideas* (the title of his latest book), are connected in a semiotic and anthropological realism. Using examples, Brandt demonstrates how nature must be reintegrated into the human sciences.

GAMLE OG KOMMENDE NUMRE

23. MISSION – udsolgt

24. KØN præsenterer antropologisk forskning i kønsforhold, og der fokuseres på såvel danske mænd som kvinder som på mødet med de andres normer og identiteter.

25. RITUALER – udsolgt

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

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 bl.a. bud på forholdet mellem krop og identitet, mellem lægers og lægfolks tolkninger af kroppen og mellem vestlige og ikke-vestlige kropsopfattelser.

30. RUM sættes ofte i dimensionel relation til tiden. Dette nummer forsøger derimod at se nærmere på selve rummets dimensioner, vores rumopfattelser, arkitektoniske rum, leksikale rum, musikalske rum, kort sagt rummets rolle som betydningsgskabende 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 interesse-

felter 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 der 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. MELLE MØSTEN præsenterer en bred vifte af regionale og teoretiske problemstillinger, der fra Marokko i vest til Afghanistan i øst netop nu 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. Nummeret belyser 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.

41. ILLUSION har ofte negative konnotationer i retning af indbildning og forvrænget virkelighedsopfattelse. Her fokuseres der snarere på illusion som et empirisk forhold, dets kreative element i sociale og kulturelle sammenhænge samt dets virkemidler og konsekvenser.

CALL FOR ABSTRACTS!

ILLUSION

TIDSSKRIFTET ANTROPOLOGI NR. 41

Redaktionen af *Tidsskriftet Antropologi* ønsker med det kommende nummer at sætte fokus på *illusion*.

Ordet illusion optræder hyppigt med en negativ konnotation; om indbildning og forvrænget virkelighedsopfattelse. Det er således også i denne betydning, at man i den antropologiske faghistorie finder opgør med begreber som for eksempel „totemisme“, „primitive samfund“, „stamme“, „religion“, „kultur“ etc. Alle begreber og kategorier som den dekonstruktive epistemologi har anholdt for at være uden hold i virkeligheden. Andre aktuelle begreber og synsvinkler står naturligvis også for skud og er måske allerede under afvikling.

Det forestående nummer af *Tidsskriftet Antropologi* sigter imidlertid ikke udelukkende mod en fortsættelse af det teoretiske oprydningsarbejde. Hensigten er lige såvel at henlede opmærksomheden på illusion som et empirisk forhold. Illusion kan med god ret og i et mere positivt lys bestemmes som et kreativt element i sociale og kulturelle sammenhænge. Den erkendelsesmæssige udfordring vil i den forbindelse bestå i en bestemmelse af såvel illusionens virkemidler som konsekvenser. Eksempler på illusioners betydning for udformningen af mellem menneskelige relationer er leg; især udtrykt igennem ritualer og religiøse forestillinger, men de kan tillige spores i forbindelse med leg, teater og andre medieskabte scener, forførelsen etc.

Frist for indlevering af abstract er 1. marts 2000.

TIDSSKRIFTET ANTROPOLOGI udgives som temanumre. Ideer til temaer og forslag til bidrag modtages gerne, ligesom uopfordrede artikler er velkomne. Enkelte temanumre har plads til en eller to artikler uden for temaet. Under rubrikken *Positioner* trykker vi kortere artikler af debatkarakter.

Artikelmanuskriptet bør højst fylde 15 A4-sider og være affattet retskrivningskonformt på et af de skandinaviske sprog. Datamanuskripter foretrækkes, men må altid ledsages af udskrift (med dobbelt linieafstand, 3 cm margen). Brug så få skrifttyper og -størrelser som muligt, og undgå specialkoder af enhver art. Brug kursiv til fremhævelser, i manus angivet understreget.

Artiklerne må i øvrigt være udformet efter denne standard:

- forfatternavn(e)
- titel, samt evt. uddybende undertitel
- tekst med mellemrubrikker, citater og note og litteraturhenvisninger
- noter
- litteraturliste
- engelsk resumé af ca. 15 liniers omfang
- evt. illustrationer med forklarende tekst og kildeangivelse
- forfatterbeskrivelse på ca. 3 linjer

Litteraturhenvisninger anbringes i teksten i parentes ifølge forfatterdateringsprincippet, fx (Efternavn 1993:123).

Noter anbringes efter teksten, og referencenummeret anbringes i teksten i fir-kantede paranteser.[1] Indskriv notereferencerne manuelt (undgå tekstbehandlingsprogrammets fod- eller slutnotefunktioner).

Citater anbringes, hvis de er korte, i teksten i „gåseøjne“. Er de længere, anbringes de som selvstændige afsnit, indrykket fra både venstre- og højrekant.

Litteraturlisten placeres til sidst. Referencerne ordnes alfabetisk efter efternavn og kronologisk for en forfatter, som har flere anførte arbejder på listen. Opstillingsrecepten er:

Forfatterefternavn, Fornavn
1993 Bogtitel. Udgivelsesby: Forlag
Forfatterefternavn, Fornavn
1993 Artikeltitel. Tidsskrifttitel årgang (nr.):sidetal

Tidsskriftet Antropologi påtager sig den endelige redigering (i samarbejde med forfatterne), korrekturlæsning og sætning/datamanuskripttilretning.

En mere omfattende *vejledning* vedrørende disse standardpunkter kan rekvireres hos redaktionen. Samme vejledning indeholder også en række gode råd på retskrivningsområder, som erfaringsmæssigt viser sig at volde selv meget kompetente danskskrivende vanskeligheder.

Boganmeldelser og forslag til anmeldelser modtages gerne.

Anmeldelsessektionen redigeres uafhængigt af de enkelte numres tema.

Tidsskriftet Antropologi forpligter sig ikke på forhånd til at trykke artikler, hverken uopfordrede eller uopfordrede.

OVERGANG

INTRODUKTION

Finn Collin

EKSTERNALISME OG INTERNALISME I ANTROPOLOGIEN

Thomas Hylland Eriksen

ANTROPOLOGIENS POTENSIALER ETTER DEN PRIMITIVES DØD

Kirsten Hastrup

RADIKAL FORTOLKNING

Humanistisk teori ved årtusindskiftet

Anne Knudsen

LYKKELIGST AT HVILE PÅ...

John Liep

MARKEDET I VORES HOVEDER

Kristian Morville

FRA PRIMITIV TANKE TIL MAGISK TÆNKNING

Lucien Lévy-Bruhl og begrebet „participation“

Cecilie Rubow

TILBAGE TIL EN BEGYNDELSE

The Golden Bough i lyset af det selv-antropologiske studie af religion

Jonathan Schwartz

MOD EN TEORI OM ANEKDOTEN

eller kunsten at presse citronen

Hanne Veber

SAMFUND?

Durkheim revisited i Amazonas og videre

Susan Reynolds Whyte

PRAGMATISME

Akademisk og anvendt

INTERVIEWS

Per Aage Brandt: KULTURREALISME

Nils Gunder Hansen: COOL TEORI OG ROMANTISK CIVILISATIONSKRITIK

ANMELDELSER