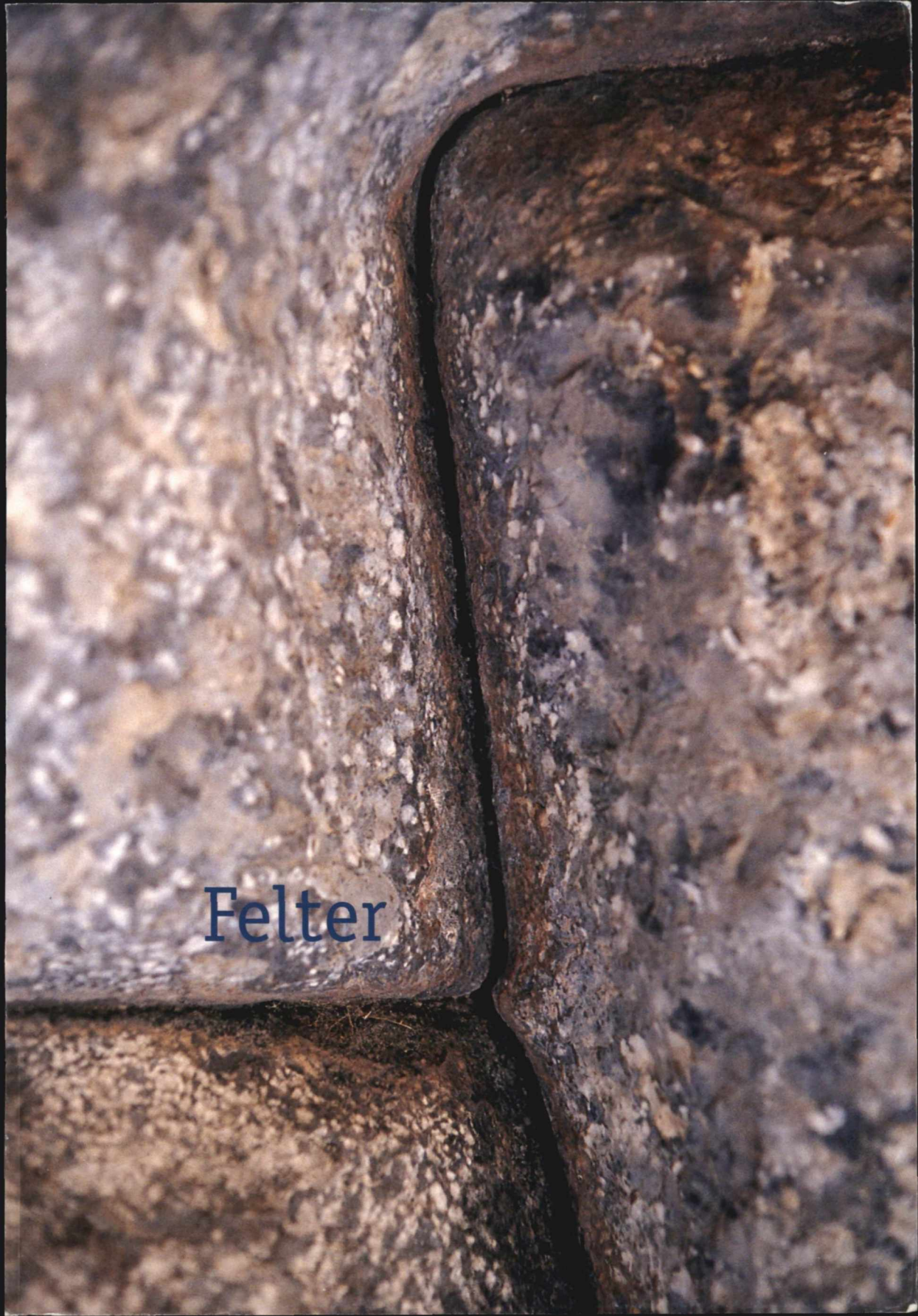




Felter

Tidsskriftet Antropologi

TIDSSKRIFTET ANTROPOLOGI nr. 35-36, 1997

Dette nummer er udgivet med støtte fra Statens Humanistiske Forskningsråd

Festskriftsredaktion: Finn Kjær Jensen (ansv.)
Kirsten Jørgensen
Katja Kvaale
Kirsten Marie Raahauge
Julie Zahle

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: Stensætningsdetalje fra Sacsayhuaman-templet i Cuzco

Foto: Katja Kvaale

Layout: Veronique Van der Neut

ISSN 0906-3021 (Tidsskriftet) Antropologi

ISBN 87-88825-07-8

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*.

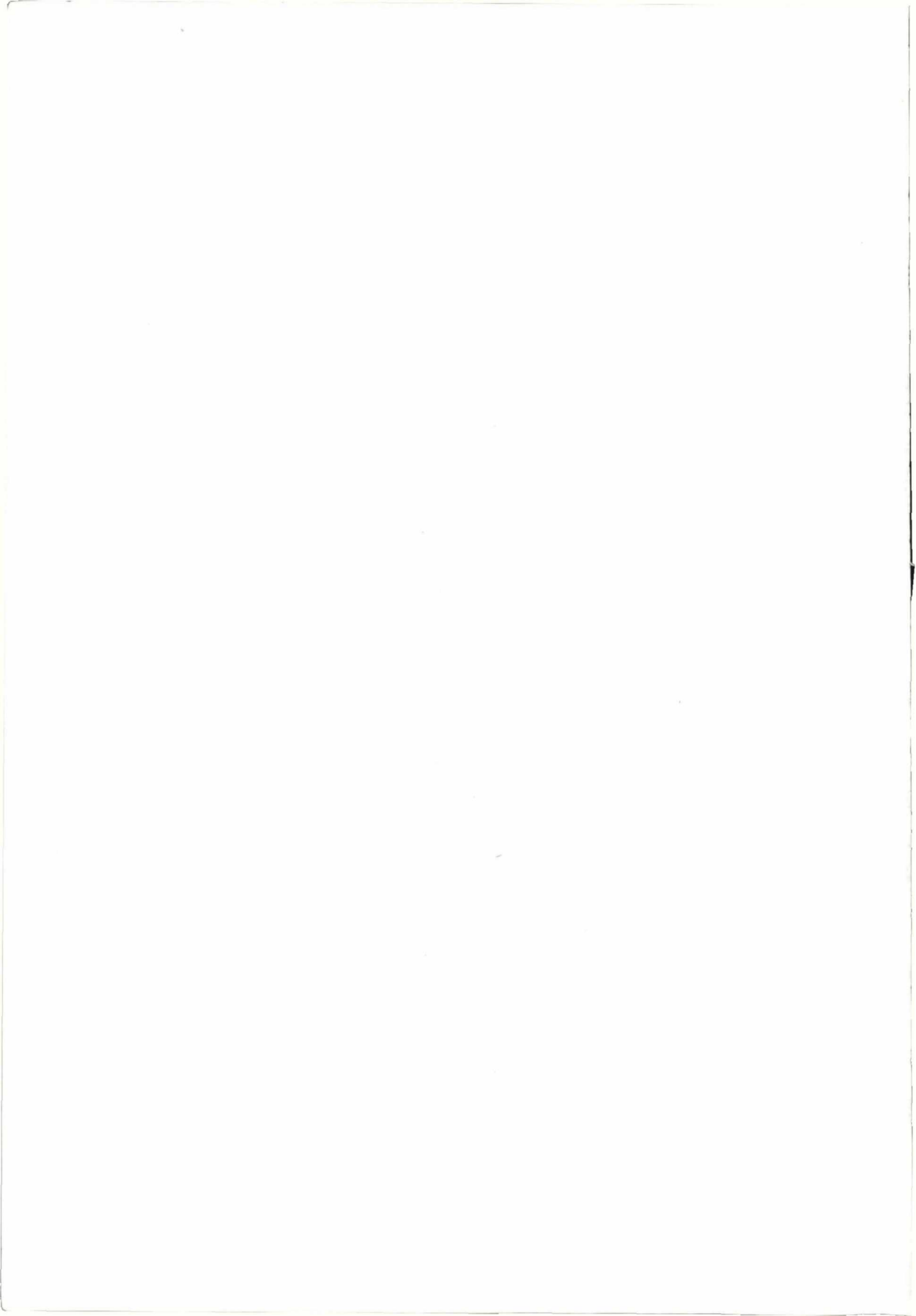
Festskrift for dr.phil. Niels Fock

Anledningen til dette dobbeltnummer af Tidsskriftet Antropologi er dr.phil. Niels Focks fratræden fra Institut for Antropologi, Københavns Universitet, ved indgangen til efterårssemesteret 1997.

I mere end 40 år har Niels Fock på inspirerende vis inviteret kolleger og elever ind i sine mange interessefelter: Sydamerika, kultur og kommunikation, identitet, livs- og verdensopfattelser, æstetik, naturvidenskab, kognitiv, symbolsk, performativ, semiotisk, strukturel og kybernetisk antropologi – for blot at nævne nogle.

Dette festskrift er blevet til en buket af artikler, hvis sammensætning reflekterer Niels Focks renaissance-lignende nysgerrighed og store (tvær)faglige spændvidde i såvel forskning som undervisning. Nogle artikler er optaget af konkrete temaer i Niels Focks etnografiske arbejde, andre er inspireret af ham i deres metodiske afsæt, og atter andre er eksempler på teoretisk videretænkning og polemik. Buketten er ikke sorteret efter art, form eller farve; den er alfabetisk ordnet og bundet sammen af repræsentanter for to konstanter i det fockske landskab: attraktionen mod henholdsvis æstetikken og naturvidenskab. Niels Focks arbejde for at kultivere dansk antropologi som erkendelsesfelt har været enestående – og der er til mange års høst endnu.

– redaktionen



FELTER

INDHOLD

Jorge Luís Borges ETNOGRAFEN	5
Jørgen Østergård Andersen RITUEL GESTUS Kroppen som skala og som æstetisk form	7
Bernard Arcand BLUFÆRDIGHEDENS MAGT, MAGTENS BLUFÆRDIGHED Prins Henriks nøgenbilleder	25
Niels Winther Braroe FELTARBEJDE OM ETNISK IDENTITET Et canadisk indiansk samfund i 1990'erne	39
Klaus Ferdinand FRA EKSPEDITION TIL FELTARBEJDE	55
Helle Ploug Hansen ET ZEBRASTRIBET CIRKUSNUMMER Om latterens scenarium	67
Kirsten Hastrup TEATRETS RUM En analyse af scenen i Shakespeares verden	75
Alf Hornborg DUAL ORGANISERING, HIERARKI OG FIREDELINGSLOGIK I ANDES En komparativ tilgang	89
Søren Hvalkof HVOR BOR DE VILDE? Erindringer om identitet og politik i Amazonas	101
Christian Kordt Højbjerg ORDEN I KLASSIFIKATIONEN Om repræsentationen og udbredelsen af religiøs viden	121
Kirsten Jørgensen PITTORESKE PROSPEKTER Landskab ifølge gentlemen anno 1800	137
John Liep ADSKILT, FORBUNDET, FORENET Totemistisk praksis på Rossel Island	159

Karsten Pærregaard HVOR GÅR CHOLOS HEN, NÅR DE GÅR UD? Folklore og identitet blandt storbymigranter i Peru	171
Peter Rivière CARIBISKE SJÆLEANLIGGENDER – efter Fock	183
Camilla Rosengaard NÅR STEDER OPLØSES Russeres begrebsliggørelse af et Riga under forandring	193
Kirsten Marie Raahauge MUSEUMSRUM	199
Jonathan Schwartz BRYLLUPPET I KRANI Noter om <i>rites de passage</i> på Balkan	207
Joel Sherzer CEREMONIELLE DIALOGISKE HILSNER BLANDT KUNA-INDIANERNE I PANAMA	217
Inger Sjørlev FREMTRÆDELSSES-FORMER Åndebesættelsen som mimesis og performance	229
Bo Wagner Sørensen NÅR KULTUREN GÅR I KROPPEN „Halve grønlandere“ som begreb og fænomen	243
Vibeke Tuxen KUNAERNE KÆMPER – MED MYTE OG METAFOR	261
Hanne Veber RITUALISERET TALE I HOVEDLØSE SAMFUND Etableringen af magt og offentlighed i Amazonas	267
Bror Westman MATACOMYTER	281
Niels Bohr FYSIKKENS ERKENDELSESLÆRE OG MENNESKE-KULTURERNE Med efterskrift af Jørgen Kalckar	285
POSITION Anne Knudsen HINKELINKE OG HALTEFANDEN EU for antropologer	295
FORFATTERLISTE	299
ENGLISH SUMMARIES	301
GAMLE OG KOMMENDE NUMRE	309

JORGE LUÍS BORGES

ETNOGRAFEN*

Historien blev refereret for mig i Texas, men var foregået i en anden stat. Den har en enkelt hovedperson, bortset fra at personerne i enhver historie er tusinder, synlige og usynlige, levende og døde. Jeg tror nok, han hed Fred Murdock. Han var høj på amerikansk vis, hverken lys eller mørk, med skarpskåren profil og af meget få ord. Der var intet specielt ved ham, ikke engang denne påtagne egenart, som er karakteristisk for unge mennesker. Han var naturligt ærbødig og havde endnu ikke mistet troen på bøger eller på dem, som skriver bøger. Han havde den alder, hvor mennesket endnu ikke ved, hvem det er, og er parat til at hengive sig til det, som tilfældet bringer; hvad enten det måtte være perserens mystik, ungarens mystiske oprindelse, krigens eller algebraens eventyr, puritanisme eller orgier. På universitetet rådede man ham til at studere indianske sprog. Der findes esoteriske riter, som stadig praktiseres af visse stammer vestpå; hans professor, en mand op i årene, foreslog ham at slå sig ned i et reservat, observere riterne og få adgang til den hemmelighed, som medicinmanden kun røber for indviede. Efter sin tilbagekomst kunne han skrive en disputats, som instituttets autoriteter så ville lade trykke. Murdock accepterede med begejstring. En af hans forfædre var faldet i grænsekrigene; hans forfædres gamle strid var nu en slags bånd. Han forudså uden tvivl de vanskeligheder, der ventede ham; han skulle få rødhuderne til at acceptere ham som en af deres egne. Han kastede sig ud i det store eventyr. I mere end to år boede han på prærien, mellem lervægge eller under åben himmel. Han stod op før daggry, lagde sig til at sove ved solnedgang, og han kom til at drømme på et sprog, der ikke var hans forfædres. Han vænnede sin gane til skarpe smagsindtryk, klædte sig i fremmedartet tøj, glemte vennerne og byen, han kom til at tænke på en måde, som hans logik afviste. I løbet af de første måneder som lærling tog han i smug notater, som han senere rev itu, måske for ikke at vække de andres mistanke, måske fordi han ikke mere fandt dem nødvendige. Efter udløbet af en vis tid, der på forhånd var bestemt for visse øvelser af moralsk og fysisk karakter, sagde præsten til ham, at han skulle huske sine drømme og betro ham dem ved daggry. Det viste sig som ventet, at han ved fuldmåne drømte om bisonokser. Han betroede disse stadigt tilbagevendende drømme til sin læremester; denne åbenbarede ham til sidst sin hemmelige lære. Uden at tage afsked med nogen tog Murdock en morgen afsted.

I byen længtes han efter hine første lange eftermiddage på prærien, hvor han dengang havde længtes efter byen. Han lagde vejen forbi professorens kontor og sagde til ham, at han kendte hemmeligheden, og at han havde besluttet ikke at afsløre den.

„Binder Deres ed Dem?“ spurgte denne.

„Det er ikke derfor,“ sagde Murdock. „Derude lærte jeg noget, som jeg ikke kan sige.“

„Det engelske sprog er måske utilstrækkeligt?“ bemærkede den anden dernæst.

„På ingen måde, hr. professor. Nu, hvor jeg kender hemmeligheden, kunne jeg udtrykke den på hundrede forskellige måder, endog indbyrdes modstridende. Jeg ved ikke rigtig, hvordan jeg skal forklare Dem, at hemmeligheden er af største betydning, og at videnskaben, vor videnskab, nu forekommer mig at være en ren banalitet.

Han tilføjede efter en pause:

„I øvrigt betyder selve hemmeligheden ikke så meget som de veje, der førte mig til den. De veje er det nødvendigt selv at gå.“

Professoren sagde køligt:

„Jeg skal overbringe Rådet Deres beslutning. Har De planer om at slå Dem ned blandt indianerne?“

Murdock svarede:

„Nej. Måske vender jeg ikke tilbage til prærien. Det, som dens mennesker lærte mig, er gyldigt for ethvert sted og for en hvilken som helst sammenhæng.“

Således forløb samtalen i hovedtræk.

Fred giftede sig, blev skilt og er nu bibliotekar ved Yale.

* Fra *El Hacedor* (1960), Emecé Editores S.A., Buenos Aires, Argentina.

Tidsskriftet *Antropologi* takker forlaget Basilisk for tilladelse til at genoptrykke teksten, der foreligger på dansk i „Borges – en antologi“, Sjakalens Beduinserie, 1983; redigeret og oversat af Per Aage Brandt, Irma Kobæk, Annemarie Salomonsen og Karl Erik Schölhammer.

RITUEL GESTUS

Kroppen som skala og som æstetisk form

I denne artikel vil jeg beskæftige mig med forholdet mellem antropologi og æstetik, idet jeg er optaget af, at ritualer (under bestemte forhold) skaber sublime momenter, som i den antropologiske tradition beskrives som hellige. Ritualer har også magiske momenter, som i den filosofiske, æstetiske tradition kan betegnes som skønne. Disse termer – sublim, hellig, skøn, magisk – lægger op til, at man taler om ritualer og rituelle erfaringer i en generaliseret betydning. Jeg vil imidlertid fokusere på den konkrete, singulære bevægelse eller handling, som gør, at den sædvanlige orden åbner sig og peger på et æstetisk felt, som ligger ud over domænernes kontrol. Denne åbning er en overgang, som indebærer en kontakt, som i bestemte, givne situationer kan betegnes som et møde med det hellige.

I artiklen fokuserer jeg på den rituelle gestus. Jeg vil både bestemme og beskrive fænomenet, idet jeg vil give en teoretisk bestemmelse af den rituelle gestus og beskrive fænomenet ved at inddrage mit etnografiske materiale fra Sri Lanka. Jeg vil argumentere for, at det æstetiske felt skal ses i forhold til den sædvanlige, funktionelle orden, som er behersket af de semantiske domæner, og som undertitlen antyder, argumenterer jeg for, at kroppen må inddrages som en afgørende faktor.

Rituel gestus

En rituel gestus kan karakteriseres ved, at kroppens flow af bevægelser blokeres, standses, substantiveres, omvendes, ombøjes eller vrides og ved, at den stiliserede bevægelse er funktionel negativ. En gestus kontakter med andre ord objektverdenen på en måde, som modsætter sig den sædvanlige måde, kroppen fungerer på i forhold til de fysiske objekter i en given kultur – dvs. i forhold til tingene.

En gestus opleves af betragteren som en anderledes praksis – netop fordi bevægelsen ikke er funktionel. Den stiliserede bevægelse opleves som et løfte om en kontakt med en realitet, som er mere abstrakt end den konkrete objektverden, og den opleves som et udtryk for en realitet, der er ikke-værende i forhold til den sædvanlige funktionelle orden. Den rituelle gestus er en bevægelse, som kiler sig ind i ordenen og åbner et felt, hvis interpretation er uafsluttet og reversibel.

Æstetisk praksis kan ikke reduceres fænomenologisk til det sociale liv, fordi den stiliserede bevægelse – den rituelle gestus – vrider sig væk fra de objekter, som påtvinger subjekterne en afsluttet og irreversibel fortolkning. Kunst og socialt liv kan med andre ord ikke reduceres til hinanden, fordi menneskeheden har disse to distinkt forskellige måder at kontakte realiteten på. Kunst må være funktionel negativ, og kunstværket må i sig selv være uden funktion – eller have træk ved sig som modsætter sig en funktion – for at undgå de afsluttede fortolkninger, der blot ser en genkendelig gentagelse af kroppens sædvanlige bevægelser (Østergård Andersen 1993:35).

I en tidligere artikel „Rituel performance og æstetik. En gestus i tiden“ (Østergård Andersen 1993:7-43) har jeg stillet mig selv følgende spørgsmål: Hvorfor har menneskeheden brugt tid og energi på at udføre ritualer? Mit svar var, at rituel performance er et medium for en sandhedssøgning på linie med de æstetiske erfaringer i moderne kunst. Jeg argumenterede for, at en rituel erfaring er en scenisk erfaring, der i forbindelse med liminalitetsfasen i ritualet organiserer æstetiske erfaringer, og jeg argumenterede for, at den moderne kunsts æstetiske erfaringer kan sammenlignes med de rituelle og religiøse erfaringer i primitive og traditionelle samfund. Jeg hævdede, at det moderne kunstværk har sprængt ritualets rammesætning af de æstetiske erfaringer således, at en rituel performance for os både er en glemt erfaring og en tilbagevendende erfaring – en erfaring, der vender tilbage i det moderne kunstværk.

I nærværende artikel vil jeg stille et spørgsmål, som ligger i forlængelse af ovennævnte: Hvad gør betragteren i stand til at opleve et helligt moment eller et sublimt æstetisk udtryk? Med andre ord: hvad gør os i stand til uden tøven at afgøre, at denne eller hin gestus er rituel og ikke blot en sædvanlig kropslig bevægelse? Hvad gør os mennesker (inklusiv antropologer) i stand til at afgøre, at en række sammenkædede bevægelser og handlinger er rituelle, mens andre er udtryk for den sædvanlige orden? Spørgsmålene kan formuleres erkendelsesteoretisk: hvordan afgør antropologer, at fremmedheden ved et ukendt semantisk rum er rituel og ikke blot ukendte og ugenkendelige handlinger for den fremmede, som ikke kender den sædvanlige orden? Kan vi udelukke, at uforståelige handlinger opleves som mystiske, hellige, rituelle, magiske, sublime etc., og at de fejlfortolkes, fordi betragteren er ude af stand til at fortolke meningen, fordi betragteren ikke kender konteksten?

Den mest udbredte løsning på erkendelsesproblemet er at kontekstualisere betydningen af en gestus. Man kan sige, at meningen med en praksis er uadskillelig fra den person, som udfører den og fra den specifikke situation, som den udføres i. Men selv om kontekstualiseringen indebærer en metode, som er fremkommelig, så er kontekstualisering blot en navngivning af problemet. Konteksten for en rituel gestus er ikke uden videre løsningen på betragterens fortolkningsproblemer i forhold til en rituel performance. Der mangler en mellemregning, for at slutresultatet ikke fortaber sig i de betydninger, som performeren, betragteren og kulturen i bred forstand giver rituallet. Der mangler en mellemregning foruden hvilken, rituallet er meningsløst.

Den udenforstående kommentar må med i regnskabet. Den er analysens mulighedsbetingelse. Fra denne position uden for konteksten lader det sig gøre at skelne mellem en rituel gestus i ceremonier, der lukker det semantiske domæne og en rituel performance, der åbner et æstetisk felt, og det er muligt at skelne mellem en grænseoverskridelse, som bekræfter det sociale liv og en grænseoverskridelse, der kontakter dødens realitet. De rituelle performere og de personer, som udgør konteksten for rituallet, skelner ikke mel-

lem en magisk andethed og en hellig andethed. De rituelle performere gentager traditionens repertoire af stiliserede bevægelser, og deres respekt for det helliges tilsynskomst i sublime momenter adskiller sig ikke fra deres respekt for de rituelle former, som er magiske, og som er givet dem af traditionen. De er optaget af minutiøst at elaborere på de rituelle former og på et engagement, som ikke levner plads til en analyse. Performeren analyserer ikke, han engagerer sig, og selv om han distancerer sig, så er han i processen og aldrig udenforstående i forhold til ritualets generative kreativitet.

Verden er ikke indrettet således, at performeren forstår meningen med den rituelle gestus, som han udfører. Performeren kan (desværre for antropologerne) ikke svare på, hvad meningen er, for han kender ikke svaret. Det ville være såre enkelt, hvis performer selv kendte meningen med ritualet. Så kunne de erkendelsesteoretiske og metodiske problemer reduceres til et spørgsmål om interviewteknik. Den rituelle performer, der udfører en gestus, ved ikke, hvad meningen er med den, og de informanter, som kan give et interessant svar på antropologens søgen efter ritualets mening, bør være under mistanke for at have læst antropologi. Performeren har ingen symbolsk mening i tankerne, når han udfører et ritual, og når man stiller ham spørgsmålet: hvorfor udføres dette ritual, så får man at vide, at det er en tjeneste over for samfundet eller en forpligtigelse over for guderne, eller at sådan har man altid gjort, fordi det er nødvendigt og gavnligt, eller at det indebærer en belønning i dette eller senere liv.

En anden mellemregning, der må regnes med, er, at en rituel gestus lader sig adskille fra den person, der udfører bevægelsen – f. eks. i forbindelse med trancer og besættelser.

Den vigtigste mellemregning er imidlertid, at ritualet vrider den sædvanlige – såkaldte virkelige – kronologiske tid og omvender forholdet mellem det genererede og det sædvanlige. Foruden denne mellemregning taber en kontekstualisering af ritualet meningen ud af syne. I stedet for at det skabte bliver „holdt“ af det sædvanlige kontinuum af tid, rum og stof, så er det ritualet selv, der ville have holdt et andet rum, en anden tid og et andet stof, hvis en sådan realitet var mulig. Den rituelle performance er kun „holdt“ af konteksten for så vidt, at den sædvanlige orden er nødvendig for at forløse de kræfter, der slumrer i det skabte og i det givne. Ritualet forandrer med andre ord vilkårene for at være til i verden som menneske ved at sammenkæde en række rituelle gestus; men altid med et afsæt i konteksten (Østergård Andersen 1993:35-8).

Hvis og når antropologer kontekstualiserer ritualet uden denne mellemregning og reducerer ritualets mening til den betydning, som kan beskrives ved at henvise til konteksten for ritualet, så fortaber meningen sig. I en sammenligning med det moderne kunstværk kan der siges at være tale om et rædselsfuldt og ufærdigt maleri, som er fuld af klicheer og postulater, og som rettelig burde kasseres. Det burde netop ikke udstilles som et kunstværk, men snarere males over som en start på endnu en begyndelse.

Per Kirkeby, *Vinterbillede*, 1996

Jesper Jargils film om tilblivelsen af Per Kirkebys kunstværk *Vinterbillede* pointerer min kritik af en kontekstualisering, der gør sig opgaven med at repræsentere en rituel performance for let.

Filmen viser Per Kirkebys arbejde med maleriet og de mange forliste projekter, som ligger til grund for, at værket afsluttes i det „magiske øjeblik“ (udtrykket er Per Kirke-

bys), hvor brikkerne er faldet på plads – hvor det er færdigt – og er immunt over for andres blikke. Maleriet har forlængst – dvs. undervejs i processen – fundet sin struktur, hvorefter fyldet kan udtyndes, og hvor det er et spørgsmål om korrektioner. I denne fase af arbejdsprocessen „maler jeg bare“, siger Per Kirkeby i kommentaren til filmen:

På det her tidspunkt tænker jeg ikke på noget. Jeg maler bare billedet. Jeg maler ikke frem mod et mål. Jeg er hele tiden i billedet, men jeg har fuld tillid til, at det nok skal komme igennem.

Per Kirkeby spørger på et senere tidspunkt i processen: „Hvorfor kunne du ikke male det, som det ser ud nu, fra begyndelsen; men det lader sig bare ikke gøre“. Han måtte vente på, at billedet kom igennem, og med tiden blev han ført – eller tvunget – ud i lag i maleriet, som han selv fandt rædselsfulde:

Der kan man se, hvor dramatisk det flyder rundt. Det ligner et rigtigt abstrakt billede – med lidt tryk på farven. Det er altså virkelig decideret sådan noget, som jeg hader som pesten. Men et eller andet sted skal man jo begynde. ... Man kan ikke få fortætningen, det indædte, det gnavne, det sure gratis.

Og et andet sted i processen:

Dér løber altså et par lange linier igennem. Det ser fandeme slemt ud! Det er godt, at man har lidt rutine og lidt erfaring, så man kan overleve de forfærdelige stadier.

Og senere i processen:

Nu begynder der at komme mere hold i billedet, samtidig mister det i en vis forstand en vitalitet. Det, som det er på vej ind i nu, er på det mest dødbideragtige stadie af hele processen. Der skal man selvfølgelig have erfaringen og troen på, at det nok skal gå alligevel. Det ser faktisk temmelig miserabelt ud. ...

Der flyder en hel serie af træstammer rundt dér i midten i højre side. Det ser også vanartet ud. Det ser sådan bravt ud. Sådan lidt romantisk, og mange mennesker vil kunne lide det på det niveau her. Der er noget tilforladeligt over det nu. Det er det, jeg har svært ved.

Jeg maler også meget langsomt nu. Sådan decideret det tidspunkt ligesom i en fodboldkamp, hvor man siger: spil roligt, få hold på bolden, få ro over spillet – som det hedder. Det er jeg i gang med nu, og det er ligesom i en fodboldkamp røvkedeligt at se på; men det kan altså være den psykologiske forberedelse på temposkiftet. Dér hvor holdet sætter sig og forsøger at komme igennem. Det er ligesom på det plan, hvor jeg siger, jeg kan prøve det dér eller det hér. Det spiller ikke den store rolle. Jeg kan jo altid tage det tilbage eller male det over.

Endelig begynder maleriet at se lovende ud, og der ligger nu mange lag i billedet, som påvirker ikke blot maleren, men også betragteren på mange måder. Maleriet har fundet sin struktur, det har sat sig på lærredet. Spørgsmålet er ikke, om det er godt eller dårligt – snarere at nu er det der. Irritationsmomenter er der stadig, men det er meningsløst at udrydde dem, for de er tværtimod drivkraften i maleriet:

Det magiske ved at male er naturligvis, at tiden handler om, at den er forbi. Det, der sker, når man maler er jo, at man ligesom kan gøre det om – det kan man ikke med livet – indtil et vist punkt, hvor det har lagt sig fast.

Problemet er, at hvis du i billedet undervejs fjerner alle irritationer, så går det i stå for dig. Irritationen er en drivkraft. Så længe der er noget, der er rigtig ulækkert og dumt, så er der noget, der fungerer. Man kan ikke holde ud at leve med den bedste kvalitet. Det bliver man vanvittig af. Det er ligesom de bedste kokke, de æder en burger en gang imellem. Hvis det bliver for sobert, også for rent i indholdet, så bliver det altså simpelthen enormt uinteressant. Der må være et eller andet, som ikke stemmer. Store billeder maler man for at mislykkes på en bestemt måde – på en udsøgt måde.

Allerede efter at Per Kirkeby afgrænsede lærredet med linier og lagde det første lag farver, kan man sige, at der er et maleri at beskrive og analysere; men det er i forhold til det afsluttede værk ufærdigt – det er ingenting. Per Kirkeby har ganske vist erobret lærredet og gjort det til sit, men:

Et eller andet sted skal man jo begynde. Nu har jeg streget lærredet op på forhånd, sådan at der er en kant, som jeg maler op til, når jeg endelig begynder. Jeg sætter altså en linie ligesom for at komme ind på det. ...

Der er ikke nogen følsomhed i den første del. Jeg skal bare have lærredet dækket med farve. Om jeg maler en dør eller kommer farve på lærredet kunne være det samme. ...

Det første lag er erobringen, dér hvor man sætter sig på det.

I begyndelsen af arbejdsprocessen har Per Kirkeby en „metafysisk eller ideologisk forestilling“ (det kalder han det selv) om, at arbejdet vil begynde at definere sig selv; men inden da må der farver på lærredet:

Nu maler jeg en masse rødt dér. Det gør jeg nogen gange i bunden. Rød og grøn er ret ubehagelige farver, og at overvinde dem starter en energi. Det starter en maskine.

Det er min pointe, at det ufærdige maleri også kan beskrives som et maleri, fordi der er noget at beskrive – farverne er på lærredet. Selv om maleriet endnu ikke har sat sig, og selv om strukturen endnu ikke har vist sig, så er der farver på lærredet, som er sat op imod hinanden og kan beskrives inden for en ramme. Min kritik retter sig mod den kontekstualisering af ritualet, som blot henviser til ritualets sociale og kulturelle betydning uden at vente på – i analysearbejdet – at strukturen viser sig og åbner et felt, som er meningsfuldt. Det viser sig da, at strukturen ikke kan reduceres til den sædvanlige, sociale orden.

Det er ikke decideret forkert at analysere et overgangsritual som et socialt statusskifte, og det er ikke ukorrekt, at et helbredelsesritual drejer sig om helbredelsen af en syg. Det er heller ikke forkert at pointere, at ritualer bearbejder følelser og eksempelvis er udtryk for konflikter og aggressioner i samfundet eller dæmper den angst, som opstår i livskrisituationer, men det forklarer netop ikke, at overgangsritualer ofte er skræmmende for deltagerne, og at både performeren, patienten og tilskuerne ofte er følelsesmæssigt distancerede i et dæmonuddrivelsesritual.

Det er altså min pointe, at selv om man kan beskrive det første lag i maleriet, og selv om der faktisk er en social betydning at henvise til for antropologen i forbindelse med en rituel performance, så er der først noget interessant at betragte, når strukturen viser sig i maleriet og i ritualanalysen, og det er værd at vente på, at meningen melder sig.

Añjalipūṭa – en gestus

Endnu en mellemregning må til inden resultatet gøres op. En mellemregning, som i sig selv indebærer et mindre regnskab, for der skal både lægges til og trækkes fra.

Den rituelle gestus er altafgørende for det hellige. Et helligt sted – et tempel, en rituel scene, bō-træet i den buddhistiske tradition etc. – er ingenting foruden den rituelle gestus, som i forbindelse med f. eks. et offer åbner kontakten til det hellige. Foruden den rituelle gestus er helligstedet blot en tom kulisser. Selv om guderne (f. eks. *Kataragama* og *Viṣṇu*) i Sri Lanka ifølge folketroen hersker over deres templer, og selv om de vogter over deres besiddelser og straffer samfundet, hvis det hellige sted forurenes ved at tabu-reglerne overtrædes, så er det alene i form af en rituel gestus, at guden er til stede.

På den anden side er en stiliseret kropslig bevægelse – en gestus – i sig selv ingenting, og det er en – nærmest sindssyg – misforståelse at tro, at en gestus i sig selv betyder noget. Den betyder kun noget i konteksten, og det er alene i en bestemt, given kontekst, at den rituelle gestus giver mening. Kun på et indviet, spirituelt rensset, helligt sted indebærer en gestus kontakt med det hellige. Kontakten til *Viṣṇu* og *Kataragama* kan etableres i deres templer ved en simpel rituel gestus (*añjalipūṭa*) og ikke alle mulige andre steder. Hvis – og når – kontakten til det hellige etableres i forbindelse med en rituel gestus, så er helligstedet ikke en nødvendig betingelse – men en tilstrækkelig betingelse. I forhold til det hellige er den rituelle gestus både alt og intet. Den er intet i sig selv, og den er altafgørende for, at der er en kontakt med det hellige.

For at illustrere dette vil jeg beskrive singhalesernes *añjalipūṭa* – en gestus, som både kan siges at være profan og sakral, og som hverken er særlig hellig, fordi den er singhalesernes sædvanlige form for hilsen og svarer til vores håndtryk, eller er reducerbar til en konventionel hilsen, fordi den som nævnt er altafgørende for kontakten med det hellige.

Rev. B. Cloughs Sinhalese English Dictionary oversætter *añjalipūṭa* som „at samle hænderne og hæve dem mod panden i en hilsende eller tilbedende attitude“. Denne gestus kædes som regel sammen med ofringer af hvide blomster ved bō-træet og ved en *stūpa*, der repræsenterer Buddha og i utallige andre rituelle sekvenser. *Añjalipūṭa* er den gestus, hvorved buddhisten søger tilflugt i *Buddha-Dhamma-Sangha* (den trefoldige juvel: Buddha, læren og munkeordenen), som indleder ethvert singhalesisk helbredelsesritual i Sri Lanka. Selv de mest smudsige dæmonuddrivelsesritualer indledes med *Buddha-Dhamma-Sangha* recitationen i en bevægelse, hvor håndfladerne, der er vredet og vendt mod hinanden, er ført til hovedet, hvor den standses og blokeres af panden i en gestus, som derved substantiveres. Der er ikke længere tale om en kropslig bevægelse, men om et udtryk for buddhistens respekt, hengivenhed og underordning i forhold til en anden orden – i dette tilfælde repræsenteret ved Buddha, Dhamma og Sangha, som sætter rammerne for det specifikke helbredelsesritual. I forbindelse med denne recitation legitimerer *añjalipūṭa*, at der skabes en kontakt med guder og dæmoner på et lavere niveau i det kosmologiske hierarki. Tilhørsforholdet til Buddha, Dhamma og Sangha anerkendes, idet det udtrykkes.

Men *añjalipūṭa* er også udtryk for den respektfulde relation mellem forskellige kaster, mellem munken og lægbuddhisten og mellem forældre og børn, gamle og unge. I forbindelse med det singhalesiske nytår mødes familierne, og familienetværket revitaliseres. *Añjalipūṭa* udføres for at markere, at man er en bestemt persons barn eller yngre familied medlem, og i en velsignende gestus, som er parallel med munkens velsignelse af lægbud-

dhisten, anerkender det ældre familiemedlem tilhørsforholdet. Añjalipuṭa er også den hilsen, som tv-oplæseren møder fjernsynsseerne med, og som Airlanka reklamerer med overalt i verden i form af smilende stewardessers hilsen til deres passagerer.

Det er naturligvis ikke et helligt sted, man begiver sig ind i, når man går ombord på et Airlanka fly og bliver mødt med en añjalipuṭa-gestus, og det er ikke en sublim æstetisk oplevelse at se tv i Sri Lanka, og derfor er det forkert at sige, at añjalipuṭa i sig selv er en rituel gestus. Den kan være et altafgørende rituel moment i mødet med det hellige, men denne gestus er hverken en nødvendig eller en tilstrækkelig betingelse. Añjalipuṭa kan være en konventionel form for hilsen. Derimod indebærer añjalipuṭa udført med hele kroppen, at det er udelukket, at der er tale om en sædvanlig og konventionel hilsen. Denne gestus er altid rituel. Mens man daglig hilser på hinanden, så møder singhaleseren kun sjældent añjalipuṭa udført med hele kroppen, hvor añjalipuṭa udføres knælende eller liggende på albuerne. Singhaleseren udfører selv kun få gange i sit liv denne gestus.

Jeg vil give to eksempler, som samtidig peger på de to mest socialt betydningsfulde ritualer i Sri Lanka: *kōta hālu* og *upasampadā*.¹ *Kōta hālu* er et ritual, som iværksættes i forbindelse med pigens første menstruation, og *upasampadā* er munkens højere ordination, der indsætter ham i en anden, højere orden end den sædvanlige orden, som det buddhistiske lægfolk lever i. *Upasampadā* markerer den symbolske afstand mellem munke (bhikkhu) og det singhalesiske lægfolk (*dāyaka*) som udgør den mest fundamentale struktur i den buddhistiske realitet (jf. Østergård Andersen 1985, 1992).

Kōta hālu – et overgangsritual

Kōta hālu er et overgangsritual, som integrerer pigen i den voksne kvindeverden, og som samtidig markerer kønsforskellen mellem kvinder og mænd, idet mænd (og drenge) er udelukket fra den vigtigste sekvens i rituallet, hvor pigen modtager kvindernes velsignelse og anerkendelse af tilhørsforholdet.

Konteksten for dette overgangsritual, som blev observeret den 6. januar 1996 var, at pigen Gayatri på 11 år fik sin første menstruation den 30. december 1995 om eftermiddagen, hvorefter hun straks blev isoleret i et værelse i huset, indtil *kōta hālu* blev gennemført syv dage senere kl. 6.10 om morgenen på et astrologisk set gunstigt tidspunkt. Da familien konstaterede, at Gayatri havde fået sin første menstruation, fik især moderen travlt med at arrangere rituallet og med at søge råd, vejledning og hjælp til gennemførelse af rituallet. Foruden naboer, slægt og venner blev en kone fra vaskekassen (*redi nānda*) og en astrolog opsøgt for at få hjælp til en korrekt gennemførelse af rituallet, som på bedst mulig måde sikrer, at Gayatri er frugtbar som kvinde og får et harmonisk ægteskab.

Kōta hālu er tavst. Der hverken synges eller danses. I modsætning til de eksotiske helbredelsesritualer og maskeperformances, som især er kendt fra sydkysten af Sri Lanka, og som normalt varer fra solnedgang til solopgang, så forløber rituallet i tavshed og uden inddragelse af nogen form for rituel tekst i form af *kavi* (mytologiske sange), pali-recitationer eller mantras, som er kendt fra helbredelsesritualerne. Den centrale sekvens i rituallet, hvor pigen er alene med kvinderne, varede kun i ca. 10 minutter.² *Kōta hālu* er kvindernes anliggende.

Syv sekvenser kan identificeres:

1) Isolation af pigen i et rum uden åbninger ud af huset – i dette tilfælde i syv dage. Pigen blev ført fra dette rum til en vaskeplads uden for huset med et klæde over hovedet, således at hun hverken kunne se eller blive set af de tilstedeværende mænd og kvinder.

2) Mændene og drengene blev forment adgang. Pigen blev ført uden om huset til indgangspartiet, og undervejs blev hun vasket og rensset med vand, der var forberedt med ayurvediske urter til at tiltrække urenhed fra kroppen. Pigen fik øst krukens indhold over sig uden for huset og blev grundigt vasket, og krukken blev smadret. Pigen gav sine smykker (øreringe) og sit tøj til vaskekonen, og hun fik en ny, hvid dragt og et hvidt klæde over hovedet.

3) Pigen blev atter rensset med vand, der denne gang var forberedt med rensende jasminblomster. Hun vaskede ansigtet og hænderne.

4) I døråbningen til huset flækkede pigen en kokosnød. Der tages varsel af bruddet mellem de to halvdele af kokosnødden.

5) Pigen gik rundt om en række sanseobjekter – dvs. madvarer og kvindelige husgeråd, som var arrangeret på en måde i stuen omkranset af 12 små olielamper. Pigen fik udpeget objekterne og slukkede lamperne ved at vifte dem ud med hånden.

6) Vaskekonen kørte en riskasteskuffe, indeholdende et offer med bl.a. bananer, over hovedet på pigen, som til slut samlede det hvide klæde og kastede det i skuffen.

7) Mændene blev hidkaldt, og pigen knælede for forældrene og for de forsamlede kvinder i *añjalīpuṭa*. Disse gav hende deres accept og velsignelse. Pigen fik nye smykker – halsbånd, armringe og „voksne“ øreringe. De forsamlede fik morgenmad.³

Disse syv sekvenser kan betragtes og analyseres i forhold til A. van Genneps tre-fase model: *rites de separations*, *rites de marge* (liminalitetsfasen/tærskel overskridelsen) og *rites d'agrégation* (reintegrationsfasen). Men på baggrund af J. Lyotards bestemmelse af det skønnes og det sublimes meddelelse, så kan analysen dreje sig om at finde de momenter i ritualet, hvor der er henholdsvis en konflikt og en uoverensstemmelse mellem sanser og tanker og mellem formen og begrebet (Lyotard 1992).

Ifølge Lyotard er det skønnes (magiske) meddelelse, at det har en uendelighed af vridning foran sig. Det skønne (magiske) overskrider grænsen til den altopslugende bekræftelse og finder sig genfødt til alt, hvad det endnu kunne være, mens det sublimes (hellige) meddelelse er, at det har en uendelighed af ren tanke imod sig, og at det overskrider grænsen til den altudslukkende benægtelse. Gennem udslukkelse møder det dét, som det aldrig kan blive: det absolutte – døden (Lyotard 1992; Østergård Andersen 1993).

Jeg vil bestemme det magiske (skønne) moment i ritualet som den uendelighed af sanseobjekter, som vises frem for pigen – dvs. den uendelighed af sanseobjekter, som kan være forbundet med den voksne kvindes sanser, idet jeg finder, at ritualet drejer sig om en konflikt mellem barndommens sanser og begrebet kvinde og om en uoverensstemmelse mellem den fysiske sansning af den voksne kvindes liv i forbindelse med menstruationen på den ene side og frugtbarheden som kvinde på den anden side, som ikke er i overensstemmelse med denne fysiske sansning.

Det hellige (sublime) moment vil jeg derimod bestemme som kontakten til og bruddet med det dæmoniske i forbindelse med bruddet af kokosnødden.⁴ Gennembrydningen af kokosnødden symboliserer et brud med kontakten med det dæmoniske, som indtrådte med menstruationen, der som en absolut, ukontrolleret og uhæmmet kraft er forbundet med døden og en manglende frugtsommelighed. Menstruationen er en altudslukkende

benægtelse af den kvindelige frugtbarhed, som menstruationen samtidig er det første tegn på. I det hellige moment i ritualet møder pigen det absolutte, som hun aldrig kan blive – den absolutte, totale og bestandige menstruation på den ene side og det absolutte kvindelige (seksuelle) begær på den anden side – det begær, som den buddhistiske tradition siger er forbundet med tilblivelse; det vil sige et begær, der i særlig grad er forbundet med kvindens forplantningsevne, frugtbarhed og evne til at føde liv (for en analyse af den singhalesisk buddhistiske kulturs problematiske forhold til kvinder og begær, se Schmidt Andersen 1986, 1993, 1997a, 1997b).

Pigen knælede for forældrene og for de forsamlede gæster i añjalipuṭa. efter at mændene var blevet hidkaldt. De forsamlede gav hver for sig pigen deres accept og velsignelse i det øjeblik, hvor hun knælede foran dem, og samtidig fik hun gaver i form af nye halsbånd, armringe og „voksne“ øreringe etc. I modsætning hertil modtog pigen kvindernes kollektive accept uden at udføre en añjalipuṭa. gestus i den sekvens, hvor mændene var udelukket fra ritualet. Kvindernes tavse accept af pigen er i min analyse af ritualet analog med munkenes tavse accept af den initierede munk i upasampadā-ritualet: *nati* og *sammuti*. Ritualanalysen fører med andre ord *ikke* til en analyse af den sociale kontekst for ritualet, men til analysen af et andet ritualekompleks inden for den samme kosmologiske realitet.

Jeg havde ikke Bruce Kapferer i tankerne, da jeg formulerede kritikken af en kontekstualiserende beskrivelse af ritualets sociale betydning. Bruce Kapferers teoretiske formuleringer udspringer af en over 20 år lang beskæftigelse med ritualer i Sri Lanka. Imidlertid mener jeg, at han i for høj grad har afgrænset sit materiale – eksempelvis i *A Celebration of Demons* (1983), således at det rituelle liv i Sri Lanka uden videre modstand indgår i den antropologiske debat, hvor det spiller rollen som referent for argumentationen. Det er et åbent spørgsmål, som altid vil være åbent for en faglig diskussion, som hverken kan eller skal afsluttes, om Bruce Kapferer har ventet på, at den meningsfulde struktur i *mahasona*-ritualet er dukket frem i analysen. Min væsentligste kritik retter sig ikke imod det, som Bruce Kapferer har skrevet, men snarere imod, at han i sin repræsentation af singhalesernes rituelle liv i Sri Lanka har overset de to overgangsritualer, som både er de mest meningsfulde og mest socialt betydningsfulde for singhaleserne.

Upasampadā – munkens højere ordination

Upasampadā-ritualet kan også analyseres ud fra van Genneps teorier i *Les Rites de Passage* (1909). Initianten har en forberedelsesperiode på fire måneder (pali: *parivāsa*) og initianten eksamineres inden selve upasampadā-ritualet (pali: *vibhāge*). Endvidere ordineres initianten på ny som novice (*pabbajjā*).

Selve upasampadā-ritualet udføres med een afgørende forskel mellem de tre munkeordener i Sri Lanka. En af ordenerne (*Rāmañña Nikāya*) opfører helligstedet (*Sīma*) i en strøm af vand for at undgå, at der er spirituel urenhed knyttet til stedet. De to andre ordener foretager deres upasampadā i deres hovedsæder i Kandy. Jeg har observeret – og filmet – upasampadā-ritualet i *Malvatta Nikāya*, som har hovedsædet over for *Maligava* (Tandens Tempel) i Kandy.

Der kan identificeres 5 afgørende sekvenser i det rituelle forløb, som med van Gennep kan betegnes som „rites de marge“:

1) der etableres en kontrakt mellem initianten og dennes (til lejligheden udpegede) lærer (*nissaya*),

2) initianten udspørges om sin dragt og om sin tiggerskål af sanghaen, som er repræsenteret af 20 fuldt ordinerede munke, som altså alle tidligere har gennemført ritualet og fået deres ordination,

3) initianten beder sanghaen om upasampadā, og to eksaminatorer meddeler sanghaen, at de vil stille „kandidaten“ 20 spørgsmål, som de derefter stiller til ham,

4) kandidaten (*upasampadāpekkho*) føres frem foran sanghaen af de to eksaminatorer, og sanghaen stiller de 20 spørgsmål,

5) handlingen (*nati*) og tavs accept fra sanghaens side (*sammuti*).

Disse fem sekvenser udføres både uden for og inden for Sīmas grænser, således at 1. sekvens er udenfor, 2. sekvens indenfor, men på afstand af sanghaen, 3. sekvens indenfor, men således at det symboliseres, at kandidaten hhv. udspørges af sanghaen (repræsenteret af *Nayaka*, lederen af munkeordenen) og accepteres af sanghaen, ved at initianten føres rundt forskellige steder i rummet. *Nayaka* sidder for enden af rummet foran en stor Buddha statue, og på de to andre sider i det rektangulære rum, sidder de 20 munke (i *Rāmañña Nikāya* i lotusstilling), og omslutter rent fysisk initianten med deres tavse accept i den 5. sekvens.⁵

Efterfølgende kan tre sekvenser identificeres, som van Gennep vil have kaldt for „rites d'agrégation“:

1) stadigvæk inden for Sīmas grænser, men på afstand af sanghaen, reciteres de fire fundamentale regler, som understøtter en munks liv og de fire alvorlige forseelser, som er uforenelige med at være en munk,

2) den initierede munk modtager sanghaens velsignelse,

3) munken fremvises for lægfolket i et optog (singh: *perahāra*).

Alle sekvenser udføres af initianten i *añjalipuṭa*, undtagen sidstnævnte, hvor den fuldt ordinerede munk føres frem i et optog under en baldakin. I de afgørende momenter udføres *añjalipuṭa* med hele kroppen: anmodningen om at læreren vil acceptere initianten, anmodningen om at upasampadā vil blive givet af sanghaen, anmodningen om at blive udspurgt og anmodningen om at få sanghaens tavse accept.

Jeg vil ikke her i detaljer analysere relationerne mellem helligstedet (Sīma), den rituelle handling (upasampadā), der transformerer initianten til en fuldt ordineret munk, *pātimokkha*-ritualet, som markeres i den første sekvens efter selve upasampadā-handlingen og *Vinaya*-teksterne (reglernes bog), men pege på, at det er i disse relationer, at den meningsfulde struktur dukker frem (jf. Østergård Andersen 1995). *Pātimokkha*-ritualet gentages af de fuldt ordinerede munke hver anden eller tredje uge, fordi det indebærer muligheden for atter at opnå upasampadā's renhed, idet munkene har mulighed for at indrømme mindre fejl og forseelser. Jeg nøjes med at antyde, at upasampadā er en performativ tekst, som indskriver Sīmas renhed i kroppen på subjektet. Uden denne (rituelt opnåede) renhed er dette subjekt ikke en fuldt ordineret buddhistisk munk. Ritualet indskriver en lov, som er munkens subjektivitet, idet han indgår i en kontrakt med andre munke (sanghaen), som fører ham ind i en anden orden end det sociale livs sædvanlige orden – det vil sige til et rum, der er distinkt forskelligt fra lægfolkets (jf. Østergård Andersen 1985). Upasampadā-ritualet har altså den sociale betydning, at det markerer den fundamentale distinktion i Theravada buddhistiske samfund mellem munke og lægfolk, og det er med et afsæt i denne kontekst, at ritualet peger på en anden mening, på en anden orden.

For den buddhistiske munk i Sri Lanka er upasampadā både båndet og relationen mellem den nulevende munk og Buddha Gautama, der levede omkring år 400 f.v.t. Upasampadā er endvidere en handling, som ifølge traditionen er beskrevet af Buddha i Vinaya-teksterne – den handling, som adskiller munken fra andre levende kroppe, og som konstituerer en forsamling af munke, som ifølge Buddhas belæring skal oppebære Dhamma (Sandheden, Læren). Endelig er upasampadā for munken enheden af Buddha, Dhamma (Læren) og Sangha (forsamlingen af munke). Upasampadās renhed vedrører denne (mystiske) enhed, som munken første gang erfarer i upasampadā-ritualet, men som han som sagt har mulighed for at genopleve i pātimokkha-ritualet, men da som en renselse fra den sædvanlige ordens fristelser, som reglerne i Vinaya-teksterne er en beskyttelse imod.

Selv om man kan sige, at munkens reintegration („agrégation“) er til en anden og højere orden end den orden, som novicen og lægbuddhisten lever i, så lever munken i en krop, som er udsat for alle de fristelser, som er forbundet med at leve i en social kontekst, og man kan sige, at Buddha har beskrevet de regler, som indebærer, at munken kan vende sig væk fra den sædvanlige orden, som er konteksten for upasampadā.

Nati er selve handlingen, hvor initianten i forbindelse med sanghaens tavse accept (sammuti) bliver en fuldt ordineret munk. Initianten får dermed en kropslig erfaring, som alene deles af munkene i den buddhistiske Theravada-tradition. Den tavse accept er meningen med upasampadā-ritualet, fordi den integrerer kroppen i en højere og mere abstrakt orden end den sædvanlige sociale orden. Den tavse accept af pigen i kōta hālu-ritualet integrerer tilsvarende pigens krop i en ny orden, som har en abstrakt karakter ved at være forskellig fra mændenes verden – det vil sige en (mystisk) kvindelighed, som er hinsides kvindernes sædvanlige liv sammen med mændene.

Kroppen som skala

Enhver kan se, at der er forskel på, om en gestus udføres med hele kroppen eller ej. Enhver kan i upasampadā-ritualet se, at initianten i de afgørende momenter i ritualet knæler og udfører añjalīpuṭa med hele kroppen; men – som det tidligere er nævnt – er det ikke umiddelbart til at se, om añjalīpuṭa er et helligt moment eller en konventionel hilsen. Vi kan med andre ord være sikre på, at der er tale om en gestus, men usikre på, hvad en gestus betyder. Mellem håndens gestus og hele kroppens bevægelse er der altså en usikker zone, som unddrager sig entydighed, endegyldige fortolkninger og finalitet. Añjalīpuṭa er tvetydig og forbundet med ambivalens, og betragterens tolkning af betydningen af denne gestus spænder fra en konventionel hilsen til et helligt moment.

Kognitiv og semantisk forskning – som den blandt andre steder udføres ved Center for Semiotik, Aarhus Universitet, under ledelse af Per Aage Brandt – har observeret det interessante semantiske forhold, at konkrete objekter, som hovedsagelig perciperes i forhold til formen, er determineret af henholdsvis en skala og et domæne, som interagerer. Ting ordnes med andre ord både i forhold til en fysisk skala og et semantisk domæne, og den menneskelige interaktion er (sædvanligvis) et domæne, som har en final betydning, og som er begrænset af såvel fysiske betingelser som af en specifik materiel kontekst for gøren og laden i forhold til objekter. Handlinger og følelser i forhold til objekter er med andre ord begrænset af disse objekters fysiske betingelser og materielle kontekst samtidig med, at den konkrete verden er semantisk ordnet.

Objektverdenen er ifølge denne forskning et vældigt hierarki bestående af objekter og domæner. Håndens skalaobjekter – koppen, skålen, kniven etc. – har konventionel betydning i en kontekst af menneskelige handlinger, og kroppens skalaobjekter – møbler, husdyr etc. – har en ligeså konventionel betydning; men disse objekter tilhører et overordnet domæne, som rummer og omfatter håndens objekter i sig og er forbundet med mere abstrakte menneskelige gøremål.

Per Aage Brandt taler om „hand scale objects“, „body scale objects“, „group scale objects“, „multi group scale objects“, „place scale objects“ og „multi place scale objects“ (Brandt 1995:108-9). Pointen er, at den konkrete verden kan ses som et hierarki bestående af objekter og domæner, som omfatter hinanden, således at et objekt rummer materielle objekter fra et lavere domæne i hierarkiet samtidig med, at det tilhører et højere domæne.

Den sædvanlige orden er med andre ord en verden af konkrete objekter, der rummer et materielt indhold, og derfor forekommer den regelret og selvindlysende, selv om den forudsætter alle vore begreber og kun hænger sammen, fordi vi hele tiden spekulerer over tingenes tilhørsforhold og over årsager og virkninger i hierarkiet. Det er Per Aage Brandts pointe, at kroppen er den skala, som organiserer de semantiske domæner. Derfor kan man sige, at spekulationer over tingenes tilhørsforhold sædvanligvis er kroppens arbejde og ikke tænkningens arbejde. Kroppen spekulerer i skalaer, der er mindre end kroppen og i skalaer, der er større end kroppen – det vil sige i grupper af kroppe, som omfatter kroppen i steder og i sociale kontekster. Kroppen ved allerede, før tankerne kommer på arbejde, hvad der er indenfor og udenfor, hvad der er fra og til, oppe og nede, identisk og anderledes, mere eller mindre.⁶

Det er mit argument, at kroppen spekulerer over forskellige tilhørsforhold i kraft af sådanne morfologier, og at kropsbevidsthed drejer sig om bevidstheden om tilhørsforhold, som både er fysiske/materielle og semantiske/sociale. Kropsbevidsthed drejer sig således hverken om kropslig fysik eller om psykisk fitness, men om kontakt. Kropsbevidsthed drejer sig dels om at anerkende, at kroppen har et tilhørsforhold til forskellige niveauer i en realitet, som er hierarkisk ordnet, og dels om at sætte grænser mellem niveauerne.

Det er endvidere mit argument, at tænkningens felt er forskelligt fra kroppens felt. Når denne forskel ikke umiddelbart accepteres i vores moderne, vestlige tradition, så skyldes det enten en konventionel kritik af Descartes' dualisme, som har været dyrket af filosofferne siden Descartes (som i øvrigt aldrig har tænkt den dualisme, som traditionen tilskriver ham), eller at vi allerede i udgangspunktet har hierarkiseret forholdet mellem kroppen og tænkningen, således at vi tænker, at tænkningens felt er hegemonisk i forhold til kroppen og følelserne, og at tænkningens domæne er altomfattende.

Det er endelig mit argument, at tænkningens felt er forskellig fra det æstetiske felt, men det er på den anden side heller ikke muligt at tænke nye tanker, hvis tænkearbejdet ikke er i forhold til et æstetisk felt.

Det æstetiske felt er i overgangen mellem et objekt og dets domæne, som indebærer et skift fra en skala til en anden skala – eksempelvis fra håndens til kroppens skala. Overgangen er en slags tom scene eller liminalt rum, hvor skiftet i den semantiske indramning finder sted. Overgangen er forbundet med en vis ambivalens med hensyn til tilhørsforholdet – hører dette eller hint eksempelvis til håndens eller kroppens domæne. Vi har set, at tvetydigheden i en gestus som *añjalīpuṭa* indebærer en uafsluttet fortolkning og en

usikkerhed med hensyn til dens endegyldige betydning. En gestus er, som tidligere nævnt, en standset bevægelse, som omvender eller ombøjer den sædvanlige bevægelse, og det er ikke entydigt, om bevægelsen skal fortsættes fremad for atter at blive sædvanlig eller om den tværtimod skal vendes om og tilbage for atter at blive sædvanlig i forhold til den funktionelle orden. I skalaskiftet finder vi altså det æstetiske felt, som kiler sig ind i den semantiske orden.

I skalaskiftet finder vi de usikre zoner og æstetiske former, som peger på en mening, der ligger ud over den betydning, som er kontrolleret af domænet. Det æstetiske objekt har hverken funktionel betydning eller er behersket af en skalaorden, idet objektet er ude af proportion: en stor konstruktion som den buddhistiske *dagoba* ved Tandens Tempel i Kandy repræsenterer eksempelvis en lille ting – Buddhas tand. Det æstetiske felt er ureglerligt, usikkert og uden for den sociale orden, fordi hverken fysiske standarder eller semantiske normer regerer i mellemzonen, som ikke er entydigt ordnet i forhold til kroppens skala, eller i forhold til grupper af kroppes skala på højere niveauer i hierarkiet af materielle objekter og semantiske domæner.

Mit svar på det spørgsmål, som jeg stillede indledningsvis – hvad gør betragteren i stand til at opleve et helligt moment eller et sublimt æstetisk udtryk? – er, at betragteren har en krop. Fordi betragteren ikke kun tænker, men også har en krop, og fordi betragteren ikke kun er bærer af et blik og ikke kun ser tingene med sit øje, men også har en følelsesmæssig kontakt med grænserne i hierarkiet, så kender betragteren umiddelbart de skalaforhold, som forstyrres i det hellige moment eller i det æstetiske udtryk.

Betragteren er måske fremmed over for et fremmed semantisk domæne, men betragteren kan være sikker på sin følelse af at være i kontakt med en usikker mellemzone. Betragteren kan umiddelbart føle den usikkerhed ved mellemzonen og ved skalaskiftet, som alle involverede kroppe oplever som usædvanlig. De oplever dette felt som en ikke-funktionel, æstetisk orden, som ligger ud over domænenes kontrol.

I skalaforholdet mellem kroppens skalaobjekter – f. eks. møblerne – og gruppens skala objekter („group scale objects“, jf. Brandt 1995) – f. eks. husene og bygningerne – finder vi i danske hjem den mellemzone, hvor danskerne parkerer deres æstetiske objekter. Danskerne udnytter i modsætning til de singhalesiske buddhister i Sri Lanka det tomme rum mellem møbler og huset – det vil sige væggene – som en scene for de æstetiske objekter, idet de udfylder rummet med ophængte malerier, litografier, fotografier etc. De singhalesiske buddhister i Sri Lanka udnytter ikke denne mellemzone som et æstetisk felt, men til gengæld oplever de til stadighed, at kroppens rituelle gestus åbner et felt, som ligger ud over domænenes kontrol.

Kroppen og det rituelle offer

Det er én af ritualets funktioner at undertrykke den eksistentielle angst, som spaltningen mellem krop og viden afstedkommer – det vil sige spaltningen mellem kroppen og de sociale erfaringer som viden. I sin forelæsning ved Center for Kulturforskning, Aarhus Universitet, „Ritual Genres, Cosmologies and Generative Transformation“, argumenterede Bruce Kapferer for, at umuligheden af enheden mellem krop og viden er grundlaget for alle ritualer (jf. mit referat af forelæsningen i Østergård Andersen 1991). Mennesket må som socialt individ fornægte enheden, og derfor ekskluderes kroppen fra samfunds-

livet og fra et kognitivt niveau. Denne nødvendighed – altså spaltningen, eksklusionen af kroppen – dyrkes netop ikke af ritualerne.

Det sociale menneske ved – hvad kroppen ikke kan erfare – at det skal dø, og at kroppen er endelig og forgængelig; men igennem lidelsen erfarer mennesket denne viden, som indskrives i kroppen. Det rituelle offer er ifølge Bruce Kapferer et fundament i en rituel performance. Det er en lille, kontrolleret død, og offeret kommunikerer samfundets viden om den forgængelige krop i en erfaringsdimension, hvor denne kropslige erfaring kan transformeres.

Singhalesiske ritualer indledes med et mantra eller en recitation. Dette tolker Bruce Kapferer som en udelukkelse af talen, og han argumenterer for, at talen destrueres i det rituelle forløb, indtil talen i en afsluttende fase rekonstrueres i forlængelse af dramatiske optrin og komiske dialoger, som sætter talen på spil. Talen nedbrydes og genopstår i ritualet. Talen indgår i en offerhandling.

I *kōta hālu*-ritualet er det ikke pigens lidende krop, men talen, der ofres, og kroppens indre erfaring i forbindelse med den første menstruation objektiviseres, idet det subjektive opstår som objektivt, idet pigens føres igennem ritualet. I andre ritualer i Sri Lanka (jf. Bruce Kapferers eksempler på helbredelsesritualer) reagerer den transformerede lyd (musikken, tromningen) direkte på kroppen. Med musikken bliver den indre erfaring visuel. Den musikalske tidsdimension afleder et rum, og dansen både spatialiserer den musikalske tid og er en udvidelse af det kropslige. I dette rum lader erfaringen sig transformere og dermed den viden, som er indskrevet i kroppen. Det var Bruce Kapferers analytiske pointe i forhold til helbredelsesritualerne i Sri Lanka, at talens brug først genopdages og genoptages, efter at transformationen har fundet sted, efter at der er ofret til de berørte dæmoner og guder, og efter at patienten eventuelt har haft en trance. I denne fase af ritualet afprøves den sociale rationalitet, og i latteren forbindes kroppen med den sociale orden.

I et vellykket ritual lykkes det performerens at skabe en konsensus om, hvad der er de høje og lave niveauer i hierarkiet, og det lykkes at markere de grænser, som indebærer en følelsesmæssig kontakt med niveauerne i hierarkiet. Som regel lykkes dette, men ritualet kan af mange grunde mislykkes, og ritualet er i hvert enkelt tilfælde singulært, og det er et eksperiment med intersubjektive relationer i en dynamisk totalitet. Det er hverken tomt eller statisk eller fikserende eller repetitivt.

Kirsten Hastrup er optaget af forholdet mellem antropologi, æstetik og kunst i artiklen „Det Hellige og det Sublime“ (Hastrup 1996). Hun leder antropologien på sporet af teatrets (vel især Odinteatrets) kreativitet: „Jeg foreslår altså forsøgsvis, at kunsten, her eksemplificeret specielt ved teaterkunsten, vil bringe os nærmere det hellige end kulten. Kulten fikserer, men kunsten bevæger“ (op.cit.:11).

Kirsten Hastrups artikel rummer adskillige sublime teoretiseringer. Jeg sætter især pris på de teoretiske formuleringer vedrørende ekspressive teorier, som ikke gør krav på at repræsentere verden, snarere på at realisere dele af dens betydning (op.cit.:15).

Imidlertid mener jeg, at Kirsten Hastrups modstilling af ritualet og teatret ikke holder: „I modsætning til ritualet, som er mimetisk eller repetitivt, er teatret poetisk, det vil sige egentlig kreativt“ (op.cit.:14). Jeg vil på baggrund af nærværende artikel og min artikel fra 1993 om rituel performance og æstetik foreslå, at man opgiver denne modstilling, fordi den gentager en klassisk fordom i antropologien (og i psykologien), at ritualer er stereotype gentagelser uden egentlig kreativitet. Jeg vil tværtimod argumentere for, at

Odinteatrets æstetiske udtryk er meningsfulde, fordi ritualets kreativitet i Odinteatrets forestillinger vender tilbage som en glemt erfaring i vores tid, og at det netop er herved, at Odinteatret gør en forskel i forhold til det døde teater, som Eugenio Barba, Peter Brook og Jerzy Grotowski kritiserer for ligefrem at være livsfarligt.

Jeg er uenig i, at „ved nærmere eftersyn viser det sig imidlertid, at en del ritualer er aldeles tomme; der er ikke noget at få øje på i ritualet“ (Hastrup 1996:10). Jeg har ovenfor argumenteret for, at det er et spørgsmål om at have tålmodighed i sit analysearbejde, om at vente på at meningen melder sig og om at blive tilstrækkelig længe ved sit ritualmateriale. I min artikel fra 1993 argumenterede jeg imod, at man læser Frits Staals position inden for ritualforskningen således, at han tages til indtægt for, at han betragter ritualerne som meningsløse, selv om titlen på hans berømte essay er „The Meaninglessness of Ritual“ (1979) (Østergård Andersen 1993:18-21). Frits Staals pointe er, at ritualerne er autoreferentielle. Det vil sige, at ritualernes betydning refererer tilbage til ritualet og ikke primært til den sociale kontekst, og derfor er de relativ betydningsløse i en social betydning, for netop at være fulde af mening. Ritualer kan siges at være tomme i een orden for netop at kunne fyldes med mening i en anden orden.

Kirsten Hastrups opstilling af det sublime og det hellige gentager mit perspektiv fra „Rituel performance og æstetik. En gestus i tiden“ (Østergård Andersen 1993). Kirsten Hastrup redegør for det sublime ved et opslag i *Ordbog over det Danske Sprog*, og det er naturligvis legitimt i en snæver vending at fastlægge betydningen af det sublime ved at slå ordet op i en ordbog. Men på længere sigt er det ikke muligt at gå uden om den æstetiske og filosofiske tradition i bestemmelsen af det sublime. Den filosofiske tradition fra Kant til Lyotard bør ikke betragtes som en anden faglighed end antropologien, og for en performativ antropologi lader det sig ikke gøre at lade som om Friedrich Nietzsches nihilismekritik er formuleret forgæves. Det er som om Kirsten Hastrup i forbindelse med sin påstand om teatrets kreativitet gentager nihilismen i den vestlige tradition, som Nietzsche satte sit liv ind på at gøre op med.

Kirsten Hastrup inddrager Emile Durkheim (1912) i et afsnit om „Det Hellige som kategori“ (Hastrup 1996:3-6). Det er uklart, om Kirsten Hastrup fremstiller Durkheims „metodologiske ateisme“ (op.cit.:4) for senere i artiklen at afvise den, eller om hun faktisk mener, at Durkheim har begrebet det hellige som kategori og etableret et grundlag for en videnskab om det hellige: „Det er naturligt at indlede med en kort diskussion af Durkheims begreb om det hellige, der var den første egentligt samfundsvidenskabelige fremstilling af religiøse forhold...., (ibid.).

Frits Staals kritik af den udbredte og konventionelle distinktion mellem det sakrale og det profane (Staal 1979:8) og Staals kritik af Durkheim i *Rules Without Meaning* (Staal 1989, kap. 2 & 13b) har Kirsten Hastrup ikke indarbejdet eller taget stilling til. Jeg mener fortsat, at Marcel Mauss – og udvekslingsteorien i essayet om gaven (Mauss 1950 [1923-24]), som var mit udgangspunkt i artiklen „Rituel performance og æstetik“ (1993), er et bedre udgangspunkt for en bestemmelse af det hellige end Durkheim. Én begrundelse for at tage udgangspunkt i Marcel Mauss er, at de mange kommentarer til Marcel Mauss, f. eks. C. Lévi-Strauss' og J. Derridas kommentarer, åbner det hellige og magiske som problemfelter i stedet for at lukke det hellige og det magiske inde i videnskabelige kategorier.

Afslutning

Artiklen er skrevet med Niels Fock i tankerne, og som en gestus over for ham vil jeg afslutningsvis vende tilbage til Per Kirkebys *Vinterbillede*. Jeg ved, at Niels Fock er optaget af forholdet mellem antropologi, æstetik og kunst, og som en anerkendelse af den betydning, Niels Fock har haft ved at introducere strukturalismen i Danmark og senere det felt, som kan betegnes som performativ antropologi,⁷ vil jeg pege på den kreative proces, som Per Kirkebys maleri udtrykker.

Per Kirkeby siger om *Vinterbillede*, at det kan kaldes et vendepunktsbillede, og at dette maleri kommer på et tidspunkt, hvor der er et vendepunkt i Per Kirkebys liv:

Jeg tror meget, at det her billede er et, man kan kalde et vendepunktsbillede – det tidspunkt i livet hvor der indtræder et vendepunkt. ... Jeg kan godt sige, at maleriet er færdigt. Der kan komme korrektioner. Men det er færdig, fordi det hænger dér – og jeg ligger ned. Færdig er der ikke noget, der hedder, før man er 100 procent tilfreds, og det er der ikke noget, der kan være, før jeg har set på det i lang tid, og der er det faktisk også normalt sådan, at slutningen er noget, der ligesom fader ud. I virkeligheden opgiver jeg skidt på et tidspunkt og lader det hænge og gå rundt.

En optagethed af forholdet mellem antropologi, æstetik og moderne kunst indebærer en refleksion over forskellen mellem antropologen og kunstneren – det vil sige mellem den krop, der træder i kontakt med henholdsvis det antropologiske genstandsområde og den krop, der indgår i den kunstneriske proces, som fører til et kunstværk.

Per Kirkeby siger om sin kontakt med malerier, at de bevæger ham dybt, fordi han oplever en „fortvivlet kraft“: „Jeg bliver enormt berørt over billeder. Jeg kan nærmest græde – nænsomheden, den ren fortvivlede kraft“.

Hvad er det for en „ren fortvivlet kraft“, som Per Kirkeby taler om? Jeg hører det som den fortvivlede kraft, der ligger i ikke at kunne udtrykke strukturen/meningen. Det moderne maleri er et håbløst – og i grunden umuligt – projekt i den forstand, at det er alt for vanskeligt at udtrykke strukturen. Det er så vanskeligt, at det er til at græde over, for det lader sig næsten ikke gøre – derfor den fortvivlede kraft.

På et tidspunkt må maleriet høre op. Det er færdigt, fordi strukturen har vist sig på lærredet; men færdig er der ikke noget, der hedder, fordi det indebærer, at man tror, at udtrykket kan gøres færdigt. I modsætning hertil er det betydeligt lettere for antropologen at udtrykke strukturen. Antropologen kan hente teoretiske formuleringer fra hist og pist og strikke en argumentation sammen, der viser en struktur.

Den terapeutiske proces kan siges at afbalancere det for svære/vanskelige (i maleriet) og det for lette/overfladiske (ved teoriernes mulighed). Terapeuten kan efter relativ kort tid – måske efter et par sessioner – se strukturen i det (barndoms)mønster, som er lidelsesfuldt for den voksne, som søger hjælp. Terapeuten må imidlertid vente på – nogen gange i årevis og ikke sjældent i al evighed, at det lidende menneske selv er i stand til at indse strukturen og integrere den i sit liv på en voksen måde. Men strukturen har hele tiden muligheden for at komme frem, og terapeuten kan vente på det øjeblik, hvor patienten er parat til at leve i kontakt med meningen/strukturen i sit liv og ikke længere vil acceptere at være syg og lidende. Det terapeutiske projekt er altså ikke umuligt – som i maleriet, fordi der hvert øjeblik og i forbindelse med hver eneste terapeutiske session er håbet om og muligheden for, at denne session er den sidste. Antropologens tålmodighed

i forhold til ritualets mening skal derimod ikke strækkes længere end til det tidspunkt, hvor meningen/strukturen har vist sig i analysearbejdet.

Noter

1. De to overgangsritualer er paradoksalt nok ikke beskrevet i den etnografiske og antropologiske litteratur. Den antropologiske interesse for singhalesernes rituelle liv i Sri Lanka har været rettet mod helbredelsesritualerne, og grunden er, at disse ritualer er mere spektakulære end overgangsritualerne, og at helbredelsesritualet er interessant at studere, fordi den rituelle effekt kan aflæses i form af en helbredelse. Dertil kommer også, at den antropologiske debat – især mellem Gananath Obeyesekere og Bruce Kapferer – har være så interessant at følge, at etnograferne har fulgt de spor, som debatten har udstukket.
2. Anledningen til, at jeg deltog i dette *kōta hālu* var ganske enkelt, at jeg og min familie var inviteret til at deltage. Jeg har kendt pigens forældre siden 1982, så jeg kom for at deltage og egentlig ikke for at observere. Jeg havde senere mulighed for at supplere mine iagttagelser – og Grete Schmidt Andersens fotografering af de 10 minutter, hvor jeg og de forsamlede mænd ikke kunne deltage – med interviews med pigens forældre, med den kvinde fra vaskekassen (*redi nānda*), som stod for gennemførelsen af ritualet og med den kvindelige astrolog, som var blevet konsulteret i forbindelse med ritualet.
3. For en mere detaljeret beskrivelse af forløbet, se Østergård Andersen (1997).
4. Jeg vil ikke her fremlægge mit materiale vedrørende dæmonen *Kalukumara* – den sorte prins – fordi det både indebærer en redegørelse for singhalesisk astrologi og for dæmonverdenen generelt. Jeg nøjes med at bemærke, at alle de involverede var bevidste om, at *Kalukumara* udgjorde den største trussel mod pigen.
5. I *Vinaya*-teksternes regler for *upasampadā* nævnes 10 munke; men for at være på den sikre side med hensyn til *Simas* og *upasampadā*-ritualets renhed repræsenteres sanghaen af 20 munke. Dermed overkommer man (pragmatisk) en trussel mod ritualets renhed. Tekstens krav og bud om tilstedeværelse af 10 fuldt ordnede munke opfyldes, og tvivlsspørgsmålet om, hvorvidt dette konkrete *upasampadā*-ritual er i en direkte og ubrudt linie tilbage til Buddha Gautama, er fjernet, fordi selv om en enkelt eller to af de tilstedeværende ikke opfylder betingelserne, så er der mindst 10 fuldt ordnede munke tilstede.
6. Per Aage Brandt foreslår en liste med 10 morfologier, som har kroppen som skema: pure time (before – after), being (something – nothing), movement (from – to), verticality (up – down), deixis (here – there, now – then), distance (near – far), containment (in – out), identity (same – other), quantity (more – less), og force (can – must) (Brandt 1995:124).
7. Niels Fock har blandt andet haft den betydning for antropologien i Århus, at han i marts 1989 – sammen med Eugenio Barba – indledte en foredrags- og seminarrække i performativ antropologi, som jeg arrangerede fra 1989 til 1992 ved Aarhus Universitet, og som blev til ialt 50 foredrag.

Litteratur

Andersen, J. Østergård

- 1985 Buddhisme og singhalesisk folkereligion. Udveksling mellem meningsparadigmer. *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* 6.
- 1991 Ritualer: Et æstetisk laboratorium? c.f.k. *Nyt* 31.
- 1992 Sinhalese Buddhist Cosmology and Nature. I: Ole Bruun & Arne Kalland (eds.): *Asian Perception of Nature*. København: N.I.A.S.
- 1993 Ritual performance og æstetik. En gestus i tiden. I: J. Østergård Andersen (red.): *Ritual & performance*. Århus: Aarhus Universitetsforlag.
- 1995 Problems of Representation in Anthropology and Indology. The Case of the *Upasampadā* Ritual. Århus: Center for Kulturforskning.
- 1997 Antropologiske ritualteorier og performativ antropologi. I: A.-B. Gran (red.): *Teater, ritual og performance i en postmoderne tilstand*. T.N.T. Teaterantropologi 1. Oslo. (Under udgivelse).

- Andersen, G. Schmidt
 1986 Kvinder og andre dæmoner. Singhalesiske kvinde billeder i myter og ritualer. Religionsvidenskabeligt Tidsskrift 8.
- 1993 Magi og performance. Magiske ritualer i Sri Lanka. I: J. Østergård Andersen (red.): Ritual & performance. Århus: Aarhus Universitetsforlag.
- 1997a Binding Words. Aspects of Sinhalese Sorcery Rites. I: Armin Geertz & Jeppe Sinding Jensen (eds.): The Study of Religion in Denmark: An Anthology. Århus: Aarhus Universitetsforlag. (Under udgivelse).
- 1997b Renhed og urenhed i singhalesisk folkereligion. Religionsvidenskabeligt Tidsskrift 30. (Under udgivelse).
- Brandt, P. Aage
 1995 Morphologies of Meaning. Århus: Aarhus Universitetsforlag.
- Cloughs, Rev. B.
 1892 Sinhalese English Dictionary. New Delhi.
- Durkheim, E.
 1912 Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse. Paris: Félix Alcan.
- Gennep, A. van,
 1909 Les Rites de Passage. Paris.
- Hastrup, K.
 1996 Det Hellige og det Sublime. Fra erfaring til tekst. Religionsvidenskabeligt Tidsskrift 29.
- Jargild, Jesper
 1996 Vinterbillede. Statens Filmcentral.
- Kapferer, B.
 1983 A Celebration of Demons. Exorcism and the Aesthetics of Healing in Sri Lanka. Bloomington: Indiana University Press.
- Lyotard, J.
 1992 Gestus. København: Det Kgl. danske Kunstakademi.
- Mauss, M.
 1950 [1923-24] Essai sur le Don. Forme et Raison de l'Echange dans les Sociétés archaïques. I: M. Mauss: Sociologie et Anthropologie. Paris: Presses universitaires de France.
- Staal, F.
 1979 The Meaninglessness of Ritual. Numen 26.
- 1989 Rules Without Meaning: Ritual, Mantras and the Human Sciences. New York: Peter Lang.

BERNARD ARCAND

BLUFÆRDIGHEDENS MAGT, MAGTENS BLUFÆRDIGHED

Prins Henriks nøgenbilleder¹

I begyndelsen af september 1996 kunne *Ekstra Bladet* reportere at en ukendt og givetvis uautoriseret fotograf havde taget nogle få billeder af Prins Henrik, nøgen, under en ferie i Frankrig. Ganske tilfreds med at ikke et eneste dagblad i hele Europa havde været villig til at købe disse indiskrete og uærbødige fotografier, mente smudsbladet at kunne se dette som et bevis på en tydelig blufærdighedssans og en ægte respekt for privatlivets fred. Ikke desto mindre anbragte avisen historien på forsiden og behandlede sagen som en vigtig nyhed – en af de mere spændende hændelser i Danmark den dag.

Det var også i begyndelsen af september 1996 at jeg først hørte om Niels Focks kommende fratræden fra sin stilling ved Institut for Antropologi. Ved første øjekast synes der ikke at være nogen forbindelse mellem disse to tildragelser, overhovedet. Men ud fra en bestræbelse på at finde meningen i denne (mangel på) interesse for nøgenbillederne af en prins, vil det følgende essay anvende sydamerikansk etnografi, strukturel og symbolsk antropologi samt aspekter af studiet af *performance* – som alle udgør undersøgelsesfelter Niels Fock har bidraget til i sin lange karriere. I denne forstand bør læseren se dette lille essay som en værdsættelse af hans indsats og som et udtryk for en respekt for bredden i Focks interesser der altid har gjort stort indtryk på hans venner og kolleger.

To særlige spørgsmål

Min interesse for begrebet blufærdighed har rod i to mindre, men afgrænsede problemer. To små spørgsmål som jeg stødte på, næsten tilfældigt, mens jeg arbejdede med en antropologisk undersøgelse af det moderne fænomen der hedder pornografi, og hvortil jeg ikke kendte nogen umiddelbare svar. Meget af det følgende er ganske enkelt et forsøg på at få mening i disse to små gåder.

Det første problem dukkede op engang i 1985 da der kom nyt (først fra Tyskland) om at der var fremkommet en ny type pornografi som tilmed blev omsat kommercielt – nemlig en der blev fremstillet af amatører. Mere præcist betød det at der på markedet optrådte en ny slags videofilm som var fremstillet af relativt almindelige mennesker der typisk havde lavet optagelser af sig selv og som så solgte disse bånd på markedet. Visse af disse produkter cirkulerede kun i halvprivate byttenetværk, men man kunne også, på dette tids-

punkt, iagttage tilsynekomsten, både i pornobutikker og som særlige afdelinger af video-forretninger, af nye hylder eller sektioner med sådanne „amatør“-varer, ved siden af de mere professionelle pornoindustrielle produkter. Fænomenet greb om sig, og snart kunne man finde det i USA og Frankrig. Tilmed begyndte pornobutikker visse steder (fx Montréal) at leje videokameraer ud med det velunderforståede formål at folk selv skulle fremstille sexfilm. I løbet af de sidste ti år er fænomenet forblevet et mindre og temmelig marginalt hjørne af pornobranchen, men det findes, og det at det findes, har bekymret både forskere og ikke mindre en industri der nødtigt vil tabe markedsandele (med det resultat at den professionelle pornografi, ret hurtigt, begyndte at fremstille film som så kunne sælges som „amatørfilm“).

Dette er selvsagt bare en banal detalje fra hverdagslivet hvortil man, nu og da, kan rejse rigtig gode spørgsmål. Og mit første spørgsmål var ganske enkelt hvordan folk kunne blive tiltrukket af frække film der fremviste meget almindelige mennesker hvis kroppe og præstationer næppe var noget ud over det sædvanlige – og så oven i købet optaget med et kamera der aldrig bevæger sig fordi der kun er to personer i rummet, uden lyd, uden plot, uden drama, uden humor og stort set uden spænding, for da slet ikke at tale om handlingsgang. Hvorfor i alverden gider nogen købe eller leje dette bras når man på hyl- den ved siden af kan finde muligheden for dyrke, endog i meget professionel udførelse, verdens mest spektakulære kroppe, tilhørende sande eksperter i at fremvise hvem som helst en, to eller fem seksuelle finesser?

Det andet spørgsmål havde tilsyneladende intet med det første at gøre og tilskrev sig fra en helt anden kilde. Tredje kapitel af Skabelsesberetningen (som jeg anvendte som et modstykke til det sherente-ritual der centrerede sig om modsætningen mellem Jaguaren og Myreslugeren),² frembyder et temmelig mærkværdigt eksempel på anvendelsen af skam og blufærdighed. I historien om Edens have – dér hvor Gud forbyder Adam og Eva at spise af frugten (siden hen for evigt kendt som „den forbudne frugt“), foregiver Slangen tværtimod at forbudet er meningsløst og kun et snedigt kneb fra en selvoptaget overmand: „I bliver som Gud til at kende godt og ondt“. Og selvfølgelig kender vi alle historiens fortsættelse: at de ikke adlyder Skaberen og spiser af frugten. Det der følger på denne risikable udfordring er fremragende spændingsstof. Gud havde forbudt denne handling, og til trods herfor har Hans små, skrøbelige menneskeskabninger påtaget sig risikoen ved at handle mod Hans vilje. Vi må her selvfølgelig huske at Guden lige har fuldendt skabelsen af den hele verden og alt hvad den rummer på seks dage. Han benævnes ofte den Almægtige, og vi ved fra andre steder i Biblen at Han ikke tøver med at dræbe folk, nedbrænde byer, knuse hele folkeslag – og det kun fordi de ikke vakte Hans velbehag. Han står for den absolutte Vilje og den absolutte Magt. Derfor måtte enhver læser forvente at denne Gud ville skaffe sig af med begge disse trivielle og betydningsløse personer, Adam og Eva. Han ville kunne erstatte dem på få øjeblikke. Det man skulle forvente, var at de – som Han havde advaret dem om – måtte lade livet. „Kun af træet til kundskab om godt og ondt må du ikke spise; den dag du spiser deraf, skal du visselig dø!“ Tonen er stemt, den er dyster, og Gud er, tydeligvis, ikke oplagt til spøg.

Vi må vente os det værste. Men så sker der, til alle læsers overraskelse, noget uforudsigeligt efter denne opsætsighed og frugtspisning: „Da åbnedes begges øjne, og de kendte, at de var nøgne“. Øjeblikkelig opfinder Adam og Eva de første klædestykker, lændeklæder af figenblade, og de forsøger naivt at skjule sig for Gud. Spændingen stiger da Han kommer tilbage, og atter venter vi os det værste. Han bør selvsagt være meget for-

tørnet over deres ulydighed og vil ganske enkelt udslette dem for deres hovmod. Men endnu engang består Guds første og eneste reaktion, overraskende, i at spørge: „Hvem fortalte dig, at du var nøgen?“ Sagt på en anden måde, den grove og forfærdeligt farefulde gerning at være ulydig mod Gud – op i Hans ansigt og i selve Hans Paradis have – fører helt uventet til det pudsige resultat, at der er to personer som opdager at de er nøgne, og derfor erfarer en ganske pludselig undseelse og et voldsomt behov for blufærdighed. Enden på historien synes at være alt for banal og trivial, og slet ikke som vi burde forvente. Og dog – de yderligere følger af dette er betragtelige: „Med smerte skal du føde børn; i dit ansigts sved skal du spise dit brød, og til støv skal du vende tilbage“. Resten er, selvfølgelig, historie.

To svage og tilsyneladende skrøbelige skabninger har vovet at udfordre den Almægtiges vilje. Og ved at gøre dette – som Slangen havde lovet og Gud senere skulle indrømme – blev de på en måde mere lig Gud. Det vigtige i vores sammenhæng er at hele dette forhold bliver fremstillet i kraft af den pludselige, verdslige erkendelse af skam og blufærdighed. Som var der sagt nok. Som var det – ifølge den formidable ordøkonomi man sædvanligvis finder i oprindelsesmyter som Skabelsesberetningen – tilstrækkeligt at fastslå „at da åbnedes deres øjne og de kendte at de begge var nøgne“, til at alle forstår. Som om, „hvem fortalte dig, at du var nøgen“, var rigeligt til at være den menneskelige histories udgangspunkt.³

Følgelig må dette være alt nok til at skaffe tilstrækkeligt bevis for vigtigheden af vores emne. Og i det mindste som bevis for at blufærdighed kan anskues som et menings- og magtfuldt begreb. Dertil kommer, som enhver etnograf ved, at ud over at spille en afgørende rolle i de bibelske historier, er der mange vidnesbyrd om dets relevans i samfundet.

Dog, før vi siger mere, kan det være på sin plads at understrege at „blufærdighed“ hører til i den velkendte og privilegerede kategori af dårligt definerede, meget tågede og overhovedet ikke præcise begreber som vi alligevel almindeligvis tilskriver overordentlig stor betydning i vores daglige liv (ikke ulig sådanne begreber som „skønhed“, „humor“ eller, på dansk, „hygge“). Man finder når man leder efter en officiel standarddefinition – og det uden hensyn til den ordbog man slår efter i – en ret så slap, ofte upræcis og temmelig vaklende definition. Under „blufærdighed“ taler ordbøgerne om skam, om en fornemmelse for sømmelighed, om reservation eller undseelse og om en vis genertid. Ordet kan referere, og refererer ofte, til kønslige forhold – som kyskhed eller det at undgå uanstændighed – men har som begreb en videre betydning og mere omfattende anvendelse, til stort set alle former for sociale relationer. Blufærdighed fordrer at man forholder sig „sømmeligt på alle opførselsområder“. Og på formentlig mange sprog er det at blive opfattet som „anstændig“ stort set ensbetydende med at være socialt acceptabel – et „anstændigt menneske“ er både synonymt med og en definition af en person der er kan kaldes „i orden“.

Så „anstændighed“ og „blufærdighed“ forstår man nok bedst som almene begreber der som oftest ikke er særlig præcise og derfor må defineres nærmere i forhold til den kontekst de optræder i. Dog forbliver vi samtidig overbevist om at begrebet refererer til noget der er helt essentielt for samfundslivets bevarelse. Det lyder som om blufærdighed skal henregnes under de grundliggende, men dunkle regler for samliv – for et samfundsliv der aldrig ville kunne overleve uden høflighed, tilbageholdenhed, diskretion og, frem for alt, gode manerer.

Dette kan forklare hvorfor anstændighed i almindelighed er blevet opfattet som et seriøst tema, en meget alvorlig sag, og hvorfor et brud på de kulturelle regler for blufærdighed så ofte imødegås med den yderste strenghed. Og dette henviser ikke blot snævert til vores egen, næsten sygelige, optagethed af seksualitet i de sidste to århundreder. Enhver der kigger efter i verdensetnografien, vil kunne bevidne den udbredte og tydelige korrelation mellem overtrædelser af lokale sociale regler og overraskende hårde straffe derfor – karakteristisk vil jorden åbne sig, ild falde ned fra himlen, der vil komme oversvømmelser, goldhed og varige fortrædeligheder vil indtræffe osv. Som om – for nu at citere kristne lærebøger – uanstændighed vil gøre en ende på civilisationen som vi kender til den, fordi den truer selve det klæbestof der holder det anstændige samfund sammen. Og det fordi tilbageholdenhed og diskretion – en udviklet sans for skam og ydmyghed – tjener som mekanismer til individuel selvkontrol og social kontrol: Hvis vi skal kunne leve tvangsfrit og nogenlunde godt i hinandens selskab, må vi i det mindste påtage os og agte en eller anden fælles bestemmelse af hvad det vil sige at være acceptabel, og heraf følger uundgåeligt at der ud fra denne bestemmelse vil blive trukket grænser, grænser som så må beskyttes af anstændighedsregler og opdyrkningen af en særlig fornemmelse for skam. Den gode borger kan man stole på når man kan være sikker på at hans/hendes adfærd vil stå under indflydelse af den helt bestemte følelse som på dansk kaldes *blufærdighed* og på fransk *pudeur*.

Så hvis blufærdighed står for en universel forestilling som man kan finde i enhver kultur, må antropologien have studeret den før i dag, og det må derfor være på sin plads at tage udgangspunkt i den antropologiske litteratur om blufærdighed. Sådan bør man sædvanligvis bære sig ad, men lige netop i dette tilfælde er resultaterne af denne standardfremgangsmåde ikke særligt ansporende. Man kan finde en eller to oversigter over mere eller mindre håndgribelige udtryk for blufærdighed verden over, men – uden at ville fornærme dem der arbejder med denne slags antropologi – må jeg sige at det at tage et begreb som „blufærdighed“, og sammenligne dets lokale manifestationer i den etnografiske litteratur formentlig for altid vil forblive en øvelse i tålmodighed at nå frem til resultater der, nogle gange, er interessante, men derudover ganske frugtesløse. Som med så mange andre velkendte sommerfugleindsamlinger er resultaterne ofte gode at kende til, og de kan da tjene som talløse saftige anekdoter ved selskabelige lejligheder, men mestendels efterlader de os med et bredt overblik over hvad der endnu står tilbage at forklare uden rigtig at hjælpe os frem til en egentlig forståelse.

En blufærdighedens antropologi

Lad os dog alligevel – uden at spille for megen af læserens tid – foretage en kort sammenfatning af hovedkonklusionerne i disse transkulturelle sammenligninger,⁴ som leder til det ofte banale og hyppigt selvfølgelige.

Først må det siges at vi må være varsomme når vi beskæftiger os med blufærdighed, alene af den grund at dette område af „etnografisk kundskab“ sandsynligvis er blevet forvansket af kristendommen og af generationer af snerper der har insisteret på at forbedre verden, i det mindste ved at gøre den mere anstændig. For det andet – og det er vigtigere – viser opgørelserne ganske tydeligt at, skønt der synes at være meget få universalier på disse områder, så har alle samfund konstrueret og anvendt en eller anden be-

stemmelse af blufærdighed. Dette begreb kan, i sig selv, meget vel være tomt, men ikke desto mindre vil man finde det overalt, og hver eneste sammenhæng giver det sin egen ganske særegne og til tider ganske originale mening. Om dette kan vi i det mindste, og i videste forstand, sige at de særegne kontekstuelle definitioner typisk er samstemt med andre normer og kulturelle definitioner – fx vil en homofobisk kontekst sandsynligvis lettere tolerere heteroseksuel end homoseksuel obscenitet, hvorimod det utænkelige (at kysse sin hund lidenskabeligt på gaden) almindeligvis forbliver utænkeligt. Samtidig må det umiddelbart understreges at blufærdighed ikke kun angår sex. Det henviser til en langt mere omfattende social kontrakt som dækker hele den høflige opførsels felt og bidrager til at definere hvad der bør forblive privat, diskret eller skjult: Derfor angår den almindeligvis også kropsfunktionerne, fra afføring til spyt, fra fjerten til bøvsen – alle disse områder som menneskelige samfund har dannet sig de mest forskelligartede, og ofte selvmodsigende, regler for. På denne måde kommer blufærdighedens koder og indskrænkninger i forbindelse med stort set alt. De kan være ganske tydelige i samfund der anvender klædedragt, mens de blandt folk der lever nøgne har tendens til at rette sig mod kropsholdninger og -gestus. Med andre ord, det eneste vi her siger er, at hvert enkelt samfund opererer med sin egen sans for hvad der er anstændigt, eller – hvis man foretrækker den modsatte påstand – at der i enhver social kontekst må findes en måde at være uanstændig på. Vi har vel nok alle på den mest umiddelbare måde erfaret hvorledes disse lokale regler for blufærdighed i almindelighed giver os den letteste måde at identificere en fremmed på – ganske enkelt ved at se hvorledes han gebærder sig.

Når dette er sagt, lad os da prøve at gøre et opkog på nogle af kendsgerningerne fra verdens etnografi. Det første og selvfølgeligste man kan sige er at kroppen, i modsætning til hvad folk i almindelighed tror, ikke er den samme overalt. Skønt kønsorganerne stort set overalt er blevet behandlet med diskretion, er også forskellige andre legemsdele, på forskellige steder og til forskellige tider, blevet erklæret upassende for offentlig fremvisning (ansigtet eller foden, ankelen eller nakken, hår eller kønshår, navlen – stort set alt synes at kunne bruges). Og modsat af hvad Margaret Mead engang skrev, og modsat af hvad de fleste amerikanere tror, så fastholder mændene på Mangaiaøen at kvindebryster kun kan anses for at være tiltrækkende hvis man er et sultent spædbarn. Kort fortalt spiller samfundene forskelligt med disse former: Nogle pålægger dem meget få restriktioner, mens andre, ganske bogstaveligt, dækker hele legemet med indskrænkninger og reguleringer (det ekstreme eksempel er måske det sene victorianske samfund der gik så langt at man opfandt dækkener til flyglets metaforiske ben). Og man vil kunne hævde, stort set, at de mest akutte bekymringer, de mest levende diskussioner og debatter om specifikke tilfælde af ublufærdighed finder man i grænseområder: Folk er mindre tilbøjelige til at diskutere de godt skjulte kønsorganer end sømkanten på en kjole eller længden på en handske. Og igen stort set, ville ethvert sammendrag af verdens etnografi hurtigt komme til den slutning at de universelt mest følsomme legemsdele, de kraftigst kodede og de mest nøje overvågede legemsdele normalt er munden og øjnene. De forbliver vores foretrukne markører: Man kan se respektfuldt væk eller forholde sig tavst, man kan diskret undse sig ved at sænke blikket eller dække munden med hånden; man kan opføre sig helt igennem ærbart ved under et orgie at bære maske eller ved at stå nøgen, men iført solbriller. Ganske enkelt fordi mund og øjne altid har udgjort vores bedste kommunikationsredskaber, og fordi blufærdighed i lige så høj grad er et middel som et udtryk for sociale relationer.

For det andet forekommer det at være lige så indlysende at blufærdighed bestemmes af konteksten. Hvad øjeblikket eller lejligheden end måtte være, er det altid et spørgsmål om tid og sted, eller, sagt på en anden måde, der er tider og steder for næsten alt. Selvfølgelig er nøgenhed på stranden ikke det samme som nøgenhed inde i sommerhuset eller campingpladsens supermarked. Og der gives særlige lejligheder, rituelle perioder, karnevalstider, olympiske lege osv., hvor reglerne for blufærdighed ændres, endda ofte på dramatiske måder. Påklædningskoder er ikke kun skræddersyet til lejligheden, de er del af dens primære tegn. At være ublufærdig eller uanstændig viser sig ofte at være synonymt med at være ude af kontekst. Dette er næppe den store nyhed, men implikationerne af dette stykke almenviden kaster lys over visse dunkle detaljer i hverdagslivet. Et eksempel: I det nittende århundrede, på et tidspunkt hvor man med særlig forkærlighed fremstillede nøgne legemer som afbildede gamle og ofte mytiske motiver fra Europas oldtid, vakte Édouard Manet skandale med *Frokost i det grønne*. På Manets billede er det ikke legemet der er en uanstændighed, men forstadsgræsset: Afstanden mellem betragter og motiv forekom at være utilstrækkelig, man kunne ikke vise en almindelig fransk kvinde i en almindelig kontekst, legemerne burde på en eller anden måde forskydes i tid og rum. I nittenhundredtallets Europa blev badescener opfattet som acceptable, så længe de blot var „tyrkiske“. Ved at spille på samme „distancerings“ proces blev nøgenhed gængs og acceptabel i det amerikanske samfund længe før *Playboy*, nemlig på siderne af *National Geographic Magazine*. Og vi er alle bekendte med de traditionelle og ofte venlige relationer mellem etnografien og den tidlige pornografi. Af samme grund var Manet gået for langt ved at komme for tæt på: Han havde afklædt pigen inde ved siden af, en chokerende tanke som moderne pornografer senere skulle vide at afprøve. Et andet, nyere, eksempel: I maj 1996 afbrød politiet i Montréal centrum en teaterforestilling med en „eksperimentel gruppe“, ikke fordi skuespillerne var nøgne, men fordi teknikere og de omkring 100 tilskuere var lige så nøgne. Konteksten er anstændighedens øverste dommer.

Et andet selvfølgeligt forhold består deri at blufærdighed yderligere bestemmes af sociale relationer. Dens regler og forskrifter pålægges sjældent alle uden forskel. Vi behøver ikke her at insistere på denne velkendte kendsgerning. Lad os blot kort bemærke at samfundet ofte tillader megen ublufærdighed for børns vedkommende (med hensyn til påklædning, sprog og bordskik), at nøgne sportsfolk i omklædningsrummet føler sig veltilpas sammen med deres eget køn, og at måder at opføre sig på rutinemæssigt ændrer sig alt efter om man er sammen med venner, familie, gamle bekendte eller med fremmede. Enhver antropolog ved at skæmterelationer er noget ganske andet end undgåelsesrelationer, at der findes sådan noget som tiltaletermer der ikke er identiske med referencetermerne, og at passende og gode manerer varierer i forhold til hvem man henvender sig til. Det kan derfor heller ikke komme som nogen overraskelse at Dronningen – med den sømmelighed der knytter sig til hendes Hus – afgør at det vil være upassende for hendes søn at gifte sig med en der offentligt viser sin krop frem, kun iført bikini eller undertøj.⁵ Af disse eksempler kan vi se begge ekstremer: Småbørn som endnu ikke fuldt ud er samfundsmedlemmer kan ikke irettesættes for deres tilsyneladende mangel på blufærdighed, men samfundets spids, Dronningen, kan aldrig, næsten ganske på samme måde som Kejseren i eventyret, være helt og aldeles nøgen.

Endelig skulle det vel næppe heller være nødvendigt at gøre meget ud af to yderligere konklusioner man kan uddrage af verdens etnografi, og som de fleste læsere uden tvivl tager for givet. I omkring en fjerdedel af de besigtigede samfund forudsatte kønsakter af

forskellig art tilskuere, og skønt disse akter i mange tilfælde fandt sted ved veldefinerede, særlige lejligheder hvor uanstændig optræden strengt og respektfuldt fordredes udført, er der i de fleste samfund ganske nøje bestemmelser for særlige tider og steder til frække vittigheder, sjofle tegninger og erotisk kunst. Og det synes at være lige så unødvendigt at minde os selv om at definitionerne på og reglerne for blufærdighed kan udvikle sig, og endog, i et samfund som vores, ændre sig konstant og i et sådant omfang at gårsdagens udprægede vågen over anstændighed i dag kan forekomme uvedkommende, for ikke at sige naragtig og grinagtig; med det resultat at Renoirs og Modiglianis værker der engang var i særlig grad uegnede for børn, nu absolut skal ses af rollinger som bliver slæbt med på museer af ansvarlige forældre og lærere.

Der synes ikke at være nogen grænser for denne type etnografisk oversigt. Man finder blufærdighedstegn overalt; menneskets forskellighed forbliver betragtelig, og følgelig ville enhver der er tilstrækkeligt interesseret i denne form for beskæftigelse, med megen tålmodighed og tilstrækkelig megen tid, kunne optegne en næsten uendelig liste over variationer over temaet. Opgaven ville være relativt enkel fordi den hviler på det grundliggende, selvindlysende faktum at folk overalt har måttet holde en eller anden slags orden i deres hus og i den ganske verden, og at der på grænserne af enhver god orden på tingene lurar faren for at geråde ud i uanstændighed. Der må være et punkt hvor dårlige manerer bliver utilladelige. Det er, i øvrigt, af samme grund at blufærdighedskrænkelse så ofte er blevet forvandlet til et revolutionært våben, hvad enten det så var mod Marie-Antoinette, i den gamle Sovjetblok eller endog i hænderne på Rolling Stones eller i rap-musikken. Forestillingen om blufærdighed udgør derfor et af de grundliggende redskaber som er nødvendige for at danne og fortsætte samfund. Det kan såmænd være interessant nok, og nogle af de etnografiske detaljer er vitterlig fascinerende, men det forekommer at alt dette blot leder os faretruende nær til en vulgær tautologi: Blufærdighed findes fordi samfundet eksisterer fordi det er blufærdigt. Der må være mere end bare det. Og vi mangler jo at gå i lag med de to små, men endnu uløste, problemer der blev omtalt i begyndelsen.

På vej mod en generel model

Før vi går videre, så lad mig åbne en parentes og indføre en kort note om metode. Engang overbevist om at antropologien ikke kunne tilbyde nogen umiddelbar indsigt i eller noget overbevisende svar på de to spørgsmål jeg forsøgte at løse, måtte jeg ty til hjælp udefra og søgte råd fra større eksperter på blufærdighedssager. Selvfølgelig kunne enhver der arbejder på Institut for Antropologi ved Københavns Universitet have gættet at jeg ville finde dette ekspertråd hos tuaregerne. Især tuaregerne som de betragtes og forstås af Robert Murphy i hans artikel om social distance.⁶ Dette inddrager jeg som en metodekommentar fordi det giver mig lejlighed til at delagtiggøre læseren i en af mine yndlingsanekdoter om faget. Engang under en af de største sessioner ved et stort American Anthropologists' Association-møde (hvor han, som ofte, først og fremmest var i diskussion med Marvin Harris), havde jeg fornøjelsen af at lytte til Robert Murphy, som på det tidspunkt var nær afslutningen af sin karriere, da han forklarede at han efter at have tilbragt de sidste fyrré år af sit liv sammen med indfødte og antropologer var nået frem til den konklusion at indfødte var de langt mest interessante. Jeg nævner dette fordi mange

af os har hørt James Clifford diskutere Napoleon Chagnons og Bronislaw Malinowskis påklædningskoder, og fordi jeg også åbent ønsker at vedgå min forkærlighed for den trosskole der mener at, hvor oplysende antropologiens historie end måtte være, så er yanomamierne og trobrianderne stadig langt mere vores opmærksomhed værd. Her slutter min korte parentes.

Tilbage til tuaregerne. Jeg formoder at tankegangen er velkendt og skal fatte mig i korthed. Tuareg-sløret, som man i gamle dage for det meste skaffede sig fra Nigeria, er et kostbart og bekosteligt klædestykke, farvet i hvad der meget sandsynligt må være den fineste farve der nogensinde er opfundet. Sløret bæres af mænd, ikke kvinder, hvad der i nogles øjne er grund nok til at mistænke tuaregerne for at være temmelig usædvanlige muslimer. Og det er et klædestykke man stort set altid bærer: på rejse, under arbejde, selv når man spiser og sover. Men det der gør den tuaregiske brug af sløret mærkværdig, er at denne brug ofte synes at være mindre strengt foreskrevet i selskab med fremmede end sammen med familie eller venner. Ved mødet med fremmede vil tuaregmænd langt mere åbent vise deres ansigt og glemme deres slør, mens dette langt sjældnere sker hjemme blandt deres mere nære slægt. Heraf vores interesse og fascination, for tuaregerne synes at gøre det stik modsatte af hvad de fleste forældre i vort samfund belærer deres børn om: Pas på fremmede, tal ikke med nogen du ikke kender, behersk dig, opfør dig ordentligt osv. Tuaregerne påstår, omvendt, at undseelse, reserverethed og blufærdighed skal bevares og er af særlig vigtighed blandt dem som vi er mest familiære med. Fordi dem vi kender godt, også er dem der kender os bedst. Fordi vore nærmeste venner lige netop er dem der kan sår os dybest; de ved bedst hvordan man kan udvirke den værste krænkelse og største skade. På selv samme måde er det dem der lige så vel kan bringe os de største glæder. Og her drejer det sig ikke om at fastslå den kendsgerning at volden i samfundet faktisk hyppigt øves af nære venner og nærmeste familie. Først og fremmest drejer det sig om at gøre sig klart at disse samme personer kan være kilde til stor glæde og forfærdelig smerte, præcist fordi vi i kraft af familiariteten er blevet så sårbare over for dem.

Robert Murphy foreslog den fortolkning at tuaregerne ved at skjule sig bag sløret havde fundet en klog måde til at beskytte individet mod den velkendte absurde forpligtelse til at spille sammensatte og ofte selvmodsigende roller i samfundet (som forpligtelsen til at være en varm bedstefar og samtidig en ansvarlig mafiaboss). Diskretion bliver da tilrådelig, for det hemmelighedsfulde kan i det mindste tildække de mest krasse modsigelser. Og det er fra tuaregernes brug af sløret, fra den lære man kan drage af deres praksis og med hjælp fra et pænt antal samfundsvidenskabsmænd, at vi kan begynde at opbygge en generel model for anvendelsen af blufærdighed i socialt liv. Når jeg siger „samfundsvidenskabsmænd“, vil jeg især henvise til Georg Simmel, George Herbert Mead og Irving Goffman blandt mange andre.

Denne mere omfattende teori vil foreslå en fortolkning hvorefter alle sociale interaktioner til syvende og sidst udformes af en blanding af diskretion og afsløring. En ustabil kombination af åbninger og lukninger, underlagt de permanente farer for at åbne og lukke for meget eller for lidt. For at sige det enkelt, for at kunne stå i relation til andre og således „fungere“ i samfundet må hvert eneste menneske bevare sin identitet og lære at bemestre både selvafsløringen og selvtilbageholdenheden lige godt. Dertil kommer at personen derudover må lære at undgå de to ekstremer, den fuldstændige tilbageholdenhed – dvs. at skjule sine hemmeligheder så stærkt at han/hun bliver lige så svær at nå som et autistisk barn eller bliver så fjern som en gammeldags eneboer – og den fuldstændige

afsløring af sig selv over for andre – den yderste åbenhed drevet så vidt at andre let kan invadere ens enrum, „læse en som en åben bog“, og derved formentlig beskadige eller ødelægge enhver følelse af at have en egen identitet. Det normale hverdagsliv hører hjemme et sted imellem disse overdrivelser: Mennesker afslører noget af sig selv, i det mindste nok til at gøre dem selv tiltrækkende, men de bevarer samtidig en privat have som andre næsten aldrig lukkes ind i. På denne måde kan socialt liv forstås som såvel en vedvarende stimulering som en permanent trussel – disse to kan ikke adskilles – og alle former for sociale relationer kan anskues som dannede de en fortsat, men tøvende ballet, udført som små trin fremad mod andre og små trin bagud, bort fra de andre. Vi afslører lidt i håb om at afdække en smule mere af den anden, og vi skjuler lidt af frygt for at blive for sårbare. Visse dage forekommer den afstand der stadig skiller os frygtelig, andre dage er det den andens gennemskuelighed der fremstår som tyrannisk.

Voltaire sagde engang at den sikreste måde at gøre sig kedelig på, var at fortælle alt. Omvendt ville varig tavshed også være ret så kedeligt. Samfund ville være utænkelige hvis vi vidste alt hvad der at vide om alle, eller hvis vi intet som helst vidste om nogen. Man kan næsten høre samfundet sige: „Lad dem bare spille og selv finde ud af det“.

Fra dette perspektiv synes det ikke overdrevent at tale om magt, om magtrelationer og magtspil. Jeg ønsker at bruge ordet magt moderat og principielt i en forstand der minder om en magnets kraft. Sociale relationer skaber et komplekst netværk af tiltrækning og frastødning – tiltrække det tiltrækkende, frastøde det frastødende; bevare sin egen position og sit eget beskyttende forsvar samtidig med at man er i stand til i nogen grad at nedkæmpe en andens persons forsvar, men under bevarelsen af en samtidig evne til at lukke nogen ind, for at blive forført, og så overleve det hele. Spillet er ofte yderst kompliceret og sædvanligvis fyldt med misforståelser, med tre- og firlegede betydninger fyldt med farer, håb og frustrationer. Det er det stof lykke og ulykke gøres af. Og de fleste af os ved hvor skrøbelig udsvinget på vægten er mellem „at have sagt for meget“ og det skændige „jeg ville ønske jeg havde sagt mere!“ De fleste af os værdsætter den subtile sondring mellem ikke at gå for tydeligt igennem og det gamle trick med at være reserveret, netop for at tiltrække den anden. Zillioner af tekster, digte, sange, sider med lidenskabelig sjælesøgende litteratur og en del mesterværker er blevet tilegnet den hemmelighedsfulde kunst at tiltrække og at blive tiltrukket. Kort sagt, det kan alt sammen koges ned til begrebet forførelse som – hævder denne fortolkningsmåde – udgør en af de få virkelige fundamentale væsentligheder i socialt liv. Ethvert socialt væsen i ethvert samfund vil for evigt krydse mellem det uforudsigelige og déjà-vuet, mellem det fuldstændigt fremmedartede som ikke kan fattes og det alt for velkendte som er blevet flovt. Mennesker begræder dette vilkår, men på samme grundlag fniser de, bliver håbløst forelskede, dagdrømmer, skilles, finder livets fylde eller øder det bort.

Blufærdighedens tiltrækning

For at vende tilbage til vores emne så lad mig først atter understrege den afgørende vigtighed af denne evne til at tiltrække andre og overvinde deres modstand. Denne evne står for meget mere end blot udøvelse af forfængelighed. Det ser ud som om selve individets eksistens står på spil, og eksemplerne på fiaskoer ikke er særlig indbydende: at lukke sig om sig selv på et psykiatrisk hospital eller totalt at opgive alle forbehold og den uafhæn-

gige vilje i en sådan grad at man tigger om at blive domineret. Endnu engang – et sted mellem disse patologiske tilstande findes den normale persons forvisning om ikke at være fuldstændig utiltrækkende, ej heller fuldstændig sårbar. Og det siger sig selv at der er mange måder at danse denne ballet på: Nogen haster gennem livet som om der ingen udfordringer var, andre synes at føle at de skal bevise sig selv hver morgen; nogle nyder stoltheden over hver ny erobring, andre fortvivler over deres egen magtesløshed; nogle vil nedkæmpe drager for at nå prinsessen, andre vil hellere voldtage hende. Men hvilken form og natur relationen, eller den fortolkning forskellige individer gør af den, end har, er de alle eksempler på evnen til at overvinde nogens blufærdighed, for at kunne nå denne anden person og på en eller anden måde komme tættere på, blive fortrolig med og derigennem blive et bekendtskab, en ven, en elsker. Med andre ord at nå ind til det der før var ukendt eller utilgængeligt.

Da magt kun kan udtrykkes og udøves over for en modsatrettet kraft, følger det at afprøvningen af og beviset på en hvilken som helst magt kun kan blive reel, overbevisende eller i det mindste troværdig i kraft af den modstand den møder, af denne modstands natur. Når forsikringen om ens egen værdi hidrører fra demonstrationen af evnen til at forføre ved at besejre en forhindring, fordrer handlingen nødvendigvis at der findes en modstand der søger at beskytte sig. Med andre ord finder magten sin bekræftelse i blufærdigheden, i at der findes en troværdig kraft som magten kan hævde at have besejret. Folkekulturen har for længst givet udtryk for dette synspunkt når det hævdes at nydelsen er mindre hvis forførelsen er for nem, og når det, tvivlsomt, hævdes at den dydige kvindes ankel følgelig er mere tiltrækkende end den prostitueredes nøgne krop. I folkekulturen anvender man ofte det påskud at det er udfordringens vægt og tyngde der udgør selve de betingelser som former og bestemmer den sejrende parts gevinst (på fransk: „A vaincre sans péril, l'on triomphe sans gloire“ – den fareløse sejr, den æreløse triumf). Den David der slog Goliath, var en strålende kriger, og George Bush vil aldrig blive en helt.

Vi skulle nu kunne vende tilbage til vore to oprindelige blufærdighedsproblemer. Slangen udtalte det først, og Gud skulle senere bekræfte det: Adam og Eva er blevet mere som Gud („...Se, mennesket er blevet som en af os...“). Simpelthen fordi de, herefter og i resten af historien, vil dyrke jorden og frembringe føde, de vil elske og få små børn. Produktion og reproduktion, resten er historie, og på grundlag af dette kunne vi opbygge et helt program af antropologiske studier. Men før de gav sig i kast med dette storslåede fælles forehavende, måtte Adam og Eva tage det afgørende, forberedende skridt. De måtte først tiltrække hinanden. Forud for incesttabuet og alle andre elementære strukturer i sociale relationer måtte denne mand og denne kvinde først eksistere som uafhængige, autonome og distinkte individer – for at en af dem kunne blive interessant og tiltrækkende for den anden. Det var nødvendigt at de opdagede og erfarede blufærdigheden. Og det er faktisk alt vi behøver at vide: „Da åbnedes begges øjne, og de kendte, at de var nøgne“. Alt de gjorde, var at dække disse dele, legemsdele, som for første gang i historien blev virkelig private. Ved således at have opfundet det private, det der ikke skal blottes over for andre, kunne de, efterfølgende, indgå i sociale relationer, samarbejde og blive skabere selv, med andre ord ligne Gud. En Gud som forbliver, og må forblive, samtidig absolut magt og absolut tilbageholdenhed og blufærdighed.

Men den pris der må betales, vil være den død som Gud havde advaret dem om. Adam og Eva bliver dødelige, og henimod slutningen af beretningen om Edens have sammenfatter Gud hvorledes de lige netop gik glip af at få begge dele: „...Nu skal han ikke række

hånden ud og tage *også* af livets træ og spise og leve evindeligt". Sherenteindianerne i Brasilien anvender nøjagtig samme argument: Vi mennesker står tilbage med valget mellem at leve som Jaguaren – socialt aktiv, produktiv, men dødelig – eller som Myreslugeren – afsondret, alene og udødelig. Og sherenterne, som fremviser dette valg som del af et årligt rituelt valg, vælger hvert år, med visdom, at leve som Jaguaren. Det samme valg som Gud pålagde Adam og Eva.

Hvad nu angår vort andet problem, at prøve at få mening i amatørpornografien, kunne vi næsten begynde med at fremsætte den formodning at pornografer må være bibellærde. Fordi det er bemærkelsesværdigt hvor vel de synes at bemestre og udnytte de samme elementære principper som regulerer relationerne mellem magt og blufærdighed.

Selvfølgelig har den moderne pornografi skabt sig sine former og indhøster stadig sin profit på basis af vores traditionelle definition af det kønslige og vores vedvarende seksuelle tabuer og begrænsninger. Branchen er den dag i dag stadig ret lønsom, produktionen er betragtelig, og det ser ud til at der hele tiden kan findes nye indtjeningsmuligheder; den ny teknologi har bragt pornografien ind i hjemmet og stadig nærmere bekvem masturbation, men det begynder at se ud til at enden, i en vis forstand, er nær. I det mindste er mange af branchens produkter i hastig forandring. Dels fordi menneskekroppe, så snart den første fascination er ovre, har en tendens til at virke repetitive, og dels fordi de seksuelle variationer, desværre, ikke reelt er ubegrænsede. De traditionelle præstationer fremført af standardpornostjerner med standardpornokroppe, pornofrisurer og voldsom pornostønnen øger ikke deres popularitet. For at være mere præcis, branchens vækst kunne ikke længere afhænge af produkter som fortsat tenderede mod at blive mindre og mindre troværdige.

Hvis voyeurens nydelse har rod i den indiskretion han begår, i den forestilling at det der ses ikke skulle ses, og i at kiggeriet er en indtrængen i andres privatliv, så må tilskueren til enhver typisk pornografisk optræden være utroligt naiv, hvis han ikke kan se at det han ser, vil ses og ville være blevet vist frem alligevel uden hensyn til hans tilstedeværelse, uden hensyn til om han overhovedet eksisterer, og det ville være lige så naivt at gå hjem, overbevist om at erfaringen var en sejr over en skyhedsmodstand og at den opnåede intimitet virkelig var intim og derfor gå ud fra at dette møde som sådan skulle være et vidnesbyrd om dets egen værdi. Det er jo det rene vås! Og det ved pornografien da også. Branchen har altid været klar over at intimitet er mere attraktiv end sex og at visse særlige intimiteter ofte kan være sjovere, netop fordi de er mere vanskelige at nå. Og af den grund har pornografien givet os utallige billeder af besværlige forførelser, typisk af meget forsigtige personer, af scener med tøvende afklædning af normalt generte figurer og af orgier på de mest usandsynlige steder: præster, nonner og munke, vilde indvielsesfester i klostret, den nok så bekendte strenge bibliotekar der viser sig at være en sexdjævel, ja selv af den impotente millionær fra *Ingen er fuldkommen*. Det er de mest usandsynlige kandidater der lover mere sjov og større nydelser.

Denne proces er almen og kan iagttages hver gang pornografien prøver at skabe bare nogen lighed med en troværdig intimitet. Den dukker fx op i den meget udbredte vane med at stjæle identiteter som er blevet etableret andetsteds – det er denne strategi der har givet os en lang serie af *Robin Hoods* sexliv, *Snehvide* og *de syv forbløffende dværge*, endog *Jesus Kristus' sexliv*, og masser af andre titler hentet fra fjernsynsprogrammer, populære film, folkløse, børnebøger, alt hvad der er ved hånden. Logikken er altid den samme og afviger aldrig: I en kultur hvor der produceres tekster, bøger, skuespil og man-

ge film som viser en Robin Hoods mange eventyr – og han dyrker jo aldrig sex, han går end ikke på toilettet (der må have været en forfærdelig stank i Sherwoodskoven!) – er helt en for længst blevet udstyret med en identitet, en personlig historie og unik profil, konteksten er kendt for alle og alle de medvirkende er velkendte. Alle disse figurer, hvor fiktive de end er, eksisterer, og som sådanne er publikum fra begyndelsen overbevist om at de hver for sig må bevare en eller anden genuint privat og mere intim dimension som det vil give nydelse at blive indført i. Små drenge og store drenge har altid elsket Lady Marion, for slet ikke at tale om hvad nogle små piger eller store piger kunne tænke sig at gøre ved Kevin Costner, i virkeligheden. Det er denne proces jeg engang benævnte „eftersøgningen af balder med et kendt ansigt“, selvsagt fordi balder konstrueres som langt mere attraktive, blot og bart fordi de tilhører Robin Hood.

En anden velkendt måde for at nå det samme mål var da *Playboy* blev ved med at foregive at månedens „legekammerat“ faktisk kunne være „pigen inde ved siden af“, altså en ægte og rigtig menneskelig person, en som læseren faktisk kunne kende eller muligvis ville lære at kende en skønne dag, men især en som i det virkelige liv må være tydeligvis mere genert og blufærdig end denne måneds legekammerat. Et andet almindeligt eksempel på samme fremgangsmåde på et pornomarked i stærk konkurrence har bestået i at henvende sig til „kendte personligheder“ og tilbyde dem (i nogle tilfælde betragtelige) pengesummer for at lade sig fremstille nøgne og dermed at give læserskaren adgang til en dimension af deres selv som enhver jo er sikker på må findes og som normalt holdes privat og gemt. Alt tyder på at en hvilken som helst offentlig person kan opfordres: i Frankrig en nyhedsoplæser inde på tv, i Québec den første kvindelige ishockeymålmand. Disse kroppe er ikke nødvendigvis exceptionelle. Nogle af dem tager sig endda meget almindelige ud. Men det at de vises frem offentligt, lader sig bedre forstå som en sand sejr over en autentisk blufærdighed der ikke kan drages i tvivl. Et virkeligt magttræk.

Denne argumentationskæde fører direkte til de rige og berømtes privatliv, og private legemsdele. Til fascinationen ved, for eksempel, Jacqueline Kennedys nøgne krop som, når alt kommer til alt, den gang for tyve år siden var en 55-årig kvindes elegante krop. Og så kom Sarah Ferguson og Lady Di (vi kommer til Prins Henrik om lidt). Disse udgør kun nogle enkelte blandt de mange eksempler på anstrengelserne for at sælge en vare der lover at kunne skaffe nydelse ved at afsløre intime ting ved personer som med sikkerhed har midlerne til at værne om deres blufærdighedssans. Og dét kan ikke komme som nogen overraskelse når vi husker på at – mens samfundsvidenskaberne har fortalt os meget om hvad der er at vide om de fattige, elendige og nødlidende – har kun få så meget som forsøgt at trænge ind i de kulturelle miljøer omkring Formandens kontor, Vatikanet eller Pentagon. Udfordringen er tydeligvis større og erobringen synes mindre sandsynlig, men belønningen forekommer så meget desto mere lokkende: Paven ville være god, men det er, i sidste ende, Guds skjulte „dele“ vi håber at få at se. Let vil det ikke være, for som H. C. Andersen hævdede, selv nøgen er kejseren svært at se afklædt.

Jeg vil påstå at alt dette hjælper os til at forstå fremkomsten af „amatør“-pornografi og formodentlig også det nyere fænomen, telefonsex, og det at det er blevet populært med erotisk kommunikation på Internettet. Jeg formoder kort sagt, at disse nye stimuleringsformer virker opildnende fordi de anses for, på en eller anden måde, at være mere realistiske og troværdige end så mange andre slags pornografi. Og dette er hovedkilden til spændingen. Månedens „legekammerat“ vil forhåbentlig for altid forblive spektakulær, men kollektivt vokser vi op og må, idet vi bliver klogere, acceptere det utroværdige

som det det er og indse at pirringen forbedres når den stammer fra virkelige mennesker i troværdigt samspil. Dertil kommer at fordelene ved gennemsnitsmennesker er at vi regner med at de føler den slags hverdagsgenerthed som vi alle, ganske almindelige dødelige, selv har erfaret og kender så godt. Og måske er det af samme grund at vi, en gang imellem, kan finde nydelse ved amatørsangere og rædselsfulde tryllekunstnere.⁷ Endvidere skaber denne velkendthed og denne nærhed samtidigt en aura af ægthed som er med til at overbevise den traditionelt anonyme pornografiforbruger om at det her er mere end bare et skuespil og en vare, om at han (eller hun) virkelig deltager og har en håndgribelig indvirkning på samspillet og derfor eksisterer som mere end en passiv ikke-enhed.

Og endelig...

Hvad så med nøgenbillederne af Prins Henrik? Mere end blot at være et billigt kneb til at fange læserens opmærksomhed og uden at skulle ty til det endnu mere platte trick at jeg nu har fremlagt mange af de elementer, der kræves for at løse gåden, så lad mig foreslå et muligt svar. Dramaet (i hvert fald i nyhedspressen) var at ingen i Danmark, Italien, England eller Tyskland var parat til at købe de otte fotografier hos den indiskrete franske fotograf (*Se og Hør* viste ét billede, men et hvor Prinsen stadig havde tøj på). Var det af respekt for monarkiet? Det virker ikke sandsynligt når man kender til vore dages smudspressen. Skyldtes det at ingen var tilstrækkeligt optaget af hans kønsdele eller at den krævede pris var for høj i forhold til den oplagsstigning som disse særlige billeder kunne tænkes at bevirke? Muligvis. Hvad jeg her vil tillade mig at påstå, er en yderligere kommentar til fremstillingen af det obscønes magtpolitik: I de fleste europæiske lande, selv i Danmark, kan det vel være at Prins Henrik blev betragtet som for betydningsløs, ikke magtfuld nok, til at det skulle være rigtig morsomt og ophidsende at se ham med bukserne nede. Da han ikke længere er en ung mand, ej heller popstjerne eller kendt skuespiller og derfor ude af stand til at påkalde sig umiddelbar interesse grundet en usædvanlig skønhed, må Prins Henrik finde andre måder, hvormed han kan gøre sig selv attraktiv. Uheldigvis har han tilsyneladende for lidt magt til at være betydningsfuld for de fleste menneskers liv, og man kunne drage den konklusion at prinsen, påklædt eller nøgen, kun giver mening, og derfor altid skulle træde frem, ved siden af sin hustru.

Og hvad ville tuaregerne sige til alt det her? Måske ville de drage den slutning at moderne pornografi i dens seneste trends bekræfter deres lov for den rette sociale regulering af blufærdighed. Man kan kun tillade sig at glemme og tage mere afslappet på sin egen sans for diskretion over for fremmede. Så når samfundet gør det mere fremkommeligt for flere og flere mennesker at leve alene i bymiljøer som er blevet mere sikre, frie og for mange sandsynligvis mere behagelige end nogensinde før, og som indebærer større frihed fra hjemmets begrænsninger og bedre beskyttelse af individuelle rettigheder, er det ikke overraskende at pornografien retter sin opmærksomhed mod ordinære mennesker, ganske almindelige naboer og, i sidste ende, den virkelige pige eller dreng inde ved siden af. Det er ikke sådan at den tuaregiske regel er blevet korrigeret eller opgivet, men snarere et tegn på, at i hverdagen har disse gennemsnitlige naboer over for hvem blufærdigheden er mindre væsentlig antaget en anden betydning og er blevet transformeret til fjerne fremmede

Dette kunne, endelig, lede os frem til den konklusion at vi har at gøre med en cirkel som er nydeligt ond. Som altid vil vi kun kunne forudsige at vi har gode grunde til at tro at fremtiden vil blive interessant! Men det kan bringe os tilbage til udgangspunktet i Edens have. Og det fordi – skønt der stadig er fremskridt i vente ad den teknologiske vej som fører fra den simple handling at indtaste sjofle sætninger på computertastaturet til den herlige eufori over kopulationer i *virtual reality* – så snart disse stadigt mere realistiske og troværdige partnere i den seksuelle udveksling og forførelse fra hvem der er meget lidt at frygte for, så vil disse partnere ikke desto mindre i løbet af selvsamme proces blive fjerne, dvs. mindre umiddelbart meningsfulde, og derpå vil deres mangel på blufærdighed gøre dem som sådanne langt mindre ophidsende. Ved afslutningen på denne lange periode kan det være at pornograferne, der som regel har eftersøgt stadig mere intimitet at afdække, bliver desperate i deres søgen efter en ny blufærdighed at besejre. Under alle omstændigheder vil jeg gerne have ført til referat at jeg er slemt bange for at Prins Henrik ikke vil have en chance.

Oversat af Kennet Pedersen

Noter

1. Jeg vil takke kolleger fra Institut for Antropologi ved Københavns Universitet for mange nyttige kommentarer og forslag, som jeg fik i forbindelse med en tidligere mundtlig seminarversion af denne tekst.
2. Med fare for at mangle blufærdighed ved at fremhæve eget arbejde, kunne det her være nyttigt at gøre opmærksom på at mit essay om pornografi er blevet publiceret, se Arcand (1991).
3. Vi kan i forbifarten bemærke at den anden bibelske historiebegyndelse, der følger på jordens ødelæggelse under syndfloden, også udmærkes ved en henvisning til blufærdighed: i den episode hvor Noas sønner konfronteres med deres berusede faders nøgenhed.
4. Et godt eksempel på en mønstergyldig og rigoristisk komparativ oversigt over 92 forskellige samfund kan man finde hos Stephens (1972).
5. De der følger med i den danske kongefamilies færd, vil genkende denne henvisning til kronprinsens forpurrede kærlighed til en model, en forbindelse der i pressens beskrivelse blev misbilliget af Hendes Majestæt Dronningen.
6. Se Murphy (1964).
7. Opmærksomheden på denne parallel skylder jeg Michael Whyte.

Litteratur

- Arcand, Bernard
1991 Le jaguar et le tamarin. Montréal: Boréal. (Engelsk version: The Jaguar and the Anteater. London: Verso, 1993).
- Murphy, Robert
1964 Social Distance and the Veil. *American Anthropologist* 66:1257-74. (Genoptrykt i: Ferdinand D. Schoeman (ed.): *Philosophical Dimensions of Privacy: An Anthology*. Cambridge: Cambridge U.P., 1984).
- Stephens, William N.
1972 A Cross-Cultural Study of Modesty. *Behaviour Science Notes* 7:1-28.

FELTARBEJDE OMKRING ETNISK IDENTITET

Et canadisk indiansk samfund i 1990'erne

Betydningen af en episode var ikke i det indre, som en kerne, men i det ydre, omsluttende fortællingen, som alene afslørede dette, på samme måde som en glød afslører dis.

Joseph Conrad, *Heart of Darkness* [1902]

I efteråret 1992 påbegyndte jeg to års feltarbejde i et canadisk Plains Cree lokalsamfund, som jeg havde besøgt første gang tredive år tidligere.¹ Jeg ønskede at undersøge forandringer i den etniske selvforståelse, der kendetegner indianere i den lille vestlige by Short Grass, cirka femogtyve kilometer fra reservatet. Under mit to årtier lange fravær var nehiyanakerne forandrede.² Hvor de førhen var isolerede, er gruppen nu en del af en politisk levende indiansk bevægelse. Hvor de førhen var forarmede, har indianere nu høstet fordel af materielle ressourcer og af selvforvaltning af disse. Hvor de tidligere kun var lokalt synlige som udskud, udgør nehiyanakerne nu en offentlig stemme i projektionen af en kulturel identitet bygget på værdi og værdighed. Og som i andre indianske samfund giver alt dette gruppen større kontrol over, hvordan der udføres feltarbejde blandt dem. USA's og Canadas Første Nationer kan og vil kontrollere forskeres adgang; de kan og vil diktere emner og betingelser for forskning, inklusiv retten til at censurere det, der skrives om dem.³

På de følgende sider vil jeg på uformel vis berette historien om det, der tilsyneladende var hindringer og besværliggørelse af mit feltarbejde, og de tilpasninger jeg foretog mig. Jeg vil samle nogle af disse i to problemområder. Først og fremmest udgav jeg en bog om dette lokalsamfund i 1975, og måden, hvorpå den er blevet modtaget, påvirkede min adgang til nehiyanakerne i 1992. En tid troede jeg, at bogens negative modtagelse ville få indianerne til at nægte at tale med mig. Uagtet at jeg engang have sluttet venskaber dér, frygtede jeg for en tid, at bogen havde bragt feltarbejdet så meget i fare, at der ikke ville kunne rettes op på det. En anden potentielt besværlig omstændighed var, at der var begyndt at opstå et skel mellem de besiddende og de besiddelsesløse i gruppen. Til forskel fra 1960'erne betød en spirende lederskabselite, at der måtte forhandles omkring de begyndende klikebetonede splittelser, som ikke havde eksisteret før. Interesseskonflikter af fortrinsvis økonomisk art betød, at megen af den information, jeg søgte, blev nøje vogtet og ikke var tilgængelig ved hjælp af traditionelle survey- eller spørgeskemametoder.

Endelig vil jeg kort beskrive, hvordan to af etnografisk forsknings adelsmærker – holisme og heuristik – i nogen grad tillod mig at forandre det oprindelige fokus i min

undersøgelse af indiansk etnisk identitet og modificere strategier for dataindsamling om emnet. Det må forventes, at de selv samme forandringer i typer og udførelse af feltarbejder, der for tiden er mulige, afspejler forandringer i indhold og udtryk for indiansk etnisk identitet; for at foretage undersøgelser er det nødvendigt, at man lærer om den anden og omvendt.

Jeg håber, at min beretning vil hjælpe andre til at fastslå kvaliteten af den information, mit feltarbejde genererede, og de fortolkninger jeg er begyndt at foretage på baggrund af det (Braroe 1994, 1995). Yderligere kan det, at jeg beretter om min erfaring, være nyttigt for andre, som er i gang med eller planlægger at udføre forskning i nord-amerikanske indianersamfund.

Problem nr. 1. Nehiyanakerne har en bog om sig selv

Efter min sidste sommer i Short Grass i 1970 havde nehiyanakerne og jeg ingen kontakt frem til 1989. Der var ingen telefoner i reservatet, da jeg tog afsted, og ingen nehiyanak var i stand til at skrive breve på engelsk. Da jeg aflagde et kort besøg, blev jeg varmt modtaget af gamle venner, hvis levestandard var meget forbedret i forhold til „gamle dage“. Der var ligeledes mange små indikationer på deres ændrede status. En eftermiddag fyldte en indiansk mand og jeg benzin på hans lastbil inde i byen, og han bad ejeren om at skrive det på hans regning; ingen nehiyanak ville have fået kredit hos denne mand tyve år tidligere. Jeg havde ikke tænkt over det før, men det forekom mig, at en ny felttur af fuld længde ville gøre det muligt for mig at dokumentere de dramatiske forandringer, der havde fundet sted. For at forberede mig deltog jeg i somrene 1990 og 1991 i et udvidet kursus i cree-sproget på et universitet omkring en halv dags kørsel fra nehiyanak-reservatet. Under et besøg i forbindelse med en pause i kurset hilste nehiyanakerne muligheden for min tilbagekomst velkommen, og de fremsatte opmuntrende tilbud om at hjælpe mig med at lære at tale cree. Hjemme igen begyndte jeg at forberede en ansøgning om forskningsmidler, som, hvis den ellers blev imødekommet, ville bringe mig dertil det følgende år. I mellemtiden indskrev jeg mig på endnu et sommerkursus, og jeg tog atter bussen til Short Grass, da det sluttede. Denne gang gik det helt klart ikke spor godt. Da jeg var ankommet til byen, deponerede jeg min taske i en lastbil, som tilhørte den nehiyanakven, jeg skulle tilbringe weekenden hos, mens han tog af sted for at ordne nogle ærinder. Jeg satte mig på Månecaféen i ventetiden. Høvding John Antelope kom ind og styrede lige mod mit bord. Uden at sætte sig ned sagde han: „Jeg er meget vred på dig, for det du skrev i den bog. Du boede i mit hus sammen med min familie, og alligevel fortalte du noget, som ikke var sandt. Du sagde, at vi snød [hvide] folk omkring hegnspele, og det har vi *aldrig* gjort!“ Han havde ikke meget mere at tilføje, men drejede omkring og gik, uden at jeg fik mulighed for at svare.

Jeg var lamslået. Jeg havde kendt John, siden vi i 1963 rejste sammen til pow wows og trommede ved siden af hinanden i Soldans-logen. Der havde ikke været noget tegn den foregående sommer på, at han var andet end glad for at se mig. Desuden var det ikke min erfaring, at nehiyanakerne har hang til aggressive verbale konfrontationer, hvilket gjorde begivenheden så meget desto mere foruroligende og ildevarslende. Resten af weekenden var ikke beroligende. I nabolaget i reservatet, hvor min ven boede, følte jeg, at jeg blev ignoreret og måske endda undgået.

Johns erklæring kom fuldstændig bag på mig. Selv om jeg havde prøvet på at være ikke-dømmende i bogen, mente jeg, at det var åbenlyst, at min sympati lå hos nehiyanakerne. Måske, tænkte jeg, havde John fejlagtigt taget mine beretninger om Short Grass' hvides *stereotyper* over gruppen for at være gengivet, som var det fakta. Men han troede også, at jeg havde beskrevet et større brud mellem de to, end der reelt eksisterede. „Vi [hvide og indianere] har altid arbejdet godt sammen“, insisterede han.

Det lå mig stærkt på sinde at fastholde ham og andre nehiyanaker i en dialog om mit arbejde. Der bød sig dog ikke nogen lejlighed til at gøre det i den weekend. På vej tilbage til Boston fantaserede jeg om at sammenkalde til et møde i gruppen, hvor jeg ville forklare bogen og mig selv, svare på alle spørgsmål, lytte til alle indsigelser og nå en eller anden form for forståelse. Jeg var også overvældet af en akut moralsk krise. Ved selve det at skrive om folk, der har udvist gæstfrihed, havde jeg da forrådt deres tillid og ven-skab? I 1960'erne havde jeg ofte fortalt nehiyanakerne, at jeg planlagde en bog, og jeg havde lovet dem, at jeg ville bruge pseudonymer for at beskytte dem. Men i og med at kun to ud af 150 medlemmer i gruppen kunne læse engelsk, havde ideen om en bog da været for fjern til at forekomme dem virkelig? Var det, fordi de ikke havde forstået, at deres ord ville blive gengivet på tryk, at gruppens medlemmer var så åbne over for mig i 1960'erne? Eller værre endnu, havde jeg misforstået så meget under mit tidligere feltarbejde, at min skildring af relationerne mellem indianere og hvide ramte helt ved siden af? Hvad betyder det, når subjekterne for ens arbejde ikke er enige i ens forståelse af deres opfattelser? Eller var det snarere sådan, at ud fra det ændrede perspektiv over grup-pens nuværende succes genskriver John og andre historien om, hvordan det var for et kvart århundrede siden?

Jo længere jeg overvejede mulighederne, jo mere rådvild blev jeg. Hvordan kunne der redegøres for Johns kovending mellem 1990 og 1991? Jeg vidste, at Johns færdigheder med det skrevne engelsk var minimale; var det ikke muligt, at en eller anden tredjepart havde givet ham en forvrænget version af det, jeg havde skrevet? Kunne der være tale om en af Short Grass' hvide eller en udenforstående?⁴ Jeg vidste, at nogle af de hvide i Short Grass var foruroligede over bogen. En mand, jeg kendte godt, sagde til mig (i 1970): „Du får det til at se ud, som om det er *vores* [de hvides] fejl, at forholdene er så dårlige!“

Bogen kan antage karakter af en projicerende test for folk som – mere eller mindre indirekte – er engageret i relationerne mellem indianere og hvide i det vestlige Canada. En kollega i samme provins, som har anvendt den som tekst på store førstedelskurser på universitetet har fortalt mig, at ingen af hans studenter har forholdt sig neutralt til den. Nogle indianske og hvide studerende tager i selvforsvar anstød af den, og andre, indianere og hvide, priser den som et anklageskrift for etnisk retfærdighed. En kollega ved et andet vestligt universitet rapporterer, at hans studenter ligeledes deler sig i to lejre omkring den moralske implikation af min skildring af Short Grass. Jeg var i 1975 uvillig til at foretage en simplificeret placering af skylden for indianernes status som andenrangs-borgere, men andre er mindre tilbageholdende, især hvis de føler sig truet af mine obser-vationer. I Short Grass findes der hvide, som anser bogen for at være en fornærmelse og en anklage. Måske, tænkte jeg, bliver jeg ikke overrasket, hvis også indianere i den så en karakteristisk af sig selv, som jeg ikke havde haft til hensigt.

Jeg forlod Boston med kurs mod Short Grass i efteråret 1992 bekymret over min modtagelse og i dyster ængstelse for mit kommende feltarbejde. Jeg var bevæbnet med en udtalelse fra forlæggeren om år-til-år-salget af bogen og mine beskedne royalties. Jeg

ønskede at forsikre nehiyanakerne om, at jeg ikke havde udnyttet dem økonomisk. Men ingen i gruppen ønskede at se på listen over min „profit“. I de følgende år blev min bog sjældent bragt på bane. Jeg mødte kun en enkelt gang en anden indianer, som anklagede mig for at have spredt „løgne“ om gruppen. Det var en mand fra et andet reservat, gift med en nehaniyakkvinde, som ikke boede i Short Grass i 1960'erne. En fem-seks gange i løbet af det første år spurgte nehaiyanak'erne mig, om jeg havde i sinde at skrive endnu en bog, selv om jeg allerede året forinden havde informeret gruppemedlemmer om, at det var min hensigt. Som svar bad jeg om forslag til, hvordan jeg mon kunne gøre det bedre næste gang, eller hvad det var vigtigt at få med. I hvert eneste tilfælde blev jeg mødt med et skuldertræk og nyt samtaleemne. To gange i løbet af de to år, jeg var der, bestilte jeg et dusin kopier til at dele ud blandt indianere og hvide, som udtrykte interesse. Men jeg mødte ingen – indianere eller hvide – som faktisk havde læst bogen fra begyndelsen til enden. I bedste fald, lod det til, havde folk blot slået ned på nogle få af de „gode historier“. Det drejede sig om episoder om et medlem af lokalsamfundets påståede ugerninger, oftest komiske, som opfyldte nutidens behov for gode sladderemner; ganske som dengang jeg først nedskrev dem.

Til trods for mine bange anelser kom det aldrig til nogen dramatisk offentlig fordømmelse af bogen eller af min fremstilling af relationerne mellem indianere og hvide i 1960'erne. Når jeg ser tilbage, var min dybe foruroligelse oven på Johns barske ord overdreven. Det var selvfølgelig udsigten til, at mit feltarbejde kunne ryge i vasken, der var på spil. Men som nævnt ovenfor spillede den moralske anfægtelse også ind. Muligheden for at jeg havde forvoldt uoprettelig skade på forhold, som jeg værdsatte, ved at udføre det arbejde jeg var sendt dertil for, gav mig anledning til alvorlig bekymring.

I løbet af nogle få måneder ophørte bogen simpelthen med at være et samtaleemne, efterhånden som nehiyanakerne vænnede sig til min tilstedeværelse. Emnet kom ganske vist op adskillige gange henimod slutningen af det andet år. En mand, med hvem jeg tidligere kun havde haft ganske lidt kontakt, sagde til mig: „Ved du hvad, Niels, den virkelige årsag til, at ingen fortæller dig noget, er på grund af den bog, du skrev.“ Hans kommentar interesserede mig, men den forfærdede mig ikke; han var medlem af den klike, der var i stærkest modsætningsforhold til den, jeg var blevet identificeret med. Han havde ikke opdaget, hvor indforstået jeg var blevet med disse nehiyanaker. Da jeg havde denne viden om manden, anså jeg hans ord for at være en forbløffet forklaring og en undskyldning for hans distance under hele mit ophold. Han havde notorisk ikke overholdt vore aftaler i de tidlige måneder, indtil jeg opgav forsøgene på at mødes med ham.

Omtrent på samme tid indtraf en anden episode i svedehytten. For første gang var adskillige kvinder fra Helbrederlogen, medlemmer og ansatte, til stede. Der er et tidspunkt i ceremonien, hvor lederen afbryder bønnerne for at sige nogle få ord til de tilstedeværende, omkring en halv snes stykker. Han bød de nytilkomne velkommen og sagde: „Iblandt os har vi vores ven Niels fra Boston. Han er kommet her gennem lang tid, og på en måde er han en af os. Han skrev en bog om os. Mange mennesker forstår den ikke rigtig, og nogle mennesker blev vrede. Men enhver ser tingene på sin måde, og han har sin egen. Det er helt i orden“.

Med tiden genfandt også John og jeg den tidligere lethed i vort daglige samkvem. Engang da vi forlod en svedehytteceremoni – som jeg havde sponsoreret i min søns navn – sagde John, så alle kunne høre det: „Niels, du er mere indianer end en hel del andre her omkring!“⁴⁵ Dette var i mindre grad en kompliment til mig, tror jeg, end en kommentar til

gruppens frafaldne. En anden episode afspejler Johns vilje til at tilgive. I dagene op til Soldansen er det skik, at mændene samles hver dag ved dag gry til en pibeceremoni. Den afholdes i en stor tipi (på tre meter i diameter) og er en anledning til at bede, sende den ceremonielle pibe rundt og til afslappet sladder og morsomheder. I den anden sommer, mens vi alle lå mageligt henslængt, sagde John til mig: „Hvor gammel er den bil, du kører i Niels?“ „Den er fra '90,“ svarede jeg. „Det er godt nok temmelig gammelt,“ sagde John. Jeg regnede med, at han lavede grin med mig i form af en hentydning til den gamle cree-skik med at „betale“ heste til en giftfærdig kvindes brødre. Jeg følte mig veltilpas nok til at vove at svare: „Det er din søster også!“ Tipien fyldtes af latter.

I efteråret 1992 da jeg skulle påbegynde feltarbejde, kunne jeg selvfølgelig ikke forudse, at postyret over bogen ville gå i sig selv igen. Oven på min konfrontation med Høvding Antelope forestillede jeg mig det værste: at jeg officielt ville blive nægtet adgang til reservatet af høvding og råd. Alternativt kunne der også være sket det, at når først jeg viste mig i Short Grass, ville ingen tale med mig. Derfor besluttede jeg, at jeg ikke ville flytte til selve Short Grass med det samme, men i stedet leje en lejlighed i provins-hovedstaden, omkring fem timers kørsel derfra. En af grundene til, at jeg gjorde dette, var at jeg ville starte med arkivstudier for at ajourføre mig selv med de tyve år, jeg havde været væk fra denne provins. Som hjælper ansatte jeg en ung nehiyanak, der læste indianske studier på universitetet. Desuden ønskede jeg at sætte mig ind i det indianske, politiske liv dér. I 1960'erne havde nehiyanakerne kun ringe kontakt med UPIN (Union of Provincial Indian Nations), som dengang ikke var det politisk aktive og aggressive organ, det skulle udvikle sig til i de tidlige 1970'ere (jf. Dyk 1983). Jeg havde interviews at foretage med UPINs ansatte, med Afdelingen for Indianske Anliggender og ansatte i Nordlig Udvikling (DIAND) og med adskillige regeringsbureaukrater, med hvem de tidligere isolerede nehiyanaker nu havde regelmæssigt forhandlinger.

Bortset fra disse undskyldninger var hovedårsagen til at starte i hovedstaden at jeg ikke var sikker på, at jeg stadig havde adgang til gruppen; at jeg ville få tilladelse til at udføre den forskning, jeg havde planlagt. I de første par måneder foretog jeg hyppige rejser til Short Grass for at lodde stemningen. Jeg frygtede for muligheden, men jeg var rede til at skifte forskningslokalitet om nødvendigt. Der ville ikke være noget andet valg, hvis min bog havde forvoldt uoprettelig skade på min troværdighed og forhindret min adgang til gruppen.

Midt i oktober deltog jeg i min første nehiyanak-pow wow i Short Grass. Gruppen var begyndt at afholde den tre-dages ceremoni mindre end ti år tidligere, og den var nu blevet en del af et netværk, der strækker sig tværs over det ganske kontinent. Det var bevægende at se borgmesteren og andre hvide øvrighedspersoner deltage i Den Store Åbning med hundredvis af dansere i prægtige kostumer. Det var en total omvendelse i forhold til de dage, hvor nehiyanakerne vanemæssigt skjulte deres tilstedeværelse i byen ved at bevæge sig fra sted til sted via baggyder og hustomter. Den anden aften takkede (den professionelle) udråber mig over højtaleranlægget for den donation, jeg havde ydet til begivenheden. Det var omtrent på den tid, at nogle nehiyanaker begyndte at spørge mig om, hvornår jeg ville flytte dertil. Yderligere tilbød John Antelope at hjælpe mig med at finde en, der kunne give mig timer i cree. Så jeg flyttede til Short Grass i november.

Problem nr. 2. De besiddende og de ikke-besiddende

I 1960'erne var der ingen større forskel i indkomst eller livsstil blandt nehiyanaker. Efter som ressourcer blev administreret af en (besøgende) DIAND-agent, havde den valgte gruppeformand og rådsmedlemmerne (alle ulønnede) få forpligtelser og ingen virkelig autoritet. Familiernes socialhjælp blev suppleret med forefaldende arbejde på gårde i nærheden. På tidspunktet for mit første forskningsophold (1963) var der ikke elektricitet i reservatet. Husholdenes indretning og møblering var spartansk, og kun få familier var i stand til at holde en gammel bil eller lastbil konstant kørende. Der var ingen økonomiske, ideologiske eller religiøse splittelser i reservatet.

Nu havde dette ændret sig. Adskillige familier og nogle enkeltpersoner havde opnået en position og dermed større indtægt og indflydelse på, hvordan gruppens ressourcer bliver fordelt. Eftersom gruppen juridisk set er en slags kollektiv enhed, og eftersom der består en ideologisk fællesskabsfølelse forbundet med den tribale fortid, skaber den synlige overflod hos nogle familier – i form af huse, køretøjer, kvæg og andre besiddelser – uundgåeligt stridigheder, som giver næring til klikedannelser. Omvendt skabes der en hemmelighedsfuld atmosfære, hvor oplysninger om indtægt og privilegier forvaltes omhyggeligt. Det er et klima, hvori der ikke kan forekomme uskyldige tilskuere, og ej heller en observatør/deltager, hvis tilknytning til særlige klikers interesser ikke er konstant susppekt og skal prøves af.

Nehiyanakerne forvalter nu deres eget budget på omkring en million dollars fra DIAND (hvoraf den største enkeltpost på 40% går til socialhjælp). I 1992 underskrev gruppen en begæring om at få grundfæstet deres ret til land i forhold til reservattraktaterne (Treaty Land Entitlement Claim) (Martin-McGuire 1996), som de havde forhandlet om gennem næsten to årtier, hvilket muliggjorde købet af næsten 30.000 tdr. land og indbragte 1,8 millioner dollars til kapitaludvikling. Nehiyanaksamfundet købte omgående fem gårde i nærheden, og mange medlemmer opnåede lån til opstart af små kvæghold. En anden større gevinst kom det følgende år, da man var begyndt at opføre et føderalt kvindefængsel i reservatet. Det bliver kaldt en helbrederloge, og det lille anlæg vil blive organiseret og drevet på indianske åndelighedsprincipper, bemandet med velbetalte indianske kvinder, for indianske kvindelige indsatte. Omtrent en halv snes nehiyanaker er begyndt at arbejde i logen, og adskillige ældre mennesker har fået lønnet ansættelse som traditionelle åndelige vejledere.

De fleste af de penge, der er til nehiyanakernes rådighed kommer direkte eller indirekte fra regeringen i kraft af et komplekst netværk af agenturer, kommissioner og banker, formidlet gennem mange ikke-regeringsstyrede, indiansk drevne bureaukratier. Det erklærede mål er selvfølgelig at udvikle indiansk økonomi, så den bliver selvforsynende. Tilbage i 1970'erne begyndte en lille nehiyanakisk lederskabselite at lære, hvordan det institutionelle system virker, og hvordan man gebærder sig i det. Men selv om der bruges så mange flere ressourcer på gruppen end i 1960'erne, er der stadig en grænse for, hvor langt hjælpen rækker. På den begrænsede plads, der er til min rådighed, kan jeg bedst formidle den konkurrencementalitet, der hersker i reservatets økonomi, og den grad, hvormed informationer vogtes, ved hjælp af tre korte eksempler.

For det første er der en ung mand, der som så mange andre har adskillige indtægtskilder. Han modtager løn fra regeringen i sin egenskab af „rådgiver for stofmisbrugere“, han er lønnet bestyrelsesmedlem i fonden, der forvalter traktatmidlerne, og han arbejder

på deltid som cowboy for en lokal kvægauktionskæde. Han og hans kone er i lighed med de fleste nehiyanaker ikke gift i juridisk forstand, så hun og børnene modtager understøttelse til familien fra gruppen. Han modtager ganske pæne diæter, fordi han rejser til mange møder, workshops og konferencer, der sponsoreres af de føderale og provinsielle regeringer og af indianske organisationer i provinsen. Han bor også huslejfrit på en af de nye landbrugsejendomme, hvor han holder en hjord på en halv snes stykker kvæg, der er anskaffet for et regeringslån, som gruppens midler har stillet garanti for. Jeg skønner, at han modtager omkring 3.000 dollars om måneden, hvoraf der ikke skal betales skat. Alligevel har få nehiyanaker rede på hans samlede indkomst, et beløb, der ville placere ham solidt i den canadiske middelklasse. Hvis det havde været tilfældet, kunne han forvente protester fra andre, og han ville sandsynligvis miste dele af sin indkomst, som næste eksempel viser.

For adskillige år siden ansatte høvdingen i al stilhed en kvinde til at agitere i hjemmene i reservatet for at sikre sig, at alle forstod de procedurer, der er nødvendige for at træffe beslutning om fondskapitalens udgiftsbudget. Høvdingen og rådet kan manipulere gruppens midler til fordel for loyale støtter, specielt ved ansættelse af den halve snes arbejdere i gruppekontoret. En betingelse for dette (midlertidige) job var, at kvinden skulle hemmeligholde sin løns størrelse. Det varede imidlertid ikke længe, før nyheden var offentlig, og tre andre gruppemedlemmer forlangte, at jobbet og lønnen blev fordelt ligeligt mellem dem. De hævdede, at de alle var lige trængende og lige kvalificerede til jobbet. Således under pres blev pengene delt, til trods for at de enkelte andele var rene klatskillinger. „Arbejdet“ blev aldrig udført.

En tredje illustration vedrører anliggender, hvor der er meget større beløb på spil. Gruppen har ikke udformet en formel „landanvendelsespolitik“, som kunne specificere, hvordan ressourcerne skal fordeles.⁶ I stedet for har man praktiseret en slags den-der-kommer-først-til-mølle-brugsret. For eksempel er hver af de familier, der bebor de nye gårde, i stand til at forpagte sommergræsning til kvæget ud til hvide; ordninger, som er omgærdet af hemmelighedskræmmeri. Der er mange tusinde dollars på spil. Til gengæld forventes beboeren at bruge pengene på vedligeholdelse af ejendommen og at lade andre individer, der stadig lever på den oprindelige reservatjord, græsse og fodre deres kvæg. I praksis har det som oftest ikke virket, fordi beboeren er i stand til at skjule indtægter fra græsning i kraft af hemmelige aftaler med de hvide og til at give første prioritet til egne og slægtninges dyr.

Konsekvensen af denne atmosfære af hemmelighedskræmmeri er, at det ikke er muligt at lave en survey over de femogtyve hushold i reservatet og forvente præcise økonomiske data for hver enkelt. I forlængelse heraf vogtes andre typer af oplysninger, der kunne antyde noget om indkomst. Jeg lærte, at der er få neutrale emner for undersøgelser. For eksempel foreslog en ung mand mig, at vi skulle bruge mit videokamera til at optage de ældres fortællinger, deres livshistorier og visdomsord, så unge mennesker kunne bevare dem. Ved lejlighed nævnte jeg dette for Høvding Antelopes efterfølger og blev mødt med overraskende misbilligelse. Han sagde: „De dér gamle er ikke *ordentlige* ældre, det er bare en grådig flok!“ Jeg vidste ikke på det tidspunkt, at mange af dem modsatte sig hans forslag om, hvordan fondens penge skulle bruges.

På lignende vis faldt mit forhold til en privatlærer i cree fra hinanden, da vi havde arbejdet sammen i bare en måned. Engang lavede vi et kort over reservatet og byen og satte cree-betegnelser på nogle af de landskabsmæssige forhold. Da jeg havde identificere-

ret huse, som hendes voksne børn havde i både byen og reservatet, fortsatte jeg med at stille spørgsmål om beboerne: køn, alder, uddannelse og så videre. Hun så på mig med uforstilt mistænksomhed og sagde: „Hvad vil du vide det for?“ Jeg vidste det ikke dengang, men det at have fast bopæl (i eller uden for reservatet) kan for mange af disse mennesker betyde, at socialhjælpen er i fare. Kort efter begyndte hun at udeblive fra aftalte møder, og droppede simpelthen arbejdet helt uden at give nogen forklaring.

Da jeg påbegyndte feltarbejde i efteråret 1992, havde jeg en svag anelse om disse nye konflikter i gruppen, men jeg havde ikke udarbejdet nogen strategi til at bane mig vej gennem dem. Der var to hovedgrupper og en tredje på vej plus en rand af folk uden nogen klar tilknytning.⁷ Specielt med de nye fondsmidler og den voksende utilfredshed med fordelingen af jobs, boliger og andre goder frygtede nehyanakerne at blive snydt for deres retmæssige andel. Det kom til modstand mod Høvding Antelope, og han blev afsat i foråret i 1993 (mellem 1992 og efteråret 1995 blev der valgt to nye høvdinger). Anklager og modanklager for nepotisme, korruption og direkte tyveri var i offentlig omløb, og ondsindet sladder cirkulerede i klikker og sivede mellem dem indbyrdes. Jeg var klar over, at hvis jeg med eller mod min vilje blev involveret, kunne jeg blive fanget midt i det, hvilket uigenkaldeligt kunne bringe min forskning til ophør. En anden pinagtighed var, at de nehyanaker, som jeg havde været venner med i 1960'erne, nu lå i bitter indbyrdes strid. Selv om jeg havde været villig til at vælge side, ville det være ensbetydende med at fornægte gamle bånd. Endnu en komplikation, skulle jeg senere indse, udgøres af klike-medlemskabets ustabilitet. Nære slægtninge bliver som fremmede for hinanden, og folk skifter side under nye stridsemner. Hvis jeg valgte en informant fra én gruppe, hvordan kunne jeg så opretholde forbindelsen hvis han/hun skiftede tilhørsforhold? Værre endnu, ville oplysninger, vi havde udvekslet i fordragelighed, så lede til konflikt? Hvordan kunne *nogen* i gruppen være sikker nok på min loyalitet til at stole på mig i selv den tilsyneladende mest uskyldige konversation?

Min løsning i starten var ikke tilfredsstillende, men drevet af et ønske om at rode mig ud i så få problemer som muligt. Som nævnt arrangerede Høvding Antelope, at en ældre kvinde (som jeg kendte flygtigt) ville fungere som min betalte privatlærer i cree. Jeg agtede at arbejde med hende to timer om dagen, forhåbentlig uden for klikestridighedernes rækkevidde. Jeg forsøgte også at sørge for at anbringe mig selv i forsamlinger, hvor mere end en enkelt klike var til stede: til bingo, hockey og andre sportsbegivenheder, i reservatets gruppekontor (hvor gruppemedlemmer af og til kom forbi for at drikke kaffe), ved Soldans-sangafterner og runddans afholdt i reservatet. Jeg besluttede også at dyrke den nye høvding, en mand jeg havde kendt, da han var teenager. Han var den nærmeste til at fortælle mig, mente jeg, hvordan gruppens midler blev brugt, hvem der modtog lån, som gruppen kautionerede for til køb af kvæg, fordelingen af sociale ydelser, og hvordan gruppen forhandlede med den omgivende, hvide verden. Jeg havde faktisk brug for at blive instrueret i de praktiske detaljer omkring gruppeforvaltning: regler pålagt af DIAND, fordeling af beslutningsmyndigheden mellem høvdingen og de tre medlemmer af hans råd og de ansatte fra gruppen. Selvsagt intet af dette apparatur eksisterede i 1960'erne.

Det tog adskillige måneder for mig at acceptere, at denne kilde til information var en blindgyde. For det første var den nye høvding sjældent til rådighed i sit kontor (en klage, der i sidste ende fik samtlige gruppens medlemmer til at desavouere ham). På det tidspunkt han blev valgt, boede han i konens fjernliggende reservat. I de tre måneder der gik, inden han fik flyttet sit kvæg til Short Grass, pendlede han frem og tilbage mellem de to

reservater. Da han flyttede ind på en af de nye gårde, var det dén længst væk fra det oprindelige reservatland, næsten to timers kørsel derfra. Siden hen tog han ofte ikke telefonen, og fire ud af fem gange, man kørte derud, ville man ikke finde ham hjemme. Desuden var han travlt beskæftiget med at skaffe penge med henblik på hurtigt at opbygge sin egen hjord og købe dyrt maskinel til høproduktion. Han formåede at hemmeligholde en stor del af disse entreprenøraktiviteter for mig og resten af gruppen. Ved sjældne lejligheder, når det lykkedes mig at træffe høvdingen hjemme, var han ofte ganske villig til at tale om gruppens økonomiske udviklingsanliggender og om relationer til hvide bureaukratier, men kun i abstrakt form. Han var mest konkret omkring klager over de enkelte nehiyanaker, som han følte enten obstruerede eller ikke helt påskønnede det, han prøvede at gøre for gruppen.

I al denne tid forblev mine relationer til de øvrige medlemmer af gruppen overfladiske. På gruppekantoret eller andetsteds antog samtaler højest karakter af småsnak. I en mismodig stemning konkluderede jeg, at nehiyanakerne, usikre som de var på hvilken form for oplysninger, der ville kunne skade dem, havde besluttet at holde tæt *om alt* over for mig – vejret udenfor og tidspunktet på dagen indbefattet. Jeg gik til softballkonkurrencer og deltog i praksis, men jeg modtog ikke nogen invitationer til de utallige børnefødselsdagsfester, svedehytteceremonier eller til at spise sammen med nehiyanakere. Da jeg efterhånden var midtvejs det første år, forekom det, at min baggrunds-tilstedeværelse blev tolereret, men at det højeste, jeg ville komme til at udvise i min tid, var glæde over den friske landluft samt lidt hesterytteri. Der ville næppe komme megen viden om eller indsigt i nehiyanakernes ændrede identitet.

Metodologisk lykketræf

Mens jeg overvejede, hvordan jeg skulle øge min deltagelse i nehiyanakernes dagligliv, løste en uforudset hændelse problemet. En eftermiddag slog jeg vejen inden om gruppekantoret for at drikke kaffe. Adskillige unge mænd diskuterede en konference for stammer, der havde underskrevet traktater sammen hundrede år tidligere, som skulle afholdes omtrent halvanden dagskørsel østpå. En af dem foreslog, halvt i spøg, at jeg skulle tage med. Jeg spurgte, hvornår de ønskede at tage af sted, og han sagde: „Hvorfor ikke lige nu?“ En halv snes stykker af os tog af sted i min og en anden bil, og vi var væk i fem dage. På den afslappede hjemtur gjorde vi holdt for at besøge en historisk park i Manitoba og undersøge „indianerlandsbyen“ dér med henblik på eventuelt at skabe en lignende turistattraktion i Short Grass. En af mine rejsefæller, Mike, var grupperådsmedlem og blev i 1995 valgt til høvding. Han foreslog, at vi foretog nok en tur den efterfølgende uge. Det var begyndelsen til adskillige ture, jeg foretog med fortrinsvis medlemmer af det ene gruppesegment. Fire af dem blev „informerter“, selv om det ikke var på den traditionelle etnografiske facon. Jeg kørte i alt 50.000 kilometer det år, heraf størstedelen i årets anden halvdel.

På mange af disse ture opholdt vi os ikke sammen hele tiden, når vi havde nået vores bestemmelsessted. Jeg havde frihed til at observere de offentlige forhandlinger, men Mike var ofte fraværende til fordel for møder med forretningsmæssige og politiske forbindelser. Vi delte hotelværelse og måltider, det sidste i selskab med indianere fra andre reservater. Et mønster begyndte at dukke op under denne tur, som skulle vare ved under

resten af mit feltarbejde. Hvis Mike (eller en anden ledsager) fra tid til anden lod mig vide, at han ønskede at tale med et andet menneske eller en gruppe alene, aftalte vi blot at mødes på et senere tidspunkt. Da min rejseaktivitet blev mere hyppig, specielt på besøg til hovedstaden eller andre større byer, lavede jeg selv aftaler med hvide og indianske bureaukrater, som jeg ønskede at interviewe. Ofte blev vi en nat eller to hos en eller anden nehiyanakslægtning eller ven.

To eller tre gange om måneden foretog jeg sammen med nehiyanaker rejser af to eller tre dages varighed. Først tøvede jeg med at være borte fra reservatet i længere tid, idet jeg var bekymret for, at vigtige begivenheder og lejligheder skulle indtræffe under mit fravær. Jeg skubbede hurtigt denne indvending fra mig. For det første tilbragte nehiyanaklederne selv en god del af året andetsteds. Således havde jeg lejlighed til at deltage med ledsagere i deres eksterne udvidede politiske netværk, dvs. kilder til information, som de søgte i forbindelse med varetagelsen af deres økonomiske interesser. Jeg gjorde selv brug af dette netværk. For eksempel besøgte jeg mange gange en familie i hovedstaden, hvor manden læste på universitetet. Eftersom han fra tid til anden var medlem af gruppekontorets stab derhjemme, var han i stand til at tilbyde mig arkivalier og andre dokumenter vedrørende gruppens økonomi som en yderligere belysning af de mange samtaler, vi havde haft om hans indsigelser over for det nuværende gruppelederskab. Data, som jeg uden held havde forsøgt at få fra høvdingen i Short Grass gennem et halvt år, blev givet mig i hænderne ved en tilfældighed i storbyen over 500 kilometer væk.

En lang køretur blev anledningen til et „interview“ på mere end fire timer uden særligt fokus og med åbne ender. Vi talte om formålet med selve turen: indianerpolitik i provinsen og hvordan det vedrørte nehiyanakerne for eksempel. På tilbagevejen rapporterede mine ledsagere om, hvad der var blevet udrettet. Men vores snak var også om personlige anliggender. Jeg lyttede til beretninger om personlige og familiære historier, om igangværende konflikter og aspirationer. Vi var fortrolige. Især Mike og jeg tilbragte lange timer på mørke motorveje med at tale om vores barndom, kærlighedsaffærer og ungdommens dårskeber. Vi udvekslede personlige informationer, som ingen af os ville være i stand til at bruge uden for vort venskab. Vi fik tiden til at gå med at lytte til bånd med indiansk sang og med at diskutere åndelige anliggender. Når vi så var hjemme igen, havde jeg brug for mindst en dag til at skrive noter om det, jeg havde lært.

Fordi ens bevægelser er kendt af alle i denne lille verden, var det uundgåeligt, at jeg med tiden blev identificeret med en af de to store delinger i nehiyanaksamfundet. Det var den gruppe, som vandt det gruppevalg, der indsatte Mike og de nuværende rådsmedlemmer i ledelsen. Når jeg ser tilbage, lærte jeg langt mere om lokalsamfundet på vores rejser, end jeg ville have gjort gennem et uafbrudt ophold i reservatet. Dette skyldtes til dels den store mængde tid, jeg tilbragte sammen med en informant/ven, som, når alt kom til alt, var fanget i bilsædet ved siden af mig. Det var kun sjældent muligt gennem længere tid at fastholde den udelte opmærksomhed fra et gruppe medlem i reservatet, i byen eller hjemme, midt imellem konkurrerende forstyrrelser. Jeg tror, at det også er tænkeligt, at rummet og afstanden har sin egen måde at isolere informationsudvekslinger på, der gør dem sikrere og mindre anstrengte. Nogle af mine rejsefæller var påfaldende mere veltilpasse og fremkommelige, når de talte om igangværende gruppebegivenheder langt hjemmefra. Et menneske, som var fåmælt i reservatet omkring en eller anden klikeforvikling, fortalte ofte detaljeret om dens kompleksiteter, når vi var på farten.

Det at rejse havde adskillige andre positive virkninger. Det løste problemet med, at jeg blev fanget midt mellem to klinedelinger i de tidlige stadier af feltarbejdet ved gradvist at kæde mig sammen med en specifik gruppe. Det gjorde også mit eget tilhørsforhold mindre tvetydigt end tidligere, da jeg befandt mig i udkanten af samfundet som helhed og derfor også var mere farlig for samfundet som helhed. Jeg havde tidligt i forløbet været bekymret for „at fremmedgøre“ dele af lokalsamfundet ved at blive forbundet med et enkelt segment. Selv om det er sandt, at jeg blev afskåret fra nogle kilder til information, tjente cree-tilbøjelighed til åben konfrontation og konflikt til at minimere aktiv modarbejdelse af min tilstedeværelse. Ved fællesceremonier som runddans eller regelmæssige „sangaftener“ i Soldanslogen deltog jeg i en atmosfære af udbredt venskabelighed. Ved den årlige firedages „Giv-væk“-dans dansede jeg for medlemmer af forskellige klikker, gav gaver og modtog gaver. Den endelige og bedste prøve var, at jeg blev accepteret ved de gruppemøder, der afholdtes en gang om ugen, hvor modsatrettede interesser blev åbent debatteret. Ved disse forsamlinger, sekulære som religiøse, var jeg den eneste hvide til stede.

Mine spirende tilknytninger til rejsefæller blev udvidet til dem, som blev tilbage, hvilket lettede min deltagelse i gruppens hverdagsliv. Jeg begyndte at deltage i mindst én svedehytteceremoni om ugen, og jeg blev oftere inviteret til fester, måltider, kortspil og andre adspredelser. Gruppemedlemmer, selv dem uden for min umiddelbare kreds, begyndte at tage mig på ordet ved tilbud om hjælp. Jeg hjalp med at skrive forslag og ansøgninger til adskillige projekter. Jeg udarbejdede halv-juridiske dokumenter, som blev brugt til at aftale forpagtning til hvide af græsningsarealer. Jeg skrev taler, som gruppens officielle talsmænd brugte ved ceremonielle anledninger, som for eksempel indvielsen af Helbrederlogen. Jeg brugte et videokamera til at optage sportsbegivenheder, pow wows, runddans, børnenes fødselsdagsfester og andre begivenheder og lavede kopier til uddeling blandt deltagerne.

Refokusering: Kulturel identitet og offentlig ceremoni

I 1960'erne sluttede jeg mig til nehiyanakerne i interaktive sammenhænge og anledninger, som de delte med de lokale hvide. Dengang var de magtesløse over for åbent at udfordre billedet af dem selv som det, jeg har kaldt, „profane individer“ (Braroe 1975:36-7). Indianere mødtes med Short Grass' hvide i byens to pubber og en billardsalon og i nogle få caféer og forretninger. Lejlighedsvis arbejdede indianere for og med hvide (ved inddrivning af dyrene eller i høhøsten) og de indgik kun få økonomiske transaktioner, såsom salg af hegnspæle. Jeg ledsagede regelmæssigt gruppemedlemmer, når de engagerede hvide til et begrænset repertoire af aktiviteter. Tilfældige og flygtige møder fandt sted på gader og landeveje. Deres „verden“ var – sammenlignet med nutidens – en lille verden. Det var i denne sammenhæng, at identitetsegenskaber tilskrevet dem af indflydelserige hvide – og omvendt – blev udspillet. På den tid besøgte hvide ikke reservatet eller blandede sig i indianernes aktiviteter „bag scenen“. Faktisk var det den gensidige ignorering af hinandens liv og kulturelle tilknytninger, som bidrog til at forstærke en status quo, som tildelte indianerne deres inferiøre status (op.cit.:186-7).

Indianerne var også et passivt, lidet iøjnefaldende publikum til den ceremonielle cyklus, der gav liv til det større lokalsamfund. Nu i 1990'erne tager nehiyanaksamfundet

aktivt og synligt del i det lokale ceremoniel sideløbende med deres materielle fremgang og forbindelser med den omgivende verden. Det blev klart efter få måneder i felten, at et fokus på ceremoniel ville belyse præcis den kulturelle identitet, som gruppen ønskede at projicere over på deres hvide naboer. Fordi nehiyanaksamfundets interaktive samkvem med hvide er blevet så komplekst og varieret, selv lokalt, er det ikke længere muligt blot at følge dem gennem transaktioner med de hvide. Som jeg allerede har nævnt, er meget af det, der siver ud, desuden af fortrolig karakter, til dels på grund af de klikebetonede interessekonflikter i reservatet. Det var muligt for mig i detaljer at blive bekendt med indiansk-hvide transaktioner inden for den klike, jeg blev forbundet med, om end ikke ret langt ud over den. Men det ene område, hvor gruppen præsenterer en udelte, utvetydig og sammenhængende identitet over for hvide, er i den kulturelle persona, som de nu opfører i lokalsamfundets ceremonielle regi.

Nehiyanakerne har introduceret særligt *indianske* komponenter i den årlige ceremonielle cyklus i Short Grass. De iscenesætter runddans i byen, som overværes af de hvide, for at fejre mors dag og julen. Om efteråret anvender gruppen et budget på 40.000 dollars til at afholde en tre-dages pow wow, der overværes af lokale hvide og indianske konkurrencedeltagere og tilskuere fra overalt i det vestlige USA og Canada. De fleste indianske lokalsamfund afholder årlige pow wows på reservatland; nehiyanakversionen finder sted midt i byen på ishockeybanen, den største plads, der er til rådighed. I tre nætter kan man overalt i byen høre trommerne og sangene, der akkompagnerer danserne. Under ceremonien hører det hvide publikum indianske åndelige kulturelle temaer og respekten for naturen artikuleret.

En anden fremtrædende begivenhed bekræfter nehiyanakernes position som respekterede medlemmer af det omgivende samfund. Det er en årlig hockeykamp kaldet „Slaget om Little Big Puck“. Det blev startet for sjov for omkring ti år siden af en gruppe unge indianske mænd og lokale cowboyvenner, og hvert hold iklæder sig passende kostumer: indianerne i fjer, perler og krigsmaling, cowbojerne i spraglede nybyggerantræk. Deres kamp på isen dømmes af tjenestefri beredent politi iklædt deres røde jakker, ledsaget af støjende opmuntringer fra sæsonens største hockeypublikum. Overskuddet doneres til en velgørende institution i provinsen. I 1960'erne blev nehiyanakernes kulturelle autenticitet fornægtet af de hvide; nu stiller de krav om såvel kulturel integritet som fuldt medlemskab af det historiske Vilde Vesten, der skattes så højt i regionen.

Det er ikke muligt her at opregne og klassificere alle de begivenheder, hvormed Short Grass' ceremonielle cyklus markeres. Det er nok at sige, at indianerne nu deltager i, hvad der plejede at være rent hvide anliggender: rodeoer, hestevæddeløb, softballturneringer, grundskole- og videregående eksamenstranslokationer og årlige afholdelser af Canadadagen. Men indianerne optræder *som sig selv* til glæde for et hvidt publikum: udklædte indianere danser til skolens velgørenhedsfester en gammel cree „Hestedans“, der afholdes i reservatet. Ritual og ceremoni er også blevet yderligere udviklet og mere hyppig i reservatet, uden tvivl fordi der nu er flere penge til at betale for dem. Reservatceremonier afholdes adskilt; hvide informeres ikke om deres forekomst og ses ikke.

Nogle observationer om adgang og accept

Idet han skriver om sit feltarbejde i Marokko, kommenterer Rabinow mange af de samme problemer, som jeg stod over for, for eksempel besværlighederne ved klikebetonede konflikter (Rabinow 1977). Han foreslår også, at de skridt, som feltarbejdere traditionelt rådes til at tage, ikke virker i praksis (op.cit.:70-100 passim). Som studerende blev jeg belært om at bruge den indledende periode i felten til omhyggeligt at føle mig frem og kun gradvis identificere kandidater til informantrollen. Det synes at foregå anderledes: hvis man kan holde sig klar af problemerne længe nok, vælger informanterne antropologen. Det var i hvert fald tilfældet for mig i 1990'erne (sandsynligvis også i 1960'erne), da jeg blev inviteret som rejseledsager for visse nehiyanaker. Jeg havde mindre at skulle have sagt i udvælgelsen af, hvem der kunne tjene som „informanter“, end jeg havde forestillet mig. Jeg havde faktisk besluttet ret tidligt, at eftersom jeg var en uindbudt gæst i reservatet, måtte jeg acceptere nehiyanakernes betingelser for forskning. Dette betød, at jeg ikke ville udarbejde barske survey-spørgeskemaer til at „sample“ hushold. Jeg accepterede, at de informationer, jeg var interesseret i, måtte komme med sammenhængen. Jeg kunne for eksempel ikke vie en særlig koncentreret fase til undersøgelsen af „lederskab“ i lokalsamfundet og systematisk interviewe gruppemedlemmer om dette fokuserede emne. Jeg var nødt til at vente på uplanlagte og episodiske interaktive og konversationelle sammenhænge, hvori det var passende for mig at stille spørgsmål. Dette betød omvendt, at feltnoter blev nedskrevet, efterhånden som begivenhederne udspillede sig, og at de indeholdt brudstykker uden nogen særlig orden bag, relevante i forbindelse med konteksten snarere end emnet, og som skulle sorteres siden hen.

På lignende vis tror jeg, at det er „videnskabeligt“ sundt, at ens forskningsemner deltager i definitionen af forskningens fokus. For mig er det et empirisk og teoretisk emne, hvordan nehiyanakerne konstruerer og forhandler identitet – specielt i forhold til den omsluttende hvide verden; for dem er det en praksis af afgørende betydning. Indholdet i den information om dem selv, som de vælger at viderekommunikere, og hvordan dette gennemføres, var ikke emner, jeg kunne have besluttet mig for før feltarbejde. I 1975 havde jeg faktisk forventet, at indianerne ville komme til at udfordre deres nedvurderede identitet i Short Grass (Barroe 1975:188-9). Jeg kunne ikke forudse, at deltagelse i offentlige ceremonier skulle blive et i den grad betydningsladet led i deres nye identitet.

Hvordan nehiyanakerne danner og forhandler identitet i deres verden er et spørgsmål om at forsøge at kontrollere oplysninger om dem selv: en måde at vogte over adgang. Gruppen havde haft nogle ubehagelige oplevelser i den henseende efter min afrejse i 1970'erne og 80'erne. Fra tid til anden var der fremkommet avisartikler om dem i adskillige byer i nærheden, altid om en eller anden lokal krise. Misbrug af gruppens penge har været et emne, ligeledes har de sjældne voldsepisoder. En anden serie af artikler dukkede op, som fremstillede gruppen i et dårligt lys med hensyn til alkoholmisbrug og vanrøgt af børn. Nehiyanakerne afviser med bitterhed sandhedsværdien af disse beretninger. For cirka ti år siden forberedte et MLA-medlem (medlem af den provinsielle lovgivende forsamling) en omfattende „forskningsrapport“ omkring gruppens økonomiske forhold, som anklagede høvdingen, rådet og hvide medskyldige for kriminelt misbrug af regeringsmidler. Den blev ikke offentliggjort, men cirkulerede viden om og i Short Grass til hele gruppens ærgrelse.

Det kan ikke undre, at nehiyanakerne skulle tage disse oplevelser som en advarsel om ikke at stole på folk udefra. Der var ganske håndgribelige risici indblandet, heriblandt kontrollen med deres eget budget, men også identitetsspørgsmål. At de er ansvarlige, kompetente og troværdige er komponenter i den nye indianskhed, som gruppen søger at etablere. I forlængelse heraf er også antropologen suspekt, specielt hvis han allerede har udstvist vilje til at skrive om anliggender, der kan misbruges til at skade gruppen. Hvordan er det da muligt at få den uundværlige adgang til at udføre sin forskning? En af Rabinows informanter sagde det til ham: „...der var kun én dør, der var åben for mig – tålmodighed, kun tålmodighed“ (Rabinow 1977:126). Hvad der for alvor skiller antropologen fra andre udefrakommende, er til dels en vilje til at investere masser af tid i lokalsamfundet. Min erfaring i 1960'erne var, at med tiden vil samfundet selv skabe plads til dig, selv om dette kan være ensbetydende med at strække de kendte personkategorier. Det samme var sandt i 1990'erne. I det lange løb hjalp min bog på sin vis til. Når nehiyanaker og jeg i det andet år af mit feltarbejde mødte en eller anden udenforstående (indianer eller hvid) på vore rejser, blev jeg introduceret som „en forfatter, der bor i Short Grass“. Engang, da Mike og jeg spiste sammen med en hvid entreprenør (de to havde rænker at smede sammen) sagde Mike: „Det er Niels. Han er god nok, du kan godt snakke, selv om han er med.“ Der var andre tilsvarende beroligende episoder.

Der er en særlig måde, hvorpå indianere „placerer“ eller lokaliserer folk, og jeg var ingen undtagelse. Blandt nehiyanakerne har alle „historier“, der knytter sig til ham eller hende. Oftest er de komiske og hentyder til et eller andet uheldigt foretagende, og de gentages i hans/hendes selskab. Faktisk er sådanne personrelaterede overleveringer basis for nye øgenavne eller endda „rigtige“ cree-navne (jf. Braroe & Braroe 1977). Jeg blev drillet med en hændelse, som fandt sted i 1967 under det store Calgary Stampede. En aften stod jeg på en parkeringsplads nær ved rodeoanlægget sammen med en lille gruppe unge cree-mænd, som udvekslede spydigheder med nogle „blackfeet“ i nærheden. Vi havde allesammen fået masser af øl. Jeg besluttede, at jeg ville mægle, fordi indianere ikke burde slås indbyrdes. Mine cree-venner sagde: „Nej, Niels, lad være med at gå derover!“ Jeg gik alligevel over til blackfeet-siden, men før jeg kunne påbegynde min tale, fik jeg et velanbragt stød på kæben, som kostede mig nogle øjeblikkes bevidstløshed. Som historien fortælles: „Niels lå på ryggen, og han kunne ikke sige, om de stærke lys kom fra opvisningerne i rodeoen eller indersiden af hans hoved“. I de overstadige latterbrøl, der fulgte på begge sider, glemte de to grupper deres fjendskab.

Ved afslutningen af Soldansen forekommer der „Giv-væk“-ceremonier, hvor familier samler tæpper og andre varer ind og tager plads i pavillonen. Fra tid til anden opgiver de et navn til en „råber“, som står ved indgangen til hytten og kalder den pågældende ind fra rækkerne af tilskuere udenfor til afhentning af hans/hendes gave. (Der er altid flere folk uden for hytten end dansende og syngende inden for.) Ofte bruger råberen et øgenavn eller fremsætter en anden form for kvalificerende vits; til manden, som er høvding for det tribale råd, sagde han: „Amos Eagle, kom med din kone... eller hvem det er, du rejser med for tiden!“ Da det blev min tur, kundgjorde råberen: „Fredsstifter Braroe! Kom og få dine tæpper, Fredsstifter“. Blandt adskillige hundrede indianere udenfor, gav nehiyanakerne mig store smil med på vejen indenfor.

Oversat af Nina Johnsen

Noter

1. Forskningen i sommeren 1993 blev støttet af Saskatchewan Cultural Ecology Project; i 1966-67 blev jeg tildelt et NIH prædoktoralt forskningsstipendium; i sommeren 1970 fik jeg hjælp af Doris Duke Foundation; og to to-årige NIH-forskningsbevillinger støttede feltarbejde i årene 1992-93 og 1994-95.
2. Alle navne, der forekommer her, er pseudonymer, inklusive gruppens navn og enkeltpersoners. Bemærk også, at i det vestlige Canada giver cree og andre Første Nationer udtryk for, at de foretrækker betegnelsen „indianer“.
3. De fleste eksempler på sådanne handlinger er anekdotiske og cirkulerer mellem antropologer. Se imidlertid Fowler (1987:xi-xiii) for en beretning om hendes forhandlinger med „genstandene“ for hendes forskning.
4. Endnu før jeg opgav det sidst i 1992, lavede jeg en lang liste over mistænkte, indianere og hvide, lokale og udenforstående, som kan have „forgiftet“ Johns syn på min bog. Jeg forestillede mig for eksempel, at en eller anden hvid person, selv stødt eller i forsvarsposition på grund af den, kan have prøvet at overbevise John om, at begge dele af samfundet var blevet misbrugt.
5. Da min søn Peter var et lille barn, fik han navn og en skytsånd af en ældre, hellig cree-mand i reservatet. Turene i svedehytten og offergaver af klæde i vildniset bagefter havde det formål at forny hans forbindelse med hans ånd. Dette kunne gøres, uanset om han fysisk var langt væk i Stockholm.
6. I næsten enhver henseende opererede gruppen ved hjælp af det, der lokalt forstås som „skik og brug“. Den har formelt kun anlagt regler for valgprocedurer, selv om endog disse regler udelader vigtige elementer, for eksempel hvordan man rejser anklage mod en valgt leder. Rådet har diskuteret nødvendigheden af formelle retningslinjer for, hvordan land, lån og andre ressourcer skal fordeles, men indtil videre anvendes uformelle metoder til at løse problemet. Hvad der er passende og retfærdigt, er selvsagt anledning til uenighed og disput.
7. Gruppens befolkningstal er fordoblet siden 1960'erne, men kun cirka halvdelen bor i reservatet. Det skærper kompleksiteten i gruppepolitik, at de nehiyanaker, der lever i byerne og i andre reservater, udgør en stemmereserve, som der aktivt og i al hemmelighed bejles til af klikere i reservatet.

Litteratur

- Baroe, Niels W.
1975 Indian and White: Self-Image and Interaction in a Canadian Plains Community. Stanford: Stanford University Press.
1994 Doing Anthropology in Saskatchewan Twenty-Five Years Ago and Today. *Proaction. Journal of Applied Anthropology in Canada* 13:23-30.
1995 Kinds of American Indian Culture, Kinds of Change. Forelæsning på Institut for Antropologi, Københavns Universitet, 10. okt.
- Baroe, Niels W. & Eva Ejerhed Baroe
1977 Who's In a Name: Identity Misapprehensions in the Northern Plains. *Diogenes* 98:75-100.
- Dyk, Noel
1983 Representation and Leadership in a Provincial Indian Association. I: A. Tanner (ed.): *The Politics of Indianness. Social and Economic Paper no. 12. Memorial University of Newfoundland.*
- Fowler, Loretta
1987 *Shared Symbols, Contested Meanings.* Ithaca & London: Cornell University Press.
- Martin-McGuire, Peggy
1996 Doing Treaty Land Entitlement Research in Saskatchewan. *Practicing Anthropology* 18:29-32.
- Rabinow, Paul
1977 *Reflections on Fieldwork in Morocco.* Berkeley: University of California Press.

FRA EKSPEDITION TIL FELTARBEJDE

Fredag 6. oktober 1995 fejrede faget etnografi/antropologi sit 50-års jubilæum i Danmark med foredrag i Nationalmuseets festsal og festmiddag på Borups Højskole, og samtidig fejredes 30-året for oprettelsen af et selvstændigt antropologisk institut under Københavns Universitet.¹ Niels Fock, instituttets nestor, var den veloplagte vært på den travle og festlige dag, og han var drivkraften bag arrangementet og dets tilrettelæggelse. Niels havde foreslået, at jeg skulle bidrage med „Fra ekspedition til feltarbejde“. Et emne, som jeg havde været part i. Det trykkes her som hyldest til ham for hans livslange utrættelige engagement for vort fag og ikke mindst hans indsats for at udvikle det. De sidste års store udviklinger på instituttet skyldes nok ikke mindst hans stædige kamp.

Ekspeditioner er ikke noget etnografer har opfundet. Oprindeligt brugtes det om større militære felttog og som sådan kendes det fra begyndelsen af 1700-tallet, senere brugtes det også om opdagelsesrejser.² De sidste hørte navnlig hjemme inden for naturvidenskaberne, særlig geografien og efterhånden også inden for den historiske topografi og arkæologien, og her er ekspeditioner stadig almindelige. Sprogbrugen går tilbage til midten af 1800-tallet om større organiserede og målrettede videnskabelige rejser. Frem for alt til fjerne og ukendte lande, hvor ekspeditionen havde en opgave at løse. Det man stræbte imod var ofte forbundet med en usædvanlig, til tider vovelig indsats, der på sæt og vis var uegennyttig, den gjaldt et højere, ofte alment værdsat mål, som dog også gav ry og prestige. Forfængelighed og konkurrence kunne derfor også være vigtige drivkræfter. Ekspeditioner og navnlig ekspeditionsfolk kunne ligefrem blive nationalt, til tider internationalt fælleseje, når de havde den rette substans af menneskelighed, eventyr og dåd over sig.

Herhjemme indtog polarforskeren Knud Rasmussen en sådan plads. *Knud Rasmussens Saga* kaldte Kaj Birket-Smith sin drengebog om ham fra 1936. Ja, sådan blev hans liv betragtet. Ved hans alt for tidlige død (1934) blev pladsen som den nationale opdagelsesrejsende ledig, snart efter skulle den blive indtaget af Henning Haslund-Christensen.

Opdagelsesrejser og arktiske ekspeditioner levede man bredt med i dengang. Fra 30'erne husker jeg en herlig drengebog med en mand i kamp med en ulv på omslaget med titlen *Mod ukendte egne med livet som indsats*. Det ukendte skulle blive kendt, koste hvad det koste ville. Og vi levede med i det. Hver tirsdag kastede vi os over *Familie-*

Journalens „Villy på Æventyr“, en fortsat tegneserie om Villy og Onkel Hans' farefulde ekspeditioner. Særlig husker jeg deres ophold i Mongoliet, hvor de undslipper fra fangenskab ved at save sig ud igennem en filthjertes væg. Drengebogstitlerne var i det hele taget sigende. I 1938 kom f.eks. Haslund-Christensens *Jabonah* i forkortet ungdomsudgave som *Pälsjägerliv i Mongoliet* i Bonniers serie „Dåd och Äventyr“ (den fik jeg i julegave i 1943). Denne baggrund var selvsagt motiverende for etnografiske drømmerier. Mongoliet blev min egentlige fascination og siden også central for mit studium (med Centralasien som specialeområde). Drømmene levede videre, men alvoren tog overhånd. Fagligheden blev prioriteret højt, der skulle være mening med indsatsen. Vi skulle ikke blot ud og opleve, næh, vi skulle ud og udrette noget: skaffe ny viden, ny indsigt. Vi skulle, lidt højtideligt sagt, udrette noget for videnskaben og menneskeheden; for hvis vi ikke gjorde det, ville viden og erfaringer om de fremmede kulturer være tabt for altid. Vi var jo så renfærdige! Og ofte var ønsket om indsats også motiveret med, at vi med vor viden skulle gøre noget for indfødte folk ude i verden, som der var handlet „mis“ med i århundreder, og som uforskyldt var blevet kastet ind i den moderne udvikling. Kort sagt, vi drømte om forskningsrejser med mening i!

I studietiden snakkede vi, hvis man da ellers husker ret, derfor ustandselig om ekspeditioner. Hvor sker der noget? Hvor vil du hen? Og hvor er der chancer og muligheder?

Ekspeditioner, som i dag feltarbejde, var både mål og middel, et *sine qua non*. Det var stadig i vore tanker om vort fremtidige faglige liv. Romantiseret ja, men reelt. Og indgangen til at kunne gøre noget for de berørte folk! Vi havde en indsigt, som kunne og burde bruges. Måske var vi for fjernt fra verdens realiteter dengang, eller var vi blot for tidligt ude med vort engagement og mulige anvendelighed?³

Et var ønsker og luftige planer og dem var der rigeligt af. Men, det var bestemt ikke let at komme ud. Penge var der ikke mange af, og miljøet var meget lille; der var knap en håndfuld aktive af, hvad man kunne kalde egentlige etnografer før os, der startede i fyrerne. Det var Birket-Smith, C. G. Feilberg, Henning Haslund-Christensen, Helge Larsen, Erik Holtved og Jens Yde (og de sidste tre var endda i vekslende grad også arkæologer). Men verden lå foran os, og hvad gjorde vi: vi delte den mellem os. En verdensdel, sådan omtrent, til hver af os! Det lå der ingen diskussioner bag! Måske blot en fornemmelse af, at det var fremkommeligst på den måde. Museet var jo også regionalt opdelt, ganske som stillingerne, vi kunne drømme om at få der, var det. Men det lå så langt ud i fremtiden, at vi ikke spekulerede på det.

Hvordan kom vi så ud? Undervisning i feltforskning var der ikke noget af. Det måtte komme af sig selv, når vi kom ud. For vi kendte faget og dets problemstillinger og var klar over, hvad vi interesserede os for. Og så skulle vi i øvrigt bruge vor sunde fornuft. Ja, sådan må det have været. Det eneste „praktiske“ vi lærte var fysisk antropologisk måleteknik efter Martin, og den var der mig bekendt ikke nogen af os som brugte i felten. Vi fandt, at det lå uden for faget.⁴

Småture kunne vi nok få råd eller penge til i studietiden. Lapland var der tradition for at tage til: Knud Rasmussen var startet dér, Gudmund Hatt og ikke mindst hans kone Emilie Demant-Hatt havde været der og Johs. Nicolaisen (Nic.) var der i vinteren 1945-46.⁵ Selv var jeg der i to omgange om sommeren, første gang i 1947 sammen med den dansk-svenske kulturgeograf Carlo Rønnow, som arbejdede med rensdyrnomadismen og navnlig med kortlægning af renavlens elementer. Men at komme af sted på egen hånd, det var svært. Fra starten af var det faktisk kun Nic. (og jeg må tilføje, selvfølgelig ham!),

som kom af sted helt på egen hånd. Han sprang, om man så må sige, ekspeditionerne over og gik direkte til feltarbejdet på sine énmandsekspeditioner – første gang til Algeriet og det nordlige Sahara i sommeren 1947. Året efter forsøgte Nic. sig også med en ekspedition, oven i købet en motorcykel-ekspedition. Han og museumsinspektør Jens Yde startede på en kæmpestor Harley-Davidson (årgang 1928 så vidt jeg husker) fra København med destination Sahara. Men så skulle det ej blive. Uden for Nyborg i et sving eller var det under en overhaling tog HD'eren med den tungt læssede sidevogn magten fra Jens, og ekspeditionen sluttede på Nyborg Sygehus efter en tur over grøften og ind på en mark og en flyvetur til Nic. Her besøgte jeg de to ekspeditionærer først i juli. Siden rejste Nic. alene, eller som Haralda (Henny Harald Hansen) sagde det: han tog en kamel og startede for sig selv. Det fortsatte til 1962, da han fik følge af Ida.

Københavns Universitet har for øvrigt en gammel tradition for enkeltmands-studierejser, de filologiske studierejser; filologerne kunne jo sproget! Arkæologien, som blev universitetsfag et par årtier før etnografien, var for øvrigt tidligt „i marken“ både herhjemme og ude i verden. Det var faktisk i tilknytning til arkæologiske ekspeditioner, at mange af de første danske etnografer kom ud. Henny Harald Hansen lavede således det meste af sit feltarbejde som medlem af arkæologiske ekspeditioner i Kurdistan (1957), på Bahrain (1960) og i Luristan i Iran (1964). Lise Rishøj Pedersen kom ud med Den 2. Thai-Danske Arkæologiske Ekspedition til Thailand i 1965-66 og fortsatte siden på egen hånd i 1968 og igen i 1970, denne gang i tilknytning til Centralinstitut for Nordisk Asienforsknings (CINAs) nyoprettede forskningsstation i Lampang i Nord-Thailand (1969-74), ledet af arkæologen Per Sørensen. Stationen blev rammen om en lang række humanistiske forskningsprojekter og i 1970-72 om et stort etnografisk projekt blandt karenerne, det første større studenterprojekt, endda i en skøn forening af københavnske og århusianske studerende og som noget specielt, finansieret af Statens humanistiske Forskningsråd.⁶ Torben Lundbæk var i Kuwait i 1958 og jeg blandt beduiner i Qatar i 1959 på P. V. Glob's arkæologiske ekspedition (Ferdinand 1994). Forbindelsen til arkæologien var mere nærliggende dengang end i dag. I studietiden skulle vi deltage i udgravning. Men i øvrigt havde vi en fælles referenceramme i kulturhistorien, som vi accepterede som relevant, selvom vi fagligt mere og mere tog socialantropologien til os – i hver vore individuelle udgaver.

De arkæologiske ekspeditioner blev dog blot en ramme for etnografer, ganske som de store, naturvidenskabelige ekspeditioner som Galathea (1950-52) og Noona Dan (1961-62) ekspeditionerne blev det. Etnografien og kulturgeografien var også her repræsenteret, og der blev foretaget etnografiske indsamlinger.⁷ Kun på Henning Haslund-Christensens 3. Danske Centralasiatiske Ekspedition havde etnografien en central placering, ganske som på Haslunds tidligere ekspeditioner i 1930'erne.

Men tiderne ændredes og midlerne skulle blive rigeligere. I 1952 oprettedes Statens Almindelige Videnskabsfond (det der siden blev til de statslige forskningsråd). Mere end noget andet lettede det vejen for den etnografiske feltforskning. Tidligere havde Carlsbergfondet været den eneste store donor til udvalgte projekter og ekspeditioner, men den havde ikke kunnet og havde ej heller som opgave at få de mange nyuddannede etnografer i gang. Inger Wulffs enkeltmands-feltstudier på Filippinerne i 1960-61 og 1964-65 finansieredes herfra (jf. Wulff 1962, 1964). Til støtte for større ekspeditioner som forskningsmæssigt og nationalt ansås for vigtige etableredes umiddelbart efter 2. Verdenskrig på basis af bidrag fra danske bosat i udlandet Dansk Ekspeditionsfond, som var aktivt helt til

1970. Foruden først og fremmest Galathea-ekspeditionen fik bl.a. Werner Jacobsens etnografiske ekspeditioner i Indien og Nepal (1949-59) støtte herfra.

I forhold til det ny etnografiske miljø var museumsinspektør Jens Yde en drivkraft bl.a. ved starten af Dansk Etnografisk Forening (1952) og af tidsskriftet *FOLK* (1959). Allerede i 1954-55 fik Niels Fock sin feltintroduktion som studerende på Ydes og hans fælles ekspedition til Waiwai i Britisk Guiana og Brasilien, som Yde fulgte op med en ny ekspedition i 1958-59. Begge blev finansieret af Statens almindelige Videnskabsfond (Fock 1963; Yde 1965), ligesom Lise Rishøj Pedersen senere blev (jf. Pedersen 1968). I 1953 var endnu en ren etnografisk ekspedition startet, Henning Haslund-Christensens Minde-Ekspedition til Afghanistan. Men så var det vist også ved at være slut med de egentlige etnografiske ekspeditioner, og brugen af udtrykket forsvandt mere og mere. Vi kunne ikke rigtig lide benævnelsen, det var som om der var noget hvid mands hovmod i denne sprogbrug om rejser helt på vore betingelser.

Henning Haslund-Christensens Minde-Ekspeditionen 1953-55 blev bl.a. af den grund på engelsk til *The Danish Scientific Mission to Afghanistan*, et navn vi siden har brugt på al senere etnografisk forskning i Afghanistan. Minde-Ekspeditionen skulle fortsætte og udvide de etnografiske undersøgelser fra Den 3. Danske Centralasiatiske Ekspedition 1947-50, der var den hidtil største ekspedition udgået fra Etnografisk Samling på Nationalmuseet. Skønt chefen, Haslund, fungerede som etnograf, forskningsrejsende kaldte han sig, dominerede naturvidenskaberne på både 1. og 2. etape. Andre etnografer var religionshistorikeren Halfdan Siiger med selvstændige feltarbejder i det nordlige Pakistan og Indien og Lennart Edelberg. Han var kommet med som botaniker, men blev etnograf, ligesom Haslund var blevet det – via den praktiske vej i felten. Han blev den store indsamler i Afghanistan.⁸

Minde-Ekspeditionen blev finansieret af den nyoprettede Statens almindelige Videnskabsfond. Edelberg stod for kontinuiteten og skulle i særdeleshed fortsætte sit tidligere arbejde i Nuristan. Jeg skulle især tage mig af det ugjorte efter Haslunds død i Kabul i 1948: undersøgelserne af centralasiatiske folk og af nomaderne (Edelberg og Ferdinand 1957). Edelberg og jeg havde troet, at vi skulle ud på egen hånd. Han kendte landet godt fra sine to år dér, og vi havde desuden også skaffet penge til at få filmfotografen Peter Rasmussen med. Men nej, vi var led i en ekspedition og derfor ikke ganske vore egne herrer; Kaare Grønbech, professor i centralasiatiske sprog, og overinspektør Kaj Birket-Smith, chefen for Etnografisk Samling, udgjorde ekspeditionskomitéen. De havde været tunge medlemmer af komitéen for Haslunds sidste ekspedition, som Kong Christian X var protektor for og ØKs Prins Axel formand for. Vi havde ingen af den slags ambitioner, men vi bestemte ikke. Prins Peter blev vor leder. Han var uddannet som antropolog i London hos Malinowski og fortsatte som enemand „3. Danske“ i Indien. Som et særligt aktiv regnedes, at han havde gået i skole med den afghanske konge i Paris. Lennart Edelberg, den rejsevante, havde gået i ekspeditionsskole hos Haslund, og på den vis var vi led i en ubrudt asiatiske ekspeditionstradition tilbage til Sven Hedins rejser i slutningen af 1800-tallet. En vidnesbyrd herom havde vi i form af en spinkel køjesæksbøjle fra Haslunds deltagelse i Hedins sidste store ekspedition (1927-30) foruden rejsetelte fra Haslunds Mongol-ekspeditioner i 1930'erne og letvægtstelte fra Eigil Knuths første Pearyland-ekspedition i 1948. Med os havde vi en alsidig udrustning: gaver – ikke mindst fine Kgl. Porcelæns-figurer, alskens tryksager om Danmark og de første publikationer fra 3. Danske, en mængde feltudstyr, bl.a. datidens bedste båndoptager Maihak (vi tog 30 ti-



DANISH SCIENTIFIC MISSION
TO AFGHANISTAN 1953-54
HENNING HASLUND-CHRISTENSEN MEDICAL MISSION

NATIONAL MUSEUM, DENMARK
KASSE: 1-10 = PRINCE NERES
OF SHEETS AND STRIPS

B l a d I

Kasse I

Iobjørn

Kasse II
Broncealder vase I kasse 35

Kasse III

Til tape I kasse 35

Kasse IV (Karachi)

Film (i kasse 36)

Kasse V (Karachi)

Film (i kasse 36)

Kasse VI (Karachi)

Film (i kasse 36)

Kasse VII (hovmester)

1 Rollefilm m. taske (1253538)

1 Rollefilm m. taske

7 filtre a

1 polarfilter

1 rollefilm

Kasse VIII (hovmester)

Lille taske

1 Rollefilm 42859

1 Rollefilm 42859

1 Rollefilm 42859

1 Rollefilm 42859

1 Rollefilm 42859

1 Rollefilm 42859

1 Rollefilm 42859

1 Rollefilm 42859

1 Rollefilm 42859

1 Rollefilm 42859

1 Rollefilm 42859

1 Rollefilm 42859

1 Rollefilm 42859

1 Rollefilm 42859

1 Rollefilm 42859

1 Rollefilm 42859

1 Rollefilm 42859

1 Rollefilm 42859

1 Rollefilm 42859

1 Rollefilm 42859

1 Rollefilm 42859

1 Rollefilm 42859

1 Rollefilm 42859

B l a d II



DANISH SCIENTIFIC MISSION
TO AFGHANISTAN 1953-54
HENNING HASLUND-CHRISTENSEN MEDICAL MISSION

NATIONAL MUSEUM, DENMARK
KASSE: 1-10 = PRINCE NERES
OF SHEETS AND STRIPS

Kasse X Medicin

Kasse XI Medicin

Kasse XII

2 letvægtelte

1 bjergtekte

1 mellemtelt

1 akthætte (amerik, militær)

1 lille underlag

2 feltspæder

Kasse XIII (Kabul)

Mittelpapir

80 P.F.14

44 P.F.60

2 termometre

2 plastifianker

4 dæ. filterst

Kasse XIV (Ebelberg)

MASDI

Unides-National W.

Danish Foreign Office Journal

Denmark 1952

Denmark 1952

Denmark 1952

Denmark 1952

Denmark 1952

Denmark 1952

Denmark 1952

Denmark 1952

Denmark 1952

Denmark 1952

Denmark 1952

Denmark 1952

Denmark 1952

Denmark 1952

Denmark 1952

Denmark 1952

Denmark 1952

Denmark 1952

Denmark 1952

Denmark 1952

Denmark 1952

Denmark 1952

60 ds. frenkaldpulver

1 frenkaldertank

1 vaskeskind

4 tomme kasesætte

2 skuebakter

drilkekrus

krill

1 solbriller

1 kikkert (personlig)

kompas

pyktrometer

verktøj

1 kikkert

1 kikkert

1 kikkert

1 kikkert

1 kikkert

1 kikkert

1 kikkert

1 kikkert

1 kikkert

1 kikkert

1 kikkert

1 kikkert

1 kikkert

1 kikkert

1 kikkert

1 kikkert

1 kikkert

1 kikkert

1 kikkert

Pakkeliste for Henning Haslund-Christensens Minde-Ekspedition på det officielle brevpaapir.



Udstyr fra Danske Centralasiatiske ekspeditioner: Medicinskrin, Henning Haslund-Christensens trøje med ekspeditionsmærket (krebsen + H) og Werner Jacobsens røde omslag til introduktionsskrivelser brugt i Mongoliet 1938-39 – senere brugte vi bare et fest-telegramomslag. (Foto: Christian Jacobsen, Etnografisk Studiesamling)

mers musik- og sprogoptagelser), dansk dåseost og -smør, tobak i lange baner, og det som hørte med til tidligere tiders ekspeditioner såsom termometre og fugtighedsmålere, antropometrisk apparatur (som vi nu slet ikke brugte) samt endelig smoking til hver af os. (Min blev straks stjålet på renseriet efter vor ankomst og de andres var aldrig i brug).

Vor status som officiel dansk ekspedition gjorde, at vi rejste på „blåt pas“, udstedt af Udenrigsministeriet. Det medførte blandt andet, at vi fik gratis visa. Desuden havde vi „vildmænd“ med, dvs. undervisningsministerielle anbefalinger, som vi havde „kæmpet“ for fik et rigtigt laksegl og ikke blot de sædvanlige „oblater“ (papirklistermærkater). De fås stadig. Disse og andre dokumenter opbevarede og „frembar“ vi i røde vatterede fest-telegramomslag, der erstattede tidligere tiders specialomslag. Det var en idé fra Haslund. Med os havde vi også hans gamle ekspeditions-„sølvskrin“, en aflåselig lille alumi-

niumskuffert med indgraveringer. Et levn fra en tid hvor man omgav sig med speciallavet ekspeditionsparafenalía.

Vi fik, som det var almindeligt dengang, gratis rejse med ØK. Det var med M/S Pooná fra Rotterdam gennem Middelhavet, Suez til Karachi; det tog en måned. En bedre dannelsesrejse, på skibet bænket ved kaptajnens bord og med landbesøg undervejs: visiter til Le Corbusiers hus i Marseille, Det skæve Tårn i Pisa, suq'en i Ismailiya og Suez, cisternerne i Aden m.m.

På kajen i Karachi stod Prins Peter og tog imod. Vi installeredes hos ØK-folk og rumlede få dage efter bort fra „civilisationen“ på toppen af en lastbil og vor 1/2 ton tunge bagage i 40 kasser og skrin. Prins Peter imponerede os ved sin rejsevanthed og viden og ved sin diskrete og til tider mindre diskrete udnyttelse af sin herkomst, som han fornøjeligt og anekdotisk satte os ind i. Han underholdt om sin tid hos Malinowski og andre af vort fags kyrofæer, som han alle kendte. Siden disputerede han som bekendt på polyandri ved London Universitet. Efter at vi havde fået fast station i et meget gæstfrit dansk hjem i Kabul,⁹ startede vi i lejet stationcar tværs gennem det centrale Afghanistan og tog fat på vort detaljerede program. Efter denne første succesfulde tur forlod Prins Peter os brat.¹⁰ Han var utilfreds med, at den afghanske konge ikke havde reageret hurtigere på hans anmodning om audiens. Prins Peter fortsatte under hele vort ophold i Afghanistan med at være en god og loyal støtte for os menige ekspeditionsmedlemmer.

Vort forskningsprogram var nok slået for stort op med for mange opgaver, men vi ville sikre os, at vi fik noget med hjem, og at komitéen og Videnskabsfonden fik noget for pengene. Afghanistan var i etnografisk henseende nyt land, og vort arbejde blev derfor præget af eksploratoriske rejser. I retrospektiv var dette og vort omfattende program i pagt med ånden i tidligere tiders ekspeditioner og nok også en konsekvens af en overvejende naturvidenskabelig ekspeditionstradition. Vi fik på denne måde et godt etnografisk overblik, som blev en udmærket ballast for senere, mere intensive undersøgelser, som nærmest kom som et *must*. For som tiden gik, følte jeg på egen krop behovet for fordybelse og for at få mine data klarere forankret i en social sammenhæng, så de ikke bare var en registrering af mere let tilgængelige forskelle og ligheder. Den metode, som jeg var blevet introduceret til i Lapland i 1947 til belysning af udbredelsen af kulturelle træk og kulturgrænser for at udrede kulturhistorie i en geografisk bundethed, stammede fra Erland Nordenskiölds arbejder i Sydamerika og kaldtes den geografiske. Den videreførtes af Birket-Smith.¹¹ Ved nærmere eftertanke må jeg tilføje, at jeg nok aldrig helt har forladt denne tilgang. For i kombination med økologiske, økonomiske og sociale og strukturelle forhold har jeg altid følt denne tilgang som et sikkert konkret fundament.

I denne lille udredning er jeg ved at komme til vejs ende: For mig groede „det antropologiske feltarbejde“ ud af ekspeditionerne, næsten som en nødvendig afrunding og fordybelse, et faglighedens krav.

Navnet ekspedition viger de fleste tilbage fra at bruge nu. Jeg tror som nævnt, at det skyldes en etnografisk/antropologisk følsomhed over for eget arbejde. Der er noget *altmodisch* ved det med klang af vilde og ukendte egne, som vi skal opdage og gøre kendte. Men sådan kommer vi der jo ikke længere! Eller gør vi? Måske vil vi ikke rigtig indrømme det! Naturvidenskabsfolk og arkæologer har ikke dette problem, deres studieobjekter taler ikke og er ikke aktive med- eller modspillere! De er jo i øvrigt normalt også flere af sted ad gangen! Ikke på den ensomme prøvelse, som vi!? Men, tiderne er måske ved at ændre sig, ved at vende. I nyeste tid er adskillige af vore studerende, til tider i tværfaglige

fremstød, igen begyndt at tage på „ekspedition“. Det gælder f.eks. til Sibirien og Mongoliet. Der er nok en god portion nostalgi i denne „ny“ sprogbrug og et ønsket signal om fortsættelse af tidligere tiders traditioner. Måske gør det sig også gældende, at disse ekspeditioner foregår inden for den tidligere sovjetiske „kultursfære“, hvor det hele tiden har været almindeligt at tale om ekspeditioner i forbindelse med arkæologiske, etnografiske eller „blandede“ feltundersøgelser i yderområder inden for egne grænser. Det almindelige er dog, at ekspedition særlig bruges om større, organiserede og målrettede forehavender som indebærer lange rejser, gerne med et videnskabeligt formål.¹²

Men feltarbejde kan for øvrigt storartet knyttes sammen med ekspeditioner eller den stationære udgave heraf, feltstationer. For det giver en ramme om individuelle feltarbejder eller en basis for et egentligt teamwork. Hvad der ikke er dårligt, for man lærer af hinanden, og har nogle været ude før, kan det blive en mesterlæresituation. Kort sagt, det er ikke nødvendigvis et fremskridt at gå fra ekspeditioner til individuelt feltarbejde. Det er de anvendte metoder, der tæller.

Hvis feltarbejdet ikke blot skal blive en helt individuel renselse med *spill-over* til teoretiske landvindinger, må det have en solid empirisk substans. Og som vi alle ved, ender mange data med aldrig at blive brugt eller publiceret, fordi de måske bliver teoretisk utidssvarende eller blot fornemmes sådan, mens tiden for mange hjemvendte går med andet arbejde. Derfor siger jeg af egen erfaring og med hævet pegefinger, at vi bør være fagligt så rummelige og frygtløse, at vi ikke skræmmer hinanden og os selv fra at publicere det materiale, som vi så møjsommeligt indsamlede og analyserede inden for denne eller hin ramme, som vi havde i vore hoveder den gang, vi drog ud. Så lad feltmaterierne få lov og tid til atter at blomstre som bidrag til en fortsat akkumulerende viden og også som kvittering til dem, vi var iblandt.

Noter

1. De to jubilæer fejredes ved korte foredrag under temaet: Tre generationer i dansk antropologi. Torben Lundbæk („Først var tingene...“) og Inger Wulff („Etnografisk Samling som læreplads“) bidrog også til den historiske afdeling, mens Niels Fock („Kaj Birket-Smith og 'Kulturens videre veje'“) tog afsæt heri.
2. Under ekspedition anfører *Den store danske Ordbog* IV s. 254, under 5. betydning: tog eller rejse af større omfang og udrustning, og at det er brugt om militære ekspeditioner fra 1722 og om opdagelsesrejser første gang i 1841. Jf. Salmonsens VI, 1927, s. 831.
3. Johs. Nicolaisen skrev f.eks. en engageret og indigneret artikel på baggrund af sine første erfaringer i Algeriet, „Les Arabes, Pourquoi?“ i *Magasinet, Politiken* 15. august 1948, og jeg lavede udkast til Tage Hind om hjælp til indfødte folk gennem Røde Kors.
4. Tidligere var dette almindeligt på ekspeditioner og på Den 3. Danske Centralasiatiske Ekspedition foretog Lennart Edelberg, Halfdan Siiger, ornitologen og lægen Knud Paludan og navnlig Prins Peter antropologiske målinger, siden også Carl Krebs, jf. Balslev Jørgensen et al. (1964) og Prince Peter of Greece and Denmark et al. (1966).
5. Det var før Nic. vidste, at etnografistudiet var startet under Birket-Smith med undervisning på Etnografisk Samling. Nic. havde planer om at studere hos sameforskeren Ernst Manker i Uppsala, for lige fra sin studiestart på geografi i 1941 vidste han, at han ville være etnograf. Knud Rasmussen var i Lapland vinteren 1901 og udgav bogen *Lapland* (1907). Emilie Demant-Hatt var der i 1904 og i 1907-08 og atter med sin mand, Gudmund Hatt, i 1914 og 1916. Hun udgav *Med Lapperne i Højfjeldet* (1913) og *Muitalus Samid Birra: En Bog om Lappernes Liv* af den svenske Lap Johan Turi (1910), mens Hatt benyttede sit materiale i afhandlinger om materiel kultur.

6. Deltagere i P'wo Karen-projektet var Kirsten Ewers Andersen, Mikael Gravers og Anders Baltzer Jørgensen med Johs. Nicolaisen som tilsynsførende over for Forskningsrådet. CINAs forskningsstation blev rammen om i alt 39 projekter, se Egerod & Sørensen (1976). Lise Rishøj Pedersens studier blev støttet af Statens almindelige Videnskabsfond, jf. Pedersen (1968).
7. På Galathea-ekspeditionen deltog Kaj Birket-Smith med besøg i 1951 hos bontoc-igoroterne på Luzon, Filippinerne, og med feltstudier på Rennell Island, Salomonøerne. I øvrigt blev der filmet (af Hakon Mielche og Peter Rasmussen) og indsamlet i alt 340 etnografika (ud over Birket-Smiths indsamlinger på Luzon og Rennell især af Torben Wolff på Nikobarerne), se Birket-Smith (1953).

På Noona Dan-ekspeditionen og i tilknytning til den blev der foretaget etnografiske indsamlinger på Filippinerne, Bismarck- og Salomonøerne samt i Papua-Ny Guinea af såvel geografer og naturforskere, Sofus Christiansen, Lorenz Ferdinand og Torben Wolff, som af forfatteren Jens Bjerre og religionshistorikeren Torben Monberg. Socialantropologiske og kulturgeografiske studier blev foretaget på Bellona og Rennell Island af Leif Christensen, Torben Monberg og Sofus Christiansen. Film blev taget af Arvid Klémensen, se Torben Wolff (1966, 1968). De etnografiske indsamlinger er ikke nærmere omtalt, de findes på Nationalmuseet (Etnografisk Samling) og Moesgård (Etnografisk Studiesamling, J.nr. EA 65).
8. Om indsamlinger i Afghanistan, se Ferdinand, Frederiksen og Pedersen (1994, 1995); om Halfdan Siigers feltforskning, se Siiger (1956) og om Lennart Edelbergs, se Edelberg & Jones (1979).
9. Vi husedes hos fødselsslægen Anna Marie Gade og jordemødrene Ingrid Pilgaard (senere Justesen) og Lis Rasmussen (senere Westlund), som mellem 1950 og 1955 var ansat i Afghanistan under WHO og lavede en meget anerkendt indsats med opbygning, undervisning og dagligt arbejde på Sharara Maternity Hospital i Kabul, der åbnede i 1952.
10. Vores mål var bl.a. handelsnomadebazaren Abul, se Prince Peter of Greece and Denmark (1954) og Ferdinand (1962, 1978).
11. Se Erland Nordenskiöld (1918).
12. Selv tidligt var ordet „ekspedition“ ikke meget brugt af danske etnografer om egen forskning. Kaj Birket-Smith og C. G. Feilberg taler således om studie- og forskningsrejser. De eneste etnografer/antropologer, som konsekvent omtaler deres feltforskning som ekspeditioner, er Torben Monberg og Jens Yde, se f.eks. *Kraks Blå Bog* i 1990'erne om Torben Monberg og 1976 eller tidligere om Jens Yde. Det skal dog nævnes, at Monberg indgik i en større gruppe af forskere, som arbejdede på øerne Bellona (og Rennell), mens Yde altid havde en medarbejder med. Det gennemgående er, at „ekspedition“ kun bruges, når der er en organiseret ekspedition med adskillige medlemmer, se f.eks. Carlsbergfondets bevillingsoversigter (1901) og *Carlsbergfondets Understøttelser 1876-1936* (1937) og senere årsberetninger. Sportsprægede rejser til søs eller f.eks. bjergbestigning omtales gerne som ekspeditioner, ligesom rejseforfatterne og filmmagere Jørn Bitsch og Jens Bjerre altid taler om ekspeditioner.

Litteratur

- Balslev Jørgensen et al.
1964 Anthropological Studies in the Hindu Kush and the Punjab. Folk 6(2).
- Birket-Smith, Kaj
1953 Etnografiske undersøgelser. I: A. F. Bruun, Sv. Greve, H. Mielche & R. Spärck (red.): Galathea's jordomsejling 1950-52. Den danske dybhavsekspeditions virke og resultater skildret af deltagerne. København: J. H. Schultz Forlag.
1948 Kulturens veje. København: Jespersen og Pios Forlag.
1936 Knud Rasmussens Saga. København: Chr. Erichsens Forlag.
- Bruun, A. F., Sv. Greve, H. Mielche & R. Spärck (red.)
1953 Galathea's jordomsejling 1950-52. Den danske dybhavsekspeditions virke og resultater skildret af deltagerne. København: J. H. Schultz Forlag.
- Carlsbergfondet
1901 Oversigt over Carlsbergfondets Virksomhed siden dets Stiftelse 25. September 1876, udarbejdet paa Foranstaltning af Direktionen for Carlsbergfondet. Kjøbenhavn.
1937 Carlsbergfondets Understøttelser 1876-1936. Kjøbenhavn.

- Demant-Hatt, Emilie
1913 Med Lapperne i Højfjeldet. Stockholm: A.-B. Nordiska Bokhandeln.
- Demant-Hatt, Emilie (udg.)
1910 Muittallus Samid Birra: En Bog om Lapperens Liv af den svenske Lap Johan Turi. Stockholm: A.-B. Nordiska Bokhandeln.
- Den Store Danske Ordbog. Bd. IV. København: Gyldendal.
- Edelberg, Lennart og Klaus Ferdinand
1957 Henning Haslund-Christensens Minde-Ekspedition til Afghanistan 1953-55. Statens almindelige Videnskabsfond: Årsberetning 1955-56. København: Undervisningsministeriet.
- Edelberg, Lennart and Schuyler Jones
1979 Nuristan. Graz/Austria: Akademische Druck- u. Verlagsanstalt.
- Egerod, S. and P. Sørensen
1976 The Lampang Field Station. A Scandinavian Research Center in Thailand 1969-74. Reports. Spec. Publ. No. 5. København: The Scandinavian Institute of Asian Studies.
- Ferdinand, Klaus
1962 Nomad Expansion and Commerce in Central Afghanistan: A Sketch of Some Modern Trends. FOLK 4:123-59, 196.
1978 Nomadabazarer i Central-Afghanistan: Et rids af deres opståen, udvikling og bortvisen. I: M. M. Hansen (red.): Venner af Prins Peter. København: Finansbanken.
1993 The Bedouins of Qatar. The Carlsberg Foundation's Nomad Research Project. London/New York and Copenhagen: Thames and Hudson, Rhodos.
- Ferdinand, Klaus, Birthe Frederiksen og Gorm Pedersen
1994 Danish Nomad Research in Afghanistan. I: G. Pedersen: Afghan Nomads in Transition: A Century of Change among the Zala Khan Khel. The Carlsberg Foundation's Nomad Research Project. London/New York and Copenhagen: Thames and Hudson, Rhodos.
1995 Danish Nomad Research in Afghanistan. I: B. Frederiksen: Caravans and Trade in Afghanistan: The Changing Life of the Nomadic Hazarbutz. The Carlsberg Foundation's Nomad Research Project. London/New York and Copenhagen: Thames and Hudson, Rhodos.
- Fock, Niels
1963 Waiwai: Religion and Society of an Amazonian Society. København: Nationalmuseet.
- Frederiksen, Birthe
1995 Caravans and Trade in Afghanistan: The Changing Life of the Nomadic Hazarbutz. The Carlsberg Foundation's Nomad Research Project. London/New York and Copenhagen: Thames and Hudson, Rhodos.
- Hansen, Henny Harald Hansen
1968 Investigations in a Shi'a Village in Bahrain. København: Nationalmuseet.
1961 The Kurdish Women's Life: Field Research in a Muslim Society, Iraq. København: Nationalmuseet.
- Haslund-Christensen, Henning
1938 Pälsgärliv i Mongoliet. Stockholm: Bonnier.
- Kraks Blå Bog. København: Kraks Forlag A/S.
- Nicolaisen, Johannes
1948 Les Arabes, Pourquoi? Magasinet, Politiken 15. august. København.
- Nordenskiöld, Erland
1918 Eine geographische und ethnographische Analyse der materiellen Kultur zweier Indianerstämme in El Gran Chaco. Vergleichende Ethnographische Forschungen, I. Göteborg 1918. (Engelsk udgave i Comparative Ethnological Studies, I. Göteborg 1919).

- Pedersen, Gorm
1994 Afghan Nomads in Transition: A Century of Change among the Zala Khan Khel. The Carlsberg Foundation's Nomad Research Project. London/New York and Copenhagen: Thames and Hudson, Rhodos.
- Pedersen, Lise Rishøj
1968 Aspects of Woman's Life in Rural Thailand. FOLK 10: 111-63.
- Prince Peter of Greece and Denmark
1954 The Abul Camp in Central Afghanistan. Royal Central Asian Journal XLI(1): 44-53.
- Prince Peter of Greece and Denmark et al.
1966 Anthropological Researches from The 3rd Danish Expedition to Central Asia. Hist. Filos. Skr. Dan. Vidensk. Selsk. 4(4).
- Rasmussen, Knud
1907 Lapland. København: Gyldendal.
- Salmonsens
1915-30 Salmonsens Konversationsleksikon, Bd. VI. 1927. København: A/S J. H. Schultz Forlagsboghandel.
- Siiger, Halfdan
1956 Ethnological Field-Research in Chitral, Sikkim, and Assam: Preliminary Report. Hist. Filos. Medd. Dan. Vid. Selsk. 8(2).
- Wolff, Torben
1966 The Noona Dan Expedition 1961-1962. General Report and List of Stations. Noona Dan Papers No. 19. Vidensk. Medd. Dansk Naturh. For. 129:287-336.
1968 The Noona Dan Expedition (Rennell Section, 1962) and the Danish Rennell Expedition, 1965. The Natural History of Rennell Island, British Solomon Islands. Noona Dan Papers No. 70(5):9-37.
- Wulff, Inger
1962 Burial Customs among the Yakan. A Muslim People in the Southern Philippines. FOLK 4:53-72.
1964 Features of Yakan Culture. Preliminary Report of the Ethnographical Investigations in the Winter 1960-61. FOLK 6(2):111-22.
- Yde, Jens
1965 Material Culture of the Waiwai. København: Nationalmuseet.

HELLE PLOUG HANSEN

ET ZEBRASTRIBET CIRKUSNUMMER

Om latterens scenarium

25. Et show har de egenskaber livet ville have, hvis døden ikke havde eksisteret. Deraf fortryllelsen ved at gå til fyldets grænse, hvor man et øjeblik nidstirrer intethed, før latteren fører videre, og den beruselse, at alt sker nu. Ingen rest, intet ophør, ingen betydning, som ikke straks løber over. Indtil den kontrakt, som gjorde det hele muligt, standser det igen (Per Højholt 1989:31).

I sommeren 1996 var jeg med min mand og vores to drenge i Kanonhallen i København for at se den franske cirkusforestilling „Le Cirque Invisible“. Gennem sælsomme trylle- og forklædningsnumre, yndefulde musiske bevægelser, fantasifulde gevandter, behændig akrobatik og overraskende effekter (såsom gæs der dannede optog på scenen og ændrer der sang) indfangede og omsluttede cirkuskunstnerne Jean-Baptiste Thierré og Victoria Chaplin tilskuerne i en verden af magi. Særlig et af numrene fik de ca. 400 tilskuere, hvoraf de fleste var voksne, til at bryde ud i øredøvende latter.

Jean-Baptiste Thierré kom ind på scenen iført zebrastribet frakke, zebrastribede bukser, zebrastribet hat og zebrastribede sko. Og for at fuldende det zebrastribede billede holdt han i hånden en zebrastribet kuffert. Tavst med et fastfrosset smil om læberne og øjne „der stod på stilke“, stillede han sig med front mod publikum og åbnede kufferten. Indvendig var den (naturligvis) foret med zebrastribet stof. En zebrastribet oppustet plastikzebra på størrelse med en nyfødt zebraunge lå i kufferten. Mere redundant kunne det næsten ikke blive. Men det blev det.

Skiftevis smilende til tilskuerne og til den zebrastribede plastikzebra lagde han hænderne om den, løftede den forsigtigt op af kufferten og placerede den på gulvet. Han stillede sig foran den og kiggede den vedholdende i øjnene. Ved hjælp af fagter og strubelyde forsøgte han nu at få kontakt.

Efterhånden blev det tydeligt, at fagterne, der blev større og større, og strubelydene, der steg og steg i styrke, havde til formål at få zebraen til at lægge sig ned på siden. Men ligegyldig hvor ihærdigt Jean-Baptiste Thierré intensiverede sit kropssprog, og også selvom han på et tidspunkt (muligvis fordi han blev træt i armene) fik tilskuerne til at hjælpe med luftbårne skubbebevægelser og pusten i retning af plastikzebraen, blev den – ganske upåvirket, stille og roligt – stående.

Et kort øjeblik så det ud, som om Jean-Baptiste Thierré ikke vidste, hvad han skulle gøre. Men det var kun tilsyneladende. Hans fastfrosne smil fik en overbevisende tone.

Han havde fået en idé. Smilende klappede han zebræen på mulen. Derpå gik han hen til sin kuffert og tog en zebrastribeindbunden bog frem. Smilende viste han tilskuerne bogen. Han gik lidt væk fra plastikzebræen, stillede sig med ryggen til den og med siden til tilskuerne og begyndte at bladere i bogen.

Hver enkelt side var udfyldt af ét billede. Billederne forestillede zebrastriber. Der var ingen medfølgende tekst. Endelig, efter at have bladret et stykke tid frem og tilbage, fandt han, hvad han søgte. Han smilede ud imod salen, holdt en af bogens sider frem mod tilskuerne og pegede på en side med zebrastriber. Disse zebrastriber var magen til plastikzebræens zebrastriber. Han vendte sig nu mod plastikzebræen, gik hen til den, bøjede sig lidt ned i knæene, klappede den igen på mulen og holdt bogsiden med zebrastriberne helt hen foran dens hoved. Næsten øjeblikkelig lagde zebræen sig ned på siden, og der blev den liggende. Jean-Baptiste Thierry smilede til tilskuerne, pegede på bogen og på zebræen, og efter et lille stykke tid tog han plastikzebræen op, klappede den på mulen og lagde den nænsomt ned i kufferten sammen med bogen. Kufferten blev lukket, og han forlod, stadigvæk smilende mod tilskuerne, scenen.

Latteren brusede og bragede gennem salen, og klapsalverne ville næsten ingen ende tage. Tilskuerne (heriblandt mig selv) sad med hovedet kastet bagover, munden på vid gab og udstødte med synlig fornøjelse ejendommelige staccatolyde. Da Le Cirque Invisible sidst på aftenen var slut, og min latter havde lagt sig, meldte refleksionen sig: Hvordan kunne det være at dette uendeligt langsomme og totalt redundante, zebrastribede, mimes enkeltmandsnummer havde kunnet udløse denne overvældende, nærmest rallende, latter blandt tilskuerne? Hvorfor i alverden var nummeret morsomt? I resten af artiklen søges udfoldet sider af disse spørgsmål ud fra forskellige, men komplementerende synsvinkler. Først anskues det zebrastribede nummer som en parodi på traditionelle cirkusnumre og som en absurd form for humor. Dette fører videre til at sætte fokus på latteren som et umiddelbart kropsligt svar på et ukendt og uforudsigeligt fænomen. Til sidst drejes fokus bort fra parodien og latterens mulighed og hen til det forhold, at forskellige former for humor har fælles, at de kan betragtes som meta-kommunikative manifestationer. I en udfoldning af latterens scenarium anses det således som utilstrækkeligt udelukkende at forholde sig til den substantielle betingelse for latter. Latterens mulighed er også betinget af en formel forudsætning, der omhandler kommunikation og metakommunikation.

En parodi

Som barn var jeg hvert år i cirkus; som regel to gange. Først på sommeren gik turen til Cirkus Benneweis' store savsmuldsduftende telt på Bellahøj i Nordvestkvarteret og sidst på sommeren til Cirkus Schumann i Cirkusbygningen i centrum. I refleksionen over Jean-Baptiste Thierrys mimes fortælling om plastikzebræen, der lagde sig ned, da den blev præsenteret for en bog med en side zebrastriber magen til dens egne, vendte mine tanker tilbage til nogle cirkusoplevelser, der som barn havde gjort stort indtryk på mig.

Det var de numre, hvor hestedressører og domptører fik kameler, heste, zebræer, elefanter, bengalske tigre, puddelhunde og søløver til på kommando at lægge sig ned på siden, stå på to ben (med undtagelse af søløverne), danse rundt i manegen, tælle til fire etc. Dengang var jeg overbevist om, at dyr og mennesker kunne forstå hinanden. Jeg

drømte ikke alene om en karriere som cirkusprinsesse, men om at udvikle cirkusnumre, der skulle vise, at dyr forstod meget mere, end vi var klar over. Senere kom skuffelsen, da jeg blev klar over, at de traditionelle cirkusnumres underholdningsværdi lå i det forhold, at „vi blot leger“, at der ikke er forskel på menneskers og dyrs kognitive processer.

Disse cirkustanker gav anledning til at anskue Jean-Baptiste Thierrés zebrastribede nummer som en parodi på det „vi leger“, når vi går i cirkus. Digteren Per Højholt har skrevet følgende om parodien:

5. Parodien forudsætter, at verden er til. Den er intellektuel, fordi den er afledt, destruktiv, fordi al humor gør sin genstand mindre, og sanselig, dels fordi den opskriver alt til publikums nu, dels fordi dette nu er konkret og artikuleret og derfor ubesværet påkalder kroppen, der svarer med latter. Parodien er en sammensværgelse mellem forfatter/ophavsmand og publikum om at deflorere nuet, gøre det mindre jomfrueligt, i hvert fald, så det ikke havner på kunstkammeret/museet. Parodien, nuet druknet i latter, eftertankens paradoksale krop, – med den undslipper vi historien ved at stable en erotik på benene, som er plat og nådeløs, men fuld af kærlighed (Højholt 1983:28).

I parodien etableres der således nogle sammensværgende relationer mellem skuespiller og tilskuere. Der skabes et „nu“, først og fremmest tilskuernes nu, som bl.a. i kraft af at det er konkret og artikuleret påkalder sig kroppen og udløser latter. Og latteren fører videre: „... indtil den kontrakt, som gjorde det hele muligt, standser det igen“ (op.cit.:31), da nummeret er slut, og Jean-Baptiste Thierry smilende forlader scenen og overlader den til et af Victoria Chaplins yndefulde omklædnings- og omskabelsesnumre.

I Højholts udlægning af parodien opfattes latteren som et kropsligt svar. En slags kroppens umiddelbare tale som svar på parodiens gennembrydning af nuet. Med den undslipper vi kortvarigt historien, men vel og mærke kun fordi parodien forudsætter, at verden er til. Tæppet trækkes derved i et nu væk under tilskuerne. Den velkendte og forudsigelige verden opløses i uforudsigelighed og ukendthed.

Der er dog noget særligt og ganske raffineret ved Jean-Baptiste Thierrés zebrastribede nummer, idet vi her bringes til „at lege“, at selv en plastikzebra kan læse, når blot teksten er skrevet på dens eget zebrastribede sprog. Parodien kommer derved til at fremtræde som absurd og meningsløs og rækker ud over den form for parodi, som vi kender fra f.eks. skuespilleren Preben Christensens parodi på Dronning Margrethe.

Den absurde humor

Mads Storgaard Jensen beskriver den absurde humor i sin artikel om „Latterens semiotik“ (Jensen 1994). Han karakteriserer den som morskab der ved første øjekast ikke alene forekommer meningsløs, men også ametrisk. Den absurde form for humor kendes særlig godt fra Monty Pythons Flying Circus, hvor nogle af sketchene i et show er absurde, mens andre sketche er yderst „traditionelle“ og metriske. „The Fish Slapping Dance“ er et eksempel på absurd humor. To mænd står på en kaj iført tropetøj og tropehjelm. Til livlig brassmusik danser Michael Palin med høje knæløftninger frem og tilbage foran John Cleese. Michael Palin har en sild i hver hånd, og hver gang han er tæt på John Cleese, langer han ham lussinger med sildene. Pludselig stopper musikken, og Michael Palin står helt stille. Nu hiver John Cleese en kæmpestor fisk frem af inderlommen og

slår Michael Palin omkuld med den, så han falder i vandet. Herefter indtræffer latteren hos tilskuerne. Jensen lægger op til at latteren formentlig indtræffer i kraft af tilskuernes traumatiske konfrontation med selve manglen på mening i sketchen (op.cit.:232).

Overføres denne udlægning af den absurde form for humor på Jean-Baptiste Thierrés zebrastribede nummer, kan det forstås således, at latteren først og fremmest indtræder i kraft af tilskuernes traumatiske konfrontation med selve det meningsløse i at forestille sig en plastikzebra, der ikke alene kan læse, men som også er i stand til at udføre intentionelle kropslige bevægelser.

Den absurde humor er dog ikke fuldstændig ametrisk, idet den har brug for en fortælling at fremtræde i. Fortællingen overholder nemlig den metriske form; og den absurde humor er nødt til at give indtryk af at kunne være meningsfuld for at fremkalde den traumatiske fornemmelse af tomhed (op.cit.). Jean-Baptiste Thierrés stereotyp smilende, men også alvorlige ansigtsudtryk og ihærdige anstrengelser skal give indtryk af, at han er ude i et meget meningsfuldt og seriøst projekt. Han fortæller en historie. Den har en begyndelse, en midte med et klimaks og en afslutning. Og gennem hele nummeret efterlader han det indtryk hos tilskuerne, at han tror på sit foretagende: At det kan lykkes at få en plastikzebra til at lægge sig ned på kommando, i hvert fald når det præsenteres for en zebrastribet tekst.

Det substantielt absurde og meningsløse ved situationen eksploderer i det overraskende øjeblik, hvor plastikzebraen så vitterlig lægger sig ned. Indtil dette øjeblik har tilskuernes opmærksomhed været holdt fanget i håbet om, at de på et eller andet tidspunkt kunne knytte nummerets indholdselementer sammen til én meningsfuld betydning, og at verden, og den væren de selv er, er inden for rækkevidde. Og da denne sammenknytning i løbet af brøkdele af et sekund erfares umulig, efterlader det i allerhøjeste grad hos tilskuerne en traumatisk fornemmelse af tomhed, af mangel på mening og genkendelighed, hvorfor latteren brusende, bragende og omsluttende sætter ind.

Sammenfattende har jeg indtil nu søgt at læse det zebrastribede nummer som en parodi på „traditionelle“ cirkusnumre med mennesker og dyr og som en absurd form for humor. I forbindelse med det zebrastribede nummer er parodien en nødvendig forudsætning for at etablere en absurd form for humor. Den absurde humor, der forekommer ametrisk, har netop brug for en metrisk form, som i dette tilfælde er den fortælling, som parodien fremviser.

I det efterfølgende inddrages den franske filosof Georges Batailles tese om latterens spontane karakter. Jeg forfølger således Højholts fokus på latteren som et kropsligt svar på parodiens gennembrydning af nuet og Jensens fokus på latteren som svar på tilskuernes traumatiske konfrontation med selve manglen på mening i nummeret.

Latterens mulighed

Georges Bataille lægger især vægt på latterens spontane karakter og det forhold, at den vælder frem af overraskelsens hav, så dens tilstedeværelse bliver et glimt af en konfrontation (Jensen 1994:223). Batailles tese er, at det vi konfronteres med og som fremkalder denne omvæltende reaktion, ikke alene er det ukendte og uforudsigelige, men en slags uerkendthed, „som idet den pludselig bemægtiger sig os omstyrter vort sædvanlige grundlag og frembringer denne vor ‘pludselige udvidelse af ansigtet’, disse ‘eksplosive

strubelyde' og disse 'rytmiske stød med bryst og mellemgulv', som indvendigt oplyser og udvider os med et raserianfald" (Bataille 1972:264).

Bataille antager, at latterens uerkendthed ikke er nogen tilfældighed. Vi konfronteres med „noget“, der ligger uden for vor erkendelses område, og som derved forskubber enhver følelse af stabilitet og sikkerhed. Og jeg antager, at en plastikzebra, der efter at have læst en zebrastribet side i en zebrastribet bog lagde sig ned på siden, i allerhøjeste grad forrykkede tilskuernes følelse af sikkerhed og forudsigelighed. Det latterlige bliver således hos Bataille det uerkendelige. Det, der får os til at le, er, at vi pludselig glider fra en stabil og velkendt verden til en verden, hvor vor sikkerhed kommer til kort, fordi der dukker noget uforudsigeligt op. Uforudsigeligheden åbenbarer et fuldstændigt fravær af svar på vores forventninger om, at verden er stabil og ordnet, og viser os i stedet, at verden og den væren vi selv er, er uden for rækkevidde (op.cit.:265). Latteren viser således hen til en ikke-viden. Vi kan tale om ikke-videns virkninger, f.eks. latteren, men det er umuligt at tale ikke-viden i sig selv.

Til trods for at Bataille betegner latterens kraft som ligefrem proportional med overraskelsen, dvs. størrelsen af den foregående kendtheds formindskelse og pludseligheden i det ukendte og uventede elements indtræden, lægger han vægt på, at ikke enhver situation indbyder til latter; en pludseligt indtræffende katastrofe som jordskælv, en tyfon eller et vulkanudbrud er sjældent latterlige (op.cit.:266). Latter kan forstås som én blandt flere mulige kropslige reaktioner. Alt efter omstændighederne kan det ukendtes pludselige frembrud bevirke latter eller gråd, angst eller ekstase, det poetiske eller det hellige.

Glæde og latter, sorg og gråd knyttes i vort samfund ofte kausalt til hinanden og på en sådan måde, at latteren tit opfattes som opponent til gråden; hvis man græder af sorg, må man le af glæde (Jensen 1994:221). Dette kan udlægges som en skelnen mellem passioner og affekter. Passioner som glæden, sorgen og forventninger er durative, dvs. de må have en vis varighed i tid. Affekter som gråd og latter synes derimod at være indordnet under en anden form for tid, en slags deiktisk tid, dvs. i et udsigelses nu. Per Højholt er inde på noget af det samme, når han siger, at humor opskriver alt til publikums nu. Affekter må med andre ord ophøre ganske kort tid efter udbrud: „... en person, der ler uafbrudt i over to minutter, vil snart overgå som et patologisk-psykotisk tilfælde“ (ibid.).

I det foregående har jeg sat fokus på nogle former for humor, der er til stede i Jean-Baptiste Thierres zebrastribede nummer, og jeg har sat fokus på latterens mulighed. Herigennem har jeg søgt at nærme mig en forståelse af, hvorfor dette uendeligt langsomme og totalt redundante zebrastribede, mimede enkeltmandsnummer var morsomt. I den sidste del af artiklen inddrages den amerikanske biolog og antropolog Gregory Batesons forståelse af kommunikation, leg og paradokser. Der sættes bl.a. fokus på det forhold, at latteren ikke blot kan tillægges individuel betydning for de leende tilskuere, men at den også kan tillægges social betydning, idet der er tale om en kollektiv overvældende brusen, bragende og rallende latter. Det zebrastribede nummer, sammensværgelsen mellem Jean-Baptiste Thierré og tilskuerne, den kollektive „smittende latter“ vil blive anskuet som en form for metakommunikativ kommentar til den sociale orden.

Kommunikation, leg og paradokser

Ifølge Bateson består kommunikationens verden af budskaber på forskellige abstraktionsniveauer. Vi kommunikerer altid på flere niveauer samtidigt: kommunikativt, meta-kommunikativt, metametakommunikativt osv. Metakommunikative budskaber er først og fremmest non-verbale: mimik, gestik, tonefald, kroppens position i rummet, tøjet etc., og de handler først og fremmest om eller refererer til andre budskaber. Gennem kommunikation skabes betydning. Metakommunikative budskaber kan opfattes som kontekstmarkører, som rammer, der markerer hvordan et bestemt indhold skal forstås.

I Kanonhallen indrammedes forestillingen bl.a. af det forhold, at jeg, min familie og alle de andre tilskuere havde betalt entre. Vi havde læst i programmet og i aviserne, at Le Cirque Invisible skulle være helt uimodståeligt charmerende og latterfremkaldende. Gennem metakommunikative budskaber var vi således blevet bragt i „den rette stemning“. Vi var tildelt tilskuerrollen (der dog et kort øjeblik forskydes, da vi under det zebrastribede nummer bliver til pustende og skubbende deltagere). Og den lange venten før salens døre åbnedes, den dunkelt oplyste sal, de sammenhængtede hårde træstole på rad og række og de på forhånd fastlagte regler for opførsel, såsom kun at rejse sig i pausen, undlade at tale højt med sidemanden, lade være med at pakke sirligt cellofanindpakke karameller ud etc., var med til at markere, at det, der nu skulle foregå, var noget andet end det, der foregik i dagslyset uden for Kanonhallen.

Denne markering er kun mulig, såfremt tilskuerne er i stand til at præstere en vis grad af metakommunikation. De skal være i stand til at udveksle signaler, der bærer budskabet „dette (som vi nu foretager os) er underholdning (leg)“. Det er min antagelse, at tilskuerne (i hvert fald de aller-, allerfleste) til Le Cirque Invisible var i stand til at skelne mellem det, der foregik i Kanonhallen, og det der foregik uden for. Nuet ville antageligvis ikke være druknet i latter, hvis tilskuerne f.eks. havde taget det zebrastribede nummer for pålydende og ikke først og fremmest som kommunikation om kommunikation. Vi ville formentlig slet ikke have leet. Muligvis ville vi have kedet os, blevet angste eller noget helt andet.

Ifølge Bateson er det at kunne skelne kommunikative budskaber fra metakommunikative budskaber en nødvendighed for at kunne kommunikere med hverandre og for at kunne uddrage betydning af verden. Og det forhold, at en del af kommunikationen kan referere til noget andet, bevirker, at der kan opstå paradokser. Bateson anså paradokset for at være en form for metakommunikation, der altid er og altid vil være indbygget i enhver kommunikation, og som er grundlaget for tænkning, leg, spil og humor.

Det zebrastribede nummer kan således anskues som en ramme om handlen, der i Batesons terminologi kommunikerer: „De handlinger, som vi nu er optaget af, betegner ikke det, som de handlinger, de står for, ville betegne“. Det, der foregår på scenen, kan forstås som en leg med former. Budskabet er altså „dette er ikke virkelighed“. Fraværet af virkelighed fortælles gennem tilstedeværelsen af det zebrastribede univers, hvor det er muligt for plastikzebraer at læse og derefter at lægge sig ned på siden. Det zebrastribede univers bliver derved til en fortælling om noget, der ikke er. Legen, spillet, parodien etc. forudsætter således, at den kan afgrænses over for det, der ikke er leg. Den inkorporerer derfor altid muligheden for spørgsmålet: er det sjov eller ej? Legen bliver derigennem en afprøvning af grænserne til det, som man i et samfund kalder virkelighed.

En af Batesons teser er, at vi ikke kan gøre os fri af paradokser, idet de har en form for matrixkarakter i al social kommunikation. I mellem menneskelige forhold er kommuni-

kation oftest alt andet end videregivelse af eksakt information. Jean-Baptiste Thierrés zebrastribede nummer handlede ikke om at videregive information om f.eks. vilde dyrs fortrædeligheder i cirkus eller om vores manglende forståelse af plastikzebraers kognitive processer. Snarere åbnede nummeret mulighed for at tænke på det, der ikke findes, på en uendelig mængde af mulige verdener. Tesen om paradoksens matrixkarakter giver således mulighed for en fremstilling af selv-referentialitetsproblemet, dvs. det forhold, at udsagnet og det, som udsagnet handler om, ikke kan holdes adskilt fra hinanden.¹

Samtidighed mellem tanke og handlen

I løbet af det zebrastribede nummer blev tilskuerne pludselig kastet fra en forudsigelig verden, hvor hver ting tilhørte en stabil og velkendt orden, til en uforudsigelig verden, hvor den zebrastribede plastikzebra viste, idet den lagde sig ned på siden, at sikkerheden var svigefuld (Bataille 1972:265). Det betyder dog ikke, at det er tilstrækkeligt at forklare latterens gennembrydning af nuet ved at henvise til det zebrastribede nummers substantielle, absurde, mimedede parodiering af traditionelle cirkusnumre, eller at henvise til de enkelte tilskuers evne til at skelne mellem kommunikative og metakommunikative budskaber.

Ud fra Batesons tese om paradoksens matrixkarakter er det muligt at anskue det, der foregik på scenen i det zebrastribede nummer som en kulturel proces, hvor der leges med former. Det forhold, at parodi og absurd humor overhovedet er morsomt, forudsætter, at tilskuerne i en vis udstrækning deler kulturel viden: at der eksisterer et fælles sæt af regler til at forstå og forholde sig til disse former for humor.

Det er min antagelse, at latteren blev mulig i kraft af, at der hos tilskuerne blev etableret en samtidighed mellem tanke og handlen; en slags udtalt social konsensus omkring det kulturelt passende og hensigtsmæssige i den absurde humor og parodien. Der var ikke tale om en rationel enighed. Tilskuerne var ikke blevet enige med sig selv og hinanden i foyeren før forestillingens start om, at nu skulle de „rigtig“ le højt og vedholdende.

Der var nærmere tale om en enighed, der indebar, at tilskuerne i en vis udstrækning delte de samme ideer og følelser. En enighed, der tenderede mod at frembringe orden, hvor der før var uorden. I andre offentlige situationer, f.eks. politiske eller videnskabelige, ville vi i fællesskab absolut ikke sidde med åben mund, ralle, savle, udbasunere uforståelige lyde og lade tårerne trille. Men her var det tilladt. Der var konsensus.

Det zebrastribede cirkusnummers „som om“-karakter kan forstås som en metakommunikativ manifestation, der kommenterer og udfordrer samfundets sociale orden. Ved at nærme sig virkeligheden gennem „lege-rammen“ bliver det muligt for et kort stykke tid at opløse den sociale orden (at undslippe historien) og etablere et alternativt socialt rum. Fællesskabets „smittende“ latter kan således antages at være med til at bekræfte socialiteten og med til at bekræfte, at vi er en del af et samfund, hvor der hele tiden finder forhandling sted om, hvad der er leg, og hvad der er virkelighed.

Note

1. Jævnfør Epimenedes' paradoks: Et negativt udsagn, der indeholder et implicit negativt metaudsagn, som f.eks.: „Alle udsagn inden i denne ramme er usand. Jeg elsker dig. Jeg hader dig“ (Bateson 1972:184).

Litteratur

Bataille, Georges

1972 [1954] Den indre erfaring. København: Rhodos.

Bateson, Gregory

1972 Steps to an Ecology of Mind. New York: Ballantine Books.

Højholt, Per

1989 Praksis, 8: Album, tumult. København: Det Schønbergske Forlag.

1983 Praksis, 5: Nuet druknet i latter. København: Det Schønbergske Forlag.

Jensen, Mads Storgaard

1994 Latterens Semiotik. Almen Semiotik 7/8:220-38.

TEATRETS RUM

En analyse af scenen i Shakespeares verden

En gennemgående tankefigur i Shakespeares skuespil er sammenligningen mellem verden og scenen: „All the world's a stage, And all the men and women merely players“; som Jaques siger det i en af de oftest citerede monologer fra *As You Like It* (II, 7; 139-40).¹ Tilsvarende udbryder Antonio til sin ven Gratiano i *The Merchant of Venice*: „I hold the world but as the world, Gratiano – A stage, where everyman must play a part, and mine is a sad one“ (I, 1:77-9).² Når Shakespeare ser verden som en scene, er der ikke tale om blot den plathed, det siden er blevet til i megen samfundsvidenskabelig diskussion om de roller, vi spiller i verden. For Shakespeare er der tale om et alvorligt kunstnerisk udsagn om datidens verdensbillede med dybe rødder i den klassiske verden, hvis teater også var til stadig inspiration for renaissancens dramatikere (jf. Yates 1987). Den klassiske indflydelse på den elizabethanske kosmologi gennemsyrrer tidens skuespil på alle områder (jf. Tillyard 1943).

Foruden den ofte gentagne, og dramatisk udnyttede, sammenligning mellem verden og teaterscenen er der også hos Shakespeare en lang række mere eller mindre åbenbare diskussioner af teatret som et særligt sted, et fristed nærmest, hvor alt kan ske. Hvis verden er en scene, er scenen også sin egen verden. Gennem en praktisering af stedet skabes et rum (jf. de Certeau 1988: 117), hvor skuespillere og publikum mødes i et globalt fællesskab af virkelig illusion. I denne artikel vil jeg analysere dette rum ved at undersøge dobbeltheden i forholdet mellem scenen og den øvrige verden. Udgangspunktet er Shakespeares teater, set som scenekunst og ikke bare litteratur, som tilfældigvis bliver læst på en scene. Det er handlingerne og aktørerne, der er i fokus, og når ordene er vigtige i den forbindelse, så er det, fordi de repræsenterer tanker i aktion, ikke fordi de er fornemme tekster. Den lære, som jeg mener, vi kan drage af Shakespeares teater rækker langt ind i vores generelle forståelse af sociale handlinger.³

The Globe

Det er naturligt at begynde meget konkret med Shakespeares eget teater, *The Globe*, som blev bygget i London i slutningen af det sekstende århundrede. Teatret som bygning og som kunstart (gen-)opstod samtidigt; scenen og dramaet blomstrede op i kraft af hinan-

den og i en konkret historisk sammenhæng. London var ved den tid i høj grad en teatralisk by, på den måde at både byen og hoffet havde udstrakte ceremonielle selvdramatiseringer (Smith, Strier and Bevington 1995). Der var en udtalt optagethed af at markere byens rum gennem ritualiserede, men sekulære praksisser, for at bevare byens særlige status og privilegier inden for kongeriget. Som det er blevet fremhævet, så er optog og årligt tilbagekomne sekulære ritualer nogle af de midler, som anvendtes i de tidlige europæiske bysamfund for at understrege grænserne for deres autoritet (Mullaney 1995:viii).

I John Stows *Survey of London* (1598) beskrives byens tvedelte autoritetsstruktur, hvor borgmester og konge har hver sit rum (Manley 1995). Det var en modsigelse, der var bygget ind i byens topografi, og det er blevet hævdet, at det populære drama i renaissance-England var født af denne modsætning mellem et hof, der opmuntrede teatret som en videreudvikling af de populære maskeballer og optog, og som selv kommissionerede skuespil, og et bystyre, som søgte at forbyde det (Mullaney 1995:vii). De nye teaterbygninger kom til at inkorporere denne modsætning ved på én gang at placere sig uden for begge poler.

Det ældste teater i London var *The Theatre*, som blev opført i 1576 og angiveligt var det første egentlige permanente teater, der var blevet bygget i Europa siden antikken. Udenlandske rejsende til London undrede sig og drog paralleller til det klassiske Rom, hvis teatre var de nærmeste forgængere i den kollektive hukommelse, også selvom de rent arkitektonisk adskilte sig markant fra den beskedne bygning i London. Også indenlandsk drog man paralleller, men ikke udelukkende rosende, som det fremgår af en velkendt brandtale af puritaneren John Stockwood fra 1578, to år efter opførelsen af *The Theatre*:

I know not how I might with the godly learned especially more discommende the gorgeous Playing place erected in the Fieldes, than to terme it, as they please to haue it called, a Theatre, that is, euen after the manner of the olde heathenish Theatre at Rome, a shew place of all beastly and filthie matters (citeret af Yates 1987:94).

Det var med vantro, at de hellige så teatret (gen-)opstå som fast ramme om snavsede af-færer. Siden Romerrigets fald havde teatret ikke haft fast bolig, ud over den form for teater, der udspillede sig i kirkens eget regi, og som i mange henseender holdt en form for scenekunst i live (Harris 1992:36ff). I middelalderens England, ligesom i det øvrige Europa, havde sekulære skuespil overlevet ved omrejsende grupper, der spillede og improviserede folkelige dramaer af forskellig slags. Med andre ord, det var teater, der kunne bortvises.

Det ændrede sig, åbenbart dramatisk for en del samtidige, med opførelsen af *The Theatre*, en ganske beskedne konstruktion, der var kalkeret efter de krogårde i byen, hvor en del af de nævnte trupper havde spillet. En lukket gård uden tag, omkranset af bygninger med svalegange eller gallerier i flere etager ind mod gården. Mere velhavende tilskuere kunne sidde i gallerierne, mens andre stod i gården, hvor scenen var en simpel platform. Bygherren for det nye teater var en tømrer ved navn James Burbage, som opførte det i Holliwell Liberty for at komme om ved bystyrets puritanske forbudspolitik. Da lejen af Holliwell Liberty udløb i 1597, blev teatret revet ned af myndighederne, men kun for at blive genopført syd for Themsen i en af Bankside's Liberties. Dette nye teater var *The Globe*, og en af aktionærerne var Shakespeare, som på det tidspunkt var en af de førende skuespillere i det kompagni, der hed Chamberlain's Men. I årene op til århund-

redskiftet var adskillige tilsvarende teatre blevet opført i randen af London, alle i The Liberties og dermed uden for byens jurisdiktion.

Denne placering er signifikant. Som grundigt beskrevet af Mullaney (1991, 1995) var disse Liberties formelt undtaget fra byens autoritet, de var (oprindeligt kirkelige) frirum, hvor marginale eksistenser, som spedalske, prostituerede og gøglere kunne være og virke uden indblanding, enten som udstødt eller af egen fri vilje. Fra byens synsvinkel var de „bandlyste steder“, og sådanne fandtes i randen af næsten alle de hastigt voksende europæiske storbyer – som det stadig kan høres i det franske *banlieux*, som nu simpelthen betyder forstæder, men som begyndte med at være de forbandedes frirum. Hos Shakespeare finder man ofte små hentydninger til dette rums dobbelte kvaliteter, som når Rosalind i *As You Like It* (I, 1:138) beskriver sin flugt fra hoffet til The Forest of Arden som en flugt „to liberty, and not to banishment“. Teatret opstod i dette rum; hvor det i antikkens Athen og Rom havde været en integreret del af byernes selviscenesættelse, så blev det i renaissanceens London til et liminalt fænomen. Ved topografisk at blive placeret på byens tærskel kunne teatret rumme modsætningen mellem bystyrets forbudspolitik og hoffets opmuntring. Når teaterkompagnerne spillede ved hoffet, var de naturligvis også unddraget bystyrets kritiske blik, der anså teatret for at være i slægt med de bordeller, der fandtes ved siden af.

Den blomstrende produktion af skuespil, hvoraf mange er gået tabt, fordi de aldrig blev trykt, men hvoraf Shakespeares for en stor del er bevarede, må ses på baggrund af teatrets placering på tærsklen. Den sociale og kulturelle distance, som Burbage sikrede ved at placere teatret i The Liberties, var afgørende for både Marlowes og Shakespeares dramatik, fordi den tillod en kritisk distance til samfundet (Mullaney 1995:30). Det var nyt, og det tillod Shakespeare at kommentere samfundet på hidtil ukendt vis, idet han i sine stykker både kunne inkorporere og transformere sociale værdier og dyder – hvad enten de var politiske eller erotiske. Inden for byens mure og hoffets orden var det teatraliske derimod hovedsagelig en bekræftelse på gældende autoritet.

Den kritiske distance, som fandtes i The Liberties, blev somme tider til et dramatisk element i skuespillets verden; samfundets tvetydighed kommer således til fuld udfoldelse i det dualistiske verdensbillede, som findes i *A Midsummer Night's Dream*. Her bevæger handlingen sig mellem de to gensidigt afhængige og kontrasterende verdener, Theseus og Oberon, som i kort begreb kan siges at stå for henholdsvis by, fornuft, dagslys og årvågenhed på den ene side, og natur, magi, poesi, nat og drøm på den anden (jf. Williams 1995:57). Der er her tale om en bevidst leg med – og i – rummet. Skuespillet fører tilskueren ind i en kompleks verden af transformationer, ambivalenser og modstridende værdier, som udspilles mellem personer fra alle sociale kategorier, og hvor køn, alder og status er afgørende parametre for handlingen. Det er et blandt andre eksempler på, hvordan Shakespeares Globe, ganske bogstaveligt „omfattede“ hele samfundet, om end fra kritisk afstand, og transformerede den duale struktur til en tertiær ved at synliggøre og udnytte tærsklen.

Frances Yates har bragt dette argument til den yderste kosmologiske konsekvens i sin analyse af sammenhængen mellem The Globe og de klassiske kosmologier:

The Globe Theatre was a magical theatre, a cosmic theatre, a religious theatre, an actors' theatre, designed to give fullest support to the voices and gestures of the players as they enacted the drama of the life of man within the Theatre of the World. These meanings might

not have been apparent to all, but they would have been known to the initiated. His theatre would have been for Shakespeare the pattern of the universe, the idea of the Macrocosm, the world stage on which the Microcosm acted his parts. All the world's a stage (Yates 1987:189).

Dette er et ikke særligt fjernt ekko af antropologiens klassiske syn på ritualer som et kondenseret symbol for det sociale. Under alle omstændigheder gør det os opmærksom på, at Shakespeares teater var på en gang liminalt og inklusivt. Det er denne dobbelthed, der dengang som nu åbner teatrets magiske potentiale som frisætter og fortolker. Det er også det, der gør en strukturel sammenligning med overgangsriteri opportun, hvad enten man anser teatret for afledt af ritualer eller ikke. Teatret er et „site of passage“ (Hastrup 1997). Med sin placering på tærsklen mellem to autoritetsstrukturer, mellem by og land, mellem orden og kaos, og med sin evne til at inkorporere begge sider af den dualistiske struktur, leverer teatret et tredje punkt i verden (Mullaney 1991:20). I dette punkt ophæves skellet mellem indenfor og udenfor, mellem den kendte og det fremmede; scenen samler trekantens ben og gør verden hel.

Det tomme rum

I sin bog, *The Empty Space*, siger Peter Brook, som i mange år var Shakespeare instruktør i Stratford, i den første sætning: „I can take any empty space and call it a bare stage. A man walks across this empty space whilst someone else is watching him, and this is all I need for an act of theatre to be engaged“ (Brook 1968:1). Pointen er, at det skal kaldes en scene, det må defineres som sådan, for at teatrets magi kan virke. Det er endnu tydeligere i et senere arbejde af Brook, hvor han siger, at to personer måske knap er tilstrækkeligt: „For there to be a development, a third person is needed for an encounter to take place. Then life takes over and it is possible to go very far“ (Brook 1993:14). Den tredje er publikum, uden hvilket forholdet mellem to spillere ikke kan være teater. Publikum er mentalt til stede fra første prøve, den permanente „anden“ eller „tredje“, og for hvis skyld man markerer og definerer en scene. Scenen skal være markeret fysisk og mentalt, fordi dramaet må være „framed“ som sådan, for at vi kan underlægge os illusionens konventioner; vi springer ikke op og forsvarer Ophelia, fordi vi ved, det bare er „play“.

Det tomme rum på samfundets tærskel giver fantasien frit løb, og det synes at have været en væsentlig kvalitet også ved renaissancens teatre. Scenen var relativt tom, der var ingen nævneværdige kulisser ud over den faste „himmel“ over scenen, som der ofte refereres til i stykkerne, og de to sidedøre samt bagtæppet, der også udnyttedes dramatisk på meget bogstavelig vis – som for eksempel da Polonius lurer bag bagtæppet i *Hamlet*. Det helt omkransede og intime teaterrum, hvor scenen strakte sig ud til midten af den runde gårdsplads, havde en meget effektiv akustik, og det tillod Shakespeare og hans samtidige at være auditive snarere end visuelle i deres kunst. Kulisserne blev skabt ved hjælp af sproget, og det er ikke noget tilfælde, at publikum var „audience“ snarere end „spectators“, som de blev senere, da den intime scene med publikum hele vejen rundt og i fuldt dagslys var blevet erstattet af konventionen med at sidde i mørke teatre, hvor publikum blev kiggere: gennem en usynlig „fjerde væg“ ser vi ind på de andres liv; omvendt ser skuespillerne ud i mørket og er tvunget til at kommunikere med usynlige tilskuere. I Shakespeares tid var publikum en del af livet på teatret – hvilket nu blandt andet kan gen-

opleves på det rekonstruerede Globe i London, der netop er åbnet. I øvrigt kan man også opleve, hvordan Royal Shakespeare Company i de senere år har arbejdet med meget enkle, ofte betagende smukke, scenografier. De tunge draperiers tid er forbi til fordel for de nøgne kendsgerninger.

Den nøgne scene betyder, at dramaet befandt sig mellem recitation og repræsentation, som Coleridge sagde det (jf. Styan 1994:28). Den eminente Shakespeare-instruktør og -kritiker, Granville-Barker, har meget rammende gjort opmærksom på, at sceneriet under alle omstændigheder må træde i baggrunden, hvis dramaet og personerne fængsler os. Hvis vi først begynder at fundere over kulisserne, så er det, fordi skuespillet har mistet sit greb om os (Granville-Barker 1927:xx). Den generelle pointe er, at karaktererne er vigtigere end stederne; det er handlingen, det drejer sig om, ikke handlingens fysiske rum.

Ignoring whereabouts, letting it at most transpire when it naturally will, the characters capture all attention. This is normally the great gain of the unlocalised stage; no precious words need be wasted, nor ingenuity spent, in complying with the undramatic demands of space and time; incarnation of character can be all in all (Granville-Barker 1927:xxii).

Og det er humlen i Shakespeares stykker: Handlingen rummer sin egen dramatiske betydning, og karaktererne fortæller os alt, hvad vi behøver at vide, for at følge med i handlingen. Ved sin fleksibilitet og sin tomhed var Shakespeares scene et sted, hvor publikum blev inviteret til at „play with your fancies“, som det hedder i prologen til 3. akt af *Henry V*. Den visuelle frihed gav mulighed for en auditiv rigdom og præcision, som siden er gået delvist tabt i moderne teaterkonventioner (jf. Barton 1984:6-24).

Det auditive spil betyder, at scenen må males med ord, og det er blevet bemærket om åbningen af *Hamlet* for eksempel, at

within twenty lines time, place and mood are established; the castle battlements, midnight, dark and cold and a sense of dread immediate as the guards change and speak of the figure they have seen. Then – and it is an incompetent production that cannot communicate some of the awe and mystery of this moment – they break off the excited whispering, as, in full armour, sorrowful and silver-bearded, the majesty of buried Denmark comes slow and stately by (William 1963:35).

Det er værd at understrege her, at det netop ikke handler om mystik, men om gedigen scenekunst. Det er den, der får publikum til at opleve steder og stemninger, efterhånden som de er påkrævede i forhold til stykkets handling. Det er et meget praktisk, kommunikativt problem. Publikum skal inddrages, og de må vide, hvor de er, for at noget kan ske. I Shakespeares stykker er der ofte prologer, monologer eller mellemspill, alt sammen ekko af koret i antikkens stykker, der udnyttes til at kommunikere tid og rum. For eksempel begynder prologen til *Troilus and Cressida* sådan her:

In Troy, there lies the scene. From isles of Greece
The princes orgillous, their high blood chaf'd,
Have to the port of Athens sent their ships
Fraught with the ministers and instruments
Of cruel war. Sixty and nine that wore
Their crownets regal from th'Athenian bay
Put forth toward Phrygia; and their vow is made
To ransack Troy, within whose strong immures

The ravish'd Helen, Menelaus' queen,
 With wanton Paris sleeps – and that's the quarrel.
 To Tenedos they come,
 And the deep-drawing barks do there disgorge
 Their war-like fraughtage. Now on Dardan plains
 The fresh and yet unbruised Greeks do pitch
 Their brave pavilions: Priam's six-gated city,
 Dardan, and Tymbria, Helias, Chetas, Troien,
 And Antenorides, with massy staples
 And corresponsive and fulfilling bolts,
 Sperr up the sons of Troy.
 (*Troilus and Cressida* prologue)

Der er ingen tvivl om, hvor vi er og hvorfor, og handlingen med al dens krig og kærlighed kan begynde. Sceneriet er malet med ord, og vi oplever igennem hele stykket, hvordan dramaet knytter sig til personer som sådan, ikke til en abstrakt fortælling. Der kunne gives utallige eksempler på dette, men lad os her nøjes med at konstatere, at for Shakespeare drejer dramaet sig om personlige valg og historier, ikke om almene værdier og moral. Det er således karakteristisk, at næsten alle store karakterer i hans stykker er sammensatte og temmelig tvetydige; ingen er rene helte eller skurke. Hvad angår scenen som sådan, kan vi sige generelt, at Shakespeares personer bærer tid og sted med sig, efterhånden som handlingen skrider frem.

Der er mere end tid og sted i sproget, naturligvis, der er også et stærkt element af atmosfære i de ord, som flyder over scenen. Hør for eksempel Miranda, som taler til sin far i begyndelsen af *The Tempest*:

If by your art, my dearest father, you have
 Put the wild waters in this roar, allay them.
 The sky, it seems, would pour down stinking pitch,
 But that the sea, mounting to th' welkin's cheek,
 Dashes the fire out. O, I have suffered
 With those that I saw suffer! A brave vessel,
 Who had no doubt some noble creature in her,
 Dash'd all to pieces! O, the cry did knock
 Against my very heart! Poor souls, they perish'd.
 Had I been any god of power, I would
 Have sunk the sea within the earth or ere
 It should the good ship so have swallow'd and
 The fraughting souls within her.
 (*The Tempest* I, 2:1-13)

Vi inviteres til at forestille os storm og regn, men vi introduceres også til stedets magiske kraft og til Mirandas magtesløshed over for Prospero. Sceneriet, karakteren og situationens kvalitet integreres og arbejder sammen på publikums fantasi. En verden opstår med skibet, der synker. Selvom stykkerne er skrevet og læst og lært udenad, er det skuespillerens opgave at få publikum til at opleve dem som nyfødte hver gang. Det er, som sagt før, ikke som litteratur på scenen, men som handling og historie, at stykkerne må opleves som virkelighed. Ordene *udtrykker* ikke verden og følelserne, men *behandler* dem.

Det antropologisk interessante er, at denne praktiske indsigt kan generaliseres: Mennesker bærer altid tid og rum med sig, hvor de færdes, og ikke blot på scenen. Mennesker

er bevægelige centre for deres egen opmærksomhed over for verden, som skifter betydning med nye erfaringer. Der er ikke et fast system af semantiske koordinater, der på forhånd afgør betydningen af særlige handlinger og begivenheder. Der er ikke noget kort, kun individuelle itinerarier gennem et rum, som derved defineres og omdefineres i en stadig re-orienteringsproces. Der er nogle objektive, materielle og mentale, erfaringsomstændigheder, som mennesker forholder sig til, men den historie, som de „fortæller“ gennem deres valg og deres liv, er ikke givet på forhånd. Som Shakespeares karakterer, der bruger sproget til at opdage verden og til at behandle den, bruger andre menneskelige agenter deres opmærksomhed og sprog til at „forholde“ sig til verden, ikke blot at „udtrykke“ den.

Det er denne fundamentale ontologiske indsigt, der kommer til udtryk hos Shakespeare, når han gang på gang drager paralleller mellem livet og scenen, for eksempel i Jaques' monolog, som vi fik en bid af før, og hvor vi nu skal have lidt mere:

All the world's a stage,
And all the men and women merely players;
They have their exits and their entrances;
And one man in his time plays many parts,
His acts being seven ages.
(*As You Like It* II, 7:139-43)

Her projiceres scenen ud på verden, og den basale struktur i livet spil angives i form af aldersmønstrer, som elaboreres yderligere i teksten, fra spædbarn over modenhed til den endelige glemsel. Som skuespillerne har vi vores ind- og udgange, og i løbet af vores liv spiller vi hver især mange „roller“, eller bedre: Vi er forskellige, og forskelligt placerede, „dele“ af helheden. Her bliver begrebet „parts“ særlig betydningsfuldt. Det danske ord, „rolle“, har tilbøjelighed til at forfladige den pointe, at vi er del af et større hele, som er det afgørende, ikke at vi spiller maskebal hele livet.

Teatret er et tomt rum, men det kan fyldes imaginativt af såvel spillere som publikum, der i fællesskab overgiver sig til illusionen – og dens konventioner. Hermed gennemlevs de muligheder, der ligger i teatret som „site of passage“. Forudsætningen er, at scenen markeres som et særligt „sted“, uden for hverdagen, hvor alt er muligt, og hvor leg bliver alvor (Brook 1993:15). Det kan være en elaboreret teaterscene, et tæppe eller blot en magisk cirkel, som afgrænses af publikum, men den må og skal være markeret som særlig, for at vi kan lade os overbevise af dens verden. For skuespillerne er det også umuligt at arbejde uden, fordi kun ved at stå på en scene kan de koncentrere deres energi og destillere de menneskelige udtryk, der skal til for at overbevise publikum om illusionens virkelighed. Det tomme rum er magisk, i klassisk maussk forstand, derved at der skabes noget *ex nihilo* (Mauss 1972:141). Ud af intet skaber skuespillerne en verden og deler den med os.

Illusionens verden

Det er forholdet til publikum, der stiller krav om virkelighed på scenen. Det er ikke nok for skuespillerne at trække sig tilbage til deres egen fantasiverden og overgive sig til et

indre privat rum. Der skal altid kommunikeres; rummet må deles med publikum. Ellers er det ikke teater.

Aristoteles definerede tragedien som „mimesis af praksis“ eller med lidt andre ord „repræsentation af handling“ (Halliwell 1987:37). Mimesis anses ofte for at være en form for direkte spejling, en egentlig repræsentation, men som Michael Taussig har gjort opmærksom på, drejer den mimetiske handling sig nok så meget om at skabe anderledeshed, eller „the ability to mime, and mime well ... is the capacity to other“ (Taussig 1992:19). Den anderledeshed, som teatret fremstiller, er på sin vis et destillat af menneskelige handlinger, men på den anden side også en illusionær verden. Illusionen i teatret er ikke afvigelse eller løgn, fordi det foregår inden for rammerne af velkendte konventioner: vi ved, det er teater. Der er tale om et godartet bedrag, som ikke manipulerer med publikums dybeste forestillinger: „It is as if mimesis deceives my emotions without deceiving me: it provides me with an impression to which I do not assent, but which moves me as if I did“ (Woodruff 1992:93). Publikum bevæges, men ikke ud over deres egen grænser.

Kritikeren Charles Morgan har sagt, at den dramatiske kunst har en dobbelt funktion:

First to still the preoccupied mind, to empty it of triviality, to make it receptive and meditative; then to impregnate it. Illusion is the impregnating power. It is that spiritual force in dramatic art which impregnates the silences of the spectator, enabling him to imagine, to perceive, even to become, what he could not of himself become or perceive or imagine (Morgan 1958:97).

Illusionen er dramaets essens, dets første princip og dets aktive kraft. Illusion er ikke det, som ikke *er*, det er det, der *bliver til*, mens vi er der i teatrets magiske fællesskab. Det synes også at være Shakespeares opfattelse:

Sometime we see a cloud that's dragonish;
A vapour sometime like a bear or lion,
A tower, a citadel, a pendent rock,
A forked mountain, or blue promontory
With trees upon't that nod unto the world
And mock our eyes with air...
(*Antony and Cleopatra* IV, 12:2-7)

I teatrets magiske rum, skabt gennem liminalitet og en særlig tomhed, stræber skuespillerne efter at blive, hvad de ikke er: dramatiske karakterer. For at opnå denne status må de – ud over at træde ud af hverdagen – investere sig selv i anderledesheden, overgive sig til den og blive et med den. Resultatet er, at de ikke altid ved, om de spiller karakteren, eller om det er karakteren, der spiller dem. Hør for eksempel John Gielgud, en af nyere tids største Shakespeare skuespillere, fortælle om sin Hamlet: „In no other part have I found it so difficult to know whether I became Hamlet or Hamlet became me, for the association of an actor with such a character is an extraordinarily subtle transformation, an almost indefinable mixture of imagination and impersonation“ (Gielgud 1992:59). Dette er et eksempel på, hvordan skuespillerne i bogstaveligste forstand handler som dobbelt-agenter – i én person (jf. Hastrup 1997).

Det er svært at analysere illusion, fordi den på afgørende vis unddrager sig den normale refleksivitet. Vi kan være intellektuelt opmærksomme på illusion som sådan, men strengt taget kan vi ikke se os selv ligge under for den; det ligger i sagens natur (Gom-

brich 1977:5). Charles Morgan har forsøgt at definere illusion på en måde, der alligevel gør den håndterlig, idet han definerer den som „suspension af form“. Skuespillet har ingen form, før stykket er slut; forestillingen er latent form, og publikum venter i spænding på den forventede fuldendelse.

This suspense of form, by which is meant the incompleteness of a known completion, is to be clearly distinguished from common suspense – suspense of plot – the ignorance of what will happen, and I would insist upon this distinction with all possible emphasis, for suspense of plot is a structural accident, and suspense of form is, as I understand it, essential to the dramatic art itself (Morgan 1958:98).

Det er afgørende: Teatret gennemtrænger publikums fantasi ved hjælp af illusion forstået som suspension af form, som fastholder opmærksomheden indtil den frisættende, formende afslutning.

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

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

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

Selvom skuespilleren måske starter fra en viljeshandling, så må viljen til tårer overgive sig til tårerne selv. Drømmen om passion driver skuespillet frem i konjunktiv modus, men i processen forvandles drømmen til virkelighed. Teatret udfolder sig simpelthen i mellemrummet mellem drøm og virkelighed (Artaud 1958), som er et essentielt tredje sted. Det, der skal forklares i teatrets verden, er ikke nødvendigvis virkeligheden, men det, der forekommer virkeligt; og om det er passioner eller andre storme, så ligger den virkelige magi i den kunstneriske kraft de fremmanes for og opleves af publikum, som stedfortrædende erfaring. I evnen til at *forestille* viser teatret os, hvordan verden *er*. Som Turner har sagt det, det er „making, not faking“ (Turner 1982:88), i hvert fald hvis vi ser det fra agenternes synsvinkel.

Handlingens teatre

I teatrets rum, foreslår jeg, ophæves altså skellet mellem illusion og virkelighed eller mellem scenen og verden, sådan som Shakespeare så det. Teatret er ikke en metafor for den verden, der ligger udenfor, den er et tredje sted, hvor metaforikkens indbyggede dobbelthed ophæves. Der er ontologisk kontinuitet mellem scenen og verden, set som handlingsteatre – eller rammer omkring social handlen. Gennem en praksis, som delvis er sproglig, skabes nye verdener, nye potentialer inden for de fysiske og epistemologiske grænser, der er til stede.

Det sociale rum, som er antropologiens kendte objekt, er et særligt rum af praktiseret fællesskab, som på sin egen måde er et handlingsteater (jf. Ardener 1989:25-7). I sprogets fravær erfarer vi en verden af kontekstuelte bestemte relationer i rummet mellem mennesker, som selv bliver til tegn i konteksten. Sproget er med til at kvalificere dette rum, men handlingsteatret som sådan er ikke-sprogligt og opstår mellem mennesker og deres fysiske omgivelser og mellem mennesker indbyrdes. De scener, vi færdes på, er måske ikke bygget af skrå brædder, men overalt er der fysiske forhold og kulturelle konventioner, som vi spiller mod eller med. Scenekunsten kræver under alle omstændigheder, at vi arbejder med vort publikums færdigheder (jf. Geertz 1983:118); der må skabes resonans, for at magien virker.

Den ontologiske kontinuitet mellem handlinger på skrå brædder og bonede gulve understreges af det forhold, at agenterne begge steder altid er i en tilblivelsesproces. Jeg har nævnt, at skuespillere på scenen søger at blive, hvad de ikke *er* for at kunne give liv til en anden verden. De er til stadighed „becoming“, ikke uligt feltarbejderen, som jeg har sagt det andetsteds (Hastrup 1995b). Denne tilstand af tilblivelse gælder enhver, vil jeg hævde med Nietzsche (1992), hvis selvbiografi, *Ecce Homo*, har undertitlen, „Hvordan man bliver, hvad man er“. Han ser ikke „becoming“ i modsætning til „being“ eller tilblivelse i modsætning til væren, selvom det oftest tænkes sådan. Der er nemlig ikke tale om, at vi gradvist bliver til dem vi er; for vi „er“ ikke andet end i stadig forandring, både fordi vi træffer nye valg, og fordi vi svarer på andres. I det omfang, vi har en identitet, er denne under permanent (om-)skabelse, og det identiske ligger ikke i et uforanderligt selv, men i det konstante forsøg på at integrere nye erfaringer med gamle (Nehamas 1985:90-191; se også Ricoeur 1992).

På den måde er hele verden en scene, og enhver scene en hel verden, hvor den enkelte handler for sig. Den dobbelthed, jeg indledte med at præsentere i forholdet mellem scenen og verden, ophæves altså til et ontologisk tredje standpunkt, hvor alle handlinger bidrager til et hele, som vi har hver vores del i. Tragedien, som i antikken fødtes i feltet mellem det episke og det poetiske (Nietzsche 1993), blev i renaissancens London genfødt i mellemrummet mellem orden og kaos, virkelighed og drøm. Hermed opstod et nyt poetisk rum i randen af det kendte (jf. Bachelard 1994).

I det rum kan vi lære at blive dem, vi er.

Noter

Denne artikel tilegnes min første læremester udi den antropologiske kunst, Niels Fock, som viste vej ind i et rum, der var uden grænser for den, der turde.

1. Alle citater fra Shakespeare stammer fra *The Alexander Text: Complete Works of William Shakespeare*, London 1994: Harper Collins (Collins Classics). Jeg følger konventionen med at angive akt, scene og linienumre.
2. Det er vigtigt at lægge mærke til det engelske ord for det, vi kalder „rolle“, nemlig „part“. Oprindeligt henviser det til den del af det utrykte manuskript, som den enkelte skuespiller fik udleveret. Det var for stort et arbejde at kopiere hele stykket til alle, så man fik kun sine egne taler, og sine stikord – endog uden angivelse af, hvem der sagde dem. Skuespillerne måtte således være yderst opmærksomme på det auditive; de skulle høre, når det var deres tur. Det minder en del om det virkelige liv, hvor ingen heller ikke kender hele teksten på forhånd!
3. Det foreliggende er blot en lille del af et større arbejde, som jeg er i gang med, om „human agency“, der er vokset ud af min interesse for antropologiens erkendelsesfelt på den ene side (Hastrup 1995a), og for teatret på den anden (Hastrup 1996).

Litteratur

- Ardener, Edwin
1989 *The Voice of Prophecy and Other Essays*. Malcolm Chapman (ed.). Oxford: Blackwell.
- Aristotle
1987 *Poetics*. Stephen Halliwell (ed.). London: Duckworth.
- Artaud, Antonin
1958 *The Theater and its Double*. New York: Grove Weidenfeld.
- Bachelard, Gaston
1994 *The Poetics of Space*. Boston: Beacon Press.
- Barton, John
1984 *RSC in Playing Shakespeare*. London: Methuen.
- Brook, Peter
1968 *The Empty Space*. Harmondsworth: Penguin.
1993 *There Are No Secrets. Thoughts on Acting and Theatre*. London: Methuen.
- Certeau, Michel de
1984 *The Practice of Everyday Life*. Berkeley: University of California Press.
- Danto, Arthur C.
1981 *The Transfiguration of the Commonplace. A Philosophy of Art*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Geertz, Clifford
1983 *Art as a Cultural System. I: Local Knowledge*. London: Basic Books.
- Gielgud, John
1992 [1962] *Stage Directions*. London: Sceptre.
- Gombrich, E. H.
1977 [1960] *Art and Illusion. A Study in the Psychology of Pictorial Representation*. London: Phaidon.
- Granville-Barker, Harley
1927 *Prefaces to Shakespeare*. London: Sidgwick and Jackson.

- Halliwell, Stephen
1987 *The Poetics of Aristotle. Translation and Commentary.* London: Duckworth.
- Harris, John Wesley
1992 *Medieval Theatre in Context. An Introduction.* London: Routledge.
- Hastrup, Kirsten
1995a *A Passage to Anthropology. Between Experience and Theory.* London: Routledge.
1995b *Incorporated Knowledge. I: Thomas Leabhart (ed.): Incorporated Knowledge. The Mime Journal.*
1997 *Theatre as a Site of Passage. Some Reflections on the Magic of Acting. I: Felicia Hughes-Freeland (ed.): Ritual, Performance, Media. ASA Monographs 35.* London: Routledge (under udgivelse).
- Hastrup, Kirsten (ed.)
1996 *The Performers' Village. Times, Theories and Techniques at ISTA.* Copenhagen: Drama.
- Manley, Lawrence
1995 *Of Sites and Rites. I: David L. Smith, Richard Strier and David Bevington (eds.): The Theatrical City. Culture, Theatre and Politics in London, 1576-1649.* Cambridge: Cambridge University Press.
- Mauss, Marcel
1972 *A General Theory of Magic.* London: Routledge and Kegan Paul.
- Morgan, Charles
1958 *The Nature Of Dramatic Illusion. I: Susanne K. Langer (ed.): Reflections On Art. A Source Book Of Writings By Artists, Critics, & Philosophers.* New York: Galaxy Books.
- Mullaney, Steven
1991 *Civic Rites, City Sites: The Place of the Stage. I: David Scott Kastan and Peter Stallybrass (eds.): Staging the Renaissance. Reinterpretations of Elizabethan and Jacobean Drama.* London: Routledge.
1995 *The Place of the Stage. License, Play, and Power in Renaissance England.* Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Nehamas, Alexander
1985 *Nietzsche. Life As Literature.* Cambridge Mass.: Harvard University Press.
- Nietzsche, Friedrich
1993 [1872] *The Birth Of Tragedy.* Harmondsworth: Penguin Classics.
1992 [1888/1908] *Ecce Homo. How One Becomes What One Is,* Harmondsworth: Penguin Classics.
- Ricoeur, Paul
1992 *Oneself as Another.* Chicago: University of Chicago Press.
- Smith, David L., Richard Strier & David Bevington (eds.)
1995 *The Theatrical City. Culture, Theatre and Politics in London 1576-1649.* Cambridge: Cambridge University Press.
- Styan, J. L.
1994 *Shakespeare's Stagecraft.* Cambridge: Cambridge University Press.
- Taussig, Michael
1992 *Mimesis and Alterity. A Particular History of The Senses.* London: Routledge.
- Tillyard, E. M. W.
1990 [1943] *The Elizabethan World Picture.* Harmondsworth: Penguin.
- Turner, Victor
1982 *From Ritual to Theatre. The Human Seriousness of Play.* New York: PAJ.

- William, David
1963 Hamlet in the Theatre. I: John Russel Brown and Bernard Harris (eds.): Hamlet. Stratford-upon-Avon Studies 5. London: Edward Arnold Publishers Ltd.
- Williams, Penry
1995 Social Tensions Contained. I: David L. Smith, Richard Strier and David Bevington (eds.): The Theatrical City. Culture, Theatre and Politics in London, 1576-1649. Cambridge: Cambridge University Press.
- Woodruff, Paul
1992 Aristotle on Mimesis. I: Amélie Oksenberg Rorty (ed.): Essays on Aristotle's Poetics. Princeton: Princeton University Press.
- Yates, Frances A.
1987 Theatre of the World. London: RKP.

ALF HORNBORG

DUAL ORGANISERING, HIERARKI OG FIREDELINGS- LOGIK I ANDES

EN KOMPARATIV TILGANG

Et festskrift for en antropologisk kollega kan være en lejlighed til at afstå fra det sædvanlige format for videnskabelige artikler for at erindre og for at reflektere mere frit over den generelle kontekst for vore aktiviteter. Med Niels Fock har jeg længe delt en interesse for indfødt, sydamerikansk kosmologi og social organisering. Jeg har også delt hans mere specifikke fascination af det sociale rums geometri og især af den duale organiserings strukturelle logik. Min kopi af Niels Focks *Ecology and Mind in an Andean Irrigation Culture* er underskrevet og dateret den 14. maj 1982. Jeg husker lejligheden vældig godt, jeg besøgte ham i København få måneder efter, jeg var kommet hjem fra et tre måneders feltarbejde i Peru. Jeg kæmpede med problemet angående, hvordan man kunne begrebsliggøre forholdet mellem på den ene side de former for dual organisering i det sydamerikanske lavland, som Lévi-Strauss og andre havde beskrevet, og på den anden side de gennemgående moiety-systemer i Andes. Niels Fock er exceptionel, fordi han har arbejdet i begge områder. Mange antropologer har kæmpet med bilinear slægtsterminologi hos caribisk-talende grupper i Guyana, og mange andre har sporet de andine moiety-systemers territoriale organisering, men jeg kender ingen anden, som har gjort begge dele. Niels Focks *Ecology and Mind* (1981) og vor fælles vens, Salvador Palomino Flores', *Duality in the Socio-Cultural Organization of Several Andean Populations* (1971) satte mig på sporet af en mere dækkende forståelse af dual organisering i Sydamerika (Hornborg 1988, 1990, 1993, 1997). Niels Fock trak på Tom Zuidema og hans studerendes etnohistoriske og etnografiske arbejde i området omkring Cuzco og Ayacucho og fremsatte en strukturel forklaring på den sociale firedeling, som han mente „holder, endda for hele Andesregionen“ (Fock 1981:323).

Landsbyen, jeg besøgte i Peru, var Huahuapuquio i området ved Pampasfloden, omkring seks timers kørsel i lastbil sydvest for Ayacucho. Det var Salvador Palomino Flores' kollega, Prospero Orozco, aktiv i „Los comuneros de Huahuapuquio residentes en Lima“, som foreslog, at jeg skulle besøge hans fødeby. Jeg havde et særdeles mindeværdigt ophold der og kan kun beklage, at det aldrig blev efterfulgt af en længere feltarbejdsperiode. I mere end et årti var jeg dog i kontakt med comunero'erne i Lima og deres slægtninge i landsbyen ved almindelig post og et by-til-by-„udviklings“projekt. Deres breve og fotografier har fulgt mig, selv flere år senere da jeg var på feltarbejde hos mi'kmaq i Nova Scotia i Canada. De er sandsynligvis en del af grunden til, at jeg har viet

mindre og mindre af min tid til slægtskabsteori og mere og mere til emner som imperialisisme, magt og asymmetrisk udveksling. Men det er en anden historie.

Jeg kan ikke sige, hvorfor emnet dual organisering tiltrak mig fra starten. Måske fordi det er det enkleste eksempel på en vi/dem-identitetskonstruktion. Frem for alt belyser dets forskellige afskygninger det problematiske forhold mellem egocentriske og socio-centriske opfattelser af det sociale rum. Det er et af de mange emner, Niels Fock diskuterer i *Ecology and Mind*. Skønt de beskrives som egocentriske (Fock 1981:320-1), er juncalesernes kosmologi fæstnet til deres territorium, hvilket betyder, at det at forlade deres hjem for dem ville betyde „lade hele deres verden bag sig“ (op.cit.:328). Dette er dilemmaet ved at være indlejret i den præmoderne verden med en lokal identitet.

Niels Fock berører også et andet gennemgående aspekt ved dual organisering, nemlig sammenfaldet af tid og rum (op.cit.:313; Hornborg 1990). Dette er muligvis et aspekt ved præmoderne kosmologier generelt, før den moderne adskillelse af tid og rum (Giddens 1990). Alligevel er det noget, de fleste af os kan opleve af og til. Selv i dette skrivende øjeblik, mens jeg ser tilbage på mine andine oplevelser i de tidlige 80'ere, er det som om afstanden i tid og afstanden i rum er en og samme.

Dual organisering, eksogami og hierarki

Hvad angår konkrete udslag, er der utvivlsomt en betydning måden hvorpå dual-delingen i Andes „stammer fra *palca*-princippet i vandingssystemet“ (Fock 1981:323, 329). Men dualismen er langt mere gennemtrængende og fundamental som princip for den sociale kosmologi. Lévi-Strauss kaldte dual organisering „et af hovedproblemerne i sydamerikansk sociologi“ (Lévi-Strauss 1945:38). Han fremførte, at de duale organiseringer i „høj“- og „lav“-kulturer repræsenterer forskellige linier af en fælles sydamerikansk arv og er afledt af en udbredt kulturel tradition, som, hvad kompleksitet angår, var mellemed for begge (Lévi-Strauss 1944, 1968). Alligevel konkluderede han, at udbredelsen af dual organisering antyder „en funktionel egenskab, der er særegen for arkaiske kulturer“ (Lévi-Strauss 1969:70), og Maybury-Lewis observerede på lignende måde, at „dual organisering findes hovedsageligt i mere 'primitive' samfund“ (Maybury-Lewis 1960:42). Men hvis institutionen dual organisering er en kodning af reciprocitet, som Lévi-Strauss viste det, må vi spørge, hvordan det kan forenes med de asymmetriske forløb, der er karakteristiske for civilisationer på statsniveau som inkaernes Peru og chous Kina (Lévi-Strauss 1968:105-6). En anden gåde er den kendsgerning, at mens den „kanoniserede“ duale organisering blandt lavlandsgrupper som bororo bestod af eksogame moieties, er andine moieties blevet beskrevet som enten endogame eller agame (Tschopik 1946:541; Mishkin 1946:443; LaBarre 1946:583; Adams 1959:158; Palomino 1971:74-5; Earls 1971:72; Zuidema & Quispe 1973:360; Hickman & Stuart 1977:51-2). Det stiller spørgsmålet, om de to fænomener, dual organisering i lavlandet og dual organisering i højlandet, ikke er strukturelt relaterede. Eksogame moieties er umiskendeligt en kodning af symmetrisk udveksling, men har endogame moieties noget at gøre med alliancestrukturer?

Det lader til, at disse to spørgsmål kan løses med ét enkelt svar. Til en start kunne man se på nogle spredte tegn på, at moiety-eksogami i virkeligheden engang har været udbredt i Andes. For det første er der direkte etnohistoriske tegn (Zuidema 1960:305). Der næst kan den rituelle tilfangetagning af kvinder mellem moieties ses som levn fra moie-

ty-eksogami (Lischetti, Gorbak & Muñoz 1962:297). For det tredje er der aspekter ved slægtskabsterminologier, som i det mindste antyder symmetriske alliancer, selvom dette ikke må blandes sammen med *moieties* (se nedenfor) (Tschopik 1946:542; Zuidema 1960:301; Webster 1977:30; Hickman & Stuart 1977:47). For det fjerde, og vigtigst af alt, synes de eksogame grupper, som endogame andine *moieties* ofte består af, at have fået alt for lidt opmærksomhed (Zuidema 1960:304; Hickman & Stuart 1977:51). Det sidste punkt er særligt væsentligt, idet andine landsbyer som regel har været delt i fire dele eller *ayllus*, som er grupperede to og to i *moieties* (Palomino 1971:86). Huancasancos for eksempel er delt i to *moieties*, men disse var hver især delt i to eksogame grupper, som giftede sig indbyrdes med hinanden.

På grund af de mange erobringer, det centrale Andes i historiens løb har været udsat for (f.eks. wari, wanca, chanca, inka, spanierne) og særligt på grund af inkaernes skik med at indpode fremmede *mitimaes*, kolonister, i den lokale befolkning i forskellige dele af imperiet, har forskellige grupper beholdt denne tradition med at repræsentere forskellige etniske lag, om ikke andet så af navn. Huancasancos' og Sarhuas Wanca-ayllus (Palomino 1971:72, 76) er to eksempler på, hvor vedholdende sådanne forældede etniske identiteter kan være, og der kunne fremføres mange flere (Duviols 1973; Earls & Silverblatt 1978; Earls 1981; Espinoza 1981). Lige så langt som de etnohistoriske kilder går tilbage, indikerer de, at etniske barrierer som den mellem inkaerne og chancaerne (Zuidema 1964:103) eller mellem aymaraerne og uruerne (Murra 1968:126) er kommet til udtryk i form af *ayllus* eller *moiety*-delinger.

Den etniske identitet i en sådan deling kan naturligvis kun blive opretholdt igennem en vis grad af endogami. Men ligesom med de dravidiske slægtskabsterminologier i det indiske kastesystem (Dumont 1957; Yalman 1962) må man forvente, at sådanne etniske grupper tenderer mod at dele sig i to kategorier, der gifter sig indbyrdes. En befolkning, der vender sig ind mod sig selv i giftermål, har stadig brug for at skelne imellem de giftefærdige og de ikke-giftefærdige. Dette kunne sagtens gælde for de to Wanca-ayllus i Huancasancos, der gifter sig indbyrdes. Snarere end at udgøre en endogam Wanca-moiety kan delingen i Hanan Wanka og Lurin Wanka ses som et eksempel på eksogame *moieties*, som stadig fungerede for blot få årtier siden, side om side med de to øvrige eksogame *moieties* (Sawqa og Wando) fra en anden etnisk gruppe. Denne anden etniske gruppes identitet er mindre klar, men Palomino mener, at Sawqa „kun kan være en oprindelig udtale af Jauja“ (Palomino 1971:71), og man ved med sikkerhed, at *mitimaes* fra Jauja slog sig ned i Huancasancos.

Endnu et eksempel på en tvedelt, symmetrisk alliancestruktur inden for en højniveau endogam gruppe ses i Chuschi, hvor Isbell bemærker en præference for „at udveksle generationsfæller (søskende eller første kusiner) mellem to *ayllus*, når først en ægteskabsforbindelse en gang er blevet etableret“ (Isbell 1977:94). I Vicos cementerer søsterudveksling ligeledes „langvarige og fortløbende venskabsrelationer mellem to slægter“ (Earls 1971:82).

Det horisontale og det vertikale

Selvom *moiety*-oppositioner såsom hanan-hurin (øvre-nedre) eller jawa-ucu (over-under) (Fock 1981:314) ofte beskrives i asymmetriske termer, som om *moietierne* i sig selv

repræsenterede sociale lag, synes duale delinger i lagdelte samfund generelt at være skåret igennem af den hierarkiske dimension. Hver moiety har reelt sin egen hierarkiske organisering. De dobbelte *varayoq* strukturer i andine landsbyer som Chuschi er et godt eksempel på dette (Isbell 1977:86). Ifølge etnohistoriske kilder var diarki udbredt blandt de fleste befolkninger i Andes (Murra 1968:117) for eksempel blandt lupaq ved Titicaca (ibid.), chipaya i Carangas (LaBarre 1946), inkaerne i Cuzco (Duviols 1979) og guanaca i Columbia (Hernández 1946).

Det lader til, at de horisontale moiety-delinger, som er ceremonielt og rumligt mere synlige, har haft til følge at den vertikale dimension af politisk og økonomisk lagdeling blev mystificeret og neutraliseret ved at styrke moiety-troskab og minimere spændinger mellem lagene. Dette forhold mellem horisontale og vertikale dimensioner er udbredt overalt i det centrale Andes. Det genkendes for eksempel af Morissette & Racine (1973:181) i Pomabamba, af Houdart-Morizot (1976:264) i Cuenca, af Gow (1978:207) i Pinchimuro, af Ossio (1978:388) i Andamarca, af Fonseca (1981:178) i Chuapiwaranga og af Netherly (1977:110) i det etnohistoriske materiale fra Perus nordkyst. Det minder om Lévi-Strauss' (1963:128, 143) klassiske fortolkning af moiety-eksogami hos bororo som en mystificering af tre endogame lag. Hos de gê-talende grupper genfindes lignende skæringer mellem dualisme og endogame lag ved diarki, hierarkier af navnesæt og formaliserede bånd mellem navnegrupper fra modsatte moieties (Hornborg 1988:114-6, 118-9).

Vertikale, intra-moiety-relationer opfattes som blodsbeslægtede, som Guaman Poma viser det i sin beskrivelse af inkaernes rangbegreber: Adelen blev kaldt den regerende konges „sønner“, „sønnesønner“ og „oldesønner“ og efterkommerne af Hanan Cuzco hans „tipoldesønner“ (Zuidema 1974:11). Hurin Cuzcos efterkommere blev meget betegnende kaldt hans „søsters sønner“ (ibid.), og der antydes dermed, at hanan og hurin engang har fungeret som eksogame, patrilineære moieties, i det mindste på royalt niveau.

Den tilbagevendende, firedelte organisering af andine samfund synes at rumme muligheden for enten den symmetriske eller begrænsede udveksling mellem eksogame moieties eller den asymmetriske udveksling i større hierarkiske, sociale systemer. Dette bliver tydeligt, når vi tager den etniske dimension af det andine firedelingsprincip med i betragtning. Som anført ovenfor viser Palominos data, at de to par af ayllus, som gifter sig indbyrdes, i landsbyer som Huancasancos, repræsenterer to forskellige etniske grupper, som hver består af to eksogame moieties og fastholder de forskellige identiteter, som sandsynligvis stammer fra indblandingen af mitimaes i inkaperioden (Palomino 1971). I dag har den etniske bestanddel af ayllu-delingen inkorporeret nutidige kategorier, således at Hanan Wanka domineres af mestizer mens den modsatte ekstrem, Sawqa, udelukkende består af indianere (op.cit.:72). På lignende måde er Qollana-aylluerne (dvs. „øverst“) Puquio og Sarhua mestizernes ayllus, mens Qayao og Sawqa er indianernes ayllus. Inkaernes kategorier for rang overføres således til de etniske hierarkier i nutidens landsbyer. Dette fænomen gentager sig overalt i Andes. I Cuenca repræsenterer de to moieties Wanaco og Qollana modsætningen mellem indfødte og de fremmede mestizer (Houdart-Morizot 1976:18). I Juncal anvendes jawa-ucu-oppositionen indimellem for modsætningen mellem hvide og indianere (Fock 1981:323). I Andamarca forbindes oppositionen imellem den østlige og den vestlige side af Negromayofloden med „gringo“-fremmede over for de lokale (Ossio 1978:387).

Tilsyneladende er Andessamfundenes dualistiske sociale kategorier rammer, som kan indbefatte nye etniske elementer efterhånden, som de træder ind på scenen. Yder-

mere afslører den aktuelle, etniske sammensætning af ayllus i Puquio og Huancasancos, at den etniske endogami i grupperingen mere er ideal end reel (Palomino 1971:68, 72). I hver gruppe synes der at være én ayllu, som er mere tilbøjelig til at bryde med det endogame ideal end den anden. I Puquio gælder dette for Pichqachuri-ayllu'en for indfødte og for Chawpi-ayllu'en (dvs. „i midten“ eller „blandet“) for fremmede. I Huancasancos gælder det for Wando-ayllu'en for indfødte og Lurin (d.v.s. „nede“) Wanka-ayllu'en for de fremmede. Det mønster, der heraf fremgår, implicerer således en lineær række af fire ordnede ayllus, hvoraf de to ekstremer (den øverste „fremmede“ og den nederste „indfødte“) er de mest endogame grupper. Ved at ændre på hyppigheden af eksogame ægteskaber mellem de to blandede ayllus kan landsbyerne teoretisk set svinge mellem det åbenlyse ideal af to endogame, etniske grupper som praktiserer begrænset udveksling på den ene side og mere hierarkiske alliancestrukturer på den anden. Den øverste (Qollana) ayllu er uvægerligt den gruppe, der forbindes med de højere rangerende fremmede. Ifølge Zuidema var det *kurakas*-ayllu'en og dermed de fremmedes eller „ledende-erobrerer“ (Zuidema 1974:78). Eftersom lokale *kurakas* ofte allierede sig med Cuzco-overherreerne via ægteskaber, udgjorde de bindeleddet mellem lokale hierarkier og rigets hierarki, som de var integreret i.

Med Cuzcos fald i det 16. århundrede er en stor del af alliancestrukturerne oven over de lokale samfund faldet fra hinanden, hvorved landsbyerne har måttet opsøge mere indadvendte alliancestrategier. Dette førte sandsynligvis til en homogenisering af den sociale status, eftersom *kurakas*-ayllu'en mistede det væsentligste grundlag for sin rang. Det eneste, der behøvedes for, at det lineære hierarki af ayllus i Huancasancos kunne trække sig sammen til to par af eksogame moieties, var en reduktion i antallet af ægteskaber imellem de to ayllus Wando og Lurin Wanka. Motivationen for befolkningen fra Wando-ayllu'en til at søge alliancer udenfor har formodentlig begrænset sig med den mindre forskel i rang. De to strukturelle muligheder, der ligger i firedelingsmønstret, kan være udtryk for historiske svingninger imellem perioder med stor lokal autonomi og lighed på den ene side og perioder med udtryk for imperialistiske hierarkier på den anden.

Dette behøver ikke engang at have indebåret en forandring i ideologien, eftersom det lineære hierarki af ayllus eksisterede selv under inkastyret i form af en række tvedelte, gensidige alliancer. Siden inkaerne har arbejdsdelingen i landsbyernes fællesarbejde sædvanligvis været organiseret på basis af moieties (Zuidema 1960:303; Thomson & Murra 1966:238-9; Thomson 1980:45-6; Isbell 1977:88; Mitchell 1976:30; Palomino 1971:72, 82). I Huancasancos er arbejdsdelingen i fællesarbejdet gået på tværs af de to (idealt set) endogame grupper. Hanan Wanka samarbejder med Wando og Lurin Wanka med Sawqa, og det politiske hierarki er vendt om, således at Wando og Sawqa „ses som de største og stærkeste, som på denne måde hjælper deres 'sønner' eller 'små brødre'“, hvilket er de politisk dominerende Wank ayllus (Earls 1971:76).

Fra egocentrisk til sociocentrisk dualisme

Fænomenet dual organisering i lagdelte andine samfund udgør således ikke længere noget paradoks. Tværtimod kan dual organisering ved at fastholde illusionen om reciprocitet meget vel have lettet væksten af hierarkiske systemer i befolkninger, som med Clastres' ord tidligere stod over for staten (Clastres 1977). Det synes ikke at være nogen til-

fældighed, at de to områder af det indfødte Sydamerika, der har været mest optaget af definere moieties rumligt, nemlig Andes og det centrale Brasilien, også er de områder med de største samfund og de mest udviklede politiske systemer. Meget betegnende er det også for disse områder, at slægtskabsterminologierne afviger fra det bilineære, dravidiske mønster, som dominerer det meste af det sydamerikanske lavland. Hvordan kan disse sammenfald forklares?

Dravidiske terminologier skelner mellem tre større dimensioner i klassificeringen af slægtninge, nemlig slægt (blodslægtninge og affinale), generation og køn. Benævnelserne koncentrerer sig generelt om at fastholde en tvedeling mellem blodslægt og affinal slægt, som knyttes sammen af symmetriske alliancer, men denne dualisme er egocentrisk snarere end forenende i korporative grupper. Denne anvendelse af den bilineære terminologi er tilstrækkelig til at organisere en symmetrisk udveksling af ægtefæller, affinale bytteforhold og så videre op til en vis samfundsstørrelse, således at hvert medlem af samfundet automatisk får sin plads i det sociale mønster. Når samfund vokser til over dette punkt, begynder denne indre logik imidlertid at bryde sammen (Schwerin 1982). Som Clastres påviste, er stærke politiske institutioner en nøgelfaktor i at forøge et samfunds størrelse og undgå en opsplitning (Clastres 1977). I Andes og i det centrale Brasilien, og ifølge historiske kilder også langs Amazonas' flodsletter, har magtfulde høvdinge formået at integrere samfund, der var mange gange større end samfundene i Amazonas' store opland. Ved at fortsætte tråden af dual organisering i Andes og det centrale Brasilien åbnes der mulighed for at beskrive de bilineære terminologiers (nemlig duale oppositioner, relativ alder og køn) grundlæggende strukturelle principper på en anden måde end via den enkle, transitive logik af slægtskabsterminologier. Netop der, hvor disse organiseringsprincipper ikke længere kunne fastholdes i den daglige interaktion, viste de sig at være af så stor betydning for at modstå kaos, at de kom til at udgøre skabelonen for den psykiske konstruktion af det sociale rum. Duale oppositioner, aldershierarkier og køn er netop de sociale dimensioner, der er allertydeligst „rumliggjorte“ i de andine og central-brasilianske samfunds sammensætning.

Dual organisering er på en gang et håndgribeligt aftryk og kodning af reciprocitet og et vilkår, der bidrager til asymmetri. Når først den funktion at stadfæste reciprociteten ligger i to sociocentriske moieties snarere end i en terminologi, der fremmer krydskusine-ægteskaber, må man forvente en vækst i genealogisk eksogami, der fremmer stærkere hierarkiske svigerfamilie-slægtskabsrelationer. Derudover vil den rent numeriske ekspansion, som dual organisering oftest forbindes med, fremme endogame „kaster“ (se nedenfor). Den duale organiserings paradoks er som en puppes: Den bliver forældet lige der, hvor den allertydeligst viser sit tidligere indhold.

Symmetrisk alliance, endogam rang og den relative alders sproglige udtryk: Nogle yderligere komparative betragtninger

Selv når ægteskaber indbyrdes mellem to andine ayllus er hierarkisk arrangerede, synes de altid at have fulgt det fundamentale, symmetriske mønster. Hvis dualisme og hierarki kan blive forenede som diarki, mangler vi at finde frem til, hvordan hierarkiet i inkaernes Peru kunne forenes med symmetriske alliancer. Det lader til, at Indiens etnografi giver os det bedste fingerpeg til at forstå de traditionelle andine hierarkiers struktur. Dumont vi-

ser, hvordan „tendensen til rangdeling“ i dravidiske systemer i Sydindien bygger på forskellige grader af endogami (Dumont 1957:12). Forskelle i status udtrykkes ved aldersforskelle, men deres baggrund findes ofte i de forskellige former for ægtekab, som personen er født ind i. Uafhængigt af graden af lukkethed (kaste, subkaste eller slægtskab) vil børn af ortodokse, endogame ægteskaber fortsætte i deres forældres status, mens efterkommere af efterfølgende ægteskaber (for eksempel af den første kones yngre søstre eller medhustruer) er af lavere status. Der er også „en tendens blandt mennesker med tilknytning til høvdingene til at udvise eller opnå højere status ved at sætte sig i en højere grad af endogami, end der normalt foreskrives“ (op.cit.:10-1). Inden for nogle kaster får de yngre sønner typisk rollen som tjenere i en høvdings hushold. Den ældste søn af den første eller øverste kone „rangerer øverst i et hierarki af sønner født af efterfølgende ægteskaber mellem mennesker af ulige status“ (op.cit.:12). Nogle kaster „udgøres af to endogame sektioner, henholdsvis stor og lille, ren og blandet“ (op.cit.:n. 6). Dumont bemærker, at mekanismen af relativ endogami, som ligger i kastesystemet, også gennemstrømmer „hele slægtskabssfæren“ (op.cit.:7), og Yalman fremfører ligeledes, at singalesiske slægtskaber kan betegnes som „mikro-kaster“ (Yalman 1962:550).

Zuidema fremfører, at lignende mekanismer gjorde sig gældende i inkaernes Peru og, meget sigende, blandt de gê-talende apinayes forfædre fra det centrale Brasilien og andre lavlandsgrupper (Zuidema 1969). Høvdingenes ekstreme endogami giver en fælles logisk begrundelse for søsters datter-ægteskaber hos tupí-talende på den ene side og ægteskaber mellem inkakongen og hans helsøster på den anden (op.cit.:136). Der ligger også betragtninger over klasseendogami i Métraux' iagttagelse, at hos de arawak-talende bauré i Bolivias lavland overfører en høvding kun sin titel til den ældste søn „hvis han er født af en fornem kvinde, det vil sige, hvis hans mor er en høvdings datter“ (Métraux 1948:419). Også hos de tukano-talende cubeo er der en tendens til rangering mellem søskende og slægter, eftersom en polygam headmans sønner inddeles i grupper af brødre med fælles mor, således at den ene mors sønner står over for den anden mors sønner (Goldman 1963:115-7). Steward og Faron nævner, at „hos nogle få høvdingedømmer fra det nordlige Andes, som chibcha, har høvdingene en tendens til at fastholde familiens renhed ved at gifte sig med deres søstre eller søstrenes døtre, noget lig inkakejserens ægteskab med sin søster“ (Steward og Faron 1959:188). De fremfører, at „denne skik blev sikkert også praktiseret af adelige, hvis status var stærkt knyttet til arvelighed“ (ibid.). En søsters ægteskab med inkakejseren kan have sigtet mod begrebet parallel transmission (Zuidema 1967; Scheffler & Lounsbury 1971:184-5) og til hawaiianske fætter/kusine-termer (Zuidema 1977) således som Dietschy beskriver det for karajá, tapirapé og apinaye fra Brasilien (Dietschy 1977). Zuidemas formodning om, at inkaerne havde en form for kastesystem, vil stadig være relevant. Sarmiento de Gamboa forklarer hanan-hurindelingen i inkaprovinsen Cañar som et spørgsmål om første og efterfølgende sønner af en legendarisk forfader; de fem sønner født af hans første hustru dannede Hanansaya, mens Hurinsaya blev dannet af andenhustruens fem sønner (Sarmiento de Gamboa 1908:31).

Palominos data fra nutidige landsbyer i Ayacucho departmentet viser, som gennemgået ovenfor, at lignende principper for relativ endogami stadigt kan være gældende (Palomino 1971). Duale delinger i disse samfund afspejler oppositionen imellem rene og blandede grupper fuldstændigt som i Sydindien. Ligeledes som i Indien refererer en gruppe til en anden med udtryk, der angiver relativ alder (for eksempel „yngre brødre“) (Palomino 1970:67; Earls 1971:76). Hierarkier udtrykt ved relativ alder er ligeledes ud-

bredt i det sydamerikanske lavland (Rivière 1973:10, 12; Basso 1985). Hos bororo i det centrale Brasilien, hvor Lévi-Strauss identificerede en underliggende tendens til klasseendogami (Lévi-Strauss 1963), bemærker Crocker, at hierarki udtrykt som relativ alder er „et vigtigt organisatorisk princip“ (Crocker 1969:47). Meget lig Nordvestamazonas' hierarkier efter fødselsrækkefølge (Goldman 1963:27, 98, 117-8) hedder den højest rangerende slægt hos bororo „vores ældste bror“, og dem af lavere rang beskrives som „yngre“. Lévi-Strauss bemærker for bororo, at aldershierarkier falder sammen med klare forskelle i materiel rigdom (Lévi-Strauss 1936:278).

Mens relativ alder og fødselsrækkefølge er det sprog, som hierarkier generelt udtrykkes på i det indfødte Sydamerika, har vi også set, at stratificering baseret på klasseendogami kan udtrykkes i formodede etniske forskelle. Den indiske parallel er igen tydelig. Hver endogam subgruppe eller kaste udvikler sin egen ideologiske identitet, og de endogame ekstremer i toppen og bunden af skalaen betragtes sandsynligvis som etnisk helt forskellige. Eksempler herpå fra Andes ses i de fremmede qollana-ayllus i mange quechualandsbyer (Palomino 1971) og i de lavere uru-enklaver ved Titicacasletten (Murra 1968:126-7). I det centrale Brasilien har de gê-talende shेरente opfattet to af deres klaner (prase og krozake) som efterkommere af en fremmed stamme (Nimuendajú 1942:19, 20, 22) og meget karakteristisk som en kategori, der adskilte sig ved ikke at overholde idealerne om eksogami (op.cit.:25). De tukano-talende i det nordvestlige Amazonas retfærdiggør deres udnyttelse af de endogame makúer ved at referere til deres lavere etniske oprindelse (Jackson 1976:6, 25-7). Specielt i det nordvestlige Amazonas har man lagt vægt på endogami efter etnisk rang (Hill 1985:29, 31-2, n. 5) og ligeledes hos chacofolk som kadiwéu og tereno (Steward & Faron 1959:303).

Overalt i Sydamerika synes endogami og hierarki at blive opfattet egocentrisk og relativt, således at opfattelsen af højere og lavere synes at følge en koncentrisk model, der falder sammen med social integration. Andine begreber som hanan/hurin og det tredelte hierarki qollana/payan (chawpi)/cayao kunne overføres til ethvert niveau af social helhed, fra den lokale landsby til hele inkaimperiet. I det nordvestlige Amazonas kan hierarkier af specialisterne roller (høvding, shaman, tjener osv.) ligeledes justeres efter kontekst og skala. Den højest rangerende del identificeres implicit med den sociale helhed, som hos de arawak-talende wakuénai, hvor brodergruppenavne er den højest rangerende broders navn i hver brodergruppe (Hill 1985:27). Den nedadgående rækkefølge af lavere rangerende synes at blive opfattet som en skala af øget marginalitet og svagere niveau af tilhørsforhold til samfundet. Deraf opfattelsen af lavstatus grupper som for eksempel makúerne som fremmede (Goldman 1963:7, 96, 105-7; Jackson 1976). Det er tydeligt, at Andessamfundenes etniske hierarkier kan forstås i en bredere sydamerikansk kontekst. Sådanne komparative tilgange, der inkluderer blikke til steder så langt væk som Indien, kan også hjælpe til at afdække den underliggende strukturelle logik.

Oversat af Vibeke Tuxen

Note

1. En tidligere version af denne artikel blev præsenteret på det 10. Nordiske Etnografmøde i København den 20.-22. oktober 1982. En tak til det svenske Forskningsråd for Humanitære og Sociale Videnskaber for finansieringen af mit ophold i Peru i 1981.

Litteratur

- Adams, R.
1959 A Community in the Andes. American Ethnological Society Mongraph No. 3. Seattle: University of Washington Press.
- Basso, E. B.
1985 Comment on Siblingship in Lowland South America. I: K. Kensinger (ed.): The Sibling Relationship in Lowland South America. Working Papers on South American Indians No. 7. Bennington: Bennington College.
- Clastres, P.
1977 Society Against the State. Oxford: Basil Blackwell.
- Crocker, J. C.
1969 Reciprocity and Hierarchy among the Eastern Bororo. *Man* 4:44-58.
- Dietschy, H.
1977 Escape social et 'affiliation par sexe' au Brésil Central (Karajá, Tapirapé, Apinayé, Mundurucú). I: B. Albert et al. (eds.): Actes du XLIIe Congrès International des Américanistes Vol. 2. Paris: Société des Américanistes.
- Dumont, L.
1957 Hierarchy and Marriage Alliance in South Indian Kinship. Occasional Papers of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland.
- Duviols, P.
1973 Huari y Llacuaz, agricultores y pastores: Un dualismo prehispánico de oposición y complementaridad. *Revista del Museo Nacional* 39. Lima.
1979 La dinastía de los Incas: Monarquía o diarquía? *Journal de la Société des Américanistes* 68.
- Earls, J.
1971 The Structure of Modern Andean Social Categories. *Journal of the Steward Anthropological Society* 3:69-106.
1981 Patrones de jurisdicción y organización entre los Qaracha Wankas: Una reconstrucción arqueológica y etnohistórica de una época fluida. I: A. Castelli et al. (eds.): *Etnohistoria y antropología andina. Segunda jornada del Museo Nacional de Historia*. Lima.
- Earls, J. & I. Silverblatt
1978 Ayllus y etnias de la región Pampas-Qaracha: El impacto del imperio incáico. I: L. G. Lumbreras (ed.): *La aparición del estado Inca. Actas y trabajos del III Congreso Peruano el Hombre y la Cultura Andina Vol. 1*. Lima: Impropfset.
- Espinoza Soriano, W.
1981 El fundamento territorial del ayllu serrano, siglos XV y XVI. I: A. Castelli et al. (eds.): *Etnohistoria y antropología andina. Segunda jornada del Museo Nacional de Historia*. Lima.
- Fock, N.
1981 Ecology and Mind in an Andean Irrigation Culture. *Folk* 23:311-30.
- Fonseca Martel, C.
1981 Los ayllus y los marcas de Chaupiwara. I: A. Castelli et al. (eds.): *Etnohistoria y antropología andina. Segunda jornada del Museo Nacional de Historia*. Lima.
- Giddens, A.
1990 The Consequences of Modernity. London: Polity Press.
- Goldman, I.
1963 The Cubeo: Indians of the Northwest Amazon. Urbana: The University of Illinois Press.
- Gow, D. D.
1978 Verticality and Andean Cosmology: Quadripartition, Opposition and Mediation. I: B. Albert et al. (eds.): Actes du XLIIe Congrès International des Américanistes Vol. 2. Paris: Société des Américanistes.

- Hernández de Alba, G.
1946 The Highland Tribes of Southern Colombia. I: J. H. Steward (ed.): Handbook of South American Indians Vol. 2: The Andean Civilizations. Bureau of American Ethnology Bulletin No. 143. Washington: Smithsonian Institution.
- Hickman, J. M. & W. T. Stuart (eds.)
1977 Descent, Alliance, and Moiety in Chucuito, Peru: An Explanatory Sketch of Aymara Social Organization. I: R. Bolton & E. Mayer (eds.): Andean Kinship and Marriage. Special Publication No. 7. Washington: American Anthropological Association.
- Hill, J. D.
1985 Agnatic Sibling Relations and Rank in Northern Arawakan Myth and Social Life. I: K. Kensinger (ed.): The Sibling Relationship in Lowland South America. Working Papers on South American Indians No. 7. Bennington: Bennington College.
- Hornborg, A.
1988 [1986] Dualism and Hierarchy in Lowland South America: Trajectories of Indigenous Social Organization. Uppsala Studies in Cultural Anthropology Vol. 9. Stockholm: Almqvist & Wiksell International.
1990 Highland and Lowland Conceptions of Social Space in South America: Some Ethnoarchaeological Affinities. *Folk* 32:61-92.
1993 Panoan Marriage Sections: A Comparative Perspective *Ethnology* 32:101-8.
1997 Serial Redundancy in Amazonian Social Structure: Is There a Method for Post-Structuralist Comparison? I: T. R. Trautmann, M. Godelier & F. Tjon Sie Fat (eds.): Transformations of Kinship Systems. Washington: Smithsonian Institution.
- Houdart-Morizot, M.-F.
1976 Tradition et pouvoir à Cuenca, communauté Andine. *Travaux de l'Institut Français d'Etudes Andines* Vol. 15. Lima.
- Isbell, B. J.
1977 'Those Who Love Me': An Analysis of Andean Kinship and Reciprocity Within a Ritual Context. I: R. Bolton & E. Mayer (eds.): Andean Kinship and Marriage. Special Publication No. 7. Washington: American Anthropological Association.
- Jackson, J. E.
1976 Relations between Tukanoans and Makú of the Central Northwest Amazon. Manuscript. Massachusetts Institute of Technology.
- LaBarre, W.
1946 The Uru-Chipaya. I: J. H. Steward (ed.): Handbook of South American Indians Vol. 2: The Andean Civilizations. Bureau of American Ethnology Bulletin No. 143. Washington: Smithsonian Institution.
- Lévi-Strauss, C.
1936 Contribution à l'étude de l'organisation sociale des Indiens Bororo. *Journal de la Société des Américanistes* 28:269-305.
1944 Reciprocity and Hierarchy. *American Anthropologist* 46:266-8.
1945 On Dual Organization in South America. *América Indígena* 4:37-47.
1963 Structural Anthropology. London: Allen Lane/Penguin.
1969 The Elementary Structures of Kingship. London: Eyre & Spottiswoode.
- Lischetti, M., C. Gorbak & C. P. Muñoz
1962 Batallas rituales del Chiaraje y del Tocto de la provincia de Kanas (Cuzco-Peru). *Revista del Museo Nacional* 31: Lima.
- Maybury-Lewis, D. H. P.
1960 The Analysis of Dual Organizations: A Methodological Critique. *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 116:17-44.
- Métraux, A.
1948 Tribes of Eastern Bolivia and the Madeira Headwaters. I: J. H. Steward (ed.): Handbook of South American Indians Vol. 2: The Andean Civilizations. Bureau of American Ethnology Bulletin No. 143. Washington: Smithsonian Institution.

- Mishkin, B.
1946 The Contemporary Quechua. I: J. H. Steward (ed.): Handbook of South American Indians Vol. 2: The Andean Civilizations. Bureau of American Ethnology Bulletin No. 143. Washington: Smithsonian Institution.
- Mitchell, W. P.
1976 Irrigation and Community in the Central Peruvian Highlands. *American Anthropologist* 78(1).
- Morissette, J. & L. Racine
1973 La Hiérarchie des wamani: Essai sur la pensée classificatoire Quechua. Signes et Langages des Amériques. *Recherches Amérindiennes au Québec* 3:167-88.
- Murra, J. V.
1968 An Aymara Kingdom in 1567. *Ethnohistory* 15:115-51.
- Netherly, P. J.
1977 Local Level Lords on the North Coast of Peru. Ann Arbor: University Microfilms International.
- Nimuendajú, C.
1942 The Serente. Publications of the Frederick Webb Hodge Anniversary Publication Fund 4. Los Angeles: The Southwest Museum.
- Ossio, J. M.
1978 El Simbolismo del agua y la representación del tiempo y el espacio en la fiesta de la Acequia de la comunidad de Andamarca. I: B. Albert et al. (eds.): Actes du XLIIe Congrès International des Américanistes Vol. 2. Paris: Société des Américanistes.
- Palomino Flores, S.
1970 El sistema de oposiciones en la comunidad de Sarhua. Ayacucho: Universidad Nacional de San Cristobal de Huamanga.
1971 Duality in the Socio-Cultural Organization of Several Andean Populations. *Folk*: 13:65-88.
- Rivière, P. G.
1973 The Lowland South America Culture Area: Towards a Structural Definition. Paper presented at 72nd Annual Meeting of the American Anthropological Association. New Orleans.
- Sarmiento de Gamboa, P.
1908 History of the Incas. London: The Hakluyt Society.
- Scheffler, H. W. & F. G. Lounsbury
1971 A Study in Structural Semantics: The Sirionó Kinship System. Englewood Cliffs: Prentice Hall.
- Schwerin, K. H.
1982 The Kin Integration System among Caribs. Paper presented at 44th International Congress of Americanists. Manchester.
- Steward, J. H. & L. C. Faron
1959 Native Peoples of South America. New York: McGraw-Hill.
- Thompson, D. E.
1980 The Pre-Columbian and Colonial Heritage of Rapayán. *Archaeology* 33(2).
- Thompson, D. E. & J. V. Murra
1966 The Inca Bridges in the Huánuco Region. *American Antiquity* 31(5).
- Tschopik, H., Jr.
1946 The Aymara. I: J. H. Steward (ed.): Handbook of South American Indians Vol. 2: The Andean Civilizations. Bureau of American Ethnology Bulletin No. 143. Washington: Smithsonian Institution.

- Webster, S. S.
1977 Kinship and Affinity in a Native Quechua Community. I: R. Bolton & E. Mayer (eds.): Andean Kinship and Marriage. Special Publication No. 7. Washington: American Anthropological Association.
- Yalman, N.
1962 The Structure of the Sinhales Kindred: A Re-Examination of the Dravidian Terminology. *American Anthropologist* 64:548-75.
- Zuidema, R. T.
1960 The Kinship System of the Inkas, and Some of Its Implications. Manuscript.
1964 The Ceque System of Cuzco: The Social Organization of the Capital of the Inca. *International Archives of Ethnography*. Suppl. vol. 50. Leiden: E. J. Brill.
1967 'Descendencia paralela' en una familia indígena noble del Cuzco. *Fénix* 17:39-62.
1969 Hierarchy and Space in Incaic Social Organization. Paper presented at 35th International Congress of Americanists. Mexico.
1977 The Inca Kinship System: A New Theoretical View. I: R. Bolton & E. Mayer (eds.): Andean Kinship and Marriage. Special Publication No. 7. Washington: American Anthropological Association.
- Zuidema, R. T. & U. Quispe
1973 A Visit to God: The Account and Interpretation of a Religious Experience in the Peruvian Community of Choque-Huarcya. I: D. R. Gross (ed.): *Peoples and Cultures of Native South America*. New York: Natural History Press.

SØREN HVALKOF

HVOR BOR DE VILDE?

Erindringer om identitet og politik i Amazonas

Althusser – où est-il maintenant?

(Grafitti i Paris under studenteroprøret i maj 1968 hvor A. var som sunket i jorden)

Om at fare vild på et ikke-feltarbejde

I sommeren 1975 befandt jeg mig i et isoleret område i Perus østlige bjergjungle. Iført en stabel kladdebøger, en machete og en tom tegnebog var jeg for en tid taget på et mental-hygienisk ophold hos ashéninkaindianerne i Amazonlandets vestligste grænseområde mod Andesbjergene. Jeg var havnet der ved en umage kombination af tilfældigheder og nøje planlagt selektion. Jeg havde året før bestået førstedelseksamen ved antropologistudiet på Københavns Universitet og var sammen med tre studiekammerater draget til Sydamerika for at få sat virkelighed på de slørede billeder, studietidens konfuse mængde information havde dannet i vor bevidsthed. Motivationen for vor rejse var en blanding af på den ene side humanistisk forargelse og revolutionær romantik båret frem af datidens utallige publikationer om social uretfærdighed og diktatur i de latinamerikanske lande, og på den anden side en dyb fascination af den mangfoldighed, dynamik og opfindsomme anderledeshed, som så levende var blevet præsenteret i docent Niels Focks regionalforelæsninger, der mere end noget andet fik samlet trådene i et velstruktureret univers, der gav mening. Dertil kom det nye tema „indfødte folk“, som dengang mest var identisk med dokumentation af udryddelseskampagner mod indianske befolkningsgrupper i Amazonas. Det var IWGIA's fortjeneste at sætte de eksotiske ind i den politiske kontekst. Men selv om elementerne i en postmoderne virkelighed allerede var til stede, var billedet endnu ikke klart. Vi befandt os stadig i de moderne paradigmers univers, der i antropologien blev holdt i live af en begejstret marxistisk version af essentialismen.

Radikale antropologistuderende gjorde hvad de kunne for at konstruere en marxistisk antropologi, men forsøgene havde en tendens til enten at havne i eksegetiske hengivelser til tekstens eskapistiske univers, eller også kom den politisk engagerede antropologi til at ligne sociologiske bondestudier, 3. verdensstudier og udviklingsforskning i al almindelighed. IWGIAs arbejde med indfødte folk var nok det nærmeste, vi nogensinde kom en egen politisk praksis, der kunne kaldes marxistisk i ånden. Men det høstede ikke bifald

hverken til højre eller til venstre, inden for eller uden for faget. Mere ortodokse marxister syntes, at det var spild af tid overhovedet at beskæftige sig med indfødte folk, der betragtedes som historiske relikter subsumerede under kapitalens logik og dømt til udslettelse under den historiske rulletrappes udviklingsmekanik eller inkorporering som proletarer i klassekampens masser. Teori-aficionados, der på det tidspunkt stort set alle var strukturalister, hvad enten det var af materialistisk eller mentalistisk orientering, syntes enten at det var uvidenskabeligt eller i bedste fald kunne henføres til kategorien hovedløs aktivisme.¹

I kontrast til bestræbelserne på at videnskabeliggøre og rationalisere disciplinen stod selve antropologiens kerne: feltarbejdet, empirien og den etnografiske beskrivelse, der i modsætning til andre socialvidenskabelige metoder har en fænomenologisk karakter: det subjektive selvs nedsynkning i og interageren med undersøgelsens objekt/subjekt ud af hvilken proces, der opstår erkendelse og viden. Den etnografiske metode har, som filosofen Edward S. Casey udtrykker det, ganske vist aldrig forhindret en nok så betydelig lænestolsspekulation i antropologien (Casey 1996:13).² Der er imidlertid i den intense etnografiske beskrivelse en transcendens, som altid har slået og imponeret mig, uanset etnografens politiske orientering. Niels Focks forelæsninger om Sydamerikas etnografi havde overbevist mig om feltarbejdets relevans, og jeg fornemmede et vigtigt politisk potentiale. Men feltarbejde var yt i de radikale studenterkredse i begyndelsen af 1970'erne. Feltarbejde blev gennemgående betragtet som et positivistisk og koloniale efterslæb, en utilbørlig snagen i andre menneskers forhold, identificeret med CIA og amerikansk „counterinsurgency“ i Indokina, Project Camelot i Latinamerika og lignende imperialistiske dagsordener. Etnografien og dens objekt blev erklæret for døende. At der ude i verden kunne eksistere sociale former og nye dynamikker, som ikke var et simpelt udtryk for et kapitalistisk verdenssystem eller dets konstituerende historiske udviklingstadier, men som altså krævede at blive „opdaget“ og empirisk verificeret for at kunne spille en rolle i teoridannelse og intellektuel praksis, ansås nærmest som kætterske tanker.

Da det altså ikke på daværende tidspunkt var politisk korrekt åbent at planlægge et egentligt feltarbejde blandt de indianske grupper, måtte jeg finde en anden måde at få det til at passe ind i vores politiserede univers. Derfor besluttede jeg at studere, hvorledes den peruanske jordreform og top-down statsrevolution havde påvirket de traditionelle indianske samfund, der *ikke* var omfattet af den agrare reform og ikke var inkorporeret i de ny statskooperativer. Dette ville både tilfredsstille mine egne interesser og passe til de kanoniske forskrifters inklination imod kooperativisme, revolution og socialisme. Det hele skulle så kondenseres i en skolebog for folkeskolen i Danmark, så der ligesom var en ramme om galskaben. Og således udstyret med hvert vores rationale drog vi af sted for at forholde os til den peruanske statsrevolution/militærdiktatur.³

I Peru samlede vi informationer om reformerne, besøgte kooperativer og nationaliserede plantager, konverserede med utilfredse landarbejdere og fjendtlige bondeledere, kiggede på fiskeindustri og metallurgiske statsanlæg, mødte utallige sociologer og antropologer, der alle var ansat i det statslige reformapparat, og efterhånden fik vi et temmeligt godt billede af, hvad der foregik i landet, og hvorfor „revolutionen“ ikke havde noget som helst at gøre med den socialisme, vi selv stod for. Vi splittedes snart op for hver især at gennemføre vore egne planer, hvor jeg gik i gang med at forberede mit ikke-feltarbejde i et bestemt kooperativ. Ved en tilfældighed blev jeg under disse forberedelser inviteret med en statslig kommission på rundrejse i Amazonområdet. Jeg havde i studiet beskæf-

tiget mig ret indgående med Amazonetnografien i forbindelse med en eksamensopgave og havde altid haft stor lyst til at besøge dette område. Nu kom chancen, oven i købet bekvemt inden for rammerne af mit rationale: Man skulle promovere en ny form for økonomiske kooperativer i Amazonområdet, som regeringen lige havde lanceret. Foruden de statslige embedsmænd var der fotografer og journalister med, og så altså den danske antropologistuderende med sjælen på vid gab.

Kommissionen løb lige ind i en større konflikt i det første område, vi kom til, med strejke og boykotter, jordbesættelser, aktionerende eksarbejdere fra olieindustrien, forfulgte fagforeninger, bondesyndikater, tømmerindustriens gældsbundne peoner, konspirerende patroner, andine nybyggere og lokale amazonindianere, regnskovens magi og flodfolkenes shamanisme. Her var alle de multifacetterede brydningsflader, jeg kunne drømme om, et sandt slaraffenland for den antropologiske prospektør. Men min tid i kommissionen blev kort. Jeg havde taget mit kald lidt for alvorligt, fyldt to kladdebøger med noter, mænget mig med den ikke-statslige fagforening for oliearbejdere, stillet lidt for mange forkerte spørgsmål, udvist for megen sympati for aktionerende peoner og lokale indianere – og så havde jeg reddet kommissionens smukke kvindelige fotograf fra at blive bidt af en fagledderkop, imens ekspeditionens *machos* legede med en medbragt pistol og hverken så eller hørte. Lederen af ekskursionen forklarede mig en morgen, at det nok var bedst, at jeg tog tilbage til Lima, da vi jo skulle flyve videre med militærfly, og flyvevåbnet altid blev så nervøse, når der var fremmede gringoer til stede. Jeg kunne jo godt forstå et vink med en vognstang og tog tilbage til storbyen – irriteret over min egen naivitet, men også dybt betaget af områdets storhed, skønhed, uregelmæssighed og ikke mindst den sociale situation, der på et frimærke afspejlede alle de brydninger og den sociale og kulturelle mangfoldighed, de moderne udviklingsprocesser havde skabt i dette grænseland. Jeg besluttede nu at henlægge mit skolebogsprojekt og ikke-feltarbejde til Amazonas. Jeg opsøgte det statslige kontor for social mobilisering i Amazonas, der kunne hjælpe mig med at finde et egnet område. Via udelukkelsesmetoden endte vi med et, der syntes at opfylde mine kriterier mht. en passende blanding af traditionelt Amazon-samfund og en ekspanderende udviklingsfrontier: Gran Pajonal, et afsides område i den centrale jungle beboet af en lille gruppe nybyggere og en større gruppe campaindianere, som ashéninkaindianerne blev kaldt dengang. Kontoret udstyrede mig med instruktioner om hvordan jeg kom derud, hvilken slags insektsalve der var anbefalelsesværdig og med et rudimentært landkort, som jeg anmodedes om at fylde data på og levere tilbage til kontoret som tak for hjælpen, da de aldrig ville få tid til at tage helt derud selv.⁴

Efter flere dages rejse mod øst kom jeg til enden af grusvejen, hvor den dengang mindre kolonisation Satipo lå. Her i junglens fugtige hede gik bondekoner fra Andes omkring – *cholas* fra Comas, Andamarca og Jauja, iført uldne huer, strikketøj og utallige uldne skørter og så ikke engang ud til at svede på trods af de 32° i skyggen og ingen vind. Et par dages orientering og proviantering i denne mestizerede kulisser, hvor alt foregik i slow-motion, afkastede de uhyrligste skrøner om hvor farlige og utilregnelige „los chunchos“ (de vilde) i Gran Pajonal var, og den lokale barbersalon leverede dystre forudsigelser i teatralisk opsætning om min skæbne. Lidet vidste jeg på dette tidspunkt, at mit omdirigerede ikke-feltarbejde var begyndelsen på en odysse, der skulle vare resten af mit liv.

Den eneste mulighed for at komme ind til Gran Pajonal, hvis man ikke ville gå i flere dage gennem junglen,⁵ var at flyve ind med en alt andet end ny en-motors Cessna. Da jeg ikke kunne betale for en taxifyvning, kom jeg med til kiloprisen for fragt sammen med

en større ladning fødevarer og øl, som jeg blev sat oven på sammen med en anden passager. Under indflyvningen blev det mig klart, hvorfor dette område kaldes Gran Pajonal – den Store Slette: Den tætte bjergjungle, der dækkede denne plateauagtige formation, var i den centrale del brudt op af utallige græsområder af større eller mindre udbredelse.

Kolonisationen Oventenis omkring 80 små huse lå i en fladbundet fordybning midt i det største af disse slettekomplekser. Efter et par rundflyvninger for at jage får og æsler væk fra landingsbanen satte den lille maskine alle tre poter i græssværen. Jeg kravlede ned af sækken med skibsskiks og ud af flyet og stod ansigt til ansigt med en gruppe ashéninkamænd, der iført lange brunfarvede bomuldsjortler, med rød *achiote* i ansigtet og støttende sig til deres lange buer og pile, blot stirrede på mig. Jeg sagde goddag på spansk, men ingen svarede. De stirrede videre. Efter en stund hvor vi bare stod, og jeg brød hjernen for at finde ud af, hvad jeg nu skulle finde på, spurgte en af dem på et gebrokkent spansk, om hvem jeg skulle besøge. Jeg svarede „jer“, og de svarede „ná“. Og derefter stirrede vi videre på hinanden. Heldigvis kom en af de lokale nybyggere mig til undsætning og fik mig bugseret hen til den lokale handelsmands pension, hvor jeg blev indlogeret.

Nybyggerne var meget imødekomende og hjalp mig med at få en aftale med en indiansk familie om at have mig boende et stykke tid. Som kompensation tilbød jeg familien min arbejdskraft som medhjælp ved rydning af nye svedjer. Havde jeg vidst, hvad dette arbejde indebar, havde jeg aldrig tilbudt det. Den næste uge tilbragte jeg med økse og machete med at lave ny mark i mit livs hårdeste introduktionskursus i svedjeagerbrugs teknik og arbejdsorganisation. Efterhånden som næsten alt mit tøj var revet i stykker, mine støvler havde fået hugget den ene snude op, mine vabler blevet inficerede, og jeg i stigende grad havde fået rollen som ufrivilligt underholdende element, blev balancen i deltagerobservationen skubbet mere i retning af observatør end deltager. Jeg turede nu rundt med denne familie, som så mig som det underholdende element i en kedelig dagligdag, og jeg blev vist frem til naboer og venner. Alt hvad jeg så og hørte blev skrevet ned i kladdebøger, myter og historier dikteret og simultantolket på dårligt spansk. De små kasettebåndoptagere var endnu ikke opfundet, og inden jeg egentlig vidste af det var jeg i gang med et klassisk feltarbejde, som pegede langt videre, end hvad mit skolebogs påskud kunne rumme.

Mine værter lod efterhånden forstå, at der var stigende og alvorlige problemer med de evigt ekspanderende nybyggere og deres opførsel. Proportionalt med den gensidige tillid som blev bygget op, kom flere og flere historier om overgreb frem og især spørgsmålet om jord og kontrollen med territoriet. Det kom godt nok til udtryk på andre og mere mangfoldige måder end den eksplicitte, men de var bekymrede og vidste ikke umiddelbart, hvad de skulle stille op.

Samtidig steg tvivlen og irritationen i mig. Tvivlen på vores marxistiske teoribygninger, på den hierarkiske struktur og den konservative epistemologi, der gik igen i læren om samfundsformationer, i produktionsmådebegrebet, i imperialismeteorierne, i hvad som helst althusserianerne havde haft fingre i, tvivlen på om dette nu også var det eneste organiserende princip, og tvivlen på om den kapitalistiske verdensordens hegemoni og ideologi nu også var så determinerende, som vi gik ud fra. Jeg var vildt imponeret over disse hobbitlignende ashéninka, der med deres store fødder, enorme grin og umådeligt simple materielle kultur havde overlevet alle historiske forsøg på at nedlægge dem, levede i bedste velgående, var enormt energiske, enormt glade, enormt arbejdsomme, enormt

opfindsomme, enormt vittige, enormt livsbekræftende. De var hverken stakkels, forhulede, uddøende eller relikter. De havde en blomstrende kultur, og de opførte sig overhovedet ikke som strukturmarxismens decentrerede subjekter fanget i de strukturelle kræfters komplekse net. Deres samfund responderede på helt andre påvirkninger og på en helt anden måde. De havde et værdisystem, der på forunderlig vis ophævede kapitalens logik og opsugede, ødelagde og transformerede dens akkumulation til kulørte fjer, shamanistiske regalia, ritualer og sociale relationer.

Det irriterede mig, at disse mennesker skulle bortrelegeres til residualkategorier forhistoriske abnormiteter og anakronismer – nedgjorte som passive objekter for teleologiske udviklingsprocesser. Vi havde kritiseret den gamle socialantropologi for at opfinde lukkede funktionelle rum, som den behændigt ækvilibrerede uden at risikere at medtænke sig selv, sit system og sin historiske kontekst. Derfor irriterede det mig endnu mere, at når vi endelig var kommet til den konklusion, at etnografien kun kunne forstås i magtens kontekst, så blev den stadig tænkt på den selvsamme magts præmisser! Hvorefter barnet skylledes ud med badevandet, den etnografiske beskrivelse kasseredes, og man beholdt magten – den samme som altid – og så oven i købet prætenderede, at det repræsenterede revolutionerende nytænkning.

Og alt imens Gramsci, Althusser, Godelier, Tristes Tropiques, professor Nicolaisens kameler og Niels Focks regionalforelæsninger kværnede rundt i et stigende irritationsmoment, traskede jeg videre rundt i Gran Pajonal i hælene på de *cushmak*klædte, som skraldgrinede i høje hyl, lige meget hvad jeg foretog mig. Jeg skrev og tegnede alverden ned: slægtskabsdiagrammer, genstandes navne, farver på jordtyper og ånder, kroppens fysiognomi, takt og tone, shamanistiske ritualer, trommedansens koreografi, lister over magiske planter, daglige udtryk og navneord. Jeg lærte også at sidde på jorden og vente – i timevis. Og selv om jeg først ikke vidste, hvad jeg skulle bruge alle mine etnografiske og lingvistiske stumper og stykker til, blev jeg ved som i trance, måske i trods, som for at bevise at det var relevant at vide, hvordan disse skovmennesker overlevede. Mit ikke-feltarbejde skabte langsomt sin egen mening, kondenserede sig som legitim antropologi oven i købet med en teoretisk og politisk målsætning, der angik vort fags konstitution.

Efter nogle uger tog jeg til Oventeni for at købe småting, drikke kaffe, se på nybygersamfundet og få lidt tid (sic) til at skrive dagbog og meditere, mens nybyggerne underholdt mig om de vilde indianernes uduelighed, overtro, grusomhed, stupiditet og forræderiske hensigter.

Det var under et af disse „rekreative“ ophold på pensionen i Oventeni hos Don Pancho og Sra. Rosa, at jeg mødte Teofilo. Teofilo var *muchacho* i huset, dvs. han lavede alt forefaldende arbejde, herunder tungt markarbejde og brændehentning. Som så mange andre ashéninka arbejdede hans forældre periodevist for nybyggerne med at rydde nye marker i junglen, og i arbejdsforholdet indgik deres børn ofte gennem *compadrazgo*forhold til patronen. Det varierede meget fra patron til patron, hvordan de behandlede deres gudbørn, men ofte blev de behandlet som en slags husslaver, med hvad det kunne indebære af overgreb. Teofilo havde boet hos sine gudforældre i en længere periode, da han var yngre, hvor han havde gået lidt i skole, og han talte da også nogenlunde spansk. Han havde også i flere år været nabo til de protestantiske missionærer fra Summer Institute of Linguistics, der havde slået sig ned ude i området. To pæne amerikanske damer havde igennem de sidste ti år arbejdet med bibeloversættelse, violinspil og hvervning af proselytter, til stor fornøjelse for indianerne og til lige så stor fortrydelse for kolonisationens

katolske præst, som så det som en slags pirateri på herrens mark. Teofilo anså sig selv som civiliseret, kendte sin bibelhistorie og gik altid klædt i bukser og skjorte, men han var også ashéninka.

Da Don Pancho hørte, at jeg var interesseret i at komme mere rundt i området, foreslog han Teofilo som guide. Teofilo var begejstret for dette arrangement, da han så slap for at blive hundset rundt med af fru Rosa og kunne tage på besøg hos sin familie. Således blev jeg ført rundt i området og fik set de store sletteområder, bibeloversætternes hus og landingsbane, besøgt berygtede headmen og fik serveret alle de tilhørende historier. Der til kom fisketure og jagt- og indsamlingsekspeditioner. Jeg blev behørigt præsenteret for Teofilos familie: hans gamle enøjede onkel Ricardo, der kunne spille mundviolin, hans gamle far Awashu, der altid snakkede meget højt og gestikulerede, havde en palmebarksplok i et hul i underlæben, snørklede tatoveringer i ansigtet og gik i laset cushma.⁶ Hans storebrødre, søster, fastre, mostre og alle mulige kusiner og fætre på kryds og parallel. Teofilo var godt nok meget ung og uerfaren og kunne ikke altid svare på mine spørgsmål, men han kendte altid nogen, der kunne eller gerne ville fortælle mig et eller andet.

Efter sådan en dag sad vi en mindre gruppe mænd en sen eftermiddag i gæste- og mandshuset og slappede af. Der blev som sædvanligt tygget coca og suttet tobakssirup, der opbevares i små „bambusrør“ med en prop af afkornet majsokolbe. Buerne og pilene var stukket op i tagskæggets blade, hvor også fjer, dyreknogler, jagtamuletter og alskens tingeltangel sad. En af mændene rettede på sin røde ansigtspomade, som var blevet lidt tværet i dagens dont, og tegnede sine tatoverede striber op med en lilla farveblyant. Der blev konverseret og kikket i hinandens vævede skuldertasker, og én fortalte en vittighed, som affødte et mindre hyl i kor fra de andre mænd, da pointen faldt. Den afstedkom straks en råbende replik fra en af kvinderne, der var ved at lave „piarentze“, maniokøl, i et af familiehusene ca. 10 meter væk. Hendes kommentar affødte et større latterhyl fra de andre, på nær ham der havde fortalt vittigheden, og som mumlede et eller andet uforståeligt. Således gik hyggesnakken frem og tilbage. Teofilo havde været stille det meste af tiden og havde siddet og spekuleret. Pludselig vendte han sig om mod mig, stirrede mig stift ind i øjnene og sagde: „Hvor bor de vilde?“

Først var jeg ved at kløjs i mine cocablade, derefter truede latteren med at bryde ud, men jeg tog mig sammen, samlede mine tanker og pludselig faldt det hele på plads. Det stod klokkeklart, at Teofilo – på trods af sin opvækst som umiddelbar nabo og mål for konservative protestantiske missionærer, på trods af sin delvise opfostring hos den lokale handelsmand af spansk oprindelse i kolonisationens kerne, på trods af en massiv undertrykkelse og nedgøren fra nybyggerensamfundet i Oventeni, på trods af alt – aldrig havde forstået, hvad den kategori, nybyggerne refererede til som „vilde“, var for nogen, eller hvor de skulle placeres, at der absolut ingen identifikation var med ham, hans familie, ashéninkaerne i al almindelighed, de øvrige indianske nabogrupper eller andre, han kendte til; at han ikke havde nogen som helst opfattelse af en hierarkisk verdensorden. Og sådan havde hele ashéninkabefolkningen det: De så sig selv som centrum, som ligeværdige og lå ikke under for andres fortolkninger af, hvor de burde befinde sig i mentale, politiske og økonomiske landskaber. Teofilos spørgsmål var afgrundsdybt. Det afspejlede også umiddelbart ashéninkasamfundets store styrke og den væsentligste årsag til, at det havde overlevet århundredes koloniseringsforsøg og modernitetens ekspansion med selvværdet, identiteten og kontrollen med deres egen sociokulturelle reproduktion i behold. Det ville være forkert at kalde det etnocentrisme, snarere hypercentrisme. Et

enormt politisk potentiale for selvbestemmelse og endogen udvikling, et potentiale hvis relevans modernitetens essentialister aldrig havde fået øje på – eller måske var ude af stand til at se. At realisere dette potentiale, at bringe dette til torvs både intellektuelt, akademisk og politisk, stod med et som en indlysende målsætning for min antropologi. En cocatygende ashéninka havde programsat den for mig.⁷

Historien

Gran Pajonals – den Store Slettes – naturlige græsarealer udgør mindre end 3% af det plateau, som definerer området (Denevan og Chrostowski 1970; Scott 1979; Hvalkof 1985; Hvalkof og Veber 1997), og navnet er i nok så høj grad en metafor for den udviklingsdrøm, som de franciskanske missionærer, der først koloniserede området i 1730'erne, havde: etableringen af et mægtigt kvægbrug under missionens ledelse med tilhørende spanske bosættelser og en pacificeret, lydig og kristnet indiansk befolkning, der skulle yde den billige og loyale arbejdskraft. Det kom imidlertid ikke til at gå så let. Faktisk skulle udviklingen i Gran Pajonal komme til at gå helt modsat af både franciskanernes håb og de forudsigelser om indianernes undergang og assimilation, som historiens udviklere har næret.

I en uendelig spiral af koloniseringsforsøg, indianske opstande og stigende repressalier gik det slag i slag gennem første halvdel af 1700-tallet, mens tallet af franciskanske martyrer steg støt. Et større samlet opgør med den spanske kolonimagt og den franciskanske mission i denne del af Amazonas kom i 1742 og genoprettede total indiansk kontrol med hele det centrale jungleområde i Peru. Der kom til at gå over 150 år, førend nybyggerkoloniseringen genoptoges. I den mellemliggende periode udvikledes en ny regional økonomi i Amazonlavlandet med gummitapning og slavehandel styret af de såkaldte gummibaroner. I Gran Pajonal blev især slavejagt og transport af slaver mellem de andine jungleområder og de større flodsystemer i øst et desintegrerende moment, der splittede familier, jog folk fra hus og hjem og ødelagde den sociale organisation og de traditionelle alliancesystemer. Voldsomme mæslingeepidemier gjorde yderligere ondt værre.

I 1935 etablerede den franciskanske mission den lille kolonisation Oventeni i Gran Pajonal. Målsætningen var den samme som tidligere: udviklingen af et større kvægbrugsområde og pacificering af ashéninkaerne. Der konstrueredes en 1600 m lang landingsbane, som holdt kolonisationens forsyningslinie åben, således at der kunne sættes militære tropper ind, hvis ashéninkaerne skulle gøre oprør. Der var flere sporadiske forsøg på at blive af med indtrængerne, men de blev alle besvaret med rå vold. Ashéninkabefolkningen var stadig på dette tidspunkt voldsomt reduceret og fraktioneret som følge af gummiperiodens uhyrligheder. I 1950 etablerede investorer fra Lima en stor kvæg-hacienda efter de mest moderne principper i det indre Gran Pajonal. Optimismen og koloniseringen blomstrede, mens fortørnelsen var stor i den indianske befolkning over, at disse hvide *wiracocha* sådan uden videre etablerede sig med deres kvæg over det hele. Kvæget voldte mange skader på afgrøder og bopladser, og der opstod konstant konflikter. Der blev også konspireret i krogene, men dels var haciendaen velbevæbnet med svære militære rifler, og dels udnyttede bestyreren eksisterende rivalisering og splittelse imellem lokale headmen, hvoraf nogle blev ansat af selskabet.

Men på trods af de tilsyneladende ideelle forudsætninger, gik haciendaen ikke godt økonomisk, og det pegede i retning af fiasko.⁸ Dødsstødet kom i vinteren 1965/66, hvor en front af MIR-guerrillaen gik gennem Gran Pajonal. I forbifarten slagtedes de sidste af haciendaens værdifulde avlstyre. Guerrillaen blev nedkæmpet af specialenheder (jf. Brown and Fernández for en fuldstændig gennemgang af MIR's aktiviteter og nederlag i 1965/66), og militæret oprettede en midlertidig forlægnings i Oventeni.

De fleste nybyggere slog sig på kaffeproduktion, der for en stund nød godt af rimelige priser og var et produkt, som havde transportmæssige fordele frem for oksekød. Næsten al produktion i nybyggerisamfundet blev nu varetaget af ashéninka, hvis arbejdskraft sikredes gennem gældsafhængighed og patron-klient-forhold. For indianerne var kolonisterne en vigtig kilde til våben, ammunition, redskaber, nytte- og pyntegenstande og ting og sager, som de ikke kunne skaffe sig på anden vis. Derfor søgte de ofte patron-klient-forhold, selv om de menneskelige og arbejdsmæssige omkostninger herved var meget høje. Den ændringsproces, som hermed syntes programsat, skulle imidlertid ikke forløbe som datidens udviklingsforskere havde forudskikket. Tværtimod kom den til at modsige alle dommedagsagtige forudsigelser om disse Amazonindianeres snarlige undergang eller assimilation.

Sidst i 60'erne etablerede evangelistiske fundamentalister fra det amerikanske Summer Institute of Linguistics (SIL) sig i området. En del unge ashéninka blev sendt på kurser og videreuddannelse på missionsorganisationens base. Missionærerne begyndte også at vaccinere den indianske befolkning, hvilket uden tvivl har medvirket til, at deres befolkningstal atter begyndte at stige. Sundheds- og ambulancetjeneste blev ydet i afmålt omfang. SILs strategi som moderne medicinmænd og ressourcepersoner styrkede både de loyale headmen og afhængigheden af missionens ydelser (for en detaljeret diskussion af denne strategi, se Hvalkof og Aaby 1981).

Denne udvikling faldt tilfældigvis sammen med den peruanske jordreform, der skabte nyt lovgivningsgrundlag, så indianske småsamfund kunne blive registreret og opnå kollektiv ejendomsret til deres jord. Modellen for dette var direkte overført fra jordlovgivningen for Andeshøjlandets bondesamfund og var dårligt tilpasset virkeligheden i de indianske samfund i Amazonas, men den fik alligevel en stor betydning. Især ashéninkagrupperne og deres naboer omfortolkede snart loven, så den passede ind i deres territoriale koncept, således at en *comunidad* ikke betød en landsby, men et jordområde med tilhørende spredt befolkning. Således opstod der pludselig et krydsfelt mellem missionsorganisatoriske fokalisering og regeringens jordlovgivning, der åbnede helt nye muligheder for græslandets ashéninka, og det varede ikke længe, inden dette momentum udnyttedes.

Men også andre udviklinger var undervejs. Med det peruanske samfunds tilbagevenden til civil styre i 1978 genåbnedes for internationale udviklingsprojekter, statslån og kreditter. Der iværksattes storstilede vejbyggerier ud i Amazonområdet og såkaldte specielle projekter for integreret udvikling, herunder udvidede kreditmuligheder for mindre kvægbrugere. Til Gran Pajonal nåede vejen aldrig. Men det gjorde kreditterne. Man forsøgte sig nu med noget nyt: at udplante fodergræsser på ryddede marker i skoven. Dette blev en stor succes, og fra 1980 ryddedes der jungle og anlagdes græsmarker og blev produceret kvæg som aldrig før, alt sammen ved hjælp af ashéninkaernes arbejdskraft. Den brutale udbytning nåede hidtil usete højder, og kvægbrugsekspansionen førte til en voldsom stigning i konflikter mellem nybyggere og ashéninka over spørgsmålet om jordej-

dom. Indianere, der ikke opfyldte deres „arbejdskontrakter“ med nybyggerne, blev fysisk afstraffet ved piskning i Oventenis lille „fængsel“ (jf. Hvalkof 1986). Dette var et helt formaliseret ritual, som fandt sted hver søndag. Mishandlinger og tortur var almindeligt forekommende (Schäfer 1988).

Ashéninkabefolkningen var ikke passive tilskuere til deres egen destruktion. De var i takt med denne udvikling så småt begyndt at organisere sig politisk og benyttede den protestantiske mission som løftestang, så vidt det var muligt. Ud af denne proces opstod der en egentlig og selvstændig indiansk organisation, som nu kæmpede for en demarkering af de indianske områder for at stoppe kolonisationens videre ekspansion. I 1987 var 27 comunidades oprettet og demarkeret, eller i færd med at blive det, teknisk udført og finansieret af Verdensbankens udviklingsprojekt. Kolonisationen var dermed blevet lukket inde af en ring af tilgrænsende indianske jordejendomme, som ikke kunne ændres, og som ikke kunne fjernes ved intimidering eller vold. Nybyggernes drøm om at ekspandere kvægbruget til verdens ende var bristet, og frustrationerne var store. Godt nok fortsatte den patron-klient-baserede økonomi, men den havde meget snævre rammer at udfolde sig i, og ashéninkaerne udgjorde nu en politisk magtfaktor, ingen havde drømt om, at de kunne blive. Men det skulle gå videre end som så.

Krigen

I løbet af 1988 optrappedes en igangværende væbnet konflikt i de omkringliggende jungleområder mellem to subversive guerrillaorganisationer og det peruanske militær. Det maoistisk inspirerede „Kommunistiske Parti Lysende Sti“ (Sendero Luminoso) og den venstresocialistiske „Revolutionære Bevægelse Tupac Amaru“ (MRTA) var blevet trængt fra Andesbjergene og ned i den østlige jungle, hvor de begge nu søgte at hverve proselytter. Begge organisationers ideologi var klart identificerbar og nærmest identisk med nybyggersamfundets fremskridts- og udviklingstro. Som klassekampsorganisationer kunne de ikke tilkende ashéninkaerne status som andet end potentielle proletarer, og indiansk organisering, der jo er baseret på kulturel og etnisk forskelsproduktion, sås som et udtryk for kontrarevolutionær splittelse og „falsk bevidsthed“. Begge organisationer havde infiltreret nybyggersamfundet i Oventeni, og anonyme trusler begyndte at dukke op imod ashéninkaernes ledere. Især den Lysende Sti syntes at være aktiv. Stemningen blev mere og mere aggressiv, og i 1989 trængte en uidentificeret bevæbnet gruppe ind i Oventeni, hvor de tog visse nybyggere til fange og ydmygede dem offentligt, stjal forsyninger og udstyr, hvorefter de fortsatte til ashéninkaorganisationen, hvor de stjal radioudstyret og fødevarer og brændte huse af. Ingen blev dræbt, men situationen var alvorlig efter episoden. Militæret meddelte, at de overvejede at erklære hele Gran Pajonal for *zona roja* (rød zone). Det betyder, at alle borgerlige rettigheder og civil lovgivning suspenderes, at ingen i realiteten kan opholde sig i området uden at blive identificeret som subversiv, og at specielle anti-guerrilla-enheder får uindskrænket råderet.

Ashéninkaorganisationen var helt klar over, at det betød, at tusindvis af indianere ville være tvunget til at forlade det territorium, de havde kæmpet for i så mange år og også endelig havde fået tilbage, at de ikke havde nogen steder at tage hen, og at det ville betyde død og ødelæggelse for en stor del af befolkningen. For at undgå militærets intervention besluttede ashéninkaerne på et fællesmøde at tage sagen i egne hænder. En tidlig

morgen samledes flere hundrede mand, som med skydevåben og buer og pile besatte Oventeni og indkaldte alle til et stormøde, hvor indianerne gav Oventenis søvnige beboere en frist på 24 timer til at sørge for, at alle medlemmer og sympatisører med de to guerillaorganisationer forlod kolonisationen. Hvis dette ikke blev fulgt, ville ashéninkaerne selv gennemføre en væbnet udrensning. Små propfyldte Cessnaer fløj frem og tilbage non-stop hele den dag, og andre forlod kolonisationen til hest og til fods.

Det blev starten på pajonalindianernes milits, der organiserede sig i en militær kommandostruktur, på rekordtid opbyggede et forsvarsnetværk med faste patruljer og overtog kontrollen med hele Gran Pajonal. Området kæmmedes for guerillaer, som konfronteredes, hvor de mødtes. Den Lysende Sti, som havde etableret et rædselsregime i tilgrænsende områder, udstedte en dødsdom over lederen af pajonalfolkernes indianske organisation. Militæret holdt sig godt nok væk, men det var også vanskeligt for ashéninkaerne at få støtte fra den side. Denne nye rolle for ashéninkaerne og deres organisation gav genlyd i andre indianske organisationer og i deres nationale paraplyorganisation. Ashéninkaerne i Gran Pajonal havde fået høj prestige og samtidig levet op til deres rygte som vilde og uovervindelige, hvilket hurtigt konverteredes til en forbedret politisk position. Flere og flere af de fattigste nybyggere i Oventeni samt personer af blandede ægteskaber støttede og samarbejdede nu med ashéninkaerne. Den Lysende Sti kom aldrig tilbage igen.

I takt med udvidelsen af det legaliserede territorium har indianerne selv sørget for, at størstedelen af den voksne befolkning er blevet registreret som vælgere.⁹ Derved er de blevet en formel magtfaktor i den regionale politik, og det lykkedes i 1996 for første gang i historien at få valgt en ashéninka fra Gran Pajonal som borgmester i Oventeni. Patronerne er der stadig, men deres indflydelse er betydeligt svækket, og diskussionen går nu på, hvilken fremtid ashéninkaerne styrer imod, og hvad det økonomiske alternativ er til patron-klient-forholdene. Ingen ved, hvor de havner, men de er selv overbeviste om, at de vil tage Oventeni tilbage.

Hele denne usædvanlige udviklingsproces kan ses som en konsekvens af ashéninkakulturens hypercentrisme og en „ashéninkaniseringsproces“, der sætter sig igennem på alle niveauer og overskrider alle andre tekster. Der føres en eksistentiel politik som pragmatiske ad hoc tilpasninger til den til enhver tid aktuelle situation, men altid med den målsætning at maksimere indiansk selvkontrol og forhandlingsposition. De ved, hvor de vilde ikke bor.

Samfundets model

Den måde at tænke verden på, som sætter indianerne i stand til at handle, som de gør, opviser en egen logisk rationalitet, som er vidt forskellig fra den model for verdens indretning, som nybyggerne handler efter. En redegørelse for disse to tankesystemers grundlæggende logikker vil kunne hjælpe til at forstå, hvorfor interaktionen og den politiske adfærd mellem grupperne ser ud, som den gør.

De to forskellige tankesystemer kan anskueliggøres ved hjælp af nogle modeller udviklet af Niels Fock. Modellerne viser de principielle forskelle på den indianske og ikke-indianske verdensordens identitet og er udviklet på baggrund af studier af, hvorledes påtvungne spanske institutioner har kunnet optages af de latinamerikanske indianere sam-

tidig med, at indianerne har opretholdt en særskilt kulturel identitet (jf. Fock 1977, 1981; Fock og Palomino Flores 1973). Jeg opfatter ikke disse modeller som kognitive modeller, men snarere som en analytisk abstraktion og et forsøg på at syntetisere de grundlæggende epistemologiske forskelle, sådan som de manifesterer sig i de interetniske eller interkulturelle relationer og klassifikationer. Om end der er ret stor forskel på den konkrete sociale situation i Cañar i Ecuadors højland, hvor Fock har anvendt modellerne, og Gran Pajonal i peruansk Amazonas, har modellerne som heuristiske instrumenter en så generel forklaringsværdi, at de uden store problemer kan anvendes på begge situationer.

Det drejer sig om to klassifikatoriske systemer: et *en-dimensionalt taksonomisk system* repræsenterende nationalsamfundets eller det ikke-indianske synspunkt og en *to-dimensional paradigmatiske klassifikation*, der repræsenterer den indianske forståelse (Fock 1981:403) Jeg har søgt at relatere disse modeller til politiske processer og indtænke dem i magtens kontekst. Jeg vil henvise til den en-dimensionale taksonomiske model som den *monolitiske*, til den paradigmatiske model som den *partikularistiske*.

Den monolitiske model

Lad os først se på, hvordan den monolitiske klassifikation artikuleres i de nationalsamfund, som omfatter det centrale Andes. Fra det nationale samfunds synspunkt ses samfundet opdelt i et antal sociale klasser eller strata placeret i et en-dimensionalt hierarkisk system. Antallet af klasser og sociale kategorier kan variere (Stark 1981), men groft sagt kan befolkningen opdeles i 4 klasser: *Blancos, mestizos, cholos* og *indios/indígenas*, der udgør et kontinuum af gradvist faldende/stigende vestlig påvirkning, markeret i Focks model (fig. 1) ved en stiple diagonal (Fock 1981:403).¹⁰

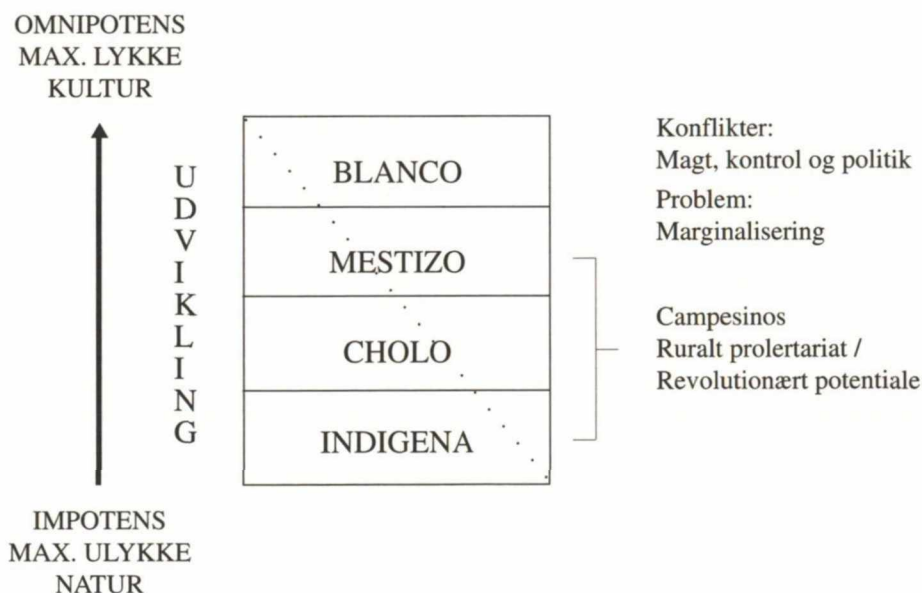


Fig. 1. (Oprindelig model Fock 1981:404)

I dette univers ligger den maksimale magt og politiske kontrol hos den øverste hvide klasse, og den totale magtesløshed er at finde i den lavere indianske.

Klassekamporienterede politiske bevægelser og partier benytter fællesbetegnelsen *campesinos*, bønder, for de nederste sociale klasser og postulerer hermed fælles politiske objektiver for disse klasser. Udvikling begribes som en opadstigende bevægelse igennem hierarkiet, en stræben efter den hvide overklassens placering, privilegier, magt, værdier og symboler. Der er en fuldstændig konsensus i det nationale politiske spektrum om den universelle gyldighed af denne model for samfundsformationens identitet. Spørgsmålet er udelukkende, hvem der kontrollerer kassens hierarki og hvilken form for social mobilitet og forskydninger i hierarkiet, udviklingen implicerer. De revolutionære bevægelser vil stort set vende kassen på hovedet og via proletariats diktatur (under partiets ledelse) sørge for, at kassens lag rystes godt sammen til en udifferentieret masse. De mere parlamentarisk- og reformorienterede plæderer for en tømning af de nederste kategorier via social „opstigning“ gennem øgede indkomster. Mere konservative kræfter vil arbejde for, at væksten og akkumulationen især sker i den „dynamiske“ øverste ende, hvorefter disse kategorier gradvist vil udvide sig og opsluge de nederste. Det ultimative mål for samtlige positioner er at gøre hele samfundskassen „hvid“. Denne „hvidvask“ er synonym med selve den civilisatoriske proces, om hvilken konsensus er total. Således deler den Lysende Sti, militæret, kirken, bondebevægelserne, fagbevægelsen og de etablerede partier samme grundlæggende monolitiske identitet. Konflikten inden for dette en-dimensionale univers drejer sig primært om *magt og politik* (op.cit.:404) og *ikke om mening*. Dynamoen for mobiliteten op igennem modellen er akkumulation af rigdom og kapital. Ifølge monolitens logik omfattes alle menneskelige og sociale klassifikationer af dens totalitet. Hvad der måtte ligge uden for dette menneskelige univers hører til naturen, som er dens binære modpart i den klassiske dikotomi (jf. Hvalkof 1989).

For kolonisterne i Oventeni er dette en-dimensionale system synonymt med den fremskridtstanke, der rummer deres identitet som nybyggere. De har stort set alle sammen en baggrund i Andesregionens bondesamfund, og med få undtagelser klassificerer de sig i kategorien cholo eller mestiz. De har alle helhjertet adopteret den monolitiske model, og således rationaliseres alle patron-klient-forhold, urimelig udbytning og undertrykkelse af ashéninkaerne som nybyggerens positive bidrag til de stakkels indianeres potentielle opstigning i hierarkiet, en opdragende og civilisatorisk mission.

Den samme model kan anskueliggøres som en „spatial“ model, et mentalt landskab af koncentriske cirkler (jf. fig. 2). Fremstillingen viser nybyggerens opfattelse af deres elendige materielle og sociale situation som værende et resultat af deres marginale placering, forstået som afstanden fra det „hvide“ centrum. „Hvidvaskningsprogrammet“ har været diverse venstrefløjsorganisationers primære mobiliseringsgrundlag blandt bondebefolkninger i rurale områder. For indianerne betyder modernisering/udvikling/socialisme/revolution ikke blot en hvidvask, men først og fremmest en meget ubehagelig initiering til den civilisatoriske overgang kaldet *proletarisering*, der pr. definition betyder tab af ejendomsret og identitet. Cholo-kategorien er netop resultat af en sådan begyndende proletarisering. Choloer optræder derfor som en hypermobil og dynamisk kategori og er i junglen stort set identisk med kategorien „nybygger“ eller *colono*.¹¹

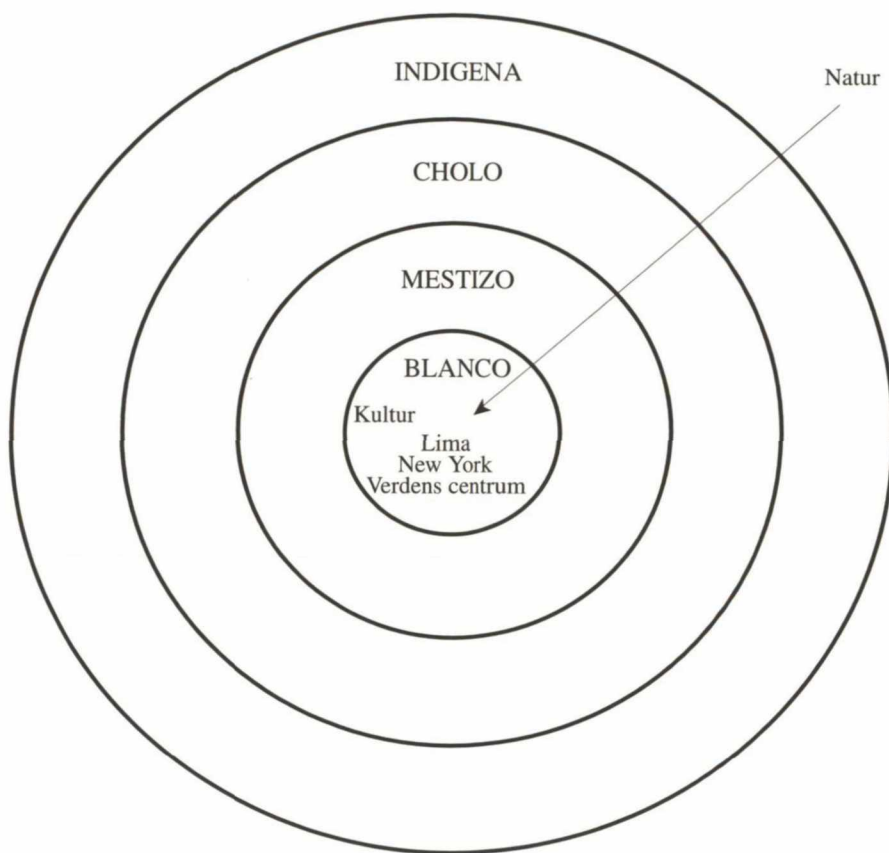


Fig. 2.

For indianerne er forskellen mellem Sendero Luminoso, nybyggere og patroner svær at få øje på. Disse deler alle den samme monolitiske model og søger gennem tvang at underlægge indianerne reproduktionen af dens traditionelle tvangsforhold. Således kommenterede en ashéninka engang den Lysende Sti over for mig som: „Sendero? Det er bare endnu en patron!“ De tragiske menneskelige omkostninger ved Senderos særlige „hvidvaskning“ er uopregnelige (Benavides 1992, 1993; Hvalkof 1994a, 1994b).¹²

Den partikularistiske model

Det indianske perspektiv på omverdenen kan anskueliggøres gennem et to-dimensionalt paradigmatiske diagram, der opererer med de samme sociale kategorier, som vi før anvendte. Der er her tale om klassifikation organiseret omkring to hovedkriterier, nemlig nedstamning og lokalitet, se fig. 3 (Fock 1981:404). I den paradigmatiske klassifikation opfattes kategorierne som kvalitativt forskellige, og modsætningsforhold og uoverensstemmelser ses som primale og uovervindelige forskelle (ibid.).

AFSTAMNING

L
O
K
A
L
I
T
E
T

Dimensioner	<i>Hvid</i>	<i>Indiansk</i>
<i>National</i>	BLANCO	CHOLO
<i>Lokal</i>	MESTIZO	INDIGENA

Fig. 3 (efter Fock 1981:404)

Konflikter: Symboler, ideologi og normer
Problem: Dekulturering, identitetstab

Der er med andre ord tale om forskellige værdisystemer, hvis grænser ikke kan overskrides via en lineær kontinuerlig udvikling som i den monolitiske model. Grænserne kan kun overskrides ved kvalitative spring i tid og rum, en slags kulturel „kvantemekanik“.

Den etniske og sociale situation og differentiering i Gran Pajonal er lidt forskellig fra den, Niels Fock har observeret i Cañar i Ecuadors højland. I Gran Pajonal har ashéninkaerne ikke fire aktive kategorier, men kun tre:

– *Wiracocha* er de „hvide“, dem, der taler spansk som modersmål.¹³ Wiracocha er de oprindelige erobrere og dem, der ødelagde ashéninkaernes oprindelige verdensorden.

– *Chori* er lig med folk fra højlandet, *serranos* på spansk, uanset om de er choloer eller mestizer. Selve betegnelse chori er formentlig en forvanskelse af cholo. En ældre ashéninka definerede dem for mig som „dem, som taler quechua“. Nybyggerne har næsten alle sammen baggrund i højlandets quechuakultur, og det var således sted og afstamning, der blev markeret med en henvisning til sprog.

– *Ashéninka* betyder „vores frænder“, „vort folk“ eller „os“ og er en inklusiv flertalskategori og den betegnelse, man anvender for sig selv som indianer fra dette bestemte sted.

Der er ikke i Gran Pajonal (og i junglen i det hele taget) opstået en markant ashéninka-cholo-kategori, som i Andesområdet, men der er opstået en kategori af „blandede“, *mesclados*. dvs. personer, der har ashéninka- eller nybyggerophav, som bor og lever i Oventeni som colonos. Det er en lille gruppe, men det er muligt, at denne kategori med tiden vil fylde den sidste plads ud.

Hvis vi skriver denne model som et ideologisk landskab, opstår der et organisk integreret, men partikularistisk univers:

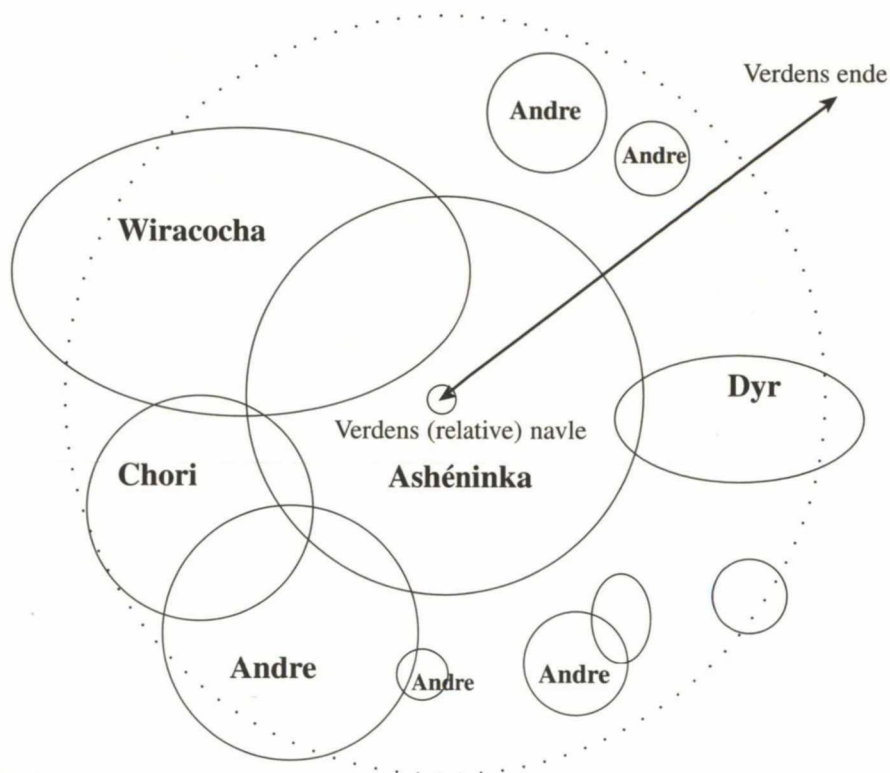


Fig. 4

Det er absurd at forestille sig, at ashéninka kunne være andet, end det de er, og de har absolut ingen ambitioner om at blive wiracocha eller chori, som i princippet anses for perverse, men hvor et skift i øvrigt kun kunne finde sted ved en magisk transformation. Ashéninka understreger netop deres umistelige identitet ved at tatovere streger i ansigtet, og fænotypiske træk spiller en stor rolle.

Lige så lidt giver det mening at appellere til deres marginale situation som i den monolitiske model kunne forklare deres fattigdom og elendighed. Ashéninkaerne anser sig ikke som marginale. Marginalitet eksisterer overhovedet ikke i deres decentraliserede verdensbillede. Man kan tale om afstand mellem de enkelte komponenter, og visse kan være så langt borte, at de er irrelevante, men totaliteten har intet centrum. Således har ashéninkagruppen deres eget centrum, som godt nok er verdens navle i *deres univers*, men det deles ikke med andre sociale kategorier, som forudsættes at have deres eget centrum. Om end ashéninkaerne betragter sig selv som fattige med hensyn til ikke at have penge eller besidde ting, tilskrives denne situation ikke marginalitet, men ses som et direkte resultat af wiracochas og choris uretmæssige tilraning af *ressourcerne, magten og meningen*, et faktum man har lært at leve med og på pragmatisk vis at forholde sig konstruktivt til.¹⁴

I ashéninkaernes partikularistiske verdensorden kan man kun forbedre sin position gennem prestige inden for sit eget univers. Prestige måles gennem evnen til at skaffe andre adgange til ressourcer – materielle som immaterielle. Dette kan kun opnås gennem sociale forbindelser og netværk. Derfor er akkumulation af sociale relationer langt vigtigere end materiel ejendom i sig selv. Når materiel værdi systematisk omsættes i sociale netværk, ophæves den pengeværdi, varen har på det eksterne marked, og dermed ophæves også det kapitalistiske værdibegrebs logik til fordel for ashéninkaværdier. Om end dette på den ene side gør det let for patroner at udbytte og underbetale indianske arbejdere, gør det også, at indianeren ikke ser sig placeret i en principielt underordnet position, men blot ser den urimelige usurpering reproduceret. Dermed opretholdes deres partikularistiske verdensbillede og identiteten som ashéninka.

Ashéninkaorganisationens politiske success i Gran Pajonal er netop knyttet til den *inklusive* verdensordens mulighed for at forholde sig til andre verdener, folk, sociale kategorier og logikker, uden at de behøver at forstå eller tage stilling til deres indhold, og uden at de behøver at sætte deres egen på spil. I stærk kontrast hertil står den monolitiske orden, som er *eksklusiv*, og som ikke kan tolerere, at noget socialt befinder sig uden for monolitten, der forudsætter sin egen logiks og dynamiks universalitet. Kvalitativt anderledes systemer ses som irrationelle og truer selve dens eksistens og reproduktion og må enten assimileres og gøres rationelle eller tilintetgøres.

I takt med den stigende globalisering er ashéninkaerne, som vi har set, i stigende grad blevet konfronteret med nye ressourcetilgange og ny strukturelle muligheder, der har givet dem en uventet saltvandsindsprøjtning, idet de uden videre er i stand til systemisk at udnytte, hvad der ligger for. Således er der blevet skabt en ny postmoderne virkelighed, som også andre steder i den 3. verden manifesterer sig gennem utallige nye sociale bevægelser. Disse udgør i stigende grad et reelt magtens og meningens alternativ til den hegemoniske verdensorden, hvis dominans og transcendens vi har taget for givet, hvad enten vi brød os om den eller ej. Der ligger en stor udfordring for den post-developmentalistske antropologi i at stille sig til rådighed for artikulering af disse nye processer og identiteter og bringe lokale videnssystemer og innovative praksisser frem i lyset (se f.eks. Brosius 1997; García Canclini 1990; Gardner and Lewis 1996, Hvalkof 1996; Escobar 1997a; Hvalkof og Escobar 1997). Det indebærer imidlertid også, at vi selv grundlæggende må revidere vor måde at producere og reproducere viden på såvel som vores interaktionshorisont og sociale praksis, vores forhold til sandhedsproduktion og videnskab og ikke mindst vores akademiske institutioners struktur.

Frihedens pris

Jeg fik aldrig svaret Teofilo på tilfredsstillende måde på hans spørgsmål. Jeg tænkte i mange år på at tage diskussionen op med ham, men det lykkedes aldrig at træffe ham igen. Teofilo stiftede sin egen familie nogle år efter, at jeg havde vandret rundt med ham i skoven. Han flyttede langt ind i skoven til en isoleret plet, hvor han levede af subsistens-havebrug som alle de andre ashéninka, fiskede, jagede og solgte lidt kaffe for at kunne købe patroner og batterier. Teofilo valgte den frihed, som ashéninkaerne sætter så høj pris på. Han blev dræbt af en *peiari* sidste år. *Peiari* er dødsensfarlige skovdæmoner, der som tager altid er på farten i junglen, men tager form af et horribelt monster, der voldtager

kvinder med sin kæmpe penis og forfører mænd i skikkelse af en tiltrækkende kvinde med dødelige kønsorganer. Teofilo var ved at drikke piarentze, det gærede maniokøl, som aldrig mangler i et ordentligt ashéninkahushold. De var en mindre gruppe mænd, som hyggede sig med øldrikkeri, cocatygning og tobakssirup, da Teofilo rejste sig op og gik ind i den nærmeste brakhave. Ingen fandt det usædvanligt, da man formodede, at han blot måtte træde af på naturens vegne. Drikkeriet fortsatte på stiltfærdig vis, og langt senere bemærkede en, at Teofilo havde været væk i meget lang tid. De råbte på ham, men fik ikke noget svar. De begyndte at lede efter ham og fandt ham til sidst i halvt bevidstløs tilstand og frygteligt svinet til. De fik ham slæbt op til bopladsen og anbragt i et hus og forsøgte at kommunikere med ham, men han reagerede overhovedet ikke, selv om han var levende. Han havde fråde om munden og alle tegn på at være blevet forført og voldtaget af en peiari. Teofilo var død næste morgen.

Måske er det, som Lévi-Strauss siger i en diskussion af frihedsbegrebet, at man ikke kan opnå frihed gennem lovændringer, regelsæt og deklarationer, der postulerer global gyldighed, da sådanne opfører sig som enhedsparti-doktriner, der altid ender i totalitarisme: „I en doktrinar kontekst kæmper ideerne, indtil de taber deres substans [...] *Det endelige valg vil stå mellem en frihed der er fraværende i sit nærvær, og en frihed der er nærværende i sit fravær*“ (Lévi-Strauss 1983:378; min fremhævnning).

Ashéninkaerne har valgt.

Noter

1. Det skal understreges, at den marxistiske, eller rettere, strukturmarxistiske periode klart også havde nogle positive effekter på dansk antropologi: den generelle bevidsthed om relevansen af politisk tænkning og politisk kontekstualisering af, hvad antropologien og antropologer foretog sig, en udvidelse af antropologiens område og en langt bedre forståelse af epistemologisk diskurs.
2. For en belysning af spændingen mellem fænomenologiske og hermeneutiske positioner i samfundsvidenskabelig teori, sammenlign Casey (1996) og Geertz (1986, 1996) samt Feld og Basso (1996) i deres behandling af begrebet „sted“ („place“).
3. Vi rejste dog først til Ecuador, og noget af det første, vi gjorde, var at tage til Cañar, hvor Niels Fock havde lavet feltarbejde – bare for at se scenen. Det var der alt sammen, og folk opførte sig som beskrevet – etnografien blev pludseligt imponerende tæt på og skræmmende nærværende.
4. Landkortet fik jeg godt nok lavet, men det tog mig 22 år at få det færdigt, som led i en større GIS/RS-komponent i mit nuværende forskningsprojekt.
5. Man kunne naturligvis også ride, men jeg havde ikke råd til at leje en hest og betale en person for at følge mig derind.
6. Jeg syntes, at han var ret gammel dengang, men da jeg sidst var sammen med ham for godt et år siden, så han lige så gammel ud som dengang.
7. Efter mit første besøg i Gran Pajonal vendte jeg tilbage igen en god måned senere samme år (1975). Mit lange feltarbejde i 1985-87 blev gennemført sammen med min hustru og kollega, Hanne Veber, som havde sit eget forskningsprojekt, og desuden var vores børn naturligvis også med. Dette feltarbejde var for mit vedkommende finansieret af Rådet for Udviklingsforskning og Statens Samfundsvidenskabelige Forskningsråd. Siden er foretaget kortere feltarbejder og besøg, sidst i september 1996 og maj 1997.
8. Managementproblemer, dårlig afsætning, dyr transport, overinvestering, kvægsygdomme og så det forhold, at de naturlige græsser har en relativt lav næringsværdi, var alt sammen medvirkende til endnu en fiasko for fremskridtsdrømmerne.

9. Det er værd at bemærke, at ashéninkakvinderne har været meget aktive i hele denne proces.
10. Kategorien *cholo* er en social kategori, der i korthed kan defineres som af-indianiserede Andesindianere, der forsøger at tilpasse sig det moderne nationalsamfunds identitet og normer. Cholo/chola (han/hunkøn) har mange andre lag af betydning foruden lidt forskellige betydninger fra land til land, ja, fra region til region. Kønnsspecifikke variabler spiller også ind. I Peru er cholo nogen gange en særdeles nedsettende betegnelse. Peruanske udtryk som „jeg er ikke din cholo!“ betyder at, jeg er ikke din tjener, og mig skal du ikke hunde rundt med. Men cholo bliver også brugt positivt bl.a. af boulevardpressen som en fællesbetegnelse for peruanere (underforstået almindelige peruanere af arbejderklassen). Ligeledes kan det i sin diminutive form være et kærligt udtryk, *cholino/cholita*, og især i den peruanske romantiske popmusik inspireret af den andine „huayno“ optræder „min cholita“ ustandseligt. I Bolivia er den også en identitetskategori, der kan vælges og bliver valgt især af markedskvinder for at markere en bestemt holdning, der udtrykkes gennem påklædningen, men der er også andre valgmuligheder, hvilket igen understreger identitetens konstruerede natur (jf. Miles and Buechler 1997; Buechler 1997). Men selv om cholo-kategorien er kontekstuel bestemt og konstrueres efter behov, er dens placering i den monolitiske model indiskutabel.
11. At nybyggere er cholos er et nyere fænomen og et resultat af den massive kolonisering, som de store udviklingsprojekter i 1970'erne og 1980'erne medførte. Tidligere var nybyggere i Amazonas i højere grad identificeret som hvide eller mestizer, idet en stor del af de gamle kolonister var af europæisk oprindelse og enten var landbrugere og drev forskellige plantager eller var involveret i gummiekstraktion.
12. Den Lysende Stis revolution og det peruanske militærs modaktiviteter har foreløbig medført mindst 2.000 dræbte ashéninka, 5.000 forsvundne eller indskrevne i guerrillaen, 10.000 som flygtninge i overbefolkede nabocomunidades, tusindvis af forældreløse børn, forladte og nedbrændte bopladser, et smadret produktionssystem og et enormt antal personlige tragedier og traumer.
13. En særlig underkategori her er *kiringo*, der blot taler engelsk og ofte forekommer i den lysere variant med blå øjne, men i princippet også er wiracocha.
14. Historien om, hvordan dette verdensbillede blev konstitueret, og hvorledes de hvide usurperede magten og meningen, destruerede den oprindelige balance og installerede en ny og pervers, og hvordan ashéninkkerne atter skabte en begrænset plads til sig selv, er gengivet i nogle få myter og fortællinger om dette emne. Jeg har gennem en årrække samlet en meget stor mængde af myter i Gran Pajonal, og det er påfaldende, at netop de få fortællinger, der eksplicit omhandler wiracochas og choris ødelæggelse af verden, er dem, som oftest går igen, og som alle, unge og gamle, kender ned i detaljen.

Litteratur

Benavides, Margarita

1992 Asháninka Self Defence in the Central Forest region. IWGIA Newsletter 2:36-45.

1993 Los Asháninka, víctimas de la violencia y la guerra. Idee 59-60:116-8.

Brown, Michael F. & Eduardo Fernández

1991 War of Shadows. The Struggle for Utopia in the Peruvian Amazon. Berkeley: University of California Press.

Bodley, John W.

1970 Campa Socio-Economic Adaptation. Ph.d.-afhandling, University of Oregon.

Brosius, Peter

1995 Mere Observers: Writing in the Ethnographic Present in Sarawak, East Malaysia. Præsenteret på The 94th Annual Meeting of the American Anthropological Association, Washington, DC, 15.-19. nov.

Casey, Edward S.

1996 How to Get from Space to Place in an Fairly Short Stretch of Time: Phenomenological Prologomena. I: Steven Feld & Keith H. Basso (eds.): Senses of Place. Santa Fe, NM: School of American Research Press.

Denevan, William & M. S. Chrostowski

1970 The Biogeography of a Savanna Landscape. The Gran Pajonal of Eastern Peru. Montreal: McGill University.

- Escobar, Arturo
1995 Encountering Development: The Making and Unmaking of the Third World. Princeton: Princeton University Press.
- 1997 Cultural Politics and Biological Diversity: State, Capital and Social Movements in the Pacific Coast of Colombia. I: Orin Starn & Richard Fox (eds.): Between Resistance and Revolution: Culture and Social Protest. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Escobar, Arturo & Alvaro Pedrosa (eds.)
1996 Pacífico: Desarrollo o diversidad? Estado, capital y movimientos sociales en el Pacífico Colombiano. Bogotá: CEREC/Ecofondo.
- Fock, Niels
1977 Ethnicity and Alternative Identification: An Example from the Andes. I: Carola Sandbacka (ed.): Cultural Imperialism and Cultural Identity. Proceedings of the 8th Conference of Nordic Ethnographers/Anthropologists. Helsinki: The Finnish Anthropological Society.
- 1981 Ethnicity and Alternative Identification: An Example from the Andes. I: N. E. Whitten, Jr. (ed.): Cultural Transformations and Ethnicity in Modern Ecuador. Urbana: University of Illinois Press.
- Fock, Niels & Salvador Palomino Flores
1973 Cultural Defense in the Indoamerican Area. I: The Rural Society of Latin America Today. Scandinavian Studies in Latin America 2. Stockholm.
- Gardner, Kathy & David Lewis
1996 Anthropology, Development and the Post-Modern Challenge. London: Pluto Press.
- García Canclini, Néstor
1990 Culturas híbridas. Mexico, D.F.: Grijalbo.
- Hvalkof, Søren
1983 Towards an Anthropology of Human Rights (sur le thème de la stupidité illimitée de Tier-Monde). Interculture 81. Montreal: Centre Interculturel Monchanin.
- 1984 Fra sen-marxisme til Zen-marxisme. Om antropologiens rolle som utopiskaber, med udgangspunkt i den ideologikritiske og politiserende effekt engagementet i indfødte folks politiske kamp har medført (med empirisk reference til Latinamerika). Præsenteret på „XIth Meeting of Nordic Anthropologists“, Oslo 13.-15. august. Mimeographed proceedings. Oslo: University of Oslo.
- 1986 Urgent Report on the Situation of the Ashéninka (Campa) Population of Gran Pajonal, Central Peruvian Amazon. Research Report, Danish International Development Agency and Danish Social Science Research Council.
- 1989 The Nature of Development: Native and Settlers Views in Gran Pajonal, Peruvian Amazon. Folk 31.
- 1990a Roller i Udviklingens Spil: Et eksempel fra Peruansk Amazonas. Den Ny Verden 1.
- 1994a The Asháninka Disaster and Struggle – The Forgotten War in the Peruvian Amazon. Indigenous Affairs 2.
- 1994b Territorial Organization and Democracy in Peruvian Amazon. The Current Asháninka Struggle for Land, Autonomy and Recognition. Præsenteret på 48th International Congress of Americanists (ICA), Stockholm/Uppsala, 4-9. juli. (Planlagt til udgivelse).
- 1995 Sustainable Development: Democratic Improvement or Conserving Status Quo? A Perspective from the Amazon. Præsenteret på „Colloquium: Sustainable Development and Indigenous Rights: Can Development Take Place without Compromising Indigenous Communities?“. Sponsoreret af New York University Environmental Law Journal.
- 1997 Outrage in Rubber and Oil. Extractivism, Indigenous Peoples and Justice in the Upper Amazon. I: Charles Zerner (ed.): Peoples, Plants and Justice. New York: Colombia University Press. (Under udgivelse).
- Hvalkof, Søren & Arturo Escobar
1997 Nature, Political Ecology, and Social Practice. Towards an Academic and Political Agenda (foreløbig titel). I: Alan Goodman & Thomas Leatherman (eds.): Building a New Biocultural Synthesis: Political-Economic Perspectives in Biological Anthropology. University of Michigan Press. (Under udgivelse).

- Hvalkof, Søren & Hanne Veber
1997 Los Ashéninka de Gran Pajonal. I: Fernando Santos & Federica Barclay (eds.): Guía Etnográfica de la Alta Amazonia III. Smithsonian Tropical Research Institute, Panama.
- Hvalkof, Søren & Peter Aaby (eds.)
1981 Is God an American? An Anthropological Perspective on the Missionary Work of the Summer Institute of Linguistics. Copenhagen/London: IWGIA.
- Lévi-Strauss, Claude
1983 [1976] Reflexions sur la liberté. I: Le Regard Eloigné. Paris: Plon.
- Schäfer, Manfred
1988 Ayompari, Amigos und die Peitsche: Die Verflechtung der ökonomischen Tauschbeziehungen der Ashéninga in der Gesellschaft des Gran Pajonal/Ostperu. Ph.d.-afhandling, Ludwig-Maximilians Universität, München.
- Scott, Geoffrey A. J.
1979 Grassland Development in the Gran Pajonal of Eastern Peru. A Study of Soil-Vegetation Nutrient Systems. Hawaii Monographs in Geography No. 1. Honolulu: University of Hawaii at Manoa.
- Smith, Neil
1984 Uneven Development. Oxford: Basil Blackwell.
- Stark, L. H.
1981 Folk Models of Stratification and Ethnicity in the Highlands of Northern Ecuador. I: N. E. Whitten, Jr. (ed.): Cultural Transformations and Ethnicity in Modern Ecuador. Urbana: University of Illinois Press.
- Varese, Stefano
1973 La Sal de los Cerros. Una aproximación al mundo Campa. Lima: Retablo de Papel Ediciones.

ORDEN I KLASSIFIKATIONEN

Om repræsentationen og udbredelsen af religiøs viden

Mennesket klassificerer for at skabe orden i sin omverden, og netop antropologien har en lang tradition for at studere de procedurer, som ligger til grund for det klassifikatoriske slutprodukt. Det gælder imidlertid for mange klassifikationer, at de ikke altid er kendetegnet ved klare dimensioner og entydige distinktioner. Niels Fock har demonstreret dette på elegant vis i eksemplet med „delfinsikret tun på dåse“ (Fock 1990). Som denne folkeklassifikation så eksemplarisk udtrykker det, kan der gå fisk i vores måde at inddele den omgivende verden på. Det er alt andet end tydeligt, hvilken kategori et sådant fænomen kan indordnes under.

Der opstår en tilsvarende vanskelighed, når man som udenforstående søger at indkredse betydningen af den religiøse kategori *sale* hos tomafolket i Guinea. Under en samtale med en nøgleinformant, der vedrørte naturen af hans *sale*-skytsånd, videregav vedkommende en af den slags tvetydige informationer, som giver antropologen mangeårigt stof til eftertanke, når det kommer til spørgsmålet om betydningen af kulturelle repræsentationer. Efter at have oplyst, at den store skovånd *afui*, som alle tomamænd indvies til, opholder sig i den hellige lund (*savei*), der befinder sig i umiddelbar nærhed af landsbyen, forklarede vedkommende videre, at hans egen skytsånd *luwi* tilbringer natten i en trækaske placeret i et hjørne af den hytte, hvori samtalen fandt sted. Kassen var åndens landsby, tilføjede den religiøse specialist grinende. Skytsånden *luwi* er som alle andre *saleiti* (pl.) repræsenteret ved en artefakt. I dette tilfælde en miniaturemaske på størrelse med en hånd. Den religiøse specialists lettere ironiske omtale af sin skytsånd og personlige fetich afslører imidlertid et centralt aspekt ved tomas måde at repræsentere fænomenet på. *Sale* opfattes både som et af mennesket uafhængigt levende væsen og en materiel genstand. Et fænomen, der er defineret ved henholdsvis en underliggende natur og nogle funktioner. Der er altså ikke tale om nogen entydig klassifikation, men om en flertydig eller rettere kompleks symbolsk kategori. Toma oplever ikke denne kategori som modsætningsfuld. Det er derimod den udenforstående, etnografen, der volder vanskeligheder at forstå betydningen af et fænomen, der unddrager sig en entydig klassifikation.

Jeg har tidligere forsøgt at indkredse betydningen af *sale*-kategorien ved hjælp af en række duale klassifikationsparametre. Og det uden tilfredsstillende resultat. Hvad enten man anvender forskellen mellem det mandlige og det kvindelige, det offentlige og det hemmelige, individuelt og kollektivt tilhørsforhold eller rumlig ordning, slægtskabs-

baserede overførselsprincipper m.m. som klassifikationskriterier for de mange saleiti, viser det sig at være et utilstrækkeligt grundlag. Inddelingsproceduren lader i stedet ane, at sale undtager sig denne form for ordning, idet kategorien i sidste instans altid synes at omfatte sin egen modsætning: Mændenes saleiti viser sig ligeledes at beskytte kvinder og vice versa; hemmelige saleiti har altid en eller anden form for offentlig optræden; individuelt ejede saleiti kan beskytte en familieenhed og de, der har et kollektivt tilhørsforhold, administreres altid individuelt; stationære saleiti flyttes ved særlige lejligheder, og de udpræget mobile kompletteres af faste installationer; saleiti kan overføres gennem såvel moderens som faderens afstammingsgruppe etc. (Højbjerg 1995:42-8).

Formålet med nedenstående undersøgelse af sale-kategorien er at afprøve en alternativ tilgang til studiet af kulturelle repræsentationer. Det sker ud fra den holdning, at de traditionelle analytiske tilgange, som man kender dem inden for den strukturelle, symbolske og performative antropologi, har vist sig for mangelfulde til at redegøre fyldestgørende for religiøse fænomener af typen sale. Jeg skal i relation til sale-kategorien således forsøge at identificere to former af det, man kan kalde kognitiv brobygning. Ideen hermed er på den ene side at vise, hvorledes sale kan optræde som både en fælles og en differentieret kategori. Sale er en udbredt kulturel repræsentation blandt toma, som dog opretholder varierende forestillinger herom. Det er på den anden side hensigten at demonstrere, hvorledes sale bygger bro over adskilte domæner og hermed etablerer sin egen orden, som står i kontrast til og delvis forklarer den uorden, der synes at karakterisere kategorien sale, når den analyseres på baggrund af en traditionel klassifikatorisk tilgang. At toma uhindret repræsenterer sale som både et levende fænomen og en artefakt illustrerer en sådan kognitiv brobygning.

Det er antydnet, at sale ikke er nogen monolitisk klassifikation, der kan defineres ved hjælp af entydige distinktioner. Der er snarere tale om en polytetisk klassifikation (Needham 1975); en mindre eksklusiv kategori med stor semantisk bredde. Kategorien sale blandt toma i Guinea og Liberia ligner i så henseende de religiøse kategorier, man finder blandt nabofolkene mende i Sierra Leone og kpelle i Guinea og Liberia (Jedrej 1976; Welmers 1949). I disse kulturer henviser én og samme kategori til medicin, masker og fetichgenstande samt hermed forbundne hemmelige kulter. Disse aspekter er imidlertid knyttet intimt sammen. Man kan ikke redegøre for det ene uden at komme ind på de øvrige. Frem for at operere med en typologi forekommer det derfor mere konstruktivt at fokusere på de situationer hvori og teknikker ved hjælp af hvilke, den religiøse viden og de kultiske genstande overføres mellem og tilegnes af medlemmerne i den givne kultur. Det er dette distributive syn på religiøs viden, der skal udvikles i det følgende.

Udbredelsen af kulturel viden

Det omtalte etnografiske materiale kalder på et alternativ til de klassifikatoriske, fortolkningsorienterede og performative tilgange til religiøs viden og praksis, antropologien er så rig på. Hvad enten man tilstræber at forklare og forstå et fænomen som eksempelvis sale-kategorien hos toma ved hjælp af en klassifikationsprocedure, der definerer gennem udelukkelse, en fortolkningsprocedure, der søger efter en kode eller essens bag det kulturelle råmateriale eller tager udgangspunkt i religionens performative effekter, opstår der væsentlige vanskeligheder, som man ikke kan ignorere. Den traditionelle klassifika-

toriske tilgang viser sig utilstrækkelig, når man som i eksemplet med „delfinsikret tun på dåse“ ikke kan indordne undersøgelsesobjektet under en enkelt veldefineret klasse. Der har i den sammenhæng tillige været et alt for ensidigt fokus på sprogets betydning. Kulturel viden har i en lang periode optrådt synonymt med sproglig viden. Det udelukker muligheden for at forklare ikke-sproglige begreber eller det psykologisk interessante forhold, at børn udvikler begreber om eksempelvis dyr og genstande, tigre og huse, førend de navngives. Den fortolkningsinspirerede tilgang, bedre kendt som symbolsk antropologi, prioriterer i sin søgen efter tingenes betydning ligeledes sproget og løber konstant risikoen for at ophøje enkeltudsagn til at have status af fælles kulturel betydning. Det kræver i den forbindelse også væsentligt mere detaljerede undersøgelser, end tilfældet tidligere har været, at demonstrere kulturel videns ordnede karakter. I så henseende er antropologien i de fleste tilfælde sprunget over, hvor gærdet er lavest. Man har valgt at se bort fra inferensspørgsmålet og har givet forrang til helheden uden i tilstrækkelig grad at vurdere, hvorledes den bliver til og opretholdes, i den udstrækning et sådan struktureret hele overhovedet forekommer (Bloch 1985; Boyer 1990; Keesing 1985).¹ I lyset af ovennævnte vanskeligheder har man i nyere antropologi om religion i højere grad fokuseret på ritualer og religiøse institutioners performative effekter. Opmærksomheden på selve brugen af religion eller det, religionen gør, synes at repræsentere et skridt i den rigtige retning. Men denne læsning tenderer imidlertid mod en vis funktionalisme og dermed mod også at forklare andre forhold, som for eksempel politisk kultur og kulturel identitet, med lige netop dét, der har en forklaring nødig (Højbjerg 1997a).

Det er ikke tanken at bryde fuldstændigt med den antropologiske tradition for studiet af symbolsk klassifikation. De ovennævnte tilgange kan hver især eller i varierende kombinationer tjene som nyttige redskaber til at identificere betydningen og effekten af den centrale religiøse kategori, man finder blandt toma (Højbjerg 1995). Deres begrænsninger er imidlertid åbenlyse, og jeg skal derfor benytte mig af en alternativ analytisk tilgang, man kan betegne som det distributive syn på kulturel viden, og som allerede synes at have vundet solidt fodfæste inden for den antropologiske forskning. En fællesnævner for mange af repræsentanterne for det distributive perspektiv er, at man frem for at spørge til et kulturelt fænomens overordnede betydning søger en forklaring på, hvorledes kulturel viden opstår, får betydning for individer og udbredes blandt medlemmerne af en given social gruppe.² Det følger heraf, at man må lægge særlig vægt på såkaldte internaliserings- og socialisationsprocesser; altså spørgsmålet om hvorledes individer igennem såvel praktiske som sproglige handlinger tilegner sig, udvikler og lagrer viden. Sperber har opsummeret dette analytiske perspektiv på kulturelle repræsentationer som et, der fokuserer på de økologiske (i betydningen kulturelle og fysiske omgivelser) og psykologiske mikroprocesser i overførsels- og tilegnelsesprocessen (1996:50; se også Boyer 1993:34). Man er i den sammenhæng i stigende omfang blevet opmærksom på det forhold, at et samfunds medlemmer kan opretholde nogle kulturelle og derfor fælles forestillinger uden nødvendigvis at opfatte dem ens. Den distributive tilgang til kulturel viden viser med andre ord, at viden kan være mere eller mindre ligeligt fordelt alt afhængig af en række forhold som for eksempel status, køn og alder samt ikke mindst måden, den er overført på. Omvendt rejser dette analytiske perspektiv det fundamentale spørgsmål vedrørende forholdet mellem kulturel konsensus og differentieret kognition. Med henblik på at forstå og forklare kulturelle repræsentationer som blandt andet de af typen sale hos toma er det således hensigtsmæssigt at interessere sig for selve måden, de overføres og tilegnes på.

Det betyder ingenlunde, at den semantiske og semiotiske tradition for udforskningen af kulturel betydning er blevet afløst af en kognitiv psykologi, der alene interesserer sig for individuelle mentale tilstande. I studiet af overførslen, tilegnelsen og repræsentationen af kulturel viden er den kulturelle såvel som fysiske kontekst af afgørende betydning for udformningen af de medier, hvorigennem og måderne hvorpå den pågældende viden overføres. Det er netop herved, at viden eller repræsentationer bliver kulturelle, dvs. deles af andre medlemmer i det pågældende samfund. Det distributive syn på kulturel viden er heller ikke uforeneligt med klassiske og nyere antropologiske studier af institutionelle og magtpolitiske forhold. Det er eksempelvis ikke muligt at forstå betydningen af den religiøse kategori sale inden for et distributivt eller kognitivt perspektiv uden samtidig at redegøre for de religiøse og sociale magtpositioner, der reproducere i overførslen og tilegnelsen af denne viden. Man kan i lighed med andre tilfælde udlægge denne proces som teknikker til kontrol af religiøs viden (Keen 1994; Murphy 1980). En mere udførlig undersøgelse må ligeledes tage højde for slægtskabets betydning for fordelingen af skytsånder og rituelle opgaver blandt samfundets medlemmer.

Møder med skæbnen

Tilegnelsen af kulturel viden afhænger af måden, den overføres på. Så enkelt er det formuleret af Atran og Sperber (1991:48; Atran 1993:63). Anvender man dette udsagn på kategorien sale blandt toma, viser det sig, at de kulturelle medlemmers opfattelse af, hvad sale er eller betyder, er et resultat af de mange forskellige måder, hvorpå man har set, hørt tale om, lidt under, er blevet støttet af, indviet til eller forment adgang til fænomenet. Dette perspektiv åbner en række af muligheder for indkredsningen af, hvorledes sale repræsenteres af toma. Saleiti følger i deres egenskab af skytsånder de enkelte medlemmer af tomasamfundet fra vugge til grav. Mange siges at være „født med sale“, drenge bliver ved stammeindvielsen *pölögi* spist og genfødt af afui, den største af alle saleiti, og ved begravelsen af afdøde ældre mænd og kvinder ledsages og vises de en sidste ære af deres respektive sale-organisationer. Det er desuden nævneværdigt, at et individ ikke selv vælger dets personlige skytsånd. I henhold til lokal opfattelse er man derimod valgt af den pågældende sale-ånd. Der er med andre ord tale om et ubrydeligt skæbneforhold. Det er imidlertid vigtigt at gå videre i systematiseringen af de mange måder, hvorpå man står i forhold til og tilegner sig viden om sale. Skønt man kan konstatere en vis kumulativ udvikling i tilegnelsen af denne religiøse viden, sker det i lige så høj grad uregelmæssigt, og de enkelte medlemmer af kulturen gennemgår ikke nødvendigvis det samme forløb.

Sale er en kulturel repræsentation, der er karakteriseret ved nogle varierende distributionsmekanismer. Man kan med fordel skelne mellem tre indlærings- eller kodificeringsformer i forbindelse med denne type af religiøs viden. De skal benævnes henholdsvis kontinuerlig, diskontinuerlig og esoterisk. Heraf svarer de to førstnævnte former til det, man inden for den kognitive psykologi, der udforsker begrebsdannelse og -udvikling, definerer som henholdsvis semantisk og episodisk hukommelse (D'Andrade 1995:190; Whitehouse 1996; se også Boyer 1990; Sperber 1985). Den semantiske hukommelse hviler på almindelig iagttagelse og inferens; den dannes kumulativt over tid og er kendetegnet ved en udstrakt stereotypi. I modsætning hertil er den episodiske hukommelse bundet til situationer eller begivenheder af særlig art. Det er en form for hukommelse, der er

skabt i et øjeblik og typisk opfattes som et brud med eksisterende semantisk viden. Der kan i dette tilfælde ligeledes være tale om kropslige og særligt følelsesbetonede erfaringer, som hermed antyder den intime forbindelse mellem følelse og intellekt, der gør sig gældende med hensyn til visse former for erkendelse. Viden, der opstår og tilegnes på denne måde, er af en særlig robust karakter. Den er ganske enkelt vanskelig at fjerne fra bevidstheden (Højbjerg 1997b; Sperber 1996:73). Da der i tilfældet sale i vid udstrækning ligeledes er tale om hemmelig viden, kan man tilføje en tredje form for vidensoverførsel og -tilegnelse, den såkaldt esoteriske. En toma, der er indviet i en sale-kult, kan vælge at udvide sin kundskab om de profylaktiske og terapeutiske egenskaber, man forbinder med sale. Hermed går vedkommende i lære som religiøs specialist (*kalamoei*, dvs. „læren om det sande“). Til forskel fra de kontinuerlige og diskontinuerlige former for indlæring er der i dette tilfælde tale om en systematisk vidensoverførsel, der strækker sig over en længere årrække og involverer en høj grad af kommunikation. Det er nærliggende at betragte disse former for videnstilegnelse som niveauer af stadig mere inklusiv karakter. Der er således en bevægelse fra den semantiske grundviden, som udvikles fra et tidligt tidspunkt i et individs livsforløb, til de efterfølgende mere eksklusive former for indlæring. Men der er ingen nødvendighed i eller kulturel regel for tilegnelsen af sale-viden. Enkelte toma har ikke noget erklæret forhold til en sale-ånd, og adskillige andre lader sig indvie til en skytsånd og den hermed forbundne kultgruppe uden at besidde et tilsvarende ønske om at påtage sig rituelle forpligtelser. Dem vælger man i videst muligt omfang at overlade til de specialister, der har fået indsigt i sandheden om sale. Det skal endelig understreges, at den skelnen mellem varierende distributionsmekanismer, der her gøres gældende med hensyn til den kulturelle repræsentation sale, adskiller sig fra de klassiske teorier om dikotomiske repræsentationer af religiøse fænomener, som senest er videreudviklet af Whitehouse (1995). Overførslen, tilegnelsen og lagringen af viden om sale er ikke kendetegnet ved at være enten semantisk eller episodisk. Den er for majoriteten af toma opstået og udbredt gennem såvel almindelig perception og inferens som ekstraordinære betydningsladede begivenheder, der signalerer en uforudsigelig og usynlig dimension af tilværelsen, man gør klogest i at regne med.

Sale-ånderne manifesterer sig fysisk på forskellig vis og ved forskellige lejligheder. Den hyppigst forekommende iscensættelse sker i forbindelse med ofringsritualer, hvor der etableres en eksplicit relation til sale-ånden. Ritualer kan på den ene side være foranlediget af et ønske om hjælp fra den beskyttende ånd til opnåelse af eksempelvis en familieførøgelse, en ny hustru og succes i udøvelsen af en forestående aktivitet. Ritualer kan på den anden side have til formål at sone en brøde begået mod sale-ånden, hvorunder ofergiveren for eksempel beder om helbredelse for den heraf pådragede sygdom eller om ophør af den indflydelse, ånden måtte have på vedkommendes generelt afvigende adfærd. Forløbet af de to ritualer er så godt som ens, men de er afledt af to diametralt modsatte situationer. I det ene tilfælde søger den interesserede at indgå en „kontrakt“ med den sakrale agent, hvorimod der i det andet tilfælde sigtes mod at bringe en uheldssvanger forbindelse til ophør. Om end der optræder såvel identifikations- som separationsprocedurer i begge typer af ofringsritualer (Hubert & Mauss 1968), vælger jeg at skelne dem som henholdsvis konjungerende og disjungerende.

Kontinuerlig vidensoverførsel og -tilegnelse

Børn, unge og øvrige medlemmer af tomasamfundet er løbende vidner til kulturelle aktiviteter, hvorunder sale iscenesættes eller italesættes. Det sker for eksempel, når en sale-ofring finder sted i hjemmet. Et uindviet drengebarn, som eventuelt står til at arve sin faders sale-fetich, får lov at opholde sig i det tillukkede rum, hvor begivenheden udspiller sig. Han ser og kender den syge, hvis helbredelse ritualen kan være bygget op om; han oplever forsamlingen af sale-gruppens medlemmer og overværer i hvilken rækkefølge, de tager del i ceremonien, hvilket afspejler gruppens indre hierarki; han konstaterer sale-åndens materialisering i form af miniaturomaske eller dekoreret fetich samt de besværgelser og fysiske manipulationer, den er genstand for. Børn vil ofte også være til stede, når en forælder konsulterer en spåmand (*adobénumui*) på egne eller et familimedlems vegne, og er herunder vidne til den verbale forbindelse, der etableres mellem geometriske figurer i sand og aske eller småstens særlige konstellation og den sale-ånd, som det konsulterende familiedlem må søge hjælp hos eller forsone sig med. I tilfælde af egen eller nærmestes fysiske lidelse vil børnene opleve endnu et eksempel på, hvor forskelligt sale kan manifestere sig. Enhver sygdom behandles med medicin, traditionel eller moderne vesterlandsk. Termen herfor er den samme, nemlig sale. Plantemedicin kan enten påsmøres kroppen eller indtages oralt. Noget ethvert barn har været udsat for. Det er i øvrigt i egenskab af plantemedicin, man hyppigst støder på fænomenet sale. Som helbredende middel kan termen endog udvides til at omfatte for eksempel chilipeber i forbindelse med forstoppelse. Lider man af det modsatte, kan selv en portion risengrød optræde under kategorien sale.

Der er et udpræget performativt aspekt ved sale-kategorien. Ved flere lejligheder optræder sale-ånderne i skikkelse af masker eller i anden visuel og auditiv forstand som for eksempel statuer, feticher eller musikinstrumenter. Dette sker i forlængelse af ofringsceremonier, hvor sale-ånden „udtrykker sin tilfredshed“ over den tildelte opmærksomhed, men også i tilknytning til begravelsesceremonier for ældre, indflydelsesrige personer. I sidstnævnte tilfælde signalerer sale-ånden med sin tilstedeværelse, at afdødes liv ikke alene har udspillet sig blandt slægtninge og allierede, men tillige i intim kontakt med og under livslang beskyttelse af denne samt de kultmedlemmer, den ligeledes repræsenterer. Ved indledningen af og afslutningen på den maskuline stammeindvielse (*pölögi*) vil den landsby, hvori ceremonien finder sted, være scenen for den mest massive sale-manifestation, man overhovedet kan forestille sig. Der er ingen ende på defilerende masker og feticher fra nær og fjern. I mere profan henseende ser man, at regionale og nationale politikeres besøg eller moderne nationale helligdage ligeledes kan være anledning til at lade de mest populære og „offentlige“ masker (*kaafuiti*) markere betydningen heraf. Og alt dette teater er børnene og den øvrige befolkning tilskuere til fra første parket. Dette er blandt andet baggrunden for, at både piger og drenge selv fremstiller nogle primitive forklædninger, der danses rundt i landsbyen. Ved en sådan lejlighed gav initiativtagerne antropologen den forklaring, at de maskerede personer er saleiti, som normalt holder til ude i skoven og blot er på besøg i landsbyen. De understregede endvidere, at de, altså børnene selv, danner en sale-kult med ledere og menige medlemmer. Grænsen mellem leg og alvor er her flydende. Samtidig med at de morer sig over børnenes udklædning, stimulerer de voksne legen ved at give „maskerne“ de gaver (nyhøstet ris), de beder om, og højlydt påskønne deres udseende. Til antropologen fortalte de med et glimt i øjet, at sådan lærer de små, hvad sale og sale-kult er.

Diskontinuerlig vidensoverførsel og -tilegnelse

Der er et stort spring fra den viden, man opnår om sale igennem observation og leg, til den unikke, som bliver til på baggrund af individets stærkt fysisk betonedede erfaringer. Der er til forskel fra det foregående tilfælde tale om en viden, der først og fremmest giver sig til udtryk som en kropslig erfaring. Sale gør syg, sale forårsager ulykke og død, sale kan være årsag til manglende tilpasningsevne og succes i livet. Alle sådanne negativt betonedede begivenheder og tilstande kan udlægges om et tegn på tilstedeværelsen, realiteten af den sale-ånd, man erkendt eller uerkendt har bag sig (*polou*), er skygget og indimellem overskygget af. Tomaindividet vælger ikke sin skytsånd. Han eller hun er udvalgt, og det er vedkommendes uigenkaldelige skæbne at være knyttet til den pågældende sale-ånd til sine dages ende. Det kan derfor have sine gode grunde at være bevidst om et sådant forhold på et så tidligt tidspunkt som muligt og således tage sine forholdsregler for at undgå at blive genstand for skytsåndens overgreb. Men sådan hænger det imidlertid ikke sammen, eller rettere, sådan tænker tomaen ikke. Forholdet til en sale-ånd er først noget, man tager alvorligt eller i det mindste burde, i det øjeblik tingene ikke går som de skal, og man i øvrigt af spåmageren (*adobénumui*) har fået identificeret den ansvarlige for ens lidelser. Den unikke betydningsladede oplevelse af, hvad en sale er, implicerer typisk en helbredelse eller udredning og en medfølgende forsoning. Et sådant forløb i udviklingen mellem sale og individ har nærmest karakter af indvielse. Er man et besindigt menneske, vil man fremover ved givne lejligheder besvære den til formålet materialiserede sale-ånd. Hertil kommer den i øvrigt meget uformelle indlemmelse i en kultorganisation (hemmeligt selskab), der samles ved ofringer til medlemmernes respektive miniaturemasker og feticher samt manifestationer i forbindelse med begravelse og lignende.

Der findes, i modsætning til den individuelle, diskontinuerlige indvielse til sale-ånd og kultgruppe, en kollektiv og periodisk fastlagt stammeindvielse. Ved stammeindvielsen til henholdsvis mændenes og kvindernes respektive hemmelige selskaber (*poro* og *sande*) får noviceerne et andet indblik i sale-kategoriens semantiske bredde. Ser man umiddelbart bort fra disse organisationers profane funktioner (aldersklasser, social kontrol, politisk indflydelse, kulturel identitet), fremgår det med stor tydelighed, at de er bygget op om sale-viden og sale-aktivitet. Lederne på såvel kvinde- som mandesiden er medicinske specialister, som kontrollerer de mest potente og derfor også mest indflydelsesrige *saleiti* (*afui*, *mamawolai bölögi*). Under indvielsesritualerne *pölögi* og *zadégi* aflægger kandidaterne ed på disse *saleiti* om ikke at videregive deres oplevelser. En overskridelse af dette forbud straffes principielt med døden. Meget tyder på, at indvielsen først og fremmest tjener som en underkastelse under de ældre generelt og de ledende *poro*- og *sandeledere* i særdeleshed. Den primære lære, som videregives, er respekt for disse overordnede sociale og religiøse personkategorier. Der forekommer endvidere indøvelse af dans og musik samt et særligt indvielsessprog. Et centralt øjeblik i indvielsesforløbet er imidlertid afsløringen af hemmeligheden bag indvielsesselskabernes maskerede manifestationer. Drengene og piger får indsigt i, hvorledes man frembringer visuelle og auditive illusioner, der iscenesættes med henblik på at markere gruppens identitet og forskel til det modsatte køn og de uindviede i øvrigt. I lyset af det, der tidligere er fremhævet vedrørende børns leg med maskering, kunne man passende spørge til overraskelsesmomentet i disse afsløringer. Det forekommer, at det unikke ved begivenheden, og altså videre indsigt i sale-kategoriens spændvidde, snarere består deri, at man fra det øje-

blik deler „hemmeligheden“ med alle andre indviede og ikke mindst, at man kan tage del i poro- og sandegruppernes skjulte og halvoftentlige aktiviteter. For så vidt er adgangen til deltagelsen i denne centrale sale-aktivitet markeret ved en skelsættende begivenhed, der fremstår og opleves som sådan, uanset hvor meget man i øvrigt måtte vide i forvejen.

Troldmandens lærling. Esoterisk vidensoverførsel og -tilegnelse

Det øjeblik en person er blevet indviet i en sale-gruppe, det være sig i en af de lavere rangerende om end relativt autonome maske- og fetichkulturer eller de globale poro- og sandeselskaber, er der i princippet frit valg med hensyn til den videre specialisering i viden om sale. Man ser ikke sjældent sønner og døtre af poro- og sandeledere gå i forældrenes fodspor. Personlige ambitioner og sale-åndernes „pres“ kan være årsager hertil, men i modsætning til visse nabokulturer oplever man hos de nordlige toma ikke nogen foreskrevet arvefølge. Den enkeltes motivation og vilje spiller en ikke uvæsentlig rolle. Inden for de mange sale-grupper etableres der efter egen tilskyndelse lærer- og elevrelationer, som har til formål at uddanne nye sale-specialister. Mod betaling og tjenesteydelser får lærlingene gradvis indsigt i forskellige naturprodukters lægende og profylaktiske egenskaber, herunder de for fremstillingen og effektiviteten nødvendige magiske besværgelser. Man køber sig til viden om sale. Det gælder tilsvarende for indsigt i fremstillingsprocessen af masker og feticher. Viden om sale som medicin og symbolske objekter er salgbar, akkurat som retten til at anvende og bære dem er det. Sale-ekspert (*kalamoei*) bliver man først efter endnu et indvielsesritual, hvorunder de, som er ansvarlige for ens uddannelse, tilgodeses i materiel henseende. Hermed signaleres ligeledes den intime forbindelse mellem viden, magt og økonomi.

Et livtag med skæbnen

Ovenstående gennemgang af de forskellige måder, hvorpå toma erhverver sig indsigt i den religiøse kategori sale, rejser umiddelbart spørgsmålet vedrørende forholdet mellem kulturel konsensus og differentieret kognition. I den udstrækning der overhovedet kan leveres et endegyldigt svar herpå, er det imidlertid relevant inden da, at gå et skridt videre i redegørelsen for tomas måde at repræsentere sale-kategorien på. Dette skridt tager desuden form af et foreløbigt svar på det omtalte spørgsmål. Analysen vil i modsætning til den hidtidige skematiske fremstilling i det følgende bevæge sig ud på mere spekulativ grund. Det er delvis en konsekvens af det hypotetiske tankesæt, analysen har ladet sig inspirere af. Udgangspunktet er derimod et veldokumenteret etnografisk eksempel.

Den følgende gengivelse af et ofringsritual illustrerer, hvorledes en toma kan være tilknyttet en sale-ånd allerede fra fødslen, samt i hvilket omfang forestillingen om sale har karakter af det, der tidligere er omtalt som episodisk hukommelse. Eksemplet har forbindelse til en af de mere kendte tomamasker ved navn *angbaï*, og ritualet går under betegnelsen *sale ne ne*, hvilket bedst kan oversættes som sale-møde eller sale-modtagelse. Ritualet vedrører et sygdomsplaget ca. etårigt drengebarn, som er brorsøn til den maske-ejer, der forestår den ceremonielle handling. Sidstnævnte har hidkaldt nogle øvrige medlemmer af den lokale *angbaï*-kult. Alle, herunder barnet og barnets fader, er samlet i ma-

skeejerens, den klassifikatoriske faders hytte, hvor hver enkelt deltagers personlige miniaturemaske er placeret ved siden af den store maske på et stykke skind, som er udbredt på gulvet. Ritualets centrale figur, det syge barn, er ligeledes repræsenteret med en sale-genstand, som blot består af en ubearbejdet træstump på ca. to-tre cm. Maskeejeren er den eneste, som fører ordet og udfører de foreskrevne handlinger. Han indleder bønnen med at henvende sig direkte ved navns nævnelse til de forsamlede kultmedlemmer samt en enkelt fraværende. Dernæst nævnes den afdøde slægtning, fra hvem han har modtaget sin sale. Dette er indledningen til en kort redegørelse for det begivenhedsforløb, der har gjort ham til indehaver af en sale-genstand:

Der var en tid, hvor sale ville gøre mig ondt. De slog mig i Aisenezou og beskyldte mig for at være kriminel, at have dræbt et andet menneske. Det var sale, som havde bragt mig i den vanskelige situation. Jeg blev oven i købet sat i fængsel. Efter løsladelsen tog jeg tilbage til landsbyen. Der skete mig intet ondt. Da vi konsulterede spåmanden, blev vi klar over, at det var angbaï, som havde forårsaget problemet. Det var derfor, I [morbror og moder] besluttede at ofre til sale på mine vegne og få fabrikeret en sale til mig, således at jeg ikke ville miste livet...

Herpå påkalder maskeejeren afdøde og fraværende ledere (kalamoeiti) af sale-gruppen og understreger samtidig institutionens hierarkiske struktur ved at nævne, at de tilstedeværende alle står til ledernes disposition. Først på dette sted i bønnen går man over til at forklare den egentlige baggrund for den igangværende offerhandling. Forklaringen er naturligvis rettet mod sale-ånderne, men også mod afdøde kultledere (*göveiti*).

Det drejer sig om Cézégnas søn, som hedder Guelaba. Det er ham, som er kommet med sale i sin hånd [„født med sale“]. Blandt de [jordemødre], der var til stede ved fødslen mente nogle, at det var luwi, andre, at det var angbaï. Vi [fædrene] opbevarede sale. Sale vil selv give sig til kende. Barnet er ofte sygt. Vi har spurgt spåmanden, hvad der er årsag til sygdommen. Denne svarede, at der hverken var tale om hekseri [*motaiti*] eller saleiti [sort magi], men at det var *piei* [kalamoeis kurv, hvori saleiti opbevares]. Spåmanden spurgte, hvorfor vi ikke havde „modtaget“ [*ne ne zou*] den sale, barnet havde medbragt, således at den kunne slutte sig til sine venner. Den er ensom. Vi blev således bedt om at tage imod den og forene den med dens venner.

Den rituelle specialist placerer umiddelbart efter denne beskrivelse af baggrunden for barnets sundhedstilstand offerdyret (høne) oven på barnets hoved. Denne gestus ledages af følgende besværgelse:

Guelaba, det kommer til dig. Kpøkø-kpøkø træstub [gengiver lyden af et arbejdsredskab, der bankes mod en træstub] – en ting kan løsne sig uden at falde helt af. Guelaba, det kommer til dig. Det kommer til din sale. Dette er hønen til sale. Fremover hører du [sale] til blandt dine venner. [Besværges herpå „vennerne“, dvs de øvrige miniaturemasker som er samlet på jorden]. Den sale, Guelaba har hidført, hører til blandt jer. Vi fjerner den fra kvindernes varetægt. Den er en del af jer. Hvis I er årsag til barnets sygdom, gør da således, at han bevarer sit gode helbred, indtil den dag han begynder at gå på egne ben. Det er jeres høne, det er sale-modtage-høne. Du hører nu til blandt dine venner. Du befandt dig i natten [mørket], du er nu kommet ud til dagen [lyset].

På dette dramatiske højdepunkt i ritualet fjernes offerdyret fra barnets hoved og bringes i kontakt med de saleiti, som er grupperet på jorden, og besværgelsen heraf fortsætter.

Offerets blod smøres afslutningsvis på miniaturemaskerne og den lille stump træ, der repræsenterer barnets skytsånd. Barnet, moderen og de forsamlede kultmedlemmer tager alle del i det efterfølgende offermåltid, hvoraf en symbolsk part desuden serveres for sale-objekterne.

Et klassifikatorisk særtilfælde

Ofringsritualet til angbaï-masken er rig på oplysninger om tomas komplekse repræsentation af sale, og fortolkningen heraf kan bevæge sig i flere retninger. Eksemplet demonstrerer dog med al tydelighed, at viden om sale knytter sig til en kropslig erfaring. Maske-ejeren, ritualets hovedansvarlige, og barnet oplever begge mødet med sale som noget fysisk. I førstnævnte tilfælde er det sale-ånden, der i løbet af hans ungdom bringer ham i en vanskelig situation, som åbenbart kun en forbrødring med ånden (ofring og maskefremstilling) formår at ændre. I det andet tilfælde, som er det, ritualet har til opgave at formidle, støder man på noget, man nærmest kan betegne som en sale-fødsel. Barnet kommer til verden med sale i hånden. Men sale er mere end blot inkarneret i en stump træ. Den tynger sin ufrivillige kurér så meget, at der rejses tvivl om dennes overlevelseshemligheder. Ritualets hensigt er i så henseende at fremme en ændring af forholdet mellem barn og sale. Det kommer klartest til udtryk i det øjeblik under ritualforløbet, hvor offerdyret som en formidler af identiteter flyttes fra barnets hoved til sale-objekternes fælles blodsugende krop. Der er, som det billedligt udtrykkes med hakken, dog ikke tale om en separation, men rettere om en forskydning og styrkelse af den organiske forbindelse mellem barn og sale-ånd. Angbaï står fortsat bagved drengebarnet (polou). Nu ikke længere som en byrde, men som beskytter.

Den ambivalens toma forlener sale-objektet med, er et andet karakteristisk forhold, som ofringsritualet lader springe i øjnene. Jeg tænker i den forbindelse først og fremmest på en stump træ, en helt banal pind, som bliver til sale. Det sker ved den transformation, hvor sale-ånden så at sige flyttes fra barnets krop og tager sæde i træstumpen blandt den øvrige samling af „sale-venner“. Sale-genstanden har her fundet sine artsfæller uden af den grund at forlade sin protegé. Træet animeres, en genstand bliver til noget levende. Det „fjernes fra kvindernes varetægt“; kvinderne som netop hverken må se eller røre en sale, der tilhører mændene. Dette karaktterskift fremstår endnu mere markant, når man inddrager en kommentar fra en af ritualets øvrige deltagere. Han forklarede, at det man var i færd med, var at ofre til træstumpen, så den kunne blive en „rigtig“ sale. Man ville så på et senere tidspunkt fabrikere en sale *en miniature*, der bærer angbaï-maskens skikkelse.

Sale-repræsentationens tvetydighed, den vekselvirkende tilstand mellem at være en ting og noget levende, er et gennemgående tema hos toma. Det fremgik ligeledes af eksemplet i indledningen til denne artikel, hvor sale-specialisten gav udtryk for en ironisk distance til sin personlige skytsånd, der blot blev omtalt som en artefakt på bunden af en kiste. Det vekselvirkende forhold mellem distancen til og identifikationen med sale i materialiseret form optræder i øvrigt med særlig tydelighed i forbindelse med fremstillingen af sale-genstande, som på den ene side er en stærkt ritualiseret handling, men på den anden side også en helt almindelig håndværksopgave.

Bloch (1993) har i en undersøgelse af de ritualer, hvorigennem forgængelige personer af kød og blod erstattes af langtidsholdbart træ og herved opnår en vis permanens

blandt zafimaniry på Madagascar, lagt grunden til en ny teori om rituelle symbolers kognitive betydning. Teorien bygger på de særlige klassifikatoriske tilfælde, benævnt akavede symboler, som forbinder såkaldt specifikke domæner af virkeligheden, der normalt er genstand for forskellige former for erkendelse. Inden for en række humanistiske discipliner fastslår tilhængere af ideen om domænespecificitet, at i alle kulturer er kognition af levende arter (eksempelvis dyr, planter) styret af andre regler end kognition af ting.³ Ikke bare lærer man om levende fænomener på en særlig måde, men selve begreberne herom er forskellige fra eksempelvis begreberne om ting. Forskellen udspringer af det forhold, at de kategoriske begreber om levende arter forudsætter en underliggende natur, hvori- mod kategoriske begreber om artefakter er defineret ved funktioner (Bloch 1993:111-2). Det viser sig imidlertid, at visse kategoriske begreber som for eksempel fødevarer udgør akavede tilfælde, der hverken hører hjemme i det ene eller andet kognitive domæne, men i stedet etablerer passager her imellem (der dukkede dåsetunen op igen!). Sådanne klassifikatoriske særtilfælde er ifølge Bloch vigtige, ja endog vitale for menneskeheden i den udstrækning, dets overlevelse netop afhænger af transformationen af levende arter til artefakter med hensyn til føde m.m. Bloch tilføjer, at megen religiøs og rituel symbolik af tilsvarende vital betydning for menneskers fødsel, død og reproduktion ligeledes er indrettet på sådanne koordineringer og passager mellem levende ting og artefakter. Uden nødvendigvis at abonnere på det metafysiske aspekt i Blochs ritualteori (jf. Bloch 1992) forekommer dennes betragtninger over det symbolskes fokus på den kognitive og praktiske betydning af transformationen af levende arter til artefakter at repræsentere et konstruktivt alternativ til forståelsen af den måde, sale-kategorien opfattes på, samt de ofringsritualer sale er genstand for blandt toma.

Sale synes på den ene side at unddrage sig en systematisk ordning. På den anden side kan sale-kategoriens egenskab af brobygger mellem adskilte domæner, henholdsvis artefakter og levende arter, udlægges som baggrunden for dannelsen af en anden form for orden eller måske rettere som forudsætningen for en sådan. Sale er således en religiøs rituel symbolik, der fokuserer på transformationen af en tilstand til en anden. Den sikrer de i bredeste forstand livsnødvendige passager mellem adskilte domæner af virkeligheden. Følger man Sperber (1985) og Boyer (1993), er der imidlertid ikke tale om, at religiøse ideer af typen sale repræsenterer et specifikt kognitivt domæne. Det er en udbredt opfattelse inden for antropologien, at religiøse forestillinger og korresponderende handlinger udgør en form for lukket univers.⁴ Religionen er tværtimod ofte både åben og foranderlig og ikke mindst præget af en udstrakt grad af plasticitet, hvilket netop er med til at give den et skær af permanens. Men derimod er selve begrebsudviklingen og indlæringen af religiøse ideer baseret på domænespecifikke mekanismer. Religionen forudsætter sund fornuft, evnen til at forklare og forstå årsagssammenhænge, men kun for efterfølgende, når situationen kræver det, at bryde med denne form for logik.

Konklusion

Formålet med præsentationen af den religiøse kategori sale har til dels været at demonstrere, hvorledes en særlig type af religiøs viden indlæres af individerne i tomasamfundet. Det har med en distributiv analytisk tilgang vist sig muligt at identificere tre varierende, men samtidig forbundne mekanismer for overførsel og tilegnelse af viden om sale.

Forekomsten af en differentieret kognition rejser spørgsmålet, om toma opretholder en fælles forestilling om kategorien sale. Hersker der med andre ord kulturel konsensus på dette område? Skeler man til udviklingen inden for megen nyere kognitiv og transaktions antropologi, vil svaret ofte være skeptisk (Højbjerg 1996). Det, der kommer til udtryk i denne skepsis vedrørende kulturel videns kollektive karakter, er blandt andet det forhold, at indlæring er bundet til forskellige former for praksis og derfor også må variere afhængigt af selve udøvelsen heraf samt betingelserne for deltagelsen heri. Køn, alder og status er nogle af de væsentlige variabler, der er bestemmende for, hvilke kulturelle og andre praktiske aktiviteter man har adgang til og tilsvarende indsigt i. Empiristisk inspirerede diskussioner af teorier om vidensoverførsel rejser i det hele taget grundlæggende tvivl om gyldigheden af den generalisering af ideer som for eksempel sale, der følger af observeret adfærd eller enkeltpersoners specifikke fortidige erfaringer (Barth 1989; Boyer 1990; Turner 1994).

Man støder nu og da på religiøse specialister blandt toma, som vidner om en veludviklet kreativ sans i forbindelse med de oratoriske indslag i ofringsritualerne samt i deres fortællinger om indvielsesforløbene til sale-ånderne. Det drejer sig primært om individuelle forestillinger, som det omgivende samfund ikke altid er i stand til at genkende. De er som sådan eksempler på fraværet af fælles kulturelle forestillinger om sale. Det modsatte synspunkt kan imidlertid også gøres gældende, idet omgivelserne viser de individuelle særtilfælde en udstrakt tillid og overdrager dem betydningsfulde rituelle opgaver i deres egenskab af specialister. På trods af afvigelserne er der altså noget, som indikerer en fælles resonansbund blandt de, der regnes for henholdsvis mere og mindre specialiserede på området. Ser man på de varierende overførsels- og tilegnelsesteknikker for viden om sale, er der endnu et forhold, som taler for en vis konventionalisering og dermed fælles repræsentation af sale-kategorien. At skelne mellem henholdsvis en kontinuerlig, diskontinuerlig og esoterisk form for vidensdistribution er naturligvis et analytisk greb. Men blandt toma modsvares denne inddeling af talrige kulturelle regler og navngivninger. De spredte visuelle og auditive indtryk af sale-manifestationer navngives af omgivelserne, og man lærer allerede tidligt, hvilke regler der skal overholdes i den forbindelse. Forbudet for uindviende mod at overvære og deltage i det hemmelige poroselskabs aktiviteter er et prototypisk eksempel herpå. Børnenes egen organisering af maskerade udgør endnu et. Når man eventuelt senere i livet oplever sygdom, gentagne ulykker, afvigende adfærd etc., vil først og fremmest rituelle specialister bringe disse betydningsladede begivenheder på en kulturel og dermed også mere acceptabel form. De personlige lidelsesfyldte erfaringer, det være sig fysiske eller psykiske, almengøres så at sige. De udstyres med en kulturel og dermed også fælles dimension, hvorved personen selv og omgivelserne kan forholde sig til tilfældet. Og det sker langt hen ad vejen ved at følge etablerede forskrifter. Skønt enkelte rituelle specialister udvikler personligt farvede besværgelser af sale-ånderne, sammensætter nye former for plantemedicin eller udstyrer deres maske med individuelle særtræk, er den esoterisk formidlede viden om sale nok den mest standardiserede distributionsform overhovedet. Det kommunikative aspekt er fremherskende i forholdet mellem lærer og elev. Den vordende specialist indvies i præcise regler for omgang med, fremstilling af og sproglig udveksling med den sale-figur, et vist udsnit af tomabefolkningen er knyttet til. Skønt dele af denne viden overføres under megen diskretion er denne institutionaliserede distributionsform på samme tid garant for kontinuiteten af og stabiliteten i den del af tomas religion, som omfattes af kategorien sale. Det

er således betegnende, at en rituel specialist (kalamoei) først betragtes som sådan, når vedkommende har demonstreret sine evner offentligt i forbindelse med for eksempel behandling af sygdomstilfælde og magisk beskyttelse af gravide og nyfødte. Den endelige bekræftelse på ens status af specialist forekommer, når man selv optræder i lærerrollen og dermed delagtiggør en ny kandidat i den overleverede fælles kundskab.

Ud over at identificere varierende former for indlæring af sale-viden har intentionen med den foregående analyse af den religiøse kategori sale været at opklare, hvorledes toma repræsenterer fænomenet. Redegørelsen for udbredelsen af viden om sale var et første skridt i den retning. Det efterfølgende skridt tog afsæt i et ofringsritual til masken angbaï. Ritualen har en prototypisk karakter, hvad angår tomas måde at repræsentere sale på. Den konklusion, som fulgte, var, at sale udgør et klassifikatorisk særtilfælde; en kognitiv brobygning, der sætter fokus på og således muliggør en transformation af tilstande. Det gjaldt i dette tilfælde såvel forholdet mellem et sygdomsplaget barn og dets skytsånd som den ambivalente forbindelse mellem en træstump og en animeret fetich. Frem for at undersøge indholdssiden af den religiøse symbolik, har analysen fremmanet det karakteristisk, at sale dækker over en flertydighed. Man kan knytte dette aspekt an til diskussionen vedrørende forholdet mellem kulturel konsensus og differentieret kognition. Of-ringsritualet helliget angbaï-masken er blot et blandt talrige andre, der vidner om en fælles opfattelse af sale som en instans, der sikrer kommunikationen på tværs af normalt adskilte domæner. Denne kollektive og nærmest indholdstomme repræsentation af sale synes som sådan ikke at være uforenelig med en samtidig forekommende variation i de måder, viden om det store panteon af saleiti overføres og tilegnes på. Der eksisterer mange forskellige masker, altre og fetichgenstande, der alle omtales som sale, men de forestillinger toma opretholder om deres egenskaber er forbløffende ensartede.

Noter

1. Man finder en samlet kritisk reception af intellektualisme, symbolisme og strukturalisme i Boyer (1993), Lawson & McCauley (1990) og Sperber (1982), der alle er inspireret af nyere lingvistisk og psykologisk kognitiv forskning.
2. Se Barth (1987), Bloch (1985), Boyer (1990), D'Andrade (1995), Hannerz (1987), Keen (1994), Keesing (1982), Shore (1996), Sperber (1996), Strauss & Quinn (1994), Whitehouse (1995) for blot at nævne enkelte af en i øvrigt meget sammensat gruppe, jeg har ladet mig inspirere og/eller provokere af. Borofskys antologi (1994) er en eksemplarisk samling af denne forskellighed i synet på overførsel og tilegnelse af kulturel viden.
3. For en introduktion til teorien om domænespecificitet, se Hirschfeld og Gelman (1994). Antropologisk anvendelse heraf finder man i stort anlagte monografier af Atran (1990) og Berlin (1992). Boyer (1993) og Sperber (1996) er ligeledes gode eksempler herpå.
4. Denne ide er senest forsvaret i Lawson & McCauley's (1990) neo-intellektualistiske kognitive ritualteori.

Litteratur

- Atran, S.
1990 Cognitive Foundations of Natural History. Towards an Anthropology of Science. Cambridge and Paris: Cambridge U.P. / Editions de la Maison des Sciences de l'Homme.
- 1993 Whither 'ethnoscience'? I: Boyer, Pascal (ed.): Cognitive Aspects of Religious Symbolism. Cambridge: Cambridge University Press.
- Atran, S. & D. Sperber
1991 Learning Without Teaching: Its Place In Culture. I: L. Landsman (ed.): Culture, Schooling and Psychological Development. Norwood: Ablex.
- Barth, F.
1987 Cosmologies in the Making. A Generative Approach to Cultural Variation in Inner New Guinea. Cambridge: Cambridge University Press.
- 1989 The Analysis of Culture in Complex Societies. *Ethnos* 54:120-42.
- Berlin, B.
1992 Ethnobiological Classification. Principles of Categorization of Plants and Animals in Traditional Societies. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Bloch, M.
1985 From Cognition to Ideology. I: R. Fardon (ed.): Power and Knowledge: Anthropological and Sociological Approaches. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- 1992 Prey into Hunter. The Politics of Religious Experience. Cambridge: Cambridge University Press.
- 1993 Domain-Specificity, Living Kinds and Symbolism. I: P. Boyer (ed.): Cognitive Aspects of Religious Symbolism. Cambridge: Cambridge University Press.
- Borofsky, R. (ed.)
1994 Assessing Cultural Anthropology. New York: McGraw-Hill, Inc.
- Boyer, P.
1990 Tradition as Truth and Communication. A Cognitive Description of Traditional Discourse. Cambridge: Cambridge University Press.
- 1993 Cognitive Aspects of Religious Symbolism. I: P. Boyer (ed.): Cognitive Aspects of Religious Symbolism. Cambridge: Cambridge University Press.
- D'Andrade, R.
1995 The Development of Cognitive Anthropology. Cambridge: Cambridge University Press.
- Fock, N.
1990 Fisk i klassifikationen! Om tings form og stil. *Tidsskriftet Antropologi* 21/22:45-54.
- Hannerz, U.
1987 The World in Creolization. *Africa* 57:546-59.
- Hubert, H. & M. Mauss
1968 Essai sur la nature et la fonction du sacrifice. I: M. Mauss: Oeuvres I. Les fonctions sociales du sacré. Paris: Editions de Minuit.
- Hirschfeld, Lawrence A. & Susan A. Gelman
1994 Toward a Topography of Mind: An Introduction to Domain Specificity. I: L. B. Hirschfeld & S. A. Gelman (eds.): Mapping the Mind: Domain Specificity in Cognition and Culture. New York: Cambridge University Press.
- Højberg, C. K.
1995 Staging the Invisible. Essays on Loma Ritual and Cultural Knowledge. Ph.d.-afhandling, Institut for Antropologi, Københavns Universitet.
- 1996 At standse strømmen. Om religionsantropologisk ikonoklasme og fremtidens antropologi. *Tidsskriftet Antropologi* 33:147-59.

- 1997a Gamle veje til nye mål. Hemmelige selskaber og politisk udvikling i Vestafrika. *Den Ny Verden* 97(1):46-61.
- 1997b Religiøse ideers robusthed. *Humaniora* 1(11):15-19.
- Jedrej, M. C.
1976 Medicine, Fetich and Secret Society in a West African Culture. *Africa* 46:247-57.
- Keen, I.
1994 Knowledge and Secrecy in an Aboriginal Religion: Yolngu of North-East Arnhem Land. Oxford: Clarendon Press.
- Keesing, R. M.
1985 Conventional Metaphors and Anthropological Metaphysics: The Problematic of Cultural Translation. *Journal of Anthropological Research* 41:201-18.
- Lawson, E. T. & R. N. McCauley
1990 Rethinking Religion. Connecting Religion and Culture. Cambridge: Cambridge University Press.
- Murphy, W. P.
1980 Secret Knowledge as Property and Power in Kpelle Society: Elders versus Youth. *Africa* 50:193-207.
- Needham, R.
1975 Polythetic Classification: Convergence and Consequences. *Man* 10:349-69.
- Shore, B.
1996 Culture in Mind. Cognition, Culture, and the Problem of Meaning. Oxford: Oxford University Press.
- Sperber, D.
1985 Apparently Irrational Beliefs. I: D. Sperber: On Anthropological Knowledge. Cambridge: Cambridge University Press/Editions de la Maison des Science de l'Homme.
1996 Explaining Culture. A Naturalistic Approach. Oxford: Blackwell.
- Strauss, C. & N. Quinn
1994 A Cognitive/Cultural Anthropology. I: R. Borofsky (ed.): Assessing Cultural Anthropology. New York: McGraw-Hill, Inc.
- Turner, S.
1994 The Social Theory of Practices: Tradition, Tacit Knowledge and Presuppositions. Cambridge: Polity Press.
- Welmers, W. E.
1949 Secret Medicines, Magic, and Rites of the Kpelle Tribe in Liberia. *Southwestern Journal of Anthropology* 5:208-43.
- Whitehouse, H.
1995 Inside the Cult. Religious Innovation and Transmission in Papua New Guinea. Oxford: Clarendon Press.
1996 Jungles and Computers: Neuronal Group Selection and the Epidemiology of Representations. *Man* 2:99-116.

KIRSTEN JØRGENSEN

PITTORESKE PROSPEKTER

Landskab ifølge gentlemen anno 1800

Claude painted in the open air!
Therefore to Wales at once repair,
Where scenes of true magnificence you'll find.
(Wolcot, citeret i Andrews 1989:112)

Efterhånden som det 18. århundrede skrider frem, begynder stadigt flere britiske gentlemen at finde genskær af nogle af tidens højst skattede landskabsmalerier i levende live ude i den vilde natur. En britisk rejseguide fra 1778 kan således love at ville lede den gentleman, der rejser gennem Lake District, fra Claudes sarte strøg, der verificeres ved Coniston Lake, til Poussins ædle scener, udstillet ved Windermere Water, og derfra til Salvatore Rosas formidable, romantiske forestillinger, som realiseres ved Lake of Derwent (Thomas West, citeret i Gombrich 1978:120).¹

Landskabsscener som disse i naturen, der fremstår som levende kopier af kunstens originale værker, benævnes meget passende pittoreske, *picturesque*.² Det pittoreske opnår en enorm popularitet i England i årtierne omkring 1800. Ikke bare i Lake District finder gentlemen billeder „udstillet“ *live*; overalt hvor gentlemen'ene kommer på denne tid, finder de faktisk pittoreske prospekter i den vilde natur, som de rejsende underholdes og behages og endda overvældes af.

Forestillingen om det pittoreske landskab grunder sig på en i det attende århundrede forholdsvis ny fascination af den vilde natur (jf. Thomas 1983:254ff). Det er godt nok ikke så meget naturen i sig selv, vild og ukultiveret naturlig, der drager, som romantikerne senere skal hævde, den gør det, men derimod den skønhed, som dannes netop dér, hvor den vilde natur antager kunstens karakter og for den rejsendes blik udkrystalliserer sig som et billede. „Vi forfølger“, som æsteten William Gilpin i en samtidig udredning af denne særegne form for naturforståelse fastslår det, „[den pittoreske skønhed] gennem naturens sceneri; og eksaminerer den ud fra maleriets regler“ (Gilpin 1792:42). Således indskrevet i kunstens regi bliver den vilde natur selv gjort til genstand for omfattende repræsentation: episk, lyrisk og visuelt gengives oplevelserne af det landskab, der mere end noget andet animerer den rejsende til at gribe pennen og ikke sjældent penslen for at forevige den kunsthædige skønhed, billederne i naturen besidder.

Nu kan man jo stille sig selv det lidt banale spørgsmål, hvordan i al verden de rejsende gentlemen overhovedet kan få øje på de pittoreske billeder i Guds mangfoldige natur.

Forbilledet for det pittoreske prospekt, landskabsmaleriet, tilbyder jo kvit og frit en ramme om det pittoreske, en afgrænsning og definition af motivet; i naturen er den rejsende stedt alene tilbage uden konkrete rammer midt i et virvar af mulige motiver. Hvordan afgrænse og indramme og derved udhæve et enkelt prospekt som pittoresk? Det skal være denne lille artikels formål at følge gentlemen'enes spor ud i det fri for at undersøge, hvorledes det pittoreske landskab gives form og får mening i britiske gentlemens rejseskitser fra årtierne omkring 1800. Turen vil bringe os rundt om to andre, samtidige landskabskategorier³ – der med analytiske begreber kan benævnes det monotone landskab og det kultiverede landskab – som det pittoreske afgrænses fra og dermed i nogen grad indrammes i forhold til. Disse to kategorier er i lighed med det pittoreske universelle; det er tre typer af landskab, de rejsende udhæver og beskriver, hvor end de kommer i verden.⁴ Turen er, analytisk set, inspireret af en række forelæsninger om det æstetiske felt, dr.phil. Niels Fock gav i løbet af det sidste kursus, han i efteråret 1994 afholdt for kandidatstuderende ved Institut for Antropologi, Københavns Universitet – forelæsninger som ikke bare underholdte og behagede, men også overvældede og altså animerede nærværende tilhører til selv at gribe pennen og give sig i kast.

Det monotone landskab: Tavsheden

Lad os starte med det pittoreske landskabs diametrale modsætning, med landskabet uden stil, uden smag, med landskabet, der hverken behager eller siger den rejsende noget, ej heller inspirerer poeten eller maleren; lad os starte med det monotone landskab, og med dettes *sine qua non*: ørkenen.

Den store Ørken, *The Great Desert*, der så nogenlunde strækker sig fra den syriske kyst i vest til Tigris i øst, gennemrejses af en del briter i anden halvdel af det attende århundrede enten på deres vej til Ostindien eller i jagten på reminiscenser fra gammeltestamentlig tid. Beskrivelserne af landskabet er i alle beretningerne fra rejsen gennem Den store Ørken monotone, ja næsten stenografiske i anslaget: Læseren får at vide, at jorden er stenet eller sandet, at terrænet er ujævnt eller relativt jævnt, at der er en smule vand eller slet ingen vand, at der er goldheden frem for alt. Tag for eksempel John Carmichaels karakteristiske beskrivelse af landskabet nogle dagsrejser fra Basra de første dage af december måned, 1751:

1STE December. Steg til hest klokken syv. Kurs Ø.S.Ø., fire timer [...]. Dernæst S.Ø. to timer [...]. Fortsatte så Ø.S.Ø. i to timer over løst, porøst land, dækket af krat. Slog lejr på sletten klokken tre. Terrænet jævnt, med hård, gold, gruset jord; fint, varmt vejr.
2DEN Forlod lejren klokken syv. [...] Terræn og jord som i går. Dejligt vejr med en mild S.Ø. brise (Carmichael [1751] 1929:173; kursivering i orig.)

3. december er der endelig lidt variation i beskrivelsen, for der er omslag i vejret, og det begynder at regne, men næste dag er alt ved det gamle igen:

4RDE. Steg til hest klokken syv [...]. Jorden sandet og terrænet jævnt, bortset fra nogle højdedrag, som vi stødte på i løbet af marchens sidste timer. En let N.V. brise og dejligt vejr. Ingen vand.
5TE. Forlod lejren klokken syv [...]. Jorden hård, gold og gruset, terrænet jævnt (ibid.).

Og så fremdeles. Den samme scene synes at forplante sig mil efter mil, dag efter dag i de britiske repræsentationer af ørkenen; meget er der øjensynligt ikke at sige om det monotone landskab, som Gayland Roberts også i en ganske koncis opsummering af samtidige repræsentationer af Den store Ørken gør det klart:

Start set alt, der er blevet skrevet af dem, der har journaliseret [*sic*] denne vej [gennem Den store Ørken], har været, at de tog af sted på det eller det tidspunkt om morgenen, at de slog deres telte op på det eller det tidspunkt om aftenen, at terrænet var stenet eller ujævnt, nogle steder gruset og sandet, eller at det andre steder var jævnt, at de fandt godt vand nogle steder, dårligt andre steder, og at de ofte får [*sic*] harer eller antiloper, som araberne slår ned med deres stokke. Og dette er i sandhed også stort set alt en mand, der fører journal, kan skrive om med vished (Roberts [1748] 1929:44).

Ørkenen efterlader altså beskueren ordknap og hans journal redundant. Enkelte af de rejssende opgiver faktisk ligefrem halvvejs gennem ørkenen, overvældet af goldheden og frem for alt af monotonien at beskrive landskabet videre frem, nytteløst, som det anses for at være, at gøre yderligere, til stadighed repeterende optegnelser: Donald Campbell lægger pennen i saddelposen, da han på sin vej fra Aleppo til Basra når Bagdad. At give en beskrivelse af landet mellem Bagdad og Basra ville blot, påpeger Campbell omsorgsfuldt, være at trætte læseren med en gentagelse af det allerede beskrevne (Campbell 1796, II:136f); i Australien opgiver Charles Hutton efter nogen tids rejse helt at føre journal: „Han begyndte“, som en samtidig fortæller, „at væmmes ved at notere ditto, ditto, det var ikke andet end ditto“ (Robinson, citeret i Carter 1987:75).

Ditto, ditto, ditto. Redundansen bliver fuldkommen, og beskrivelserne bliver, som flere af de rejssende selv bemærker, her Bartholomew Plaisted, lige så golde som det beskuede land selv:

Jeg er ikke i tvivl om, at mange af mine læsere vil finde, at dette er en gold beskrivelse af et meget goldt land, og jeg er virkelig ked af, at det ikke gav et bedre udbytte (Plaisted [1750] 1929:101; jf. Beawes [1745] 1929:40).

Som land, så journal. Landskabet antages at spejle sig direkte i repræsentationen, og den biologiske goldhed bliver hermed en naturlig forklaring på den semantiske ditto: Det bliver selvfølgelig i de britiske rejseskildringer, at der ikke er meget at sige om det monotone landskab. Denne selvfølgelighed grunder sig i første omgang på en særegen britisk 1700-tals opfattelse af forholdet mellem det repræsenterede, her ørkenen, og repræsentationen, som også lader sig ane i citatet af Bartholomew Plaisted ovenfor. Plaisted passus er nemlig ikke alene en høflig formulering fra en gentlemanlike skribent, som ærbødigt bøjer sig i støvet for sin læser – det er den også – men den peger tillige hen imod et aksiom i tidens rejselitteratur, som har vigtige implikationer for repræsentationen af det monotone landskab: At beskrivelserne i det mindste ideelt set er re-præsentationer, 1:1-gengivelser af observerede kendsgerninger i den gennemrejste og beskuede verden. „[H]an beskriver bedst“, stadfæster William Huggins med en typisk formulering, „som ser ret frem mod kendsgerningerne og maler dem, som de præsenterer sig for hans blik“ (Huggins 1824:111). Idet den rejssende maler kendsgerningerne, sådan som de præsenterer sig for hans blik i repræsentationerne, tenderer han mod at udradere sin egen tilstedeværelse i sceneriet. Den enkelte rejssende stiller sig således an som en „gennemsigtig talsmand“ (Shapin 1994:191) for den beskuede verden, idet han positionerer sig som en

stedfortræder for et kollektivt, universalistisk blik, hvorpå den gennemrejste verdens kendsgerninger lader sig registrere (jf. Pratt 1992:59). Ørkenens golde monotoni ekster-naliseres og indskrives som en kvalitet ved det gennemrejste land selv. Og som land, så journal. Takket være forestillingen om den transparente repræsentation kan den biologiske goldheds monotoni installeres som en naturlig forklaring på den semantiske. Analytisk må vi imidlertid gå et skridt videre og i anden omgang spørge til, hvorledes landskabet overhovedet konstitueres som monotont i repræsentationerne, og hvorfor monotonien mon opfattes som gold, for det er ingenlunde givet af naturen selv, at ørkenen er monoton og ej heller, at dens repræsentation skulle være gold – i andre rejsendes repræsentationer finder vi jo dog elaborerede ja, endog yderst frodige skildringer af ørkenens landskab, tænk bare på aboriginals' drømmespor, mytiske al-tid og forfædres kræfter, der indskrives i den australske ørken, eller tænk på en senere britisk rejsende, Bruce Chatwin, der i høj grad vandt sin berømmelse på netop at give en inciterende beskrivelse af ørkenen i *The Songlines* (1988). For at nærme os rammen for den britiske repræsentation af det monotone landskab må vi frem for at stoppe ved den biologiske goldhed spørge til den særegne britiske forestilling om monotoni. Det er således, vil jeg hævde, ikke så meget sandet og stenene, manglen på vegetation, træer og frodige marker i sig selv, der gør ørkenen monoton, gold og næsten ubeskrivelig i de britiske repræsentationer; stillet over for andre scenerier end ørkenens bliver den rejsende nemlig også tavs og hans journaler golde. Lad os som eksempel tage, hvad der umiddelbart kunne forekomme at være ørkenens modsætning, men som egentligt blot er en variant over det monotone landskab: de stedsegrønne, subtropiske skove og sletter.

Skønt der i Australien bliver fundet enkelte pittoreske pletter, bliver størstedelen af landet, ørken såvel som sletter og skove, betragtet som et monotont, kedsommeligt landskab med en ualmindelig langstrakt mangel på variation. Landskabet vedbliver at være en kilde til skuffelser og beklagelser i de britiske rejseberetninger fra Australien, som her, hvor Barron Field når Pitt's Amphitheatre vest for Sidney:

Pitt's Amphitheatre skuffede mig. Bakkerne er smækket tilfældigt sammen på en monoton måde, og deres klædning er meget upittoresk – bare et hav af plumpe træer (Field, citeret i Carter 1987:45).

Eller dér nær Liverpool Ranges, hvor William Henry Breton rejser gennem vidtstrakte sletter:

Endskønt det første syn, da vi nåede Sletterne, var slående [...] bliver øjet udmattet af et så vidtstrakt udsyn, der kun afgrænses af den rette horisont, og det eneste fantasien kan forestille sig er en fortsættelse af lignende flade sletter (Breton op.cit.:145; versal i orig.).

Udmattende bare ved synet er altså de sletter, der i det uendelige forplanter sig i rummet. Nøjagtigt som ørkenen opfattes også det stedsegrønne land som monotont, og nøjagtigt som i ørkenen bliver rejsende også her fåmælte:

Dagene går nu på en så monoton måde, at end ikke en fugl eller en fisk bryder tidens triste rutine [...] og] jeg kan knapt nok nedfælde nogle få noter uden at måtte gentage de samme uinteressante bagateller (Shillinglaw op.cit.:142).

Anken mod den monotoni, der foranlediger repetitionen i repræsentationerne eller tavsheden slet og ret, er, som Barron Field – grundigt træt af „de monotone skoves uendelige skygge“ (Field, citeret i Smith 1960:185) – anfører det i sin evaluering af de stedsegrønne træer, at den ikke giver sindet næring:

Intet træ, der ikke er løvfældende, kan efter min smag være smukt...
Om laurbærtræet siger Dryden

‘From winter winds it suffers no decay;
For ever fresh and fair, and every month is May’.

Nu kan det godt være, at det er en fejl ved det kolde klima, jeg er opvokset i, men dette er nøjagtig, hvad jeg beklager mig over ved det stedsegrønne. ‘For altid friskt’ er en selvmodsigelse; hvad der er ‘for altid fagert’ er aldrig fagert; og uden januar kan der ikke, efter min mening, være nogen maj. Alle menneskelivets kæreste allegorier er knyttet sammen med forårets spæde og spinkle grønne farve, sommerens mørke redundans, og efterårets brændte, gule blad. Disse er ligeså essentielle som emblemer for poeten, som de er som pittoreske objekter for maleren; og den gængse opfattelse og den europæiske poesis ældgamle tradition har gjort årstidernes skiften og deres indvirkning på vegetationen til en del af selve vores natur (Field 1825, citeret i Carter 1987:43).

Det er altså fraværet af variation, hos Field eksemplificeret ved årstidernes skiften, der skaber goldheden – „for altid fagert’ er aldrig fagert“.

Dét, ørkenen og det stedsegrønne land har til fælles i de britiske repræsentationer, dét, som definerer det monotone landskab, er fraværet af differentiering. Det monotone landskab er landskabet uden kontraster, uden variation; det er landskabet, hvori den rejsende ikke kan sætte dén forskel, der ville gøre en forskel, men derimod blot gentage sine fæmælte observationer fra gårsdagen eller helt lægge pennen bort. I al dets ensformige monotoni tenderer landskabet mod at blive ubeskriveligt (jf. Carter 1987:44): uden differentiering, ingen signifikation. Det monotone landskab forbliver, som i høj grad briternes repræsentation af det, tavst, og landskabet bliver goldt, ikke i fraværet af frugtbarhed, men i fraværet af den differentiering, der kunne danne grundlaget for beskuerens signifikation; det monotone landskab er således ikke først og fremmest biologisk goldt, men derimod semantisk goldt.

Det kultiverede landskab: Talen

Efter i dagevis at have rejst over stenet og goldt land i den mesopotamiske ørken på sin vej fra Bagdad til Middelhavskysten når Charles Ives og hans rejsekammerater i juli 1758 endelig et dejligt frodigt, kultiveret landskab:

Et yderst indtagende land med dejlige, buskede bakker, der er velkultiverede, og grønklædte dale, som gennemskæres af mange rindende bække: korn, græs, ærteblomster, vilde blomster, og sødt duftende buske vokser her til overflod (Ives 1773:342-3).

Det frugtbare landskabs indtagenhed forstærkes af monotonien i baggrunden:

vores glæde ved at rejse gennem et land, der alle steder var dækket af en så smuk frisk vegetation, kan kun forstås af de få europæere, der ligesom os har rejst gennem denne tryk-kende hede del af verden (ibid.; kursivering undladt).

Måske kan selve glæden ved at passere fra det golde til det frugtbare kun forstås af den, der har rejst gennem ørkenen i dagevis; men selve idéen om en distinktion mellem den vilde natur og den kultiverede, som hos Ives artikuleres som en kontrast mellem ørkenen og det velkultiverede land, ligger til grund for den samtidige britiske begrebsliggørelse af det kultiverede land. På Sumatra kan William Marsden således lade sig overvælde „med en stærk følelse af velbehag“, da han ser en „peberhave [...] efter at have rejst mange mil, som det der er almindeligt, gennem skovene“ (Marsden 1783, citeret i Thomas 1983:263). I Alperne kan Charles Taylor anerkendende beskrive det „arbejdsomme folk“, som „i disse vilde og mægtige bjerges skød“, holder deres lille dal „højest kultiveret“ (Taylor 1799, I:65). Og endelig kan Donald Campbell demarkere grænsen mellem det vilde og det kultiverede med et panoramisk blik over de alpinske bjerge:

Der, næsten med et eneste øjekast, kunne ses det formidable, det stenede, det vilde, og det utilgængelige – det milde, det frugtbare, og det kultiverede (Campbell 1796, I:139).

Scenen er sat, „det milde, det frugtbare og det kultiverede“ er udskilt fra „det formidable, det stenede, det vilde og det utilgængelige“, det kultiverede landskab er indrammet panoramisk i forhold til dét, det ikke er, og den rejsende kan, stadig fra positionen som stedfortræder for det universalistiske, kollektive øje, påbegynde repræsentationen af det kultiverede landskab selv.

På en rejse gennem de velkultiverede Nederlande bemærker Donald Campbell, at deres fladhed gør landskabet ganske charmeformodt:

Landet mellem Ostende og Bruges er meget fladt, og selvfølgelig helt uden den charme en *mind of taste* fordrer, og som lande, der fra Naturens hånd er formet med bakker, dale og bjerge, er så rige på (Campbell 1796, I:24; min kursivering, versal i orig.).

Men, fremhæver Campbell videre, naturen har ikke desto mindre været ødsel: Jorden er frugtbar, klimaet godt, græsgangene er frodige og fårene på markerne læmmer ikke bare fire eller fem lam, som normalt ville være at regne for mange, men helt op til seks eller syv stykker: „intet lille eksempel på Naturens ødselhed, da hun skulle sørge for dette sted“ (op.cit.:54). Med frugtbarhed, frodighed og fertilitet er Nederlandene blevet beredt for deres indbyggere: „Uanset hvordan man ser på det, synes Naturen at have sørget rigeligt for at Folket kunne blive lykkelige“ (op.cit.:55; versaler i orig.).

Denne Natur med versal, der så gavmildt deler frugtbare gaver ud, er i slutningen af det 18. århundrede blevet synonym med Gud (jf. Lovejoy [1936] 1948:316). Det er ham, oftest i en feminiseret form som enten Naturen eller Forsynet, der bereder jorderne for menneskenes kultivering. Hvor det monotone landskab ikke alene var betydningsforladt, men også gudsforladt, viser Gud allesteds sit nærvær i det kultiverede som den grund, der overhovedet gør kultiveringen mulig: I Persien har Gud således ved Forsynets mellemkomst beredt landet for dens indbyggere med både frugtbare jorder og et godt klima (Capper 1783:91-2), ligeså i Bengalen (Hodges 1793:104ff; Huggins 1824:120-1); i Syrien har Forsynet fundet det for godt at berige indbyggerne med hvide som indfødt sort (Taylor 1799, II:224); og langs Eufrat har Naturen på det nærmeste strøet om sig med frodige gaver (Beawes [1745] 1929:18).

Gud qua Forsynet og Naturen bereder altså jorderne for kultiveringen, men Naturen selv gør naturligvis ikke det kultiverede landskab alene. Mens de guddommelige gaver,

og hermed Guddommen selv, nok anerkendes og behørigt prises i repræsentationerne af det kultiverede landskab, er det ikke de frodige jorder, fertile dyr eller gode klimaer, altså ikke frugtbarheden i sig selv, der er den primære genstand for briternes repræsentationer af det kultiverede landskab, det er derimod menneskenes annæmmelse af Naturens gaver, som bliver den fremtrædende genstand for talen om det kultiverede landskab. I de tyrolske Alper kan rejsende således prise de arbejdsomme folk, der befolker dalene, og holder dem velkultiverede (Taylor 1799, I:65, Ives 1773:435ff; Campbell 1796, I:139); på Korsika nyder James Boswell det „yderst indtagende“ syn „bjergene dækket med vin og oliven“ (Boswell [1768] 1951:55) frembyder, som et resultat af simple og grove, men brave bønderes arbejde; i Bengalen anerkendes indbyggernes arbejdsomhed, „de mest arbejdsomme blandt verdens indbyggere!!!“, anser én dem ligefrem for at være (Williamson 1810, II:398); og endelig i de frugtbare Nederlande, hvor Naturen har været så ødsel, har de nederlandske indbyggere, som et sidste eksempel, til fulde formået at tage imod Naturens gaver: „Fliden har på vidunderlig vis sat sit præg på alt“ (Campbell 1796, I:73), og takket være bøndernes arbejdsomhed giver landet, der nok er frugtbart, men ellers ikke fra Naturens hånd udstyret med de attributter, den gode smag fordrer i det forbilledlige landskab, som vi så, alligevel beskueren lidt glæde:

hele landet er imidlertid [...] så omfattende kultiveret og så grundigt beriget af kunstens og flidens hænder, at det, hjulpet på vej af jordens naturlige frugtbarhed, fremstår endskønt hverken som slående eller yndigt, så i det mindste langt fra som ubehageligt (op.cit.:24).

„[K]unstens og flidens hænder“ er det altså, der nok hjulpet af Naturen, men ikke i sig selv af naturens orden, træder frem i det kultiverede landskabs forgrund for på sin vældige håndfaste maner at skabe forskellen, der gør en forskel med hakke, med skovl og med spade.

Gud er i de britiske repræsentationer af det kultiverede landskab stedt i baggrunden som den grund, der muliggør menneskenes kultivering overhovedet, thi det er ham, som har skabt, ja, som på det nærmeste *er* Naturen; menneskene træder frem i forgrunden, thi de alene kan transformere den vilde natur til dyrket, kun takket være deres arbejdsomhed kan den gudsgivne natur tæmmes, beherskes, kultiveres.

Det er naturligvis en af antropologiens gamle kendinge, natur versus kultur, der i en særegen britisk tilskikkelse her bringes i spil som den distinktion, der beforder talen om det kultiverede landskab. Nok er Gud qua naturen og menneskene qua kulturen klart distingeret i de britiske repræsentationer – alt andet ville naturligvis i disse temmeligt gudfrygtige briters univers være en babylonsk gudsbespottelse – men nærmere end at sætte et oppositionelt spændingsfelt forlenes naturen og kulturen i en reciprok udveksling. Naturen skænker frugtbare gaver, menneskene modtager og kvitterer med kultiveringen af jorderne og mere end det, for kultiveringen forstås nemlig som en menneskenes rekreativ af den vilde natur i det tabte paradys' billede. Det kultiverede Nederland, som vi ovenfor har set beskrevet, mener Donald Campbell kunne minde om et „jordisk paradys“ (Campbell 1796, I:57); ved Middelhavskysten, tæt på byen Antioch, finder Charles Taylor velkultiverede marker, der bugner af afgrøder, fremragende oliventræer og bomuldsbuske (Taylor 1799, I:198), med andre ord „Syriens paradys“ (ibid.); og ved Ganges' bredder udpeger William Huggins endnu et jordisk paradys dér, hvor frugtbare, opdyrkede jorder viser sig for hans blik: „et land, der flyder med mælk og honning, ifølge profeternes fra-

seologi“ (Huggins 1824:120). Nok undertvinger menneskene den gudskabte Natur gennem deres kultivering, men det gøres i en imitation af paradiset, i pagt – og det er med udgangspunkt i Det gamle Testamente, briterne først og fremmest begrebsliggør deres relation til Gud – med Guds eget projekt videreføres skabelsesprocessen (jf. Thomas 1983:254). „[A]t observere“, fortsætter Huggins således med en cyklisk skabelsesmetaforik sin repræsentation af det bengalske landskab, der flyder med mælk og honning,

dets rolige scener; nogle friske af det liv, der spirer op fra jorden; andre, som er ved at modnes, og dækker landet med en kåbe af vegetation; en tredje har nået den fulde vækst, og står rundrygget af grånende ælde, idet den bøjer sig under aksenes overflod og giver løfte om en rigelig høst til hin lykkelige, der har sået dem; alt dette ansporer i den rejsendes sind til følelser af ren, generøs glæde. I fantasien forestiller han sig de tusinde, der vil næres af denne venligtsindede sæd; hans hjerte fryder sig over overfloden. Her ses alle stadier af tilværelsen på et og samme sted; barndommen, ungdommen og alderdommen portrætteres i de forskellige grader af vækst, frugtbarhed og dyrkning; de når sammen i en cirkel, hvis led er tæt knyttede, og som konstant giver næring til menneskets styrke og liv (Huggins 1824:120-1).

Landskabet her, stedsegrønt som det subtropiske australske og dog ikke goldt, men frugtbart; beskrivelsen ikke redundant, men sprudlende; beskueren ikke fåmælt, men glædesfuld: i modsætning til det monotone landskabs uophørlige, golde repetition, der fremmaner tavsheden – „ditto, ditto, ditto“ – har skribenterne med fremstillingen af menneskenes mimetiske kultivering af den vilde natur i paradiset skabt et prægnant semantisk rum, hvor naturen og kulturen, Gud og mennesker i harmoni sætter rammen for det kultiverede landskab.

En vej at rette fokus, når man som britisk rejsende afsondret besigtiger verden som repræsentant for det universalistiske blik og som stedfortræder for kollektivets tunge, er altså mod kulturens overvindelse af naturen i det kultiverede landskab, der nok er udskilt fra vildheden – „det formidable, det vilde, det stenede og det utilgængelige“ – men som i sig selv implicerer naturen som den gudsgivne grund, der overhovedet muliggør kultiveringen. Men fokus kan vendes fra „det milde, det frugtbare, det kultiverede“ og rettes mod vildheden selv; gentleman'en kan stige ned fra sin afsondrede position og drage lukt ud i naturen for her selv til slut at blive overvundet.

Pittoreske prospekter: Ekspressionen

Ud i naturen drager de. Efter i århundreder at have betragtet den fri natur med ligegyldighed, hvis da ikke ligefrem med afsky, spirer fascinationen for den vilde natur frem i løbet af det attende århundrede (jf. Thomas 1983:254ff), og i århundredets sidste halvdel øges antallet af britiske gentlemen og -women, der valfarter til steder berømmede for deres pittoreskhed, stærkt. De rejsende ser, de skriver, de digter, de maler. Frem for at fremmane tavsheden som det golde landskab, animeres beskuerne af det pittoreske til at gengive deres oplevelser af de skønne billeder i den vilde natur. Rejsebøger, forfattet af pittoreske turister; rejseguides, hvori pittoreske steder udpeges og direktioner gives om, hvordan man helt nøjagtigt skal placere sig på et givent sted for at opnå det optimale pittoreske skue; kunsthøjskoler, der giver den pittoreske amatører gode råd om, hvordan skitser af det pittoreske tages og en pittoresk komposition sikres, i fald naturen ikke helt

skulle leve op til de pittoreske æstetiske idealer; digtsamlinger til det pittoreskes hyldest; og æstetikker, der diskuterer det pittoreskes definition, udreder det pittoreskes kompositoriske idealer og sporer dets kunsthistoriske aner, udgives alle i stort tal, og endelig begynder repræsentationer af pittoreske landskaber at dukke op i de almindelige rejseberetninger, uanset hvorhen i verden den rejsende er draget.



Fig. 1. Williams Hodges: The Pass of Sicri Gully, 1793.

Ud i det fri drager gentlemen'ene for at kunne nyde synet af billederne i naturen. Nogle finder billeder af tidens store kunstnere direkte bragt til live i den fri natur, som vi tidligere har set Thomas West gøre det i Lake District og John Wolcot i Wales, eller som Richard Colt Hoare her tæt på byen Denbigh i impressionistisk stil gør det efter en veritabel jagt på et passende *point of view*:

Jeg gik ud for at udsøge mig det mest fordelagtige *point of view* – og indkredsede Borgen [...] Til sidst bestemte jeg mig for et punkt ved Lime Stone Quarries på vejen, der fører til St. Asalph – her tager Byen sig meget fordelagtigt ud – ruinerne af en fin Borg på toppen – den moderne kirke, og ved siden af den i ruiner et fint, rigt land, som noget borte afgrænses af bjergene – med en meget god og kuperet forgrund – og byen, som dækker den stejle bakkens skråning, blandes fint med træerne. Det hele danner en rig og pittoresk scene – der ville være en Poussins pensel værdig og som på mange måder ligner de, han vælger for sin Pensel (Hoare, citeret i Andrews 1989:122; min kursivering, versaler i orig.).

Andre rejsende er mere ydmyge i deres henvisninger til kunsten som Charles Taylor, der kommer i tanke om teatrets kulisse, da han ved nattetide nærmer sig byen Andernack på Rhinens bred:

[I]ntet kunne overgå den pittoreske tilsynekomst af byens gamle fæstningsværk, da vi nærmede os den i måneskin, og den fremkaldte øjeblikkeligt i erindringen idéen om en

bestemt form for scenemaleri, hvor den opgående måne røber et gammelt forts brystværn, der ganske givet er en eller anden tilfangetagen fager kvindes bolig; og hvad denne sammenligning angår er der en vis analogi, i det mindste når det gælder skønhed, for vores værts døtre [på kroen, hvor rejseselskabet overnatter] var de kønneste, jeg så i Tyskland (Taylor 1799, I:63).

I de fleste beskrivelser anes kunstens billeder alene som en imaginær, uekspliteret optik, der strukturerer repræsentationerne af det pittoreske landskab. „Mod nord afgrænses søen“, skriver George Forster således om et sceneri i Kashmir, der mest af alt tager sig ud som et billede i Forsters repræsentation,

på tolv mils afstand af en række af fritstående bjerge, som rejser sig skråt op fra centrum [af prospektet] til hvert af hjørnerne; og fra foden strækker en vid slette, som til stadighed er grøn takket være de utallige bække, sig ud med en let hældning til den når søens bred (Forster 1798, II:12).

Som det allerede her bliver klart kan billederne i naturen antage et væld af forskellige motiver: „[U]niverselle er den pittoreske rejses objekter“ (Gilpin 1792:46), deklamerer en af tidens mest indflydelsesrige æsteter udi det pittoreske, William Gilpin, og noget nær universelle synes motiverne faktisk at være, når man læser gennem beskrivelserne af pittoreske landskaber fra årtierne omkring 1800. For godt nok er den vilde natur bragt i centrum i det pittoreske prospekt, men ud over bjerge og sletter, dale og floder, åer og klipper, sten og træer, bark og blade tildeles blandt meget andet også kultiverede pletter midt i det vilde, ruiner og borge, rustikke landsbyer og arabiske stæder, walisiske bønder og orientalske kvinder en plads som delmotiv i det pittoreske prospekt. Landskabet, der repræsenteres som pittoresk i tidens litteratur, er således yderst varieret, ja ifølge Gilpin variabelt *ad infinitum*, i sit genstandsfelt. At ville definere det pittoreske landskab empirisk ville tydeligvis være omsonst; kategorien er for inklusiv, grænserne ville blive for vage, og vi ville ikke være kommet rammen for det pittoreske nærmere. Hellere end at fokusere på motiverne selv må vi vende blikket mod måden, hvorpå de universelle objekter konstitueres som pittoreske for ad denne vej at kunne nærme os rammen om det pittoreske. William Gilpin giver her et instruktivt eksempel:

„[D]et er få dele af naturen, som ikke underholder det pittoreske øje“ (Gilpin 1792: 54), fastslår Gilpin, stadig argumenterende for universaliteten i det pittoreskes objekter. Tag bare vejen mellem Newcastle og Carlisle, „den strækning med goldt land [...]. Det er en øde strækning, med få afbrydelser i løbet af de fyrre mil“ (op.cit.:55). Fyrre mils goldt land! – ikke just, hvad man ville forvente sig af et pittoresk landskab. „Men“, fortsætter Gilpin, „selv her er der altid noget, som kan underholde øjet“ (ibid.). Frem for at anskue landet som goldt og uden differentiering kan den rejsende nemlig ændre perspektiv og rette sit blik mod en mindre del af sceneriet, mod heden for eksempel:

De vekslende pletter af lyng og grønsvær danner en behagelig variation. Ofte ser vi også på disse lange strækninger med vekslende beplantning et smukt lys, der dæmpes langs bakkerne: og dem ser vi ofte smykket med kvæg, grupper af får, urhøns, ryer, brokfugle og flokke af andre vildfugle. En gruppe køer, der står i skyggen ved foden af en mørk bakke, og som fremhæves af en lysere distance bag dem, vil ofte kunne danne et fuldendt billede uden yderligere tilføjelser (op.cit.:55-6).

Selv det gølge land kan altså bringes til at underholde den rejsende, men for at det monotone land kan transformeres til et billede, og det pittoreske således kan udkrystallisere sig, kræves det af beskueren, at han kan installere det rette blik, *the picturesque eye*, som Gilpin benævner det. Beskueren bliver hermed i briternes egen begrebsliggørelse selv præsent i det pittoreske landskab; øjet må være pittoresk, før landskabet kan blive det.

Det pittoreske blik er et kultiveret blik, yderst kultiveret faktisk: „*Pittoresk* er“, som Sir Joshua Reynolds formulerer det i et brev til Gilpin, „i nogen grad synonym med ordet *smag*“ (Reynolds, citeret i Gilpin 1792:35; kursivering i orig.). Det pittoreske landskab implicerer altså ikke en hvilken som helst beskuer, men derimod en beskuer med *a mind of taste* (jf. Campbell 1796, I:24); det pittoreske kræver en *gentleman* for at kunne udkrystalliseres. Tydeligst af alle har måske Jane Austen i *Sense and Sensibility* ekspliciteret dette forhold mellem dannelse og det pittoreske landskab. Edward Ferrars kommer en dag efter en vandretur i det fri tilbage til familien Dashwoods hus og udspørger her af en af husets døtre, Marianne, om sin opfattelse af landskabet. Edward svarer hende:

De må ikke udspørge mig alt for nøje, Marianne – husk på, at jeg ikke ved noget om det pittoreske, og jeg ville blot støde Dem med min uvidenhed og mangel på smag, hvis vi gik i detalier. Jeg ville kalde bakkedrag stejle, som burde kaldes knejsende!; tale om sære uopdyrkede strækninger, der burde kaldes vilde og uberørte, og siger jeg, at noget ikke helt kan skelnes, burde det have været dækket af et fint og halvgennemsligt tågeslør. De må nøjes med en jævn mands jævne beundring. Jeg kalder det en fin egn – bakkerne giver god læ, der ser ud til at være meget godt tømmer i skovene, dalen ser lun og velhavende ud, med frodige græsgange, og en del gode gårde. Det svarer netop til min forestilling om en tiltagende egn, fordi frugtbarhed her forenes med kultivering. Og dersom De siger, at den også er pittoresk, går jeg gerne med til det, og jeg tager Deres ord for, at den er fuld af klippeblokke og fremspringende punkter og gråt mos og kratskov, men alt dette er spildt på mig. Jeg kender intet til det pittoreske (Austen [1811] 1992:64).

At kunne få øje på og ikke mindst repræsentere det pittoreske landskab forudsætter altså, at beskueren er bekendt med den pittoreske æstetik og med den pittoreske terminologi, de æstetiske idealer er indlejret i og kodificeres af. Begreberne, i høj grad hentet fra det kunsthistoriske vokabularium, skaber så at sige det pittoreske, uden dem intet pittoresk landskab: „Alt dette er spildt på mig. Jeg kender intet til det pittoreske“. I det pittoreske landskab bliver altså *gentleman*’en den forskel, der gør forskellen.

Dannelsen af sindet og kultiveringen af øjet henter næring i den kontinentale landskabskunst (jf. Andrews 1984:4; Thomas 1984:265). Tre af 1600-tallets mestre, Claude Lorrain, Gaspard Dughet (også kendt som Poussin) og Salvatore Rosa, der alle havde specialiseret sig i malerier af italienske landskabsscener, bliver tillige med deres kontinentale såvel som britiske aftagere centrale i 1700-tallets britiske begrebsliggørelse af det pittoreske. Vi har allerede set flere eksempler på, hvorledes nogle rejsende eksplicit drager paralleller mellem et skue i naturen og mestrenes billeder, og hvorledes begreberne, der anvendes i beskrivelserne af det pittoreske – som „landskab“ jo også selv er det – er approprieret fra kunstens terminologi. Også mere indirekte virker malerkunsten til dannelsen af det pittoreske perspektiv, for landskabsmaleriets stilistik inkorporeres nemlig til en vis grad som en del af den pittoreske æstetik. De tre mestres palet og strøg, forskellige i tone og anslag, associeres, på den ene side, både eksplicit og implicit med ulige kvaliteter ved det pittoreske landskab: Claude Lorrains billeder jævnføres med det idyllisk skønne, der fremstår mættet af lys med bløde, lette strøg; Salvatore Rosas med det

sublime, viltert i tonen og mere rå i udformningen; og Poussins med en mere intellektuel tilgang til landskabet, der ofte får en langt mere geometrisk udformning hos Poussin end hos de to andre malere (Wilton 1996:39-40).⁵ James Thomas opsummerer forskellene på de tre maleres stil både på kunstnernes egne billeder og på dem i naturen i en stanze fra *Castle of Indolence*:

Whate'er Lorrain light-touched with softening hue,
Or savage Rosa dashed, or learned Poussin drew
(Thomas 1748, citeret i Andrews 1989:39).



Fig. 2. William Gilpins to skitser af samme landskabsscene, øverst fremstillet som upittoresk, nederst som pittoresk (Gilpin 1792).

På den anden side informerer landskabsmaleriernes komposition det pittoreske perspekt. Malerierne af de italienske landskaber fremstår harmoniske og velfabulancerede, men med brudte linier, perspektivet er gerne meget lavt placeret og unifokalt, således at bille-

dets beskuer næsten omkranset af landskabsscenen kan lade sit blik vandre mellem dets tre flader: den dybe baggrund, den velbelyste midte og den mørke forgrund (Andrews 1989:29, 61). Disse kompositoriske idealer tegner konturerne af det pittoreske prospekts forbilledlige „disposition“, som Gilpin benævner den, endskønt den vilde natur, som samme Gilpin andetsteds bemærker, naturligvis langt fra altid fuldstændigt kan indpasses i den ideale form:

With equal rigour DISPOSITION claims
Thy close attention. Wouldn't thou learn its laws,
Examine Nature, when combined with art,
Or simple; mark how various are her forms,
Mountains enormous, rugged rocks, clear lakes,
Castles, and bridges, aqueducts and fanes.
Of these observe, how some, united please;
While others, ill-combin'd disgust the eye.
That principle, which rules these various part,
And harmonizing *all*, produces *one*,
Is *Disposition*. By its plastic pow'r
Those rough materials, which *Design* selects,
Are nicely balanc'd. Thus with friendly aid
These principles unite: *Design* presents
The gen'ral subject; *Disposition* culls,
And recombined, the various forms anew.

Yet here true Taste to three distinguish'd parts
Confines her aim: Brought nearest to the eye
She forms her foregrounds; then the midway space;
E'er the blue distance melt in liquid air
(Gilpin 1792, Poem:5-6; kursivering og versaler i orig.).

Takket være dispositionens „plastiske kraft“ (ibid.) kan alle delmotiverne, hvad enten de er af naturligt eller kunstigt ophav, forenes i et harmonisk, men varieret pittoresk perspekt, der i respekt for den sande, altså den dannede, smag differentieres i tre distancer. Denne spatiale differentiering er central i repræsentationerne af det pittoreske landskab, for den dybde og den variation, den bibringer perspektet, tillader øjet at vandre her og der, hid og did i landskabet, og med øjet vandrer, som vi skal se, sindet og følelserne. Alexander Pope ekspliciterer i sin skildring af *Windsor-Forest* det pittoreske blikks spatiale forankringspunkter og hermed det pittoreske prospekts spændingsfelt, der sættes mellem her og der, mellem forgrund, midte og baggrund:

Here Hills and Vales, the Woodland and the Plain,
Here Earth and Water seem to strive again
Not Chaos-like, together crush'd and bruis'd,
But as the World, harmoniously confus'd:
Where Order in Variety we see,
And where tho' all things differ, all agree.
Here arching Groves a glimm'ring Scene Display,
And part admit and part exclude the Day,
As some coy Nymph her Lover's warm Address
Nor Quite indulges, nor can quite repress.
There, interspers'd among the opening Glades,
Thin Trees arise, that shun each others Shades.

Here in full Light the russet Plain extend;
There wrapt in Clouds the bluish Hills ascend
(Pope [1712] 1952:16-17).

Med blikkets inkorporation af et givent steds varierede objekter i ét harmonisk perspekt, som udspringes mellem beskuerens position her og horisonten der, etableres den vilde natur i kunstens billede og det pittoreske landskab tager form. På sin vis bliver det pittoreske landskab således lige så kultiveret som det kultiverede, altså opdyrkede, landskab selv. For nok er det ud i den vilde natur gentleman'en drager, men det er ikke naturens multiple objekter som de rå og uforarbejdede fremstår for den rejsendes blik – „Chaos-like“ med Popes formulering – der anses for bemærkelsesværdige, så langt fra endda; bemærkelsesværdig bliver naturen først, når der i gentleman'ens dannede blik er blevet skabt orden i den naturlige variation – „Where Order in Variety we see/And Where tho' all things differ, all agree“ (ibid.) – når altså den vilde natur er blevet transformeret til et billede i stil med de italienske landskabsmalerier og således er blevet indskrevet i den æstetiske orden.⁶ Således visuelt kultiveret bliver perspektterne „pittoreske landemærker“ der, som George Forster noterer, netop er dem, det er værd at stoppe op ved og beskrive i sin journal, når man er på vej (Forster 1790, I:11).

Denne, lad os kalde den, visuelle, æstetiske operation, hvorigennem den vilde natur gennem det dannede blik gives en kultiveret form, er kun det første skridt i nydelsen af det pittoreske perspekt. Beskuerens sind må nemlig sættes i værk ikke alene i formgivelsen af billederne i naturen, men også i bestemmelsen af deres betydning:

Når tilskueren, hvis sind er beriget med malerens og poetens prydelser, gennem idéernes spontane association forlener dem med de naturlige objekter, som præsenterer sig for hans øjne, opnår de en ideal og imaginær skønhed (Knight 1805, citeret i Andrews 1989:40).

Billederne i naturen fordrer altså både tilstedeværelsen af et pittoresk øje og af et signifierende subjekt, der ikke blot gengiver, hvad hans pittoreske øje ser, men også gengiver, hvad han tænker og føler, idet han ser, for at blive bragt til live.

Endnu engang er det først og fremmest i kunstens verden gentleman'en henter næring til dannelsen af det pittoreske perspekt. De idéer, den „spontane association“ bringer frem i sindet ved synet af de „naturlige objekter“, har nemlig, som Richard Payne Knight også anfører det, i meget høj grad deres ophav i poesiens verden. Fragmenter fra den latinske og græske verden, som den rejsende gentleman vil være bekendt med fra værker som Ovids *Forvandlinger*, Vergils *Æneiden* og Homers *Iliaden* og *Odyseen*, og i stadig højere grad efterhånden som idéen om det pittoreske udvikles også fra engelske poeter som Milton og Pope, der jo for øvrigt selv i høj grad lader sig inspirere af den klassiske tradition, får en fremtrædende plads i begrebsliggørelsen af det pittoreske perspekt. Parnasset transplanteres til Themsens bredder, Arkadien til Tahiti, Bengalen og bondeidyllen i Wales; skovgudinder forestilles i de tyrolske Alper; og i Indien bjergtages rejsende af hinduistiske kvinder, som henter vand i Ganges – „intet kan være mere pittoresk“ (Skinner 1832, II:212) – og som fremmaner behagelige minder om antikke figurer:

De fine antikke figurer undlader aldrig at vise sig i en malers sind, når han observerer en smuk kvindelig form, som stiger op af trinene fra denne flod iført våde draperinger, der fuldkomment stiller hele personen til skue, og med vaser på hovederne med vand til tempellerne (Hodges 1793:33).

Antikke figurer langs Ganges' bredder, en bly nymfe ved Themsen, en tilfangetagen og naturligvis fager kvinde i Andernack og videre derfra til kroværtens smukke døtre, Claude i Wales og Arkadien på Tahiti – i det pittoreske landskab er vi tydeligvis ude over enhver fordring om, at repræsentationen skal være en sandfærdig 1:1-gengivelse af observerede kendsgerninger, der var så central for konstruktionen af det monotone og det kultiverede landskab. Hvor den rejsende i kraft af sin positionering som ekstern og afsondret tilskuer til det monotone og det kultiverede landskab i repræsentationen kunne give sin beskrivelse form af en simpel italesættelse af dét, der ville være åbenbart for alle og enhver på gennemrejse at se – som land, så journal – behøver det pittoreske landskab en gentlemans kultiverede blik for at tage form og hans dannede sind for at få betydning. Hvor det altså var observerede kendsgerninger alene, der antoges at blive gjort til genstand for repræsentationerne i det monotone og det kultiverede landskab, bliver de observerede kendsgerninger eller med Richard Payne Knights begreb „naturlige objekter“ i det pittoreske landskab først værdige til repræsentation, når de som del af et af beskueren imaginært skabt billede kan fungere som metaforer for sindets associationer (jf. Carter 1987:231ff). Kvinderne i våde sarier ved Ganges' bredder bliver metaforer for de antikke figurer, fæstningen i Andernack for tilfangetagne eventyrprinsesser og scenerier i Wales for Claudes malerier. I det pittoreske landskab er det ikke de „naturlige objekter“ *an sich*, der har betydning; betydningsfulde bliver de naturlige objekter først, idet de indskrevet i den imaginære ramme fungerer som blikkets spatiale forankringspunkter for sindets metaforiske associationer.

De prospekter, der er mest varierede, men dog stadig harmoniske, bliver de mest yndede, for de skænker beskuerens blik flest forankringspunkter og tillader hermed blikket bedst af alle prospekter at vandre hid og did og dermed sindet at fortabe sig i behagelige associationer som Charles Taylor her i en repræsentation af et prospekt ved landsbyen Beilan tæt på den syriske middelhavskyst viser det:

Dette sted er det mest romantiske, jeg nogensinde har set; som det ligger midt blandt bjergene, der rejser sig op over det stillestående vand og de usunde marske ved havnen [...] Husene i landsbyen er placeret på den mest enestående og mest uregelmæssige måde, man kan forestille sig; fundamentet af et hus er ofte højere end taget på det tilstødende hus, og på denne måde dannes der hele vejen igennem en vedvarende variation. Tusinde små bække løber fra bjergene og fremstår som det dejligste prospekt for øjet; det virker forfriskende, når man betragter de små vandfald og hele scenens simpelhed. Naturens simple og dog dristige variation, som her åbenbares, giver stedet både sublimitet og storslåethed, og fylder sindet med overvejelser over skabelsens forbløffende værk, og efterlader os ude af stand til at gøre rede for hverken dens begyndelse eller for dens fortsættelse (Taylor 1799, I:172-4).⁷

Naturens „simple og dog dristige variation“ ansporer altså sindet til grublerier. Gruble, og det endda på side efter side, gør George Forster også, da han efter at have rejst gennem et noget forfaldent nordligt Indien den 26. november 1782, når det Kashmir, hvis landskab, han mener, må stå „uden sidestykke [...] i pittoresk variation“ (Forster 1798, II:1). Det første syn af Kashmir får Forster fra en bjergtop:

På toppen, som da var dækket af sne bortset fra der, hvor en strøm af vand løber, ses Kashmirs Sletter, der strækker sig ud over et stort område fra sydøst til nordvest, og som frembyder et smukt varieret landskab. Dette syn, jeg så længe kun sjældent havde kunnet

nyde, var yderst behageligt og fremkaldte en række af behagelige idéer (Forster 1790, I:225; versaler i orig.).

Og rækken af idéer flyder fra Forsters pen. Læseren når faktisk enden af første bind af rejseberetningen og et lille stykke ind i andet, før Forster genoptager beretningen om rejsen den 26. november ind i Kashmirs varierede, tankevækkende landskab:

Vejen fra Veere Naug løber gennem et land, som byder på det forråd af overdådig billedrigdom, der opstår ved en heldig fordeling af bakker, dale, træer og vand; og, sådan at naturens sjældne fortrinligheder kunne fremstå i fuld pragt, var det forår, sæsonen, hvor træerne, æble, pære, fersken, abrikos, kirsebær og morbærtræet bar et broget væld af blomster. Også klyngen af de røde og hvide roser med uendelige mængder af blomstrende buske, frembød et syn så strålende besmykket, at det ikke krævede nogen ekstraordinær fantasi, at forestille sig, at jeg endelig stod i et eventyrland (Forster 1798, II:4).

Forudsætning for sindets overdådige associationer over landskabets „simple og dog dristige variation“ er indbygget, så at sige, i selve det pittoreske prospekts form. For kravet om variation i de naturlige objekter, der inkorporeres i prospektet, på den ene side, og den spatiale differentiering mellem forgrund, midte og baggrund, her, der og ind imellem, der tillader blikket at veksle mellem flere distancer, på den anden, bereder grunden for blikkets og hermed sindets stadige vandring; takket være de mangfoldige differentieringer, blikket udhæver i rummet, etableres der i repræsentationerne af det pittoreske landskab et yderst ekspressivt rum, idet de forankringspunkter, der sættes i kraft af blikkets spatiale differentiering, bliver installeret som metaforer for sindets associationer.

Fra landskabet uden differentiering, over landskabet med en enkelt differentiering mellem natur og kultur er vi altså nået til landskabet med en mangfoldighed af differentiering; fra tavsheden over talen er vi nået til ekspressionen.

Men selv i det pittoreske landskab kan den rejsende faktisk blive tavs og hans ord golde; her ikke fordi, der intet er at sige, nærmere fordi, der er alt for meget: „[V]i talte stort set ikke!“ beretter en anonym rejsende i Nordwales,

hvis vi gjorde, var det kun når vi somme tider mellem lange pauser alle sammen ufrivilligt udbrod, har du nogensinde? – nej, aldrig – indtil vi alle trætte af vores egne golde udråb enedes om at være *helt stille* (anonym, citeret i Andrews 1989:117; kursivering i orig.).

Stillet over for de mest indtagende pittoreske prospekter rækker sproget simpelthen ikke til en beskrivelse: „Intet sprog“, forklarer Cumberland ligeledes om et sted i Wales, „kan udtrykke disse sceners ophøjethed“ (Cumberland op.cit.:147). Den rejsende, der nok med sit pittoreske blik skaber billederne i naturen og med sit dannede sind giver dem mening, idet han associerer over landskabets variationer, den rejsende altså, der med øje og sind har kultiveret den vilde natur i kunstens billede og poesiens sprog, og således visuelt og mentalt overvundet og tæmmet den, kan selv i enden blive overvundet af dét pittoreske landskab, hvor ekspressionen ikke sådan lader sig italesætte:

[...] den vældige Gruppe af formidable Bjerge mod Nord, som rejser sig op i et gigantisk sceneri bjerg efter bjerg, former en række af Pittoresk vidunderligt stort, forbløffende & pittoresk prægtigt Pittoresk uden for enhver beskrivelse, & i forhold til hvilket intet Sprog kan yde retfærdighed (Bishop Percy op.cit.:76; overstregning og versaler i orig.).

I modsætning til det monotone landskab, der efterlod den rejsende ordknap, fordi der ingen differentiering kunne etableres, og der således bogstaveligt talt intet var at sige, er det her nærmere en overdetermination af differentiering, som udvirker tavsheden.

Også Donald Campbell må erkende sprogets begrænsninger, da han står over for „vidunderligt varierede“ landskabsscener i Tyrol (Campbell 1796, I:139): „For at fattes [*to be conceived*], må de ses“ (op.cit.:140). Men før Campbell når at lægge pennen, har han allerede gjort et forsøg på at beskrive de følelser, det pittoreske vækker i beskueren:

Her følte jeg mig overvældet af en sådan henrykkelse, som alverdens kunst aldrig ville kunne fremmane: her trak forfængeligheden, ambitionen, begæret efter berømmelse og magt og alle de glinsende, prangende tirader, som vanen og de verdslige skikke trælinder sindet med, sig tilbage for at give plads til følelsen af harmoni, renhed, enkelhed, og sandhed: her syntes Forsynet at tale med det mest inciterende sprog, 'kom, dumme Mand, forlad den afsindige tumult, de funkende tåbeligheder, de falske og forlorne fornøjelser, som listigt skabes for at forføre dig bort fra sandheden – dvæl her – og i Naturens skød, studér mig': Her, oh! her, udbrød jeg, overvældet af følelser, der, på det tidspunkt, berøvede mig muligheden for at tage hensyn til noget andet, her vil jeg dvæle i al evighed (op.cit.:129; versaler i orig.).

Ikke bare sproget, men kunsten selv transcenderes her: „Scener som disse ville trodse ethvert forsøg fra poetens pen eller malerens pensel“ (op.cit.:139-40). De højst værdsatte af alle pittoreske prospekter bliver, ironisk nok, netop dem, der overgår kunsten. På St. Johanna kan også John Henry Grose lade sig henrykke over et, da han indhyllet i indtagende dufte og omkranset af bakker og dale, bække og vandfald efter en vandretur i landskabet nyder sin frokost til tonerne af en „behagelig form for beroligende vand-musik“ (Grose 1766, I:19). På bakkernes skråninger ser han kokospalmer, appelsin- og limetræer:

Alle disse, som vokser helt tilfældigt og uden den ringeste form for regelmæssighed eller orden, kombineret med vandfaldene og den formidable højde af de omkringliggende bakker, der er dækket af træer og vegetation og med adskillige brud og fremspring, fremviser naturens dristigste strøg [...] her kunne kunsten umuligt tilføje noget, som ikke snarere ville ødelægge end pryde sceneriet (op.cit.:20).

Kopien bliver større end originalen selv, billedet i naturen prægtigere end kunstens, idet det pittoreske landskab her netop ikke fremstår som et distant billede, den rejsende på afstand kan beskue, men derimod omkranser den rejsende og uvægerligt inddrager ham i sin eksistens. For først idet en gentleman kaster sit kultiverede blik på den vilde natur og forlener den med sit dannede sinds associationer, kan den indrammes som pittoresk: For at fattes må det pittoreske prospekt ses.

Noter

1. Alle oversættelser til dansk er forfatterens.
2. Slægtskabet mellem *picturesque* og *picture* lader sig let aflæse i det engelske begreb. Den samme etymologiske forbindelse finder man imidlertid også på dansk, om end lidt mere skjult: Pittoresk kommer af latin *pictor*, maler, over italiensk, *pittresco*, og fransk, *pittoresque*.

3. Selve ordet „landskab“, som jeg i det følgende alene anvender som et analytisk begreb, gør faktisk sin entre i det almene engelske sprog på sammen tid som idéen om det pittoreske opstår. *Landscape* importeredes fra hollandsk, *landschap*, i det sene 16. århundrede, det oversattes i første omgang til *landskip* og anvendtes i nogen tid alene som et malerteknisk begreb til at referere til en bestemt form for scenerier på, i mangel af et bedre begreb, landskabsmalerier. I løbet af det 18. århundrede ændres begrebets betydning noget samtidig med, at det opnår en plads i gentlemen'enes almindelige vokabularium. Her refererer begrebet nemlig ikke længere blot til bestemte former af malerier, men tillige til scener i den fri natur, som minder betragteren om et landskabsmaleri (Hirsch 1995:2). Således semantisk transformeret bliver *landscape* i høj grad synonym med det langt oftere anvendte *picturesque*, idet begge begreber retter fokus mod den samme type af scener i naturen, der ligner et maleri (Thomas 1983:265). Om udviklingen af idéen om landskab inden for den kontinentale malertradition, se Gombrich 1978.
4. Det er først et stykke inde i det 19. århundrede, landskabet partikulariseres, idet forskellige typer af landskaber bliver associeret med specifikke geografiske steder, på den ene side, og således differentieret bliver landskaberne af nogle filosoffer yderligere inddraget som led i forklaringen på folkeslagernes og nationernes særegne træk, på den anden side (jf. Löfgren 1989:197ff).
5. De tre malere associeres til tider ligefrem med tre forskellige varianter af pittoreske prospekter: Claude med det skønne, Salvatore med det sublime og Poussin med det romantiske. Mens denne distinktion mellem det skønne, det sublime og det romantiske spiller en betydelig rolle i de teoretiske diskussioner af det pittoreske landskab og i de mest nidkære connoisseurs bestemmelse af et pittoresk prospekts karakter, tenderer distinktionen mellem de tre varianter mod at udviskes i langt de fleste repræsentationer af det pittoreske landskab fra tiden omkring år 1800. Begreberne bruges generelt, men ofte i flæng snarere end som klare markører på forskellige arter af pittoreske prospekter (se også Nevius 1976).
6. Det er netop dette træk ved den pittoreske tradition, romantikere tager stærkt afstand fra og i nogen grad definerer romantikken i opposition til. Idéen om, at naturen skulle anskues med kunsten som en imaginær optik, går den romantiske forestilling om naturen midt imod. Som Wordsworth bemærker, virker denne stadig sammenligning mellem natur og kunst alene til at spolere „stedets ånd“ (Wordsworth i Thomas 1983:266). For romantikerne er det naturen *an sich* ikke billeder *au naturelle*, der kommer i centrum.
7. Efter al den tale om Gud i det kultiverede landskab bør hans opdukken her i form af Naturen i det pittoreske have en kommentar. Hvor Gud oftest via stedfortræder generelt i repræsentationerne af det kultiverede landskab blev inddraget som aktør, er det langt mere sporadisk, der refereres til Gud i repræsentationerne af det pittoreske. Som den altid skarpe William Gilpin bemærker, ville det jo kunne synes naturligt om vi anskuer naturens objekter i et mere ophøjet lys, frem for blot som simpel underholdning. Vi kunne observere, at en søgen efter skønhed naturligt ville lede sindet til al skønheds store oprindelse, til det første gode, det første perfekte, det første skønne.

Men ak,

endskønt dette i teorien synes at være det naturlige klimaks, vil vi insistere så meget desto mindre på det, som vi rent faktisk har meget ringe grund til at håbe, at enhver beundrer af *pittoresk skønhed* også er en beundrer af *dydens skønhed* (Gilpin 1792:46-7; kursivering i orig.).

En grund til at mange briter er utilbøjelige til at se Gud i det pittoreske prospekt kunne være, at gentlemen'ene, som det forhåbentligt nu skulle være klart, meget vel selv er klar over, at det er billeder skabt gennem menneskenes visuelle intervention i naturen og med kunsten som forbillede, der udgør substansen i det pittoreske prospekt. Når man så tager i betragtning, at gentlemen'enes dannelse ikke alene har fundet næring i Ovid, Vergil og Homer, men også, og i særdeleshed, i Biblen med vægten lagt på Det gamle Testamente, synes det ikke urimeligt at foreslå, at Gud i høj grad udgrænses fra repræsentationerne af det pittoreske landskab, fordi det ville indebære en uhyre gudsbespottelse at finde Gud i de selvgjorte billeder som et menneskeskabt idol:

I må ikke gøre Eder afguder; udskaarne billeder og stenstøtter må I ikke rejse Eder, ej heller må I opstille nogen sted med billedværk i Eders land for at tilbede den; thi jeg er HERREN Eders Gud! (3 Mos. 26, 1).

Til støtte for denne påstand kan det anføres, at i de repræsentationer, hvor Gud rent faktisk træder frem i landskabet, understreger beskueren som regel altid, at naturen netop her er større end kunsten. Selvom repræsentationerne af de guddommelige prospekter set fra analytikerens synspunkt godt nok stadig må siges grundlæggende at være informeret af det pittoreske blik og det kultiverede sind, insisteres der eksplicit hos skribenterne på naturens transcendering af kunsten, og ude over billederne i naturen synes den rejssende også ude over den evidente gudsbespottelse. Vi skal se eksempler på denne naturens transcendering af kunsten senere.

Litteratur

- Andrews, Malcolm
1989 The Search for the Picturesque. Landscape Aesthetics and Tourism in Britain, 1760-1800. Aldershot: Scolar Press.
- Austen, Jane
1992 [1811] Sense and Sensibility. Hertfordshire: Wordworth Classics.
- Beawes, William
1929 [1745] Narrative of a Journey from Aleppo to Basra in 1745. I: D. Carruthers (ed.): The Desert Route to India. Being the Journals of Four Travellers by the Great Desert Caravan Route between Aleppo and Basra 1745-1751. London.
- Boswell, James
1951 [1768] The Journal of a Tour to Corsica; and Memories of Pascal Paoli. Redigeret af M. Bishop. London: Williams & Norgate Ltd.
- Campbell, Donald
1796 A Journey Over Land to India, Partly by a Route Never gone Before by any European. By Donald Campbell, of Barberck, Esq. who Formerly Commanded a Regiment of Cavalry in the Service of His Highness the Nabob of the Carnatic. In a Series of Letters to his Son. Comprehending his Shipwreck and Imprisonment with Hyder Alli, and his Subsequent Negotiations and Transactions in the East. Part I-III. London: Vaughan Griffiths.
- Capper, James
1783 Observations on the Passage to India, through Egypt, and across the Great Desert; with Occasional Remarks on the Adjacent Countries, and also Sketches of the Different Routes. London.
- Carmichael, John
1929 [1751] A Journey from Aleppo to Basra in 1751. I: D. Carruthers (ed.): The Desert Route to India. Being the Journals of Four Travellers by the Great Desert Caravan Route between Aleppo and Basra 1745-1751. London.
- Carter, Paul
1987 The Road to Botany Bay. An Exploration of Landscape and History. Chicago: University of Chicago Press.
- Chatwin, Bruce
1988 The Songlines. London: Penguin Books.
- Forster, George
1790-8 A Journey from Bengal to England, through the Northern Part of India, Kashmire, Afghanistan, and Persia; and into Russia by the Caspian Sea. Vol I-II. London & Calcutta.
- Gilpin, William
1792 Three Essays: On Picturesque Beauty; on Picturesque Travel; and on Sketching Landscape: To which is Added a Poem, on Landscape Painting. London.
- Gombrich, E. H.
1978 The Renaissance Theory of Art and the Rise of Landscape. I: Norm and Form. Studies in the art of the Renaissance. London & New York: Phaidon.
- Grose, John Henry
1766 A Voyage to the East-Indies; Began in 1750; with Observations Continued till 1764; Including Authentic Accounts of the Mogul Government in General, the Viceroy of the Deccan and Bengal, with their Several Subordinate Governments under their Respective Nabobs, and Independent States; Particular those of Angrian the Morattoes, and Tanjorcans. Of the Religions in India; the Mahomedan, Gentoo, and Persees. Miscellaneous Customs; and General Reflection on the Trade of India. Of the European Settlement, Particular the English Presidencies of Bombay; Madrass, or Fort St. George, and Calcutta, or Fort William; with their Respective Factories: Their Government, Trade, Fortification, and Public Buildings. The Rise of the War in India between the English and French in 1754; and the

- Continuance thereof to the Conclusion of the General Peace of Europe in 1763. Vol. I-II. 2. udg. London.
- Hirsch, Eric
1995 Introduction. *Landscape: Between Place and Space*. I: E. Hirsch & M. O'Hanlon (eds.): *The Anthropology of Landscape. Perspectives on Place and Space*. Oxford: Clarendon Press.
- Hodges, William
1793 *Travels in India, During the Years 1780, 1781, 1782, and 1783*. London.
- Huggins, William
1824 *Sketches in India, Treating on Subjects Connected with the Government; Civil and Military Establishments; Character of the Europeans, and Customs of the Native Inhabitants*. London: John Letts.
- Ives, Edward
1773 *A Voyage From England to India, in the Year MDCCLIV, and a Historical Narrative of the Operations of the Squadron and Army in India, under the Command of Vice-Admiral Watson and Colonel Clive, in the Years 1755, 1756, 1757; Including a Correspondence between the Admiral and the Nabob Serajah Dowlah. Interspersed with Some Interesting Passages Relative to the Manners, Customs, &c. of Several Nations in Indostan. Also, a Journey From Persia to England, By an Unusual Route With an Appendix &c., &c.* London: Edward & Charles Dilly.
- Löfgren, Orvar
1989 *Landscapes and Mindsapes*. Folk 31.
- Lovejoy, Author O.
1948 [1936] *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Nevius, Blake
1976 *The Picturesque Traveller. I: Cooper's Landscapes. An Essay on Picturesque Vision*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
- Pope, Alexander
1952 [1712] *Pope's Windsor Forest, 1712*. Redigeret af R. M. Schmitz. Saint Louis.
- Plaisted, Bartholomew
1929 [1750] *Narrative of a Journey from Basra to Aleppo in 1750*. I: D. Carruthers (ed.): *The Desert Route to India. Being the Journals of Four Travellers by the Great Desert Caravan Route between Aleppo and Basra 1745-1751*. London.
- Pratt, Mary Louise
1992 *Imperial Eyes. Travel Writing and Transculturation*. London & New York: Routledge.
- Roberts, Gayland
1929 [1748] *Account of a Journey from Basra to Aleppo in 1758*. I: D. Carruthers (ed.): *The Desert Route to India. Being the Journals of Four Travellers by the Great Desert Caravan Route between Aleppo and Basra 1745-1751*. London.
- Shapin, Steven
1994 *A Social History of Truth. Civility and Science in Seventeenth-Century England*. Chicago & London: The University of Chicago Press.
- Skinner, Thomas
1832 *Excursions in India; Including a Walk over the Himalaya Mountains, to the Source of the Jumna and the Ganges*. Vol. I-II. London: Henry Colburn & Richard Bentley.
- Smith, Bernard
1960 *European Vision and the South Pacific 1768-1850. A Study in the History of Art and Ideas*. Oxford: The Clarendon Press.

- Taylor, James
1799 Travels from England to India, in the Year 1789, by the Way of the Tyrol, Venice, Scanderoon, Aleppo, and over the Great Desart to Bussora; with Instructions for Travellers; and an Account of the Expence of Travelling, &c. &c. Vol. I.II. London: S. Low.
- Thomas, Keith
1983 Man and the Natural World Changing Attitudes in England 1500-1800. London: Penguin Books.
- Williamson, Thomas
1810 The East India Vade-Mecum; or, Complete Guide to Gentlemen Intended for the Civil, Military, or Naval Service of the Hon. East India Company. Vol. I-II. London: Black, Parry, & Kingsbury.
- Wilton, Andrew
1996 Dreaming of Italy. I: A. Wilton & I. Bignamini (eds.): Grand Tour. The Lure of Italy in the Eighteenth Century. London: Tate Gallery Publishing.

JOHN LIEP

ADSKILT, FORBUNDET, FORENET

TOTEMISTISK PRAKSIS PÅ ROSSEL ISLAND

Efter at have fuldført sit store værk om slægtskabsstrukturerne tog Lévi-Strauss i begyndelsen af 1960'erne totemismen op til fornyet overvejelse (1962a, 1969b).

I slutningen af forrige århundrede og begyndelsen af dette forekom det for førende antropologer, som om totemismen – sådan som de havde fremstillet den som en religiøs kult af dyr, planter eller andre naturfænomener knyttet til eksogame grupper – var et universelt stadie i religionens udvikling, måske dens urform. Denne forestilling om totemismen som en vidt udbredt primitiv institution kulminerede med Frazers monumentale værk, der fremlagde hele den daværende viden om fænomenet (1910). Men det selvsamme år blev den alvorligt svækket af Goldenweisers sønderlemmende kritik (1910). Goldenweiser viste, at de elementer, der ifølge teorien om totemisme som institution skulle forekomme samlet (opdeling i klaner, forestillingen om en særlig forbindelse mellem klanerne og dyr eller planter, tro på nedstamning fra dem og tabu mod at dræbe eller fortære dem) i virkeligheden sjældent gør det, men kan findes hver for sig. Fra 1920'erne svinder interessen for totemismen i den antropologiske forskning.

Lévi-Strauss genoptog denne dekonstruktion af det klassiske totemismekompleks og fremlagde sin berømte demonstration af, at totemismen ikke er et objektivt fænomen i sig selv, men et aspekt af „den vilde tanke“ – den form for klassifikatorisk tænkning, der benytter konkrete fænomener som tegn i koder for at anskueliggøre systemer af relationer. Hvor den klassiske totemismeteorik udviklede totemismen som en særlig eller oprindelig form af animismen og stirrede sig blind på „delagtigheden“ mellem totemart og slægtsgruppe, lægger Lévi-Strauss vægt på forholdet mellem på den ene side en række af naturlige arter og på den anden en række sociale grupper. Forskellene mellem arterne svarer til forskellene mellem grupperne, og de første bruges altså til at konceptualisere forskellen på de sidste. Det er derfor dyr „er gode til at tænke“ [med] (Lévi-Strauss 1963a:89).

Lévi-Strauss' *tour de force* ansporede for en tid stor interesse for klassifikation, men hvad emnet totemisme angår, syntes det sidste ord at være sagt. Det har da også, bortset fra enkelte spredte arbejder, været negligeret siden. Totemismen var lagt så død, at en kollega, som jeg for nylig henvendte mig til, berettede, at da hun skrev sin ph.d.-afhandling i 1970'erne, var det „uncool“ at bruge selv ordet (Marta Rohatynskyj, personlig meddelelse). I Massimregionen øst for Ny Guinea, der dog i sin tid blev kendt for sit system af „forbundne totemer“, er der mig bekendt ikke skrevet et arbejde viet totemisme

siden en kort artikel af Roheim fra 1950 – uanset at op mod en snes antropologer har gjort feltarbejde i regionen siden dengang.

Jeg har fundet, at det kunne være frugtbart at tage emnet op nu i denne tid, hvor interessen for struktur er afløst af proces. Jeg skal derfor berette om, hvordan min egen indsigt i Rosselbefolkningens klansystem og totemistiske tænkning efterhånden udvidedes og hvilke bidrag til studiet af totemisme og klassifikationspraksis, den kan yde.¹

Mit teoretiske udgangspunkt er stadigvæk Lévi-Strauss' tilgang til totemisme, men med et andet perspektiv. Lévi-Strauss anser totemarters funktion som middel til at adskille grupper, altså deres rolle som metaforer, for grundliggende. Den metonymiske funktion, hvor arter bruges til at markere social nærhed eller forbindelse, afviser han som væsentlig i totemistisk klassifikation. Jeg skal vise, hvordan totemisk tænkning på Rossel i høj grad benytter metonymi.

Jeg antog, at denne pointe var ret ukontroversiel, indtil jeg forelagde mit paper på et forskningsseminar arrangeret af Institut for Antropologi. Her blev den anfægtet under henvisning til, at metafor hos Lévi-Strauss' er en „ydre metafor“ (*external metaphor*) i David Sapiers forstand, der indbefatter både metafor og metonymi (Niels Fock, personlig tilrettevisning). Lad det være klart, at i den „vilde“ eller mytiske tanke som helhed indgår både metafor og metonymi, som troper, der begge etablerer en relation mellem termer (Sapir 1977:3). I totemistisk klassifikation, som er Lévi-Strauss' anliggende, går den „ydre metafor“ eller analogi på forholdet mellem to serier af termer a, b, c ... og x, y, z ..., hvor a, b, c osv. er sociale grupper, og x, y, z osv. er naturlige arter. Her er der ikke tale om lighed mellem a og x, b og y osv. Analogien går på korrespondensen mellem de to serier af relationer: a:b:c::x:y:z. Her hævder Sapir altså, at der både er et metonymisk forhold mellem hver af de sammenstillede termer (f.eks. a og x) og mellem termerne i hver serie (altså mellem henholdsvis a, b og c og x, y og z). Endvidere argumenterer han, at i praksis kan metafor og metonymi ikke klart adskilles.² Dette er jeg ikke uenig med ham i, men det forekommer mig ikke at være Lévi-Strauss' standpunkt. Han understreger, at et metonymisk eller kontinuerligt forhold mellem termerne på den lodrette akse enten henhører til religionen eller viser hen til en kasteidentitet, men er fremmed for totemistisk klassifikation (Lévi-Strauss 1963a:27; 1969b:120-1, 225ff). Hvad angår forholdet mellem termerne på den vandrette akse, gentager han flere steder, at en kontinuitet, der forekommer i naturen, må reduceres til diskontinuitet for at klare kontraster kan fremstå (Lévi-Strauss 1963a:26; 1969b:201-2; 225-29; 1969a:52-4). Hvad endelig analogien mellem de to serier som helhed angår, er Lévi-Strauss ganske tydelig i *Den vilde tanke* hvor han siger:

[...] for det første, at disse institutioner hviler på en altomfattende overensstemmelse mellem to rækker, ikke på specielle overensstemmelser mellem deres elementer; for det andet, at denne overensstemmelse er metaforisk, ikke metonymisk ... (Lévi-Strauss 1969b:229).

Det er først og fremmest totemisme som ren klassifikatorisk (og metaforisk) ideatype, der optager Lévi-Strauss og ikke de metonymiske „delagtigheder“, som religionen eller de historiske hændelser involverer den i (jf. Lévi-Strauss 1963a:27). Jeg takker altså for belæring fra min ellers lærde kollega og fordums lærer, der har fået mig til at undersøge og gennemtænke spørgsmålet grundigere, men fastholder indtil videre mit standpunkt.

Selv om Lévi-Strauss' indsats fjernede totemismen fra religionen og anbragt den inden for klassifikationens og kognitionens område, så befinder den sig, som han selv un-

derstreger, på et andet plan end infrastrukturen, den økonomiske *praxis* (i marxistisk forstand). Som et begrebsmæssigt skema, siger han, medierer den mellem *praxis* og adfærd, hvorved „materie og form [...] fuldendes som strukturer (Lévi-Strauss 1969b:135). Jeg vil argumentere for, at totemisme på Rossel ikke kan adskilles fra et niveau, som man sædvanligvis henregner under økonomien eller „infrastrukturen“ – nemlig ejendomsretten til jorden og de sociale udvekslinger. Flere af Rossels totemer er nemlig lokaliseret på klanterritorier og disse, eller karakteristiske geografiske former i dem, figurerer på linie med totemdyr og planter i sociale gruppers identitetskonstruktion.

Klaner og totemer på Rossel Island

I 1910 fastlagde Seligman som den første den karakteristiske form for totemisme i Massimregionen øst for Ny Guinea:

Den mest karakteristiske kulturform i Massim er eksistensen af en særegen form for totemisme med matrilineær nedstamning. Medlemmer af hver klan har som totemer en serie af tilknyttede dyr, som tilhører forskellige klasser af det organiske rige. I reglen er disse forbundne totemer en fugl, en fisk, en slange og en plante, men firbenede hvirveldyr (som for eksempel varanen eller krokodillen) kan være føjet til hver serie af forbundne totemer (Seligman 1910:9; min oversættelse).

Seligman tilføjede, at i en given lokalitet kunne et af leddene i serien være fraværende. I den nordvestlige del af området var det typiske serie-arrangement forsvundet, men klippeblokke kunne være tilføjet totemlisten. I dette område var totemslangen af særlig betydning og kunne endda blive anset for at være verdens skaber (ibid.). Om Louisiade øhavet i den østligste del af regionen, som Seligman ikke besøgte, mente han at kunne fastslå, at det totemistiske system i store træk var det samme (op.cit.:736). Denne konklusion gjaldt dog ikke Rossel Island, om hvilken Seligman erkendte at „vor viden er meget spinkel“ (op.cit.:7).

Denne mangel på viden blev noget afhjulpet, efter at Cambridge-studenten Armstrong på Seligmans foranledning besøgte Rossel i to måneder i 1921. Armstrong var den første, der omtalte totemismen på Rossel Island. Han berettede, at hver klan havde tre forbundne totemer – plante, fugl og fisk. Det fjerde totem i Massim – slangen – var på Rossel „af en anden orden“ (Armstrong 1928:38). Hans materiale om klanotemer var dog meget fragmentarisk; han koncentrerede sig om den religiøse kult, der var knyttet til det fjerde totem. Slangerne var guder fra Rossels mytiske fortid, som efter at have skabt øen og dens dyr og planter eller medbragt dem fra andre øer og givet ophav til menneskene, havde inddelt disse i klaner og givet dem hver deres totemer. Siden var disse guder „gået under jorden“ på bestemte steder rundt om på øen. Disse hellige steder, som Armstrong viede et helt kapitel af sin bog, var tabu for uindviede. De var forbundet med heldige eller uheldige virkninger, som frugtbarhed, sygdom eller trolddom, der kunne påvirkes gennem ritualer udført af visse „præster“. Som regel havde de en overnaturlig beskytter i form af en slange, krokodille eller et andet dyr, der ofte syntes at være guddommen selv eller en inkarnation af ham. Det fjerde totem var altså en individuel slange eller et andet dyr, knyttet til en bestemt lokalitet (op.cit.: kap. XI og XII).

Dette var den viden om totemismen, jeg havde, da jeg ankom på Rossel. En af de første dage blev jeg fortalt, at folk var opdelt i „stammer“ (altså klaner) med hvert deres navn, og enkelte fugle dukkede op som knyttet til klaner. Armstrong anså plantetotemet for det vigtigste (op.cit.:38-9), men jeg fandt, at rosseleserne nu fulgte det øvrige Massim ved at nævne fugletotemet først. Det er muligvis en følge af større kommunikation med de andre øer og indgifte med dem. Det er gennem fugletotemet, at man fastlægger en klanidentitet med folk fra omverdenen. I en nylig artikel i *Tidsskriftet Antropologi* har jeg fortalt, hvordan jeg selv blev spurgt om min fugl og fik tildelt brahminerglenten, en smuk kastaniebrun rovfugl med hvidt bryst, der kredser over urskoven (Liep 1996).

Underklanerne

Da jeg havde etableret mig i landsbyen Pum på nordsiden af øen og begyndte at udvide mit kendskab til klanforhold, blev jeg klar over, at de fleste klaner er opdelt i eksogame underklaner. De fleste klaner var ligeledes eksogame, men i hvert fald i én klan, kpmé, giftede man sig underklanerne imellem. Beboerne i Pum var fra syv matriklaner, men for tre af dem var der igen medlemmer fra to forskellige underklaner.³ Klanerne er spredt over øen, og selv subklanernes medlemmer bor ikke samlet, men optræder her eller der i større eller mindre koncentrationer.

Underklaner betegnes med klannavnet og et præfiks, der normalt går på underklanens hovedterritorium eller „hjemland“, eller en typisk landskabsform i det, f.eks. et bjerg. I Pum var der flere underklaner, der ikke havde land i området. F.eks. var der folk, der i flere generationer havde levet i Pum, fra klanen ndime fra øens østende, hvor deres land lå, og hvor andre medlemmer af klanen boede. Folk fra en anden klan havde deres hjemland på den anden side af øen. Disse „jordløse“ klaner var repræsenteret i området ved, at en kvinde fra den pågældende klan flere generationer tilbage var blevet gift i Pum og havde efterladt sine matrilineære efterkommere dér.

Segmenteringen i underklaner viste sig at slå igennem i fugletotemet. Enten havde en klans underklaner forskellige fuglearter, eller en art var opdelt i „racer“, som jeg opfatter som fiktive. Klanen kpmé, som var den største på øen, havde således to underklaner kendetegnet ved henholdsvis isfugl og brillefugl, mens tre underklaner havde hver sin røde papegøje; en stor, der var den „rigtige“ eller prototypen, en mellem og en lille. Kakaduen, der var totem for min hovedmeddeler James Dalas' klan ki:a, var opdelt i „racer“, hvis adskillelse til dels skyldtes adfærd. Prototypen var således „helt hvid“, en anden var „navset“ og „ikke ret god“; den levede „inden i træer“. En tredje var også hvid, men „skreg altid op uden årsag“. Den fjerde var bare „lille“.

Fugletotemer viede jeg størst opmærksomhed, fordi de var de letteste for mig at identificere. De arter som optrådte som totemer var for de flestes vedkommende større fugle som havørn, fregatfugl, glente, fiskeørn og revhejre eller mindre fugle med et karakteristisk udseende som forskellige duer, papegøjer og isfugle. Én klan havde tre flagermusearter, en for hver underklan, som sine fugle. Kun et par af duearterne og den store flyvende hund blev regelmæssigt jaget og fortæret, men der var i almindelighed ikke noget forbud mod at dræbe eller spise af fugle- eller fisketotemerne eller spise de af planterne, der var spiselige. De var gruppesymboler (*emblems*), men der var ikke nogen ærefrygt over for dem.

I enkelte tilfælde så fugletotemet ud til at afspejle beliggenheden af klanens (eller underklanens) hjemland. Ndime klanen, der ikke er segmenteret, har sit territorium ved østenden af Rossel og er endvidere knyttet til den lille ø Low:a, der ligger yderst mod øst på randrevet og i gamle dage var et meget helligt sted. Her yngler den hvidbugede havørn, *maal*, der er ndimes totem.⁴ To underklaner af en klan, der har land ved øens vestende, havde typiske havfugle, fregatfugl og Bergius terne, som totemer. Fregatfuglen ses nær kysten ved storm, og vestenden af øen er mest udsat for den stormfulde nordvestmonsun. Andre fuglearter syntes imidlertid ikke at kunne knyttes til noget bestemt område.

Mens hver underklan i de fleste tilfælde kun havde én fugl, havde de fleste to eller flere planter (eller træer) og to eller flere fisk eller andre havdyr (som skildpadder eller muslinger).⁵ Planter og fisk er ofte fælles for alle underklaner af samme klan. Ét træ, *Canarium*, hvis nødder er en værdsat delikatesse, skilte sig ud ved, at hver underklan havde ét individuelt, navngivet træ på sit land. De forbundne totemer fugl, planter og fisk viser, at hver social gruppe har andel i luftens, landets og havets skabninger. Det korresponderer med en almindelig form for underklanterritorium, der udgør en „skive“ af øen fra toppen af en højderyg ned til kysten og videre ud gennem lagunen med en del af randrevet. Denne ejendomsform, der giver adgang til både land- og havressourcer, er udbredt i Oceanien (Hviding 1992:151).⁶

Det fjerde totem: Religiøs distribution

Vi kommer nu til Armstrongs „fjerde totem“, de individuelle slange-guddomme. Øen var oversået med hellige steder, der var farlige og forbudte for dem, der ikke kendte de formularer (på gudernes sprog), som skulle udtales for at nærme sig dem.⁷ Det vil sige, at de var tabu for kvinder og de mænd, der ikke var ledsaget af stedets vogter, en eller nogle få gamle mænd, der kendte besværgelsen. En del af disse steder blev ikke respekteret længere, men ved nogle udførtes nu og da ritualer i det skjulte. Det var steder, hvor kulturhelterne efter at have vandret over øen og udført deres kreative bedrifter var gået i jorden. På engelsk kaldte rosseleserne meget rammende disse guder for *humans* (i modsætning til *men*). Rossel-ordet for dem er *woyili*, der kan betyde „de mange fra drømmen“. Der er mange ligheder mellem forestillinger på Rossel og den australske drømmetid. Hver klan eller underklan havde sin hellige sang, *ndame*, der fortalte om dens gud og andre hellige væsner og indeholdt hemmelige magiske besværgelser. Disse sange blev opført ved natlige sammenkomster i urskoven, hvor kvinder ikke havde adgang.⁸

I den mytiske fortid var menneskene kommet op af huller fra underverdenen. Der var nogen uklarhed om menneskenes oprindelse. Nogen sagde, at de var kommet op af ét hul, et meget vigtigt helligsted i den nordøstlige del af øen, der syntes at have været et rituelt center i gamle dage. Min ven James hævdede, at hans klan *ki:a* var kommet først. Guderne havde indstiftet eksogamien og klanerne og givet dem deres totemer. Andre klaner var imidlertid steget op af huller andre steder på øen. I nogen få tilfælde hørte jeg kvinder omtale den gud, der var knyttet til underklanens vigtigste helligsted, som en „stammomder“. Enkelte underklaner nedstammede fra kvinder, der var drevet i land fra andre øer.

I hovedsagen var guderne mænd, der kunne tage skikkelse af slanger og undertiden stadig dukke op ved helligstedet. Men i de fleste floder var der også hellige krokodiller og i lagunen hellige søkøer, der kunne betegnes som sekundære guddomme.⁹ Nogle af slan-

geguderne kunne stadig vandre rundt og forandre skikkelse til krokodiller (eller til muræner på helligsteder på revene). Alle disse overnaturlige dyr var frygtede og fredhelige. Men almindelige krokodiller og søkøer blev jaget. Mindre slanger blev skånet. Som andre folk i regionen viser rosseleserne stærkt ubehag ved slanger, der jo kryber ned i huller og står i forbindelse med underverdenen. Men den store sorte pythonslange, hvis art de fleste guder tilhører, dræbes undertiden og spises af de få, der besidder den beskyttende formular. Den og en mindre slange er som hele arter i øvrigt totemer for hver sin klan.

Efter at have fået en vis viden om disse forhold foretog jeg en „patrulje“ øen rundt, hvor jeg blandt andet forsøgte mere systematisk at få oplysninger om fordelingen af underklanernes territorier og andre attributter. Denne udspørgen udviklede sig snart til lister, hvor hver underklan blev karakteriseret ved dens fugl, planter, fisk, hellige sange, guddom, krokodille, søko, land, bjerg, vandløb, rev og passage i revet.¹⁰ På den måde fik jeg et billede af hele øen og den omliggende lagune og dens rev som opdelt i territorier, hvert med sine landskabelige kendemærker, der ofte besad et eller flere helligsteder bevoget af et af de hellige dyr. Dertil var et udvalg af luftens, landets og vandets arter udvalgt og fordelt mellem klaner eller underklaner. I sin helhed udgjorde dette kompleks en segmenteret tilegnelse af de naturlige omgivelser.

Som Armstrong allerede havde opdaget, var de mange helligsteder knyttet til kontrol over kulturplanter, til sygdomme eller skadedyr, der kunne ramme mennesker eller afgrøder, og til fiskeheld, vinde, regn og tørke. I Pum-floden var der således en sten knyttet til en slangegud Mboko, der var et taro-helligsted. Den skulle holdes ren for drivtømmer og kunne anråbes, hvis taroen skulle slå fejl. Et andet og større taro-helligsted befandt sig i øens østlige del. Opossum var knyttet til et helligsted på et bjerg i den vestlige del af øen. En myte fortalte om, hvordan en hel række traditionelle kostbarheder og kulturplanter var bragt over havet fra en øgruppe mod nord og hver især deponeret på en række helligsteder på øen sammen med de magiske formularer for hver af dem.

Det samlede kultkompleks indebar altså en vis imaginær rituel arbejdsdeling på øen mellem lokaliteter, der hver kontrollerede et eller flere fænomener. Også her minder Rosseles ritualsystem om Australiens (jf. Lévi-Strauss 1963b).

Forbundne klaner

Under mine første undersøgelser havde klansystemet med dets opdeling i underklaner svaret til, hvad jeg havde lært om et segmenteret klansystem. Men snart dukkede et aspekt op, som jeg ikke var forberedt på. Jeg begyndte at høre om klaner, der var „blandede“. Folk omtalte dem som „mixed“, „same blood“ eller på Rosseles *yoo mwidi* – samme „gruppe“ eller „side“. Det viste sig snart, at det var underklaner fra *forskellige* klaner, der var blandet. Når jeg spurgte om hvorfor, blev jeg nogle gange fortalt, at det var fordi en underklan engang var lige ved at være ved at dø ud, og så havde stormændene „bestilt“ en pige fra en anden underklan, der var blevet adopteret ind i den første. Derved var de to underklaner blevet blandet. Men ofte sagde folk: „Det er fuglen, der blander dem“, eller „det er træet, der blander dem“ eller endda „det er landet, der blander dem“.¹¹

Disse forbundne underklaner havde altså et identitetsfællesskab, de opretholdt fælles eksogami, og deres medlemmer bistod hinanden ved udvekslinger. Udtrykket „samme side“ angiver, at gruppen indgår i en større helhed vis-a-vis en anden. Begrebet om „side“

som en komplementær del af et forhold mellem par kendes andetsteds i Oceanien (se Hviding 1992:177ff). På Rossel er udvekslinger typisk organiseret mellem „sider“, der er struktureret ud fra to for tilfældet modstillede klaner (reelt lokale underklansektioner), der bistås af forskellige slægtskategorier og medlemmer af underklaner, der er på „samme side“ (for dødeudvekslingernes vedkommende se Liep 1989).

På denne måde tjener totemistiske arter som tegn for tværgående bindeled mellem de opdelte klaner, og der fremstår et netværk eller gitter af foreninger over øen. Dette mønster må ses som gennemløbende en vedvarende proces, hvorigennem der lokalt etableres forbindelser, der måske engang igen afbrydes. Jeg hørte således om underklaner, der var blandet på nogle dele af øen, men ikke på andre, og i et enkelt tilfælde sagde man, at to underklaner „nu er ved at blive blandet“.

Jeg har ikke noget materiale, der kan belyse disse historiske processer, men man kan gøre sig formodninger om de strategier, der fører til sådanne lokale alliancer mellem underklaner. En påstand om, at to underklaner „i virkeligheden“ er blandet, kan f.eks. forhindre indgåelsen af ægteskaber, der er uønskede af indflydelsesrige ledere. Den kan bruges til at argumentere for tilflytters brugsret til land, og den kan understøtte en stormands behov for bidragydere på hans „side“ ved udvekslinger.

Diskussion

Som jeg nævnte i indledningen, betragter Lévi-Strauss den totemistiske tænkning som baseret på metafor, hvor kontrastforskelle mellem arter bruges til at konceptualisere kontraster mellem sociale kategorier. Det ser man også på Rossel, hvor forskellige fugle markerer forskellen på klaner og underklaner. På den anden side udtrykkes klanfællesskabet også gennem totemer, der er fælles for underklanerne i klanen og i nogle tilfælde er forskellen i totemfugle kun fiktive varieteter af samme art. I sidste tilfælde er der tale om dele af en større helhed, og signifikation er metonymisk. Men også hvor samme art, landstykke eller guddom betegner en forbindelse eller blanding af underklaner, kan man tale om metonymi.¹² Det er formentlig arven fra Jakobsons strukturelle fonemteori med dens vægt på binære kontraster, der er årsagen til Lévi-Strauss' vægt på strukturer af klare kontraster, der udmønter sig i strukturelt enklere og mere elegante systemer (jf. Sapir 1977:13; Kronenfeld & Decker 1979:514). På Rossel er det totemistiske felt, ligesom den sociale struktur, mere komplekst.¹³

Jeg vender nu tilbage til sammenhængen mellem totemismen og opdelingen i territorier for underklanerne. I det ene tilfælde drejer det sig om hele arter, der på klassisk totemistisk vis er knyttet til sociale grupper. I det andet tilfælde er øens geografi kompartmentaliseret, så der, i hvert fald idealtypisk, er blevet et bjerg, et vandløb, et rev osv. til hver gruppe. Imellem disse to niveauer medierer den rituelle distribution, hvor guddommelige slanger, krokodiller og søkøer ligeledes er fordelt mellem grupperne. Her er der tale om, at personificerede individer af samme art er fikseret lokalt, sådan at hver lokalgruppe har en andel.

Denne form for tænkning er ikke enestående for Rossel. Lévi-Strauss omtaler baganda i Centralafrika, hvor hver klan har to totemer – en forbuden føde og et territorium, normalt et bjerg – og sammenligner dette med Australien (Lévi-Strauss 1969b:118). Hos talensi i Vestafrika har store klaner forfædre symboliseret ved hellige dyr (krokodiller,

pythonslanger og firben), som er knyttet til bestemte lokaliteter. Totemer, som er forbudt at spise, findes på både klan- og lineageniveau og kan bruges til at udtrykke både adskillelse og forening. Tallensi har i øvrigt også forbundne lineages fra forskellige klaner, hvis forbindelse kan symboliseres ved et fælles totem, som på Rossel (Fortes 1945:124ff, 142; jf. Lévi-Strauss 1963a:73-4).¹⁴

For Lévi-Strauss er totemistiske klassifikationer kun et aspekt af en mere generel systematisk handlen, hvor domæner, der er meget forskellige fra hinanden, kan integreres i det klassifikatoriske skema, der således „bryder gennem sine egne grænser“. Det kan i den ene retning gå mod universalisering, i den anden mod individualisering (Lévi-Strauss 1969b:166). I det første tilfælde kan systemet udstrækkes på en territorial og geografisk basis, hvor arandas totemistiske geografi er et klassisk eksempel (ibid. 171-2). I det andet tilfælde kan systemet ved dets „nedre grænse“ inddrage navngivne steder i en „territorial individualisering“.¹⁵ I virkeligheden er disse to operationer ikke vidt adskilte, men kan „lægges oven på hinanden“ (op.cit.:171).

Jeg vil derfor argumentere for, at områder som den totemistiske klassifikation, det rituelle system og endda jordejendomssystemet på Rossel ikke bør tænkes adskilt, men er forbundet i en fælles begrebslig praksis. Jordejendomssystemet, der normalt opfattes som en socialøkonomisk kategori, indgår i et fond af tegn, der, såvel som totemarter og guder, bruges til at anskueliggøre kontraster og forbindelser mellem sociale kategorier. I virkeligheden er der tale om en proces, hvor de sociale grupper eller den materielle tilegnelse af territorier ikke kan anses som logisk forudgående og bestemmende for en rituel og totemisk superstruktur, men hvor handling, begrebsliggørelse og erfaring danner en sammenhængende proces. Dette er ikke enestående for Rossel. For Australiens vedkommende understreger Peterson den rumlige forankring af totemer i klanterritorier og lokaliteter og beklager den adskillelse af totemer og territorialitet, der fra Frazer via Durkheim blev etableret i antropologiens historie (Peterson 1972).

Det forekommer så meget mere nærliggende at se jordejendomsretten på linie med det øvrige klassifikationskompleks, fordi segmenteringen i territorier, der „hører til“ hver sin underklan er et ideationelt system, der ingenlunde er afgørende for den reelle jordbrug. Man må her skelne mellem titulær ejendom og reel besiddelse – eller som Ingold gør det for jægere og samlere, mellem *territory* og *land tenure* (Ingold 1986:156). Mine undersøgelser i Pum viste, at et krav om brugsret til jord nok kan støtte sig på, at jordstykket ligger på ens underklans land, men med lige så stor grund anser en mand sig berettiget til jord, fordi hans far, farfar eller morfar dyrkede der. Alle hushold havde haver og endda kokosplantager på land for andre underklaner, og nogle underklaner havde som omtalt ikke engang jord i området. Det fungerende jordbrugssystem er baseret på ret til brug, der er nedarvet bilateralt gennem linier igennem både mænd og kvinder. Visse ældre mænd har overopsyn med landområder, fordi de, normalt fra deres far, har arvet en omfattende viden om deres tidligere brug og brugernes genealogiske forhold og i reglen også om de helligsteder, der findes på dem. Derfor er det ganske almindeligt, at overopsynet med et landområde indehaves af én, der ikke tilhører den klan, der ejer det. Den matrilineære territorialisering af jorden kan derfor kun anses som en delvist vejledende faktor i brugsretspraksis.

Konklusion

Jeg har ovenfor løbende brugt begrebet „system“ i min af Lévi-Strauss inspirerede diskussion af klassifikatorisk handlen, men i en mindre præcis betydning. I virkeligheden anser jeg ikke denne handlen for systemisk i den strengere betydning Lévi-Strauss bruger. Her følger jeg Worsley, der benytter Vygotskis begreber *conger* (bunke) og *complex* til at karakterisere en totemisk „ansamling“ af elementer, der mere løst bygger på subjektive indtryk og forbindelser, der er så forskellige som elementernes kontakter og forbindelser i virkeligheden (Worsley 1967:152; Vygotsky 1962:62). Lévi-Strauss reducerer en kompleks og decentraliseret historisk proces af handlinger, hvis sedimenterede produkter man på et givet tidspunkt kan optegne, som jeg gjorde på Rossel, til „tænkning“, altså et mentalt forhold, som han anser for styret af en overordnet klassifikatorisk „operatør“. For mig befinder „operatøren“ sig på et lavere plan, hvor konkrete tegn gennem simple metaforiske og metonymiske kognitive mekanismer kombineres og rekombineres i en vedvarende kortlægningspraksis (*mapping*). Modsat Batesons bogstav, men i hans ånd, bliver territoriet derfor her en del af *kortet* over de sociale relationer (Bateson 1973:423). Men denne semiotiske praksis kan ikke løsrides fra den handlingspraksis, den er den del af.

Der findes ikke nogen central „ånd“, der bringer system i de vidtsprede handlinger og tankeprocesser i samfundet. Den decentraliserede klassifikatoriske praksis foretages af indflydelsesrige individer og smågrupper rundt om på øen, der anlægger strategier og foretager afgørelser i skiftende alliancer med hinanden – ifølge et overleveret idiom, der under simple kognitive operationer anvender konkrete naturlige arter og former som tegn i en „lang konversation“ om sociale enheder, forbindelser og rettigheder.¹⁶

Noter

1. Mit materiale om Rossels totemisme blev hovedsageligt indsamlet under mit første feltarbejde 1971-73. Det blev støttet af Statens samfundsvidenskabelige Forskningsråd og Department of Anthropology, Australian National University. Jeg takker Niels Fock, Christian Kordt Højbjerg, Dorte Ulrik Petersen og Tine Tjørnhøj-Thomsen, der på forskellig måde har udfordret eller befordret mit arbejde med denne artikel bl.a. ved hjælp med referencer.
2. Spørgsmålet er indviklet. Således fastslog Philippe Descola i 1992, at forholdet mellem totemiske arter og sociale enheder er metaforisk, mens relationen mellem art og mennesker i animismen kan være metonymisk (Descola 1992:114-5). Fire år senere siger han, at totemisk klassifikation bygger på et metonymisk skema, men også at metonymiske og metaforiske skemaer opererer samtidigt i mange symbolske klassifikationer, men på forskellige planer (Descola 1996:92-3). Adspurg om dette problem, svarer han, at totemisme for ham nu i hovedsagen er metonymisk, men kan være metaforisk i en underordnet forstand. Men han tilføjer, at skillelinien mellem metafor og metonymi er meget tynd, og at oppositionen er „tricky“ at bruge og måske hellere bør undgås (personlig meddelelse)! Buchowski hævder tilsvarende, at metafor og metonymi eksisterer samtidig (Buchowski 1996:304).
3. Ordet for klan var *p:uu*. *P:uu* er også betegnelsen for et trug eller det vinkelformede fletværk, der danner rygningen på et tag. Ordet kunne således hentyde til en „beholder“, men er formentlig et austronesisk låneord. Lignende betegnelser for klangrupper findes på nærliggende øer. For underklan bruges ordet *ghi*, der betyder „del“.
4. Den særlige havørn på Low:a er dog også en inkarnation af en guddom, Ye, den eneste af guderne, der optræder i fugleskikkelse. Jeg så denne hvidbugede havørn (*Haliaeetus leucogaster*) på sin rede på Low:a i august 1973. Et af ndime-klanens plantetotemer er i øvrigt en plante, der kun gror på Low:a.

5. Øens få landdyr som varan, rotte, opossum, svin og hund viste sig også at være indlemmet i totemsyste-
met. Selv sol og måne tilhørte en klan.
6. Der var tidligere landsbyer på den midterste del af øen med „bushpeople“, der kun kom til kysten for at
hente saltvand. De udvekslede taro og bananer for sago og fisk med kystbeboerne. Jeg formoder, at der
dengang var underklaner med indlandsterritorier. I løbet af dette århundrede – og især efter Anden Ver-
denskrig – er disse indlandsbeboere alle flyttet til kysten og har erhvervet sig rettigheder i lagunen. Jeg
formoder, at der under denne proces har fundet en vis omfordeling af landterritorier sted.
7. Rossel-ordet for helligsted er *yopo*, der betyder „forbudt“ – altså det samme som tabu.
8. Klaner havde også sørgesange, nye, for de døde, men de var nu gået af brug.
9. Slangeguderne og krokodillerne havde individuelle navne, men alle de hellige dugonger havde samme
navn.
10. I nogle tilfælde kunne nogle af de geografiske enheder mangle på grund af territoriets egenart, og det skete
også, at der ikke var nogen gud, krokodille eller søko, eller at mine meddelere ikke kendte dem.
11. Forbundne underklaner findes i Massim også i Duau-distriktet på øen Normanby, hvor deres medlemmer
hjælper hinanden i udvekslinger ved dødefester. De har dog ikke fælles totemer (Thune 1980:146-8, 159).
12. En anden metonymisk brug af totemer var i navne for husdyr. En mand, hvis klan havde sago som totem,
havde en hund ved navn „Sagoblad“. En anden, hvis fugl var havørnen, kaldte sin gris for „Ørnefjer“. Un-
der mit sidste besøg på Rossel i 1990 viste det sig, at hundenavne nu var blevet metonymiske i forhold til
moderniteten og medierne, og jeg hørte hundenavne som „Rocky“, „Rambo“ og „Raskol“ (pidgin for
rascal – betegnelse for et medlem af Papua New Guineas ungdomskriminelle bander).
13. Rossels sociale system er også i Lévi-Strauss' forstand i hvert tilfælde semi-komplekst. Der er nok en ten-
dens til foretrukket patrilinealt krydskusineægteskab, altså med faders søsters datter (FZD), men det kom-
bineres med forbud mod ægteskab med førstegradskusinen og gælder klassifikatoriske FZ og FZD (se
Liep 1991:43).
14. Det samme er tilfældet hos kuranko i Guineahøjlandet i Vestafrika, hvor naboklaner udtrykker gensidig
solidaritet ved at antage hinandens totemer (Jackson 1974).
15. Hos ömie i bjergene i Oroprovinsen i Papua New Guinea er denne totemistiske individualisering gået end-
nu videre end på Rossel. Et plantetotem (som art) nedarves kønsspecifikt fra fader til søn og moder til dat-
ter. Mænd i lokale residensgrupper har i reglen samme plantetotem. Derudover har lokalgruppen som tote-
mer en lang række navngivne, individuelle større og mindre fugle og dyr, træer og geografiske former som
vandløb, huler, bjerge og klipper, som findes på dens territorium (Rohatynskij 1978: kap. 3; 1990: kap.4).
16. Udtrykket om kulturen som en „lang konversation“ skal stamme fra Malinowski. Jeg har set det hos Bloch
(1977:278) og Barth (1989:134). Ingen af dem giver nogen sidehenvisning!

Litteratur

- Armstrong, W. E.
1928 Rossel Island. Cambridge: Cambridge University Press.
- Barth, Fredrik
1989 The Analysis of Culture in Complex Societies. *Ethnos* 54 (3-4):120-42.
- Bateson, Gregory
1973 Steps to an Ecology of Mind. Frogmore, St. Albans, Herts: Paladin.
- Bloch, Maurice
1977 The Past and the Present in the Present. *Man* 12:278-92.
- Buchowski, Michal
1996 Metaphor, Metonymy, and Translation. *Semiotica* 110(3-4):301-10.

- Descola, Philippe
1992 Societies of Nature and the Nature of Society. I: A. Kuper (ed.): Conceptualizing Society. London: Routledge.
- 1996 Constructing Natures: Symbolic Ecology and Social Practice. I: P. Descola & G. Pálson (eds.): Nature and Society. Anthropological Perspectives. London: Routledge.
- Fortes, Meyer
1945 The Dynamics of Clanship among the Tallensi. Oxford: Oxford University Press.
- Frazer, James
1910 Totemism and Exogamy I-IV. London: Macmillan.
- Goldenweiser, Alexander
1910 Totemism, an Analytical Study. *Journal of American Folklore* 23:179-293.
- Hviding, Edvard
1992 Guardians of Marovo Lagoon. Afhandling, University of Bergen.
- Ingold, Tim
1986 The Appropriation of Nature. Manchester: Manchester University Press.
- Jackson, Michael
1974 The Structure and Significance of Kuranko Clanship. *Africa* 44:397-415.
- Kronenfeld, David & Henry W. Decker
1979 Structuralism. *Annual Review of Anthropology* 8:503-41.
- Lévi-Strauss, Claude
1962a Le totémisme aujourd'hui. Paris: Presses universitaires de France.
1962b La pensée sauvages. Paris: Librairie Plon.
1963a Totemism. Boston: Beacon Press.
1963b The Bear and the Barber. *Journal of the Royal Anthropological Society* 93:1-11.
1969a The Raw and the Cooked. Introduction to a Science of Mythology I. London: Jonathan Cape.
1969b Den vilde Tanke. København: Gyldendal.
- Liep, John
1989 The Day of Reckoning on Rossel Island. I: F. H. Damon & R. Wagner (eds.): Death Rituals and Life in the Societies of the Kula Ring. DeKalb, Ill.: Northern Illinois University Press.
1991 Great Man, Big Man, Chief: A Triangulation of the Massim. I: M. Godelier & M. Strathern (eds.): Big Men and Great Men. Cambridge: Cambridge University Press.
1997 Luftbåren Kula: Danske Ornitologers Tilegnelse af Fugle. *Tidsskriftet Antropologi* 33:5-19.
- Peterson, Nicholas
1972 Totemism Yesterday: Sentiment and Local Organisation among the Australian Aborigines. *Man* 7:12-32.
- Rohatynskyj, Marta
1978 Sex Affiliation among the Ömie of Papua New Guinea. Ph.D.-afhandling, University of Toronto.
1990 The Larger Context of Ömie Sex Affiliation. *Man* 25:434-53.
- Roheim, Geza
1950 Totemism in Normanby Island. *Mankind* 4:189-95.
- Sapir, J. David
1977 The Anatomy of Metaphor. I: J. D. Sapir & J. C. Crocker (eds.): The Social Use of Metaphor: Essays on the Anthropology of Rhetoric. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Seligman, C. G.
1910 The Melanesians of British New Guinea. Cambridge: Cambridge University Press.

- Thune, Carl. E.
1980 The Rhetoric of Rememberance. Afhandling, Princeton University.
- Vygotsky, L.S.
1962 Thought and Language. Cambridge, Mass.: M.I.T. Press.
- Worsley, Peter
1967 Groote Island Totemism and Le Totémisme aujourd'hui. I: E. Leach (ed.): The Structural Study of Myth and Totemism. A.S.A. Monographs 5. London: Tavistock.

HVOR GÅR CHOLOS HEN, NÅR DE GÅR UD?

FOLKLORE OG IDENTITET BLANDT STORBY- MIGRANTER I PERU

Et afgørende vendepunkt i mit studie af indianerkultur i Andesbjergene indtraf i 1990, hvor jeg deltog i en folklorefestival blandt peruanske storbymigranter. Efter at have studeret livet i Tapay, en landsby i Perus sydlige højland, over en årrække var min interesse blevet vakt for at undersøge, hvad der sker med højlandsindianerne, når de migrerer til storbyen. På denne baggrund gennemførte jeg i perioden fra 1989-91 et toårigt feltarbejde blandt migranter i Lima og Arequipa, Perus to største byer, og et af de aspekter ved storbylivet, som pådrog sig min største opmærksomhed, var netop de identitetsskabende aspekter ved andine migranternes folkloreopvisninger. Festivalen i 1990 blev organiseret af en lokal migrantforening, hvis medlemsskare rekrutteres blandt landsbybeboere fra Tapay (kaldet tapeñere) og andre højlandsindianere, som migrerer fra Cayllomaprovinzen til Arequipa. Initiativtagerne til festivalen, som fandt sted i en offentlig teaterbygning i Arequipas centrum, havde arrangeret begivenheden således, at migranter fra hver af provinsens 19 landsbyer fik mulighed for at optræde med en dans, et ritual eller anden form for performance, som de anså for typisk eller repræsentativ for livet i deres hjemlandsby.

Et par dage inden arrangementet skulle afholdes, blev jeg opsøgt af en gruppe migranter fra Tapay, som anmodede mig om at være gudfader for den dansetrup, der skulle repræsentere landsbyen til folklorefestivalen. Overalt i Latinamerika støder man på en tradition for at udpege gudfædre (og -mødre) til centrale sociale begivenheder og vigtige sociale arrangementer.¹ Migranternes opfordring var derfor på mange måder forudsigelig, og den kom da heller ikke som nogen overraskelse for mig. Gennem årene har jeg ved et utal af lejligheder påtaget mig rollen som spirituel fader for tapeñeres mangfoldige gøremål, lige fra barnedåber til fodboldturneringer. Det virkelig overraskende ved folklorefestivalen var, at migranterne for første gang tog initiativ til at fremstille deres etniske identitet for offentligheden, og så selvfølgelig deres forventning om, at netop jeg kunne tjene som gallionsfigur i sådan en begivenhed.

Hvad er cholo?

Men før jeg kaster mig ud i en nærmere beskrivelse af min deltagelse i folklorefestivalen, vil det måske være passende at spørge, hvem disse migranter egentlig er, og hvorfor Pe-

rus indfødte befolkningsgrupper netop vælger folkloren som medie til at henvende sig til omverdenen i håbet om at ændre det fordomsfulde billede, som traditionelt tegnes af dem. Man skal ikke have opholdt sig længe i Peru for at bemærke den ydmyge holdning, som præger de fleste storbymigranternes forhold til det omgivende bysamfund. Ligeledes virker den ofte nedladende behandling, som Perus spansk-talende befolkning udsætter landets oprindelige indbyggere for, påfaldende på den udefrakommende. Inden afrejsen til Peru havde jeg selvfølgelig gennem studiet af den antropologiske litteratur om Andes-regionen stiftet intimt bekendskab med Perus myriade af sproglige og etniske grupper og orienteret mig nøje i peruanernes til tider meget subtile og indforståede brug af etniske begreber. Ikke mindst havde jeg sat mig ind i det komplekse system af sociale relationer, som er styrende for *cholo*-kategoriens anvendelse. Alligevel slog det mig, hvor utrolig svært det kan være at tolke det dybe ekko af overførte insinuationer og underliggende allusioner, brugen af denne term udløser. Og her søges al hjælp i officielle spanske ordbøger forgæves. Centrale kilder i peruansk historieforskning, her iblandt de tidlige krøniker om Inkariiget og den spanske erobring (se Guaman Poma [1604] 1980:800, 807), peger således på, at *cholo*-termens rødder skal søges i Andeskulturen frem for i den europæiske erobrerkultur.²

Historisk er *cholo*en blevet opfattet som en højlandsindianer, der i iver efter at tilpasse sig storbylivets *criollo*kultur (dvs. kystregionens spansk-inspirerede kreolkultur) forsøger at lægge afstand til sin andine oprindelse. Denne stræben mod opstigning i det sociale hierarki betyder f.eks., at *cholo*en ofte foretrækker at tale spansk frem for quechua, hvilket er modersmålet for hovedparten af Perus højlandsindianere. Yderligere forsøger migranten at lægge sine landlige vaner og skikke (beklædning, spisevaner etc.) radikalt om i håbet om hurtig tilpasning. Resultatet bliver ikke sjældent derefter: en dårlig kopi af den urbane *criollo*kultur med en fornægtelse af egen historie og oprindelse til følge. På denne baggrund kan det næppe undre, at *cholo*-kategorien af mange tolkes som en hverken/eller-identitet og opfattes som kontrast til højlandsindianerens traditionelle *runa*-identitet (quechua: menneske) og til *criollo*ens mestizidentitet, som hhv. har karakter af en eksklusiv enten/eller og en bredtfavnende både/og konstruktion (Fock 1981:408-11).

På grund af *cholo*-kategoriens tvetydige og tilsyneladende karakterløse identitet skil-ler Perus storbymigranter sig altså ud fra landets øvrige etniske grupper. Men *cholo*erne er langt fra marginale i social og politisk henseende. Deres tvedelte liv i Perus rurale/andine og urbane/vestlige verden placerer dem nemlig i det peruanske samfunds brændpunkt. På en og samme tid repræsenterer de landets fortid og fremtid, en identitet som møder forkastelse og leder til selvforagt, men også rummer spiren til originalitet og kreativitet – en dimension ved *cholo*ens hverken/eller-identitet, som jeg skal vende tilbage til.

Ligesom *cholo*-termen giver anledning til strid og splittelse i det peruanske samfund, hersker der blandt antropologer, historikere og andre forskere uenighed om dens præcise betydning og relevans. Nogle forskere studerer den som en empirisk størrelse (Castillo 1970), andre som analytisk konstruktion (Fock 1992; Seligmann 1989) og atter andre som indfødt kategori (Stark 1981). En enkelt forsker foreslår slet og ret, at antropologer helt bør afstå fra at bruge *cholo*-termen på grund af dens meget nedsættende konnotationer (van den Berghe 1974).³ En særlig variant af termen er betegnelsen *choloficación* (dvs. *choloficering*), som er blevet brugt til at beskrive de særlige sociologiske og politiske aspekter ved den andine befolknings identitetsopbrud. Blandt forskere såvel som lægfolk var det længe en udbredt opfattelse, at *cholo*-identitet er et overgangsfænomen i

Perus etniske og politiske landskab, og at identitetsskiftet fra indianer til mestiz vil være tilendebragt inden for en generation eller to. Imidlertid er der i dag flere antropologer, som betvivler automatikken i choloficeringsprocessen. De argumenterer for, at cholo-kategorien indbefatter mere end blot et midlertidigt tab af identitet hos den afkulturerede storbymigrant, alt imedens denne tilpasser sig det mestizdominerede nationalsamfund (Abercrombie 1991:98; Fock 1992; Seligmann 1989).⁴ Endvidere hævder denne gruppe af forskere, at choloerne ikke – som hidtil antaget – forsvinder i Perus urbane landskab, og at choloficering er mere end blot transformationen fra en etnisk status til en anden (Turino 1993:248-9). Tværtom er choloen gået hen og blevet en fast bestanddel i Andes-kulturens etniske kaos, hvis betydning for det økonomiske og politiske liv vi først for nyligt er begyndt at forstå.⁵

Hvem er cholos?

Men når nu cholo-kategorien er så konfliktfuld og uregerlig, hvem identificerer sig så overhovedet med den? Spørgsmålet er på mange måder retorisk, og svaret er derfor næppe overraskende: ingen. I hvert fald ikke blandt de sociale grupper, som termen i folkemunde refererer til.⁶ Dette gælder også migranterne fra landsbyen Tapay, som jeg har studeret gennem de sidste ti år, og som udgør én af de migrantgrupper, der deltog i folklorefestivalen i Arequipa i 1990. Tapeñerne, som migrerer i stort antal og findes repræsenteret i Lima, Arequipa samt flere andre af Perus storbyer,⁷ betragtes ligesom andre storbymigranter som cholos af mestizbefolkningen. Alligevel har jeg aldrig hørt en tapeñer identificere sig som cholo. Spurgt direkte om hvem de er, svarer størsteparten, at de er *arequipeños*, dvs. fra Arequipa-departementet, eller *cayllominos*, dvs. fra Cayllomaprovinzen. Tapeñerne foretrækker altså en regionalt og territorielt baseret identitet frem for en etnisk orienteret. Og forsøger man at afpresse tapeñerne et præcist svar angående deres etniske tilhørsforhold, er de fleste tilbøjelige til identificere sig som runa eller mestiz.

Cholo-kategorien bruges med andre ord til at identificere andre med snarere end til at definere sig selv. Og havde det ikke været, fordi termen siden kronikøren Guaman Pomas dage er blevet forbundet med etnisk blanding, kreolisering og kulturel hybriditet, ville cholo næppe have spillet så fremtrædende en rolle som etnisk og social betegnelse i dagens Peru.⁸ Når den alligevel gør det, hænger det sammen med, at tapeñerne sammen med millioner af andre storbymigranter er sig bevidste om, at det omgivende samfund klassificerer dem som cholos, på trods af at de altså ikke selv identificerer sig som sådan. Ligeledes er de opmærksomme på den sammenhæng, der eksisterer mellem anvendelsen af cholo-kategorien og den sociale og kulturelle diskrimination, storbymigranter udsættes for af criollobefolkningen. Når jeg fremover vælger at beskrive tapeñerne som cholos, er der derfor vigtigt at understrege, at der ikke er tale om en selvdefineret identitetskonstruktion, men en påtvungen identifikationsmarkør.

Livet som cholo

Størstedelen af Tapays migrantbefolkning bor i Perus kolossale slumbyer. Disse ligger i en krans rundt om Lima, Arequipa og landets øvrige storbyer. Økonomisk er hovedpar-

ten af migranterne beskæftiget inden for handelssektoren. Medens enkelte har haft stor succes med den meget udbredte og driftige handel med smuglervarer, tilhører flertallet Perus stadig voksende skare af urbane fattige, der lever som gadehandlere eller søger ansættelse som arbejdsmænd eller hushjælpere. I kraft af en ofte forbløffende originalitet og kreativitet udviser choloen en usædvanlig evne til at tilpasse sig storbysamfundets livsstil og skaffe sig udkommet på trods af Perus stigende arbejdsløshed, inflation og økonomiske krise. Set i lyset af det landlige liv, som choloen lægger bag sig, kan assimilationsiveren godt forekomme forunderlig. I Lima og Arequipa lever Tapays migranter spredt over hele byen og har derfor meget lidt kontakt med hinanden. Her er enhver sin egen lykkes smed. I Tapay, som har karakter af en *closed corporate community*, sikrer en stærk indre social solidaritet omvendt, at alle kommer hinanden ved, og at ingen lades i stikken. Til forskel fra Perus storbyliv, hvor den skærende kontrast mellem rig og fattig bærer vidnesbyrd om ekstrem social ulighed, lægger sammenholdet i Tapay et låg over de muligheder, som den lokale økonomi rummer for social differentiering. Specielt sætter traditionen for at arbejde sammen i *ayni* (quechua: udveksling af tjenester) og de mange fester, som ofte implicerer store økonomiske udgifter, grænser for den enkeltes muligheder for at akkumulere kapital og udbytte andre. Modsætningen mellem livet på landet og i byen sætter således choloens opsplittede identitet i skarp relief og afspejler den kløft, som storbymigranten oplever mellem samværet med landsbyfællerne og den daglige kamp for at skaffe sig et levebrød.

Det opsplittede liv i to adskilte verdener fremmer følelsen af nostalgi og hjemve blandt tapeñerne. Ikke uden grund rejser mange migranter med jævne mellemrum hjem til deres hjemlandsby, enten for at besøge familien eller deltage i en af Tapays fester. En begivenhed, som særligt trækker migranter til, er Candelaria-festen. Den afholdes i februar og varer fire dage, i hvilke der danses *wititi* og drikkes store mængder *aga* (quechua: majsøl) og *tragu* (quechua: brændevin). Afholdelsen er forbundet med meget store udgifter, og den ansvarlige for begivenheden, kaldet *altarero*, sætter sig ofte i gæld for at skaffe penge til arrangementet. Til gengæld vinder altareroen stor respekt blandt sine landsbyfæller og huskes mange år frem i tiden for sin indsats. I de sidste ti år har de besøgende migranter helt overtaget kontrollen med Tapays Candelaria-fest, og mange bruger ofte anseelige mængder af deres surt indtjente indtægt under besøget i Tapay. Måske for at aflaste migranternes hårdt betrængte familieøkonomier begyndte de tapenske migranter, som bor i Lima, for ti år siden at afholde Candelaria-festen i storbyen. Dette initiativ har lagt grunden til en ny tradition; hvert år fejres Tapays populære helgen også i Lima, to uger efter at festen afholdes i migranternes hjemlandsby. De mest ivrige får således mulighed for at deltage i begge begivenheder.

I Arequipa er migranternes interesse for Candelaria underligt nok mindre udtalt end blandt tapeñerne i Lima. Da jeg startede på mit feltarbejde i Arequipa i 1990 var den eneste begivenhed, der rigtig kunne samle de tapenske migranter, den årlige fodboldturnering, som den lokale forening for Cayllomamigranter arrangerer for migranter fra provinsens 19 landsbyer.⁹ Med god grund bemærkede jeg i mine feltnotater, at det tilsyneladende kun var migranterne i Lima, som udviste interesse i at videreføre Tapays landlige traditioner nede i storbyen. Jeg skulle imidlertid snart ændre mit indtryk af de tapenske migranter i Arequipa.

Iscenesat kultur

Set i bakspejlet fik folkorefestivalen i Arequipa og opfordringen til mig om at være gudfader for det tapenske dansehold ikke blot stor betydning for mit syn på peruanske højlandsindianere, men også for tapeñernes egen opfattelse af cholo-kategorien. Festivalen blev ganske enkelt en kæmpe succes. Den blev genstand for en overvældende interesse, som helt kom bag på arrangørerne, og mange gik da også forgæves i forsøget på at skaffe sig adgang til forestillingen. Da jeg ankom et kvarter før begivenheden skulle starte, var teatret allerede fyldt til randen og gaden foran indgangen til bygningen proppet med utålmodige mennesker. Når det alligevel lykkedes mig at komme ind, skyldtes det, at en tapeñer tilfældigvis fik øje på mig. Med sine bedste overtalelsesevner lykkedes det ham at overbevise kontrollørerne om, at jeg var uundværlig for deres dansetrup og derfor skulle lukkes ind. Jeg var jo deres gudfader.

Mange migranter var allerede bekendte med folklorefestivaler, hvilket hænger sammen med, at interessen for etnisk kunsthåndværk, regionale dansetraditioner og folkloristisk performance har været eksplosiv i Peru i de sidste årtier. Medens andine skikke og ritualer indtil for få år siden blev opfattet som fossiler fra en primitiv og barbarisk kultur, betragtes de i dag af mange som selve kernen af det moderne Perus kulturelle arv.¹⁰ Og selv om fordomme og diskrimination mod højlandsindianere stadig er fremherskende i Perus storbyer, betragter en stor gruppe migranter i dag deres andine baggrund som en økonomisk ressource, der kan udnyttes i kampen for at skaffe sig nye levebrød, og et strategisk middel til at ændre social status. Den voldsomme stigning i turismen siden starten af halvfemserne har ikke overraskende sat yderligere skub i denne udvikling, hvilket bl.a. har haft betydning for tapeñerne og den øvrige Caylloma-befolkning. Hvert år besøges provinsen således af mere end 50.000 turister, hvilket svarer til over en tiendedel af det samlede antal turister, der hvert år vælger Peru som rejsemål.

Omverdenens pludselige interesse for provinsen har naturligvis påvirket lokalbefolkningens oplevelse af sig selv og deres eget syn på andin kultur. Ligeledes har den haft stor indflydelse på storbymigranternes opfattelse af etnisk identitet og deres egen position i det peruanske samfund. For mange tapeñere kom folklorefestivalen derfor som et naturligt initiativ i denne udvikling. Når tilskuerne i Arequipas teaterbygning alligevel ventede med spænding på, at folkloreforestillingen skulle begynde, hænger det sammen med, at det var første gang, migranterne selv arrangerede en folkloreforestilling over deres hjemegns skikke og traditioner. Hvordan ville deres egen „kultur“ tage sig ud, når den iscenesættes som en forestilling annonceret i dagspressen og åben for offentligheden? Og hvordan ville omverdenen reagere, når den pludselig fik øjnene op for, at der skam også eksisterer en lille plet på jordkloden, som hedder Tapay, og som altså mener at have noget ganske særligt at vise frem.

Inde i teatret var stemningen høj, og tilskuerne sad tæt pakket skulder ved skulder. Hver dansetrup fik ti til femten minutter til at præsentere deres forestilling, og arrangørerne havde nedsat en dommerjury til at udpege det vindende hold. Antallet og udvalget af forestillinger var imponerende. Nogle migranter præsenterede nutidige danse fra Cayllomaprovinzen såsom *qamile* og *wititi*, medens andre opviste rituelle skikke, som ikke længere praktiseres i migranternes hjemlandsbyer. En særlig iøjnefaldende opvisning blev udført af migranterne fra Lari, som dansede *el baile del turco* (dvs. tyrkerens dans) – en dans som tidligere var meget populær overalt i Cayllomaprovinzen.

Tapeñerne forsøgte i deres præsentation at viderebringe et indtryk af, hvordan livet i Tapay leves i vore dage. Deres performancenummer forestillede en typisk bryllupsceremoni i Tapay. Tre migranter havde klædt sig ud som hhv. præst, brud og brudgom. En anden gruppe spillede landsbyboere, der deltog i begivenheden. Kvinderne var klædt på som på landet i Tapay bl.a. med hat, kjole med skørt, skjorte og ærmeløs broderet vest, medens mændene bar *lliklla* (quechua: et vævet stykke stof bundet om ryggen). De optrådte alle som berusede landsbyboere, der forsøgte at holde sig oprejste på to ben, alt imedens de dansede *huallacha* – en dans og en musikart, der spilles med strengeinstrumenter og er udbredt i Tapay og andre landsbyer i Cayllomaprovinzen. Selvom forestillingen forløb ganske efter planen, fik den dog en lidt anden modtagelse end forventet. Al alkoholindtagelse i teaterbygningen var nemlig forbudt, hvilket gjorde, at migranternes ihærdige forsøg på at forestille berusede landsbyboere helt lagde beslag på tilskuernes opmærksomhed. Resultatet var, at forestillingen tog sig ud som et middelmådigt klovnummer frem for et originalt folkloreshow. Publikum skrålede af grin over de „fulde“ tapeñere, der væltede rundt på scenen, men overså ganske enkelt forestillingens dominerende personligheder: præsten, bruden og brudgommen, og dens centrale begivenhed, brylluppet.

På trods af at publikum syntes, at tapeñerne leverede en underholdende forestilling, endte de på næstsidsstepladsen. Deres nummer var klart nok mindre sofistikeret og gennemarbejdet end de øvrige forestillinger, og i stedet for at præsentere Tapays andine fortid som ærefuld og storartet tegnede tapeñerne et nutidigt billede af deres landsbyfæller som fordrunkne og skødesløse. Det kan derfor med rimelighed hævdes, at deres fremstilling af livet i Cayllomaprovinzen var mere tidssvarende end de øvrige mere øjnefaldende opvisninger. Til tapeñernes fortrydelse var dommerjuryen imidlertid af den opfattelse, at folklore ikke nødvendigvis er kongruent med autenticitet.¹¹

De tolv folkloretropper gav i alt to forestillinger den dag. Under begge præsentationer var teatret pakket med tilskuere, og der hersker næppe tvivl om, at begivenheden tiltrak et stort publikum ikke blot inden for migranternes egne rækker, men også blandt Arequipas øvrige indbyggere. Jeg mødte tillige adskillige landsbyboere fra Tapay, som var på besøg i Arequipa, og som ikke kunne modstå nysgerrigheden for at se, hvorledes en folklorepvisning over livet i deres landsby tog sig ud. Også et større antal af migranternes ægtefæller og børn havde fundet vej til festivalen.

Folklore som ramme for identitetsdannelse

Til forskel fra migranternes øvrige former for sociale sammenkomster blev der hverken konsumeret øl eller aqa (majsøl) under folklorefestivalen. Alligevel var stemningen under hele seancen høj. Det var åbenlyst, at den folkloristiske ramme, som formede begivenheden, fængslede og begejstrede publikum og skabte et scenisk alternativ til migranternes øvrige aktiviteter såsom helgenfesterne og fodboldturneringerne.¹² Folkloren tjente som en platform for at fremvise, hvad tapeñerne og de andre Cayllomamigranter selv anser som de mest opsigtsvækkende aspekter af deres andine baggrund uden dermed at gøre sig til ofre for criollosamfundets kulturelle fordomme.¹³ Den gør det endvidere muligt for migranterne at reflektere over deres flossede status som andine byboere. For etnografer og andre samfundsforskere er det derfor vigtigt „at anerkende, at folklore ikke bare er en måde at opnå information om identitet. Det er faktisk et af de vigtigste

midler med hjælp af hvilke et individ eller en gruppe opdager eller etablerer dennes eller dets identitet“ (Dundes 1989:35).

Men folkloren gjorde det ikke bare muligt at stille spørgsmålstejn ved de konventionelle forestillinger om social status og etnisk identitet. Den udviskede også skellet mellem observant og deltager. På grund af min rolle som gudfader for den optrædende gruppe blev det forventet, at jeg skænkede et trofæ til truppen, og at jeg var til stede i løbet af de ti minutter, forestillingen varede. Skønt jeg blot optrådte som statist i tapeñernes stykke, bidrog jeg ved min blotte tilstedeværelse til at fremmane en autentisk andin stemning. Som antropolog, der har levet i Tapay i en længere periode, blev jeg opfattet som et troværdigt vidne til tapeñernes ceremonielle praksis.

Migranterne fra Tapay, som bor i Lima, udviser også stor interesse for folkloren. De bruger den dog i en helt anden sammenhæng end deres landsbyfæller i Arequipa. I Lima arrangeres der *desfile folclóricas* (spansk: folklorepårader) i forbindelse med den ugentlige fodboldturnering, som afholdes for migranter fra Cayllomaprovinzen på en grusbane i en af byens mange slumområder.¹⁴ Her har folklorepåraderne primært til formål at underholde deltagerne, når dagens fodboldkampe er forbi. Og i modsætning til folklorefestivalen i Arequipa er konkurrencedimensionen fraværende i folklorepåraden i Lima, som begrænser sig til en enkelt dansetrups optræden. I Lima er det ligefrem gængs, at tilskuerne selv klæder sig ud i folkloristisk kostume og aktivt tager del i dansen, når forestillingen er forbi. Endeligt er det påfaldende, at migranterne i Lima ikke gør noget forsøg på at tiltrække oververdenens opmærksomhed på folkloren, som overværes af et snævert publikum af landsby- og migrantfæller. Det samme gælder tapeñernes årlige afholdelse af Tapays Candelaria-fest. Ikke blot er denne udformet som en sand kopi af Tapays traditionelle Candelaria-fest, men deltagerne synes ligefrem at opfatte begivenheden som et socialt drama snarere end et scenedrama (Turner 1986). Meget tyder således på, at migranterne i Lima generelt afstår fra at skabe folklorerammer omkring deres sociale arrangementer. Opført folklore som praktiseret af migranterne i Arequipa synes altså slet ikke at appellere til tapeñerne i Lima, som kun i ringe grad bestræber sig på at skabe en egentlig folkloreramme omkring deres sociale aktiviteter, og som slet ikke til lægger adskillelsen mellem de optrædende artister og de deltagende tilskuere betydning.

Forklaringen på denne meget afgørende forskel i de to migrantgruppers opfattelse og brug af folkloren – i Lima kopierer migranterne Tapays rituelle ceremonier, medens de i Arequipa genskaber og herigennem berammer disse i nye former – skal søges i den historiske udvikling af de to byer. Migranterne i Arequipa føler generelt et mindre behov for at skjule deres splittede sociale identitet som højlandsindianere og storbymigranter end deres landsbyfæller i Lima. Dette hænger igen sammen med, at Arequipa på grund af dens geografiske position i overgangen mellem Perus kyst- og bjergregioner historisk set har været under stærk indflydelse fra det andine bagland. Folkloren får på denne baggrund en anden betydning i Arequipa end i Lima. Folkloreindramningen af et egentligt scenedrama adskilt fra det sociale drama giver således migranterne i Arequipa mulighed for at stille spørgsmålstejn ved den etiket som af-andiniserede, men alligevel ikke vestliggjorte cholos, criollobefolkningen traditionelt har påhæftet dem. Folkloren kan med rette siges at fremme migranternes følelse af selvagt i Arequipa, hvilket igen inspirerer dem til at udstille de særlige kulturelle træk ved deres hjemegn, som gør dem forskellige fra alle andre cholos nede i storbyen. Omvendt er de kulturelle fordomme mod andin kultur endnu så udbredte i Perus hovedstad, at tapeñerne sammen med alle andre storby-

migranter er mindre tilbøjelige til at bruge folkloren som middel til at henvende sig til omverdenen i forsøget på at omdefinere deres lidet attraktive position i Perus sociale og etniske hierarki. I stedet for at udfordre det etablerede magtsystem forsøger de at skabe en parallelverden til det dominerende criollosamfund.

Foreningen for migranter fra Cayllomaprovincen i Arequipa arrangerede en opfølgende folklorefestival i 1993. Det stod klart, at den overvældende interesse for det første arrangement kom bag på arrangørerne i 1990, og som følge heraf blev det besluttet at omorganisere festivalen i 1993 og flytte den til en åben sportsplads uden for byens centrum. Ligesom i 1990 blev begivenheden arrangeret som en konkurrence mellem folkloregupper fra forskellige landsbyer i Cayllomaprovincen, og vinderen af festivalen blev udpeget af en dommerjury. Til forskel fra arrangementet i teaterbygningen i 1990 var øldrikning imidlertid tilladt på sportspladsen i 1993, hvilket gav festivalen præg af en mere konventionel migrantsammenkomst, da folkloreforestillingen først var forbi. Tapeñerne havde øjensynligt taget ved lære af deres tidligere optræden og valgte til denne lejlighed at præsentere en wititi-dans. Til deres store misfornøjelse var de desværre ikke den eneste dansetrup, som havde valgt at præsentere wititi-dansen i 1993, og Tapay vandt da heller ikke folklorekonkurrencen det år.¹⁵

Konklusion

Et gennemgående tema i min beskrivelse af tapeñernes brug af folkløre har været spørgsmålet om storbymigranternes tilpasning til den dominerende criollokultur og identifikationen med cholo-kategorien. I sin artikel om kulturel tilpasning blandt cholos i Ecuador diskuterer Niels Fock indgående dette spørgsmål ud fra begreberne akkomodering og assimilering. Disse redegør han for på følgende vis: „Akkomodering og assimilering er processer, alle mennesker betjener sig af, men det forekommer mig evident, at bestemte, kulturelt betingede strukturer giver grobund for handlen, der enten er overvejende strategisk eller idiosynkratisk, der vil sige enten udtryk for akkomodering eller assimilering“ (Fock 1989b:196). Fock forklarer, at akkomodering til forskel fra assimilering indebærer, „at man erkender en ny kontekst, hvad enten den er naturlig eller socio-økonomisk, og foretager strategiske valg med henblik på den optimale udnyttelse af situationen“ (ibid.). Ikke overraskende beskriver Fock choloernes tilpasning i det ecuadorianske samfund som udpræget akkomoderende.

Det kan med rette hævdes, at cholos tilpasning i Ecuador er sammenlignelig med den, jeg har beskrevet for cholos i Peru på trods af de to landes i øvrigt meget forskellige historiske og kulturelle udvikling. Og hvis vi anvender Focks differentiering mellem de to former for kulturel tilpasning på storbymigranternes situation i Lima og Arequipa, kan vi konkludere, at tapeñernes forsøg på at indrette sig i Perus criollodominerede bysamfund i allerhøjeste grad er akkomoderende. Mit materiale rummer et utal af eksempler på, at strategi snarere end idiosynkrati karakteriserer tapeñernes tilpasning, ikke mindst i Lima, hvor fordomme mod Andeskulturen er særligt rodfæstede.

Spørgsmålet er imidlertid, om storbymigranternes brug af folkloren i håbet om at ændre omverdenens billede af andin kultur og ryste den påtvungne cholo-kategori af sig, ikke er tegn på, at Perus cholo-befolkning i tiltagende grad vælger en assimileringstrategi frem for en akkomoderingsstrategi. I folkloren præsenterer tapeñerne og andre

storbymigranter sig selv som stolte efterkommere af en glørværdig Andeskultur og forsøger herved at skabe et modbillede til deres traditionelle cholo-identitet. Set i en bredere sammenhæng er Cayllomamigranternes folklørefestivaler del af en national folklørebewægelse i Peru, som i de sidste årtier har sat spørgsmålstejn ved criollosamfundets billede af Andeskulturen som primitiv og underudviklet, og som måske i fremtiden helt omdefinierer peruanernes indgroede opfattelse af deres nationale identitet som baseret på den spanske erobrerkultur. Mit bud er, at mulighederne for en sådan udvikling er til stede, og at den nødvendigvis vil føre en omformulering af cholo-identiteten og choloernes valg af tilpasningsstrategier med sig.

Modsat konventionelle antagelser om choloficering og identitetsprocesser i Andes vil jeg hævde, at cholo-kategorien ikke er på retræte i Perus etniske landskab. Tværtom er der meget, der tyder på, at denne meget misbrugte og udskældte term dækker over et bredt spektrum af sociale aktører i det peruanske samfund, og at choloficering leder til kulturel heterogenisering snarere end homogenisering som hidtil formodet. Frem for at have overgangsstatus har cholo-kategorien vist sig at være en permanent identifikationsmarkør for millioner af peruanere på vej fra et tidligere liv som runa mod en endnu ikke kendt identitetsstørrelse. Først når alle dem, der i dag betragtes som cholos, vedkender sig deres status som hverken runa eller mestiz og erstatter termens negative indhold med et mere positivt, vil en ny identitet blive synlig og cholo have mistet sin betydning som etnisk kategori i politiske retorik såvel som teoretisk analyse.

Noter

1. Baggrunden for den meget flittige brug af gudfaderrelationer i Latinamerika skal ses i lyset af kontinentets tidlige kolonihistorie. Samtidig med spaniernes massive indsats for at udbrede kristendommen blev høj-kulturen i Den nye Verden genstand for et demografisk fald af dramatiske dimensioner. Specielt smitsomme sygdomme var skyld i, at den indfødte befolkning i bl.a. Andesregionen på ca. 50 år blev reduceret til op mod en tiendedel af dens præcolumbianske størrelse (se Cook 1981; Dobyns 1996). Som følge heraf blev hele landsbyer og regioner lagt øde. I sådan en situation er det ikke urimeligt at antage, at det præcolumbianske slægtskabssystem i traditionelt befolkningsrige områder såsom Andesregionen og Mexico samt Mesoamerika gik i opløsning. Tilsvarende må det antages, at nye sociale organisationsformer har set dagens lys. Blandt disse var det katolske *compadrazgo*-system (spansk: medgudfader), som spanierne bragte med sig fra Den gamle Verden. Systemet er karakteristisk ved, at gudforældrene og gudbarnets forældre knyttes sammen som „med-gudforældre“, hvilket er en relation, som ofte indebærer vidtrækkende økonomiske og sociale forpligtigelser for begge parter.
2. Se også Fock 1989a:26.
3. En gruppe af forskere argumenterer endog mod at bruge begreberne etnicitet og etniske grupper i analysen af sociale grupper i det moderne Andes (de la Cadena 1990:71; Mayer 1988:91-2).
4. Dette blev særligt tydeligt i 1990, da Fujimori, en søn af japanske immigranter, der kom til Peru i trediveerne, vandt præsidentvalget. I modsætning til hans modkandidat, den verdensberømte forfatter Mario Vargas Llosa, som under valgkampagnen tog udgangspunkt i europæisk kultur som essensen af peruanernes kulturelle identitet, blev Fujimori opfattet som en *cholino* – en person som vender ryggen til sin fortid og søger mod nye identiteter i fremtiden. I efterdønningerne på APRA-regeringens (1985-90) katastrofale forsøg på at bekæmpe Perus økonomiske og politiske krise ved hjælp af priskontrol, subsidier og anti-Verdensbanksretorik fornemmede vælgerne, at drastiske økonomiske indgreb var uundgåelige inden for den nærmere fremtid. På den baggrund stod peruanerne over for valget at udpege manden, der skulle gøre det „det beskidte arbejde“: en politiker fra overklassen af europæisk oprindelse eller en etnisk bricoleur, hvis grumsede identitet mindede om millioner af peruanske storbymigranter. Fujimoris store valgsejr efterlod ringe tvivl om, hvorledes flertallet af peruanerne identificerer sig selv (se i øvrigt Degregori og Grompone 1991).

5. I dette nye syn på etnisk identitet i Andes er interessen specielt rettet mod de såkaldte *cholas* (kvindelige cholos), blandt hvem den ambivalente hverken/eller-identitet er særligt fremtrædende (se bl.a. Fock 1992; Seligman 1989).
6. Det er dog ikke ualmindeligt, at termen bruges i politisk retorik. Under valgkampen i 1995, hvor Fujimori blev genvalgt som præsident for endnu en femårig periode, var en af hans modkandidater Alejandro Toledo, en økonom med en akademisk grad fra USA, som er opvokset under beskedne kår i den fattigere del af Lima. Toledo forsøgte at drage nytte af denne baggrund i sin valgkampagne ved at præsentere sig selv som en ydmyg og ubemidlet cholo, der ved egen hjælp har kæmpet sig op gennem det sociale hierarki og som højtuddannet akademiker i dag udgør et forbillede for alle andre cholos. Som sagt vandt Fujimori endnu en stor valgsejr, medens Toledo blev henvist til en ubetydelig tredjeplads med under 10% af stemmerne.
7. 51% af alle tapeñere /dvs. personer som er født i Tapay) bor uden for landsbyen. Omtrent to tredjedele holder til i Lima og Arequipa (se Pærregaard 1997).
8. Kronikøren Guaman Poma hævder, at han selv var søn af den kongelige inkaslægt og gjorde sig på den baggrund til talsmand for det synspunkt, at Perus oprindelige befolkning og spanierne ikke skulle blandes. Alligevel er der meget, som tyder på, at han selv var en cholo, altså resultatet af den af ham foragtede *mestizaje*, dvs. blanding mellem spaniere og indianere. I krøniken *Nueva corónoca y buen gobierno* omtaler Guaman Poma således selv sin herkomst på tvetydig vis (Guaman Poma [1614] 1980:XL-XLI).
9. En lignende turnering arrangeres også i Lima, hvor Tapays migranter dog er opdelt i to grupper svarende til landsbyens inddeling i halvdele, hhv. Hansaya og Urinsaya. Ligesom på landet er forholdet mellem de to halvdele kendetegnet ved rivalisering.
10. Turino diskuterer indgående betydningen af folkloren for vore dages politisk tænkning og etnisk identifikation i Peru (Turino 1993:218-35). Han forklarer, at andin musikperformance i Lima indtil fornylig kun var mulig i form af de „folkloric frames“, som blev skabt omkring dem, og i kraft af de såkaldte *indigenistas*, dvs. intellektuelle mestizer, hovedsageligt fra de større byers middelklasse, som lige fra starten af dette århundrede udviste en særlig interesse for andin kultur.
11. Bruner hævder, at autenticitet er en gen-opfindelse. Han foreslår, at „for etnografer, turister og indfødte folk er spørgsmålet ikke, om autenticitet er en kvalitet, der er indlejret i et objekt, som om det var en ting derude, der kan blive opdaget eller gravet op, men snarere om hvordan autenticitet bliver konstrueret“ (Bruner 1993:326).
12. Angående begrebet rammedannelse („framing“, se Bateson (1972) og Goffman (1974).
13. Turino gør opmærksom på, at „såvel begrebsmæssigt som rent fysisk er rammer metakommunikative indretninger, som definerer, hvorledes den sociale handling, der finder sted inden for dem, skal fortolkes“ (Turino 1993:219).
14. For en mere indgående diskussion af forskellen mellem folklorefestival og folklorepaser, se Fernández (1984).
15. Inspireret af returnmigranterne, som havde set og deltaget i folkloreattendementr i Lima og Arequipa, organiserede landsbyboerne i Tapay og andre Cayllomallandsbyer i 1994 en folklorefestival. Her konkurrerede tapeñerne med dansegrupper fra nabolandsbyerne. Nummeret, de gav, forestillede en dans, som tidligere blev danset i forbindelse med frugthøsten i Tapay.

Litteratur

Abercrombie, Thomas

1991 To Be Indian, to Be Bolivian: "Ethnicity" and "National" Discourses of Identity. I: Greg Urban & Joel Sherzer (eds.): Nation-States and Indians in Latin America. Austin: University of Texas Press.

Bateson, Gregory

1972 Steps to an Ecology of Mind. New York: Ballentine Books.

- Bruner, Edward
1993 Epilogue: Creative Persona and the Problem of Authenticity. I: Smadar Lavie, Kirin Narayan & Renato Rosaldo (eds.): *Creativity/Anthropology*. Ithaca: Cornell University Press.
- Castillo, Hernán
1970 Pisac: Estructura y mecanismos de dominación en una región de refugio. Mexico: Instituto Indigenista Interamericano.
- Cook, Noble David
1981 Demographic Collapse: Indian Peru, 1520-1620. Cambridge: Cambridge University Press.
- de la Cadena, Marisol
1990 De utopías y contrahegemonías. El proceso de la cultura popular. *Revista Andina* 8(1):65-76.
- Degregori, Carlos Iván og Romeo Grompone
1991 Demonios y redentores en el nuevo Perú. Una tragedia en dos vueltas. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Dobyns, Henry
1966 Estimated Aboriginal American Population: An Appraisal of Techniques with a New Hemispheric Estimate. *Current Anthropology* 7(2):395-449.
- Dundes, Alan
1989 Folklore Matters. Knoxville: The University of Tennessee Press.
- Fernández, James
1984 Convivial Altitudes: The Ironic Play of Tropes in an International Kayak Festival in Northern Spain. I: Edward Bruner (ed.): *Text, Play, and Story: The Construction and Reconstruction of Self and Society*. Washington, DC: The American Ethnological Society.
- Fock, Niels
1981 Ethnicity and Alternative Identification: An Example from Cañar. I: Norman Whitten (ed.): *Cultural Transformations and Ethnicity in Modern Ecuador*. Urbana: University of Illinois Press.
- 1989a En by ved navn Azogues. *Tidsskriftet Antropologi* 19:21-42.
- 1989b Den tjenstvillige kammertjeners dilemma. Kulturel tilpasning i Ecuador. I: Kirsten Hastrup og Kirsten Ramløv (red.): *Kulturanalyse. Fortolkningens forløb i antropologien*. København: Akademisk Forlag.
- 1992 Tendencies and Strategies in the Composition of Ecuadorian Identities. Manuskript. Københavns Universitet.
- Goffman, Erving
1974 Frame Analysis: An Essay on the Organization of Experience. New York: Harper Colophon.
- Guaman Poma de Ayala, Felipe
1980 [1614] Nueva corónica y buen gobierno. Mexico: Siglo Veintiuno.
- Mayer, Enrique
1988 De la hacienda a la comunidad: el impacto de la Reforma Agraria en la provincia de Paucartambo, Cusco. I: Ramiro Matos (ed.): *Sociedad andina. Pasado y presente*. Lima: Fonciencias.
- Pærregaard, Karsten
1997 Linking Separate Worlds: Urban Migrants and Rural Lives in Peru. Oxford: Berg Publishers.
- Seligmann, Linda
1989 To Be in Between: The Cholas as Market Women. *Contemporary Studies in Society and History* 31(4):694-721.
- Stark, Luisa
1981 Folk Models of Stratification and Ethnicity in the Highlands of Northern Ecuador. I: Norman Whitten (ed.): *Cultural Transformations and Ethnicity in Modern Ecuador*. Urbana: University of Illinois Press.

- Turino, Thomas
1993 *Moving way from Silence: Music of the Peruvian Altiplano and the Experience of Urban Migration*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Turner, Victor
1986 Are there Universals of Performance in Myth, Ritual, and Drama? I: Richard Schechner & William Appel (eds.): *By Means of Performance: Intercultural Studies of Theatre and Ritual*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Van den Berghe, Pierre
1974 The Use of Ethnic Terms in the Peruvian Social Science Literature. *International Journal of Comparative Sociology* 15(3-4):132-42.

PETER RIVIÈRE

CARIBISKE SJÆLEANLIGGENDER

– efter Fock

Niels Focks *Waiwai. Religion and Society of an Amazonian Tribe* (1963) udgør sammen med Jens Ydes *Material Culture of the Waiwái* (1965) en sand guldgrube af etnografiske rigdomme om disse caribisktalende folk i 1950'erne i Øvre Essequibo-regionen i det nuværende Guyana. Begge er traditionelle etnografier, i ordets allerbedste betydning, og de dukkede op i en etnografisk ørken. Man behøver blot at se på bibliografierne i disse to bind for at fastslå præcist hvor lidt, der på det tidspunkt var blevet skrevet om det daværende Guiana af ægte antropologisk karakter.¹ Endvidere er mange af de informationer, der er indeholdt i disse bind, blevet bekræftet og underbygget af senere skribenter, og det er et af disse emner, som er velbeskrevet af Fock, som dette indlæg drejer sig om: menneskesjælen. Hensigten er at gennemgå hvad Fock² har at sige om waiwai-sjælen og dernæst overveje, hvordan dette passer med, hvad der siden dengang er blevet berettet om andre caribisktalende folkeslag.

Først er nogle advarende ord dog på sin plads. Ordet „sjæl“ bruges som en forenklet betegnelse for et komplekst begreb, som unddrager sig definition i den engelsktalende verden. Andre mulige termer, der kunne have været anvendt, er liv, livskraft, essens, ånd og så videre; ingen af disse er dog værre eller bedre end den anden. De misrepræsenterer alle på en eller anden måde de lokale begreber. Det andet punkt er, at jeg begrænser mine overvejelser til menneskesjælen, til trods for at den samme sjæl ofte ses som værende fælles for alle levende væsner, og selv definitionen på, hvad der konstituerer et levende væsen, må undersøges i hvert enkelt tilfælde. Med andre ord, denne artikel handler udelukkende om et lille aspekt af noget, som er et meget omfattende emne, og dermed må den nødvendigvis være ufuldstændig.

Waiwai-sjælen

Waiwai-ordet for sjæl er *ekatĩ*, som også betyder skygge, billede, vital kraft. Sjælens hovedsæde er hjertet, men den er spredt ud i hele kroppen og kan også dele sig, lige som en væske, til ting den kommer i kontakt med. Fock rapporterer også, at graden af sjælens forankring i individet varierer, og han identificerer tre typer af mennesker baseret på dette kriterium. Det drejer sig om shamaner, småbørn og almindelige mennesker. I livet er

det almindelige menneskes sjæl forankret i individet, bortset fra i drømme, og tabet af den betyder sygdom eller død. Shamanen, på sin side, har kontrol over sin sjæl og er i stand til af egen vilje at sende den på besøg i andre kosmiske regioner. I kontrast til begge disse er et lille barns sjæl ikke forankret, men løsriver sig ufrivilligt og vandrer frit. Det er i denne periode af et barns liv, at forældrene er underlagt *couvaderestriktioner*, som delvis drejer sig om konstruktion af personen ved at fastgøre sjælen til kroppen (se Rivière 1974). Det kan også bemærkes, at indtil indvielsen, omkring trettenårsalderen, tiltaler en dreng eller en pige som *okopuchi*, ordret „lille lig“. En sprogbrug som også antyder det noget midlertidige forhold mellem individet og dets sjæl (14-6, 151-2).

Waiwaierne anerkender også eksistensen af en øjensjæl, men oplysningerne om den er vage, og Fock opgiver ikke, hvorvidt der er et særligt ord for den. Den beskrives som værende „det lille menneske man altid ser i andres øje“. Ejendommeligt nok, og ulig ekatien, bliver øjensjælen „ikke anset for at være en absolut nødvendighed for individet“, selv om dens afgang synes at være et tegn på døden (19-20).

Fock var ikke i stand til at indhente endegyldig information om, hvor det nyfødte barns sjæl kommer fra, selv om den er der ved fødslen, og der er noget der tyder på, at den skabes ved undfangelsen. Focks hovedinformant hævdede, at en drengs sjæl kom fra hans far og en piges fra hendes mor (17).

Et navn, for hvilket der ikke oplyses nogen indfødt term, gives til et spædbarn lige efter fødslen, og det er sædvanligvis navnet på en afdød bedsteforælder eller oldeforælder. Ud over dette familienavn gives barnet også et åndenavn, som shamanen har modtaget fra himmelånden Måne. Imidlertid er forholdet mellem navnet og individet og den grad, hvormed det udgør en integreret del af personen, ikke undersøgt, selv om Fock oplyser, at navne har en „psykisk“ kvalitet (16-7, 140-1).

Ved døden forlader ekatien kroppen og bliver til *ekatinho*, ordret „den forhenværende sjæl“. Den fuldstændige betegnelse er *ekatinho-kworokjam* eller sjæle-ånd. Der er to slags kworokjam, men det er kun denne form, der har interesse i denne sammenhæng. Den holder til som en usynlig ånd i nærheden af den afdødes grav, selv om den også kan manifestere sig i form af et dyr. På den anden side stiger øjensjælen ved døden op til himlen, hvor den efter at være underkastet pinsler lever et evigt lykkeligt liv (18-20).

Selv om Fock ikke henleder opmærksomheden på det, er der en interessant, om end grov, korrelation mellem måderne, hvorpå man skaffer sig af med et lig, og de typer af folk, der skelnes ved hjælp af graden af deres sjæls forankring.³ En shaman, som har en frivilligt uforankret sjæl, begravnes, eventuelt med en sjælestige op fra graven; et almindeligt menneske med en forankret sjæl kremeres; et barn med en ufrivilligt uforankret sjæl kremeres, men knoglerne samles under en omvendt potte.⁴ Disse tre forskellige praksiser forekommer også at være kædet sammen med ideerne om sjælens skæbne. Ekatinhoen, den tidligere sjæl hos et almindeligt menneske, opholder sig permanent på stedet for kremeringen, selv om det står den frit for at vandre enten som en usynlig ånd eller i skikkelse af et dyr. Den frygtes som værende ondsindet og hævngrig over for folk. På den anden side fortsætter den døde shamans sjæl sammen med hans tjenende ånder til himlen „hvor alle menes at være glade og venlige“. Det, som er uklart, er hvorfor barnets ubrændte knogler gives en sekundær begravelse; ej heller får vi fortalt, hvad der sker med et barns sjæl ved døden. Ikke desto mindre synes forskellene i begravelsesriter at afspejle waiwaiernes ideer om det varierende forhold mellem krop og sjæl i forhold til forskellige slags mennesker (161-7).

På basis af denne summariske beretning om Focks detaljerede beskrivelse af waiwaiernes ideer og praksiser er formålet nu at se på andre etnografiske beskrivelser fra regionen, alle post-Fock, og se i hvilket omfang waiwai-materialet stemmer overens med disse. Der begyndes med waiwaiernes østlige naboer, trioerne.⁵

Hos trioerne er personen sammensat af krop (*pun*), sjæl (*amore*), og navn (*eka*). Som hos waiwaierne anvender trioerne det samme ord for sjæl og skygge. Trio-sjælen kan bedst beskrives som et moralsk neutralt begreb, noget i slægt med vores egen opfattelse af bevidsthed, i betydningen totaliteten af tanker og følelser, som konstituerer et menneskes bevidste væren. Det dækker dog mere end dette, i og med at der er grader af bevidsthed, som associeres med status, magt og viden.

Man forestiller sig, at sjælen gennemtrænger kroppen med særlige koncentrationer ved hjertet og pulsstederne såvel som ved leddene, især knæ og ankler. Forsøg på at finde ud af, hvorvidt disse er forskellige aspekter af en enkelt sjæl eller udgør adskillige sjæle, afstedkom et meget variabelt respons. Dog er der, også selv om det samme ord anvendes, en klar genkendelse af en særlig øjenssjæl, som er en essentiel livs ingrediens, der slukkes ved døden. Dette kontrasterer med Focks påstand om, at blandt waiwaierne er det ikke en af livets „absolutte nødvendigheder for individet“, men det stemmer overens med nogle andre eksempler, som jeg om lidt vil tage op, hvor øjenssjælen bliver direkte ligestillet med, hvad der kan oversættes som „liv“.

På spørgsmålet om, hvornår sjælen tager ophold i et spædbarn, var der yderligere uoverensstemmelser. Nogle sagde, at småbørn modtager deres sjæl gennem fontanellen ved fødslen, hvorimod andre hævdede, at de blev født med deres øjenssjæl, men ikke havde nogen anden sjæl før i fire-femårsalderen. Der er, som hos waiwaierne, en vis forestilling om, at kilden til sjælen er kønsbestemt sådan at forstå, at en dreng får den fra sin far, en pige fra sin mor.⁶ Det nyfødte barns sjæl er lille og ikke fastgjort til kroppen, og, medmindre de korrekte rituelle procedurer iagttages af forældrene, det vil sige *couvade*, er der en stor fare for, at sjælen vil forvilde sig bort fra spædbarnet. En del af forklaringen på dette er det substansfællesskab, der tænkes at eksistere mellem forældre og børn, således at de førstnævntes aktiviteter påvirker de sidstnævntes velbefindende. Denne idé er mere generel end som så, og substansfællesskabet menes også at bestå mellem mand og kone og i varierende grad blandt andre slægtninge. Det der deles er sjælen eller essensen, således at dem, man har fælles substans med, påvirkes af ens handlinger, og deres påvirker én selv af. Med andre ord er et menneskes sjæl ikke fuldstændig adskilt fra andres sjæle.

Efterhånden som trio-barnet vokser op, bliver sjælen gradvist mere forankret til kroppen, men selv hos den voksne er dette aldrig fuldstændigt. Sjælen forlader kroppen i drømme, og dette opfattes som normalt. Faktisk betyder den lokale term for at drømme ordret „at forsyne sig selv med en sjæl“. Det er derimod unormalt, når sjælen er fraværende fra kroppen under andre forhold, først og fremmest under sygdom. Pladshensyn tillader mig ikke at overveje trio-ætiologi i dybden, men som med de fleste andre folk i regionen ligger årsagerne i den usynlige verden, og det er dér, man skal søge for at forstå den synlige verdens tildragelser. De er resultatet af den menneskelige aktivisering af ånder eller af direkte åndeintervention, eller en kombination af begge. Én diagnose på sygdom er sjæletab, og her bliver skillelinjen mellem sygdom og død udflydende – tilstanden hos en bevidstløs person, der er i koma eller er død, beskrives med det samme ord, *wakenai*. Den ordrette oversættelse af denne term er „er ikke“, og svaret på spørgsmålet, „hvad er ikke?“, er sjælen. Dette afspejler den opfattede forbindelse mellem tilstandene sygdom

og død, da de begge er tilstande, hvor sjælen og kroppen er svagt forbundne. Godt helbred manifesteres på den anden side som et fast forankret forhold mellem krop og sjæl, personens hårdhed (se Rivière 1969:262-3).

Døden tilvejebringer et privilegeret  jeblik, hvorunder man kan erkende sjælen som det, den er, n r personen er usamlet, om jeg så må sige. Jeg vil behandle trioernes eskatologiske overbevisninger ganske kort. Ved dødens indtræden bliver den jordiske krop skaffet af vejen, traditionelt begravet i gulvet under huset, som derefter forlades. Det er dog ikke så sikkert, hvad der sker med sjælen eller sjælene, som nu er blevet til *amoremp * eller „den forhenværende sjæl“. Ud fra de modstridende udtalelser jeg fik, fremstår det, som om en del af sjælen for en tid holder til blandt de overlevende og forsøger at lokke dem væk, hvorimod øjensjælen tager af sted på en hasarderet rejse gennem himlen til *amore entuhtao* på den østlige horisont, hvor himmel og hav mødes. Termen *entu* betyder „ej r“, „kilde“, „rod“ eller „oprindelse“, og *-htao* er en efterstilling, der betyder „i“. De beskrivelser, jeg fik af dette sted, er langt fra klare, men det synes at være som en s  af sj lestof, et sj lereservoir. Ved dødens indtræden flyder sjælen tilbage i søen og bliver uerkendelig som en enhed. Det synes at være som at hælde en kop vand i en spand med vand. Ved fødslen  ses en kop vand op, således at mens en nyfødt kan få nogle partikler fra en eller andens forhenværende sjæl, er chancen for udelukkende at få den samme slags partikler meget lille. Med andre ord, selv om sj lestof genbruges, sådan at enhver særskilt sjæl er sammensat af partikler fra forhenværende sjæle, vil den i sig selv næsten med sikkerhed være unik. I forhold til sjælen er det således svært at tale om reinkarnation, men det, der faktisk bliver reinkarneret, er det aspekt af individet, der er kendetegnet ved et navn.

Navnet er bindeled mellem kroppen og sjælen, eller måske snarere det, der kendetegner den forenede tilstedeværelse af krop og sjæl som en person i den synlige verden. Navne overføres gennem alternerende generationer; en person modtager navnet på et nyligt afd dt medlem af bedstefor ldregenerationen. Ved bærerens død bliver navnet midlertidigt herreløst, men det er under disse omstændigheder, at betydningen af navnet i forholdet mellem krop og sjæl bliver fuldt åbenbaret. På trio giver det ingen mening at spørge om navnet på en afdød person – med andre ord bliver et spørgsmål som for eksempel „hvad var din afdøde fars navn?“ ikke forstået. Det rigtigt formulerede spørgsmål lyder: „Hvad er din fars afdøde navn?“ Trioerne påpeger meget rimeligt, at bare fordi ens far er død, betyder det ikke, at han er holdt op med at være ens far. Med andre ord, det er ikke forholdet, der er ophørt med at eksistere, men navnet, der kendetegner og sammenbinder krop og sjæl som et levende, synligt, socialt væsen.

Maroni River-caribi-sjælen

Som et yderligere eksempel vil jeg tage Maroni River-caribierne i Surinam som beskrevet af Kloos (1971) med supplerende information fra Maga a (1988). Selv om de er kraftigt påvirket af kristendommen, kan der skelnes træk svarende til dem, vi har bemærket hos trioerne og waiwaierne. Maroni River-caribierne har ordene *a:ka*, *aka:limbo* og *ekato:nimbo*, som Kloos respektivt oversætter med „sjæl“, „forhenværende sjæl“ og „spøgelse“. Der er adskillige sjæle, lokaliseret i forskellige dele af kroppen, men Kloos regner dem for at være forskellige manifestationer af en enkelt enhed. Ved døden foreta-

ger den forhenhværende sjæl en hasarderet rejse til himlen, medmindre personen fik en dårlig død, i hvillket tilfælde den forbliver på jorden for at besøge folk. Spøgelset, *ekato:nimbo*, får eksistens i dødsøjeblikket; nogle hævder, at det er skyggen, som opnår en uafhængig eksistens⁸ og plager de levende med sygdom og død (Kloos 1071:151-2). Imidlertid foreslår Kloos også, at det kun er spøgelser af de mennesker, som fik en dårlig død, som på denne måde er plagsomme (op.cit.:216). Ifølge Magaña, som fortrinsvis benytter sig af tidligere kilder, forestiller kalinaerne sig forskellige sjæle, som er lokaliseret i forskellige dele af kroppen og har forskellige destinationer ved dødens indtræden. Nogle stiger op i himlen, og andre forbliver på jorden forvandlet til dyr og ånder. Faktisk er disse to positioner ikke så forskellige, bortset fra spørgsmålet om, hvorvidt der er en eller flere sjæle, og de har store ligheder med trioernes og waiwaiernes ideer om emnet (Magaña 1988:162).

En yderligere slående lighed med waiwaierne er det forhold, at Maroni River-caribiernes begravelsespraksiser veksler i forhold til, hvorvidt den afdøde er et spædbarn, et almindeligt menneske eller en shaman (Kloos 1971:146-7). Her er det ikke måden, hvorpå man skaffer sig af med liget, som varierer, men graden hvormed begravelsen elaboreres. Alle begraves nu på kirkegården, selv om det tidligere fandt sted i eller nær ved huset, og en gammel kano blev brugt som kiste. For både almindelige mennesker og shamaner afholdes der en vågenat, selv om der i det sidste tilfælde synges andre slags sange (åndesange) af en forsamling af shamaner. For et spædbarn afholdes der ingen natlig fest, og begravelsen foregår uden megen ceremoni eller offentlig opmærksomhed. Selv om det ikke nævnes direkte, forekommer det rimeligt at antage, at der ligeledes i spædbørns tilfælde ikke afholdes nogen af de to yderligere fester, der fejres for ældre mennesker. Uanset om nogen af disse fester traditionelt indebar en sekundær begravelse, gør ingen af dem det i dag, og Kloos fortolker dem som dels en mindefest for de døde, dels en markering af den gradvise udfasning af sorgen (op.cit.:147-51).

Et lille barn har intet navn (e:ti) i nogen tid, selv om Kloos ikke specificerer hvor længe. Barnet navngives af en bedstemor på mødrene side, som siges at drømme det. Disse navne siges desuden at være gamle (op.cit.:104). Der er intet her, der modsiger de to tidligere eksempler, men man kan overveje, hvorvidt den uceremonielle behandling af døde børn er begrænset til perioden, før de får navne, eller, i kristne termer, mens de stadig er udøbte.

Kapon-, pemon- og yekuana-sjæle

Vi befinder os fortsat på velkendt territorium, når vi vender os mod kaponerne og pemonerne i Guyana, Brasilien og Venezuela.⁹ Blandt disse folk forekommer *pon*, den substans af legemligt kød som skelnes fra *esak*, som referer til kroppen som helhed. Termen *esak* har også en betydning af ejerskab til eller kontrol over noget, og dermed forekommer det at have en semantisk overlapning med trio-terminen *entu*. Imidlertid betyder *entu* ikke krop, ej heller har det „en betydning af at inkorporere noget“, som *esak* har. Ånden eller sjælen (*akwaru* blandt kaponerne og *ekaton*¹⁰ blandt pemonerne) optræder som en livskraft og forstås som en del af det strålende lys (*akwa*), som strømmer ud fra solen. Dog er dette ikke blot et mekanisk begreb, men har kvalitative og moralske associationer såvel som kvantitative variationer. Således er den, der har mere sjæl eller ånd, mere intel-

ligent, vidende, klogere og lykkeligere. Akawaerne refererer desuden til en øjensjæl (*ewang enu*), men i lighed med waiwaierne tillægger de den ikke megen betydning. Endelig kan det bemærkes, at trio-ordet for sjæl, amore, forekommer blandt akawaijerne med den samme betydning, ikke i hverdagssprog, men alene i shamanistiske sange (Butt Colson 1989:53-61; 1990: 13-34; 1997, pers. meddel.).

I en tidligere artikel refererer Butt desuden til begrebet *akwarupo*,¹¹ spøgelse, ordret „mangler en sjæl“, hvilket antyder, at det kun forekommer ved et menneskes død. Hun fremsætter den pointe, at ved døden drager akwaruen op til himlen, mens akwarupoen bliver tilbage for at hjemsøge folk på jorden. Hun bemærker også, at de ses som værende respektivt god og ond (Butt 1954:52-6). Atter engang har vi et grundrids over et sæt af ideer, der nøje svarer til dem, vi allerede har undersøgt.

Yekuanaerne i det sydlige Venezuela, en anden caribisktalende gruppe af tropisk regnskovsagerbrugere, anerkender eksistensen af seks sjæle, selv om de alle indebærer verbale elaboreringer over en enkelt grundterm, *akato*, som ordret betyder „dobbelt“ og er afledt af *aka*, ordet for „to“.¹² To af dem, øjensjælen (*ayenudu akano akato*) og hjertesjælen (*ayewana akano akato*), er indeholdt i kroppen; de repræsenterer evigt liv, rejser ud i drømme og vender tilbage til himlen ved døden. Disse sjæle er uafvendeligt gode og står i kontrast til de andre fire, som er uden for kroppen og er forløsende i den forstand, at de absorberer individets synder. „Sjælen i Månen“ (*nuna awono akato*) absorberer det meste af et menneskes ondsindethed og brænder for evigt, i modsætning til „sjælen i Solen“ (*Shi awono akato*), som har nogen godhed over sig og ved døden vender tilbage til sit hjem i solen. „Sjælen i vandet“ (*tuna awono akato*) er individets spejling i vandet, hvortil den vender tilbage ved døden, og den anses som næsten lige så ond som Månesjælen. Den sidste sjæl er den, der vedrører Jorden, *akatomba*, som afslører sig selv som skyggen og efter døden vandrer omkring på jorden i form af en lille dværg, der laver brægelyde (Guss 1989:50-1). Selv om Guss ikke siger det, kan man gætte på, at *akatomba* betyder „forhenværende akato“ og dermed er ækvivalenten til waiwaiernes spøgelse eller *ekatĩno*, Maroni River-caribiernes *ekato:nimbo*, og pemonernes *akwarupo*.

Konklusioner

I udvælgelsen af fire eksempler til at sammenligne med waiwaierne er det indlysende at man er selektiv, men i nogen grad har udvælgelsen været ansporet af karakteren af det tilgængelige materiale. Der er mange caribisktalende folkeslag, om hvem vi kun har få eller slet ingen tilgængelige informationer om emnet for denne gennemgang. Derfor kan det ikke udelukkende være et resultat af udvælgelse, at en høj grad af overensstemmelse i ideer er fremkommet. Når man tager de forskellige baggrunde, teoretiske standpunkter og formål hos de pågældende etnografer i betragtning, er sammenfaldet faktisk bemærkelsesværdigt. Et distinkt og grundlæggende mønster forekommer, som består i en sjæl, der er til stede overalt i kroppen, og som er en væsentlig komponent i individets tilværelse som levende. Sjælen kan have mere end et led eller aspekt. Ved døden stiger en del af sjælen til himlen, og en del forbliver på jorden som et spøgelse, selv om sidstnævnte eventuelt kun opstår ved dødens indtræden. Der er en vis sammenhæng mellem den sjæl, der stiger op i himlen, og godhed, og det spøgelse, der forbliver på jorden, og ondsindet-

hed. Ud over dette er der en vis grad af variation, som kan være et resultat af enten ægte lokale elaboreringer eller forskelle i etnografisk fremstilling.

En af disse vedrører navne. Vi så i trio-materialet, at navnet en essentiel ingrediens i det levende menneske, mens Fock fastslår, at waiwai-navnet har en psykisk komponent. I de andre eksempler forekommer det ikke, som om navnet har denne egenskab, selv om det kan bemærkes, at de stavelser, der danner trio-ordet for navn, eka, atter forekommer i waiwai-ordet for sjæl, ekatĩ; i Maroni River-caribiernes ord for spøgelse, ekato:nimbo; i pemon-ordet for sjæl, ekaton og sandsynligvis i yecuana-ordet for dobbelt, akato. Dette er måske et sammenfald uden betydning, men det er tankevækkende, især når man overvejer det i sammenhæng med et andet træk ved navne overalt i regionen. Dette er den hemmelighedsfuldhed, hvormed navne tilsløres, hvilket på sin side udspringer af den intime association mellem individer og deres navne. Dette tyder på, at navne, sammen med andre komponenter som kroppen og sjæle, er essentielle komponenter i individuel identitetsdannelse.¹³

Hvis vi kigger ud over de caribisktalendes sfære, finder vi, at blandt mange folkeslag i Sydamerikas lavland er navnet ikke bare et aspekt af personen eller en psykisk komponent, men en komponent i selve psyken. Eksemplerne er særdeles talrige, og jeg vil blot anføre to. Det første er tukano-barasanaerne i det nordvestlige Amazonas, for hvem navnet er sjælen i dens rene, immaterielle form i kontrast til de sjæle, der forbindes med kroppens bløde organer og knogler (Hugh-Jones 1979:133-4). Det andet er arakmbuterne i Madre de Dios-regionen i Peru. Deres ideer er påfaldende overensstemmende med trioernes; for dem er personen sammensat af krop, sjæl og navn, og sidstnævnte „udgør en persons essens, idet den binder kroppen og sjælen sammen til en helhed (Gray 1996:80, 81).¹⁴

Det synes, som om ideer vedrørende sjælen blandt nogle af de caribisktalende folk i Guiana stemmer godt overens med opfattelser, der findes inden for det videre område af tropisk regnskov. Det var Niels Fock, som ved den moderne Amazonasetnografis dag gry var den første til så nøjagtigt at skildre disse ideer.

Oversat af Nina Johnsen

Noter

1. Med ordet Guiana refererer jeg til det geografiske område, som medtager dele af Brasilien, Venezuela, Guyana, Surinam og Fransk Guiana. En tilsvarende situation kan bemærkes blandt tukano-talende folk i det nordvestlige Amazonas, hvor Goldmans *The Cubeo* (også udgivet i 1963) markerede daggrødet for dette områdes involvering i moderne antropologisk litteratur.
2. Alle referencer er til Fock 1963, med mindre andet er angivet.
3. Materialet må nødvendigvis vrides en anelse for at opnå denne korrelation, og forholdene sløres af variation og ydre påvirkninger. Til trods for dette er der noget at komme efter, og som det vil fremgå nedenfor, forekommer der også et andet lignende eksempel i regionen.
4. Det er interessant at bemærke, at da Farabee besøgte waiwaierne i 1913, blev de ubrændte jordiske rester af almindelige waiwaiere samlet sammen og anbragt i en potte (Farabee 1924:171-2).
5. Trio-materialet blev indsamlet af forfatteren.

6. For en mere kompleks og decideret patrilineær teori om undfangelse givet af en trio-shaman, se Rivière (1969:62-3).
7. Kloos (1971:151) bemærker at Penard og Penard i 1907 havde noteret ordet *kasoeloe* som „et menneskes sjæl“ og oplyser, at det er ukendt i den betydning i dag, hvor det betyder „perle“. Dette er interessant, fordi piaroaerne i Venezuela bruger begrebet „perler“ til at gengive ideer om bevidsthed og viden (se Overing 1988).
8. Det er ikke klart hvad ekato betyder, eftersom ordet for spøgelse, ekato:nimbo, klart er afledt af ekato og nimbo og formodentlig betyder en „forhenværende ekato“. Imidlertid er det ikke lykkedes mig at finde en oversættelse af ekato; Kloos belyser ikke termen, ej heller er den nævnt hos hverken Ahlbrink (1931) eller Hoff (1973).
9. Pemonerne er sammensat af macusierne, taurepanerne, arekunaerne og karamakotoerne, og kaponerne af akawaioerne og patamonaerne.
10. Pemon-ordet ekaton ville betyde „navne“ på trio, hvorimod Butt Colson ikke omtaler navne som værende en del af personen. Williams (1932:182) opgiver makusi-ordet for hans sjæl som *i-t-é-katón* og hans forhenværende sjæl som *I-ka-ton-be*. Akawaio-ordet for navn er *esik* (Audrey Colson 1997, pers. meddel.).
11. I 1954 anvendte Butt „l“ frem for „r“ i både akwaru og akwarupo. Det rullede „l“ i caribiske sprog lyder ofte som et „r“ og kan opfattes som ortografisk ækvivalent.
12. Yekuanaerne opfatter ethvert objekt, levende eller uden liv, som havende en usynlig dobbeltgænger eller akato. I overensstemmelse hermed er dette et meget vigtigt begreb i indretningen af deres univers. Guss (1989:31-61) behandler dette i detaljer i et afsnit med overskriften „The dual nature of reality“.
13. Audrey Colson, som har givet nogle meget hjælpsomme kommentarer til dette indlæg, følte, at der sandsynligvis er mere vedrørende navne blandt akawaioerne, end det havde været muligt at finde ud af på grund af deres høje grad af hemmelighedsfuldhed omkring dem.
14. For hele Grays diskussion af dette anliggende, se hans kapitel 6, der meget passende har overskriften „Keeping Body and Soul Together“ (Gray 1996).

Litteratur

- Ahlbrinck, W.
1931 Encyclopaedia der Karaiben. Verhandelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen: Amsterdam.
- Butt, A. J.
1954 The Burning Fountain from Whence it Came. *Timehri: The Journal of the Royal Agricultural and Commercial Society of British Guiana* 33:48-60.
- 1989 La naturaleza del ser. Conceptos fundamentales de los Kapón y Pemón. *Las Religiones Amerindias: 500 años después*. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Butt Colson, A. J. & Cesáreo de Armellada.
1990 El rol económico del chamán y su base conceptual entre los Kapones y Pemones septentrionales de las Guayanas. *Montalban* 22:7-97.
- Farabee, W. C.
1924 The Central Caribs. The University Museum: University of Pennsylvania.
- Fock, N.
1963 Waiwai: Religion and Society of an Amazonian Tribe. Copenhagen: The National Museum.
- Goldman, I.
1963 The Cubeo. Indians of the Northwest Amazon. Urbana: University of Illinois Press.
- Gray, A.
1996 The Arakmbut: Mythology, Spirituality and History in an Amazonian Community. Providence & Oxford: Berghahn Books.

- Guss, D. M.
1990 To Weave and Sing. Art, Symbol, and Narrative in the South American Rain Forest. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
- Hoff, B. J.
1968 The Carib Language. 'S Gravenhage: M. Nijhoff.
- Hugh-Jones, C.
1979 From the Milk River. Spatial and Temporal Processes in Northwest Amazonia. Cambridge University Press.
- Kloos, P.
1971 The Maroni River Caribs of Surinam. Assen: Van Gorcum.
- Magaña, E.
1988 Orión y la mujer Pléyades. Simbolismo astronómico de los indios kalina de Surinam. Dordrecht, Providence: Foris Publications.
- Overing, J.
1988 Personal Autonomy and the Domestication of the Self in Piaroa Society. I: G Jahoda & I Lewis (eds.): Acquiring Culture: Ethnographic Perspectives on Cognitive Development. London: Croom Helm.
- Rivière, P. G.
1969 Marriage among the Trio. Oxford: The Clarendon Press.
1974 The Couvade: A Problem Reborn. *Man* 9:423-35.
- Williams, J.
1932 Grammar Notes and Vocabulary of the Language of the Makuchi Indians of Guiana. Collection Internationale de Monographies Linguistiques 8.
- Yde, J.
1965 Material Culture of the Waiwái. Copenhagen: The National Museum.

NÅR STEDER OPLØSES

Russeres begrebsliggørelse af et Riga under forandring

Menneskets definering af rumlige forhold og rummets indflydelse på det sociale er et klassisk emne i etnografien. Niels Fock har – blandt mange andre ting – beskæftiget sig med problemstillinger angående rummets betydning – en interesse han i sin undervisning formidlede til sine studerende. Introduktionen til Andesindianernes strukturer og udnyttelse af Sydamerikas bjergegne (Fock 1981, 1991), Amazonasbeboernes kosmologi og omverdensopfattelse som den udmøntes i konstruktionen af junglens landsbyer (Fock 1988), og endelig de australske indfødtes kodning af ørkenens landskab (Fock 1994) har således for mit vedkommende medført en særlig opmærksomhed på rummet som kategori. Det er et generelt træk ved en stor del af den etnografi, som er blevet skabt i Sydamerika og Australien, at rummet er i centrum. Man kunne med Appadurais ord karakterisere rummet som et „teoretisk metonym“ (Appadurai 1986:358) for de to regioner. I det følgende vil jeg bringe det metonym, som er knyttet til Andes, Amazonas og Australien med til en helt anden region – nemlig Østeuropa, hvor det ikke i samme grad har været på den antropologiske dagsorden.

Det sansede og det forestillede rum

Organisationen „Eftersøgning“ består af en lille gruppe russere i Letland. Hensigten med deres aktiviteter er at bevare de inskriptioner i rummet, der vidner om en af sovjettidens store fortællinger – den anden verdenskrig. Anatolij, som i sin egenskab af pensioneret soldat fra Den røde Hær er stifter af gruppen, bruger al sin tid på at rejse rundt i Letland for at opspore, reparere og vedligeholde russiske soldaters grave og mindesmærker fra den sidste verdenskrig. Anatolij har indsamlet et omfattende billedmateriale, der bevidner gravenes dårlige stand. Mens han fremviser fotografierne, forklarer han:

Gravsteder og mindesmærker er i dag meget medtagne, fordi der bliver foretaget hærværk imod dem. På denne sten over heltene, som faldt for fædrelandet, stod der tidligere 'en æresglorie til heltene', men en del af bogstaverne er blevet revet af. Disse to mindetavler er smadret, det ser ud som om, det har været et ganske stort arbejde for hærværksmændene at ødelægge dem. På denne kirkegård forsvinder gravstederne blot, fordi de mangler vedlige-

holdelse. Det er faktisk den lettiske stats ansvar at vedligeholde gravene, men myndighederne sagde fra start af, at det ikke var deres problem.

Ved at rejse væltede gravsten, samle stumpene af de sten, som er smadret, reparere ødelagte inskriptioner og nedfælde koordinaterne for hvert eneste sted i hele Letland, hvor der er en russisk soldat begravet, indskrifter Anatolij og medlemmerne af hans gruppe sig i rummet. I vedligeholdelsen af gravene modarbejder de den deterritorialisering¹ af den russiske befolkningsgruppe, der finder sted i Letland. Som Anatolij's beskrivelse vidner om, udvirkes deterritorialiseringen på et uofficielt plan, i kraft af vandalisering, såvel som på et officielt niveau, i form af negligerende af behovet for vedligeholdelse. Den røde Hærs soldater er i hærværksmændenes – såvel som statens – øjne personer i den forkerte jord (Malkki 1992:27). Som kategori betragtet repræsenterer de den del af fortiden, der forbindes med Sovjetunionens annektering af Letland. At det netop er fortiden, som her er på spil i rummet, gør Anatolij klart opmærksom på:

Vores mål er at finde rødder – historiske rødder, det er vigtigt at bevare disse mindesmærker, historien er historien, og man kan ikke skære i den eller udelukke noget.

For Anatolij er de „historiske rødder“ ikke blot symbolsk indskrevet i rummet, men findes i bogstaveligste forstand i jorden i form af reminiscenserne af de afdøde. Igennem kultiveringen af rummet knytter han an til et af kernepunkterne i den officielle sovjetiske historieforståelse, og det bliver muligt at bringe forestillingen om en kontinuerlig russisk identitet i Baltikum i fokus.

I Anatolij's beretning defineres rummet gennem en kultiveringsproces, der skaber steder. Et sted er her forstået som et betydningsladet punkt i rummet, der danner rammen om forskellige former for dagligdags såvel som rituel aktivitet (Hirsch 1995:4). Defineringen af rummet i form af skabelsen af steder er et politiseret felt, da „det sansede rum [...] korresponderer med det forestillede“ (Fock 1994:5), og derfor indvirker på omverdensforståelsen.

Steder er knyttet til tiden i den forstand, at fortiden er indlejret i dem – de er således historiebærere (Løfgren 1989:183). I denne artikel vil tiden blive underordnet rummet. Tiden som kategori vil primært blive anskuet i forhold til den måde, hvorpå den er indskrevet i rumlige strukturer. Tiden vil med andre ord blive betragtet, når den krydser rummets spor.

Russernes begrebsliggørelse af Rigas rum

Kommunismens ophør blev i den lettiske hovedstad blandt andet markeret og bekendtgjort i form af en reorganisering af rummet, således at sovjetiske og dermed russiske tegn og markører i videst muligt omfang blev fjernet fra byens rum. Forbudet mod, at det russiske sprog optræder i bybilledet, udgør et af de tiltag, der skal bevirke, at rummet fremtræder lettisk.

Tjatlana, en ung russisk kvinde, som tilhører den tredjedel af Letlands befolkning, der i forbindelse med Letlands uafhængighed blev gjort statsløse, beskriver, hvorledes dette forbud blandt andet har virket i praksis:

Kort efter uafhængigheden begyndte de at male de russiske navne på alle gadeskiltene over med hvid maling, sådan at navnene kun står på lettisk. I begyndelsen var det kun skiltene i Rigas gamle bydel, som blev overmalet. Dernæst begyndte de at overmale de kyrilliske bogstaver på gadeskiltene og på husenes facader i forstæderne, men man kunne stadig ind i mellem se ting, som stod på russisk. I dag er alt overmalet – intet står på russisk mere. Jeg kan ikke længere se, hvad der står, men jeg kan se, at der er nogen, som ikke ønsker, at jeg skal kunne se.

Tjatjanas registrering af, hvorledes rummet langsomt tømmes for tegn knyttet til russerne som befolkningsgruppe, er af generel karakter. Således beskrives udgrænsningen som total i flertallet af russernes narrativer. Muligheden for at indskrive sig i rummet, sætte sig spor i byens landskab, skabe en beboelig sprække, virker ikke direkte tilgængelig. I Riga har russerne ikke længere indflydelse på det sete rum, men for at modvirke fuldstændig udgrænsning fastholder de det sovjetiske Riga som tilbagevendende referenceramme i deres narrativer. Den by, russerne diskursivt skaber, er således ikke umiddelbart synlig for en fremmed beskuer. Det er ikke en by, som kan indfanges af kameralinsen og dokumenteres inden for fotografiets ramme, men det er ikke desto mindre et „sted“, der har betydning for russernes selvforståelse.

I sin beskrivelse af hvorledes folk begriber og gengiver en bys rum, modstiller de Certeau landkortet med rutekortet (de Certeau 1988:119). I modsætning til landkortets behandling af rummet som et geografisk rum, der kan aflæses ved hjælp af en digital kode (Fock 1994:6), refererer rutekortet snarere til udvalgte punkter i rummet. Fock sammenligner rutekortet med:

turistguidens ruter, der lægger vægt på og vælger noget frem for andet, og udstikker en succession med henblik på 'dannelsesrejsens' højdepunkter [...] Rutekortet [...] fortæller om landskabets historie ud fra rejseførerens intentioner og skaber derved sammenhæng mellem det fysiske adskilte. I dette tilfælde er der tale om en analog kode, hvor landet er umiddelbart tolket af kortet (ibid.).

Det er netop ved hjælp af rutekortet, at russerne begrebsliggør Rigas rum. Det gamle sovjetiske landkort er i russernes narrativer blevet ophøjet til et rutekort, således at de punkter på sovjetkortet, som er blevet elimineret efter Letlands uafhængighed, nu udgør rutekortets „højdepunkter“. Snarere end at skabe en sammenhæng mellem det fysiske adskilte kreerer narrativerne en forbindelse mellem det tidsligt adskilte. Det er således i relationen mellem de to kort, at sammenbruddet af et sted bliver ekspliciteret. Boris – en yngre statsløs russer – forklarer:

I parken bag den russisk-ortodokse katedral, ikke langt fra hvor statuen af digteren Rainis står i dag, der var æresalleen. Den lå langs den sti, hvor der ikke er andet end græs og ukrudt i dag.

Irina – en 50-årig russisk kvinde – nævner ligeledes æresalleen på en tur gennem byen:

Her, hvor vi går nu, lå æresalleen – den blev fjernet på en nat, ingen ved, hvor de statuer befinder sig i dag.

„Rejseførerens“ intention med at belyse relationen mellem de to kort er at relativere de absolutte indtryk, som den omstrukturerede by afsætter på bevidstheden. Forholdet mel-

lem det sansede – eller nærmere det sete rum – og det forestillede rum gør sig her gældende: Enhver kan se, at russerne ikke har sat præg på Riga og således ikke har nogen „historisk ret“ til at indgå som statsborgere på lige fod med den lettiske del af befolkningen. Den narrative iscenesættelse af de træk af byen, som er blevet elimineret, udtrykker således et ønske om at skabe en form for historisk kontinuitet, og dermed modgå den officielle lettiske dekonstruktion af fortiden.

Den diskursive iscenesættelse af et kendt sted, som påpegningen af „hullerne“ i det sovjetiske landkort er et udtryk for, gør det muligt at knytte en forbindelse til fortiden og definere sig i forhold til den nutidige eksklusion fra den lettiske opbygning af nationen. Det er straks sværere – grundet rutekortets immaterialitet – at skabe en relation til fremtiden. Dette problem spejles i Annas brug af rutekortet:

Jeg syntes, det er forkert, at de har fjernet alle de monumenter, som blev bygget de sidste 50 år. Det, som i dag hedder Brivibasgaden, hed tidligere Leningaden. Det gør mig ulykkelig at tænke på, at mit barnebarn ikke vil vide at Leninstatuen stod på Brivibasgaden. Eller når hun går på Skolegaden, vil hun tænke på den som sådan og ikke som Andres Upitgaden, som den hed tidligere – måske vil hun ikke engang vide, hvem Andres Upit var.

Monumenterne og navngivningen af rummet udtrykker varighed, og gør mennesket i stand til at tænke i form af kontinuitet gennem generationer (Augé 1995:60). Denne evne forstyrres, når monumenter væltes, navne ændres og rummet fratages dets specifikke identitet. I brugen af rutekortet forsøger Anna at modarbejde denne proces og således vedholde en form for kontinuitet med fortiden. Men idet barnebarnet, som ikke har haft del i den symbolverden, der på godt og ondt har udgjort rammen om Annas liv, repræsenterer en fremtid, som forekommer hende uforudsigelig, bliver oplevelsen af, at der eksisterer en sammenhæng mellem fortid, nutid og fremtid vag.

Forfaldets afspejling i rummet

Processen, der har bevirket en tømning af rummet for markører knyttet til den russiske befolkningsgruppe og den sovjetiske fortid, har fundet sted samtidig med, at rummet er blevet fyldt med tegn, som henviser til de forandringer, det lettiske samfund har undergået siden Sovjetunionens sammenbrud i 1991. Mens rutekortet giver russerne mulighed for diskursivt at overkomme den udgrænsning, lettificeringen af rummet bevirker, er det langt sværere at få begrebsverdenen til at matche rummets nye elementer.

Når de prostituerede befolker byens gader ved nattetide, pornografisk materiale åbenlyst faldbydes på Rigas centrale marked, store tyske biler med mørke ruder hastigt finder vej gennem den gamle bydels snoede gader, og unge korthårede mænd iklædt Armanijakkensæt og mobiltelefon skridter hovedgaden af, bliver de russere, som ikke har del i den nye velstand, mindet om deres manglende magt og evne til at definere det sted, hvor deres dagligdag udspiller sig. Fænomener som prostitution og social skævvridning var også en del af det sovjetiske samfund, men det er *synligheden* af disse elementer, som bevirker forskellen, der gør en forskel. Grænserne mellem de offentlige og de private domæner er på en meget drastisk og pludselig facon blevet forrykket, således at områder, som tidligere var tabubelagte, nu står til offentligt skue. Det er forfalds- og fordærvsmetaforer, som

påhæftes de nye tendenser. Den normative standard, som i denne forbindelse tages i anvendelse, udgøres af den forudgående sovjetperiode.

Dimitri påpeger direkte, at prostitutionen, som er blevet synlig og mere omfangsrig efter revolutionen, udelukkende kan begrebsliggøres i forhold til et sovjetisk værdisæt:

Nu kan man se, hvordan der er mange piger, som er begyndt at trække nede ved hovedbanegården. Moral eksisterer ikke, moral forsvinder i samfundet, det er nutidens tendens. Det er overraskende så mange mennesker, der har overskredet den moralske grænse [...] der er ingen forklaring på disse tendenser. Vi kan se, at mennesker har glemt deres åndelige opdragelse.

Sovjetperioden fungerer ligeledes som normativ standard i Irinas beretning om, hvorledes byen på mange måder forekommer hende fremmed. I Irinas beskrivelse henviser forretnings- og mafiafolkenes kørsel i byen i bogstavelig såvel som i overført forstand til den måde, hvorpå størstedelen af befolkningen skubbes ud i periferien uden mulighed for at præge Riga som sted:

Tidligere havde vi ikke alle disse biler i byens centrum. Dengang talte man jo meget om, at man skulle værne om miljøet og bevare den gamle bydels specielle atmosfære. Nu er denne snak forstummet, og de farer hensynsløst afsted i deres dyre udenlandske biler, mens vi andre springer for livet.

At sovjetperioden fungerer som normativ standard bevirker, at rummets nye tegn begrebsliggøres og defineres i form af brud med tidligere tiders praksis. Dette står i kontrast til den kontinuitet med fortiden, som skabes i form af rutekortets narrative iscenesættelse af forsvundne tegn. Begge måder at forholde sig til rummet på afspejler dog, hvorledes steder skabes relationelt (Carter 1987), det postrevolutionære Riga forstås og tillægges betydning i forhold til det sovjetiske Riga.

Afrunding

Efter at have fremvist det sidste fotografi i serien om de russiske soldaters gravsteder fortæller Anatolij om, hvorledes hans kone, før hans arbejde tog sin begyndelse, havde betvivlet, at han ville få nogen som helst succes:

Jeg begyndte selv herhjemme fuldstændig alene. Min kone grinede ad mig og troede ikke, jeg kunne gøre det, men i dag kommer der flere og flere mennesker med i gruppen, det går fremad. I dag er det dette arbejde, som giver mit liv mening. Vi må alle gøre noget for at bevare vores historie, således at den efter vores død kan leve videre i vores børn, børnebørn og kommende generationer, som skal huske, at de er russere, selvom de bor her.

Anatolij's kones latter og tvivl skal ses i lyset af den følelse af deterritorialisering, som karakteriserer de fleste russeres liv. Anatolij præger og indskriver sig i rummet. Han tilføjer rummet en række kvaliteter, der bevirker, at betydningsladede punkter i rummet bevares som steder, historien kan forestilles ud fra. Han gør det, som ellers kun – i form af rutekortet – er diskursivt tilgængeligt. I Anatolij's handling ses det – som ovenfor nævnt – at steder skabes relationelt. Hans arbejde implicerer ikke blot en relation til en sovjetisk fortid, men peger også i retning af et sted i fremtiden.

Note

1. Deterritorialisering henviser ikke udelukkende til den fysiske fjernelse af en befolkningsgruppe fra et territorium, men refererer til marginaliseringsprocesser generelt (Olwig 1997:20).

Litteratur

- Appadurai, Arjun
1986 Theory in Anthropology: Center and Periphery. Society for Comparative Study of Society and History 28(2):356-61.
- Augé, Marc
1995 Non-Places. Introduction to an Anthropology of Supermodernity. London: Verso.
- Carter, Paul
1987 The Road to Botany Bay: An Essay in Spatial History. London: Faber & Faber.
- de Certeau, Michel
1988 The Practice of Everyday Life. Berkeley: University of California Press.
- Fock, Niels
1981 Ethnicity and Alternative Identification: An Example from Cañar. I: N. E. Whitten (ed.): Cultural Transformations and Ethnicity in Modern Ecuador. Urbana: University of Illinois Press.
- 1988 Sydamerika: Waiwai. I: J. P. Sørensen (red.): Skriftløse folks religioner. København.
- 1991 The Topocentric Space: Cañar Indian Conceptualization of the Landscape. Folk 33:211-28.
- 1994 Med Einstein i Australien. Rummet i etnografisk belysning. Tidsskriftet Antropologi 30:5-13.
- Hirsch, Eric
1995 Introduction. Landscape: Between Place and Space. I: Eric Hirsch & Michael O'Hanlon (eds.): The Anthropology of Landscape. Perspectives on Place and Space. Oxford: Oxford University Press.
- Løfgren, Orvar
1989 Landscapes and Mindscapes. Folk 31:183-208.
- Malkki, Liisa
1992 National Geographic: The Rooting of Peoples and the Territorialization of National Identity among Scholars and Refugees. Cultural Anthropology 7(1):24-45.
- Olwig, Karen
1997 Cultural Sites: Sustaining a Home in a Deterritorialised World. I: Karen Olwig og Kirsten Hastrup (red.): Siting Culture. The Shifting Anthropological Object. London: Routledge.

MUSEUMSRUM¹

Når en ting gøres til del af en museumssamling, påvirker det den, fordi den ved museal indlemmelse tillægges en ekstra funktion. Museumsgenstanden er således ikke alene sin ophavskulturs repræsentant; den repræsenterer også den kultur, som har fundet det nødvendigt at oprette museer for at huske verden. Det følgende er generelle betragtninger over tingene og museets mellemværende.

Flytninger

Museumshistorie læses for tiden ofte som en repræsentationshistorie: historien om, hvorledes ting gennem skiftende epoker er blevet klassificeret og fremvist, og om, hvordan disse klassifikations- og fremvisningsmetoder repræsenterer deres samtid. I nærværende artikel gennemgås derimod visse implikationer af det konkrete greb *overhovedet at placere ting i rum til beskuelse*. Det er således ikke den overordnede intention at fokusere på diverse udstillingsstrategier. Museet forstås her som en institution, der besidder og benytter sig af en fast samling. Især vil der blive fokuseret på kultur-museer med hovedvægt på etnografiske museer, men også kunstmuseet vil blive omtalt.

Museets historie, dets opkomst og form, er i konkret forstand en historie om, at visse udvalgte genstande er blevet fjernet fra én type rum og på typologiserende vis indlemmet i en anden type rum. Denne indledende handling, som altså fjerner noget fra verden uden for museet for at flytte det ind i museets systematiske samlinger af ting, er en handling, der afslører en sted- og tidsbunden måde at koncipere og fremstille verden på. „I kraft af sin oprindelse er museet et europæisk fænomen“, som museumsforskeren Krzysztof Pomian siger (Pomian 1993:12), og man kunne tilføje, at det europæiske projekt er civilisatorisk. Den indledende flytning befatter sig med tings forskelsgørende egenskaber, i dette greb manifesterer den museale idé sig som universalistisk, og denne idé løber som baggrundstæppe for skiftende tider og tolkninger inden for museet.

De første samlinger var privatejede, og indsamlingerne blev foretaget på foranledning af samfundets betydende mænd. En del fyrster og konger havde, som moden forskrev det i 1500-1600-tallet, deres personlige kunstkammer; selve indsamlingen må her formodes at have været prioriteret højere end fremvisningen. Disse samleres værk skab-

tes og varetoges som spejlinger af verden og kom siden hen til at danne den konkrete grundstamme i adskillige museumssamlinger. De gav startskuddet til etableringen af museet som idé, hvorfor der således ikke alene indgår idérigdom og intuition, men også et element af forgodtbefindende, lunefuldhed og griller i idégrundlaget for museumstraditionen. Men med sine institutionelle forpligtelser har et museum et anderledes tungt ansvar end det, den private person behøver at have.

Det at samle er at ordne, og en given samling finder med tiden i en sådan grad sin form, at tilfældighedselementet fortøner sig for sluttelig at lade samlingen fremstå som et udsagn. Dette sker gennem den blotte ophobning, men også gennem valgets stil, dets genkendelige særegenhed.

Samlingerne blev flyttet. De overgik fra privatsamlingens kabinetter til den videnskabelige, offentlige institution, museet (Pomian 1993:12), hvilket nødvendiggjorde udviklingen af sindrige, systematiske tingsregistreringer (op.cit.:17). I Danmark færdiggjorde etnografiske kommissærer omkring 1828, i forbindelse med Kunstkammerets reorganisering, en systematisk ordnet beskrivelse af de etnografiske genstande. I denne systematik betyder bogstavet E Etnografika, mens bogstaverne fra A (Japan) til N (Diverse) udgør en regional underinddeling. De to første bogstaver, der henviser til overordnet kategori og region skrives som versaler, mens det næste bogstav, der er bogstavet for genstandens anvendelse, skrives med småt: „a. Gienstande vedrørende Gudsdyrkelse; b. Vaaben; c. Husgeraad, Kunstsager, Prydelser“ (Dam-Mikkelsen og Lundbæk 1980:16). Til slut påføres genstanden sit individuelle mærke, et løbenummer.

Tingene blev flyttet. De blev museumsgenstande. Da de privatindsamlede ting overgik til at være museumsgenstande, befæstede det deres status som klassificerede og registrerede genstande. Men det indebar samtidig, at denne typologiserende omgang med tingene blev intensiveret og forfinet. I denne videnskabelige systematik er tingenes primære – lokale – egenskab stadig vigtig, men underordnes nu deres sekundære – museale – henvisende egenskab, som det ses af ovennævnte eksempel.

Som museumsgenstand mister tingen sin verdslige markedsværdi i samme øjeblik, den bliver købt eller skænket til en museumssamling. Ultimativt ligger det i museums-ideen, at når museet indlemmer en genstand, fratages den muligheden for at eksistere som handelsvare uden for museerne, for museumsgenstanden skal forlenes med en vis uopnåelighed. Musealisering indebærer – en anelse idealistisk, kunne man sige – blandt meget andet at frikøbe eller unddrage visse genstande fra markedskræfterne. Men det, at tingen ikke længere kan sælges, er nødvendigt, hvis museet og dets samling skal kunne bevare sin monumentale position. Hvad økonomiske perspektiver angår, har museumsgenstanden nået sin endestation.

Som museumsgenstand indgår tingen i en ny form for dogmatik, en mere bevidst og villet dogmatik, og den får nye opgaver. Fra at have været beregnet til en specifik funktion, rituel, krigerisk, praktisk eller andet, får den en ny funktion. Den bliver en ideal og ikonisk genstand, der er bestemt for fremvisning og skal henvise; det, den henviser til, er, som Frederik Stjernfelt formulerer det, altid fraværende. Det kunne være aspekter ved genstandens ophavskultur. Ved henvisningen til denne kultur skal tingen dertil demonstrere noget mere alment, en idé om noget fælles menneskeligt. Tingen får endvidere rollen som henvisende til en overordnet meta-diskurs. Stjernfelt skriver om den generelle spaltning, der sker, da museerne udkrystalliserer sig fra renaissancesamlingerne: „Samlingen er ikke kun underkastet den konkrete betragters blik; den underkaster sig et prin-

cipielt blik, der har med den præcise karakter af samlingens usynlige gebet at gøre“ (Stjernerfelt 1993:93), og han mener videre, at det er karakteren af dette blik, der gør, hvorledes skiftende tiders skiftende samlinger tager sig ud. Der sker altid en henvendelse til en principiel eller transcendental modtager (op.cit.:95). Museumsgenstanden henviser altså både til det lokale miljø, den er hentet ud af, og til en mere generel formodning om, at der kan oversættes fra en kultur til en anden, at der eksisterer universelle fællesnævner. Det er musealiseringens konsekvens, at den viser begge veje; den udstillede genstand peger både ud på den kultur, den kommer fra og ind på den kultur, der har musealiseret den. Tingen bliver en beskuelsesgenstand, hvis egenskaber nu kun kan ændres ved en omklassificering. Hvad funktion angår, har museumsgenstanden nået sin endestation.

Som museumsgenstand vil tingen forsøges frelst fra tidens tand. I stedet for at blive brugt vil den blive konserveret – i stedet for at ændres vil dens form blive fastholdt, og dens fysiske endeligt vil blive forhalet så længe som muligt. Hvad fysiske forandringer angår, har museumsgenstanden nået sin endestation.

Museet og fascinationskraften

I sin ny museumsværdighed vil tingen dele rum med andre ting af samme status. Den vil indgå i en sammenhæng, der har repræsentative hensigter. Dette involverer udstillingsstrategier. Som én yderlighed kan nævnes tableauet, der i vore dage også kan udformes virtuelt som diorama. Her opstilles genstande i et scenarium, der formodes at være typisk for den sammenhæng, de indgik i, før de kom på museum. For eksempel er der på Nationalmuseets Sydamerikaudstilling i disse år et tableau, der viser en mannequin af en vævende ung kvinde, som passer sit barn. Væv og andre ting vises således i en sammenhæng, der forstås som værende typisk for tingene i deres ophavskultur, Andesområdet. Tableauet søger at simulere en virkelighed, at ramme en følelse hos beskueren af selv at være til stede (Schou 1990; Sjørlev 1991, 1993). I en artikel om striden mellem evolutionistiske og kulturalistiske museumsfløje i etnografiske museer i sidste århundrede foretager Jesper Schou blandt andet en analyse af det mimetiske museums opkomst. Han citerer en besøgende på en af de tidlige kulturalistiske, mimetiske udstillinger, Marcel Mauss, der beskriver sine indtryk fra en udstilling af kwakiutl. Den indbefattede „et ceremonielt fartøj, med mannequiner i naturlig størrelse“. Udstillingen havde sin virkning på Mauss, han mente, den gav „et levende indtryk“, og omtalte den blandt andet som „denne lidt romantiske konfiguration“ (Schou 1990:64). Som en anden yderlighed står den blotte fremvisning af ting uden brug af iscenesættende effekter. Disse og andre strategier afprøves i en museal topologi, som sætter den ydre ramme for udstillingsvirksomhederne.

Museet er stort tænkt – det skal fremvise og afspejle verden for verden. Reglen er, i al fald for det klassiske museum (Hooper-Greenhill 1992:1), at bygningerne er monumentale med enorme ophobninger af ting og gange af successive rum. Alt dette har sin imponerende effekt. Det uoverskuelige giver en fornemmelse af både endeløshed og flygtighed, og som beskuer kan man få fornemmelsen af at flanere dybt ind i et bibliotek med lutter opslåede bøger. Slentrende passerer man ting, som er udvalgt og fastfrosne, placeret for at man skal stoppe op. Man bestemmer selv målet for sin udforskning, mens tingene samtidig får én til at stoppe op andre steder, end man havde planlagt.

Musealisering er en udnævnelse til betydningsfuldhed. Når ting flyttes fra det lokale rum til museets, bliver de en del af Arvegodset. Således bliver waiwaiernes myrebælte, der egentlig er et middel til at flytte smerte, til en værdifuld og betydningsfuld henvisning til dets skabere og til noget alment. Så stærk er medicinen, at selv ting, som er åbenlyst, ja endda bevidst inferiøre, får kraft. (Marcel Duchamps udstilling af en pissoirkumme demonstrerede denne effekt. Den både brød med og udstillede museets ramme. Den viste, hvilke kræfter et objekt forlenes med ved at komme på museum.)

Men ikke alene er museet en betydningsudnævner, det gør også fjernhed nærværende, og både fjerne steder og ælde lader til at være noget, som i sig selv gør ting relevante i museumssammenhænge. Som antropologisk vidnesbyrd har ting den særstatus, at de – modsat skikke og vaner, regler og ritualer – er konkrete og tilstedeværende, også efter at den kultur, som skabte dem, har forandret sig. Ting fra fjerne og fremmedartede steder er kraftfulde, men frem for alt lader alder til at være en vigtig faktor for museumsgenstande i vurderingen af musealiseringsrelevans. Det er tilfældet for to små sagobrød, som Inger Sjørsløv i andet ærinde giver som eksempel i en artikel. De to små sagobrød er værdige til museumsgæsternes blikke, „[f]ordi de er gamle og fordi de har været i Kunstkammeret“ (Sjørsløv 1993:139). På museet opbevares og fremvises altså gamle og somme tider ubetydelige ting. Om en ny ting er at sige, at tiden vil vise, om den når at blive gammel, mens en gammel ting derimod allerede har overlevet tiden. Denne en gammel tings „unaturlighed“ forlener den med en egen kraft, en svimlen, som kun tiden kan etablere. Denne kraft inviterer, på samme måde som museumsbygningers kolos-karakter gør det, til ærefrygt, for en oldgammel ting er enestående, den peger på tidens flygtighed, netop fordi den selv har overlevet tiden. Man kunne måske kalde denne alderens kraft en vulgær kvalitet ved museumstingen, men samtidig er den ikke desto mindre tydeligvis et højt skattet aktiv i museumssammenhænge. Museet bliver i denne forbindelse i højere grad en formidler, der viser spor i tid og ting, end det bliver den udvælgende skaber af sammenhænge, for sjældenhed er en dyd, også for museet, hvis mål samtidig er en almengyldig verdensfremstilling. Den gamle ting såvel som det museale rum har kvaliteter, der er indfældet i, men samtidig også rækker ud over den museale fremstillingsevne.

Repræsentation

En ting indgår altid i en sammenhæng, der giver betydning. Både ude i verden og inde på museet er ting og tolkning sammenflettede. Især i et museum, hvis syntetiske opstillinger og taksonomier er et kondenserende arbejdsredskab, er dette forhold oplagt synligt. Som Inger Sjørsløv formulerer det: „At sætte i sammenhæng er at fortolke. Klassifikationen har magt, sammenhængen har magt, og klassifikationen og sammenhængen er de rammer, der gør tingen til det, den bliver i museet“ (Sjørsløv op.cit.:137). Museet indrammer ting, derved begrænser de tingens i princippet endeløse fortolkningsmuligheder. Eileen Hooper-Greenhill skriver: „Materiel kulturs, konkrete objekters, rigtige tings, primærkilders radikale potentiale er den endeløse mulighed for genlæsning“ (Hooper-Greenhill 1992:215). Museumstingens identitet er ikke stabil, for ting er multivokale, og deres henvisninger skifter med de udstillende reorganiseringer, de udsættes for. Denne tinges multivokalitet bliver, som Frederik Stjernfelt påpeger det, altid forenklet af den imaginarisering,² klassifikationssystemer påfører dem. Idet den indgår i et klassifikations-

system, fremhæves visse af tingens henvisningspotentialer, mens andre undertrykkes (Stjernfelt 1993:96).

I førnævnte analyse af striden mellem evolutionistiske og kulturalistiske museumsfløje skriver Schou, at „stridens kerne var, og har siden ofte været, om fagets projekt er at fortælle, hvad mennesket er under *ethvert* forhold, eller om projektet er at fortælle, hvordan det er at være menneske under *forskellige* forhold“ (Schou 1990:58-9). Refleksioner over, hvad museets projekt er, har altid fulgt museet, og det kan aflæses af de forskellige udstillingsprincipper, for som Schou lader os det vide: „Ting taler ikke – de italesættes“ (op.cit.:56). I disse år diskuteres og dekonstrueres forskellige former for omverdensrepræsentation både i antropologien og beslægtede videnskaber, og altså også inden for museet. For museet indebærer den repræsentationskritiske diskurs opkomsten af et nyt princip for udstillingsvirksomhed. Hvor det repræsentative tidligere var immanent i museumsideen, er nu det udstillende i sig selv blevet en eksplicit udstillingsstrategi for museerne; de er begyndt at repræsentere repræsentationer. Forholdet mellem genstand og klassifikation kan ikke skjules, hvorfor det altså bliver en almindelig museal strategi at belyse og fortolke dette meta-forhold ved at lade de udstillede ting henvise til deres ramme.

Også på en anden måde influerer repræsentationskritikken på udstillingen; den bliver ekstrovert og forklarende i sin form. Repræsentationskritikken er jo defineret ved et introvert, selvanalyserende blik, men som motor for udstillingsprincipper – og tekster – fremstår den som pædagogisk og eksplicit pegende på sine egne pointer. Dette repræsentationskritiske blik er indlysende – det er den eneste måde at undfly en naiv kosmologiproduktion – og ikke så nyt endda. Man kan tænke på indledningen til Orson Welles' film *Citizen Kane*. Her ser man et hus, snevejr – zoomer ud og ser, at alt foregår i en glasklokke af den slags, man ryster for at få snevejr. Den slags scener viser blikket, der er bevidst om sig selv.

Kunstmuseer

Indtil videre er kun kultur-museer, etnografiske, historiske etc., blevet berørt. Man kan nævne andre former for museer som fx de traditionelle geologiske, zoologiske og tekniske museer eller det meget underholdende, men mere ekstraordinære „believe-it-or-not“-museum. Der findes dog også en anden form for seriøst kulturreflekterende museum, som det er på tide at give en kort entré, nemlig kunstmuseet.

De museer, der ikke er kunstmuseer, kan opfattes som forsøg på en global fortolkning af verden gennem ting, der kan relateres til det udsnit af verden, man søger at vise. Kunstmuseer kan ligeledes opfattes som en fortolkning af verden, men hvor den etnografiske samling peger udad, peger kunstmuseet – om end i bred forstand – indad. Desuden er der den konkrete forskel, at ikke-kunstmuseer indsamler encyklopædisk, i princippet alle arter genstande, mens kunstmuseet indsamler selektivt, kun kategorien kunst. Kunstmuseet er specialiseret, det fremviser sine verdensbilleder gennem malerier, skulpturer og andre kunstgenstande, som hidrører fra museets egen kulturelle breddegrad, den vestlige hemisfære. De to kategorier af museer kan forstås som to forskellige måder at nå samme mål, nemlig at formulere et generelt udsagn om noget alment menneskeligt, at agere en art åndsspejl.

I modsætning til kulturelle museer indeholder kunstmuseer overvejende objekter af lokal oprindelse. En kunstnerisk interessant genstand fra en fjern fortid, som for eksempel et Gundestrupkar eller en Solvogn, kommer på det kulturelle museums historiske afdeling, og skal således repræsentere historien først, kunsten siden. En genstand, der er fjern nok i rum, som for eksempel kunaernes molaer eller tlingits totempæle, kommer på det kulturelle museums etnografiske afdeling og skal ligeledes repræsentere kultur først, kunsten siden. Kunstmuseet, derimod, består af værker, som er lokale af karakter, afgrænsede i henseende til både tid, sted og kategori. Man kan tænke på for eksempel Louisiana; i de af museets rum, som viser den faste samling, findes der kun traditionelt definerede – vesterlandske – kunstobjekter. Den del af museets rum, der er viet til skiftende udstillinger, anvendes derimod til at fremvise udstillinger, hvor grænsen mellem traditionelle kunst- og kultur-ting overskrides.

Dette lokale fænomen, kunstmuseet, bliver fremdraget, fordi det særlig tydeligt viser to alment museale faktorer: udnævnelsen og tiden.

Da kunsten i sit væsen er tom – i al fald i de kunstforståelser, kunstmuseet som genre bygger på – og mest af alt peger ind på sig selv, bliver kunstmuseet et sted af begrænset omverdensvidenskabelighed. Denne begrænsning virker så til gengæld på mange måder som kontekstuel forstærker. Her skal fremdrages *udnævnelsesfaktoren*, som er noget generelt ved al museumsdrift, men som i forbindelse med kunstmuseet er særligt fremtrædende: en kunstner, som er museumsrepræsenteret, er per se finere og mere betydningsfuld end én, som ikke er det. Kunstneren og hans værk når den højest mulige anerkendelse ved at blive indlemmet i et museum. De bliver – som det også var tilfældet for kunstmuseets ting – en del af Arvegodset. Denne flytning af kunstgenstanden ind i kunstmuseet – hvorfra den aldrig kan komme ud – er også en flytning af kunstner og værk ind i et rum af offentlig anerkendelse. Overhovedet antyder ordet „museumsværdig“, at noget er enestående, forbilledligt, *crème de la crème*.

Den anden faktor er den *tidsfaktor*, som er nævnt tidligere. Kunstmuseets værker kan ses som det levende menneskes forsøg på selv at skabe noget, der svarer til den energi, som tiden giver relativt tilfældige genstande af den slags, der er på det kulturelle museum. Den kraft, tiden giver ældede ting, søges indgivet i kunstværker, ikke gennem tidens lagring, men gennem kunstnerisk metode. I den forstand kan kunsten ses som et forsøg på inden for sin egen epokes erkendelse at frembringe spor af tilsvarende kraft, som tiden er årevis om at danne.

Stasis og dynamik

Under et besøg på Rosenborg for nogle år siden stillede jeg et spørgsmål til en af dem, der har deres daglige gang dér. Vedholdende rygter var det, som havde vakt min nysgerrighed, så jeg var vaks ved havelågen, da jeg fandt en kustode, som stod og glanede i en vinduesniche: „Er der spøgelse på Rosenborg?“ Den distingverede ældre herre lyttede reserveret til mit spørgsmål: „Nej, jeg har ikke set ét eneste spøgelse i de 300 år, jeg har været på dette sted“, svarede han, mens han forsvandt bag nogle museumsting.

Hvorfor spørger det den slags steder? Ét svar kunne være, at det faktisk spørger – historien er sand, et andet, at det spørger i mere abstrakt forstand. At tingene, som er blevet

fastfrosset og har fundet en kunstig endestation i museets statiske præmis, udsender ekkoer om længst svundne tider, som gespenster jo har for vane.

Mange museer er for tiden ved at undergå en forvandling, de bliver mere dynamiske og publikumsvenlige, for de må følge med tiden. Dynamik er da også en dyd, men museet fik stasis i dåbsgave, og dets væsen er at bevare ting, bremse dem og fornægte dem deres „naturlige“ brug. Dette væsen er trægt, og foranderlighed bliver en vanskelig komponent, hvorfor museet i dag står i et skisma mellem stasis og dynamik. Processuelle og dynamiske tiltag inden for museale rammer skaber nye rum, hvor temaudstillinger, boglader, multimedier (ofte interaktive) og andre hjælpemidler (Stjernfelt 1993:96) hver især har deres berettigelse. Det er også en væsentlig berettigelse ved de dynamiske tiltag, at de avler publikumssuccesser og bevillinger. Men hvis museet begynder at miste interessen for at samle og bevare spor for i stedet selv at skabe dem, geråder det i konstitutionel krise. Det glemmer sin skat.

Som tingene selv har mistet deres brugsidentitet og er overgået til beskuelsesidentitet, sådan må også museet følge dem og operere – skønt i nogen grad brugsorienteret – på beskuelsens præmis. Tingene på museet har fundet deres endestation, de er blevet standset i deres bevægelse, men netop et sådant greb danner platforme for nye ideer for beskueren. Følgelig er museet ikke et aktivitetscenter, dets dynamiske væsen ligger snarere i dets rolle som rampe for ideer, det hjælper erindringen. „Hukommelsen er umiddelbar og kommes umiddelbart til Hjælp, Erindringen kun reflekteret. Derfor er det en Kunst at erindre“, skriver Søren Kierkegaard (Kierkegaard 1845:21). Det er denne erindring, museet ved at have husket så meget i sit pulterkammer kan forløse. Denne museets idémæssige dynamik betyder, at det spiller en vigtig erkendelsesrolle på et abstrakt plan, og man behøver ikke at gå på museum hver søndag for at drage nytte af dets tilstedeværelse. Som monument over en verdensopfattelse og over en bestemt historie (Schou 1990:56), som institution med tung udnævnelsesfaktor og som rampe for idéer lever museet sit vigtigste liv.

Rosenborg var jo et slot før det blev et museum. Det har, som Niels Fock har bemærket, influeret på gadenavnene, at Rosenborg var kongens lysthus: derfra udgik Kronprinsessegade, Adelgade, Borgergade. Disse gader ligger lag på lag ud fra Rosenborg, med Rosenborg som centrum for en hierarkisk gade-klassifikation. Nu, derimod, hvor Amalienborg er hoffets nye residens, er der gået kludder i klassifikationerne: Gadenavnene er kommet til at vende den forkerte vej: bort fra kongeslottet og hen imod – et museum.

Noter

1. „Museets rum“ er den titel, Niels Fock (bedømmer) og Jesper Schou (vejleder) udstak for min magisterforelæsning i september 1993. Startskuddet til denne artikel kommer fra titlen og overvejelserne fra den gang.
2. Imaginarisering er et begreb, Stjernfelt udfolder på mange måder i sin artikel „Trines dusk og løvhytten – eller: det imaginære museum på æventyr“. Til lejligheden vil jeg tillade mig at forkorte argumentet og forklare begrebet ved repræsentation eller iscenesættelse.

Litteratur

Dam-Mikkelsen, Bente og Torben Lundbæk (red.)

1980 Etnografiske genstande i Det kongelige danske Kunstkammer 1650-1800. København: Nationalmuseet.

Hooper-Greenhill, Eilean

1992 Museums and the Shaping of Knowledge. London & New York: Routledge.

Kierkegaard, Søren

1845 Stadier på Livets vej. København: Forlaget Danmark.

Pomian, Krzysztof

1993 Museet: Europas Kvintessens. Den jyske Historiker 64:11-19.

Schou, Jesper

1990 En strid om ting – en mosaik om evolutionisme og kulturalisme i etnografiske museer. Tidsskriftet Antropologi 20/21.

Sjørølev, Inger

1991 Communicating Objects. Towards a Theory of Exhibition Language. Folk 33.

1993 Tre teser om verden i det etnografiske museum. Den jyske Historiker 64:135-47.

Stjernfelt, Frederik

1993 Trines dusk og løvhytten – eller: det imaginære museum på nye æventyr. Den jyske Historiker 64:91-101.

BRYLLUPPET I KRANI

Noter om *rites de passage* på Balkan

...du har gemt den gode vin indtil nu...

(Johannes Evangeliet 2,10; om brylluppet i Kana)

Der er en god begrundelsefor, at dette essay er retrospektivt. Anledningen for et festskrift er retrospektiv, men giver samtidig et kik ud ad fremtidens motorvej. Så hvorfor ikke træde sømmet i bund? Hegels velkendte, og ofte omtalte, Minervas ugle lettede kun i skumringen. Med sit indbyggede bakspejl kunne Minervas ugle se, hvorfra hun var lettet og mere vigtigt, hvilken kraftfuld Mercedes (dvs. verdenshistorie) der måtte overhale hende.

I Hegels ugles ånd, af sted ud ad motorvejen, vil jeg trække på adskillige stærke erindringer (minder) fra tyve års gentagne besøg (13 i alt) til et grænseområde på Balkan, nemlig området ved Prespasøen i Makedonien. Besøgene fandt oftest sted i sommer- og efterårsmånederne. Mit længste feltarbejde dér var dog af tre måneders varighed i 1995 og indbefattede vinteren. Dette feltarbejde ligger til grund for en kort, og i hast skreven monografi *Pieces of Mosaic* (Schwartz 1996).

Det første besøg fandt sted i 1977 og var dels feltarbejde og dels (mest) ferie. De to uger var faktisk en slags hvedebrødsdage, den første af mange rejser med Kirsten Rønne. Vor ankomst til Prespa var i sig selv en smule dramatisk, som enhver ny ankomst til felten bør være. Vi stod ud af bussen i Resen i den brændende middagssol. Resen, destinationen, var „afsendersamfundet“ for adskillige hundrede „gæstearbejdere“ i København, hvoraf mange boede i Vognmandsmarken. Kirsten og jeg var nervøse for, at vi ikke ville møde nogle af dem, vi kendte. Det første, jeg hørte, var imidlertid en mandsstemme, som råbte: „Hej, Schwartz, kom her over og få en øl!“ Det var Nazirs stemme, han sad og drak øl med sin fætter Fikri fra nr. 5 i Vognmandsmarken. De sad på hotelterrassen i byens midte med et godt overblik over alle busankomster og -afgange. Nazir sagde, at de den eftermiddag ville køre ud til landsbyen Krani for at deltage i et bryllup, hvor en mand fra Vognmandsmarken skulle giftes. Således kom den første dag i felten til at indeholde en bryllupsfest i en bjerglandsby, hvor jeg genså mange ansigter fra København.

Titlen på dette essay henviser til Jesus' deltagelse ved et bryllup i Kana og til bryllupsritualer i Krani, en makedonsk bjerglandsby, hvor befolkningen er opdelt i næsten lige mange etniske albanere og makedonere, og hvor halvdelen af beboerne opholder sig i Australien, Canada, USA og Skandinavien. Søsken er spredt, halvdelen hjemme og

halvdelen i udlandet. Strukturalismens dikotomimodeller er tæt på den empiriske realitet i Krani. Lige meget hvorledes du skærer bryllupskagen, synes det at resultere i nydelige halve. Mænd/kvinder, albanere/makedonere, migranter/hjemmeboende. Det er Kranis etnografiske mirakel. Der synes at være det perfekte ægteskab mellem strukturel metode og empirisk virkelighed.

Æbledyrkning er imidlertid en fællesnævner, hvad angår praksis, for landsbyboerne på Prespasøens østlige bred. Social viden på tværs af etniske, lingvistiske og religiøse skel deles ved dyrkning og markedsføringen af æbler. Jeg havde hørt om Prespas æbler i København. Regionens overflod af plantager gjorde det til, som en informant kaldte det, „Jugoslaviens Californien“.

Ideen til mit første besøg i regionen i 1977 var spiret frem i løbet af tre års kontakt med emigranter (de såkaldte „gæstearbejdere“) fra Prespasø-området, i hvad der på den tid var en af Jugoslaviens Socialistiske Republikker. I de sene 1990'eres bakspejl er Makedonien den eneste republik fra det tidligere Jugoslavien, som har opnået sin selvstændighed, uden at det har ført til krig. Det er ydermere den eneste republik, hvor et multi-etnisk samfund stadig fungerer, om end med besvær.

Makedonien var den fattigste af de jugoslaviske republikker, hvad angik per capita-indkomst. Jugoslaviens opsplitning har hindret udviklingen af en i forvejen begrænset økonomi, hæmmet ydeligere ved FN-blokaden af Serbien mod nord og den græske embargo mod syd. Makedonsk fattigdom kan ses som havende nogen kompensation, da indbyggere på landet kunne leve af deres selvforsyningslandbrug, eventuelt hjulpet af familiemedlemmer i indbringende udlændighed. Men lad os ikke forfalde til nogen konklusion, hvad angår fordelene ved landlig fattigdom. Eks-Jugoslaviens fattigste provins Kosova har ikke opnået selvstændighed, skønt den overvejende del af den albanske majoritet har stemt for løsrivelse fra Beograd. I Kosova har fattigdom og etno-nationale konflikter resulteret i en bitter fastfrysning af situationen efter Jugoslaviens opbrud. Mange politiske kommentatorer ser Kosova som den næste scene for ufred på Balkan. Var mit Prespasø-område en undtagelse som bekræfter reglen? Var Prespa det mirakel på Balkan, hvor vand forvandles til vin?

„Where the Action Was“¹

At observere fattigdom er almindeligvis et af de første skridt mod skabelsen af socialvidenskab. Deltagerobservation i områder med fattigdom er et varemærke for vestlig antropologi. Således var det også med min forskning i Danmark. Et aktionsforskningsprojekt i gæstearbejder- og slumghettoen Vognmandsmarken (Østerbro, København) havde været basis for kontakterne med medlemmer fra forskellige etniske samfund eller „nationaliteter“. Vognmandsmarken var det mest koncentrerede beboelsesområde for gæstearbejdere i Danmark i årene 1969 til 1979, hvor bygningerne blev revet ned. Genhusningen af 1300 beboere (hvoraf de 1200 var udlændinge) under forbedrede forhold var hovedformålet for aktionsforskningen (Schwartz 1985).

„Prespa“ var et af de fællesskaber i Vognmandsmarken som fremviste en egen identitet. Området ved Prespasøen i Makedonien var multietnisk i sin sammensætning – ofte kaldt en „mosaik“ – med albansk-, makedonsk- og tyrkisktalende småsamfund. At organisere sig var en nødvendig forudsætning for mobiliseringen for bedre boligforhold og

socialle forhold. „Prespa“ var da, og er stadig, navnet på en indvandrerfodboldklub i København samt en lignende i Malmö. Jeg er også stødt på en Prespa-sammenslutning i Toronto.

„Aktions forskning“ i min utopiske forestilling forbandt Max Webers „politisk kald“ og „videnskabeligt kald“. Weber præsenterede i to forelæsninger i München mod slutningen af sit liv (1919) argumenter for at bibeholde denne skelnen mellem de to kald (Weber 1947,1991). I 1960'erne hævdede mange, inspireret af Frankfurterskolens kritiske læsning af Max Weber, hvor de to kald sættes i samme bryllupskammer, at dette arrangerede ægteskab gav politik autoritet over videnskaben. Det hele bestod af grov politisk magt (patriarkalsk interesse) med meget få muligheder tilovers for den rene Sophia.

Man kunne sige, med eller uden et bakspejl, at „Prespa“ peger mod en slags etno-regional identitet, som inkluderer forskellige etniske grupper. At bo i det multietniske Vognmandsmarken var anderledes end at bo i den hjemlige landsby, men det kunne også minde beboerne en lille smule om det derhjemme. Beboerne udtrykte vrede over de uhumske sanitære forhold i de baraklignende bygninger, men samtidig satte de også pris på de landsbyagtige kontakter, der fandtes mellem beboerne. De dårlige boligforhold i Vognmandsmarken viste, at gæstearbejdernes tilbageholdenhed kunne nå en grænse. Det blev muligt for dem at protestere. Alle Vognmandsmarkens etniske grupper var rigeligt repræsenteret ved en demonstration foran Københavns Rådhus den 18. maj 1978. Aktionsforskningsprojektet assisterede i organiseringen af demonstrationen, som også fik en effekt. Genhusningen med hjemmel i den kommunale lov i Danmark kunne begynde i efteråret 1978.

Demonstrationen overraskede marxisterne, der på det tidspunkt dominerede de danske akademiske kredse. I de marxistiske klier var engagement og videnskabelighed uadskillelige og trættende kammerater. Gæstearbejdermiljøet skulle være politisk tilbagestående og „stumt“ ifølge dem. Kunne gæstearbejderne også være „klassebevidste“, spurgte de sig selv. De fleste universitære marxistiske teoretikere havde afskrevet gæstearbejderne som „småborgerskab“, „reaktionære“ og „religiøse fanatikere“ etc. „Aktionsforskning“ var i marxisternes øjne „laparbejde“ og værst af alt, den stod i vejen for udviklingen af den „virkelige“ klassekamp, „historiens“ eneste signifikante forandringskraft.

Igennem 1980'erne, det vil sige efter Vognmandsmarken, kom *kultur* til at overskygge *klasse* i den danske videnskabelige forskrift. Benævnelsen „aktionsforskning“ genlyder stadig af politisk engagement, og i 1980'erne er der kun svage ekkoer af „where the action is“. Konflikt mellem etniske grupper bliver normalt forklaret med henvisning til kulturelle forskelle, og antropologien i dag (i 1990'erne) stiler mod at uskadeliggøre de farlige etno-nationale cocktails. Nu og da synes vi, det er et mirakel, når etnisk vold ikke forekommer. Aktionsforskningens gennemførlighed falder sammen med krisesituationer, hvor der kan intervenes, „før det er for sent“. Når vi ansøger om forskningspenge, er en retorik med henvisning til tidsbomben ofte overbevisende. Måske kan en veludført aktionsforskning afværge den forestående eksplosion. Observationer i marken kan imidlertid vise, at interetnisk vold ikke er uundgåelig. Vi har måske dramatiseret farerne i vore projektansøgninger, men feltarbejdet viser en anden og bedre skæbne: „Du har gemt den gode vin indtil nu“.

Jugoslaviens opbrud i 1991-1992 har haft konsekvenser for emigranternes diasporafællesskaber. Disse selvsamme fællesskaber har også skabt nogle af de konflikter, som fandt sted i hjemlandet. I diaspora kan hjemlandet komme til at fremstå som oprindeligt

og helt. Ideologien bag etnisk rensning har også at gøre med at afpudse ens egen kulturelle fortid, og dette kan finde sted i de multikulturelle samfund i Skandinavien, Australien og Nordamerika.

„Prespa“ i København var igennem 1970'erne en regional organisation, som omfattede albanske, tyrkiske og makedonske medlemmer, og hvor det at tage del i en kampagne for forbedrede boligforhold gavtede gruppen som helhed. Medlemmerne af „Prespa“ i 1997 består nu hovedsageligt af tyrkiske mænd. Albanerne og makedonerne har dannet deres egne klubber i Københavnsområdet, bl.a. også fodboldklubber. Kort sagt er „Prespa“ blevet tyrkisk. Albanerne har dannet „Besa“ (som betyder „æresord“ på albansk) med deres troskab sværget til Kosova. Makedonerne har dannet organisationen „Makedonija“ med fodboldklubben „Vardar“.

Et aktionsantropologisk projekt kunne beskæftige sig med disse diasporagrupper fra Balkans „ødelagte mosaik“. Man kan ikke genskabe fortiden, men man kan trække på fredelige kollektive erindringer som ressource til skabelsen af en acceptabel fremtid. Aktionsforskning ville derved tage form af en fredsskabende antropologi i en Balkangrænserregion og i en storbydiaspora.

Brylluppet i Krani

Ordet „overgang“ er et nøglesymbol af den „elaborerede“ type (Ortner 1973). Ordet „overgang“ henviser til en bevægelse mellem steder, positioner og forhold. Når „rite“ tilføjes til „overgang“, for nu at følge Ortners sondring, bliver symbolet pludselig mere koncentreret. Det bliver mere til en fortættet og dramatisk opsummering end en videreudvikling. Northrop Frye gør, mener jeg, en lignende observation, når han skelner mellem „centrifugale“ og „centripetale“ symboler (Frye 1957). Frye antyder, at der er en sti snarere end en grænse mellem „elaborerede symboler“ og „sammenfattende symboler“.

Et bryllup er en overgangsrite, navnlig for den unge kvinde, som bliver omskabt fra ung pige til brud, idet hun går over dørtærsklen fra sine forældres hus og ind over tærsklen til den ventende brudgoms hus. Denne Balkan-overgangsrite er helt bogstaveligt akkompagneret af klage-toner fra klarinet og pulserende slag fra harmonika og trommer. Tiden, der går, før bruden ankommer, bruges af mændene til dans til sørgmodig musik. En bror til brudgommen kommer rundt til mændene med en flaske med hjemmebrændt *rakija*, og hælder rigeligt op i det ene glas, som han efter tur byder til alle de inviterede mænd. Imedens, stuvet sammen i et rum i huset, synger kvinderne deres egne sange akkompagneret af en kvinde på tamburin. Ligesom mændene i orkestret udenfor er hun hyret til at spille til før-brylluppets sange blandt kvinderne.

Endelig bliver bruden pudret, får rouge, parfume og slør på. Hun ledes over tærsklen af sin far og eventuelt også af en onkel. Hendes øjne er let lukkede, hun går usikkert, hendes høje hæle gør hende skrøbelig på den hårde ujævne sti over gården mod den ventende bil (nogle gange med danske eller svenske nummerplader). Den unge brud udfører uden tvivl et ritual af den type, Victor Turner beskriver som den liminale fase, „betwixt and between“ (Turner 1967:93-111) Migrationssymbolerne er stemt i samme dur som bryllupssymbolerne. Loring Danforth har i sit overbevisende studie af landlige græske dødsritualer – idet han følger Turner – analyseret korrespondancen mellem de triadiske overgangsriter bestående af bryllup, migration og død (Danforth 1982).



Foto: Kirsten Rønne

Ved at udføre en sentimentologi (Schwartz 1989:11) vedrørende Balkankulturer kan en etnograf opdage mange tilfælde af elaboration af og resonans mellem symbolske handlinger, i hvilke migration og overgang sammenfatter Balkans kulturelle „hele“. Sorg og savn er de fælles følelser for disse praksiser. Det sydslaviske ord „pechalba“ er den indfødte term for arbejdsmigration. Etymologien bag „pechalba“ peger mod den russiske kirkelige term „pech“ for sorg. Overgangsriter er, som migrationer, handlinger som må udholdes. De er hovedsagligt prøvelser, som involverer lidelser, hvilket er den oprindelige betydning af det latinske ord for tålmodighed (*patience*) og passion.

Bryllupperne i Krani har udgjort en vigtig del af mit feltarbejde i Makedonien. Jeg anser dem ikke for min professionelle overgangsrite. Men de understreger ikke desto mindre en serie af erfaringer i felten. De udfylder samme rolle som kadencer i et stykke musik. Måske er bryllupperne i mit feltarbejde ceremonielle bål, hvis primære formål er at lægge lys til hukommelsen. Jeg husker, at vi i sommeren 1982, da jeg, Kirsten og børnene boede i telt på Autocamp Krani ved bredden af Prespasøen, hørte trommen og klarinetten to kilometer oppe i landsbyen. Vi vidste, at nu var der et bryllup til, og børnene skiftede modvilligt fra deres badetøj, så vi kunne gå til det hus, hvorfra musikken kom. Der var et stort valnøddetræ ved vejsiden i hvis skygge, vi hvilede på vore mange ture op til landsbyen Krani.

Iagttagelserne af disse bryllupper var i bedste fald kadencer på vejen i et sporadisk og langstrakt feltarbejde. De var gode til at bekræfte tidligere indtryk, de var næppe transformative. Med reference til Victor Turner er bryllupper ceremonier for næsten alle undtagen bruden, for hvem begivenheden er et ritual. Ceremonier bekræfter, ritualer transformerer (Turner 1967:95). Bekræftelse udføres gennem erindring. Hvis erindringer fra feltarbejder har nogen parallel til religiøs erfaring, er det erfaringen af åbenbaringen, den pludselige, men forsinkede gennemskuelighed af fænomenerne (Schwartz 1992). Ydermere er opmærksomheden på et bryllup i en bjerglandsby i øjeblikket fortrængt af de rituallignende handlinger „etnisk rensning“. Feltarbejde i Jugoslaviens antropologi har ud af nødvendighed vendt sig fra arbejdsmigrationens langvarighed til midlertidig beskyttelse af flygtninge i lejre.

Grænser er grænser: „Gode hegn skaber gode naboer?“²

Navnet på en sø er mere „naturligt“ end „nationalt“. Det faktum, at Prespasøen (850 meter over havet) danner grænser til tre nationalstater (Albanien, Grækenland og eks-Jugoslavien), hvis relationer ikke var specielt hjertelige mellem 1977 og 1991, betød, at en besøgende socialvidenskabsmand fra vesten måtte være forsigtig, ja selv stum omkring politiske spørgsmål.

Hver gang, der er en alvorlig folkelig uro i et land, vogter nabolandet sine grænser omhyggeligt. Det er nøjagtigt, hvad der skete i Albanien, da dette essay blev skrevet (februar -marts 1997). Militære styrker fra Grækenland og Republikken Makedonien er på vagt ved grænserne til Albanien. Denne agtpågivenhed har to hovedformål: Først at holde uroen fast lokalt og forhindre, at den bliver transnational. Dernæst at holde strømmen af flygtninge fra Albanien på et absolut minimum. Medlemmerne af de græske og makedonske mindretal i Albanien vil antageligt få lov at „repatriere“ til deres respektive „hjemlande“, skulle det udvikle sig til en borgerkrig i Albanien.

Hvor fristende *rite de passage* end er, som en paradigmatiske erfaring i forbindelse med socialvidenskabelig analyse, vil jeg søge at opretholde adskillelsen mere eller mindre intakt mellem et bryllupsritual og en grænseoverskriden. Der er en forskel mellem de to handlinger, både inden for og uden for den europæiske Balkanhalvø.

Jeg skal vende tilbage til dette essays centrale landsby Krani for nogle få bemærkninger om nationale grænser og etniske grænser. Landsbyen Krani (ca. 950 meter over havet) består egentlig af to landsbyer, som er groet sammen. Avarti ligger lidt over Krani på bjerget Palisters (2600 meter) vestlige skråning, og det er min antagelse, at Avarti engang var mere albansk end makedonsk. Landsbyens eneste moske (*djamija*) og muslimske kirkegård er i Avarti, og den store ortodokse kirke er på torvet i Krani, hvor busholdepladsen, købmanden og posthuset ligger. I dag er der ingen synlig grænse mellem de to landsbyer. Den ene asfalteret vej og adskillige jordveje fører fra torvet op mellem husene, som ligger tæt sammenbyggede. De nyere huse er blevet bygget med midler tjent i udlandet. Dette er synliggjort. Nogle af husene er elegant dekoreret med rødbrune vinduesrammer. Væggene er overfladebehandlet med stucco, som smukt kontrasterer de røde tagsten. Typisk vil der være dekorativt svungne smedjernsstakitter rundt om huset, mosaikterrasser og overdækkede balkoner. Potteplanter i olivenoliedunke og velbeskårne æble-, fersken- og pæretræer findes i forhaven. Om efteråret hænger røde og gule peberfrugter på husenes vægge i dekorative bundter. Nu og da er tobak ophængt i svungne guirlander. Det er kutyme, at ejerne sætter deres initialer på husfacaden med årstallet for dets færdiggørelse. Mange af de nye huse stammer fra 1970'erne og symboliserer dette årtis relative velstand.

Byggeperioden kunne strække sig over adskillige år. Man kan ikke umiddelbart skelne albanske huse fra makedonske, men jeg har en formodning om, at de albanske husejere prøver at overgå makedonerne i elegance og udstilling. Dette er ikke et emne, jeg har hørt andre omtale. Der er imidlertid ingen håndgribelig skillelinie mellem de forskellige nabolag. Etnisk sameksistens er det normale liv i Krani, og jeg bør her tilføje „mashallah“ for at beskytte min kompliment til landsbyboerne for den etniske renselses onde øje.

Der er landsbyer omkring Prespasøen i Jugoslavien, som er rent makedonske. Lige på den anden side af grænsen til Grækenland, tre timers vandring mod syd, er der landsbyer som er rent græske. Andre tre timers vandring langs Prespasøens græske kystlinie bringer én til den albanske grænse. Disse grænser er i dag lukkede for vandrere, svømmere, cyklister og roere. Hvis jeg har en drøm, så er det at se Prespasøens nationale grænser åbnet for fredelig grænseoverskridelse. Under et besøg hos en ven i Brajcino i sommeren 1992 så jeg navnet „Bob“ skrevet i cement på en veranda. Jeg vidste, at „Bob“ var navnet på ejerens søn, men jeg lavede sjov med ham og sagde, at „Bob“ stod for „Balkan Open Borders“. Under resten af besøget snakkede vi om en tværnational vandretur rundt om Prespasøen. Indtil nu har turen ikke været politisk gennemførlig, men det er muligt, at en symbolsk fodtur kan foretages, inden vort århundrede slutter.

Denne Prespasø-region er et grænseland med en overflod af etniske grænser. Stedet befinder sig i Monastir *vilajet* ifølge det tidligere ottomanniske rige, hvilket vil sige indtil den Første Balkan Krig 1912-1913. Landsbyerne rundt om Prespasøen var slagmarker med serbere og franskmænd som allierede mod bulgarere og østrigere. Minervas ugle ville have kunnet fortælle os, at det var en generalprøve på den Første Verdenskrig i Europa. I en pause mellem slagene sagdes en fransk officer at have foretaget arkæologiske udgravninger i Krani, søgende efter levn fra hellenismens tid.

Der var ingen nationalstatsgrænser i denne region før Versailles Traktaten 1918. Grækenlands grænser strakte sig mod nord til Prespasøen, hvor de mødtes med grænserne til de nyetablerede Albanien og Serbien. Grænserne har været intakte gennem næsten 80 år, men er blevet overskredet i smug mange gange gennem disse år af flygtninge og migrantarbejdere, nogle gående mod nord, andre mod syd. Nogle flygtede fra kommunismen, andre søgte dens midlertidige beskyttelse. Under den Græske Borgerkrig 1947-1949 var „Prespa“ et af de sidste holddepunkter for de kommunistiske styrker, og mange af partisanerne var etniske makedonere fra landsbyerne i det nordlige Grækenland. Kommunisterne havde lovet makedonerne retten til at bruge deres eget sprog, en rettighed som den græske regering hårdhændet havde undertrykt. „Flygtningebørnene“ (*belgaci deca*) blev sendt over grænsen til det kommunistiske Jugoslavien og derefter til lande i Sovjetblokken. I 1950'erne blev mange af disse flygtningebørn omplantet i Canada og Australien. De er nu voksne i halvtredserne og tresserne og er blandt de ledende aktivister i de makedonske menneskerettighedsorganisationer i Toronto og Melbourne (Danforth 1995; Schwartz 1996).

Gruppeinterviews i forstadshjem i Toronto, i mødesalen i St. Clement og Ohrid Church og i pensionistboligen The Canadian-Macedonian Place viste en udbredt lokal identitet knyttet til de forskellige bjerglandsbyer nær Prespasøen i det nordlige Grækenland. Interviews med tilbagevendte eller besøgende migranter, som havde forladt det kommunistiske Jugoslavien illegalt før 1964, peger mod en vidtrækkende lokal identitet knyttet til landsbyerne, som nu befinder sig i den nydannede Republikken Makedonien. Borgere i Toronto, canadiske statsborgere med makedonske rødder, fortæller disse skarpt divergerende migrationshistorier for at opnå en fælles identitet. Disse forskellige moderne historier eksisterer side om side og grænser op til hinanden.

Jeg taler om de makedonske historier. De andre etno-nationale samfund i Prespasøområdet (albanske, græske, tyrkiske, rom, vlach) har andre historier at fortælle, så ikke én enkelt historie kan sige alt, hvad der bør siges. Måske er antropologer i felten de bedste informanter, hvad angår andres historier. Vi er blandt de få personer, hvis kald det er at lytte til andres historier, og hvis metode primært er selvbiografisk (Schwartz 1996).

Ud over at vandre rundt om Prespasøen og fredeligt overskride grænser kunne en serie af feltarbejder udføres i alle tre tilgrænsende lande. Det etnografiske tilbageblik kunne da lede til en praktisk dagsorden for den nære fremtid.

Rite de passage eller ret til at passere?

Brylluppet i Kana tjener som påskud for dette essay. Det er således tilladt at associere. Videnskab er social eller ingenting. Brylluppet i Krani bekræfter da, hvad Erving Goffman kunne have kaldt „realitetens ritual“ snarere end „ritualets realitet“. Goffman undrede sig over, hvorledes ritual og rutine syntes at være ombyttelige i hverdagslivet, på samme måde som det „hellige“ syntes at være ombytteligt med det „profane“ (Goffman 1967).

Overgangen mellem de to former for erfaring kan aldrig observeres eller registreres eksakt, dog er den implicit i det meste af det, vi siger og gør. Man kunne påstå, at ritualets realitet er en forudsætning for fortolkningen af anderledeshed og forskellighed. Antropologer behøver ikke selv religion, men de vedbliver at behøve religion i analysen af kultur, især i forbindelse med de etno-nationalistiske manifestationer.

I fremhævelsen af sekularisering som drivkraft bag moderniteten forbliver de sociale videnskaber så at sige under religionens fortryllelse. Emile Durkheim og Max Weber grundlagde deres egen religionssociologiske teorier, med forskelligt fokus. „[D]et bliver stadig sværere, bemærker Ernest Gellner, „for menneskene at tage religiøse trossætninger alvorligt“ (Gellner 1987:16). Dog, fortsætter han, gennemtrænger religiøst billedsprog og ikoner social adfærd og social tænken. Vi kan ikke helt få rystet troens ler af vore skovle. Socialvidenskabelig viden om samfundets integritet afledes af tro og praksis i primitiv religion. Helhed er derved relateret til hellighed.

Tag for eksempel en hyperbol. Det er mestervendingen for overdrivelse, en metafor, som virker ved enten at blæse op eller gøre ganske lille. Det er Swifts yndlingsmetode i fortællingen om Gullivers rejser. Da Durkheim havde brug for at demonstrere religionens sociale styrke, valgte han asketen, den der lider til gavn for hele samfundet. Asketen satte for Durkheim „kulturens overdrivelse“ på spidsen (Durkheim 1912:452; Boon 1982:1; Hastrup 1985). „Det er nødvendigt at nogen overdriver“, understregede Durkheim, således at det sociale gennemsnit kan forblive på et højt niveau. Analysen af det asketiske ritual i *Les Formes Élémentaires* er en af de sjældne passager i Durkheims bog, hvor ordet kultur forekommer. Hvis nogle udvalgte begivenheder i kulturelt-religiøst liv i sig selv er sublime overdrivelser og derved løftere af erfaring, så har socialvidenskaben opløftet disse til en endnu højere kraft. Vi fokuserer på foci, så at sige, og vi anser denne repræsentative bestræbelse for svarende til virkeligheden.

Jeg spekulerer dog på om hyperblen rite de passage kan siges at repræsentere et socialt hele. Måske er overgangsriten i stedet en undvigelse fra andre mere kritiske situationer. Den overraskende optræden på midterscenen er det i hvert fald nødvendigt at forstå ved undersøgelser andre steder. Det er lidt som at se på et maleri af Breughel, hvor den vigtigste historiske eller religiøse begivenhed er placeret på afstand og *en miniature*. Det verdslige og hverdagsagtige liv fortsætter overalt på maleriet og inkluderer kun ironisk den „centrale“ begivenhed. Rituel handling er del af feltet og kan repræsenteres på et højt sublimt stadie. Riterne bør ikke distrahere os fra andre realiteter. Vi ønsker vor videnskab klar, kompleks og varsom i forhold til reduktionisme. Det er derfor jeg kan slutte dette retrospektive essay med at appellere til retten til passage, i stedet for udelukkende at holde en lup op foran rites de passage.

Oversat af Kirsten Rønne.

Noter

1. „Where the Action is“ er en kapiteltitel fra Erving Goffmans *Interaction Ritual* (1967). Udvidelsen eller overdrivelsen af „ritual“ til næsten alt, hvad vi gør i hverdagslivet, er en af Goffmans retoriske teknikker i etnometodologi. I mit essay skulle jeg henvise til en mere indskrænket brug af „ritual“ og „riter“. Ved „aktionsforskning“ mener jeg nok „interventionsforskning“, hvor intervention ligger i interventionen mellem forsker og de „udforskede“. „Where the Action was“ peger på det retrospektive i forbindelse med Vognmandsmarken og til det påkrævede behov for en interventionistisk antropologi i fredsbevarende, ikke-kæmpende multietniske regioner.
2. Robert Frosts „Mending Wall“ (Frost 1958:47-8) er et digt, i hvilket forfatteren reflekterer over vedligeholdelse af en stenmur mellem to ejendomme. Hvert forår reparerer naboerne murene, som vinterens frost har beskadiget. Det er Frosts nabo, som siger, at „gode hegn skaber gode naboer“, men digteren er ikke sikker på, om det er sandt. Ikke desto mindre hjælper han med reparationen. Frosts digt har speciel relevans for studiet af etniske grupper og grænser.

Litteratur

- Boon, James A.
1982 *Other Tribes, Other Scribes: Symbolic Anthropology in the Comparative Study of Cultures, Histories, Religions, and Texts.* Cambridge: Cambridge University Press.
- Danforth, Loring
1982 *Death Rituals in Rural Greece.* Princeton: Princeton University Press.
1995 *The Macedonian Conflict: Ethnic Nationalism in a Transnational World.* Princeton: Princeton University Press.
- Durkheim, Emile
1960 [1912] *Les formes élémentaires de la vie religieuse: Le système totémique en Australie.* Paris.
- Frye, Northrup
1957 *Anatomy of Criticism: Four Essays.* Princeton: Princeton University Press.
- Goffman, Erving
1967 *Interaction Ritual: Essays on Face-to-Face Behaviour.* Middlesex: Penguin.
- Gellner, Ernest
1987 *Culture, Identity, and Politics.* Cambridge: Cambridge University Press.
- Hastrup, Kirsten
1985 *Anthropology and the Exaggeration of Culture: A Review Article.* *Ethnos* 3-4:311-24.
- Ortner, Sherry
1973 *On Key Symbols.* *American Anthropologist* 75(5):1338-46.
- Schwartz, Jonathan
1985 *Reluctant Hosts: Denmark's Reception of Guest Workers.* København: Akademisk Forlag.
1989 *In Defense of Homesickness: Nine Essays on Identity and Locality.* København: Akademisk Forlag.
1992 *Rites de Passage eller Epifani? Om Ruth Benedicts og Edward Sapirs digte fra felten.* *Tidsskriftet Antropologi* 26:21-36.
1996 *Pieces of Mosaic: An Essay on the Making of Makedonija.* Højbjerg: Intervention Press.
- Turner, Victor
1967 *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual.* Ithaca: Cornell University Press.

CEREMONIELLE DIALOGISKE HILSNER BLANDT KUNA- INDIANERNE I PANAMA

I sit fascinerende og banebrydende komparative studie af ceremoniel dialog i Sydamerikas tropiske lavland medtager Niels Fock kunaIndianerne i Panama (Fock 1963; for nyere oversigter, se Sherzer 1983; Urban 1986). Kunaerne, hvis sprog tilhører *chibchan*-familien, er den nordligste gruppe i Focks oversigt. Denne oversigt, bemærkelsesværdigt bred som den var, synes nu at kunne udvides til også at omfatte såvel nogle mayagrupper længere nordpå (Burns 1980) som andre oprindelige grupper i Central- og Sydamerika. Faktisk er dialogisk tale, og specielt ceremoniel dialog, en fast del af de indfødte latinamerikanske folks kulturelle arv (se Sherzer & Urban 1986; Sammons & Sherzer under udgivelse).

Kunas ceremonielle dialog

Kunaernes ceremonielle dialog ses i sin mest ritualiserede form i høvdingenes sang i landsbyens forsamlingshus. Dette er den form, hvori myte, historie og personlige oplevelser fremføres for kunasamfundet i et rituelt og metaforisk sprog. To høvdinge sidder overskrævs i hængekøjer ved siden af hinanden i centrum af forsamlingshuset, mens den ene synger til den anden, svareren, som bekræfter, at „sådan er det“ efter hvert vers (se Sherzer 1983, 1990). Høvdingene er omgivet af et publikum af mænd og kvinder. Gennem hele sangen holder høvdingene deres arme stift ned langs kroppen; de stirrer ud i rummet og ændrer ikke ansigtsudtryk. Efter sangen rejser en af høvdingenes talsmænd sig op, og i en formel stil, der dog er lettere forståelig for almindelige kunaer, end høvdingenes sang er, omformulerer og fortolker han sangen for publikum.

Den rituelle hilsen mellem to høvdinge fra forskellige landsbyer, *arkan kae* (ordret „gribe hænder“, selv om det at udveksle håndtryk er relativt sjældent blandt kunaerne) fremføres også som en sunget ceremoniel dialog, om end der her ikke er nogen efterfølgende talt fortolkning og ej heller noget officielt publikum. Netop *arkan kae*, om hvilken der ikke tidligere er offentliggjort nogen publikationer, er emnet for denne artikel.

Kunaernes ceremonielle dialog, heri medregnet *arkan kae*, er en rituel menneske-til-menneske-kommunikation. Hermed står den i kontrast til det andet væsentlige verbale ritual hos kunaerne, nemlig det som bruges i forbindelse med magi og helbredelse. Hel-

bredelsesritualer fremføres af et enkelt menneske for en eller flere usynlige repræsentanter for åndeverdenen (en fysisk manifestation af disse ånder kan være til stede i form af menneskelignende trædukker eller en lang fløjte). Selv om denne menneske-til-ånd-kommunikation ikke umiddelbart ligner den ceremonielle menneske-til-menneske-dialog, er der, ifølge såvel kunaernes tro som den faktiske praksis, tale om en dialog. Dette fremgår klart af de verbale tekster, som også omfatter citerede dialoger mellem ånder og mennesker og mellem ånder.¹



Foto af forfatteren

Arkan kae: Rituel hilsen

Arkan kae fremføres ved en høvdings ankomst fra en anden landsby, mellem den besøgende og en af værtslandsbyens høvdinge, eller, især når der er flere besøgende fra flere forskellige øer, om morgenen, når høvdingene vågner. I det sidste tilfælde fremfører adskillige høvdingepar overlappende og samtidige hilsner. En besøgende høvdings ankomst er en særlig begivenhed, og når en høvding ankommer fra en anden landsby, hejser man på øen Mulatuppu Panamas flag i en flagstang foran forsamlingshuset. Der bliver det under hans besøg. Ved ankomsten stiler høvdingen og hans følge, der typisk består af hans kone, hans talsmand og en af hans politibetjente, direkte mod forsamlingshuset. Derfra ledes de af en Mulatuppu-politibetjent til en eller andens hus, hvor de bader for at vaske saltvandet af sig. Derefter vender de tilbage til forsamlingshuset, hvor den besøgende høvding og en af hans værtshøvdinge fremfører arkan kae. Arkan kae tager, som al sang i forsamlingshuset, form af en ceremoniel dialog mellem to høvdinge, men udmærker sig ved, at de to høvdinge skiftes til at synge. Først synger den besøgende høvding og hans vært fungerer som svarer. Derefter bytter de, så værtshøvdingen synger, og den besøgende høvding svarer. Siden byttes rollerne en eller to gange mere. Folk, som sidder rundt om, taler stilfærdigt sammen indbyrdes, mens de lytter til fremførelsen af arkan kae. Under denne begivenhed serverer kvinder fra værtslandsbyen forskellige drikke

som kaffe, kakao, Kool-Aid og saft af sød majs for de besøgende og andre tilstedeværende. Disse forfriskninger sendes rundt til såvel de syngende som tilskuerne og udgør indledningen til de særlige drikke- og spisemønstre, som vil kendetegne høvdingens og hans følges besøg. Når arkan kae er afsluttet, går den besøgende høvding og hans følge ud for at bade og spise i en vens eller en tildelt værts hjem.

Sproget i arkan kae er i lighed med sproget i den mere generelle ceremonielle kunadialog rituelt, esoterisk, metaforisk og poetisk. Med hensyn til indholdet handler arkan kae om høvdingenes og deres landsbyers helbred, deres rejser og deres oplevelser. For at illustrere arkan kae præsenteres en afskrift af et konkret eksempel sidst i denne artikel.



Foto af forfatteren

Arkan kae som model for kommunikation

Arkan kae-modellen for ceremoniel dialogisk hilsen ses også – om end i knap så udviklet eller struktureret form – mellem to venner eller familiemedlemmer, som ikke har set hinanden i lang tid, efterhånden som de aflægger beretning og fortæller hinanden om deres oplevelser i den periode, de har været adskilt. Modellen dukker sædvanligvis op i enhver form for samtale eller beretning.

Samtale i kunaforsamlingshuset er typisk struktureret som dialoger mellem to personer. Den talende er fortælleren, beretteren eller diskutanten, som rejser sig op for at tale og som regel bevæger sig fremad mod centrum af forsamlingshuset, idet han dog bliver ved den ydre omkreds af den inderste cirkel af høvdinge og talsmænd. Modtageren er en af forsamlingshusets funktionærer, enten landsbyens førstehøvding eller en anden høvding, en talsmand eller en anden leder, som har forestået den igangværende diskussion. De andre tilstedeværende i forsamlingshuset udgør publikum for denne konversation.

Den typiske kommunikationsstruktur i forsamlingshuset består således af tre deltagere: Den talende, modtager-svareren og publikum. Denne formaliserede og ritualise-

rede struktur kanalisere følelsesudbrud og konflikter gennem landsbylederskabet. Der fokuseres på kontrolleret veltalenhed og retorik snarere end på direkte udtryk for vrede mod en anden person; man underkaster sig ikke autoriteterne eller de politiske landsbyledere per se, men udviser derimod agtelse for evnen til kommunikation og kompromis. Kunaerne, som er sig fuldt bevidste, at deres verden er fuld af jalousi, vrede og mistillid, ønsker udadtil at fremtræde som et kooperativt og harmonisk samfund – deres konversationsstruktur med tre deltagere udgør midlet til at kanalisere offentlig tale over i en harmonisk form.

Hverdagskonversationer har ikke en lige så stramt formaliseret struktur som begivenheder i forsamlingshuset, men strukturen med to eller tre deltagere er temmelig almindelig. To personer, som ikke har set hinanden i nogen tid, eller som har vigtige personlige anliggender at drøfte med hinanden, gør det i en ritualiseret form; ofte foregår det inde i den enes hus, og ofte sidder eller ligger de i hver sin hængekøje. Typisk er det den ene, der taler, linje for linje, mens den anden svarer med *tekii* (sådan er det), lyden *aa* eller *mm* eller et grynt. Efter en serie af sådanne replikker og svar, bytter de roller som taler og svarer. Dette mønster ligger midt imellem den stærkt ritualiserede forsamlingshussang som for eksempel arkan kae på den ene side, og mere spontane og uformelle verbale udvekslinger på den anden. Også i sidstnævnte dukker strukturen med to eller tre deltagere ofte op; uformel snak inden for en gruppe mennesker organiseres hyppigt på en sådan måde, at to personer fører en dialog, som de andre overværer og kommenterer nærmest som et publikum og ikke som direkte modtagere. Beretninger om personlige oplevelser eller nyheder følger typisk dette mønster.

I daglig samtale ses den ceremonielle dialogform tydeligst i bestemte situationer og specielle rolleforhold. Nære venner, som ser hinanden hver dag, samtaler ofte på det samme sted, enten alene eller med andre til stede. To mænd, der har et særligt indbyrdes forhold, som for eksempel far og søn, svigerfar og svigersøn eller lærer og elev, taler sammen i form af en ritualiseret dialog. Ligeledes samtaler vært og gæst i denne form inden for hjemmet. Gæsten, der ofte har nogle oplevelser eller nyheder at berette, sætter sig først og bydes på noget at drikke. Når gæsten er færdig med at drikke, taler han eller hun med lederen af husholdet, en ven eller en slægtning, og andre lytter og kommenterer. Men det er klart, at de centrale, primære deltagere i samtalen er gæsten og lederen af husholdet, og at de andre tilstedeværende hovedsageligt er publikum eller tilskuere. Den samme konversationelle struktur bruges blandt medlemmer af et enkelt hushold, mand og kone, far og søn, mor og datter, bror og bror, når den ene af parterne har noget at berette. Jo mere betydningsfulde nyhederne er, jo mere potentielt konfliktfyldt beretningen er, des mere sandsynligt er det, at denne struktur med to eller tre deltagere vil blive anvendt til at kanalisere talen over i en form, hvori udtryksmåden kontrolleres omhyggeligt, og talen kan flyde harmonisk, på samme måde som det sker i forsamlingshusdiskursen.

Kunas hilsner

Det vil her være formålstjenligt at placere arkan kae inden for rammerne af kunahilsner mere generelt. De korteste hilseformer, verbale og nonverbale, bruges mellem to personer, som i et lokalsamfund ser hinanden regelmæssigt, når disse passerer hinanden, eller når de skal foretage sig noget sammen. Der er visse tidspunkter på dagen, specielt tidligt

om morgenen, når folk tager af sted på arbejde, eller om eftermiddagen, når de vender hjem, hvor luften konstant genlyder af *pia pa nae?*, „hvor skal du hen?“, og *pia pe taniki?*, „hvor kommer du fra?“, to meget almindelige hilsner. Hilsner er ikke obligatoriske, undtagen i junglen på fastlandet, hvor der, ud over *tekitte*, „nå men hej“, og *anna* og *na*, der begge betyder sådan noget som „hej“, udveksles spørgsmål og svar mellem de enkelte omkring deres aktiviteter.

Mere omfattende hilsehandlinger bruges af personer fra det samme lokalsamfund, som står i et nært socialt forhold, det være sig slægt- eller venskab, og som har været adskilt i nogen tid; mennesker fra forskellige lokalsamfund, der besøger hinanden; eller to høvdinge fra forskellige landsbyer på officielt, rituelt besøg, i hvilket tilfælde hilsnen er en offentlig arkan kae. Arkan kae er den eneste af kunaernes mange former for hilsner, der findes et egentligt navn for. Der findes ikke noget kunaord for hilsen i al almindelighed. Håndtryk bruges kun mellem mænd efter en længere adskillelse, og de er stort set begrænset til landsbyfunktionærer. To høvdinge, den syngende og svaren, giver somme tider hinanden hånden umiddelbart før, de begynder at synge om aftenen.

Når to nære venner eller familiemedlemmer ikke har set hinanden gennem længere tid, fordi den ene af parterne har tilbragt adskillige måneder eller år uden for landsbyen, synes de to til tider at undgå hinanden og ikke udveksle nogen åbenlys hilsen overhovedet. Alligevel er de i stand til være på det samme sted på samme tid, det være sig på landingsbanen, ved anløbsbroen eller i forsamlingshuset. Hver især er de sig tydeligvis den andens tilstedeværelse bevidst. Den slags undgåelse er meget markant blandt de sædvanligvis snakkesalige kunaer. Den person, som blev hjemme, udfører ikke øjeblikkets normale aktiviteter – jagt, markarbejde, fiskeri, medicinindsamling, tøjvask eller madlavning – men sørger derimod omhyggeligt for at være på den tilbagevendendes ankomststed. Der er også andre til stede, så der kan godt forekomme en masse snak, men de to personer interagerer ikke direkte med hinanden. Senere, i et af hjemmene, når de ligger ved siden af hinanden eller sidder i hængekøjer ved siden af hinanden, vil de to hilse verbalt på hinanden, spørge og svare på en serie af spørgsmål om rejser, aktiviteter og helbred, et mønster som i høj grad ligner den arkan kae, som høvdingene fremfører.

Dette mønster, hvor to personer tilsyneladende undgår hinanden, ligner i nogle henseender den kommunikative stilhed, som er blevet beskrevet for visse nordamerikanske indianergrupper. For kunaernes vedkommende bør denne tilsyneladende undgåelse, som i realiteten er en gensidigt anerkendt fælles tilstedeværelse, ikke ses som et fravær af hilsen, men derimod som en udspænding og trækken i langdrag af den samlede hilseproces, hvis første del er nonverbal. Denne udstrækning af hilseprocessen forudsætter samarbejde og reflekterer en mere generel regel, nemlig, at jo mere specielt og betydningsfuldt det sociale forhold mellem personerne er, des større er den grad af interaktion, der er nødvendig for at markere og genskabe dette forhold i hilsner (se Goffman 1971). Således forlænger nære venner og familiemedlemmer hilseprocessen ved at kombinere offentlig nonverbal, gensidigt anerkendt fælles tilstedeværelse med senere privat udspørgen og svaren. Og to høvdinge, de politiske og rituelle ledere for to forskellige lokalsamfund, forlænger hilseprocessen ved at synge en langvarig og offentlig rituel hilsen på et esoterisk sprog (arkan kae).

Arkan kae står dermed i skæringspunktet mellem tre kategorier eller typer inden for kunaernes samtaleformer: Forsamlingshusbegivenheder, hvoraf den er den mest rituelle og ceremonielle; hilsebegivenheder mellem to personer, hvoraf den er den mest speci-

le, udviklede og rituelle, og daglig samtale og anden verbal interaktion, for hvilken den udgør en hyppigt forekommende model.



Foto af forfatteren

Arkan kae: En repræsentativ illustration

Den fremførelse af arkan kae, jeg præsenterer her, blev optaget 5. juli 1970 (jeg observerede og optog mange andre). De to deltagere var Høvding Mantiwekinya fra værtslandsbyen Mulatuppu og en besøgende høvding fra landsbyen Niatuppu. Niatuppu-høvdingen indledte begivenheden, mens Høvding Mantiwekinya var svareren. Det er denne del af begivenheden, jeg trækker på her. Den efterfulgtes af Mantiwekinya som taleren, og derefter endnu en ombytning af rollerne.

Sangen begynder med en generel beskrivelse af høvdingens og hans landsbys helbred (vers 1-10). Dernæst følger den faktiske fortælling (vers 11-38). I versene 11-19 beskriver høvdingen mødet, hvorunder han indvilligede i at foretage turen, og hans forberedelse til turen. I vers 15 ændres den musikalske stil fra at være monoton hen imod det mere melodiske. Dette finder typisk sted ved begyndelsen til den fortællende del af høvdingens sang. I vers 20-26 beskriver høvdingen sin landsbys helbredstilstand ved at opremse de større sociale kategorier. Turen fra Niatuppu til Mulatuppu beskrives i vers 27-38.

Sangen er struktureret i vers, markeret af at svareren synger tekii, „sådan er det“. Hver høvding begynder at synge, når den andens sidste vokal dør hen, således at stemmerne overlapper, og der aldrig er stilhed. Versene består af en, to eller tre linjer, som alle bestemmes af en kombination af rammeord og vendinger (se nedenfor), samt faldende toneleje og lydstyrke.

Høvdingesang, arkan kae medregnet, karakteriseres af visse træk, der adskiller den fra hverdagstale, såvel som fra andre rituelle genrer for tale og sang. Morfemer og ord er længere end det typiske for hverdagstale, idet vokalendelser bibeholdes. For eksempel *papa*, snarere end *pap*, for „Fader“, *neka*, snarere end *nek*, for „hus“ og *yalakine*, snarere end *yarki*, for „på bjerget“. Eftersom arkan kae synges, indgår disse vokaler også i den melodiske udformning af fremførelsen.

Med hensyn til morfologi og syntaks gøres vendinger og sætninger mere komplicerede ved at tilføje verber som *kue* „gør, er“. Et eksempel er den tredje linje i vers 13, *na pinsati kute*, „jeg tænkte, i sandhed, jeg med sikkerhed var“. Ligeledes i vers 24, linje 2: *totokankarti wisi neka mai kue*, „de små legesyge er en lille smule hjemme, er de“. Og i vers 33: *inso teki na kalu par wimaytani kue*, „jeg er flyttet ud af mit tilflugtssted, er jeg“.

Fremførelsen er også udvidet, trukket i langdrag, og ofte struktureret ved hjælp af syntaktisk og semantisk parallelle linjer og vers. Et godt eksempel forekommer i vers 20 til 23, hvor helbredet hos de forskellige sociale kategorier af individer i høvdingens landsby beskrives. Et andet træk ved fremførelsen, der er karakteristisk for såvel kuna-høvdingens sang som kunaernes tale mere generelt, er at aktørerne i fortællingen citeres ordret, som i vers 3, 6, 7, 17, 18, 36 og 37.

Al kunatale er karakteriseret af en overdådighed af ord og fraser, som indrammer linjer og vers i fremførelsen. Dette er især tilfældet med høvdingens sang. Rammeskabende ord og vendinger er et vigtigt aspekt af poesien i denne genre, og nogle af dem er særegne for den. Eksempler er *inso*, „således“, *taylekuti*, „sandelig“, *tayle*, „se“, *teysokkuti*, „derfor“ og *oparye*, „udtale“.

Visse morfemer og ord findes kun i høvdingens sang eller forekommer langt oftere i denne genre end i andre. Eksempler er *na*, „i sandhed“, og *ye*, „sandsynligvis, forhåbentlig“. *Tee* har ingen direkte betydning, men forekommer ofte, måske både som en del af den melodiske rytme i sangen, såvel som en sproglig markør af denne genre.

Det mest karakteristiske og slående træk ved høvdingens sang, set fra et kunasynspunkt, er det figurative, poetiske og ofte esoteriske ordvalg, der anvendes. Medlemmer af publikum varierer med hensyn til deres evne til at forstå disse allusioner, der alle normalt udtrykkes på en mindre esoterisk måde i hverdagstale. Her er nogle eksempler:

Arkan kae

poni, „ond ånd“ (vers 1 og andetsteds)
yala, „bjerg“ (vers 3 og andetsteds)
kwennattikan upoketi, „brødre som
kom ind her“ (vers 11)
kwake aipire, „vende hjerte“ (vers 12)
pippirmakke, „cirkulere omkring“ (vers 13)
kwichi, „rejse sig“ (vers 17)

kalu, „tilflugssted“ (vers 19 og andetsteds)
pannakue, „adskille fra“ (vers 19 og 27)
tatamar yorukku, „solen i midten“ (vers 27)

tuppu nasikke, „hængte ør“ (vers 28)
tiwar kammu, „floders svælg“ (vers 29)
ata oakcute, „solen forsvandt“ (vers 31)

Hverdagstale

kekue, „være syg“; *weleke*, „have feber“
neka, „verden“
konkreso tratisional, „rituel samling mellem
øerne indbyrdes“
pinsae, „tænke, beslutte“
nae, „gå, forlade“; *pasearsae*, „gå omkring“
soke onmakket nekki, „sige, kundgøre i forsamlingshuset“
nekkwepur, „landsby“
nae, „gå, forlade“
yorukku, „middag“; *wachi ilambeki*;
kakka pokwa, „klokken tolv“
tuppu opeke, „forlade/afgive ør“
tiwar, „flod“
tat arkwatte, „solnedgang“

Figurativ tale bruges ofte til at repræsentere forskellige sociale kategorier og grupper inden for kunasamfundet. Således:

kwennatti, „brødre“ (vers 11 og andetsteds)
suar ipet, „ejer af stokken“ (vers 22)
amulu, „tanter“ (vers 23)
totokana, „de legesyge“ (vers 24)
tatakana, „bedstefædre“ (vers 25)

kunafolk, især mænd, generelt
kunaernes landsbybetjente
kun kvinder generelt
små børn
gamle mennesker

Høvdingesang, arkan kae medregnet, gør brug af mange fælles udtryk, konventionelle temaer eller *topoi*. Ud over at være forventede elementer i teksten tjener disse, i lighed med syntaktiske og semantiske paralleliseringer, som hjælp for hukommelsen og letter en flydende fremførelse. De giver også levende beskrivelser af faktiske begivenheder, folk og steder, og bibringer teksten en æstetisk skønhed. Eksempler fra teksten, som præsenteres her, er: Fader, som har efterladt de onde ånder (vers 1 og 3-7); høvdingen og hans landsby, som har gennemlevet nogle dårlige (syge) dage og måneder (vers 2, 8, 9); kundgørelsen i forsamlingshuset af den rituelle samling fælles for flere øer (vers 11, 12, 17); en beskrivelse af helbredstilstanden hos landsbylederne og andre medlemmer i lokalsamfundet (vers 20-25); høvdingen, der ser øerne og floderne, mens han rejser forbi (vers 28-29) og fastslår, at Fader (Gud) har udformet dele af naturen, for eksempel havets bølger, som høvdingen ser på sin færd (vers 30).

Afslutning

I lyset af det arbejde Fock og andre, der fulgte efter ham, har udført, bør det afslutningsvis pointeres, at den ceremonielle dialogiske model for tale, som er vidt udbredt i oprindelige, oralt baserede samfund i Latinamerika – såvel en model af som en model for verbal praksis (i Clifford Geertz' betydning) – gradvist, men til tider brutalt erstattes med en anden model, hvormed den længe har været i konkurrence og konflikt; den i Europa udsprungne, monologiske og skriftbaserede model (se Sammons & Sherzer under udgivelse, især Gnerres artikel).²

Arkan kae – kuna

inso papati poni pulekana.

anka ipakampa pukki.
neka pule tayle tee oparye.
tekii

teki ipa iskanapi.
niulu okkwinmayte teyye.
anka tuppu neka kue tee oparye.
tekii

inso papati maka soysa tayle.
„mimmimarye we yalakine.
na peka poni tulekan urpe“ tee oparye.

tekii
inso taylelutina.
papa tummati te yala pillikampa.
pela poni kammukampi teye.
papa namneka epechunna tee oparye.

tekii
inso papati taylekuti.
poni yala sipepkampi tayle.

poni soypekampi papa namneka epeyee.

tekii
„teysokkuti pani we yalaki tayle.
pani sana suirmakkakwale nanaosurye“.
papa soysa nachun tee oparye.
tekii
„inso ipakampa tayle.
pani poni kakka kapyalati pani nanato“ tee oparye.

tekii
inso teesikki tayle.
ipa pulekampi na nasikke maikus tee oparye.

tekii
inso niulu pulekampi.
na okwamai kwar tee oparye.

tekii
inso tee yopi tayle.
anka nekati kue tee oparye.
tekii
teysokkuti taylekuti.
we sikki taylekuti kwennattikan upoketii.

na wiskuali tayle tee oparye.
tekii
inso teki sokkuti.

Arkan kae – oversættelse

Således [efterlod] Fader stærke onde ånder [sygdomme].

Blandt os en dag.

Jeg ville være ked af at møde dem, udtales det.

Sådan er det.

Altså nogle dårlige dage.

Og nogle dårlige måneder, som vi afsluttede godt.

På mit østed [landsby] har vi, udtales det.

Sådan er det.

Således som Fader sagde, se.

„Børn på dette bjerg [verden].

I sandhed har jeg efterladt onde åndemennesker [sygdomme] for jer at se“, udtales det.

Sådan er det.

Således sandelig.

Store Fader, se, i bjergets lag [verden].

Alle høvdingene af de onde ånder, se.

Fader drog af sted mod det jordiske sted [verden], udtales det.

Sådan er det.

5 Således sandelig Fader.

Onde ånder, små bjergdyr [som spiser kokosnødder], se.

Mange slags onde ånder Fader efterlod i denne verden.

Sådan er det.

„Derfor I på dette bjerg [verden], se.

I vil ikke gå med jeres kroppe rene [uden sygdom]“.

Fader sagde, og drog af sted, udtales det.

Sådan er det.

„Således i jeres dage, se.

I vil gå omkring blandt de onde ånder“, se, udtales det.

Sådan er det.

Således der, se.

Jeg tilbragte nogle stærke [dårlige] dage, se, udtales det.

Sådan er det.

Således nogle stærke [dårlige] måneder.

Jeg er i færd med at forandres [slutte], jeg er, udtales det.

Sådan er det.

Således som dette, se.

10 Det sker for mig i mit land, det gør, se, udtales det.

Sådan er det.

Derfor sandelig,

Af de brødre, sandelig, som kom ind her [fordi der skulle være en rituel samling imellem øsamfundene indbyrdes].

Jeg lærte, i sandhed, se, udtales det.

Sådan er det.

Således derfor.

teesikki na kwake aipilis ittole.

neka kute tayle tee oparye.

tekii

inso aya nuekan aparki.

na pippirmayti na samalar kepo tayle teyee.

na pinsati kute sun tee oparyee.

tekii

inso teki kutayle.

napir ittoletako inso tayle tee oparye.

tekii

teki tayle.

teki an tummakana pete tee oparye.

tekii

teki kino tayle teye.

uluse marko ipi soke tayle tee oparye.

tekii

inso tekirti „ani kwatti“ na kwichikuchunno teye.

naka sortamarka ipi soyna tee oparye.

tekii

inso „napirye“ soke tayle.

ipti kue tayle tee oparye.

tekii

emite teki kaluki tayle.

an tummakana epete na pannakuarteye oparye.

tekii

inso pela nuekampimar tayle.

an tummakan anka kue tee oparye.

tekii

inso taylekuti an arkarmala nuekampi.

anka neka kue tee oparye.

tekii

inso pela an suar ipekana nuekampiteye.

neyti kue tayle tee oparye.

tekii

inso taylekuti anti amulu nuekampiteye.

ikar susimo an nuekampiantu kue tee oparye.

tekii

inso tayle sikwa sikwa tayle.

totokankarti wisi neka mai kue tee oparyee.

tekii

inso tatakante na takke kuu.

ooka ani sana oelemalo tee oparye.

tekii

inso tayle neka akkarsulimo tayle teye.

ipti kue tayle tee oparye.

tekii

I sandhed vendte jeg mit hjerte [besluttede], det bliver hørt.

At deltage, se, udtales det.

Sådan er det.

Således blandt gode venner.

Jeg vil i sandhed cirkulere omkring da, se.

Jeg tænkte, i sandhed, jeg med sikkerhed var, udtales det.

Sådan er det.

Således godt det var, se.

Jeg ville føle godt [ved at tage af sted], således se, udtales det.

Sådan er det.

Altså, se.

15 Altså, jeg forlod mine foresatte, udtales det.

Sådan er det.

Altså, jeg var parat til at tage af sted, se.

Jeg gik ombord på båden, det er det som siges, se, udtales det.

Sådan er det.

Således altså, „Jeg selv“ [vil drage af sted], jeg rejste mig [sagde], se.

Det er, hvad jeg sagde til mit følge, se, udtales det.

Sådan er det.

Således „det er godt“, sagde de, se.

Det er hvad der skete, se, udtales det.

Sådan er det.

Nu altså i mit tilflugtssted [landsby], se.

Jeg drog af sted, og i sandhed adskilte jeg mig fra mine foresatte, udtales det.

Sådan er det.

Således, alle er ved godt helbred, se.

20 Mine foresatte er, se, udtales det.

Sådan er det.

Således, sandelig mine talsmænd er ved godt helbred.

I min landsby er de, udtales det.

Sådan er det.

Således, alle mine ejere af stokkene [landsbybetjente] er ved godt helbred.

Det er sådan landsbyen er, se, udtales det.

Sådan er det.

Således, sandelig, mine tanter [landsbyens kvinder] er ved godt helbred.

På mit sted er det sådan, det er, udtales det.

Sådan er det.

Således, se, lidt her og lidt der, se.

De små legesyge [børn] er en lille smule hjemme [syge], er de, udtales det.

Sådan er det.

Således, se bedstefædrene, i sandhed, se

Mine lider af forkølelse, udtales det.

25 Sådan er det.

Således, se, der er ikke andre problemer, udtales det.

Sådan er det.

emite taylekutina.

tatamar yorukkuttipar na pannakuar niatup kalukin
tee oparye.

tekii

inso papati taylekuti.

tuppumala nasiysa tayle.

teepee na partaytani tee oparye.

tekii

papati taylekutina.

kwenattikana tiwar kammu yote tepi na palopetani
tee oparye.

tekii

inso papa tummatitina.

aukka pillikana makkite kwatti pina partaytani 30
ku tee oparye.

tekii

inso tata ulu oakute tayle.

ailikanti nappase par opunnote tayle tee oparyee.

tekii

teki na taylekuti.

na par oipoar ittole kine taylearpar tee oparye.

tekii

inso teki na kalu pa wimaytani kue tee oparye.

tekii

teki sikwa sikwa ulu anka nakutani tayle.

neyti kue tayle tee oparye.

tekii

inso tayle mar ulu ikinnali.

we kaluse tayle tee oparye.

tekii

emite ulu kaptanna te anka soke tee.

„weki opunno te paneki nao“ tee oparye.

tekii

inso „napir moye“ na ka soke tayle tee oparye.

tekii

inso te yopi ipi kue tayle tee oparye tee.

tekii

inso te yopi.

soke tayle pitto.

Chief Mantiwekinya says: teina pe itto moka.

Nu, sandelig.

Da solen i midten var [middag], drog jeg, i sand-
hed, af sted fra mit tilflugssted [landsby] Niatup,
udtales det.

Sådan er det.

Således, Fader, sandelig.

Hængte [forlod] mange øer, se.

Altså, i sandhed, jeg så dem, da jeg kom, udtales
det.

Sådan er det.

Fader, sandelig.

Forlod mange floders svælg [floder] for vore brød-
res [kunafolkets] skyld, altså, og jeg så dem, efter-
hånden som jeg kom frem, badede i dem, udtales
det.

Sådan er det.

Og således, Store Fader.

Formede de mægtige havets bølger, og jeg så dem
også, da jeg kom, udtales det.

Sådan er det.

Således, solen forsvandt [gik ned], se.

Og jeg hvilede mig ved Ailikantis jord [landsby],
se, udtales det.

Sådan er det.

Altså, i sandhed, sandelig.

I sandhed, ved daggry, høres det, var jeg parat og
fortsatte med den, udtales det.

Sådan er det.

Således, altså, jeg er i sandhed flyttet ud af mit til-
flugssted [landsby], er jeg, udtales det.

Sådan er det.

Altså, lidt efter lidt kom jeg og lagde båden til kaj,
se.

I hver landsby gjorde jeg, se, udtales det.

Sådan er det.

Således, se, torden brølede.

35 Mens vi ankom til det tilflugssted [landsby], se,
udtales det.

Sådan er det.

Nu sagde bådens kaptajn til mig.

„Her vil vi hvile os, og i morgen vil vi fortsætte“,
udtales det.

Sådan er det.

Således, „det er også godt“, sagde jeg, i sandhed,
til ham, se, udtales det.

Sådan er det.

Således, det er præcis sådan, det har været, se, ud-
tales det.

Sådan er det.

Således, nøjagtig sådan.

Jeg siger, hørte I det.

Høvding Mantiwekinya siger: Altså, i sandhed, jeg
hører også jer.

Oversat af Nina Johnsen og Lars Holmberg

Noter

1. Forskningen bag denne artikel blev udført i San Blas, Panama, hovedsagelig på øen Mulatuppu, i en serie af besøg mellem 1968 og 1997. Denne forskning blev støttet af University of Texas, National Science Foundation, National Institute of Mental Health og John Simon Guggenheim Memorial Foundation.
2. Ved den faktiske fremførelse af helbredelsesritualet er det dog kun den ene side af denne dialog, nemlig den menneskelige, der høres (o.a.).

Litteratur

- Burns, Allan F.
1980 Interactive Features in Yucatec Mayan Narratives. *Language in Society* 9:307-19.
- Fock, Niels
1963 Waiwai: Religion and Society of an Amazonian Tribe. Copenhagen: National Museum.
- Geertz, Clifford
1973 The Interpretation of Cultures. New York: Basic Books.
- Goffman, Erving
1971 Relations in Public. New York: Basic Books.
- Sammons, Kay and Joel Sherzer (eds.)
n.d. Translating Native Latin American Verbal Art: Ethnopoetics and Ethnography of Speaking. Washington D.C.: Smithsonian Institution Press. (Under udgivelse).
- Sherzer, Joel
1983 Kuna Ways of Speaking: An Ethnographic Perspective. Austin: University of Texas Press.
1990 Verbal Art in San Blas: Kuna Culture through its Discourse. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sherzer, Joel and Greg Urban (eds.)
1986 Native South American Discourse. Berlin: Mouton Publishers.
- Urban, Greg
1986 Ceremonial Dialogues in South America. *American Anthropologist* 88: 371-86.

FREMTRÆDELSSES-FORMER

Åndebesættelsen som mimesis og performance

Det underholdende og udfordrende ved at arbejde antropologisk med begreber og teorier kommer især frem når man forsøger at indkredse et fænomen ved at kombinere forskellige forklaringstyper og analyseredskaber, som egentlig ikke har noget med hinanden at gøre. Jeg skal her se på den rituelle åndebesættelse, med udgangspunkt i den empiriske omgang jeg har haft med den i den brasilianske *candomblé* religion, i et perspektiv der kombinerer og samtidig gerne skulle række ud over de gængse forståelser af fænomenet. Besættelsen kan, mener jeg, ses som en fremtrædelses-form i en både bogstavelig og metaforisk betydning, som kan lignedes ved den der i visse – vestlige – sammenhænge ligger i en kunsterisk rolle. Jeg har tidligere argumenteret for, at det at falde i trance er en kunst (Sjørlev 1995). Et synspunkt jeg er glad for at få lejlighed til at uddybe, og jeg gør det her bl.a. med inspiration i Niels Focks refleksioner over begrebet stil. Stil fremkommer ved at noget bortvælges og andet standardiseres, siger Fock, og det handler ganske vist om materiel kultur og ting, men jeg vover at bruge tankerne i denne sammenhæng fordi trancen er stiliseret adfærd, og den besatte udtrykker sig stilistisk med henblik på at vise sin identitet og således „så at sige inderliggør den valgte udtryksmåde, som bliver til den rigtige måde, den der udtrykker social solidaritet inden for gruppen og derfor tillægges symbolske overtoner“ (Fock 1990:50). Focks pointe – at stildannelse er en reaktion snarere end en aktion og at bortvalgsproceduren er det centrale ved stildannelsen – er et generelt udsagn som også, men måske ikke i særlig grad, gælder for besættelsesfænomenet. Der er imidlertid ingen tvivl om at det passer, i den forstand at de forskellige åndetypers adfærd – netop den måde de bliver „typer“ på – sker gennem sigtning og fravalg af adfærds- og udtrykselementer, således at „noget“ bliver tilbage, som så bliver det vedtagne udtryk for en given og derved genkendelig ånd. Desuden bliver den besatte i en vis forstand en slags „ting“. Det kan lyde underligt, når man tænker på den bevægelse og energi der i dansen kan udstråle fra den besatte, som naturligvis rent stofligt forbliver af kød og blod. Tingsliggørelsen skal da heller ikke forstås hverken stofligt eller negativt, men derimod ud fra den rolle, den besatte spiller i det sociale fællesskab, og ud fra den udtryksform, trancen er. En form der ligner fetichens, den materielle fetich, som er en ting-i-sig-selv (Ellen 1988; Sjørlev 1990). Den af en gud eller en fremmed skikkelse besatte er også „i-sig-selv“. Der ligger ganske vist kosmologi og religiøse forestillinger bag, men det er selve udtrykket – formen – der er sagen. I *candomblé* opfører man – om

end rudimentært – mytefortællinger, men i ritualer er det stadigvæk den øjeblikkelige formgivning, der er det væsentlige, når man skal forstå fænomenet. Besættelsen giver form til noget, som fremkommer ved at sigte fra og stå tilbage med et stiliseret udtryk. Blandt andet dét kan ligne det, der sker når et kunstværk frembringes.

Ligesom den rituelle besættelse finder sted i en enhed med kontekst og publikum, skabes et kunstværk af beskueren og i konteksten. Ligesom det er kunstens natur at holde sig i udkanterne, marginalerne, er såvel de besatte som de besættende sædvanligvis marginale. Socialt, kulturelt, moralsk, kønsmæssigt, undertiden genealogisk. I de brasilianske besættelsesreligioner candomblé og umbanda er de besættende – når de ikke er guder – vilde børn, afdøde samt sociale og etniske udskud som indianere, slaver, luddere og sømænd. I andre besættelseskulturer er ånderne marginale i betydningen de der kommer udefra: kolonister, fremmede, hvide (Kramer 1987; Body 1989).

De tanker, jeg skal forsøge at udfolde, grunder sig i nogle antagelser om ritualer og den besattes rolle. Det skal således understreges at det er den rituelle åndebesættelse, jeg behandler, og at de tanker der skal fremsættes herom ikke nødvendigvis passer på alle besættelses- og tranceformer. Også sådanne fænomener må forstås i deres kulturelle og sociale kontekst, og selv om besættelsen har været behandlet generelt som marginale og kvinders strategi (Lewis 1971) eller som et fysiologisk fænomen (jf. Rouget 1985; Lex 1979) er det stadig værd at erindre om, at trance, ekstatiske tilstande og besættelser, fra den shamanistiske og medicinmandens med hjælpeånder og drømmerejser til den i en kristen sammenhæng diaboliske der kræver eksorcisme, først og fremmest må analyseres inden for deres særlige kulturelle og sociale sammenhæng. Disse forskellige former kan ikke tolkes over en kam, selv om en grundig komparativ behandling af besættelsen som rolle muligvis ville afsløre andre fællestræk og belyse, hvordan besættelsen generelt kan forstås som et billede på menneskets vilkår i et socialt fællesskab. En sådan ville under alle omstændigheder være værd at foretage, men det er ikke det, jeg foregiver at gøre her.

De antagelser jeg bygger på, er for det første at ritualer kan forstås som det, der fejrer det sociale mulighed gennem sine komplekse metakommunikative budskaber og en underliggende konsensus i forståelsen af budskaberne; en konsensus som må være til stede for at kommunikationen kan flyde. For det andet at den besatte i ritualer kan forstås som et billede på de kosmiske eksistensvilkår; at trancen – som ordet siger – er en transcenderen af afgrunden, den kosmiske afgrund mellem menneskelivet og det der er før og efter, og at den besatte derfor snarere end at være ude-af-sig-selv er mere-end-sig-selv. For det tredje at den besatte foretager en individualistisk selvfremsættelse inden for et kollektivt, kulturelt kreativt mønster, der ved at være båret af ritualets gentagelse som det der fastholder kontinuiteten, skaber en fortsat forståelse af verden.

Tankerne her grunder sig først og fremmest i et performanceperspektiv. Det er besættelsesritualerets ramme som en performanceramme i batesonsk forstand, der gør det muligt at forene de forskellige betydninger. Besættelsen er en rolle, en performativ rolle, som i sit væsen er nært i familie med teaterrollen, men også forskellig herfra på nogle måder der har at gøre med andet og mere end blot dét, at teatret – det vestlige teater – kan ses som en udvikling fra det rituelle drama via den klassiske græske tragedie.

Besættelsen er inklusion. Teaterrollen er „ren“ mimesis. Besættelsen er også mime-sis, forstået i den klassiske aristoteliske betydning af begrebet som formdannelse, udpegning, ordensskabelse. I dén forstand er det ikke efterligningen af ånden eller guden der er det væsentlige, den er sådan set det mindste af det. Besættelsen er udpegning, formning,

inkarnation. Den er et billede på menneskelivet, men den er også noget særligt. Når man ser besættelsen parallelt til teaterrollen bliver det derfor et spørgsmål om det bringer forståelsen videre, hvis man understreger kontinuiteten mellem det at agere på en scene og at leve i verden, således som Hastrup gør det med hensyn til teaterrollen (Hastrup 1995:78). Besættelsen kommer i stand gennem et kosmisk og kommunikativt kvantespring, og det er dette spring og dets sociale betydning, jeg søger at indkredse.

Performance og besættelse

Når man benytter moderne performanceteori i antropologisk sammenhæng kan man, som det har været gjort, se på sociale processer – ritualer og andre – som sociale dramaer (Turner 1974); man kan studere performance i et interkulturelt perspektiv (Marranca & Dasgupta 1991), analysere performanceformer som rockkoncerter eller karneval og olympiader (MacAloon 1984), eller se på hvorledes moderne performanceformer både adskiller sig fra og har lighedspunkter med ritualer i ikke-industrialiserede samfund (Østergård Andersen 1993). Man kan imidlertid også gå en anden vej og se „indad“ på karakteren og betydningen af den eller de centrale aktørers rolle. Ikke så meget rolle i forhold til ikke-rolle, forstået som den almindelige dagliglivets sociale person, snarere rollens sociale betydning i mere gammeldags forstand som et udtryk for forholdet mellem individ og samfund. Jeg kan her tilslutte mig de betragtninger, Bonnie Marranca gør sig, når hun i en introduktion til en artikelsamling om interkulturalisme og performance taler om den inspiration der nu flyder mellem kulturerne. Ironisk nok, siger hun, ser mange i Asien og de tidligere Sovjetlande nu, mens man i Vesten søger kreativ inspiration i Øst, fornyelse i de individualistiske sider af vestlig kunst og demokratisk pluralisme, der er udviklet inden for den humanistiske tradition. „Vi skal ikke undervurdere værdien af den abstraktion – fra kunstgenstanden, fra staten, fra kirken, fra massen – der har udviklet sig i denne kulturelle tradition. Det er det private, individuelle 'Jeg' som mange har gjort revolution for at genopdage. Dette abstrakte, endog fremmedgjorte subjekt er det værd at holde fast ved, stærkere end nogensinde, i lyset af vor tids ideologiske pres“ (Marranca 1991:20). Sammen med dette „Jeg“ finder man det distancerede, refleksive, vurderende blik. Publikums blik. I dén forstand er publikum ikke selve performance. Publikum er – publikum. En slags „kor“ i den græske tragedies betydning. Kommentatorer og katharsisnydere. I candomblé udstrækkes „koret“ til tiden både før og efter selve den rituelle begivenhed, hvor det udtrykker sig gennem sladder og kommentarer af moralsk, æstetisk og almindelig vurderende art, fra det subtile til det nedrige.

Det er i øvrigt værd lige at erindre om, at performancebegrebet ikke blev opfundet af vestlige antropologer og teaterfolk dengang i 80'erne hvor det blev moderne. Som den amerikanske performancekunstner Coco Fusco har gjort opmærksom på, har sorte amerikanere fastholdt deres kultur gennem performance igennem generationer (Fusco 1995:158).

Besættelsen har på den anden side længe været forstået og analyseret som en social rolle (Crapanzano & Garrison 1977). Det er længe siden man talte om hysteriske tilstande, patologi og anormalitet i forbindelse med sådanne såkaldt dissociative tilstande (Bastide 1972; Seeberg 1992). Den franske antropolog Alfred Metraux, som i 50'erne studerede den haitianske voodoo – i nær familie med candomblé – var ikke i tvivl om

besættelsens karakter af rolle. Selv om Herskovits allerede 20 år tidligere havde tilbagevist fortolkningen af den rituelle besættelse som en hysterireaktion, fandt også Metraux det nødvendigt at forholde sig til denne fortolkning. Er der tale om en personlighedsdeling i lighed med det der opleves af visse hysterikere? spørger han. Er en stor del af den haitianske befolkning med andre ord hysterikere, personlighedsspaltede, eller som man ville sige i dag, folk med „multiple identities“? Mister den der besættes af en ånd al virkelighedsfornemmelse, eller er der tale om en skuespiller der udfører en rolle? Metraux svarer bekræftende på det sidste og kalder sin klassiske artikel herom *Dramatic Elements in Spirit Possession* (1955). Den er fyldt med eksempler på hvordan besættelsen „...er lige så reguleret som andre detailler i familielivet“ (op.cit.:27). Også i de offentlige ceremonier er de spontane kædebesættelser kun tilsyneladende spontane, også for dem er der regler. Det er således det ikke-dionysiske ved besættelsen der understreges, ligesom at publikum ikke på nogen måde er et bytte for et kollektivt delirium eller noget i retning af ukontrolleret ekstase. Ej heller er det en slags hysterisk betinget bedøvelse der gør folk i stand til – som det også sker i voodoo – at løbe over brændende kul eller tage på glødende jern. Metraux har tværtimod observeret en høj grad af pragmatisme og en udpræget evne til at foretage sådanne øvelser med de nødvendige tricks til at undgå virkningerne af det, der ifølge naturlovene sker med menneskehud, når den kommer i forbindelse med ild. Det kan se imponerende ud, men ifølge Metraux er der ikke mere i det, end hvad man ser hos almindelige karnevalsartister. Ja der er ligefrem, siger han, ofte et humoristisk aspekt, et element af komedie eller ligefrem „frivillig forblindelse“.

Metraux er imidlertid stadig – formentlig under påvirkning af de tidligere fremherskende opfattelser – optaget af spørgsmålet om autenticitet i trancen. Det er med god ret, man kan betvivle autenticiteten af den besættelse, der opstår på kommando, som den gør det i ritualet, siger han, og det bevidsthedstab man mener hører sammen med den klassiske besættelse, er kun delvist. Man er således igen vidne til pragmatisk adfærd, som når en kvinde kaster sig i trance på en så omhyggelig måde at hendes nye kjole ikke ødelægges. Der er mange eksempler på ikke alt for seriøse trancer, men Metraux tilføjer, at det på den anden side er svært at vurdere besættelsens karakter i denne forstand. „Den besattes adfærd, der er så åbentlyst stileret, lader os ikke afgøre, hvorvidt besættelsen er opstået frivilligt eller tvungent“ (op.cit.:31). Det er kun i sjældne tilfælde, man ser en person blive besat virkelig mod sin vilje og kæmpe imod det. Hertil kan jeg fra candomblé tilføje, at det at kæmpe imod kan være en del af den stilerede adfærd.

Hvad er pointen så? For det er altså ikke mere nogen nyhed at besættelsesadfærd bør forstås som rolleadfærd. Pointen kan vi komme nærmere ved at se på forståelsen af trancen som dissociativ adfærd. Dis-sociere betyder at skille sig fra noget. Ordet har etymologiske konnotationer til fjernelse fra det sociale, fra den socialt konstruerede hverdagsverden. „Det er bestemt sådan at de fleste trancer associeres med en fjernelse fra socialitetens normale antydninger og regler; den der er i trance er tabt fra sit socialt konstruerede selv“ (Crapanzano & Garrison 1977:9). Det er også sådan besættelsen er blevet set i en anden af de ofte refererede komparative analyser (Bourguignon 1972). Her er det imidlertid jeg mener, man skal gå nogenlunde lige den modsatte vej. Det at betragte besættelsesadfærd som dissociativ adfærd udspringer af den tradition, der har set den som patologisk, en tradition der er præget af en vestlig opfattelse af normalitet og personlighed. Ikke fordi der ikke kan være neuroser og psykisk ubalance eller klart kliniske tilfælde med i spillet. Det er bare ikke dér forståelsen er at finde. Trancen er ikke dissociation, den

er snarere altså inklusion. I trancen er man ikke ude af sig selv, man er mere end sig selv. Spørgsmålet er imidlertid stadig i hvilken forstand, og det er stadigvæk værd at interessere sig for, hvorfor det i nogle sammenhænge er så betydningsfuldt at tale om at være „ude-af-sig-selv“, ikke at have erindring om hvad der er foregået, således som det ofte, men dog ikke altid er tilfældet, også i candomblé. Jeg har tidligere foreslået at dette kan have med betydningen af det himmelige og hellige at gøre (Sjørøsløv 1992). Det kunne jo også være fordi den rolle at være gud egentlig er for meget for et almindeligt menneske. Rollen som gud er rollen som inkarnation af en hel masse socialitet og af de andre, den Anden. For det er jo nemlig ikke altid en gud der inkarneres, det er nok så ofte, som jeg allerede har været inde på, de marginale eller fremmede. Hvordan hænger det sammen at der kan være nogen lighed overhovedet mellem at være besat af en gud og en fremmed, Anden, en inkarnation af det anderledes? For det er dét, det drejer sig om når der repræsenteres gennem socialt, etnisk og kulturelt marginale skikkelser.

Man kan vælge at se sagen i en freudiansk belysning, således som Julia Kristeva har analyseret Freuds begreb „das Unheimliche“ i forbindelse med opfattelsen af og omgangen med fremmedhed. „Civilisationen humaniserer (menneske)naturen ved at tilkende den væsener der ligner os – det er en sådan animistisk proces, der gør os i stand til at ånde frit [og] føle os hjemme i det uhyggelige [således at vi] med psykiske midler kan omgås vor [tidligere] sanseløse angst. Her er den uhyggelige fremmedhed ikke længere et kunstnerisk eller patologisk produkt, men en psykisk lov der tillader os at konfrontere det ukendte og arbejde det ud i *Kulturarbeit*-processen, civilisationens opgave“ (Kristeva 1991:189).¹ At ængstes eller at smile, det er valget når vi antastes af det fremmede, fortæller hun, og vor beslutning beror på hvor godt vi kender vore egne spøgelser (op.cit.:191). Det fremmede er i os selv, og når vi flygter fra det eller kæmper mod det, bekæmper vi vort ubevidste.

Det er i så fald vore egne indre spøgelser der eksternaliseres og formes i skikkelse af fremmede ånder, og for de af os der ikke er medier, lægges uden for os selv, hos dem der således bliver bærere af uhyggen for os alle sammen.

Katharsis

Mens vi er ved Freud, er det værd at gå videre til katharsisbegrebet. Jeg er naturligvis her i færd med igen at bruge vestlige begreber til forståelse af fænomener, der har deres udspring i en ganske anderledes kulturel sammenhæng, men jeg gør det, forsigtigt, fordi jeg mener de er brugbare til belysning af problemet, ikke for at sige at alting er det samme.

I den forståelse jeg her søger, er jeg inspireret af Judy Gammelgårds grundige og inspirerende behandling af katharsisbegrebet i psykoterapien. Begrebet kan i den oprindelige aristoteliske betydning forstås som en tæmning af og kontrol med de uciviliserede kræfter i et menneske gennem en rituel og symbolsk realisering af dem. Gammelgårds pointe er, at der i den gængse form for psykoterapi, således som vi kender den i Vesten, ikke er tale om en umiddelbar mekanisk udrensning. Ikke om en spontan udlevelse af følelser, snarere det at udtrykke deres essens i en organiseret og symbolsk form, at *erfare* sine følelser. Således er det forkert at forbinde katharsis med idéen om intens emotionel oplevelse. Dette er en misforståelse, som er ledsaget af en opfattelse af emotionalitet som udtryk for dybde og autenticitet (Gammelgård 1993:232). Det, der er tale om, er „affekt-

ens elaborering i narrationen“ (op.cit.:238), og det er med dette, man i en psykoanalytisk proces tilstræber at erstatte den umiddelbare affektudløsning. Følelser bør knyttes ind i erindringens dimension og knyttes til det freudianske begreb *nachträglichkeit* „...dette, at vi i erindringen føjer betydninger til oplevelser, som på tidspunktet, hvor de blev erfare- ret som oplevelser, ikke ejede den betydning“ (op.cit.:13). Ved dette begrebs hjælp når man frem til den opfattelse at følelser, der ledsager erindringens billeder, ikke er simple genoptryk af tidligere oplevede, men hæmmede affektudløsninger. Der er snarere tale om følelsen ved følelsen. Det er derfor heller ikke hensigtsmæssigt at opretholde den skarpe distinktion mellem intellektuel og emotionel indsigt; man bør hellere tale om forskellige former for viden. Katharsisfænomenet befinder sig således i skæringspunktet mellem psykoanalysens to diskurser, den energetiske og den hermeneutiske. Det har jo sit udspring i den græske tragedieoplevelse, og det er i sin insisteren på erindringen at psykoanalysen åbner mulighed for en erfaringsform, der er analog til den, tragedieople- velsen indeholder. Erindringen indeholder en genkendelse, en genkendelse Aristoteles så som et væsensselement i tragedien (op.cit.:155). Den græske tragedie adskilte sig netop fra tidligere magiske og religiøse ritualer ved at indskyde en afstand mellem scene og publikum. Dramaet bliver en symbolsk gengivelse. En imitation og poetisk illusion, der som sin essens har abstraheret menneskelige handlinger, således at publikum med fanta- siens og distancens hjælp kan forholde sig til det følelsesmæssige grundlag for dem.

Afstand, adskillelse, abstraktion. Det er herigennem katharsis skabes, og i den vest- lige tænkning er katharsis tættest kædet sammen med individuelle oplevelser. „Kend dig selv“ – overskriften til Apollontemplet i Delfi – forstår vi som et bud til den enkelte, men det kunne vel også forstås kollektivt, som en opfordring til at dyrke en form for kollektiv selvindsigt, til alt det, der omfattes af det vi i dag – antropologisk – kalder det reflektive.

Først må det imidlertid være nødvendigt at argumentere for at der er en analogi mel- lem den katharsisfremkaldende performance og den rituelle åndebesættelse. Det er der ikke ifølge Obeyesekere, som ikke mener teateranalogien er helt præcis, når det gælder ritualer med åndebesættelser. Han understøtter sin opfattelse med det argument, at der ikke er tale om fænomener, der kun hører hjemme i æstetikken; „...de kan ikke adskilles fra oplevelsens sandhedsværdi, dens virkelighed som ‘tro’ der deles af en mængde men- nesker“ (Obeyesekere 1990:26). Her er det imidlertid jeg vil hævde, at det ikke er et spørgsmål om enten det private eller det offentlige, enten den autentiske indre erfaring og tro eller den ydre æstetik. Den autentiske, dybe erfaring opstår – også – via det æstetiske. Formen skaber oplevelsen, æstetikken er medskaber for troen. *Dromena* er Obeyesekeres begreb for det der inkarnerer kulturelle, religiøse og filosofiske værdier. Der er ikke tale om direkte repræsentationer eller isomorfe paralleller til de psykologiske proble- mer i gruppen. Det psykologiske gives en idealistisk repræsentation, og dette står i kontrast til der hvor der parodieres og gives mere direkte udtryk for følelser. I *dromena* er der en overdetermination af betydning, i parodiformerne er der en overdetermination af motiver. Det er ifølge Obeyesekere de sidste der er katharsisritualerne.

I så fald skulle der være tale om *dromena*, når det er guderne der besætter, og når det er de fremmede ånder, så er det parodiformerne, der bringer katharsis. Det kan der nok være noget om, men i en sådan fortolkning er man på den anden side for tæt på den klas- siske freudianske forståelse af katharsis. Så vidt jeg kender dem, har besættelsesritualer- ne, både de *dromena*-prægede og de parodierende, alle den distance som i den gængse opfattelse først kom ind i billedet da ritualet blev til tragedie, til drama. Den er der overalt

i form af ironi, parodi og den „frivillige forblindelse“, Metraux talte om. Den er der i hele kommunikationen, i publikums vurderende blik og kommentarerne, i pragmatismen, i kropssproget og tavsheden, i hele det reflektive cirkus.

Indvielsen til aktør i ritualet har netop til formål at nå dertil at man har denne distance. Indvielsens hele pointe er, at der skal skabes afstand til de indre, forstyrrende kræfter, de navnløse følelser.

Der hvor helbredelsen – eller katharsis – finder sted er dér hvor den individuelle affekt og erindring kan finde ind i den fælles fortællings diskurs. I *candomblé* med *orixaen*, guden, som markering af både det individuelle og det kollektivt accepterede symbol. At finde sin gud og markere den socialt er at gøre sin subjektivitet kulturelt tilgængelig og dermed socialt acceptabel. Så der er tale om en ritualiseret og kulturel italesættelse af de ubevidste og personlige kræfter. Ikke for tæt på, ikke indeni, som den ustyrede og skadelige ånd, eller det man ikke har fået ud, men heller ikke så fjernt at man er ude af kontakt med det. Hverken fortrængt eller for tæt, det er målet med balancen (jf. Zempleni 1987).

Indvielsen skaber form, og formen får et navn: Navnet på en ånd, en gud, og det er denne, der så træder frem i ritualet. Vi har for os en aktør, der træder frem på en scene – eller i en scene, for der er forskel på scenen og den rituelle kreds, men under alle omstændigheder, træder ud af den kollektive almindelighed. Dermed gør han, eller hyppigere hun, noget ved og for sig selv, men også noget ved de andre, for hvem hun eller han bliver en fremtrædelsesform i en anden forstand, som kan yderligere belyses ved at se lidt nærmere på fænomenet mimesis.

Mimesis som udpegning – udpegning som formgivning

Alle kunstneriske former – musik, dans, drama – indeholder et moment af abstraktion, en organisering af livets former, af tingenes essens, som Aristoteles siger det i sin diskussion af mimesis (Gammalgård 1993:379). Mimesis, det er jo efterligning, og efterligningsbegrebet er i sin mest originale betydning præsentationen af orden. Aristoteles retfærdiggjorde mimesisbegrebet i en mere positiv forstand. Han talte om „det totale kunstværk“ repræsenteret af den gamle tragedie. Kunstværkets karakteristika er dets frihed fra funktionalitet. Det er – siger jeg – ligesom fetichen en ting i sig selv. Det er det nødvendige overflødige, det der ikke er der *for* noget. Det, der er for sig selv, og i sig selv. Dog ikke forstået på den måde at det er uafhængigt af kontekst. Det er blot mere kontekstafhængigt end referentielt.²

På samme måde er genkendelsen – og i Aristoteles' forstand er mimesis en genkendelse, ikke af noget bestemt, men af noget tidligere erfaret – én hvori der ikke differentieres mellem repræsentationen og det repræsenterede. Det er altså noget helt andet end den naturalistiske opfattelse af kunst, ifølge hvilken kunst efterligner noget andet. Mimesis er efterligning, men har intet at gøre med relationen mellem kopi og original, ej heller med nogen klassicistisk, naturalistisk kunstopfattelse, i hvilken kunsten forstås som en efterligning af naturen som det „egentlige“. Den egentlige mimetiske relation er ikke en kopierende, det er en fremvisende.

Imitation er fremvisning, påpegning. „Det der fremvises løsrives så at sige fra den mangfoldige virkeligheds strøm. Kun det der vises intenderes, og intet andet“ (Gadamer 1987:129). Imitationen gør os samtidig i stand til at se mere end den såkaldte virkelighed.

Det vi peger på bliver udpeget som *noget*, det er ikke mere bare en almindelig del af hele virkeligheden, det er fremhævet gennem en identifikationshandling, og der sker en genkendelse hver gang vi ser det, der peges ud for os. I det gentagne ritual genkendes gang på gang det samme udpegede – det Andet, i form af Guden eller de symbolske og reelle andre. Det bæres i sin fremtrædelse af mennesker, der er besatte, de der træder frem.

Hele Michael Taussigs analyse af det mimetiske og andet/fremmedheden („alterity“) har som pointe netop sammenhængen mellem de to størrelser. „Evnen til at mime og mime godt, med andre ord, evnen til Anden“ (Taussig 1993:19). Taussig beskæftiger sig desuden med magien som det konkrete i mimesis. I besættelsesritualer forloves det meget konkrete – gudens kommen til stede som krop, den besatte som guden, som mimesis – med det meget abstrakte, et niveauspring – et subtilt metakommunikativt mønster. Det er kortslutningen mellem øjeblikket inden for den kommunikative ramme og den samtidige legemliggørelse („embodiment“) og inkarnation, den besatte bliver til, der er kernen i besættelsesritualet. Hvor guden *er* kroppen, og kroppen *er* guden, som en fetich, og man ved det på grund af rammen. Det er ikke noget med repræsentation, det er virkelig den konkrete tilstand, der rummer magien, ligesom ting der ligner noget andet rummer magien til at gøre noget ved dette andet i frazersk forstand, og således som Taussig analyserer det. Også den aristoteliske latter har Taussig bemærket. Den viser sig i den slet ikke enkle kendsgerning, at det at opleve mimesis er glædegivende og behageligt. Man ler (op.cit.:226). Svært at forstå, tilføjer Taussig og henviser til Benjamins „flash“. Men det behøver måske ikke være så svært at forstå, hvis man tænker på de batesonske spring mellem niveauer og humorens rolle – eller forklaring – i denne forbindelse.

Det batesonske paradoks i det efterhånden velkendte eksempel med lege-biddet siger at tegnet, biddet, ikke denoterer det, der ville blive denoteret af det, biddet står for, nemlig et rigtigt bid. Ovenikøbet er det, lege-biddet kommunikerer om, noget, der ikke eksisterer. Det er derfor, man kan „lege“ og snyde på så mange måder i den menneskelige verden med kunst, fantasi, spil og andre (hunde)kunster. Der er således to egenskaber ved leg. For det første at de signaler eller budskaber der sendes er ikke-mente eller i en vis forstand u-sande. For det andet at det, de denoterer, ikke eksisterer (Bateson 1972:177-228). Begge dele er i sving i besættelsesritualet, hvor den besatte, som guden, både er i sig-selv som fetichen, og er et tegn som henviser til noget, der ikke eksisterer. Det hele foregår inden for en ramme i den ligeledes efterhånden klassiske batesonske betydning. Og billedet på den batesonske ramme er – billedrammen.

Rammen fortæller nemlig beskueren, at han ikke skal bruge den samme tænke måde i sin fortolkning af billedet, som han ville bruge i sin fortolkning af tapetet bagved. Således bliver rammen metakommunikativ. Den siger noget om hvordan budskaber – dem inden for og uden for rammen – skal forstås. Psykologiske rammer udelukker noget og indelukker andet. Så banalt det end måtte lyde er det vigtigt, fordi det styrer vores opmærksomhed. Det skaber figur og grund, som det hedder hos gestaltpsykologerne, og det retter opmærksomheden mod figuren. Således kan man karakterisere terapi som et forsøg på at ændre patientens metakommunikative vaner. De metakommunikative regler er som regel ikke-verbaliserede og ubevidste (f.eks. kropssprog eller tonefald), og i terapien må der indgå en kommunikation om ændringer i reglerne. I legen derimod er det evnen til og fornøjelsen ved at holde reglerne der er hele sagen. Men der er lighedspunkter mellem leg og terapi. I terapien er der tale om pseudokærlighed og pseudohad, nemlig i overføringen. Man „leger“ forælder-barn med terapeuten.

Besættelsesritualet er fyldt med metakommunikativ adfærd. Det kræver en høj grad af evne til at forstå og operere med rammer og budskaber på forskellige niveauer, eller med andre ord til at skelne mellem logiske typer, til at lege. Bevidstheden har samtidig sin egen økonomi. Den har ikke „råd“ til at for meget skal være bevidst. At være god til noget har en hel del at gøre med at have fået det til at synke ned i det ubevidste – i vanen. Derfor er det svært at lære „skill“ – håndværk, kunnen – ved at læse bøger. Ting læres ved at gøre. Dette gælder i allerhøjeste grad tranceadfærden. Og heri finder vi måske en forklaring på den stiliserede ubevidsthed, om man så må sige. Dette er imidlertid noget andet end at sige, de besatte taler usandt, når de siger, de ingenting kan huske fra den tid, de var besatte.

Den forståelse af mimesis, jeg netop har henvist til, indebærer at man bruger sin egen krop som redskab for det mimetiske udtryk, og i det tilfælde hvor der er tale om den kunstneriske form for mimesis, præsenterer man sin krop som noget den ikke er. Man spiller en rolle. Mimetisk repræsentation har ikke til hensigt at bedrage, den er en leg, der skal tages for det, den er: ren repræsentation. Men – skal det tilføjes – inden for en ramme der kommunikerer noget andet og mere end det rollen i sig selv kommunikerer.

Forlover man altså denne opfattelse med Batesons rammebegreb får man en slags oscillation mellem niveauer, herunder forklaringsniveauerne, og det er dét, jeg mener der må til for at få indkredset fænomenet: rollen som besat og dens betydning.

En anden opfattelse finder man hos Hastrup (1995), som argumenterer for en kontinuitet mellem virkelighedens erfaringsverden og teatrets. Der er en indlysende kvalitativ forskel mellem den teatraliske og den sociale performance – den ene designet til at realisere tilstedeværelse gennem illusion, den anden illuderende realitet gennem tilstedeværelse – og dog bliver det muligt at *conflate the two* hvis man tager den performende krop som udgangspunkt, siger hun. Fra den handlende krops perspektiv er der en dybtliggende kontinuitet mellem det at handle på scenen og at leve i verden (op.cit.:78). Videre siger hun: „Selvets teater har ingen for-scene og bag-scene. Det er et forenet rum, uden grænser“ (op.cit.:91). Det er selvet der engagerer sig i det sociale rollespil, og man skal ikke adskille teatrets fra andre kulturelle performanceformer, men behandle dem alle som variationer over det „selvets teater“ i hvilket den motiverede krop handler (ibid.).

Sikkert kan nye sider af menneskelig handlen forstås ved at tage en sådan opfattelse – det forskelsløse – som udgangspunkt. Det forekommer mig imidlertid at der samtidig herved er en risiko for at man afskærer sig andre forståelser.

Hvis man nemlig vil forstå refleksiviteten og kreativiteten i den sociale verden og den kreative eller refleksivitetsfremkaldende sociale rolle, må man se på diskontinuiteten, på det kulturelle og kommunikative kvantespring. Der er her en forskel, der gør en forskel. Jeg mener, det er en fundamental forskel, og at det bl.a. er den Bateson taler om med sit rammebegreb. Leg og virkelighed, det værende, selvfølgelig, og det fremstillende og fremvisende, det er mellem disse to størrelser en hel masse socialitet foregår og kommer til syne. Det er i spillet mellem de to, man ser noget ske mellem individet og det sociale fællesskab. Jeg er derfor lidt bange for at man afskærer sig mulighederne for at se og forstå og omtale en hel masse, hvis man afskaffer modsætningen mellem for- og bagscene, mellem illusion, leg, fremstilling og virkelighed og på forhånd udvisker forskellene mellem virkelighedens teater og teatrets teater. Bliver der f.eks. ikke nogle former for uretfærdig behandling, det bliver svært at forklare? Man kan opleve en dyb uoverensstemmelse mellem sit indre, sin sjæl og sine tanker, og sin krop, f.eks. i forbindelse med han-

dicap eller alder. Og der kan lyves i social interaktion. Hvordan forklarer man det, hvis der ingen forskel er, hvis alle vore handlinger *er* det de udtrykker? – et spørgsmål Hastrup i øvrigt selv også er inde på.

Hvad besættelsen angår, er pointen netop at den er en tilstand der *fremstilles*, og at den må forstås som noget der *er*. Guden er der virkelig. Men man skelner også i allerhøjeste grad mellem den, der er som besat, og den, der er til daglig. Her er det rammen der gør forskellen. Der kan filosoferes vidt og bredt over identitet og forholdet mellem gudens redskab og guden, og i en vis forstand *er* de én og det samme, men jeg mener ikke man kan nærme sig en forståelse af den personopfattelse og kosmologiske opfattelse, der ligger i besættelsen, hvis man har det forskelsløse som udgangspunkt.

Mere end sig selv

Jeg begyndte med at vise tilbage til noget, jeg har hævdet tidligere, nemlig at man i besættelsen ikke er ude af sig selv, snarere mere end sig selv. Det står forhåbentlig nu lidt mere klart, hvad jeg mener med det. Den besatte inkarnerer, ligesom kunstneren, grænserne for det sociale, afgrænset både synkront – i forhold til fremmede, andre, truende – og diakront i forhold til højere og laverestående mytologiske væsener. I konteksten med publikum fremkalder denne inkarnation den sociale refleksion.

Besættelsen er altså inklusion snarere end eksklusion, og måske også snarere end ekspulsion. Spørgsmålet er imidlertid om der overhovedet er så stor en modsætning mellem disse størrelser. Fordrivelse og inklusion, to sider af samme sag, når de ses i det her anlagte perspektiv. Dén åndebesættelse som kræver fordrivelse, sydebukkesyndromet, hvor man pålægger et væsen, dyr eller menneske, alle de onde og syndefulde kræfter og fordriver det, og dens modsætning, den hvor det er en gud, og dermed hele socialiteten i positiv forstand der inkarneres, er to sider af det sociale væsen. De tilfælde af besættelse der opfattes som nogle, der kræver behandling, hvor den besattes ånd skal uddrives, hvor den forårsager sygdom eller lignende, er også i høj grad bærere af socialiteten. Disse besatte inkarnerer også, mens behandlingen står på, noget ud over sig selv. Kræfter der truer alle. De samler i sig i symbolsk form den latente risiko og trussel, og publikum i et srilankansk åndeuddrivelsesritual oplever ligefuldt katharsis gennem uddrivelsen (Kapferer 1983).

Den besatte er medium. I den ganske bogstavelige betydning af ordet et redskab, et kommunikationsredskab, og det der kommunikeres er forbindelsen mellem den den-sidige verden og den på den anden side. Den kosmologiske Anden eller de sociale Andre.

På det individuelle plan handler det om den eksistentielle andethed, den generaliserede Anden, socialiteten slet og ret. På det sociologiske plan det fremmede i samfundet. Dét udenfor. De besatte inkluderer noget udenfor og omgås dermed *grænser* på en ordensskabende måde. De repræsenterer en modificeret virkelighedsopfattelse, udskilt fra den dagligdags verden (Fock 1990:48). Som sådan bringer de religionens verden og kunstens verden i familie med hinanden.

Når jeg har haft lyst til at forfølge og nuancere min egen påstand om at det at falde i trance er en kunst, er det imidlertid ikke bare på grund af denne parallel. Det er fordi jeg søger en dybere forståelse af den socialitet, der er i spil omkring den eller de personer, der træder frem og former noget.³ Det kan være som kunstnere eller som besatte, det kan være under samfundets hyldest eller det kan være som udskud. I det sidste tilfælde er

formgivningen en der påføres den der „er“ den, den frem-trædende, ufrivilligt, udefra, af de andre, og rollen bliver ubehagelig og stigmatiseret.⁴

Der er imidlertid ikke så langt som man skulle tro fra det ene til det andet. Det er også dét forhold, der gemmer sig i helbredelsen, hvor den syge ofte har været bærer af et socialt stigma, men gennem helbredelsen/indvielsen får sin rolle vendt til det modsatte: inkarnationen af en gud og dermed socialiteten som et gode.

De besatte medier er en bro til det transcendentale. De er gudernes ridedyr, for guderne kan ikke stå oprejst uden hjælp, siger man i candomblé og udtrykker med denne poetiske metafor en erkendelse af gudernes dybe og uomgængelige afhængighed af menneskene. Selv om en del mennesker stadig ønsker at tro, det forholder sig lige omvendt.

Noter

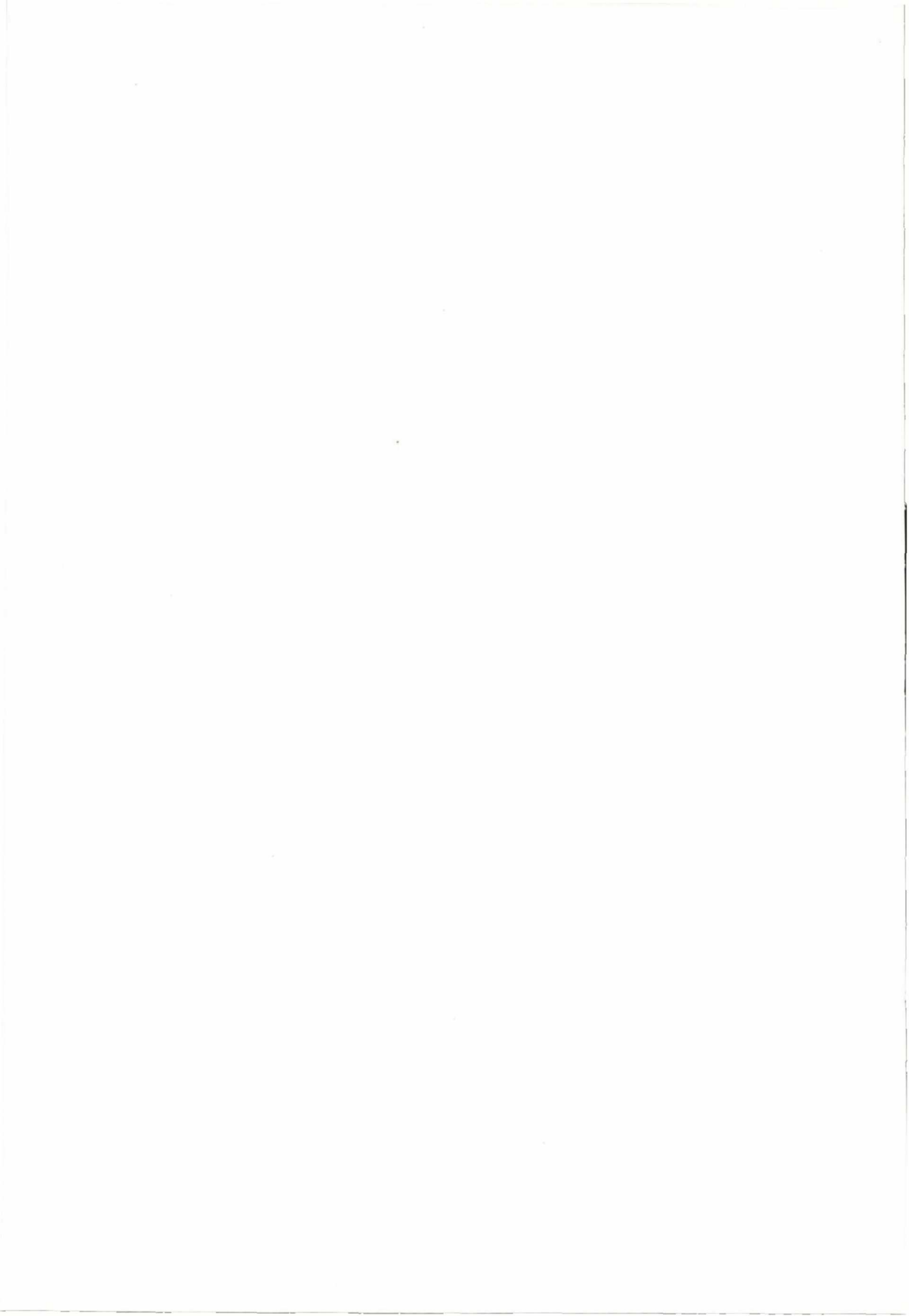
1. „Unheimlich“ betyder både uhyggelig og overnaturlig. Kristeva sætter samtidig begrebet „unheimlich“ lig det græske „xenos“, som betegner angsten for det fremmede.
2. Fritz Kramer har i sin behandling af kunst og besættelsesfænomenet i Afrika analyseret samme forhold, men med en lidt anden pointe. Jeg er inspireret heraf, men har i denne sammenhæng ikke kunnet gå dybere ind i en diskussion af Kramers synspunkter. Kramer har yderligere den pointe at mimesis er at finde der hvor kulturer blandes (Kramer 1987:243).
3. Finn Kjær Jensen (1992) har i sin afhandling behandlet ritens rolle i skabelsen af en karismatisk figur på en måde der har været meget inspirerende for mine pointer.
4. Antipsykiatrien i 70'erne beskæftigede sig indgående med dette forhold, og især Thomas Szasz' skrifter, der behandler stigmatisering og den sociale og kulturelle forståelse af afvigende adfærd, kan bidrage til en forståelse af dette forhold. Ligeledes kan hele Foucaults forståelse af galskab og afvigende adfærd ses inden for denne ramme.

Litteratur

- Bastide, Roger
1972 *Le rêve, la transe et la folie*. Paris: Flammarion.
- Bateson, Gregory
1972 *Steps to an Ecology of Mind*. Toronto: Ballantine.
- Boddy, Janice
1989 *Wombs and Alien Spirits*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Bourguignon, Erica
1972 *Dreams and Altered States of Consciousness in Anthropological Research*. I: Francis L. K. Hsu (ed.): *Psychological Anthropology*. Cambridge, Mass.: Schenkman.
- Crapanzano, Vincent & Vivian Garrison
1977 *Introduction*. I: V. Crapanzano & V. Garrison (eds.): *Case Studies in Spirit Possession*. USA: John Wiley.
- Ellen, Roy
1988 *Fetichism*. *Man* 23(2).
- Fock, Niels
1990 *Fisk i klassifikationen! Om tings form og stil*. *Tidsskriftet Antropologi* 21/22:45-53.

- Fusco, Coco
1995 Performance and the Power of the Popular. I: Catherine Ugwu (ed.): *Let's Get It On. The Politics of Black Performance*. Seattle: Bay Press.
- Gadamer, Hans
1986 *The Relevance of the Beautiful and Other Essays*. New York.
- Gammelgård, Judy
1993 *Katharsis. Sjælens renselse i psykoanalyse og tragedie*. København: Hans Reitzels Forlag.
- Hastrup, Kirsten
1995 *A Passage to Anthropology*. Oxford: Routledge.
- Jensen, Finn Kjær
1992 *Skulpturel rejsning: Fetich og kulturel urscene*. Magisterkonferens, Institut for Antropologi, Københavns Universitet.
- Kapferer, Bruce
1983 *A Celebration of Demons. Exorcism and the Aesthetics of Healing in Sri Lanka*. Bloomington: Indiana University Press.
- Kramer, Fritz W.
1987 *Der rote Fes. Über Bessessenheit und Kunst in Afrika*. Frankfurt am Main: Athenäum.
- Kristeva, Julia
1991 *Strangers to Ourselves*. New York: Columbia University Press.
- Lewis, I.M.
1971 *Ecstatic Religion. An Anthropological Study of Spirit Possession and Shamanism*. Harmondsworth: Penguin Books.
- Lex, Barbara
1979 *The Neurobiology of ritual Trance. I: G. Eugene d'Aquili, Charles D. Laughlin & John McManus (eds.): The Spectrum of Ritual*. New York: Columbia University Press.
- MacAloon, John J. (ed.)
1984 *Rite, Drama, Festival, Spectacle. Rehearsals Toward a Theory of Cultural Performance*. Philadelphia: Institute for the Study of Human Issues.
- Marranca, Bonnie & Gautam Dasgupta
1991 *Interculturalism & Performance*. New York: PAJ.
- Metreaux, Alfred
1955 *Dramatic Elements in Spirit Possession*. *Diogenes* 11:18-36.
- Obeyesekere, Gananath
1990 *The Work of Culture. Symbolic Transformation in Psychoanalysis and Anthropology*. Chicago and London: University of Chicago Press.
- Rouget, Gilbert
1985 *Music and Trance. A Theory of the Relations between Music and Possession*. Chicago: University of Chicago Press.
- Szasz, Thomas S.
1973 *The Manufacture of Madness. A Comparative Study of the Inquisition and the Mental Health Movement*. St. Albans: Paladin.
- Seeberg, Jens
1992 *Sankatfolk. Åndebesættelse og sygdom i Balaji-templet, Rajasthan*. Afd. for Socialantropologi og Etnografi, Århus Universitet.
- Sjørølev, Inger
1990 *At standse ved tingen. Fetichen som ting og begreb*. *Tidsskriftet Antropologi* 21/22:29-43.
1995 *Gudernes rum. En beretning om ritualer og tro i Brasilien*. København: Gyldendal.

- Taussig, Michael
1993 Mimesis and Alterity. A Particular History of the Senses. New York: Routledge.
- Turner, Victor
1974 Dramas, Fields, and Metaphors. Symbolic Action in Human Society. Ithaca: Cornell University Press.
- Zempleni, Andras
1987 Des êtres sacrificiels. I: Michel Cartry (ed.): Sous le masque de l'animal. Essais sur le sacrifice en Afrique noire. Paris: Presses universitaires de France.
- Østergård Andersen, Jørgen (red.)
1993 Ritual & Performance. Kulturstudier 20. Århus: Aarhus Universitetsforlag.



NÅR KULTUREN GÅR I KROPPEN

„Halve grønlandere“ som begreb og fænomen

Man studser uvægerligt, når man konfronteres med begrebet „halve grønlandere“ eller ligefrem står over for en person, der betegner sig selv som „halv“. Begrebet giver associationer i retning af kulturelle og ligefrem fysiske og/eller mentale handicap, hvilket ikke mindst skyldes, at begrebet almindeligvis indgår i en såkaldt splittelsens diskurs, der er kendt under navnet *mellem to kulturer*. Som jeg tidligere har beskrevet, giver splittelsens diskurs anledning til meget konkrete billedlige udtryk, hvor man ser folk vakle og halte eller ligefrem skræve over afgrunde med *et ben i hver kultur* for måske at ende med at falde *pladask i kulturkløften* (Sørensen 1994a:168). Samtidig tegnes et billede af *kulturerne i kroppen*, hvor de tilsyneladende vanskeligt forenelige kulturer trækker i hver sin retning og splitter individet på krop og sjæl. Det er således især mangler og problemer eller aspekter af hverken-eller, der er i fokus i de „halve grønlanderes“ tilfælde.

I denne artikel ønsker jeg at se nærmere på denne splittelsens diskurs, som den kommer til udtryk i Grønland i nyere tid. Samtidig vil jeg godt pointere, at samme diskurs er velkendt fra indvandrerdebatten og -forskningen, hvor især de såkaldte andengenerationsindvandrere ofte omtales som værende mellem to kulturer i form af to forskellige sæt forventninger og krav (se fx Watson 1977:3 for en tidlig beskrivelse af fænomenet). Hvad der især ligger mig på sinde er at vise de sociale og materielle implikationer af splittelsens diskurs ud fra den Foucault-inspirerede betragtning, at „diskurser... [er]... praksisser, der systematisk former de objekter, de taler om“ (Foucault, citeret i Abu-Lughod & Lutz 1990:9; min oversættelse). På baggrund af den nyere antropologiske kritik af kulturbegrebet forekommer det oplagt at dekonstruere den kulturtænkning, der ligger bag et udtryk som „mellem to kulturer“, og det skal jeg da heller ikke undlade at gøre. Samtidig ønsker jeg imidlertid ikke at stoppe dér ud fra den betragtning, at splittelsens diskurs ganske vist af og til bruges retorisk, men at den til andre tider faktisk synes at materialisere sig i individuelle kroppe. Jeg ønsker således at tage splittelsens diskurs alvorligt snarere end at opfatte den som et udtryk for „falsk bevidsthed“, hvilket en isoleret dekonstruktion af den underliggende kulturtænkning synes at lægge op til. I samme forbindelse vil jeg se på de personlige erfaringer, der måtte ligge til grund for enkelte individers brug af splittelsesmetaforen eller deres selvbetegnelse som „halve“.

Identitetsspørgsmålet i Grønland tackles almindeligvis fra et perspektiv, hvor den statslige koloniale og efterfølgende moderniseringspolitik er i fokus, hvilket vil sige, at

vægtningen ligger på eksterne kræfter, mens spørgsmålet om lokal agens tillægges ringe betydning. Resultatet er ofte, at de lokale folk fremstår som historiske produkter, der *reagerer* snarere end *agerer* (jf. Ortner 1984:159; Hastrup 1992:10-11). Min vægtning af den lokale scene er informeret af den store historie, men samtidig ønsker jeg ikke at reducere den lokale kultur- og identitetspolitik til at være et rent produkt af ekstern påvirkning, idet jeg antager, at den grønlandske befolkning er differentieret og ikke altid har sammenfaldende interesser.

Jeg vil lægge ud med at vise, hvad begrebet „halve grønlandere“ dækker over. Denne udredning vil jeg så søge at koble til en diskussion af begreberne kultur og identitet, som de optræder i grønlandsk sammenhæng og i den antropologiske litteratur. På den baggrund vil jeg præsentere eksempler på personer, der udtrykker splittelsen mellem to kulturer. Eksemplerne stammer dels fra den eksisterende litteratur, dels fra eget interviewmateriale indsamlet i 1994 i forbindelse med et mindre forskningsprojekt om grønlandsk kultur- og identitetsopfattelse.¹ Med eksemplerne vil jeg søge at vise, hvad der sker, når herskende diskurser om kultur og identitet går i kroppen på folk. Artiklen vil munde ud i en diskussion om tænkning i „ren kultur“ og „hele identiteter“, hvor jeg sætter fokus på den underliggende sundhedsmodel.

Halve grønlandere og andre blandingsformer

Historisk set har man opereret med begrebet „blandinger“ lige siden kolonisationens begyndelse i det 18. århundrede. Sønner af europæiske fædre og grønlandske mødre blev ofte tilknyttet missionerne og Den Kongelige Grønlandske Handel, idet deres opvækst almindeligvis ikke gjorde dem tilstrækkelig skikket til fangererhvervet; nogle af døtrene arbejdede som tjenestepiger hos danske familier (Kleivan 1984:608). Ifølge Finn Gad blev de mandlige blandinger opfattet som „uproduktive“ set med samtidens øjne, fordi de netop ikke var i stand til at ernære sig som fangere som de grønlandske mænd i øvrigt (Gad 1984:563). Gruppen af blandinger øgedes imidlertid gradvis over tid, så det efterhånden gav stadig mindre mening at skelne mellem blandinger og grønlandere som sådan. Udviklingen har givet anledning til, at den vestgrønlandske befolkning ofte betegnes som „blandingsbefolkning“ i litteraturen (ibid.).

Når man i dag bruger udtryk som „blandinger“ og „halve“, henviser de altovervejende til børn af blandede ægteskaber eller relationer. Udtrykkene refererer altså til „blod“ eller afstamning, men der er også andre kriterier på banen, idet udtrykkene overvejende benyttes om personer med kulturelle mangler af primært sproglig karakter. Biologiske blandinger, der har de forventede kulturelle kompetencer i orden, opfattes og opfatter almindeligvis ikke sig selv som „halve“ (jf. Sørensen 1993a:35). Børn af rent grønlandske forhold kan imidlertid også være i den situation, at de ikke har kompetencerne i orden, idet de af forskellige grunde ikke har lært at tale grønlandsk, har mistet det eller taler det mangelfuldt. Denne kategori befinder sig derfor trods deres grønlandske „blod“ i en strukturel situation, der svarer til de egentlige „halve grønlandere“. Tilsvarende kan grønlanderes erfaring med danskhed, indhøstet i forbindelse med længerevarende ophold i Danmark, undertiden føre til, at de opfattes som danskprægede. Både dansktalende grønlandere og de danskprægede falder således i lighed med de „halve“ mellem de to overordnede kategorier: dansker og grønlander.

På det individuelle plan er der altså tale om personer, der ikke kan tilskrives en klar etnisk identitet. Disse personer fremstår som etniske anomalier i den forstand, at de falder mellem anerkendte kategorier (jf. Douglas 1966; Eriksen 1993:62). De repræsenterer tve-tydighed og er snarere hverken-eller end både-og, hvor den første udlægning peger mod en negativ splittelsessituation og en placering i et kulturelt ingenmandsland, mens den anden mere positive udlægning peger mod dobbeltkulturel kompetence og potentiel styrke.

Splittelsesmetaforen optræder eksplicit i titlerne i dele af grønlandslitteraturen (fx Holst 1975; Tuxen & Rasmussen 1989), og den kommer til udtryk i grønlandske selv-fremstillinger (fx Chemnitz 1964:21-33; Nilsson 1984:32-4). Fokus er ofte på kulturel inkompatibilitet udtrykt i vendinger som kultursammenstød, kulturkløft, mellem to kulturer og sågar mellem to tider i form af tradition og modernitet.

Den „grønlandske blandingskultur“

På samme måde som den grønlandske befolkning er blevet betegnet som „blandings-befolkning“, er udtrykket „grønlandsk blandingskultur“ blevet etableret i dele af den samfundsvidenskabelige grønlandslitteratur fra 1960'erne og 70'erne. Udtrykket refererer her til den historiske udvikling, hvor missionens og handelens ankomst på den vest-grønlandske scene i begyndelsen af 1700-tallet betød et første skridt på vejen mod en kontinuerlig kulturpåvirkning udefra. Men hvor den udefrakommende kulturpåvirkning i det 18. og 19. århundrede angives at have været forholdsvis ringe på grund af en statslig monopolpolitik, der begrænsede såvel fremmedes adgang til Grønland som indførelsen af materielle og immaterielle (kultur)goder, kom perioden efter 2. verdenskrig for alvor til at stå i forandringens og kulturpåvirkningens tegn. Betegnelsen „blandingskultur“ refererer altså til det såkaldte „møde mellem to kulturer“, der etableredes „gennem berøringen med de udefra kommende“ (USG 1963:89). Samme kilde pointerer, at der ikke var tale om, at den fremmede kultur absorberedes i den lokale eller omvendt, men at „der opstod en *grønlandsk blandingskultur*, hvor elementer af begge kulturer dels 'smeltedes sammen' og gik op i en højere enhed, dels mere eller mindre modificeret kom til at bestå side om side. På flere områder harmonerede de to kulturer ikke, og der opstod, hvad man kalder *kulturkonflikter*“ (op.cit.:89).

Vi ser således, at der i grønlandslitteraturen er lagt en grund for dels at tale om to kulturer snarere end fx en mangfoldighed af kulturelle traditioner og praksisser, dels at tale om en ny kulturform, der er opstået som et resultat af en delvis sammensmeltning af disse to oprindelige kulturer. Samtidig er grunden lagt for to modstridende opfattelser eller udgaver af det nye produkt, blandingskulturen, som på den ene side beskrives som relativ harmonisk og velintegreret og på den anden side ses som potentielt sårbar på grund af manglende indbyrdes harmoni mellem de to kulturer på visse områder. Til trods for at blandingskulturen synes etableret som en objektiv kendsgerning, står vi altså stadig tilbage med to såkaldte kulturer, der undertiden harmonerer og undertiden ikke gør det. Denne tvedeling synes at afspejle sig i nutidige grønlandske udtryk som at „leve med to kulturer“ og at „befinde sig mellem to kulturer“, hvor det første udtryk henviser til en relativ harmonisk mestring af to kulturelle universer, mens det andet henviser til splittelsen mellem samme.

Kulturbegrebet

Den kulturopfattelse, der kommer til udtryk i grønlandslitteraturen, afspejler det historiske skred, der er sket i begyndelsen af dette århundrede, fra studiet af kultur til studiet af kulturer. Hvor kultur tidligere blev opfattet som tilegnelse af civilisation og indgik i et evolutionært perspektiv, blev kultur nu set som en egentlig livsform, der var baseret på egne principper og værdier og derfor også havde en egen selvberørende logik og autonomi (Strathern 1992:48). Den organiske krop og/eller den velsmurte maskine var nærliggende analogier.

Selv om kulturbegrebet har været løbende problematiseret inden for antropologien gennem tiden, er det nok rimeligt at sige, at kritikken af kulturbegrebet har fået større bevågenhed og bredde i løbet af de sidste ti år. Kritikken er mangfoldig, men et gennemgående punkt er netop opgøret med den underliggende essenstænkning.

James Clifford skriver om de forventninger om helhed, kontinuitet og essens, der er indbygget i vestlige ideer om kultur, hvor kultur ofte ses som en sammenhængende krop, der lever og dør (Clifford 1994:235). Organismemetaforen er magtfuld, idet den synes at knytte sig snævert til en sundhedsmodel af kultur. Når kulturen er sund, udvikler den sig som en levende organisme i sit eget rolige, naturlige og indrestyrede tempo, men hvis den udsættes for udefrakommende påvirkning, forstyrres den indre orden og sammenhæng, og den begynder at skranke for eventuelt helt at sygne hen og dø ud. Som Clifford påpeger, antages kultur sædvanligvis ikke at kunne „overleve“ pludselige forandringer (ibid.), og hans ironiske kritik retter sig på en og samme tid mod funktionalisme og essenstænkning. At vores kulturbegreb så ofte er informeret af en underliggende organisk model kan samtidig synes paradoksalt al den stund, at begreber som kulturmøde, diffusion, synkretisme og akkulturation, der alle peger på eksterne relationer og historisk forandring, er velkendte inden for antropologien (Jackson 1989:136). Men samtidig afspejler et udtryk som fx kulturmøde netop en opfattelse af kultur som en slags person/krop med indbygget agens: Hvad sker der, når én kultur møder en anden? (Strathern 1992:51). Resultatet kunne være, at den ene krop satte sin vilje igennem og så at sige tog over, eller der kunne opstå en unik ny krop, en blandingskultur, som følge af, at de to oprindelige kroppe parrede sig og blandede gener.

Andre forfattere har tilsvarende påpeget funktionalismen og essentialismen bag kulturbegrebet. Ideen om kultur som et substanssystem, der karakteriserer en klart afgrænset befolkningsenhed med fælles særegne og relativt uforanderlige træk, værdier, interesser og tankegang er i stigende grad forladt til fordel for interessen for kulturel kompleksitet, der indebærer et fokus på intern differentiering, forholdet mellem grupper og lokale og globale processer (Barth 1989; Liep & Olwig 1994). Nogle forfattere har peget på, at kulturbegrebet undertiden synes at være trådt i stedet for det tidligere racebegreb i og med, at det lægger op til en identifikation af væsensforskellige og homogene sociale enheder, som når man taler om *en* kultur (Kahn 1989; Abu-Lughod & Lutz 1990:9; Abu-Lughod 1991). Ideen om kultur som homogent betydningsunivers har endvidere givet anledning til, at folk blev set som rene kulturbærere eller som væsener, der bevidstløst tænkte og handlede i overensstemmelse med deres specifikke kultur. Individet fremstod således som en miniatureudgave af den større sociale og kulturelle enhed, vedkommende var en del af (Cohen 1993:195). Denne kulturdeterminisme har igen givet anledning til, at kultur ofte (mis)bruges som forklaring på fænomener og individuelle handlinger, der fortje-

ner en mindre luftig udredning. En deterministisk inspireret kulturel forklaring fungerer fx ofte som en dårlig undskyldning for (uacceptabel) adfærd (Wikan 1996; Sampson 1996), samtidig med at den fremstår som den ultimative forklaring.

Vi har altså bevæget os i retning af en praksisorienteret tilgang, der forsøger at forklare forholdet mellem menneskelig handling og det sociokulturelle system, der handles inden for (Ortner 1984:148-9). Folk ses i den forbindelse som sociale aktører, systemets skabere og reproducenter, der er begrænset af systemet i tanke og handling, men samtidig trods alt også formår at ændre det.

Samtidig med kritikken af kultur som substanssystem er der sat spørgsmålstegn ved ideen om kultur som noget, man *har*, og det nutidige fokus på social og kulturel differentiering og positionering gør, at kultur i stedet bliver en position, man taler fra (Hastrup 1993:154). Den akademiske kritik af kulturbegrebet og forsøget på at fastholde det som analytisk begreb (Hastrup 1988) eller perspektiv modsvarer imidlertid ikke den herskende populære brug, hvor kultur netop ofte reificeres og essentialiseres. Kultur opfattes i den forstand som noget særegent, man har, og dermed også som noget, der bør beskyttes mod udefrakommende indflydelse og kræfter (Sørensen 1993b:193-5; Sørensen 1997a:184). Kultur er således i allerhøjeste grad en „størrelse“ af væsentlig betydning i den offentlige diskurs, og som Jean Jackson er inde på, kan det for dagens antropologer være endog meget svært at tale om kultur(skabelse) uden at lægge sig ud med nogen (Jackson 1989; jf. Hastrup 1993, 1996).

Kulturel egenart

Den kendsgerning, at den „grønlandske blandingskultur“ er etableret som objektiv kendsgerning, og at nogle grønlandere selv gør brug af betegnelsen, har ikke gjort det vanskeligere at „falde mellem to kulturer“, selv om man umiddelbart kunne forestille sig, at faldet historisk set er blevet stadig mindre dybt og tungt. Det har tilsyneladende heller ikke gjort det vanskeligere i det hele taget at tale om de to kulturer, den danske og den grønlandske, som væsensforskellige.

Grønlands Hjemmestyre, der trådte i kraft i 1979, kan ses som et opgør med dansk politisk dominans, men det politiske opgør er i høj grad blevet forstået som en kamp mellem kulturer med særligt fokus på bevarelse og genvinding af den grønlandske kulturelle „egenart“. Der er således tale om, at der på en og samme tid går kultur i politikken og politik i kulturen (jf. Sørensen 1994c). I artiklen „Den kulturelle egenart“ fra 1981 skriver det daværende landsstyremedlem for kultur og undervisning, Thue Christiansen: „Selve hjemmestyrer tanken udsprang af ideen om bevarelse af det grønlandske sprog og bevarelse af den grønlandske kultur. Dette viser, at kultur altid vil være det bærende element for et hvilket som helst samfund. Og dette gælder også for det grønlandske samfund. Hjemmestyret er kampen for at bevare vor kulturelle egenart“ (Christiansen 1981a:70).

Det er almindelig anerkendt, at kulturel selvforståelse indebærer kontrasttænkning, en tænkning i „os“ og „dem“. Kirsten Hastrup taler om, hvordan „[d]et er som ekstrem, at enhver kultur kommer til live som kultur, implicit komparativ til andre kulturer. For at blive distinkt må kulturen overdrive sig selv“ (Hastrup 1988:126-7). Henrietta Moore taler ligefrem om en „lidenskab for forskel“, en lidenskab, der indebærer en afsøgning og

afgrænsning af identiteter. Ønsket om at høre til og være en del af et givet fællesskab er intimt forbundet med lyst, og det er i høj grad denne lyst, der ansporer lidenskaben for forskel (Moore 1994b:2).

Sundhedsmodellen

Den politisk inspirerede kontrasttænkning og den underliggende sundhedsmodel synes heller ikke at gøre de „halve grønlanderes“ situation lettere. Sharon Macdonald skriver, at identitet som sociopsykologisk begreb for alvor blev tilskrevet positiv værdi i 1960'erne (Macdonald 1993:7-8). Identiteter refererede nu ikke længere bare til relationer, men sås som faktiske størrelser, der kunne være relativt stærke, svage, forstyrrede eller i krise. Denne sundhedsmodel af identitet slog igennem i populærpsykologiske værker af bl.a. Erik Erikson, og sundhedsmodellen blev ført videre i populærsociologiske værker, hvor den kom til at omfatte hele grupper eller befolkninger. I særdeleshed blev etnicitet – forstået som et klart tilhørsforhold til en bestemt etnisk gruppe – betragtet som værende af afgørende betydning for individets identitetsfølelse, og mangel på samme blev defineret som et sygdomstegn. Hvor individer kunne miste deres identitet eller udvise tegn på identitetsforvirring i forbindelse med hukommelsestab eller manglende erkendelse og bearbejdning af deres barndom og opvækstvilkår, antoges samfund eller folkeslag at stå i fare for at opleve identitetskrise, hvis de mistede grebet om deres historie eller „rødder“.

Betydningen af at kende og genfinde sine rødder er da også blevet fremhævet gang på gang under det hjemmestyrede Grønland. I en nyere grønlandshistorie skrevet af grønlandske forfattere skriver det daværende landsstyremedlem for kultur, kirke og undervisning, Stephen Heilmann, fx følgende i forordet: „I disse år hvor det grønlandske hjemmestyre for alvor er blevet en realitet, har vi grønlandere fået et uomgængeligt behov for at kende vor egen identitet. For at få kendskab til den, må vi ty til vores historie. [...] Indtil nu har vi savnet en fremstilling af vores historie, sådan som vi selv ser den. Jeg mener at denne bog, som er skrevet af vore landsmænd, udfylder dette tomrum og viser os veje til forståelse af os selv. Vores historie er roden til vor identitet“ (Heilmann 1991:7).

Et andet citat af det daværende grønlandske medlem af Europaparlamentet, Finn Lynge, peger ligeledes på betydningen af at kende egen identitet, om end han anderledes eksplicit synes at argumentere for eksistensen af en relativ ubesmittet, oprindelig og særegen grønlandsk identitet, der blot skal sikres retten til at komme fuldt til udtryk: „I Grønland [...] er den historiske kamp for magten over egne livsbetingelser [...] i virkeligheden en kamp for befrielse af en fremmedgjort og undertrykt identitet. En genvindelse af retten til at være netop det, man oprindelig var – før man blev domineret. En retfærdiggørelse af den identitet, man bærer og har båret hele vejen gennem kolonisationens forandringer og dominans. Og først når denne ret er slået krystalklart fast, kan folket rejse sig igen og møde fremmede mennesker fra fremmede verdener med fremmed identitet på lige fod“ (Lynge 1981:57).

Den underliggende ide i ovennævnte citat synes at være en, der handler om at krænke den fremmedgjorte identitet af, man har fået påduttet gennem historien, for at genfinde og udfolde den oprindelige, grønlandske identitet, som ifølge citatet stadig bæres i grønlandske kroppe, men som hidtil har levet et noget stille liv – en slags midlertidig dvale-tilstand (jf. Sørensen 1994a:176). Løsningen på de „halve grønlanderes“ problem ligger

således også implicit. Løsningen går over et terapeutisk forløb, hvor de skal have kontakt med deres indre grønlander for at genopstå som sunde individer, der siden kan møde andre slags på lige fod (Sørensen 1994b).

Betegnelse og selvidentifikation

Den postmoderne dekonstruktion af identitetsbegrebet retter sig mod ideen om klart afgrænsede og faste (kerne)identiteter, idet der argumenteres for, at identiteter er relationelle og situationelle, dvs. påkaldes i bestemte relationer og sammenhænge. Alle identiteter kan således i sidste ende siges at være sammensatte og skiftende (jf. Moore 1994a). Men samtidig er identiteter tilskrevne, og det at blive identificeret af andre – at blive betegnet eller navngivet – kan vel tænkes at have stor betydning for selvidentifikationen (Macdonald 1993:9 med reference til E. Ardener). Ikke alle er lige magtfulde, hvad enten vi snakker forholdet mellem grupper eller individer, med det resultat, at nogle i højere grad betegner, mens andre bliver betegnet. Kamela Visweswaran har derfor fat i noget væsentligt, når hun skriver, at selv om alle identiteter i sidste ende kan siges at være sammensatte og skiftende, så er de samtidig hierarkiseret. Ikke alle identiteter er lige hybride, idet nogle personer knap har noget valg og under alle omstændigheder meget lidt at skulle have sagt i forbindelse med de politiske processer, der ligger til grund for deres hybridisering (Visweswaran 1994:132).

Det synes derfor at være tilfældet, at visse personer i visse sammenhænge og til bestemte tider kan opleve sig selv som værende splittet mellem to kulturer. Samtidig er det væsentligt at nævne, at denne tilstand langt fra altid kan forklares med „objektive“ kulturelle forskelle. I de grønlandske tilfælde synes situationen ofte at handle om en loyalitetskonflikt i den forstand, at folk gerne forventes at vælge side. I den nationalistiske diskurs er der en tilbøjelighed til at vægte en klar og afgrænset etnisk identitet, mens kulturel tveetydighed opfattes som et „sygdomstegn“. Den nationalistiske kulturelle logik er baseret på sammenfald mellem den grundlæggende etniske identitet, sprog og lokalitet, og kulturel loyalitet optræder som underliggende kode.

Ikke blot de „halve grønlandere“ ligger under for politiske processer, der gør, at de bliver betegnet (som problematiske) af mere magtfulde andre. Også grønlandere og inuit som sådan kan siges at være identificeret af Vesten som eksotiske andre karakteriseret ved deres særlige, traditionelle kultur, hvilket meget vel kan tænkes at indvirke på deres selvopfattelse og måske også bidrage til at forklare den dyrkelse og reificering af kultur og identitet, den vægtning af kulturel særegenhed, der finder udtryk i den aktuelle offentlige diskurs. Mens vi fremstår som moderne mennesker, er der en tilbøjelighed til at placere og ville fastholde dem som vores eksotiske, farverige, kulturelle anden. Richard Handler argumenterer for, at vi i dag lever i en verden, hvor objekter er blevet et privilegeret symbol på selve ideen om kultur, og at både nationers eksistens og etniske gruppers politiske krav om selvbestemmelse i en eller anden form er baseret på og legitimeret af dét at være i besiddelse af kulturel ejendom. At *have* kultur, at kunne fremvise en kulturel inventarliste og få den anerkendt af andre, er blevet et *must* for legitim eksistens (Handler 1985).

Der er altså gået politik og sågar også sundhedspolitik i kultur og identitet. Den underliggende antagelse synes at være, at det sunde og eksistensberettigede samfund hviler

på kulturel egenart og homogenitet snarere end heterogenitet. Kampen mellem det grønlandske og det danske føres således ikke blot på det overordnede politiske plan, men også i individuelle kroppe. Forskellen og kampen mellem de såkaldte kulturer på det generelle plan reproduceres på individplan.

Balancen mellem de to kulturer

Som det er fremgået, er det ikke blot „halve grønlandere“, der angiveligt har „problemet“ med at leve med to kulturer. Fænomenet er af mere generel karakter, hvilket ikke er så besynderligt i betragtning af dansk tilstedeværelse i Grønland siden begyndelsen af 1700-tallet. Af samme grund kan det være vanskeligt for ikke at sige umuligt klart at identificere og afgrænse, hvad der er grønlandsk, og hvad der er dansk, selv om mange til stadighed gør sig sådanne overvejelser og er tilbøjelige til at splitte sig selv op i dele og virkeligheden op i grønlandske og danske elementer eller omtale deres grønlandskhed i procent (Sørensen 1994b).

Nogle grønlandere har givet udtryk for deres smertefulde forsøg på at finde en balance mellem deres grønlandske og danske del eller side. Af beskrivelserne får man indtryk af eksistensen af to adskilte kulturer, to organismer, der søges forenet og rummet i én og samme krop og person.

Den grønlandske translatør, Guldborg Chemnitz, er en af dem, der tidligt på tryk har givet udtryk for sin splittelse mellem det danske og det grønlandske (Chemnitz 1964). Chemnitz beskriver, hvorledes hun på baggrund af sine danmarkssophold, som på den tid var de færreste grønlandere beskåret, fik et mere nuanceret billede af danskere som værende mange slags og også efterhånden udviklede et behov for at forene det danske og det grønlandske i sig selv: „Jeg har på en måde mere og mere stræbt mod at være både grønlander og dansker for ligesom at forene dem i min personlighed og slet og ret være et menneske, som holder af både det, der er grønlandsk og det, der er dansk“ (op.cit.:26). Chemnitz taler om „rodløshed“, om „en personlig konfliktsituation“ og endelig også om forsøget på at forene „de to forskellige kulturer“: „I Grønland har min og mange andre grønlanderes situation til stadighed været, at det gjaldt om, at to forskellige kulturer skulle sammensmeltes i et og samme menneske, og det er noget meget stærkt og voldsomt“ (op.cit.:27).

Jatsi, en kvinde af blandet ægteskab, udtaler:

Jeg er ved at acceptere, at jeg har en blanding af grønlandsk og dansk i mig, og at jeg må finde en balance mellem de to. Som så mange andre heroppe står jeg med et ben i hver kultur, i hvert land, og jeg prøver at sammensmelte de to og bruge det bedste fra hver. [...] Det har taget mig mange år at nå frem til en accept af, hvem jeg er. Det har været svært at stå imellem to kulturer, ja, gu' har det været svært! Jeg sprang mellem de to kulturer og gjorde krumspring for hele tiden at forandre mig, så jeg passede ind i nye sammenhænge. Jeg blev som havet, når det skifter farve efter himlen – jeg skiftede farve efter mine omgivelser for at få lov til at være der og føle mig accepteret. [...] Mange fornægter todeltheden i sig selv. De er simpelthen bare grønlandere, og så fornægter de den danske del, selv om mange har en familie og en opvækst, der ligner min. Jeg ved af erfaring, at fornægtelse ikke fører nogen vegne hen, men bare giver en indre kamp, som på et tidspunkt kommer ud som frustrationer (Nilsson 1984:32-3).

Sociale erfaringer

Men hvad er det for konkrete erfaringer, der gør, at den beskrevne proces synes at være så problematisk og svær? Hvis man holder sig til den abstrakte størrelse „kultur“ som forklaring, synes forklaringen at have nærmest metafysisk karakter: kulturerne har et eget liv, de er relativt inkompatible af væsen og trækker ofte i forskellig retning snarere end at virke harmonisk sammen. Guldborg Chemnitz omtaler imidlertid også nogle af de smertefulde episoder, hvor hun af nogle af de to kulturers repræsentanter er blevet konfronteret med sine eller sine landsmænds antagne mangler. Jatsi er tilsvarende inde på, at hun skifter farve eller kultur for at opnå omgivelsernes accept. Derved sker der et skred fra en noget diffus og luftig kulturel forklaring til en mere sociologisk og erfaringsbaseret. Chemnitz skriver således, at hun husker, at mange af hendes venner, især i den ældre generation i Godthåb (Nuuk), så på hende med en vis forbavselse og undertiden fordømmelse, da hun kom tilbage fra Danmark første gang: „De syntes, at jeg var blevet for fin til, at de kunne omgås mig“ (Chemnitz 1964:28). Chemnitz skriver videre, at hun mange gange har mærket, at begge parter var mistænksomme over for hende, fordi hun færdedes lige meget i „begge lejre“:

Det har ikke altid været let for mig, når jeg mærkede, at de grønlandere, jeg var sammen med, blev usikre og generte, åbenbart fordi de betragtede mig som en slags dansker.[...] Jeg må her nævne, at det er ret almindeligt blandt grønlandere at sige om den grønlander, der har været i Danmark, at han er blevet 'som en dansker' (op.cit.:29).

I forholdet til danskere blev Chemnitz stadig mindre usikker og genert, efterhånden som hun beherskede sproget og havde tilegnet sig „dansk levevis“, men som identificeret „danskpræget grønlander“ måtte hun undertiden lægge øre til nedladende udtalelser fra danskere i Grønland om kategorien grønlandere, som hun altså blev betragtet som hævet over af disse danskere, men selv følte sig som en del af.

Vi ser altså, at Chemnitz' selvidentifikation ikke falder sammen med, hvordan andre identificerer hende, idet både grønlanderne og danskerne overvejende synes at identificere hende som en slags dansker. Men hvor denne identifikation set med grønlandske øjne rummer en alvorlig kritik, så opfattes den som positiv set med danske øjne. På den baggrund kan det ikke undre, at Chemnitz har problemer med at få de to såkaldte kulturer til at gå op i en højere enhed. Hendes muligheder synes umiddelbart begrænset til enten at blive rigtig grønlander igen ved at frasige sig det danske eller at blive fuldtidsdansker ved tilsvarende at frasige sig det grønlandske. Men der findes også en tredje mulighed, nemlig at søge at leve med den kulturelle tvetydighed og lære at se den som en styrke.

De to såkaldte kulturer forekommer at være gået i kroppen på de to kvinder, der begge søger at forene dem eller finde en passende balance mellem dem for at kunne fremstå som mere hele personer. Begge synes at pege på det problematiske i at ville fornægte eller frasige sig nogen af delene. De „halve“ og „danskprægede“ grønlandere synes på mange måder at være fanget i et paradoks i den forstand, at de er informeret af kontrasttænkningen samtidig med, at deres ønske undertiden er at overskride denne. Ofte forekommer de at argumentere for en mere rummelig og kompleks kultur- og identitetsopfattelse, men de er samtidig tilbøjelige til at fastholde dikotomien mellem det grønlandske og det danske, idet de taler om deres to sider, dele eller kulturer og dertil hørende særtræk. De „halve grønlandere“ lever angiveligt med to kulturer i kroppen, og disse kultu-

rer synes kun delvist forenelige på visse punkter, mens de på andre synes at trække i hver sin retning. For nogle „halve“ bliver forsøget på at finde en balance for problematisk eller virker måske ikke tilstrækkelig motiverende, så for dem synes valget mellem de to kulturer at fremstå som det logiske alternativ.

Valget mellem de to kulturer

I 1994 interviewede jeg en kvinde på ca. 30 år, der omtaler sig selv som „halv“ (jf. Sørensen 1997b). Kvindens selvbetegnelse skyldes, at hun er barn af et såkaldt blandet ægteskab med en dansk far og en grønlandsk mor. Også opvæksten i Grønlands hovedstad Nuuk deles op i dansk og grønlandsk, idet hun pointerer, at hun har fået en dansk opdragelse, men er vokset op i grønlandske omgivelser og en grønlandsk natur. Hendes problem startede for alvor, da hun som teenager sidst i 70'erne begyndte at føle, at hun ikke slog til kulturelt set. Hvad hun manglede var færdigheder i det grønlandske sprog som talesprog. Kvindens forældre havde som så mange andre dengang satset på ét sprog, idet de havde lyttet seriøst til samtidens sprogforskeres advarsler om den dobbelthalsprogede fare, og det blev dansk, som var forældrenes indbyrdes sprog, og som de endvidere mente var det sprog, der rummede de bedste muligheder på længere sigt i forhold til uddannelse. Hendes dilemma udtrykkes således i tilbageblik:

Altså jeg kunne ikke føle mig som hel grønlænder, for jeg kunne ikke sproget. Jeg talte kun dansk, men forstår en del grønlandsk. Og på et tidspunkt har jeg skullet vælge, om jeg ville være dansk, eller jeg ville være grønlænder. På det tidspunkt, jeg voksede op i Grønland, der var det meget moderne at være grønlænder. Hvis du ikke kunne sproget også, så blev du ikke betragtet som grønlænder. Men at bo i et land, hvor man ikke hører til, fordi man er halv og kun kan ét sprog, det gav selvfølgelig et problem. Det har skullet give et valg fra min side på et eller andet tidspunkt: hvor jeg ville bo, og hvad jeg ville med mit liv.

Kvinden endte med at flytte til Danmark i de sene teenageår:

Altså, jeg syntes ikke, jeg kunne blive i Grønland bare sådan. Når man er halv, så syntes jeg, jeg havde en halvdel, som jeg vidste, hvor stod: Jeg kendte landet, jeg kendte naturen og den halvdel af mig selv, som er grønlandsk, men jeg kendte ikke den halvdel af mig selv, der er dansk, og den havde jeg ligesom en ide om, at den blev jeg nødt til at finde ud af, før jeg tog et valg om, hvad jeg ville. Det var nødvendigt for mig på det tidspunkt, at jeg vidste noget om begge halvdele for at blive hel, for at få en hel identitet. Så det var i høj grad det, der var med til at sige, nå, så må jeg prøve at tage til Danmark. Dels er der flere muligheder, det kan jeg ikke lukke øjnene for, men det var også for at finde ud af: Er jeg dansk eller grønlænder, eller hvad er jeg egentlig? Hvor hører jeg til, hvor er mit liv? Er det i Grønland eller Danmark?

Kvinden nævner selv i forlængelse af det citerede, at hun nok er kommet til den erkendelse, at hun er mere dansk end grønlandsk, og hun bor da fortsat i Danmark.

Kvinden nævner i øvrigt også i tilbageblik, at det at være „halv“ ikke bare har været forbundet med problemer og smerte, men at det også har givet nogle fordele. Hun har, som hun udtrykker det, „meget tidligt lært at skulle se ting fra to sider“. Dermed synes hun samtidig at understrege ideen om de to adskilte kulturer og tilhørende perspektiver, som for hendes vedkommende blot huses i én og samme krop. Men hendes udsagn kan

samtidig siges at give god mening i lyset af den potentielle loyalitetskonflikt, hvor hun har skullet mediere mellem de to såkaldte kulturer.

Kulturens materialitet

Det interessante i kvindens beretning er ideen om, at hun huser to kulturer i kroppen, som hver især synes at kræve at blive prøvet af og levet ud. Det interessante er også, at hun fremstiller det valg mellem to kulturer, hun står over for, som et valg, der er motiveret af en indre nødvendighed. Det gør hun til trods for, at hun senere i interviewet beretter om erfaringer med smertefulde situationer, hvor hun af andre grønlandere er blevet konfronteret med sine kulturelle mangler, og om en politisk situation, hvor grønlandskheden stedse blev markeret. Kvindens fremstilling giver indtryk af, at kulturerne i kroppen til en vis grad lever deres eget liv, og umiddelbart kan man være i tvivl om, hvem der er den egentlige agent i foretagendet: kulturerne i kroppen eller hende som person? Men en sådan modstilling er samtidig problematisk, hvis vi tager ideen om den kulturelt informerede krop alvorligt.

Når „halve grønlandere“ giver udtryk for kulturernes rasen i kroppen, er der ganske vist tale om en metaforik, der nemt leder tanken hen på essens og en slags kulturernes organiske indre liv i dén individuelle krop, der udgør deres fysiske ramme. Kulturerne i kroppen synes således at optræde på samme måde som følelser, der i populær forstand opfattes som størrelser, der i visse situationer kan tage over og sætte kroppen på autopilot, mens det sædvanlige rationelle selv holder pause (jf. Sørensen 1994a:166). Men samtidig synes det at være en kendsgerning, at vi erfarer med kroppen, og at kulturelle dispositioner indlejres i kroppen, hvilket i sidste ende også gør det problematisk at opretholde et skel mellem krop og sjæl samt følelse og tanke (jf. Parkin 1985; Hastrup 1995, især kap. 5 + 6). Billedet af kulturkampen i kroppen kan således siges at være informeret af konkrete sociale erfaringer, der er gjort i et grønlandsk univers præget af ideen om en grundlæggende forskel mellem grønlandsk og dansk kultur og identitet. Det betyder samtidig, at disse antagne grundlæggende forskelle reflekteres og reproduceres inden for forskellen. Hvis konkrete personer, handlinger, erfaringer eller tankegange ikke umiddelbart kan identificeres som grønlandske, vil de som følge af kontrasttænkningen have en tendens til at blive opfattet som danskprægede.

At komme „hjem“

Det forekommer også interessant, at kvindens indre dansker nødvendigvis skulle prøves af i Danmark, men hvad kan synes mere selvfølgelig end at prøve danskheden af, hvor den naturligt hører hjemme og har rødder, nemlig i Danmark? Kvinden kommer således i praksis til at indfri den herskende kulturelle logik om overensstemmelse mellem den grundlæggende kulturelle identitet, sprog og lokalitet. Og hun giver indtryk af at være kommet hjem. Snarere end at flytte til Danmark kunne kvinden som mange af sine primært dansksprogede grønlandske venner i Nuuk have valgt en strategi baseret på at gøre en indsats for at lære det grønlandske sprog. Flere af hendes venner tog fx på længerevarende ophold i grønlandske bygder, hvor de var tvunget til at lære sproget.

En anden kvinde, der er midt i 30'erne, og som ligeledes blev interviewet i 1994, omtaler også sig selv som „halv“, fordi hun har en dansk far. Hun er født i Grønland, men har boet i Danmark omkring halvdelen af sit liv, fra hun var ca. 10 år til hun var sidst i 20'erne og flyttede til Nuuk. Kvinden føler sig imidlertid i stigende grad som grønlander, efter at hun er begyndt at lære sproget. For hende er en grønlander en, der kan tale grønlandsk, og hun har derfor været meget motiveret for at lære det:

Jeg har haft lyst til det, lige siden jeg kom herop [...] Nok også fordi jeg selv har været identitetsløs på en eller anden måde, fordi jeg har boet i Danmark i så mange år, men ikke følt mig som dansker. Jeg kunne godt mærke på mig selv, at jeg ikke var sådan dansker, som de fleste danskere er, deres tankegang og deres normer. Da jeg så kom tilbage hertil, så følte jeg, at jeg skulle lære at snakke grønlandsk for at komme ind i den grønlandske kultur eller levemåde igen.

Af interviewet fremgår det, at kvinden er optaget af at lægge det, hun opfatter som dansk kultur og dansk mentalitet bag sig, idet den grønlandske mentalitet og livsform er langt at foretrække. For hende er den grønlandske mentalitet karakteriseret ved „at kunne tage livet, som det kommer og ikke hele tiden skulle tage tingene så tungt, forberede og gardere sig og sådan, som den danske kultur har det. Det er at kunne tage livet lidt mere let og hygge sig mere, mere afslappet“. I det hele taget fremgår det, at kvinden er godt på vej til at genfinde sin indre grønlander, og at hun kan siges at være kommet hjem. Hun har en grundlæggende identitet som grønlander, er ved at indlære de nødvendige sproglige og andre kompetencer, og endelig bor hun i Grønland, om end hun er tilbøjelig til at karakterisere Nuuk som en ikke særlig grønlandsk by: „Der er sådan lidt mini-Danmark her“.

Den omstilling og markering af det grønlandske, der kan spores hos den citerede kvinde, er velkendt. Den grønlandske studerende, der interviewede hende, sagde også lidt spøgefuldt: „Hun er *meget* grønlandsk!“ En af mine „halve“ grønlandske venner i Danmark sagde tilsvarende om et grønlandsk par, der efter mange års studier i Danmark nu endelig skulle til at vende tilbage: „De er virkelig blevet grønlandske på det sidste – de forbereder sig!“

Jeg finder de to interviewede kvinders bevægelse i den kulturelle geografi interessant i den forstand, at de begge synes motiveret for at etablere en overensstemmelse mellem grundlæggende kulturel identitet, kulturel kompetence og lokalitet. Begge kvinder synes således at operere med en ide om at være kommet „hjem“. Et andet interessant aspekt drejer sig om individuelle valg i forhold til den herskende kulturelle diskurs, hvor man kan sige, at begge kvinder vælger på baggrund af kropsliggjorte sociale erfaringer, der motiverer dem til at bevæge sig forskellige veje i den kulturelle geografi. Hvor frit de rent faktisk vælger, kan der sættes spørgsmålstegn ved.

Sproget som kulturel markør

At kalde sig grønlander og blive bekræftet af andre i denne identitet er ikke altid ligetil. På mange måder fremstår denne identitet som noget, man skal gøre sig fortjent til i form af opfyldelse af visse normative standarder. Væsentligt i den forbindelse er det grønlandsk sprog (Petersen 1985:297; Kleivan 1969/70; se også Langgård 1992). En grønlandsk mand i begyndelsen af 30'erne udtalte under et interview i 1994:

Det kan være svært at acceptere nogen, som udelukkende taler dansk, men alligevel går rundt og kalder sig grønlandere. Jeg kan godt forstå de blandede, der ærgrer sig over, at de kun forstår meget lidt grønlandsk. Men jeg forstår ikke dem, som ikke kan noget som helst grønlandsk og ikke ærgrer sig over det og alligevel kalder sig grønlandere (Sørensen 1994b:58).

Understregningen af sproget som privilegeret felt for det særligt grønlandske fremgår også klart af interviewet med kvinden, der er vendt tilbage til Nuuk, og hun begrundet det med, at „de grønlandske normer og den grønlandske livsindstilling synes jeg kun, man kan få, når man snakker grønlandsk, den der dybere mening“. Denne opfattelse er forholdsvis udbredt og udtrykkes også i et citat af en kvinde fra et tidligere interview i 1989:

Altså grønlandsk tankegang, det er jo vores sprog og kultur, det er jo al vores digtning og musik. Det er grønlandsk tankegang, og det kan man kun forstå, hvis man kan grønlandsk. Den er kun tilgængelig, hvis man kan grønlandsk, og hvis man bor heroppe, ikke! (Sørensen 1994a:177).

En grønlandsk kvinde på ca. 35 år svarer under et interview i 1994 meget utvetydigt på spørgsmålet om, hvad der karakteriserer en grønlander: „Det primære for mig er, at jeg kan snakke grønlandsk. Det er derfor, jeg også kan kalde mig for grønlander“. Udsagnet om sammenhængen mellem grønlandskhed og grønlandsk sprog synes umiddelbart at pege i retning af, at fx ikke-grønlandsk talende grønlandere dermed ikke er rigtige grønlandere, men konfronteret med dette spørgsmål, svarer hun:

Mange børn af blandede ægteskaber kan ikke snakke grønlandsk, men opfatter sig selv som grønlandere. Jeg ved så ikke, hvordan de identificerer sig selv som grønlandere. [...] Men for mig er de grønlandere, fordi jeg har meget svært ved at forestille mig, at de skulle være danskere. Min opfattelse af, hvad en dansker er, er ikke den samme som min opfattelse af børn af blandede ægteskaber“.

De blandede, ikke-grønlandsktalende fremstår således alligevel som en slags grønlandere ved nærmere eftertanke. Andre af de interviewede, især yngre grønlandere med eller under uddannelse, argumenterer også for en mere rummelig kultur- og identitetsopfattelse, hvor sproget ikke er et uomgængeligt kriterium.

I praksis fremstår det grønlandske sprog alligevel som et væsentligt kulturelt kriterium, men sagen synes ikke bare at handle om tekniske sprogfærdigheder, men nok så meget om attitude. Der er en tendens til at opfatte kultur som en slags samlepakke, og er man indstillet på at være eller blive grønlander, så må man også være indstillet på at vælge hele pakken. At ville både og på en og samme tid duer ikke. Der må tilsyneladende træffes et entydigt valg af ståsted. Som den ovenfor citerede mand siger: „Vi mennesker vil gerne have et ståsted, ligesom noget at støtte os til. At føle sig tilknyttet en bestemt kultur er vigtigt for os mennesker“. Netop udtrykket at „have to ståsteder“ og den potentielle loyalitetskonflikt, dette kan medføre, går igen i flere af interviewene med „halve grønlandere“.

Den sunde entydighed?

Jeg har søgt at vise, at grønlandskhed undertiden er en temmelig omstridt størrelse, og at selve tænkningen i grønlandsk og dansk kultur som to modpoler, der ofte ligefrem ses som arts- og væsensforskellige, synes at afføde problemer, idet den sætter spørgsmålstegn ved en del grønlænderes „sundhedstilstand“ og legitimitet som rigtige grønlændere. Det kulturelt tvetydige ses som problematisk, og dermed er denne tænkning i praksis med til at afføde konkrete problemer for den enkelte.

I den politiske debat op til indførelsen af Grønlands Hjemmestyre i 1979 fremhævede såvel forskere som skribenter betydningen af dette skridt i retning af en mere „bæredygtig“ og entydig grønlandsk kultur og identitet. En grønlandsk skribent skrev fx: „Vi er klar over, at hvis den nuværende kurs fortsætter, ophører vi med at eksistere som folk, og det bliver et underligt samfund, som hverken er dansk eller grønlandsk“ (Olsen 1976:42). En anden grønlandsk skribent skrev følgende kort efter hjemmestyrets indførelse: „Hjemmestyret har [...] været indirekte årsag til, at flere og flere unge, som kun behersker dansk, er begyndt at lære grønlandsk som en udvej til at finde sig selv, at finde deres identitet. Det drejer sig især om unge, hvor den ene af forældrene er dansk“ (Christiansen 1981b:29). Når mange tog netop disse unges identitetsproblem for givet, kan det vel tænkes at hænge sammen med, at disse unge ikke indfrie den nationale kulturelle logik om overensstemmelse mellem kulturel identitet, sprog og lokalitet.

En herskende diskurs baseret på tænkning i kulturelle absolutter og forskelle må nødvendigvis gøre vold på den anderledes komplekse virkelighed, der karakteriserer dagens Grønland og befolkningen i Grønland, og hvor folk i princippet kan leve udmærket med flere identiteter på én og samme tid, indtil de konfronteres med det modsatte synspunkt og eventuelt „diagnosticeres“ som problemfyldte og behandlingskrævende. Det hjemmestyrede Grønland er baseret på ideen om og markeringen af en kulturel særegenhed med dybe historiske rødder. Historisk set er denne markering yderst forståelig, og markeringen kendes fra andre tidligere koloniserede lande og minoriteter i nationalstater, men den har også visse omkostninger. Der svælges i begreberne kultur og identitet som aldrig før, og begge opfattes populært som noget, man ikke kan få for meget af. Men kultur og identitet i virkelighedens verden er størrelser, der er indspundet i magt og interesser, og nogle har mere magt end andre til at betegne og sætte den kulturelle standard.² Problemet ligger altså ikke i inkompatible kulturelle essenser, som man undertiden kan få indtryk af, og som tilsyneladende også er en meget udbredt opfattelse, men i den kendsgerning, at der går politik i kulturen. Det betyder igen, at denne politiske kamp mellem grønlandsk og dansk materialiseres i individuelle kroppe.

Det er samtidig forholdsvis usædvanligt, at de „mangelfulde“ grønlændere tager offentligt til genmæle for at udfordre den herskende kulturopfattelse og dens afledte standard. Det skyldes nok væsentligt, at de ofte selv synes, at de ikke kvalificerer sig som rigtige grønlændere, idet den herskende diskurs så at sige er gået under huden på dem. Dog kan nogle af de personer, der har skrevet eller talt sig ind i splittelsesdiskursen, siges implicit at argumentere for en mere rummelig og kompleks kultur- og identitetsopfattelse, mens andre, der undertiden bevidst betegner sig selv som „bastarder“ eller „uægte grønlændere“ taler mere eksplicit for en større grad af kompleksitet og ikke køber ideen om kulturel renhed (se fx Alstrup 1995; Arke 1995; Petersen 1995; Gant 1996).³

Noter

1. Projektet, der var finansieret af SHF, strakte sig over 3 måneder i løbet af 1994 og involverede en række studentermedhjælpere, der foretog interview i Nuuk på baggrund af en spørgeliste. Selv foretog jeg interview i Danmark med grønlændere, „hele“ som „halve“, bosat i Københavnsområdet. Jeg takker hermed mine projektmedhjælpere for deres gode arbejde, og jeg takker også de personer, der stillede op til interview i Grønland og Danmark.
2. Jeg vil godt pointere, at jeg ikke tillægger disse mere magtfulde personer nogen form for ond vilje. Tværtimod er det min opfattelse, at de set fra deres perspektiv – den kulturelle genvinding med inspiration fra en sundhedsmodel af kultur og identitet – arbejder i den gode sags tjeneste.
3. Hvor Alstrup (1995), Arke (1995) og Gant (1996) betegner sig selv som „uægte grønlændere“ eller „bastarder“ og skriver sig op imod ideen om kulturel renhed, taler Petersen (1995) om etniske kategorier og kriterier for samme i historisk perspektiv. Petersen problematiserer blandt andet forholdet mellem etnicitet og samfundsborgerskab under hjemmestyret, hvor samfundsborgerskab omfatter såvel grønlændere som danskere bosat i Grønland, og han argumenterer for en loyalitetsfølelse på tværs af etnicitet.

Litteratur

- Abu-Lughod, Lila
1991 Writing Against Culture. I: Richard G. Fox (ed.): *Recapturing Anthropology: Working in the Present*. Santa Fe: School of American Research Press.
- Abu-Lughod, Lila & Catherine A. Lutz
1990 Introduction: Emotion, Discourse, and the Politics of Everyday Life. I: C. A. Lutz & L. Abu-Lughod (eds.): *Language and the Politics of Emotion*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Alstrup, Flora
1995 Sprogforvirret – immaqa. AG (Atuagagdlutit/Grønlandsposten) 51:17.
- Arke, Pia
1995 Etnoestetik. Århus: Kunstidsskriftet ARK.
- Barth, Fredrik
1989 The Analysis of Culture in a Complex Society. *Ethnos* 54:120-42.
- Chemnitz, Guldberg
1964 Udviklingen som en grønlænder ser den. I: Guldberg Chemnitz & Verner Goldschmidt (red.): *Grønland i udvikling*. København: Fremad.
- Christiansen, Thue
1981a Den kulturelle egenart. I: Bent Gynther (red.): *Grønland 81*. København: Foreningerne Nordens Forbund.
1981b Nu vinder vi det tabte terræn tilbage. I: Bente Hjorth Christiansen & Finn Bønnelykke (red.): *Grønland på vej*. København: Folkebevægelsen mod EF.
- Clifford, James
1994 [1988] *The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Cohen, Anthony P.
1993 Culture as Identity: An Anthropologist's View. *New Literary History* 24:195-209.
- Douglas, Mary
1966 *Purity and Danger: An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*. London: Routledge & Kegan Paul.

- Eriksen, Thomas Hylland
1993 Ethnicity & Nationalism: Anthropological Perspectives. London: Pluto Press.
- Gad, Finn
1984 History of Colonial Greenland. I: David Damas (ed.): Handbook of North American Indians Vol. 5: Arctic. Washington: Smithsonian Institution.
- Gant, Erik
1996 Den excentriske eskimo. Tidsskriftet Grønland 5:169-92.
- Handler, Richard
1985 On Having a Culture: Nationalism and the Preservation of Quebec's Patrimoine. I: G. W. Stocking, Jr. (ed.): Objects and Others: Essays on Museums and Material Culture. Wisconsin: University of Wisconsin Press.
- Hastrup, Kirsten
1988 Kultur som analytisk begreb. I: Hans Hauge & Henrik Horstbøll (red.): Kulturbegrebets kulturhistorie. Kulturstudier 1. Århus: Århus Universitetsforlag.
1992 Introduction. I: Kirsten Hastrup (ed.): Other Histories. London: Routledge.
1993 Native Anthropology: A Contradiction in Terms? Folk 35:147-61.
1995 A Passage to Anthropology: Between Experience and Theory. London: Routledge.
1996 Anthropological Theory as Practice. Social Anthropology 4(1):75-81.
- Heilmann, Stephen
1991 Forord. I: H. C. Petersen (red.): Grønlandernes historie fra urtiden til 1925. Nuuk: Atuakkiortik.
- Holst, Signe
1975 Grønland – pladask i kulturkløften. Oslo: Grøndahl.
- Jackson, Jean
1989 Is There a Way to Talk about Making Culture without Making Enemies? Dialectical Anthropology 14:127-43.
- Kahn, Joel S.
1989 Culture: Demise or Resurrection? Critique of Anthropology 9(2):5-25.
- Kleivan, Inge
1969/70 Language and Ethnic Identity: Language Policy and Debate in Greenland. Folk 11-12:235-84.
1984 West Greenland Before 1950. I: David Damas (ed.): Handbook of North American Indians Vol. 5: Arctic. Washington: Smithsonian Institution.
- Langgård, Per
1992 Grønlandssproget – tosproget – grønlandssproget: Nogle tendenser i det dansk-grønlandske sprog møde blandt Nuuks skolebørn. Grønlandsk kultur- og samfundsforskning 92. Nuuk: Ilisimatusarfik/Atuakkiortik.
- Liep, John & Karen Fog Olwig
1994 Kulturel kompleksitet. I: J. Liep & K. F. Olwig (red.): Komplekse liv: Kulturel mangfoldighed i Danmark. København: Akademisk Forlag.
- Lynge, Finn
1981 En ny identitet? I: Bent Gynther (red.): Grønland 81. København: Foreningerne Nordens Forbund.
- Macdonald, Sharon
1993 Identity Complexes in Western Europe: Social Anthropological Perspectives. I: S. Macdonald (ed.): Inside European Identities. Oxford: Berg.
- Moore, Henrietta L.
1994a The Problem of Explaining Violence in the Social Sciences. I: Penelope Harvey & Peter Gow (eds.): Sex and Violence: Issues in Representation and Experience. London: Routledge.
1994b A Passion for Difference: Essays in Anthropology and Gender. Cambridge: Polity Press.

- Nilsson, Eja
1984 Menneskenes land – 14 grønlandere fortæller. København: Københavns Bogforlag.
- Olsen, Angmalortoq
1976 Grønland i dag. Vedbæk: Kragestedet.
- Ortner, Sherry B.
1984 Theory in Anthropology since the Sixties. *Comparative Studies in Society and History* 26:126-66.
- Parkin, David
1985 Reason, Emotion, and the Embodiment of Power. I: Joanna Overing (ed.): Reason and Morality. London: Tavistock.
- Petersen, Robert
1985 The Use of Certain Symbols in Connection with Greenlandic Identity. I: J. Brøsted et al. (eds.): Native Power. Bergen: Universitetsforlaget.
1995 Lidt om grønlandsk etnicitet og identitet. *AG (Atuagagdliutit/Grønlandsposten)* 49:2.
- Sampson, Steven
1996 Why do Bosnian Kids Piss on the Floor? *Anthropology in Action* 3(1):17-20.
- Strathern, Marilyn
1992 Reproducing the Future: Essays on Anthropology, Kinship and the New Reproductive Technologies. Manchester: Manchester University Press.
- Sørensen, Bo Wagner
1993a Bevægelser mellem Grønland og Danmark. *Tidsskriftet Antropologi* 28:31-46.
1993b Kapløb med tiden: Museale ideer om kultur og etnografi. *Grønlandsk Kultur- og Samfundsforskning* 93:185-97.
1994a Magt eller afmagt? Køn, følelser og vold i Grønland. København: Akademisk Forlag.
1994b Jagten på den indre grønlander: Køn, kultur og identitet. *Kvinder, Køn & Forskning* 2:53-68.
1994c Culture as Politics: Experiences from Greenland. I: Tom Greiffenberg (ed.): Sustainability in the Arctic: Proceedings from Nordic Arctic Research Symposium 1993. Aalborg: NARF/Aalborg University Press.
1997a Contested Culture: Trifles of Importance. I: Cunera Buijs & Jarich Oosten (eds.): Braving the Cold: Continuity and Change in Arctic Clothing. Leiden: Research School CNWS.
1997b Halve grønlandere: Kulturtænkning og praksis. *Dialog* 1:11-14.
- Tuxen, Vibeke & Niels Aage Rasmussen
1989 Grønlandere mellem to kulturer. *Stofskifte, Tidsskrift for Antropologi* 19:5-20.
- USG
1963 Samarbejdsproblemer mellem grønlandere og danskere i Vestgrønland. København: Udvalget for Samfundsforskning i Grønland.
- Wikan, Unni
1996 Kultur, magt og smerte. *Kvinden & Samfundet* 1:8-12.
- Visweswaran, Kamala
1994 Fictions of Feminist Ethnography. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Watson, James L.
1977 Introduction: Immigration, Ethnicity, and Class in Britain. I: James L. Watson (ed.): Between Two Cultures: Migrants and Minorities in Britain. Oxford: Basil Blackwell.

KUNAERNE KÆMPE – MED MYTE OG METAFOR

Det var Duiren, der oprindeligt lærte kunaindianerne at kæmpe. I tidernes morgen flygtede hans bedsteforældre med ham, mens han var et lille barn, og deres folk blev slået ihjel. Kunaerne gjorde ikke modstand, de vidste endnu ikke hvad kamp var. Bedsteforældrene opfostrede ham og opdrog ham, og de var de eneste mennesker dér. De fortalte ham ingenting om deres flugt. Da han blev gammel nok, spurgte han sine bedsteforældre, hvordan det kunne være, at der ikke var en masse mennesker som de. „Der findes ikke andre end os“, var det svar han fik. Men Duiren insisterede: „Hvordan kan det da være, at der er så mange bakker, så mange træer, alle de rige floder, så mange bække?“ Da forstod de, at han måtte have et svar, og de fortalte ham om, hvordan menneskene blev slået ihjel, og de selv var flygtet op i bjergene. Fra den dag besluttede Duiren sig for at vende tilbage og kæmpe for sit folk. Den dag opfandt Duiren begrebet modstand, og han lærte sine frænder at kæmpe for, hvad de har kært.

Og det har kunaerne gjort lige siden. De lever i Panama og var selv med til at bestemme, at deres område kom under Panama, dengang landet i 1903 løsrev sig fra Columbia. Europæerne drev i 1700-tallet kunaerne fra Columbia og nordpå til det, der nu er Panama, over bjergene og ud til kysten, ud på øerne, hvor langt de fleste nu bor på koraløer langs kysten. Hertil og ikke længere, besluttede kunaerne, og i 1925 havde de kæmpet sig til selvstyre i reservatet San Blas, som de selv kalder Kuna Yala. Det ligger langs hele den nordøstlige kyst af Panama. Siden fik kunaerne en særaftale med USA's regering om, at først og fremmest kunaerne fik de job, der ville blive i kanalzonen.

Kunaerne i Wargandi

Men der var nogle kunaer, der ikke fulgte med over bjergene. De blev i skoven på sydsiden af bjergene, og der bor de endnu. Wargandi kaldte de området. De valgte at fastholde og styrke deres kunatilværelse og samtidig inkorporere elementer fra den panamanske verden som for eksempel stof til deres uvurderlige *molas*, bluserne som kvinderne syr efter specielle teknikker, mønstre og farver. Men i 1977 førte staten den panamerikanske hovedvej længere ned mod Columbia, og derved kom der både panamanske tømmerfolk og nybyggere til området. I dag er grænsen til reservatet ganske tydelig, for der er skov på

indianernes side og græs på nybyggernes. Ikke fordi kunaerne altid beskytter deres skov, men for dem er dette udkanten, hvor den vilde skov ligger, mens de selv bor i centrum. Naturligvis.

Nu arbejder kunaerne i Wargandi for at bevare deres område. De har prøvet selv at få råderet over deres territorium under Panama siden 1952, men nu har de måttet søge hjælp udefra, fra fremmede, i deres bestræbelser. Og det er ikke nemt, når man er kuna og har så mange dårlige erfaringer med fremmedes indtrængen. En kunaorganisation i Panama City, Fundación Dobbo Yala, og Regnskovsgruppen Nepenthes fra Danmark er gået sammen om at støtte kunaerne i Wargandi i arbejdet for deres territorium. Det er Danida, der finansierer projektet. Grænsen skal opmåles og markeres, samtidig med at kunaerne lærer både at løse konflikter med nybyggerne og om indfødte folks rettigheder nationalt og internationalt. De skal lære selv at arbejde for deres rettigheder over for den panamanske stat. Og de ønsker at lære. Tre gange uafhængigt af hinanden på samme rejse har jeg fået myten om Duiren fortalt. Den er højaktuel. Det er i denne virkelighed, at jeg som projektkoordinator fra Danmark nu dumper ned og får et lille indblik i kunaernes univers og forholde sig til det, der kommer udefra.

Landsbyens kerne

En kunalandsbys fælleshus er kernen for landsbyens fællesskab og viden. Ibeorgun, en mytisk figur, ankom til denne verden og lærte for første gang kunaerne at bygge fælleshuse og at bruge huset til at bringe viden videre fra menneske til menneske og fra generation til generation. Han udvalgte træerne, som skulle bruges til huset, og gav hver pæl og hver bjælke i huset navn. Ibeorgun lærte kunaerne det, der gjorde dem til kunaer frem for alle andre folk. Han gav dem viden og lærte dem om naturens betydning og hvordan, den kan beherskes (López Hernández 1990)

Hver aften mødes landsbyens borgere nu i fælleshuset for at diskutere dagen, der gik, og lytte til høvdingenes ord over både historiske og mytiske temaer og dagsaktuelle begivenheder. Sidst på eftermiddagen er en mand (*suaribed*) gået rundt i byen med sin stav for at indkalde til aftenmødet og fortælle, hvad aftenens tema er, og hvem der synger eller fortæller. Ud fra dette beslutter hver især, om de vil komme til aftenseancen netop i dag. Der er nogle høvdinge, de store fortællere, der næsten altid trækker fuldt hus. I landsbyen Wala i Wargandi, som måske har 900 indbyggere, er der 14 høvdinge med hver deres ansvarsområde inden for landsbyen. Det er flere høvdinge end de fleste byer har. Disse aftener er filosofi i praksis. Først når myterne bliver udtalt, får de betydning, og tilhørerne er lige så vigtige som fortælleren. Høvdingen kender sine myter, men i praksis er fortællingen afhængig af dagsaktuelle emner. For at blive en leder af betydning er det ikke nok at kende myterne, man skal også kende sin landsby, dens folk, dens historie og dens nutid (López Hernández 1990).

Problemet

Kunaerne i Wargandi befinder sig i et dilemma af dimensioner. De kæmper for deres kultur, som den er og var, men er nødt til at inddrage støtte fra den verden, de ikke ønsker

skal blive deres fremtid. De er tvunget til at lære denne anden verden at kende for at kunne arbejde på dens betingelser, men de har også set, hvad den kan gøre ved indfødte folk, hvis først den får sit tag i dem. De må søge at forstå og analysere denne anden verden ud fra deres egne begreber og eget verdensbillede. Myterne bliver det middel, der binder det hele sammen.

Det aftenmøde, der her vil blive beskrevet, finder sted, fordi de fremmede er kommet for at diskutere og igangsætte projektet til opmærkning af Wargandi-reservatet. De fremmede er tre kunaer fra Fundación Dobbo Yala og en fra Nepenthes i Danmark, nemlig undertegnede. Det er i disse dage, at projektets ærlighed skal stå sin prøve. Vi har mødt hinanden før, men det var for to år siden, dengang ingen vidste, om dette ville blive til noget. Hvad siger danskeren om projektet, og stemmer det overens med, hvad der hidtil er blevet sagt. Hvad er mon hendes motiver for at arbejde her, så fjernt fra hjemmet?

Kunaerne skal tage stilling til deres egen fremtid – og dermed fortid. Hvad vil de, hvem er de? Hvem er vi, de fremmede, og hvad vil vi? Har vi en verden til fælles eller er der en verden til forskel? Hvem udnytter hvem, og hvordan kan kunaerne få mest ud af det? Kan verdenerne støtte hinanden uden at noget går tabt? Og hvordan forbliver kunaerne herre over deres egen tilværelse? Det er denne analyse af fremtiden, dens muligheder og problemer, kunaerne skal igennem. En offentlig analyse, for det er alles anliggende, og først når myter bliver udtalte i et samspil mellem flere personer, får de mening og bliver virkelige for kunaerne.

Aftenmødet denne 16. august 1996 er indledningen til et to-dages møde mellem Wargandis tre landsbyer. Der er mange mennesker til stede i fælleshuset. Næste morgen skal starte med en diskussion af selve projektet. Den her beskrevne tale eller sang af Høvding (*saila*) Horacio Turiño blev optaget på bånd, skrevet ned på kuna og derefter løst oversat til spansk af Aurelio Chiari. Selv fik jeg den simultantolket, imens den blev holdt.

Aftenmødet

Høvding Horacio Turiño, den øverste høvding i Wala, åbner aftenmødet med at synge over temaet: Hvem er disse fremmede, der siger, de kommer for at støtte os. Hvorfor gør de det, hvad vil de opnå? Han synger i høvdingenes arkaiske og metaforiske sprog, som hovedparten af tilhørerne ikke forstår. Han synger i en ensartet melodi, hvor hver sætning starter højt for derefter at ende dybt og næsten uhørligt. En anden høvding svarer med sit langtrukne „eeeeeee“ som glider ind og ebber ud efter hver sætning. (Det er sandsynligvis ordet „teki“, som Sherzer (1989:265) nævner, at kunaerne bruger i Kuna Yala, og som betyder „sådan er det“, men mit utrænede øre opfatter kun „eee“. Resten forsvinder i dunkelheden.) De sidder ved siden af hinanden overskrævs i hver sin hængekøje midt i fælleshuset og stirrer lige frem for sig. Hverken tonefald eller øjne fortæller, hvad der synges om; det er ordene, det gælder. Sangen er lang, 1 1/2 time, og et par mænd råber jævnligt til tilhørerne: „Fald nu ikke i søvn“ og „lyt til de vise ord“.

Kunaere er et folk af ordet. Evnen til at være en god taler er højt værdsat, om det så er i almindelig, dagligdags tale, høvdingenes sange eller den rituelle sang og tale (Sherzer 1989:263). Ved ordet genskabes myterne, de får ny betydning i forhold til dagens aktuelle emner, og de bevarer samtidig tilknytningen til fortiden og en verden, der hænger sammen i tid og rum. Kunaernes myter er aktive; ved brugen og fortællingen får de liv og

betydning. Sangen kaldes på kuna *igar*, hvilket betyder sti, både den rent fysiske og den, der i overført betydning fører mennesket fra et sted til et andet. Sangen skal lede folket frem (López Hernández 1990:16; Sherzer 1989:264).

Når høvdingen har sunget, overtager tolken (*argar*). Han ikke blot oversætter, men tolker høvdingens ord på kunaernes daglige sprog og altid i forhold til det aktuelle emne, som høvdingens sang er en kommentar til. Hvad blev der sunget, og hvad vil høvdingen sige til forsamlingen med disse ord. Tolkningen bliver talt og ikke sunget, der er ikke de samme billeder i talen, og den er kortere end sangen. Også tolken stirrer stift ud i luften, mens han taler. Det er først nu, hovedparten af tilhørerne forstår, hvad der bliver sagt. I begyndelsen af aftenen er der en masse larm fra børnene, der løber omkring og leger, mens kvinder snakker sammen, og folk kommer og går. Larmen hører til, og når børnene falder til ro på deres madrasser og tæpper med hinanden i armene, falder der ro over foretagendet. Måske er det derfor, indledningerne ofte er meget lange i høvdingenes taler.

Høvdingens sang

Ved aftentide i dag har mændene [*suaribgan*] kaldt os sammen for at vi skulle mødes i Guds [*Babas*] hus og således udfylde en mission, som han har betroet os....

Eeeeeee...

... Da han lod os blive tilbage på jordens overflade forberedte han os på, at vi hans sønner, Olodule [menneskene af guld], altid skulle blive invaderet og presset af elementer udefra, som ikke er kunaer.

Eeeeeee...

Sangen svinger frem og tilbage imellem fortid, nutid, hvorfor menneskene er her på jorden, og hvorfor vi er her i aften, her i Ibeorguns hus.

Vi lever i en usikker verden, hvor vi hele tiden føler os mere presset. Vi kender værdien og betydningen af vores Moder Jord, og vi er derfor bekymrede for den fare, der lurar over hende. Efter at vores forfædre forlod denne verden, kæmper vi for at bevare vores kultur og vores territoriums nedarvede historie. Situationen bliver hele tiden sværere.

Sætningerne er korte med en enkelt meddelelse i hver og med mange gentagelser, hvor måske blot et enkelt ord ændres i forhold til sidste sætning. Langsomt bygges indholdet op (jf. „grammatical parallelism“, Sherzer 1989). Sangen fortsætter med at nævne disse mennesker „brødre kunaer og fra et andet kontinent“, som er kommet for at støtte, og håber, at de mener det ærligt og ikke vil snyde. For det har vist sig, at vi (kunaerne) ikke kender deres tanker. Man kan aldrig se, hvad der foregår inde i mennesker. Høvding Horacio har hørt om gode jagthunde, der kender deres pligt og straks bringer byttet til deres herre. Men han har også hørt, at der findes andre jagthunde, dårlige jagthunde, som i stedet for at bringe byttet til deres herre bliver ved det og spiser det. Han ved ikke, hvem disse fremmede er, men der findes gode og dårlige mennesker blandt os alle, og ikke alle fremmede er dårlige mennesker. Han må håbe, at disse fremmede vil kunaerne det godt.

Også Duiren måtte søge hjælp udefra, da han kæmpede for sit folk. Vi kan også være afhængige af en sådan hjælp.

Vi lever nu i en verden, hvor vores territorium står i fare for at blive invaderet af nybyggere. Hvis vi havde levet i rolige omgivelser, havde vi ikke tænkt på at udvikle et projekt af den-

ne art. Vi står over for den ubestridelige kendsgerning, at mennesker fra en anden kultur vil blande sig i vores verden... Vi ønsker fortsat at leve i fred og udvikle vores kultur som en arv fra vores forfædre og vores fortid. Nu håber vi, at vi denne gang når vores mål... Vi kan nu blot håbe og arbejde, hertil rækker mine ord, nu afventer vi tolkens mellemkomst.

Myten, metaforen, kunaerne og det fremmede

Jeg genkender hele forløbet fra Joel Sherzers artikel „Namakke, Sunmakke, Kormakke: Three Types of Cuna Speech Event“ (1989), hvori høvdingenes sang over historiske, religiøse eller dagsaktuelle politiske emner beskrives detaljeret og sammenlignes med to andre former for tale/sang, nemlig ved helbredelser og ved pigernes pubertetsriter. Høvdingenes sange er levende og varierede på samme måde, som det politiske indhold er levende og skiftende. Ved helbredelsens og riterens taler er det anderledes, her gælder det tværtimod om at være så ordret korrekt som muligt, således som talen er blevet holdt siden tidernes morgen (op.cit.:282).

Jeg er dumpet ned i en uendelig historie af myter, et sted mellem fortid, nutid og fremtid eller i det hele på en gang. Her er hverken lige linie frem eller tilbage. Når Duiren lærer kunaerne at kæmpe, gør han det igen og igen, hver gang myten bliver fortalt eller der bliver henvist til den. Myten kæder nutiden sammen med fortiden; det er den samme myte, og samtidig er den ny hver gang, den fortælles i en ny virkelighed. Og den kaster nyt lys på den virkelighed, der leves. Jeg, den fremmede, er den hjælp, Duiren søger udefra for at støtte sit folk, og jeg kan være den hjælp, kunaerne behøver for at få deres territorium anerkendt. Myter er fleksible, de lukker omverdenen og nye elementer ind eller holder dem ude efter aktuelle behov. De forarbejder omverdenen, og de påvirkes selv af den, hver gang de bliver fortalt. Lederen af projektet, som er kuna, har skrevet en artikel om menneskerettigheder og indfødte folks rettigheder set fra kunaernes synsvinkel (López Hernández 1997). Når han citerer tidligere tiders store høvdinge, gør han det i datid, men myter gengives i nutid. Myter er allestedsnærværende, uden for tid og rum, uden grænser.

Jeg oplever, hvordan de myter, der i vores verdens beskrivelser fortælles og analyseres som en samling af enkeltfortællinger (så de passer ind i *bogens* form), i virkeligheden hænger sammen i én stor fortælling, de er vævet ind i hinanden til en stor sammenhængende, uendelig historie. Når en myte fortælles, begynder kunaen nogle gange her, nogle gange der, måske et sted som også var en del af en anden fortælling, som jeg fik fortalt forleden dag af en helt anden person. Det afhænger af konteksten, hvor en myte begynder, hvilken vej den tager, og hvor den stopper; det afhænger af, hvad det er, man vil sige med den. Således danner myternes helhed den baggrund, kunaerne ser og opfatter verden med, men samtidig udvælges den myte, man vil fortælle, dens begyndelse og afslutning, ud fra, hvad man har på hjerte og hvilken holding eller fortolkning, man vil bringe videre. Ved at blive set på med hele dette univers af myters øjne, bliver jeg en del af deres verden, lukket ind til deres forståelse. Og samtidig udvælges de specifikke myter, jeg bliver tolket med, ud fra den skepsis, kunaerne har lært af århundreders sam- og modspil med den hvide mand. Både i forhold til kampen for at forblive kunaer, i forhold til en stærk skepsis mod de hvide og i forhold til afhængigheden af støtte udefra, passer jeg ind i den verden, som Duiren levede med. Derfor bliver netop den myte trukket frem.

Metaforen om jagthundene bliver brugt til at vise den generelt stærke skepsis mod hvide mennesker, men samtidig bliver den brugt til at vise, at de hvide også er mennesker med samme forskelligheder som andre mennesker, det vil sige kunaerne. Muligheden for at have tillid til mig som menneske bliver trukket frem. Metaforer er karakteristiske for høvdingenes sange ved aftenmøderne. Sherzer nævner som eksempel, at kvinder generelt beskrives som blomster, og blomster, der har egenskaber svarende til det, man gerne vil sige om kvinder i denne tale, kan trækkes frem. Og høvdinge sammenlignes med bærende stolper i fælleshuset (Sherzer 1989: 279). Metaforer er åbne for fortolkning, de kan sommetider føres ud til at beskrive længere forløb, og det er tolkens opgave at gennemføre denne fortolkning, så tilhørerne forstår pointen. Gode metaforer er et af den gode talers vigtige virkemidler.

Der er andre måder, hvorpå jeg som fremmed bliver lukket ind i kunaernes univers. En lille pige har nu fået mit navn, selvom det er svært at udtale for kunaerne. Allerede før kunaerne i Wargandi lærte mig at kende, havde jeg fået at vide, at det nok ville ske. Og jeg har selv fået mit kunanavn. Blandt andet ved at give navne forholder kunaerne sig til den omgivende verden, og mange kunaer har navn efter mennesker rundt om i verden. Jeg har således en aften talt længe med Lyndon B. Johnson (Johnson er også mærket på en påhængsmotor, hvorfor en anden kuna siden har fået navnet Yamaha!). Men jeg ved også, at hvis den person, en kuna er blevet navngivet efter, falder i unåde, eller kunaen bare bliver træt af sit navn, skifter han det ud med et andet. Og personen er dermed ude af kunaernes verden igen. På samme måde afbilder molaerne nye temaer i hverdagen, men i kunaernes egen stil, og når man bliver træt af en mola, bliver den solgt til panamanere eller turister. Jeg har set både Mickey Mouse og julemanden til salg. Og en kuna-kvinde syr netop nu på en mola med motivet fra en Nepenthes t-shirt. Denne fleksibilitet til at inkorporere nye emner i hverdagen med indbygget mulighed for fortolkning og for at lukke dem ud igen, ved myter, navne eller molaer, er således en del af kunaernes virkemidler til at kunne forholde sig til den omgivende verden og samtidig forblive sig selv.

Kunaerne tog efter aftenmødet imod støtten udefra, og jeg måtte skrive under på, at jeg hverken vil påføre dem min kultur, fælde deres træer eller tage deres guld. Således kom der nogle særdeles konkrete resultater ud af situationsanalysen. Med myten, metaforen og den sunde fornuft besluttede kunaerne, hvilke dele af verden udenfor, der skulle lukkes ind, og hvilke der skulle holdes ude.

Litteratur

- López Hernández, Heráclio
1990 Aproximación a la Sabiduría GUNGIDULE. Universidad Pontificia Bolivariana, Facultad de Filosofía, Medellín, Colombia. (Upubliceret).
- 1997 Menneskeret, indfødte folks ret. Skov & Folk 3. København: Regnskovsgruppen Nepenthes. (Under udgivelse).
- Sherzer, Joel
1989 Namakke, Sunmakke, Kormakke: Three Types of Cuna Speech Event. I: Richard Bauman & Joel Sherzer (eds.): Explorations in the Ethnography of Speaking. Cambridge.
- Tuxen, Vibeke
1996 Nepenthes trækker grænsen. Skov & Folk 4. København: Regnskovsgruppen Nepenthes.

RITUALISERET TALE I HOVEDLØSE SAMFUND

Etableringen af magt og offentlighed i Amazonas

I antropologien eksemplificeres begrebet om det egalitære samfund gerne med henvisning til indfødte, indianske samfund i Amazonas. Disse er blevet set som prototypiske for en samfundsform, hvor social ulighed ikke er sat i system og gjort til en strukturel egen-skab ved samfundets orden. Alle betragtes principielt som ligeværdige og har i hvert fald ideelt set lige muligheder for at skabe og bestemme over deres egen tilværelse. Den sociale differentiering, der findes, baseres alene på køn, alder og personlige egenskaber.

I sådanne samfund er den politisk magt diffus og, altså, „svag“. Her er tale om såkaldte „hovedløse“ samfund, hvor lederen i det højeste er en *primus inter pares*, den fremmeste blandt ligemænd.¹ Han er kun leder i den forstand, at han har pligt til at lede og fordele i anliggender, som vedrører hele gruppen. Han må vise vej,² han er den, som i enhver henseende fører an. Samtidig udgør han den sammenholdsfaktor, omkring hvilken gruppen overhovedet dannes. Som de fleste feltarbejdere i Amazonas har konstateret, eksisterer lederen ikke i kraft af gruppen og dens behov for ledelse. Det er snarere omvendt. Gruppen findes kun i kraft af lederens funktion som et center, om hvilket man samles (Lévi-Strauss 1967; Santos 1993; Dole 1966; Kracke 1978; Rosengren 1987; Hugh-Jones 1995).

En af rapporterne fra mit eget feltarbejde 1985-87 blandt ashéninka i Gran Pajonal i peruansk Amazonas rummer følgende beskrivelse af ledernes funktion som samlingspunkter for en indfødt befolkning på ca. 4000 boende i små bopladsgrepper med 2-5 familier spredt over et område på størrelse med Fyn. Om lokale ledere, som ud over at være familieoverhoveder også anses for at være særligt „stærke“ i forhold til de øvrige lokale familieoverhoveder, hedder det:

Sådanne ambitiøse mænd, hvis personlige evner tillader, at de fører sig frem som leder-skikkelser, danner de ankerpunkter, om hvilke en række beslægtede hushold samler sig. Disse mænd har som udgangspunkt altid selv en stor familie, fx flere koner og mange sønner og/eller svigersønner, som er loyale og respekterer manden som autoritet, og som holder sammen og oftest også bor sammen på samme boplad. Det er en sådan bopladsgrepper, andre og mindre stærke hushold og bopladser vil knytte sig til som en art satellitter, der kan ligge 'i læ' og drage fordel på forskellig vis af den organisatoriske 'tyngdekraft', som udgår fra den stærke leder. Der findes sådanne lokale ledere, for hvem det faktisk lykkes over en meget lang periode at holde sammen på, eller måske snarere 'skabe', en lokalgruppe,

som fungerer i et løst samarbejde af økonomisk, socialt og politisk tilsnit. I et tidsligt fugleperspektiv aner man således en bestandig vekslen mellem et totalt atomiseret samfund og et samfund momentært centreret omkring et antal stærke lokale ledere. I et mere 'nærsynet' perspektiv tager det sig ud som en vanskeligt overskuelig fluktuation af familier, politisk magt og sociale relationer (Veber 1992b).

Lederen må virke ved sit gode eksempel og sine overtalelsesevner og ved sin formåen med hensyn til at tillægge sig prestige og skabe tillid og respekt om sin person. Som vanligt i amazoniske samfund besidder han ingen autoritet forstået som en magt til at beordre eller tvinge beslutninger igennem. Han har intet monopol på voldsanvendelse, ingen står i hans tjeneste. Principielt er han bestandig i fare for at miste sine støtter og sine tilhængere. Hans magt er ikke sanktioneret eller befæstet gennem overordnede regler, normer eller trosforestillinger, som vedrører lederrollen som position. Der er intet fast, kodificeret, socialt eller religiøst-kosmologisk regelsæt, som han kan forvalte og hente sin legitimitet i. Lederen kan naturligvis henvise til myter som vejledende modeller for adfærd (se fx Kensinger 1995: kap. 15). Men dette fortæller kun, qua henvisningen til tradition, hvordan man bør opføre sig; det legitimerer ikke selve *rollen* som leder. Lederen er stadig kun leder i kraft af sin egen person. Her er i en vis forstand tale om samfund *sans foi, sans loi, sans roi* – uden tro, lov og konge – som det 16. århundredes opdagere formulerede det (Clastres 1977:14).

Vi skal i det følgende se nogle udvalgte eksempler på hvordan det, vi kunne kalde „den svage magts problem“, er søgt tacklet i antropologien. Fremstillingen udgør på ingen måde et udtømmende vue over Amazonforskningens udforskning af magtformer men berører blot enkelte hjørner heraf. Formålet er i første omgang at skitsere problemstillingen vedrørende magts svaghed. Dette gøres gennem en kort beskrivelse af, hvordan den franske antropolog Pierre Clastres har anskuet magten i det egalitære samfund. Dernæst gives, alternativt, et bud på mekanismer, som kan bidrage til en forståelse af dette magts problem. Her er tale om former for ritualiseret tale, som kan siges at udgøre aspekter af magt og ledelse i to meget forskellige typer Amazonsamfund. Eksemplerne hentes fra waiwai i det tidligere Britisk Guiana (nuværende Guyana) og ashéninka i Gran Pajonal, Peru.

Det hovedløse samfund

De indianske samfund har, næppe overraskende, udgjort baggrundsmateriale for allehånde europæiske spekulationer og utopier. Bedst kendt er Clastres' formulering af „samfundet imod staten“, hvor han på basis af egne feltstudier blandt indianere i Venezuela og Paraguay tænkte de indianske samfund ind i et ambitiøst anarkistisk/teleologisk projekt. Han argumenterede for, at det via en bestemt formel for konstituering af magten i samfundet, aktivt var lykkedes indianerne at bekæmpe og forhindre statens opståen (Clastres [1974] 1977).

At de indianske ledes magt er svag, hænger ifølge Clastres sammen med, at den konstitueres qua en asymmetrisk udveksling mellem lederen og gruppen/samfundet. Det er lederens opgave gennem sin veltalenhed at vejlede og anspore gruppen. Han skal samtidig udvise gavmildhed og må altid være parat til at huse og bespise gæster og han må sørge for at ingen mangler noget. Der flyder således en strøm af ord og ting fra ham til

gruppen. Til gengæld har lederen et særligt privilegium: han har ret til mere end én kone. Gruppen afgiver derfor, om ikke en strøm af så dog et antal, yngre kvinder til lederen. I små og demografisk labile befolkninger som de amazoniske medfører denne lederens forbeholden sig broderparten af de tilgængelige kvinder, at en del unge mænd får vanskeligt ved at finde sig en mage og eventuelt må gifte sig med ældre kvinder, enker eller fraskilte. Gruppens ydelse til lederen opvejes ikke af aldrig så megen tale, ej heller af de materielle goder, han er i stand til at fremskaffe og distribuere. Derfor ligger det indbygget i relationen og dermed i selve konstitutionen af lederrollen, at lederen er forhåndsdefineret som skyldner i forhold til gruppen. Derfor har han ingen ret til at kræve, kommandere, beordre. Han har højst en pligt til at bære ansvaret for gruppens velfærd og må ideelig gennem sine handlinger og sin tale bevise, at han magter at leve op til forpligtelserne.

Ifølge Clastres er lederfunktionen i sin ontologiske dimension ekstern i forhold til samfundet. For magten er udgrænset som noget i logisk forstand fremmed, en størrelse, hvis selve eksistens er funderet i samfundets bekæmpelse af den. Denne udgrænsning er en følge af asymmetrien. Thi samfundet eksisterer, som Lévi-Strauss har redegjort for – og Clastres er enig heri – på basis af relationer af reciprocitet. Hvor magten er konstitueret gennem en asymmetrisk udveksling har vi derfor at gøre med en afvisning af selve reciprocitetens princip. Dermed stilles det politiske uden for samfundets struktur og bliver dets negation. Denne magts udvendighed i forhold til samfundet indebærer, at magten bliver impotent. Gennem det ulige bytte i sit forhold til samfundet „indenfor“ er lederen således betalt/bestukket til at holde sig „udenfor“ og fra denne position varetage gruppens interesser, herunder også varetage rollen som fredsmægler og diplomat i forholdet til omverdenen. Dette, mener Clastres, udgør den indianske formel for neutralisering af magten og for samfundets effektive bekæmpelse af statens opståen (Clastres 1977).

Om den clastreske udlæsning af en sådan formel på basis af den observerede indianske virkelighed er plausibel, eller måske ligefrem sand, er et rimeligt spørgsmål. Det har ikke været vanskeligt for en efterfølgende Clastres-kritik at vise, at Clastres' fremmaning af de indianske samfund som funderede på et veritabelt anti-magt-projekt sagde mere om Clastres' politiske idiosynkasi end om de indianske folk, som han byggede sin hypotese på (se Jesper Schou 1984 for en detaljeret kritik). Dertil kan så føjes en undren over den bizarre historieløshed i det clastreske projekt, som har gjort det muligt at se helt bort fra erobringen og koloniseringen af Den Ny Verden og herunder det sydamerikanske lavland, som en begivenhed der måske i højere grad end noget som helst andet – såsom fx de indianske samfunds strukturelle udgrænsning af magten – har sat betingelserne for at der gennem fire århundreder hverken har udviklet sig høvdingedømmer, stater eller blot noget der nærmede sig strukturel konsolidering af magtpositioner i de indianske samfund.

Clastres' opfattelse af de indianske samfund som uden for tid og historie stemte overens med en generel antropologisk opfattelse ifølge hvilken de amazoniske kulturer fx afspejlede tilpasninger til karrige naturomgivelser, som ikke tillod produktion af et omfang der kunne tillade stor befolkningstæthed og udvikling af social differentiering ud over den alders- og kønsbestemte (se fx Meggers 1971). Dette syn tillod også, at man kunne opfatte Amazonområdet som en art eksperimentarium for simple kulturformers udfoldelse. Først gennem de seneste tiår er man nået til en erkendelse af, at Amazonas' kulturer udgør tilpasninger, ikke til naturlige men snarere til historiske forhold (Balée 1995). Det er således gennem de seneste årtiers arkæologiske undersøgelser i Amazonas

påvist, at der i regionerne omkring hovedfloderne såvel som i andre områder, hvor de naturlige betingelser var gunstige, ved tidspunktet for opdagelsen midt i 1500-tallet fandtes højt udviklede indianske samfund med tæt befolkede byer, præsteskaber og stærk social differentiering; samfund, som ifølge de tidlige erobreres optegnelser var regeret af konger, som i nogle tilfælde rådede over en stående hær, hvis mandskab taltes i fem-cifrede tal (se fx Roosevelt 1987:154).

Der er således grund til at antage, at de amazonindianske folk hverken repræsenterer en slags ursamfund uden for tiden eller en mere eller mindre sofistikeret menneskelig tilpasning til pauvre naturomgivelser med begrænset potentiale for en samfundsudvikling. Der kan i denne forstand siges at være behov for både en historisk økologi – læren om samspillet over tid mellem samfund og menneskeskabte begivenheder og processer uden for dets egen kontrol – og en i videre forstand politisk økologi – læren om et samfunds forhold til de socioøkonomiske og politiske kontekster, det indgår i.

Mere interessant end den clastreske eller andre utopier kunne det være at forfølge det forhold ved magten, som Levi-Strauss for længst havde påpeget, nemlig det forhold, at magten i et samfund grundlæggende må funderes på samtykke. For Levi-Strauss var dette tydeligt at se hos de simple Amazongrupper, men forholdet, fandt han, gælder magt i det hele taget. Det er blot mindre tydeligt i mere komplicerede samfund. Han antydede også, at det samtykkeforhold, som var så klart i relationen mellem leder og gruppe i Amazonas, var helt forskelligt fra den form for „social kontrakt“, som var konciperet af Rousseau og det 18. århundredes samfundstænkere (Lévi-Strauss 1967). Desværre forfulgte han ikke denne forskel nøjere. Det skal vi heller ikke gøre her men overlader spørgsmålet til dem, som mere systematisk er optaget af problemet omkring vor egen tids „vestlige“ former for socialt sammenhold og, især, det tilsyneladende sammenbrud i de senkapitalistiske samfunds sociale kontrakter.

Ritualiseret tale i Amazonas

Stillet over for den „svage magts“ problem har betragtere imidlertid, ud over spørgsmålet om hvordan magt og lederskab overhovedet konstitueres i disse „hovedløse“ samfund, spurgt sig hvorledes samfundsmæssig ro og orden etableres og opretholdes. Hvad er det, som i fraværet af en klar politisk autoritet med magt til at håndhæve sociale regelsæt kan bringe de genstridige, de dovne, ballademagerne og de eventyrlystne til lydighed og indordning under gruppens tarv og krav? Uanset om udgangspunktet er en forestilling om mennesket som på bunden godt og socialt eller slet og asocialt, må problemet om regulering af adfærd i en gruppe løses.

Amazonetnografien har mange bud på mekanismer, som på forskellig vis udfylder en sådan ordnings- og reguleringsfunktion. Her kan i flæng nævnes sladder, hekserianklager, drab, åndernes vrede, social udstødning, som kan ses at fungere som repressalier over for overtrædere af samfundets uskrevne moralkodeks og traditionsbestemte normer. Oftest vil alene frykten for sådanne mulige konsekvenser tjene til at holde individers adfærd nogenlunde inden for rammerne af den for tid og sted herskende dyd (Dole 1966, 1973; Kensinger 1995). Men selv en stringent holden sig til gældende normer betyder naturligvis ikke at konflikter alene derved kan undgås. Der er sociale felter for udvekslinger, fx af materielle goder, ægteskabspartnere og andet, som må forhandles og som er

potentielt konfliktladede. Der må desuden være plads til eksperimenter, fornyelse og ændringer, hvis samfundet og kulturen skal være levedygtig. Det gælder ikke mindst i egalitære samfund, hvor opretholdelsen af det sociale liv forudsætter en kontinuerlig afprøvning og indbyrdes finjustering af individuelle positioner (Veber 1991; Basso 1984). Af samme grund findes også mekanismer til afværgelse af konflikter, allerede inden de opstår. Det gælder her især reelle og potentielle interessekonflikter mellem individer inden for samfundet og adfærd imellem personer hvis indbyrdes sociale distance er stor nok til at de hver især definerer den anden som en fremmed (fx ikke-beslægtet og/eller ikke-allerede-affinal). I dette grå felt for interpersonelle relationer, i grænseområdet mellem det sociale og det politiske,³ findes i mange amazoniske samfund en kulturel modus operandi for organisering af kommunikation og konfliktløsning/-afværgning i form af hvad der er blevet kaldt ceremonielle dialoger (Urban 1986), eller hvad jeg vil foretrække at benævne som ritualiseret tale, al den stund her ingenlunde er ceremoni i religiøs/spirituel forstand involveret, men snarere en ritualisering forstået som en bestemt sætten-på-form af nogle taleforløb, som herefter følger fastlagte mønstre i skema-sætning og koreografi.

Sådanne former for ritualiseret samtale eller ceremoniel dialog findes beskrevet fra mange, og mange forskellige, indfødte Amazongrupper. De udgør former for metakommunikation,⁴ en kommunikation om det at kommunikere, som samtidig giver en model for social handling. Den ritualiserede tale antager således, uafhængigt af sit indhold, altså det som siges, en tegnfunktion, hvilket tillader at den ses som en mekanisme der i fraværet af en instans for tvingende magt og et egentligt politisk felt udfylder et behov for regulering af menneskers samspil (jf. Urban 1986).

Opmærksomheden på disse ritualiserede former for samtale skyldtes til at begynde med den danske etnograf, dr.phil. Niels Fock. Han udførte i 1955 et feltarbejde blandt waiwai-indianerne i grænselandet mellem Britisk Guiana og Brasilien og beskrev i en efterfølgende doktorafhandling bl.a. den messende, ritualiserede samtaleform, som han betegnede som *oho*-messe (Fock 1963). I det danske resumé beskrives den således:

Oho-kari betyder ja-tale og dækker en særlig udtryksform ved officielle meddelelser, forespørgsler og krav, hvor taleren i korte og hurtige sætninger melder sit budskab til sin partner, der besvarer hver sætning med „oho“, ja. Kun to kan deltage i en oho, og de skiftes til at tale og sige ja; de sidder skråt over for hinanden på lave skamler. Oho-messen virker som en retslig institution og er et vigtigt middel til at opnå en urban løsning på et opstået problem. Dens funktion er at undgå interne konflikter, hvilket opnås ved en streng formalisme, der binder de to parter til at respektere ordstridens konsekvenser. Oho-messe anvendes som ægteskabskontrakt, som arbejdsoverenskomst og ved invitationer, for at afværge dødelig blæsning og efter dødsfald (Fock 1963:260; kursiv tilføjet).

Niels Fock foretog yderligere en bred survey af den på det tidspunkt eksisterende etnografiske Amazonlitteratur for til sammenlignende formål at finde optegnelser om tilsvarende samtaleformer andre steder end hos waiwai. Hans undersøgelse viste, at forskellige former for, hvad han kaldte „ceremoniel dialog“, fandtes blandt de indfødte befolkninger i det meste af det vestlige og nordvestlige Amazonas. Niels Fock skrev:

Af sammenlignende undersøgelser fremgår det, at en til oho-messen svarende skik forefindes over store dele af Guiana, men at den aldrig er blevet erkendt som retslig institution. Dens udbredelse som ceremoniel dialog strækker sig mod vest helt til Andesbjergenes østskråninger og derfra nordpå til cuna og cagaba og sydpå til jivaro. Meget taler for, at skik-

ken har spredt sig fra det subandine Columbia til alle sider; dette giver også en forklaring på, at der hos waiwai i forbindelse med oho-messen forekommer et rangsystem, der iøvrigt virker fremmed i kulturen. En analyse lader formode, at oho-institutionen, der hos waiwai er en betydningsfuld retslig og social faktor, i form og indhold genfindes over hele det nordvestlige Sydamerika med samme betydelige funktioner (ibid.).

I en senere artikel søgte Fock at klargøre betydningen af oho-messen i relation til den svage magts problem inden for rammerne af de weberske idealtyper for autoritetsformer, dvs. den karismatiske, den traditionelle og den legale (Fock 1968; Weber 1964). Fock argumenterede for, at magtformerne i et isoleret, og hvad man dengang opfattede som et uberørt, samfund som waiwais kunne rumme kimene til de mere fuldt udfoldede magtformer i Webers fremstilling, eller at man i det mindste ville kunne bruge Webers idealtyper til at få øje på det amazoniske samfunds magtformer.

Niels Fock havde, som det er fremgået, set oho-messen som en retslig institution. Den udfyldte for ham at se funktioner svarende til dem, som hos Weber lå i det bureaukratisk-juridiske system i det mere udviklede samfund. Han argumenterede for, at oho-messen i videre forstand udgjorde en parallel til Webers legale autoritetsform (Fock 1971). Som sådan supplerede og bestyrkede oho-institutionen den traditionelle autoritet, som var basis for waiwailederens magt. Den karismatiske autoritet lå i waiwaisamfundet hos shamanen. Niels Fock understregede endog, at uden oho-institutionen ville waiwailederen slet ikke kunne fungere. Han ville miste en stor del af grundlaget for sin autoritet (Fock 1971:34).

De nærmere mekanismer i forholdet mellem den svage magt og den ritualiserede samtale, oho-messen, og magtens grundlæggende fundering på samfundets samtykke forblev imidlertid uafklaret. Oho-messen var tilsyneladende tilgængelig for alle, og ikke et lederens privilegium. Ser man oho'en som en retslig institution, skulle man muligvis se den som et udtryk for en kollektiv samfundets magt snarere end lederens magt? Dermed ville det problem, som Clastres implicit stillede, dvs. spørgsmålet om samtykke eller vilje og uvilje til/mod at lade sig lede, muligvis kunne belyses konstruktivt. En sammenligning mellem den waiwaiske oho og andre former for ritualiseret samtale, som Niels Fock selv havde søgt, kunne bidrage til en sådan videre belysning af problemet.

Niels Fock lister i sin oprindelige afhandling 42 indianske grupper i det nordlige og nordvestlige Amazonas, hvorfra man på det tidspunkt havde optegnelser om forskellige former for ceremoniel dialog (Fock 1963:221). Disse optegnelser var tilfældige, sporadiske og ufuldstændige. En tilsvarende survey i dag ville naturligvis kunne bygge på flere og langt mere detaljerede informationer, end dem Niels Fock havde til rådighed, og ville måske indbyde til lidt anderledes tolkninger af fænomenet. Den ville formentlig også vise, at den ritualiserede samtale i en eller anden variation forekommer i de fleste amazoniske samfund. (Fænomenet er næppe begrænset til Amazonas eller for den sags skyld den sydamerikanske verdensdel. Se fx et eksempel på rituel tales betydning for lokal identitet i det østlige Indonesien hos Keane 1997).

I 1950'erne var en egentlig Amazonforskning foretaget af faguddannede etnografer just i sin vorden.⁵ Den karrige litteratur begrænsede sig således til alskens typer af mere eller mindre ædruelige optegnelser foretaget af opdagelsesrejsende og missionærer, handelsmænd og ingeniører (de sidste foregangsmændene for vor tids udviklingseksperter) og derudover enkeltstående sobre og systematiske studier af tidlige pionerer på feltet, autodidakte etnografer som den tyskfødte Curt Nimuendajú, som levede det meste af sit

liv blandt brasilianske indianergrupper, svenskeren baron Erland Nordenskiöld, Alfred Métraux og mange flere. Julian Steward samlede og systematiserede en stor del af denne spredte information i et stort redigeret bind om Amazonregionens kulturer i 7-bindsværket *Handbook of South American Indians*, som udkom i perioden 1946-1950. Men først langt hen i 1960'erne begyndte resultaterne af det foregående tiårs feltstudier så småt at nå frem til publicering. Karrigheden på information gav dog fortsat arkæologen Patricia Lyon anledning til at betegne Amazonas, og hele Sydamerika, som „det mindst kendte kontinent“ i titlen på et redigeret, etnografisk samleværk, som udkom i 1974. Uden i øvrigt at gå i yderligere detaljer med Amazonstudiernes historie turde det være fremgået, at Niels Fock med sit waiwai-arbejde var en af foregangsmændene i den moderne Amazonforskning. Det gælder med hensyn til udførelsen af et feltarbejde i sig selv, men det gælder også, og måske især, i forhold til udpegningen af de indianske former for ritualiseret dialog og undersøgelsen af deres funktion og betydning. De feltarbejder, som fulgte gennem 60'erne og 70'erne satte fokus på alt mulig andet end netop indianske dialogformer, inspireret af især to hovedretninger inden for antropologien, dvs. den Lévi-Strausske strukturalisme og den amerikanske kulturøkologi, som den indledningsvis var blevet formuleret af Leslie White og Julian Steward (se herom Hvalkof 1984 og Viveiros de Castro 1996).

Først langt senere, i 1980'erne, blev den ritualiserede tale som fænomen igen gjort til genstand for videnskabelig interesse og taget op af bl.a. Greg Urban, Joel Sherzer og andre ved University of Texas i Austin (Urban 1986). Disse folk anerkender gælden til Niels Fock, som den der „opdagede“ indianernes ritualiserede tale som en særlig institution og emne for antropologisk fortolkning.⁶ Greg Urban har gjort den ceremonielle dialogform til genstand for en semiotisk ransagning og viser, at denne samtale qua sin særlige koreografi antager en tegnfunktion og bliver en model både af og for – i geertz'sk forstand – linguistisk og, i videre betydning, social solidaritet. Urbans arbejde tilføjer en sofistikeret analyse, der viser hvordan den ritualiserede tale i kraft af sin metakommunikative funktion gør det muligt for den sociale aktør at danne sig et, ikke nødvendigvis bevidst, billede af (tale)handlingen som en proces, sætte den på form, og dermed regulere den, samtidig med at den udføres. Men derudover fastholder Urban grundlæggende Niels Focks oprindelige ide om at den ceremonielle samtale bringes i anvendelse i situationer der kan indebære konflikt, hvorfor denne samtaleinstitution netop har vedholdende interesse også i sammenhæng med det videre spørgsmål om magten og den sociale kontrakt i samfund.⁷

Handelspartnerkonversation

Det er herefter på tide at tilføje et vidnesbyrd om ritualiseret tale af anden art (og nyere dato) fra Amazonas, nærmere bestemt fra et hjørne af et interfluvialt område i Øvre Amazonas, som kun fandtes overordentlig sporadisk beskrevet på den tid, hvor Niels Fock søgte at kortlægge og sammenligne de indianske former for ceremoniel samtale. Om den vedholdende forekomst af den ritualiserede taleform i dette tilfælde også er vidnesbyrd om, at den sociale kontrakt i dette indfødte samfund ikke synes at lide af samme tendenser mod sammenbrud, som nogen mener at finde i vor vestlige verden, skal lades usagt her. Den ritualiserede tale, som her er i fokus, regulerer tydeligvis bestemte sociale og

kulturelle felter, hvor faren for konflikt er overhængende. Dette er helt i overensstemmelse med de tolkninger Niels Fock og Greg Urban har lagt på de ritualiserede taleformer. Den indgår derudover i produktionen af prestige og er dermed i videre forstand væsentlig for etableringen af magt og lederskab. Jeg skal derudover søge at godtgøre, at ritualiseringen af samtale virker adfærdsregulerende (jf. Fock) og konfliktafværgende (jf. Urban) i kraft af at ritualiseringen påkalder tilhørere. Derved etableres m.a.o. en offentlighed omkring sagsforholdet.

Den ritualiserede samtale, der beskrives i det følgende, er ikke fornemt udført som waiwais oho, hvor parterne i god ro og orden sidder over for hinanden og på skift messer deres budskab. I stedet er her tale om en deklamatorisk, voldsom dialog, hvor man markerer positioner og afprøver styrkeforhold.

Scenen er Gran Pajonal i peruansk Amazonas, hvor der blandt ashéninkaindianerne benyttes en speciel form for „konversation“ – de indfødtes egen betegnelse – når handelspartnere søger at inddrive gæld hos hinanden. Disse særlige konversationer kunne ofte iagttages på i øvrigt fredelige, søvnige søndage i udkanten af kolonisationen Oventeni i årene 1985-87, hvor denne forfatter befandt sig i perioder mellem ophold på de indianske bopladser i det omliggende område. Handelspartnernes konversationer kunne kendes på lang afstand på lyden. Til at begynde med troede jeg, at jeg var på nippet til at overvære udbruddet af en indiansk borgerkrig, men de mange tilskuere, som altid omgav kombatanterne, og som undertiden gav deres højlydte besyv med, lod altid til at tage situationen med stor sindsro. Når man spurgte sig for, hvad der foregik, var svaret uvægerligt, at de ophidsede, højtråbende mænd i kredsens midte skam blot „konverserede“. Seancerne endte da også altid med, at de to før eller senere brød af, standsede talestrømmen og gik bort i hver sin retning i god ro og orden. Det var imidlertid først da jeg havde opdaget betydningen af den indianske tekstilproduktion og -handel, at jeg begyndte at forstå betydningen af de frygtindgydende konversationer, jeg hørte, når jeg var i Oventeni.

Blandt ashéninka i Gran Pajonal og mellem dem og asháninka i naboområderne omkring floderne Perené, Pichis og øvre Ucayalis venstre bred foregår en byttehandel via et traditionelt system af handelspartnere kendt som *ayompari*-handel (*ayompari* = vore partnere). I dette system skifter genstande hånd i serier af forsinket bytte over lang tid. Hver enkelt byttetransaktion kan strække sig over flere år fra det tidspunkt, hvor en aftale træffes og en genstand, fx en machete, skifter ejerskab, til det tidspunkt hvor den aftalte „betaling“ i form af en anden genstand, fx en *cushma* (= bomuldsjortel), erlægges (se også Bodley 1973; Schäfer 1988; Veber 1992a, 1996). De ting, som byttes, omfatter alt fra industrivarer (gryder, knive, økser, macheter, geværer, ammunition) til særlige jungleprodukter (traditionel medicin; særlige fjer; *chamairo* = lian der bruges til cocatygning; *tzíri*, en harpikslignende substans, som bruges til at fastgøre pilespidser med etc.) og hjemmenvævede *cushma*'er, skuldertasker, børneslynger, hætter m.v. Ritualiseret tale benyttes blandt ashéninka både som hilseform og i forbindelse med forhandling vedrørende inddrivelse af gæld i *ayompari*systemet. De „konversationer“ der prægede Oventenis søndage vedrørte sidstnævnte type forhold. Det er tydeligvis et felt sprængfyldt med latent konflikt og – skulle man tro ud fra et generelt indtryk af lydniveau, slag og hastigheden hvormed der tales – sidste skridt før der gås over til blodige håndgribeligheder.

De to mænd, hvoraf mindst en af dem skyldte den anden noget, ville enten stå over for hinanden eller side om side med de let spredte ben solidt plantet på jorden mens de i et højt råbende toneleje afgav en hastig strøm af ord. Undertiden understregede de særlige

pointer ved at stampe hårdt i jorden eller ved at slå sig selv højtlydt på lårene med håndfladen. I sidste tilfælde ville de have smøget den ene side af deres fodlange cushma op over skulderen, som man gør, når der forestår hårdt fysisk arbejde. De voldsomme slag mere end antydte stor ophidselse, vrede og parathed til næste gang at dirigere tilsvarende slag ikke mod egen legemsdel men mod modpartens. Talestrømmene ville undertiden foregå på skift mellem de to parter, og til andre tider ville de tale i munden på hinanden og søge at overdøve hinanden. Ofte ville tilhørere blande sig med tilråb eller argumenter, i reglen nære slægtninge, især brødre eller hustruer, som ville støtte og bakke op om deres bror eller mand. At mestre denne særlige taleform, at tale „stærke“ ord, giver prestige. Det er en kunst, som kræver øvelse og kunnen, og er en forudsætning for at kunne deltage i det traditionelle byttesystem.

Historisk har dette byttesystem befordret cirkulationen af varer og været midlet til at skaffe sig adgang til knappe goder. Men det har også været og er fortsat en måde, hvorpå mænd etablerer sociale netværk, der rækker ud over dem, som baseres på slægtskab og affinale relationer. Ayomparihandelen er imidlertid ikke blot et system til cirkulation af varer og etablering af forbindelser. Som artikulationsfelt for selve bemestringen af byttehandelen og de „stærke“ ords kunst udgør byttesystemet i sig selv en kilde til erhvervelse og opvisning af en prestige, som er vigtig for mænds position inden for den særlige hakkeorden, der gælder i et egalitært samfund som ashéninkas. Inden for denne hakkeorden, hvor alle ideelt set er „lige“, dvs. lige stærke, må de alle bestandig føle hinanden på tænderne for at opretholde den fine magtbalance, som giver egaliteten kontinuitet. Lederens „svage“ magt modsvares af alle andre mænds tendentielle maksimering af egen position.⁸

Prestige kan imidlertid ikke tænkes uden om et forum for dens anerkendelse. Prestige må kunne synliggøres, offentliggøres, genkendeliggøres for at „virke“. Hvilken nytte er der vel til at gennemføre en verbal slåskamp og eventuelt „vinde“ argumentet, hvis ingen ved om det? Når ayomparipartnere i Gran Pajonal råber, fægter med armene og slår om sig, er det fordi de vil både høres og ses – og det helst af andre end blot den mand, der er modstanderen/partneren. Spektaklet tiltrækker tilskuere og tilhørere. Og det er der brug for. Tilskuerne udgør den til lejligheden etablerede offentlighed, der bevidner sagsforløbet og dets udfald. Dermed autoriseres udfaldet som gældende. Det er bindende og gyldigt på en anden måde, end det ville have været, hvis de to mænd blot havde sat sig fredeligt hen bag nærmeste træ og aftalt, hvordan problemet skulle klares. I sidste fald ville ingen jo bagefter kunne huske, hvad der var blevet sagt og hvad der egentlig var blevet aftalt. Det ville være for nemt at glemme, når først man var hjemme igen på egen boplad. I et samfund som ashéninkas, hvor bosætningen er spredt og hvor der ikke findes offentlige rum markeret som fysiske strukturer – som fx en fælles plads foran en klynge huse, en landsbymidte eller blot en fodboldbane eller lignende – kan man kun skabe offentlighed som noget forbigående og til en lejlighed hastigt etableret.

Ritualiseringen af tale er en af de få måder det gøres på i Gran Pajonal. Til gengæld er den altid for hånden. Men mekanismen er den samme, som den der gør sig gældende, når waiwai i den ceremonielle oho-messe i Niels Focks beskrivelse sætter sig på to stole skråt over for hinanden alt mens de kigger mod en imaginær tredje person. Hermed markerer de, at nu foregår der noget andet end en hyggelig privat snak mellem to gode venner. Der tales til nogen, som i dette tilfælde slet ikke behøver at stille sig op og tilkendegive, at der lyttes. For i en waiwailandsby er der allerede et offentligt rum, dvs. den åbne plads midt i det store runde fælleshus, hvor familierne bebor hver sin sektion. Her kan

alle principielt følge med i hvad alle andre siger og gør. Man må formode, at waiwais praksis i den retning har lignet alle andre landsbyfolks praksis i Amazonas og andre steder i verden: Alle ved nøje, hvad alle og enhver foretager sig, men man opretholder nogle diskretionslinier, som tillader illusionen om i hvert fald noget der ligner et „privatliv“. Den lille markering af, at her sker noget særligt, dvs. de to stole i stilling på skrå over for hinanden og den messende tone meddeler i al stilfærdighed landsbyens folk, at nu må der lyttes, eller måske snarere: nu bør der lyttes. Hos ashéninka er der ingen landsby, intet fælleshus, end ikke et mandshus, ingen flok af mennesker, som altid allerede befinder sig inden for hørevidde. De to mænd, som kan have en uindfriet gæld at gøre op med hinanden, mødes tilfældigt eller med forsæt på en sti i skoven, midt på en græsslette, i udkanten af nybyggerkolonisationen, hvor som helst. De må på stedet og på stående fod kunne improvisere rammerne og forløbet i den offentlige forestilling, som deres „konversation“ udgør. Deres rejsefæller bliver den forhåndenværende offentlighed, andre kommer siden til, tiltrukket af lyden og udsigten til en smule spænding og drama.

Ayomparipartnerens bastante konversationer peger på, at det er gennem en gørendet-offentligt, at den ritualiserede samtale kan fungere som adfærdsregulerende og konfliktafværgende, overtalende mekanisme – kort sagt en institution, som „hjælper“ magten i samfund uden „hoved“. I og med at et publikum overværer og bevidner samtaleforløbet sanktioneres den afgørelse, som bliver resultatet. Den får m.a.o. karakter af noget bindende. Thi det er vanskeligt at løbe fra sit ord, hvis det er sagt højt i offentligt regi og ikke blot mumlet på tomandshånd i en mørk krog.

Dette udgør en tredje dimension i forståelsen af den ritualiserede tale. Den kan suppleres Niels Focks tolkning af den ritualiserede tale som en præpolitisk legitimitetsform (Fock 1963,1971) og Urbans (1986) videre fremhævnings af dens metakommunikative tegnfunktion. Pajonal ashéninkas eksempel kan måske vise os et skridt videre mod løsningen af de mange åbne spørgsmål om magt og lederskab i Amazonas – fortsat et af de mindre velundersøgte felter i Amazonforskningen. Hvad den ritualiserede tale angår, var det Niels Focks waiwai, som allerede for længst inspirerede begyndelsen og hele midten af historien.

Noter

1. Lederen er som hovedregel en mand. At finde en kvinde som politisk leder er højst usædvanligt. Den engelsksprogede litteratur benytter i reglen betegnelsen „headman“ for denne type leder, og betegnelsen i sig selv henviser til en person af hankøn. Undertiden ses ordet „chief“ anvendt, hvilket kan være problematisk pga. de konnotationer i retning af „høvdingedømmeagtige“ magtformer, som ligger i ordet og som er misvisende i forhold til Amazonas' etnografi (se fx Fried 1975 for en diskussion af begreberne). I mangel af et dansk ord, der modsvarer det engelske „headman“, bruges her det mere kedsommelige „leder“. Man kunne også have brugt „anfører“, hvis ikke det i så høj grad vakte mindelser om spejderliv og holdsport og derfor kunne virke en kende kuriøst i den etnografiske sammenhæng.
2. Lévi-Strauss citerer Montaigne for et referat af en brasiliansk indianers svar under et besøg i Rouen i 1560 på et spørgsmål om hvori kongens (dvs. høvdingens/lederens) privilegier bestod i hans land. Svaret var: Han går forrest på krigsstien! (Lévi-Strauss 1967:51-2) Som metafor er billedet klart. Men i praksis er rollerne som leder og kriger ikke altid sammenfaldende.
3. Niels Fock har undertiden benævnt felten som det „præ-politiske“ (1997, pers. komm.).

4. Metakommunikation indebærer, at kommunikationen foregår inden for forskellige typer af „rammer“, der giver anvisninger på hvorledes kommunikationen skal fortolkes, se fx definitionen i Seymour-Smith (1986).
5. Disse tidlige Amazonstudier blev indledt af amerikanere som bl.a. Gertrude Dole og Robert Carneiro (kuikuru) (1953), Kenneth Kensinger (cashinahua) (1955), Maybury-Lewis (sherente) (1955), William H. Crocker (canela) (1957), samt de brasilianske Cardoso de Oliveira og Darcy Ribeiro, for blot at nævne nogle stykker. Før den store 50'er-bølge havde bl.a. Charles Wagley, A. Holmberg og Claude Lévi-Strauss indledt etnografiske undersøgelser i Amazonas. Sidstnævntes studier udgør et teoriehistorisk kapitel for sig.
6. Anerkendelsen indbragte Niels Fock en stående applaus under den 46. Internationale Amerikanistkongres i Amsterdam i 1988, da man under et symposium om indfødte latinamerikanske kulturers diskursformer opdagede, at han befandt sig blandt tilhørerne (Søren Hvalkof 1988, pers. komm.).
7. Niels Fock har berørt disse spørgsmål i forbindelse med utallige foredrag og med sin undervisning gennem årene på Institut for Antropologi. Uanset om emnet i øvrigt kunne være alt fra kaosteori til antropologiens historie, kunne den waiwaiske oho-institution gerne snige sig ind i en sidebemærkning til belysning af et og andet argument.
8. Mænds indbyrdes markeringer af position indebærer ikke at Ashéninka kvinder nødvendigvis er domineret af mændene. Forholdet mellem de to køn er berørt i Veber (1991, 1992a, b, c, 1994).

Litteratur

- Balée, William
1995 Historical Ecology of Amazonia. I: Leslie E. Sponsel (ed.): *Indigenous Peoples and The Future of Amazonia*. Tucson & London: The University of Arizona Press.
- Basso, Ellen B.
1984 A Husband for His Daughter, a Wife for Her Son. Strategies for Selecting a Set of In-laws among the Kalapalo. I: K. Kensinger (ed.): *Marriage Practices in Lowland South America*. Urbana: University of Illinois Press.
- Bodley, John H.
1973 Deferred Exchange among the Campa Indians. *Anthropos* 68:589-96.
- Clastres, Pierre
1977 [1974] Society against the State. Oxford: Blackwell.
- Cohen, Ronald & John, Middleton (eds.)
1967 Comparative Political Systems. *Studies in the Politics of Pre-Industrial Societies*. New York: Garden City.
- Dole, Gertrude E.
1966 Anarchy without Chaos. Alternatives to Political Authority among the Kuikuru. I: Swartz, Turner & Tuden (eds.): *Political Anthropology*. Chicago: Aldine.
1973 Shamanism and Political Control among the Kuikuru. I: D. R. Gross (ed.): *Peoples and Cultures of Native South America*.
- Fock, Niels
1963 Waiwai: Religion and Society of an Amazonian Tribe. *Ethnographic Series No. 8*. Copenhagen: Danish National Museum.
1971 Authority – its Magico-Religious, Political and Legal Agencies – Among Caribs in Northern South America. *Verhandlungen des XXXVIII Internationalen Amerikanistenkongresses*. Band III. Stuttgart-München 1968.
- Fried, Morton H.
1975 The Notion of Tribe. Menlo Park: Cummings Publ. Co.
- Hugh-Jones, Stephen
1995 Inside-Out and Back-To-Front: The Androgynous House in Northwest Amazonia. I: Janet Carsten & Stephen Hugh-Jones (eds.): *About the House. Lévi-Strauss and Beyond*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Hvalkof, Søren
1984 Antropologiens grønne bagland. Den økologiske antropologis historiske, teoretiske og epistemologiske udvikling, med særlig reference til Amazonas. Magisterafhandling, Institut for Antropologi, Københavns Universitet.
- Keane, Webb
1997 *Knowing One's Place: National Language and the Idea of the Local in Eastern Indonesia.* *Cultural Anthropology* 12(1):37-63.
- Kensinger, Kenneth M.
1995 *How Real People Ought To Live.* Prospect Heights, Illinois: Cambridge University Press.
- Kracke, Waud H.
1978 *Force and Persuasion. Leadership in an Amazonian Society.* Chicago: The University of Chicago Press.
- Lévi-Strauss, Claude
1967 *The Social and Psychological Aspects of Chieftainship in a Primitive Tribe: The Nambikwara of Northwestern Mato Grosso.* I: R. Cohen & J. Middleton (eds.): *Comparative Political Systems.* New York: Garden City.
- Lyon, Patricia J. (ed.)
1974 *Native South Americans: Ethnology of the Least Known Continent.* Boston: Little, Brown & Co.
- Meggers, Betty J.
1971 *Amazonia. Man and Culture in a Counterfeit Paradise.* Chicago: Aldine.
- Roosevelt, Anna C.
1987 *Chiefdoms in the Amazon and Orinoco.* I: Robert D. Drennan & Carlos A. Uribe (eds.): *Chiefdoms in the Americas.* Lanham: University Press of America.
- Rosengren, Dan
1987 *In the Eyes of the Beholder. Leadership and the Social Construction of Power and Dominance among the Matsigenka of the Peruvian Amazon.* Göteborgs Etnografiska Museum.
- Santos Granero, Fernando
1993 *From Prisoner of the Group to Darling of the Gods. An Approach to the Issue of Power in Lowland South America.* *L'Homme* 126-8:213-30.
- Schou, Jesper
1984 *Pastorales Tropiques. En kritisk præsentation af Pierre Clastres' etnologi.* Magisterafhandling, Institut for Antropologi, Københavns Universitet.
- Schäfer, Manfred
1988 *Ayompari, Amigos und die Peitsche: Die Verflechtung der ökonomischen Tauschbeziehungen der Ashéninka in der Gesellschaft des Gran Pajonal/Ostperu.* Ph.d.-afhandling, Ludwig-Maximilians Universität, München.
- Seymour-Smith, Charlotte
1986 *Macmillan Dictionary of Anthropology.* London: Macmillan Press Ltd.
- Urban, Greg
1986 *Ceremonial Dialogues in South America.* *American Anthropologist* 88(2):371-86.
- Veber, Hanne
1991 *Amazon-indiansk politik. At tale når man ingen stemme har.* *Den Ny Verden* 24(4).
1992a *Why Indians wear Clothes: Managing Identity across an Ethnic Boundary.* *Ethnos* 57(1-2):51-60.
1992b *Kvinder, kødgryder og termitter. En antropologisk analyse af ashéninka kvinders arbejde i Gran Pajonal, peruansk Amazonas.* Arbejdsrapport. Forskningspolitisk Råd (5.17.8.535)
1992c *Amazon-indianske kvinder mellem kulturens centrum og periferi.* SAMKVIND, skriftserie

- nr. 11. Det Samfundsvidenskabelige Fakultet, Københavns Universitet.
- 1994 Painted Birds – and the Dynamics of Gender Complementarity among Pajonal Ashéninka. Paper præsenteret på 48th International Congress of Americanists, Uppsala 4.-9. juli.
- 1996 External Inducement and Non-Westernization in the Uses of the Ashéninka Cushma. *Journal of Material Culture* 1(2):155-82.
- Viveiros de Castro, Eduardo
- 1996 Images of Nature and Society in Amazonian Ethnology. *Annual Review of Anthropology* 25:179-200.
- Weber, Max
- 1964 *The Theory of Social and Economic Organization*. New York: The Free Press.

MATACOMYTER

Der sker et skred i Lévi-Strauss' myteforskning fra analysen af Asdiwalmyterne (1958-59) til udgivelsen af *Den vilde Tanke* (udk. 1962). I analysen af Asdiwalmyterne går Lévi-Strauss ud fra de fortalte myter, og fortællingen anses for at være det primære. Fortællingen er her forstået som et bundt af varianter, der er knyttet til talens lyd. I *Den vilde Tanke* svulmer mytebegrebet op til at blive videnskaben om det konkrete – en særlig måde at tænke på (Lévi-Strauss 1968:22). Denne særlige måde at tænke på kaldes for *bricolage*, der er blevet oversat som „hobbyvirksomhed“: at bygge op efter de forhåndenværende søms princip. Senere udvides variantbegrebet til også at gælde rituelle handlinger og rekvisitter foruden fysiske og symbolske genstande. I denne forstand kan myter sammenlignes med musikkens forskellige bevægelser i en opera (Lévi-Strauss 1983: 319), hvortil jeg kan tilføje ting, kulisser og dragter.

Det er vigtigt for Lévi-Strauss at fremhæve myters lighed med musik. Der er i myterne også tale om en bevægelse – en gennemspilning af temaer. Denne bevægelse behøver ikke at føre nogen steder hen. Der er ikke nødvendigvis tale om en udvikling, men snarere om forskellige former for bevægelser: lineære, cirkulære, glidende og springende, frem-og-tilbage-bevægelser – opbygning, nedbrydning og genopbygning. Vi kan sige, at myter er symboler i bevægelse, hvor symboler forstås som betydningsfulde, sansede elementer og hændelser. Begrebet *hændelse* understreger bevægelsessiden af den mytiske skaben: „'bricoleur'en' skaber strukturer ved hjælp af hændelser“ (Lévi-Strauss 1968:22). Det forholder sig modsat med videnskabsmanden.

Ovenstående gælder også for matacoindianernes myter, der dog som den mundtlige tradition, der ligger nedskrevet foran mig, kan siges mest at handle om hændelser og sansninger. Dette punkt vender jeg tilbage til i løbet af det følgende.

Matacomyter

Myterne, som her skal betragtes nøjere, er optegnet af dr.phil. Niels Fock i perioden 1958 til 1962 hos matacoindianerne i Gran Chaco i det nordlige Argentina. Mit materiale udgør 12 1/2 maskinskrevne side. Der er ikke tale om nogen fortløbende fortælling, men om en række episoder, hvoraf nogle fremstår som varianter af hinanden. Det er umuligt

at afgøre, hvilken episode, der er den primære, bortset fra den, hvor menneskene kommer til stede i verden.

Indholdsmæssigt kan man sige, at myterne handler om at blive menneske i betydningen kulturvæsen. Mennesket er spændt ud mellem to tilstande. Den ene er skabt af den gode kulturhero *Sipilak*, den anden af den mærkelige klodsmajor *Tokouah*. Der, hvor *Sipilak* råder, behøver man blot at skyde en pil hen over sletten, så kommer afgrøderne op af sig selv. Det er, som om tid og rum er sammenfaldende i denne tilstand. Tilstanden ødelægges af *Tokouah*, der lærer mennesket, at der skal arbejdes for føden. *Tokouah* er den mest spændende af de to, fordi han er så sammensat. Man kan måske sige, at *Sipilak* skaber en forvandling ved at skabe kulturgoderne og siden hen bevare dem – ligesom fisken i flasketræet – i en statisk tilstand, en slags „guldalder“, som *Tokouah* bryder.

Tokouah undergår selv en række forvandlinger rent korporligt. Han kan spise, til han bliver tyk som en lille bakke, næsten 30 meter bred, og derefter rejse sig op igen og gå videre, slank og smuk. Han kan dø en stund, for derefter at gå videre. *Tokouah* er hele tiden i bevægelse; forvandlingen synes at være hans kendetegn.

Sipilak er den overordnede, der giver reglerne, han giver for eksempel ægteskabsreglerne. Han giver også tingene navne, så navnet synes at være en del af tingene. Det er kendetegnende for disse myter, at både dyr og ting er personificerede. *Tokouah* taler til dem. Det gælder for eksempel spætten, *Siwok*, og solen, *Ihuala*, og en morter.

Tokouah, derimod, er i sine kropslige lysters vold. Det handler om at æde og bolle (pule, som Niels Fock skriver). *Tokouah* slår og slynger også – som da han slyngede en morter mod et træ, hvorefter den returnerede og ramte ham i hovedet. Eller som da han slog en lort, der sprøjtede op i hovedet på ham, og han bagefter blev stukket af torne, fordi han havnede i en kaktus i stedet for i den sø, der skulle rense hans øjne for lort.

Disse myter er altså, hvad *Tokouah* angår, meget konkrete. Det ses også i myten om *Tokouahs* forhold til ilden. *Tokouah* stjæler et stykke brændende træ fra den rødnebbede ravn og stikker af med det. På sin vej slår han om sig med den brændende pind, så der går ild i træer på hans vej. Derved får de ilden, og træerne kan derefter antændes ved brugen af et drejebor, som *Tokouah* lærer matabo at bruge. Også vandet har *Tokouah* et forhold til. Det er blevet skabt, idet *Tokouah* har forbrudt sig mod flasketræets ejer og skudt en fisk, som han ikke måtte skyde. Herved får han skabt floderne, regnen og regnbuen.

Ild, vand, mad, sex plus alt det andet er *Tokouahs* domæne. Han kaster, slår, bliver stukket og falder. Det sidste sker i myten, hvor han vil flyve ligesom ænderne. De råder ham til at smøre sig ind i bivoks og stikke fjer deri. Han flyver så højt op, at solen smelter voksen og han falder ned: „Han rejste sig som menneske, døde en stund“ (Focks manuskript s. 13). Denne sidste hændelse kunne vi se som en mulighed for at tilføje et tredje element til *ild* og *vand*: *luft*. Herved bliver *jorden* også sanseligt nærværende i faldet.

Matacouniverset etableres i myterne ved hjælp af en vertikal akse. Hvad jorden angår, findes der en oprindelsesmyte, som markerer menneskenes tilstedekomst på jorden. Niels Fock indleder sin lille samling således: „Da alle folkene, der var kommet op af jorden, var uden sygdom ...“. Her ser vi et eksempel på en klassisk oprindelsesmyte. Lignende oprindelsesmyter omtales hos Lévi-Strauss i forbindelse med hidatsa- og mandan-indianerne i Nordamerika: den chthoniske verden. Den oprindelige verden (Lévi-Strauss 1973:297). „Der var engang“. Det vigtige motiv i oprindelsesmyten er „at komme op af jorden“. Dét markerer begyndelsen.

Det fremgår ikke klart af matacomyterne, om det kun er mænd, der kommer op af jorden. I en anden myte fortælles således, at kvinderne kommer ned fra himlen ved hjælp af en stige af jern. Kvinderne søger ned fra „det høje“ for at spise de muldvarpe, som mændene fanger på jorden. Noget kunne tillige tyde på, at kvinderne drages imod eller i hvert fald har en særlig forbindelse med solen, Ihuala, og honningen. Denne forbindelse kan læses ud af den myte, hvor en far siger til sin datter, at hun skal finde den mand, der er bedst til at finde honning. Faderen, der sender sin datter af sted efter den bedste honninghenter, er solen. Efter tre forsøg (altid tre) når datteren frem til den rigtige honninghenter, som viser sig at være spættten Siwok. Solens datter kommer til at bære for ham og afluse ham, og således bliver hun hans kone (koner bærer og afluser). Tokouah prøver at narre Siwok en dag, konen er ude. Han klæder sig nemlig ud som kvinde, givetvis for at få del i Siwoks honning. Tokouah bliver dog afsløret, da han viser sig at være for dårlig til at afluse.

Matacomyternes univers er statisk. Som før nævnt er det vertikalt opbygget og består af tre planer: 1) under jorden, 2) på jorden, 3) i himlen. Det er bevægelsen mellem planerne, der er det vigtigste. Selvom der sker bevægelser og ændringer, er det de samme elementer, der flyttes rundt på. Sipilak siger således et sted: „Jeg rejser – jeg er der endnu“. Dette udsagn kunne tyde på, at myten og „guldalderen“ kan læses som en mental tilstand midt i det almindelige hverdagsliv. Verden var der allerede på forhånd, som den er i dag. Alligevel bliver tingene skabt og navngivet. Tokouah stjæler og vil helst have alting gratis, og alligevel er det ham, der skaber arbejdets nødvendighed. Han skaber ondskaben, sygdommen og døden. Han har også sit eget afsnit i underverdenen, hvor de døde lever som Tokouahs folk. De har så at sige skiftet niveau. Svindlen synes at være en side af arbejdets nødvendighed. Samtidig med indførselen af arbejdets nødvendighed bliver dyrene vilde. Deres vildskab synes at være en del af jagten.

I de episodiske forløb følger vi som beskrevet en række skred i identiteter. Som et andet eksempel kan nævnes den rødnebbede ørn, som også er jaguaren, der endvidere er et menneske. Ligeså kan man spørge: Er ilden i det træ, der anvendes til ildbor, eller er den i alle træer, der kan brænde?

Myterne kan siges at køre i ring. De fremstår som varianter af hinanden i et univers, hvor selve fortællingerne om livets sansede sider er den levende bevægelse. Fortælle-situationen bidrager yderligere til sanseintensiteten – ved bålet. Som en musik bølger fortællingen op og ned, idet den understøttes af lydmalende ord, som synålens „pin pin pin“, idet den stikker Tokouah, eller som lortens „thlapapapapa“. Der er tale om et særligt lydunivers. På denne måde handler matacomyterne, som Niels Fock har gengivet, om det konkrete. Og de er det også selv.

Litteratur

- Lévi-Strauss, Claude
 1958-59 La Geste d'Asdiwal. Annuaire de l'École des haute études. Section des sciences religieuses.
 Paris
 1968 [1962] The Savage Mind. New York.
 1973 Anthropologie Structurale. Paris.
 1983 Le Regard Éloigné. Paris.

NIELS BOHR

FYSIKKENS ERKENDELSES- LÆRE OG MENNESKE- KULTURERNE*

Det er kun med stor Betænkelighed, at jeg har fulgt den venlige Indbydelse til at tale til denne Forsamling af fremragende Repræsentanter for de anthropologiske og etnografiske Videnskaber, til hvilke jeg som Fysiker naturligvis ikke har noget Førstehaandskendskab. Ved denne særlige Lejlighed, hvor allerede de historiske Omgivelser minder os om andre Sider af Livet end dem, der drøftes ved Kongressens egentlige Fagmøder, vil det maaske dog være af Interesse at prøve med nogle faa Ord at henlede Deres Opmærksomhed paa den rent erkendelsesteoretiske Belæring, som Fysikkens seneste Udvikling har givet os, og den Betydning, som denne paa Grund af sin almene Karakter maatte kunne faa for vor Stillingtagen ogsaa til andre menneskelige Spørgsmaal. Trods al Forskel mellem de Problemer, som vore Grene af Videnskaben behandler, turde nemlig den Formaning, som Fysikerne atter har faaet om den store Forsigtighed, hvor med alle sædvanlige Begreber maa anvendes, saa snart det ikke drejer sig om dagligdags Erfaringer, ikke mindst være egnet til paa en ny Maade at minde os om de af alle Humanister velkendte Farer ved ud fra vort eget Standpunkt at bedømme Kulturer, som har udviklet sig indenfor andre Samfund.

Det er selvfølgelig umuligt skarpt at skelne mellem Naturvidenskab og menneskelig Kultur. De fysiske Videnskaber udgør jo en væsentlig Del af selve vor Kultur, ikke blot fordi vort stadigt voksende Herredømme over Naturkræfterne fuldstændigt har ændret de materielle Livsvilkaar, men ogsaa fordi Studiet af disse Videnskaber i saa høj en Grad har bidraget til at klarlægge Baggrunden for vor egen Tilværelse. Hvad har det ikke i denne Henseende betydet, at vi ikke mere regner os for særligt begunstigede Væsener, der lever i Universets Midte, omgivne af mindre heldigt stillede Samfund, som er henvist til at bo ude paa Afgrundens Rand, men at vi gennem Astronomiens og Geografiens Udvikling forlængst har erkendt, at vi alle maa finde os til Rette paa en lille kugleformet Klode indenfor Solsystemet, som atter kun udgør en lille Del af endnu langt større Systemer. Hvor stærk er ikke ogsaa den Paamindelse om det subjektive i al menneskelig Bedømmelse, som vi i vore Dage har faaet ved Erkendelsen af, i hvor høj Grad alle fysiske Fænomener afhænger af Iagttagers Standpunkt, og som gennem Relativitetsteoriens Klarlæggelse af hidtil upaaagtede Forudsætninger for den formaalstjenlige Brug af selv vore mest elementære Begreber som Rum og Tid har bidraget saa væsentligt til vort Verdensbilledes Enhed og Skønhed.

Medens disse store Opdagelsers Betydning for vort almene Udsyn vel staar klart for enhver, gælder dette dog endnu næppe den uventede erkendelsesteoretiske Belæring, som vi i de seneste Aar har vundet, efter at helt nye fysiske Forskningsomraader har aabnet sig for os. Vor Indtrængen i Atomernes Verden, der hidtil har været skjult for Menneskers øjne, er i Sandhed et Eventyr, som kan sammenlignes med Jordomsejlernes store Opdagelsesrejser og den dristige Udforskning af Himmelfrummets Dybder. Som velkendt har den fysiske Forsøgskunsts vidunderlige Udvikling ikke alene udryddet de sidste Rester af den gamle Tro, at vore Sansers Grovhed for bestandig vil hindre os i at opnaa direkte Oplysninger om de enkelte Atomer, men har tilmed belært os om, at selve Atomerne igen bestaar af mindre Dele, der kan isoleres, og hvis Egenskaber kan undersøges særskilt. Samtidig har vi imidlertid paa dette fængslende Erfaringsomraade lært, at de hidtil kendte Naturlove, der udgør den klassiske Fysiks stolte Lærebygning, kun gælder, saa længe vi har at gøre med Legemer opbyggede af et praktisk talt uendeligt Antal Atomer. De nye Erfaringer vedrørende enkelte Atomers og Atomdeles Opførsel har nemlig afsløret en egenartet „Individualitet“ hos enhver Atomproces, der rækker langt udover den gamle Læresætning om Materiens begrænsede Delelighed, og hvis Opdagelse har givet et helt nyt Grundlag for Forstaelsen af Atomstrukturernes ejendommelige Stabilitet, som til syvende og sidst betinger Lovmæssighederne i alle dagligdags Erfaringer.

Hvor gennemgripende en Ændring i vort hele Syn paa Naturbeskrivelsen denne Udvikling af Atomfysikken har ført med sig, belyses maaske bedst derved, at endog de Rammer, der er afstukne af Aarsagssætningen, som hidtil var betragtet som det uomtvistelige Grundlag for enhver Forklaring af Naturfænomenerne, har vist sig for snævre til at give Plads for de egenartede Lovmæssigheder, som behersker de individuelle Atomprocesser. Jeg behøver næppe at fremhæve, at det har været meget tvingende Grunde, der har faaet Fysikerne til at opgive selve Kausalitetsidealet; men ved Studiet af de nye Atomfænomener er vi Gang paa Gang blevet belært om, at Spørgsmaal, som man mente forlængst var blevet endeligt besvarede, rummede uanede Overraskelser. De har sikkert alle hørt om de Gaader, som de elementæreste Problemer vedrørende Lysets og Materiens Egenskaber i de sidste Aar har stillet os overfor. De tilsyneladende Modsigelser, vi i denne Henseende har mødt, er i Virkeligheden lige saa skarpe som de, der i Begyndelsen af dette Aarhundrede gav Anledning til Relativitetsteoriens Udvikling, og har ligesom disse først fundet deres Opklaring gennem en nærmere Undersøgelse af den Begrænsning, som de nye Erfaringer selv sætter for den entydige Anvendelse af de Begreber, der indgaar i Fænomenernes Beskrivelse. Medens for Relativitetsteoriens Vedkommende det afgørende Punkt var Forstaaelsen af, at to Iagttagere, der bevæger sig i Forhold til hinanden, vil beskrive givne Objekters Opførsel paa væsentlig forskellig Maade, drejer det sig ved Opklaringen af Atomfysikkens Paradoksier om Erkendelsen af, at den med enhver Iagttagelse forbundne uundgaelige Vekselvirkning mellem Objekterne og Maaleinstrumenterne endog sætter en principiel Grænse for Muligheden af overhovedet at kunne tale om en af Iagttagelsesmidlerne uafhængig Opførsel af atomare Objekter.

Vi stilles her overfor et Erkendelsesproblem, der er helt nyt indenfor Naturvidenskaben, hvor al Beskrivelse af Erfaringer hidtil har hvilet paa den allerede bag almindelig Sprogbrug liggende Forudsætning, at det er muligt skarpt at skelne mellem Objekternes Opførsel og de Midler, hvormed de kan iagttages; en Forudsætning, der jo ikke alene er fuldt berettiget ved alle dagligdags Foreteelser, men tillige danner hele Grundlaget for den klassiske Fysik, der netop gennem Relativitetsteorien har fundet saa vidunderlig en

Afrunding. Saa snart vi imidlertid har at gøre med Fænomenet som de individuelle Atomprocesser, der efter deres Art er væsentligt betinget af Vekselvirkningen mellem de paagældende Objekter og de for Forsøgsbetingelsernes Fastlæggelse nødvendige Maaleinstrumenter, tvinges vi derfor til nærmere at undersøge Karakteren af de Oplysninger om Objekterne, som der overhovedet kan blive Tale om at vinde, og hvorledes disse Oplysninger lader sig sammenfatte. I denne Henseende maa vi paa den ene Side være klar over, at vi efter ethvert fysisk Forsøgs Formaal – at vinde Erfaringer under Betingelser, der kan gentages og meddeles – er henvist til udelukkende at benytte dagligdags Begreber, eventuelt forfinede med den klassiske Fysiks Terminologi, i alt, hvad der angaar Redegørelsen saavel for Maaleinstrumenternes Indretning og Brug som for Forsøgsresultaterne. Lige saa vigtigt er det imidlertid paa den anden Side at forstaa, at netop dette Forhold medfører, at intet Forsøgsresultat vedrørende Fænomenet, der efter deres Natur falder udenfor den klassiske Fysiks Rammer, kan fortolkes som en Oplysning om selvstændige Egenskaber hos Objekterne, men efter sin Art er uløseligt knyttet til en bestemt Situation, i hvis Beskrivelse ogsaa de med Objekterne vekselvirkende Maaleinstrumenter indgaar som væsentlige Led. Det er denne sidste Omstændighed, der giver den ligefremme Forklaring paa de tilsyneladende Modsigelser, der fremkommer, naar Resultater vedrørende atomare Objekter, vundne under forskelligartede Forsøgsbetingelser, søges sammenfattet paa tilvant Maade til et anskueligt Billede af Objektet.

Oplysninger vedrørende et og samme Objekts Opførsel under hinanden gensidigt udelukkende Forsøgsomstændigheder kan imidlertid med en, i Atomfysikken ofte anvendt Udtryksmaade, træffende karakteriseres som *komplementære*, idet de, omend deres Beskrivelse ved Hjælp af dagligdags Begreber ikke lader sig sammenfatte til et Hele, dog hver for sig giver Udtryk for lige væsentlige Sider af den samlede Sum af de Erfaringer vedrørende Objektet, som der paa dette Omraade overhovedet kan blive Tale om. Det er netop Erkendelsen af en saadan komplementær Karakter af de mekaniske Analogier, hvormed man har forsøgt at anskueliggøre de individuelle Lysvirkninger, som har ført til den fuldstændige Løsning af de ovenfor berørte Gaader vedrørende Lysets Egenskaber. Ligeledes er det kun ved at tage Komplementaritetsforholdet mellem de forskelligartede Erfaringer vedrørende Atomdelenes Opførsel i Betragtning, at man har faaet en Nøgle til Forstaaelsen af den slaaende Modsætning mellem sædvanlige mekaniske Modellers Egenskaber og de ejendommelige Stabilitetsforhold hos Atomstrukturene, der giver Grundlaget for enhver nærmere Forklaring af Stoffernes specifikke fysiske og kemiske Egenskaber. Det er dog selvfølgelig ikke min Hensigt ved denne Lejlighed at komme nærmere ind paa saadanne Enkeltheder, men jeg haaber, at jeg har formaaet at give Dem et tilstrækkeligt klart Indtryk af, at det her paa ingen Maade drejer sig om noget vilkaarligt Afkald paa en nærmere Analyse af den næsten overvældende Røghed af vore saa hastigt voksende Erfaringer vedrørende Atomernes Verden, men derimod om en rationel Klassificering og Sammenfatning af de nye Erfaringer, der efter deres Art ikke lader sig indordne under en Aarsagsbeskrivelses Rammer. Langtfra at indeholde nogen som helst mod Videnskabens Aand stridende Mystik, er Komplementaritetssynspunktet tværtimod at opfatte som en konsekvent Almindeliggørelse af selve Kausalitetsidealet.

Hvor uventet en saadan Udvikling indenfor den rene Naturvidenskab end maatte være, er jeg sikker paa, at den Situation vedrørende Analysen af Atomfænomenerne, som jeg her har skildret, vil have mindet mange af Dem om velkendte Træk ved psykologiske lagtagelsesproblemer. Ja, det er vel næppe for meget at sige, at Hovedlinien i nyere Psy-

kologi kan karakteriseres som en Reaktion imod tidligere Forsøg paa at analysere psykiske Erfaringer i Elementer, der skulde kunne forenes paa lignende Maade som Maale-resultaterne i den klassiske Fysik. Ved Selviagttagelse er det jo netop umuligt at skelne skarpt mellem Fænomenerne selv og deres bevidste Opfattelse, og selv om man i dagligdags Sprogbrug ofte benytter en Talemaade som at have Opmærksomheden henledt paa den ene eller den anden Side af en psykisk Oplevelse, vil det ved nærmere Undersøgelse vise sig, at man i saadanne Tilfælde i Virkeligheden har at gøre med Situationer, der gensidigt udelukker hinanden. Vi kender alle det gamle Visdomsord, at vi, naar vi prøver paa at analysere vore egne Følelser, næppe har dem mere, og i den Forstand erkender vi mellem psykiske Oplevelser, til hvis Beskrivelse Ord som „Tanker“ og „Følelser“ er egnede, et lignende komplementært Slægtskab som mellem de Erfaringer vedrørende Atomernes Forhold, der kan opnaas under forskelligartede Forsøgsbetingelser, og som beskrives ved Hjælp af forskellige Analogier hentet fra vor sædvanlige Forestillingskreds. Ved en saadan Sammenligning er det naturligvis paa ingen Maade Hensigten at antyde nogen nærmere Forbindelse mellem Atomfysik og Psykologi, men blot at lægge Eftertryk paa en Lighed i rent erkendelsesteoretisk Henseende, der opmuntrer os til at prøve, i hvor høj Grad Løsningen af de forholdsvis simple fysiske Problemer kan hjælpe til at klarlægge de mere indviklede psykologiske Problemer, som Menneskelivet stiller os overfor, og som Anthropologer og Etnografer saa ofte støder paa i deres Undersøgelser.

Idet vi nu nærmer os vort egentlige Emne, nemlig Spørgsmaalet om, hvorvidt saadanne Synspunkter kan tjene til at belyse Forholdet imellem forskellige menneskelige Kulture, vil vi allerførst understrege det typiske Komplementaritetsforhold, der bestaar imellem de med Ordene „Instinkt“ og „Fornuft“ karakteriserede Sider af levende Væsners Opførsel. Ethvert saadant Ord bruges naturligvis i meget forskellige Betydninger; „Instinkt“ kan jo betyde saa forskellige Ting som indre Drivkraft eller nedarvet Indstilling, og „Fornuft“ kan betegne dybere Mening saavel som bevidst Tænkning. Jeg tænker imidlertid her dog kun paa den praktiske Brug, man gør af disse Ord for at skelne mellem de forskellige Situationer, i hvilke Dyr og Mennesker befinder sig. Naturligvis vil ingen benægte, at vi tilhører Dyrenes Verden, og det vilde endog være meget vanskeligt at finde en udtømmende Definition, der karakteriserer Mennesket blandt de andre Dyr. De Muligheder, der bor i ethvert levende Væsen, lader sig kun vanskeligt lodde, og jeg tror ikke, at der er nogen af os, paa hvem de forbløffende Resultater af Cirkusdressur ikke somme Tider har gjort et dybt Indtryk. End ikke med Henblik paa et Individts Muligheder for at meddele sig til et andet vil det være let at trække en skarp Grænse mellem Mennesker og Dyr, men selvfølgelig sætter Taleevnen os i denne Henseende i en Situation, der er væsentlig forskellig fra Dyrenes, ikke alene hvad Udvekslingen af praktiske Erfaringer angaar, men især ved Muligheden for igennem Børnenes Opdragelse at videreførplante de Traditioner vedrørende vor Opførsel og Tankegang, som udgør Grundlaget for enhver menneskelig Kultur.

Hvad Forholdet mellem Fornuft og Instinkt angaar, er det fremfor alt afgørende at forstaa, at ingen menneskelig Tænkning i egentlig Forstand er mulig uden Brugen af en Begrebsbygning baseret paa et Sprog, som hver Generation stadig maa lære for fra. Denne Benyttelse af Begreber undertrykker imidlertid ikke blot i vid Udstrækning det rent instinktive Liv, men staar endog i et udpræget komplementært Modsætningsforhold til nedarvede Instinkters Udfoldelse. Naar vi med Undren ser den Overlegenhed i Forhold til Mennesket, hvormed laverestaaende Dyr kan udnytte Naturens Muligheder til Livets

Opretholdelse og dets Forplantning, er det vel ofte den rigtigste Forklaring, at der for disse Dyr slet ikke er Tale om nogen bevidst Tænkning i vor Forstand. Samtidig turde den forbavsende Evne, hvormed Medlemmer af saakaldte primitive Folkeslag kan orientere sig i Skove eller ørkener, og som, skønt tilsyneladende tabt i mere civiliserede Samfund, alligevel lejlighedsvis i nogen Grad kan genvækkes i en hver af os, berettiger til den Slutning, at Udførelsen af saadanne Handlinger kun er mulig, naar der ikke tages Tilflugt til den begrebsmæssige Tænkning, som paa sin Side er uundværlig for de mangfoldige nye Krav, der igennem Civilisationens Udvikling er traadt i Forgrunden. Netop fordi det endnu ikke har lært Brugen af Begreber, kan et nyfødt Barn strengt taget næppe regnes for et menneskeligt Væsen; men som tilhørende Menneskeslægten besidder det naturligvis, skønt selv mere hjælpeløs end de fleste Dyreunger, de organiske Muligheder, der tillader det igennem Opdragelse at kunne modtage en menneskelig Kultur og udvikle sig til et Medmenneske i et eller andet Samfund.

Saadanne Betragtninger stiller os straks overfor det Spørgsmaal, om den udbredte Tro, at ethvert barn fødes med særlige Anlæg for at modtage en bestemt Kultur, er vel begrundet, eller om man ikke snarere maa antage, at enhver Kultur kan indpodes og trives paa den forskelligste legemlige Baggrund. Vi berører jo her et Spørgsmaal, der stadig er Genstand for uafgjorte Tvistigheder endog mellem de Genetikere, som driver Studier af saa stor almen Interesse over legemlige og psykiske Egenskabers Nedarvning. I Forbindelse med saadanne Diskussioner maa vi dog først og fremmest huske paa, at den Sondring mellem Begreberne Genotype og Fænotype, der har været saa frugtbar for Klarlæggelsen af Arvelighedsforhold hos Planter og Dyr, væsentlig beror paa de ydre Livsbetingelsers underordnede Indflydelse paa Arternes Kendetegn. Naar det drejer sig om menneskelige Samfunds kulturelle Særpræg, er Forholdene imidlertid vendt om i den Forstand, at det er de af Samfundenes Historie og af de Naturforhold, hvorunder de lever, betingede Traditioner og Livsvaner, der svarer til Artsbestemmelsen, og som maa udredes i Enkeltheder, før der kan tages Stilling til noget Spørgsmaal om arvelige biologiske Forskelligheders Indflydelse paa Kulturernes Udvikling og Bevarelse. Naar vi forsøger at karakterisere forskellige Nationer eller endog forskellige Familier indenfor en Nation, kan vi faktisk i vid Udstrækning betragte anthropologiske Kendetegn og kulturelle Traditionspræg som uafhængige af hinanden; ja, det vilde endog være fristende definitions-mæssigt at forbeholde Adjektivet „menneskelig“ for netop de Karaktertegn, som ikke er umiddelbart knyttet til legemlig Arv.

I første øjeblik vil det maaske forekomme, at man ved en saadan Indstilling lagde en urimelig Vægt paa rent dialektiske Pointer, men jeg tør maaske i denne Forbindelse minde om, at Naturvidenskabernes Udvikling Gang paa Gang har belært os om, at Spiren til Fremskridt netop ofte kan ligge i det rette Valg af Definitioner. Saaledes beror jo den Afklaring paa Fysikkens Omraade, som Relativitetsteorien har givet os, saavel som dens Indflydelse paa andre af Videnskabens Grene, netop herpaa. Som jeg allerede tidligere i Foredraget har hentydet til, kan vi næppe heller overvurdere den Betydning, som Relativitetsteoriens Klarlæggelse af de ligeberettigede Maader, paa hvilke fysiske Erfaringer kan beskrives, turde have for en mere objektiv Indstilling overfor Forholdet mellem de af traditionsbestemte Forskelle prægede forskellige Kultursamfund. Denne Analogi mellem fysiske og humanistiske Problemer er dog naturligvis af begrænset Omfang, og en overdreven Betoning heraf har endda ofte ført til Misforstaalser af Relativitetsteoriens Væsen. Vi maa nemlig ikke glemme, at Enheden i det relativistiske Verdensbillede netop

forudsætter Muligheden af, at enhver Iagttagere indenfor sine egne Begrebsrammer kan forudsige, hvorledes enhver anden Iagttagere indenfor den for ham naturlige Ramme vil beskrive Erfaringerne. Hovedvanskeligheden for en fordomsfri Indstilling til Forholdet mellem forskellige menneskelige Kulturer er imidlertid de dybtgaaende Forskelle i den Traditionsbaggrund, paa hvilken en harmonisk Livsindstilling indenfor ethvert menneskeligt Samfund er bygget, og som gør det umuligt paa nogensomhelst simpel Maade at sammenligne saadanne Livsindstillinger.

Det er især i denne sidste Forbindelse, at Komplementaritetssynspunktet frembyder sig som et Middel til at lade Forholdene komme til deres Ret. Ved Studiet af menneskelige Kulturer forskellige fra vor egen har vi nemlig at gøre med et ejendommeligt Iagttagelsesproblem, som nærmere betragtet udviser mange fælles Træk med de atomfysiske eller psykologiske Problemer, hvor henholdsvis den uundgaaelige Vekselvirkning mellem Objekterne og Maaleinstrumenterne og Umuligheden af at skelne skarpt mellem et objektivt Indhold og et iagttagende Subjekt hindrer den umiddelbare Anvendelse af de til Dagliglivets Erfaring tilpassede Forestillinger. Under deres Studier af primitive Folkeslag kender jo Etnografer ikke blot Faren for at gribe ødelæggende ind i de paagældende Kulturer ved den Berøring, som deres Nærværelse fører med sig, men kommer ofte til lige selv til at mærke, hvor dybt deres egen Livsindstilling kan ændres gennem saadanne Studier. Jeg tænker her paa den af Opdagelsesrejsende velkendte Erfaring, at Fordomme, som de maaske hidtil ikke var sig bevidst, kan rystes i deres Grundvold gennem den uventede Belæring om den indre Harmoni, som Menneskeliv kan frembyde ogsaa under Skikke og Traditioner, helt forskellige fra deres egne. Som et særlig drastisk Eksempel kan jeg maaske her erindre om, i hvor høj Grad i visse Samfund de Roller, som Mænd og Kvinder spiller, kan være ombyttede, ikke alene med Hensyn tilhulige og sociale Pligter, men ogsaa hvad Opførsel og Mentalitet angaar. Selv om de fleste af os i en saadan Situation vel til at begynde med vilde gyse tilbage for den Slutning, at det alene skulde tilskrives Skæbnens Lune, at vedkommende Folk havde deres særegne Kultur og ikke vor, og vi ikke deres i Stedet for vor egen, er det klart, at allerede den ringeste Mistanke i saa Henseende rummer et Forrædderi mod den nationale Selvtillfredshed, som hører med til enhver i sig selv hvilende menneskelig Kultur.

Paa samme Maade som man i Atomfysikken bruger Ordet komplementær for at karakterisere Forholdet mellem Erfaringer, der kan vindes ved forskellige Forsøgssopstillinger, og som kun kan anskueliggøres ved forskelligartede Forestillinger, kan man virkelig sige, at forskellige menneskelige Kulturer er komplementære til hverandre. Faktisk repræsenterer enhver saadan Kultur en harmonisk Ligevægt af traditionsbestemte Vedtægter, under hvilke Menneskelivets Muligheder kan udfolde sig paa ejendommelig Maade og afsløre stadig nye Sider af dets ubegrænsede Righed og Mangfoldighed. Naturligvis kan der ikke paa dette Omraade være Tale om saadanne absolutte Udelukkelsesforhold som mellem komplementære Erfaringer indenfor Atomfysikken, idet der næppe eksisterer nogen Kultur, der kan siges at være fuldt afsluttet i sig selv; ja vi kender jo alle utallige Eksempler paa, hvorledes en mere eller mindre inderlig Berøring mellem forskellige Samfund kan føre til en gradvis Sammensmeltning af Traditioner og derigennem skabe en helt ny Kultur. Den Rolle, som i denne Henseende Folkeblandinger ved Udvandring eller Erobring har spillet for Fremskridtet af den menneskelige Civilisation, behøver ikke nærmere Omtale. Det højeste Maal for humanistisk Forskning er jo maaske netop gennem det stadigt forøgede Kendskab til Kulturernes Udviklings historie at bidrage

til den gradvise Fjernelse af menneskelige Fordomme, som er al Videnskabs fælles Be-
stræbelse.

Som jeg betoned i Begyndelsen af dette Foredrag, ligger det naturligvis langt uden-
for mine Forudsætninger paa nogen direkte Maade at bidrage til Løsningen af de Proble-
mer, som diskuteres mellem Fagmændene paa denne Kongres. Jeg har derfor ogsaa kun
forsøgt at give et Indtryk af en almindelig erkendelsesteoretisk Indstilling, som man er
blevet tvunget til at antage paa et Omraade saa fjernt fra menneskelige Lidenskaber som
Analysen af simple fysiske Forsøg. Jeg ved dog ikke, om det er Iykkedes mig at finde de
rette Ord til at bibringe Dem et saadant Indtryk, og før jeg slutter, maa det maaske være
mig tilladt at fortælle en Oplevelse som engang paa den stærkeste Maade mindede mig
om mine Mangler i saa Henseende. For at lade Tilhørerne forstaa, at jeg ikke brugte Or-
det „Fordom“ for at antyde nogen Fordømmelse af andre Kulturer, men blot for at karak-
terisere vor nødvendigvis fordomsbetingede Begrebsramme, sagde jeg for Spøg, at det
selv her i Danmark var en national Tradition at nære visse Fordomme om vore svenske
Brødre paa den anden Side af det smukke Sund lige udenfor disse Vinduer, med hvem vi
i Aarhundreder har kæmpet endog indenfor dette Slots Mure, og fra hvem vi gennem
Tiderne har modtaget saa megen frugtbar Inspiration. Man vil forstaa, hvor rystet jeg der-
for blev, da en af Tilhørerne efter Foredraget kom hen til mig og sagde, at han ikke kunde
begribe, hvorfor jeg hadede Svenskerne. Jeg maa aabenbart ved den Lejlighed have ud-
trykt mig paa en meget forvirrende Maade, og jeg er bange for, at jeg ogsaa i Dag har talt
i dunkle Vendinger; dog haaber jeg, at jeg ikke har udtrykt mig saa utydeligt, at det vil
have kunnet give Anledning til en saadan Misforstaaelse af min Tankegang.

* Foredrag holdt på Kronborg under Den Internationale Kongres for Anthropologi og Etno-
grafi i august 1938 og publiceret i „Særtryk af Tilskuerens Januarhæfte“ (1939). Tidsskriftet
Antropologi takker Niels Bohr Arkivet for tilladelse til at genoptrykke foredraget

Efterskrift¹

Fra sine ganske unge år var Bohr optaget af at pønse på og analysere vilkårene for de
menneskelige erkendelsesformer for at spore enheden i det hele rige spektrum. Fra tid til
anden fortalte han lidt om nogle af disse overvejelser fra hans tidlige ungdom. For ek-
sempel forsøgte han dengang ved billeder hentet fra matematikkens begrebsverden at
kortlægge og udtrykke den bemærkelsesværdigt tvetydige rolle, som ordet *jeg* spiller ved
formuleringen og meddelelsen af erfaringer hentet ved selviagttagelse, hvor *jeg*’et jo
både fungerer som subjekt og objekt. Kun ved at være opmærksom på beliggenheden af
den ejendommeligt forskydelige skillelinie mellem én selv som iagttagende subjekt, og
den del af én, som er genstand for iagttagelsen, kan man rede trådene ud og komme fler-
tydigheden til livs.

Disse overvejelser foregriber på forbavsende vis den nye belæring, som vi gennem
kvantefysikken har modtaget – ikke mindst gennem Bohrs egne analyser. Hele udviklin-
gen af kvantefysikken har på grundlæggende måde ændret vort syn på vor naturerken-

delses væsen og vilkår. Men da vi jo selv er en del af naturen, må denne nye indsigt også give anledning til en revision af vor opfattelse af *os selv* som erkendende og følende væsner. Ikke mindst på en sådan baggrund turde Niels Focks artikel, *Feltarbejdets komplementaritet*, give stof til eftertanke af generel psykologisk art. For hans slående eksempler illustrerer jo ikke blot komplementariteten som et grundvilkår i det antropologiske feltarbejde, men tillige dens rolle i fællesmenneskelige tanke- og opførselsmønstre.

Det var én af de læresætninger Bohr i samtaler søgte at indprente sine unge elever, at vejen frem mod balance fører gennem overdrivelser: ved i tanken eller i diskussioner at føre hvert synspunkt – fra den ene side og til den modsatte – ud i det ekstreme, hvorved man måske opdagede at én af overdrivelserne var en *underdrivelse*. Derfor, når det i det her optrykte foredrag hedder, at „netop fordi det endnu ikke har lært brugen af begreber kan et nyfødt barn strengt taget næppe regnes for et menneskeligt væsen; ...“, da tør vi måske føle at vi har at gøre med et sådant skridt på vejen frem mod en balanceret opfattelse af et rigt facetteret problem. Medfødte evner og karaktertræk kontra erhvervede færdigheder og ydre påvirkning, instinkt versus fornuft og eftertanke, det enkelte individs frie opfindsomhedskraft stillet over for overleverede kulturelle traditioner – disse var problemstillinger, der optog Bohr livet igennem, og talrige var debatterne hvori disse grundmodsaetninger var genstande.

De af Bohr drøftede vilkår for at karakterisere mennesket entydigt blandt den øvrige dyreverden, den rolle som selve eksistensen af et sprog, der kan formidle og overlevere erfaringer, spiller i den forbindelse, og spørgsmålet om den konsekvente brug af tillægsordet *menneskeligt*, dette er vel perspektiver, som antropologien giver os indblik i, og for Bohr hang hele denne problemkreds sammen på det allernøjeste. For det er vel ikke mindst gennem studiet af forskellige kulturers særegenhed og vekselspil, at vi tør håbe at lære noget om, hvad det er som „gør os“ til „mennesker“²

Jeg er vis på, at det ville have interesseret og glædet Niels Bohr at læse Niels Focks artikel, og at han ville have førnøjet sig over den livfulde skildring af det stadigt vekslende rollespil mellem Fock selv og matacoerne som „studieobjekt“. Bohr følte selv, at når én gang ens øjne var åbnede, så erkendte man den menneskelige tilværelse som, i vid udstrækning, præget af sådanne komplementaritetsforhold. Det var altid hans håb, at en sådan erkendelse skulle lede til en større tolerance og overbærenhed imellem mennesker såvel som mellem nationer og kulturer. Naturligvis troede Bohr aldrig, at han havde fundet en slags trylleord, der med ét slag kunne bortmane menneskelig kiv og strid. Men han var af Sokrates' æt: Han troede at fanatisme og fordom kunne bekæmpes gennem indsigt – og i den henseende turde vel netop antropologien have særlige muligheder for at vise os vej.

I vore daglige videnskabelige studier tænker vi vel næppe alt for højtideligt om det vi tager os for. Men når nu denne lejlighed gives for at bekende os til et fælles humanistisk ideal, da ligger det én som fysiker på sinde at udtrykke glæde over, at en af vore antropologiske kolleger har kunnet finde inspiration og relevans i Bohrs almene komplementaritetssideer, således som de kom til udtryk i hans nu 60 år gamle foredrag.

Jørgen Kalckar

Noter

1. Redaktionel bemærkning:

I artiklen *Feltarbejdets komplementaritet* (trykt i *Feltarbejde*, redigeret af Kirsten Hastrup og Kirsten Ramløv, Akademisk Forlag 1988) finder Niels Fock konkret anvendelse for Niels Bohrs komplementaritetsbegreb i undersøgelsen af antropologens – Focks egen – vekselvirkning med matacoerne i det nordlige Argentina.

Redaktionen har ønsket at binde en sløjfe om denne interdisciplinære vekselvirkning ved så at sige at sende Focks anvendelse af komplementaritetsbegrebet tilbage til „tankens arnested“, nemlig Niels Bohr Institutet, for at høre hvad fagligt trænede fysikere med kendskab til Bohrs tanker måtte synes om *Feltarbejdets komplementaritet*. Med venlig hjælp fra Aage Bohr blev Jørgen Kalckar, selv elev af Niels Bohr, foreslået som den bedst egnede forfatter til denne redaktionelle sløjfe.

2. Man må naturligvis ikke overse, at på det tidspunkt, hvor Bohr holdt sit foredrag på Kronborg (1938), hærgedes Tyskland af ufattelige grusomheder udspringende af et racevanvid, der understøttedes af en forvildet videnskab af patologisk falskhed. Blandt dennes repræsentanter faldt Bohrs synspunkter ikke i god jord. Således fortalte han selv, at den tyske delegation udvandrede midt under hans foredrag – en reaktion der endog blev noteret i New York Times. I et stort dansk dagblad kommenteredes foredraget fra oven og ned ad i en spotsk kronik med titlen „Det er synd for Niels Bohr“.

Litteratur

Bohr, Niels

- 1957 Atomfysik og menneskelig erkendelse. Schultz Forlag. (Inkluderer foredraget ved Antropologkongressen på Kronborg).
- 1985 Naturbeskrivelse og menneskelig erkendelse. Udvalgte artikler og foredrag fra årene 1927-1962. Udgivet af Jørgen Kalckar og Erik Rüdinger. Rhodos.
- 1987 The Philosophical Writings of Niels Bohr. Vol. 1, 2 and 3. Reprints. Woodbridge, Connecticut: Ox Bow Press.

Fock, Niels

- 1988 Feltarbejdets komplementaritet. I: Kirsten Hastrup og Kirsten Ramløv (eds.): *Feltarbejde*. Akademisk Forlag.

Kehler, Henning

- 1939 Det er synd for Niels Bohr! Kronik, Berlingske Aftenavis, 9. januar.

POSITION

HINKELINKE OG HALTEFANDEN

EU for antropologer

Jeg har netop regnet ud, at jeg har haft stemmeret i 28 år. Anledningen til, at jeg har givet mig til at regne på det, er at det forekommer mig, at jeg har hørt om og skullet stemme om „EU, for eller imod“ så længe jeg har levet. Det er ikke helt løgn: Danmark har været medlem af EU (EF) i 25 af de 28 år. Hele mit voksne liv er gået med at debattere fordele og ulemper ved sammenslutningen af de europæiske stater, og nu hænger det mig en kilometer ud af halsen. Jeg kan slet ikke bære tanken om at skulle til det endnu engang, ved middagsborde, redaktionsmøder, i bussen, i avisen, i fjernsynet, på gaden og hos frisøren. Jeg holder det ikke ud. Jeg vil snakke om noget andet. Om andre politiske problemer, for eksempel. De kan snart for min skyld melde landet ud af hvad som helst, bare jeg kan blive fri for at høre om det. Så kunne resten af Europa også komme videre med arbejdet.

Men før jeg lukker og slukker for interessen, kunne jeg tænke mig at lave en lille analyse af, hvad der er på spil i denne debat – og hvad der altså keder mig til kvalmegrænsen. Det *kunne* jo tænkes, at det havde noget med debatten at gøre – og ikke bare med min manglende tålsmhed. Der er strengt taget andre debatter, som står på i århundreder, uden at man af den grund skriger. Den om forholdet mellem individ og samfund, for eksempel. Eller den om forholdet mellem arv og miljø. Eller den om den fri vilje versus prædestination via skæbnen, kulturen, hormonerne eller generne. Disse debatter adskiller sig fra EU-debatten på flere forskellige måder, men én af de væsentligste er formentlig, at man ikke sender spørgsmålene til folkeafstemning. Det er meget sjovere at diskutere spørgsmål, som ikke skal munde ud i en dikotomi. Hvad kan dét nu skyldes?

Mange forestiller sig ellers, at dikotomier eller dualismer er det, der får verden til at gå rundt. To køn, liv og død, lys og mørke, varme og kulde, oppe og nede, ude eller inde, her eller ikke-her, ja eller nej. Den, der ikke er for mig, er imod mig, det siger Herren selv, og en sag kan altid ses fra to sider. Lige nøjagtigt to.

Hvad skulle da være mere passende end at ordne det politiske univers i for eller imod? Det skal jeg sige Dem: Det er kedeligt. Og det er også helt, helt forkert.

Lad os se på argumenterne i EU-debatten. De er i saglig henseende af to typer: det økonomiske og det sikkerhedspolitiske. Inden for den økonomiske argumenttype finder man en grundlæggende enighed om, at indkomster skaffes på et transnationalt marked. Uenighederne går dels på, hvordan man scorer mest mulig kasse, og dels på, hvad man gør med overskuddet. Vil det være mere indbringende at være med i den fælles mønt og

have uhindret adgang til det store fællesmarked? Eller er den uhindrede adgang uafhængig af, om pengene hedder det samme; er der eventuelt tale om, at hindringer på de europæiske markeder slet ikke er af økonomisk art, men snarere kulturelle eller sproglige eller sådan noget? Og hvad med overskuddet? Er det umagen værd at blive rig af et medlemskab, hvis man alligevel skal aflevere pengene igen, så polakker og portugisere kan få nye badeværelser og charterferier? Kan man være overbevist om, at de fælles kasser vil blive bestyret, så danskere kan få socialhjælp og gratis universitetsundervisning? Er det ikke sikrere at bestyre overskuddet fra Christiansborg?

Allerede inden for det økonomiske felt ser vi altså fire mulige standpunkter: ja til EU-marked, nej til EU-finanspolitik; ja til EU-marked, ja til EU-finanspolitik; nej til EU-marked, nej til EU-finanspolitik og nej til EU-marked, ja til EU-finanspolitik. De kan ordnes i en net lille hinkerude.

Hvis vi går videre til sikkerhedspolitikken, viser det sig, at det dér forholder sig lige sådan. De overordnede uenigheder angår militært samarbejde og fælles udenrigspolitik, og de kan grupperes i fire tilsvarende felter. Ja til WEU (militært samarbejde), nej til et EU-udenrigsministerium; nej til begge dele (det er den øjeblikkelige Edinburgh-orden); nej til WEU, ja til fælles udenrigspolitik og endelig ja til både WEU og et EU-udenrigsministerium. Igen en net lille hinkerude, men desværre falder hinkeruderne ikke sammen. Man kan sagtens være tilhænger af både EU-marked og finanspolitik men samtidig helt imod både WEU og det udenrigsministerielle samarbejde. Og man kan mageligt være tilhænger af sikkerhedspolitisk samarbejde med det helt store udtræk og samtidig rasende modstander af fælles finanspolitik.

Og det allerværste er, at alle disse mange standpunkter hver især kunne føres ud i livet som politisk virkelighed. Ingen af dem er urealistiske. Edinburgh-aftalen var et forsøg på at lave en særlig ordning af denne type på sidelinien for Danmark, eftersom halvanden million danske nej-sigere ikke kunne regne med at overbevise Europas andre hundreder af millioner mennesker om, at andre kombinationer end Maastricht-traktatens var sagen.

Pointen er nemlig, at kombinatorikkerne er det, der forhandles om, når stats- og regeringscheferne og deres håndgangne mænd m/k står ud af limousinerne med deres mapper for at mødes til disse uendelige sessioner og prøve at udstikke den fremtidige udvikling. Så når traktaterne kommer til ratifikation i de nationale parlamenter, er der sådan set ikke mere at kombinere. Før næste gang.

Men alligevel stemmer vi altså i Danmark om hver eneste traktatændring, og forud for afstemningen debatterer vi. Hvordan går dét så for sig? Der er jo ikke længere mulighed for at stemme om en *anden* kombination af elementerne end den, vore ministre er blevet enige med alle de andre ministre om. Jo, øvelsen består i at finde ud af, hvordan man kan reducere fire gange fire, dvs. 16 sagligt begrundede hinkerude-felter til to. For eller imod.

Det kan naturligvis ikke lade sig gøre på nogen intellektuelt forsvarlig vis, ja, det lader sig ikke engang forklæde som fornuft. Så derfor må vi hver gang finde på noget helt andet. Vi opfinder en helt anden diskussion, og den skulle antropologer føle sig hjemme i.

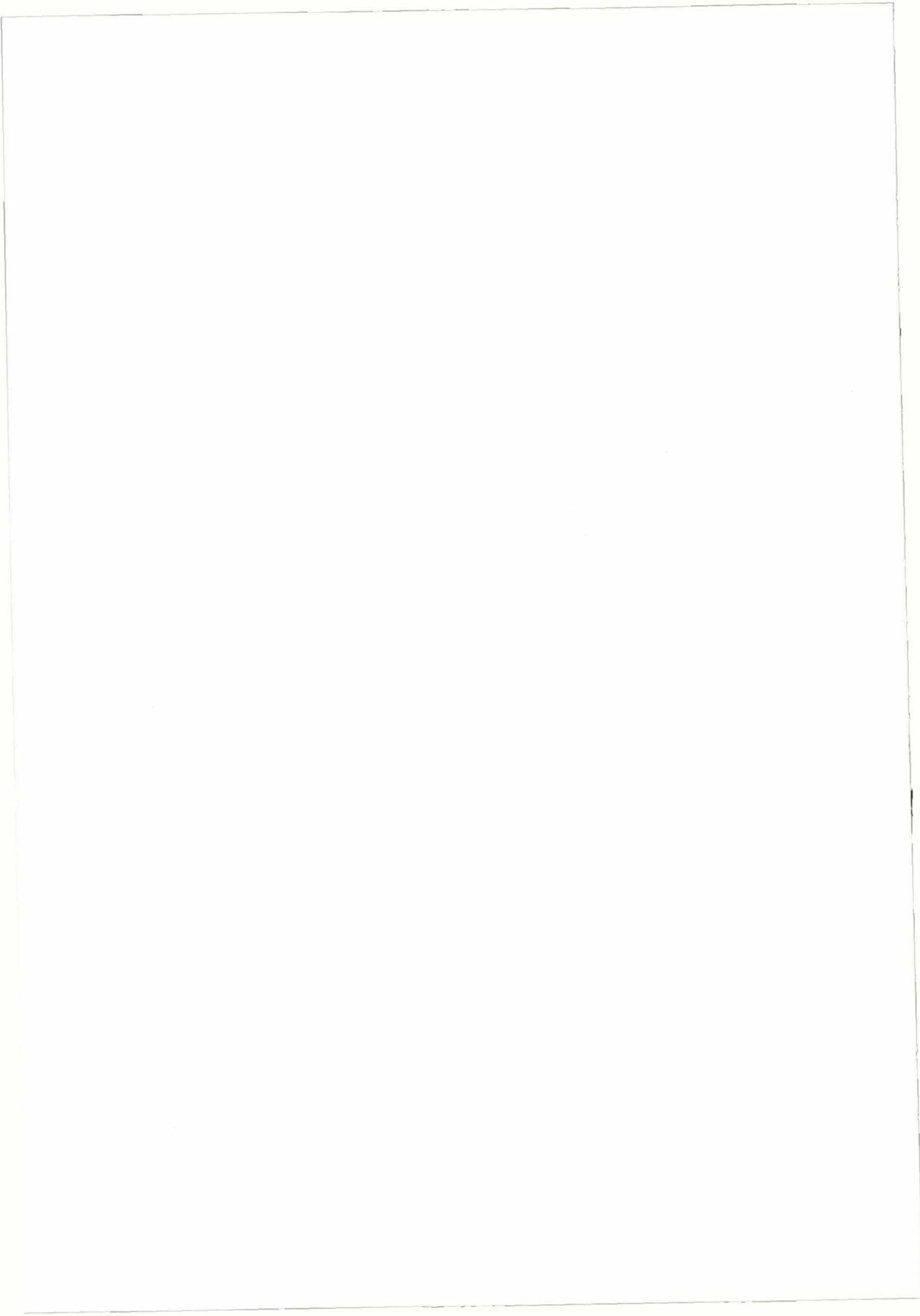
Vi vender tilbage til de gode gamle dikotomier mellem varme og kulde, inde og ude. Ude er koldt, hjemme er inde og varmt. Europa er ude, hvor de kolde, følelsesløse hjerner diskuterer alt muligt fremmedgørende, mens Danmark er inde, hvor de varme hjerters tanketomme regime giver anledning til den hyggeligste hjemlighed. Holger stemmer med hjertet, og de sølle tilhængere må se sig reduceret til hjerteløse regnemaskiner. Man-

ge, som scorer nej i færre end fire af de 16 felter, kan se sig reducerede til groteske Hinkelinker, som prøver at hoppe hjem til landsbyen på deres ene nej-ben sammen med Holger og Pia, mens visse, der ikke har fire ja'er, må se sig som Haltefanden på vej til, i selskab med Uffe, at sælge endnu en kristensjæl til den onde i Bruxelles.

Hjertet står over for hjernen. Dette er en dikotomi, og derfor kan den meningsfuldt sendes til folkeafstemning. Man kan udmærket godt stemme ja eller nej til spørgsmålet om kulde eller varme. At det ikke har meget at gøre med de spørgsmål, som faktisk afgøres ved folkeafstemningerne om traktaterne, er ikke så væsentligt. Det vigtige er, at emnet egner sig til en digital afgørelse – i modsætning til de spørgsmål, som i realiteten bliver afgjort ved afstemningerne.

Antropologer har med megen entusiasme studeret varme-kulde-systemer hos andre folkeslag. Det kunne man vel også gøre i dette tilfælde, hvorfor ikke? Jo, det, vi studerer, er næsten altid de store, udviklede systemer, der kommer i spil, når varmt og koldt skal artikulere sig med hinanden i daglig praksis. Det kan man skrive tykke, herligt komplicerede bøger om, fulde af overraskelser og finurligheder. Men i EU-debatten er det lige omvendt. Der har vi tværtimod årti efter årti haft lejlighed til at iagttage, hvordan komplicerede systemer reduceres til enkle dikotomier. Det svarer til at se klodens mangfoldighed glide langsomt ned ad entropiens skrænt, og dét er simpelthen – kedeligt. Der er ikke andre ord for det. Og da navnlig ikke i det lange løb.

Anne Knudsen



FORFATTERLISTE

Jørgen Østergård Andersen, mag.art. i etnografi og exam.art. i idehistorie og forskningslektor ved Afdeling for Etnografi og Socialantropologi, Moesgård, Aarhus Universitet. Feltarbejder i Sri Lanka siden 1982.

Bernard Arcand, underviser i antropologi på Université Laval i Quebec. Feltarbejder i Sydamerika. Har bl.a. publiceret om „indianeren“ i skolebøger, pornografi og tekster fra et radioprogram med antropologiske kommentarer til ordinære detaljer af moderne liv.

Niels Bohr (1885-1962), fysiker, dr.phil. 1911 (elektronteori for metaller). Publicerede i 1913 banebrydende kvanteteori for brintatomet. Oprettede 1921 Institut for teoretisk fysik i København (nu Niels Bohr Institutet), der blev centrum for udvikling af kvantemekanikken. Nobelprisen 1922 (undersøgelse af atomstruktur og stråling). Eksil 1943-45. Elefantordenen 1947. Gennem hele livet optaget af erkendelsesteori, herunder det fra kvantemekanikken udviklede komplementaritetsbegreb.

Jorge Luís Borges (1899-1986), argentinsk forfatter.

Niels Winther Braroe, Ph.D. i antropologi fra University of Illinois. Forsker ved Massachusetts Institute of Technology.

Klaus Ferdinand, mag. scient. i etnografi. Feltarbejder i Afghanistan, Qatar og Iran. Tilknyttet Etnografisk Samling, Nationalmuseet 1953-57, afdelingsleder, lektor ved Aarhus Universitet 1963-93, hvor det faldt i hans lod at starte etnografistudiet.

Helle Ploug Hansen, sygeplejerske, mag.scient. og ph.d. i antropologi. Lektor og institutleder på kandidatuddannelsen i sygepleje, Danmarks Sygeplejerskehøjskole ved Aarhus Universitet. Feltarbejde i Danmark. Seneste publikation: *I grænsefladen mellem liv og død. En kulturanalyse af sygeplejen på en onkologisk afdeling* (1995).

Kirsten Hastrup, mag. scient. i antropologi fra Københavns Universitet, siden Dr.Phil. i socialantropologi fra Oxford University og dr.scient.soc. fra Københavns Universitet. Professor i antropologi ved Københavns Universitet. Seneste publikation: *A Passage to Anthropology. Between Experience and Theory* (1995).

Alf Hornborg, professor i human økologi ved Lunds Universitet og ph.d. i kulturel antropologi fra Uppsala Universitet.

Søren Hvalkof, gæsteforsker og ekstern lektor ved Department of Anthropology, University of Massachusetts, Amherst.

Christian Kordt Højbjerg, ph.d., mag.art. og cand.mag. i antropologi og idehistorie fra Københavns Universitet og Aarhus Universitet. Forskningsadjunkt ved Institut for Antropologi. Feltarbejde i Guinea, Mauretanien og Senegal.

Kirsten Jørgensen, antropologistuderende ved Institut for Antropologi, Københavns Universitet, med speciale i rejsende gentlemen.

Jørgen Kalckar, magister i teoretisk fysik. Lektor ved Niels Bohr Institutet til 1995. Redaktør af *Niels Bohr: Collected Works*, 6 og 7 (Foundations of Quantum Physics).

John Liep, lektor ved Institut for Antropologi, Københavns Universitet. Feltarbejder på Rossel Island, Papua New Guinea 1971-90. (Totem i Danmark, sanglærken, og på Rossel, brahminerglenten).

Karsten Pærregaard, mag.scient. og ph.d. i antropologi fra Københavns Universitet. Projektforsker ved Center for Udviklingsforskning. Feltarbejder i Andesområdet i Peru.

Peter Rivière, professor i socialantropologi ved University of Oxford og forsker ved Linacre College. Publikationer om lavlandsindianere i Sydamerika med særlig vægt på caribisktalende folk.

Camilla Rosengaard, antropologistuderende ved Institut for Antropologi, Københavns Universitet. Feltarbejde blandt etniske russere i Riga, Letland.

Kirsten Marie Raahauge, mag.scient. i antropologi fra Københavns Universitet.

Jonathan Schwartz, M.A. og Ph.D. fra Brandeis University. Lektor på Institut for Antropologi. Seneste publikation: *Pieces of Mosaic* (1996).

Joel Sherzer, professor i antropologi og lingvistik ved University of Texas at Austin med speciale inden for sociolingvistik, talens etnografi samt etnopoetik. Feltarbejder hos Kuna i Panama siden 1970. Har bl.a. publiceret *Kuna Ways of Speaking* (1983) og *Verbal Art in San Blas* (1990).

Inger Sjørlev, mag.scient. i antropologi fra Københavns Universitet. Feltarbejde i Brasilien. Direktør for IWGIA, Den Internationale Arbejdsgruppe for Indfødte Folks Anliggender. Seneste publikation: *Gudernes Rum* (1995).

Bo Wagner Sørensen, ph.d. i antropologi og lektorvikar ved Institut for Antropologi, Københavns Universitet. Feltarbejde i Nuuk i 1988-89. Museumsinspektør ved Grønlands Nationalmuseum & Arkiv fra 1992-95.

Vibeke Tuxen, mag.scient. i antropologi. Projektkoordinator i Regnskovsgruppen Nepenthes.

Hanne Veber, mag.scient. i antropologi fra Københavns Universitet. Feltarbejder i Amazonas og på reservater i Nordamerika. Lektorvikar ved Institut for Antropologi, Københavns Universitet.

Bror Westman, mag.scient. i antropologi. Feltarbejde i Algeriet og Marokko. Freelancekonsulent.

ENGLISH SUMMARIES

Jørgen Østergård Andersen: Ritual Gestures. The Body as Scale and as Aesthetic Form

The article focuses on ritual gestures, and it delineates a theoretical field of investigation, which gives expression to aesthetic practices, which are beyond – or rather, interstitial zones in – the semantic domains. It is argued that the ritual gestures generate a contact with a sphere, which is termed “sacred” in the anthropological tradition and “sublime” in the aesthetic, philosophical tradition. It is further argued that the aesthetic field cannot be reduced to the social order of semantic domains, since this would imply a misrepresentation of the meaning of ritual performances. The widespread contextual signification of rituals in anthropological debates and in ritual studies is therefore challenged in the article, and it is argued that such analyses do not give expression to the meaning or structure of the rituals. Such analysis, which merely describes the social context of the ritual, puts an end to the theoretical exploration into the singular meaning of the ritual – even before the analysis of the meaning gets under way. To illustrate these points, the *añjalīpuṭa* gesture is described and two “rites de passage” in Sri Lanka are analysed: *kōta hālu* (girls puberty rituals) and *upasampadā* (monks higher ordination rituals). The subtitle – the body as scale and as aesthetic form – points to a further argument in the article that the body is a scale, which organises the semantic domains in a hierarchy of concrete, material objects. The aesthetic zones are found in such transitions from object to domain and they imply a transition from one scale to another. It is argued that the ambiguity of ritual gestures explores such interstitial zones.

Bernard Arcand: The Power of Modesty and the Modesty of Power. The Nude Pictures of Prince Henrik

This article argues that pornography requires modesty almost as much as nudity, in order

to please its audience by adding to the spectacle of sex some feeling of conquest. Modesty appears as a primary notion at the root of social life: from the book of Genesis, when Adam and Eve express shyness, to the teachings of the Touareg on the proper use of the veil and to the recent surge of so-called “amateur pornography”. Modesty translates how others become fascinating and attractive, an obvious pre-requisite for creative interaction.

Niels Winther Braroe: Fieldwork on Ethnic Identity: A Canadian Indian Community in the 1990's

This article describes some obstacles to fieldwork in a Plains Cree Indian community. The research is a continuation of study begun in the 1960's, after an absence of twenty-five years. Two areas of “trouble” are discussed. The first has to do with the effects of a book about the community published by the author; the second set of difficulties results from newly emergent factional divisions on the reserve. Both of these are relevant to the author's interest in changing expressions of ethnic identity of the band, and political and economic changes associated with a new Indian cultural self-image. The author describes some approaches taken to negotiate these obstacles.

Klaus Ferdinand: From Expedition to Fieldwork

In 1945 the study of ethnography (cultural anthropology) started at Copenhagen University under Dr. Kaj Birket-Smith, head curator at the Department of Ethnography, the Danish National Museum. The post-war years were a period of great expectations and enthusiasm, but of little money. Early ethnographical field experiences often took place within archaeological or natural science expeditions; later, after the establishment of The Danish State Research Foundation in 1952, they were followed by a few ethnographical expeditions, that is, before

individual fieldwork became the rule. The article surveys these developments, coloured by the author's own experiences, changing theoretical orientations and methodologies.

Helle Ploug Hansen: A Zebra-Striped Circus Performance. The Scenario of Laughter

This article looks at humour and laughter as a complex social and cultural phenomenon. It is based on a description of a circus performance in Copenhagen in which a plastic zebra, after having read a zebra-striped book, lay down on the scene in the performance hall. The performance is first analysed as a parody of a traditional circus performance and as an absurd form of humour. The article then focuses on laughter as a spontaneous answer from the body to an unknown and unpredictable phenomenon. Finally Bateson's theory of communication is introduced in order to understand humour and laughter as a meta-communicative manifestation, that comments upon and challenges the social order.

Kirsten Hastrup: Theatre's Space. An Analysis of the Stage in the World of Shakespeare

In this article it is suggested that historically and structurally, Shakespeare's theatre belongs to a liminal space, on the threshold of the city, and of order. This position makes it possible for the theatre to incorporate the contradictions of society. The stage itself is an empty space, ready to be impregnated by the imagination of both players and audience. The nature of illusion on stage is discussed, and it is argued that on stage the distinction between illusion and reality dissolves. Theatre, on the whole, is a "site of passage" where one is transported between worlds, equally real and powerful.

Alf Hornborg: Dual Organization, Hierarchy and the Logic of Quadripartition in Andean Societies. A Comparative Approach

A comparative perspective can help to illuminate the quadripartite, ethnic hierarchies of Andean communities by placing them in a wider, South American context.

The ethnography of southern India also provides us with valuable clues for understanding the structure of traditional, Andean hierarchies. The endogamous moiety systems of the Andes can be understood as transformations of exogamous moiety divisions such as those of central Brazil. In both areas, hierarchies of ranked, endogamous strata have been intersected by exogamous dual divisions. The horizontal, ceremonially and spatially more conspicuous moiety divisions would have had the effect of mystifying and neutralizing the vertical dimensions of political and economic stratification, augmenting moiety allegiance to minimize tensions between strata. The recurrent, quadripartite organization of Andean communities appears to harbour a potential for either the symmetric or restricted exchange of exogamous moieties or the asymmetric exchange of more inclusive and hierarchical social systems. Apparently, the dualistic social categories of Andean communities are classificatory grids which can subsume new ethnic elements as they enter the scene. In maintaining an illusion of reciprocity, dual organization may well have facilitated the growth of hierarchical social systems. The obsession with dual organization in the Andes and the central Brazil suggests an attempt to reproduce the basic, structural principles of two-line terminologies (viz. dual opposition, relative age, and gender) through other means than the simple, transitive logic of kin term usage. At the very point where these ordering principles could no longer be maintained in the course of everyday interaction, they proved to be of such profound significance for resisting chaos that they provided templates for the physical construction of social space.

Søren Hvalkof: Where are the Savages? Memories of Identity and Politics in the Amazon

The author's personal experience with a conventional study tour to the Peruvian Andes that metamorphosed into an ethnographic journey of the Amazon, highlights the central importance of the ethnographic field work as anthropology's phenomenological soul. The case of the Ashéninka of the Peruvian Amazon is used to show why

the ethnographic description is crucial to the realization of the political potentials inherent in non-Western societies. Using classificatory models of ethnic and social identity developed by Dr. Niels Fock and rethinking them in the context of power, the epistemological contrast between the developmentalist and essentialist monolith of Western thinking and the indigenous, non-essentialist, multicentric and particularistic universe is demonstrated. The recent political success of the latter is related to the potentials released through the growing process of globalization. An anecdote from the field epitomizes the choices made by the Ashéninka.

Christian Kordt Højbjerg: The Order of Classification. On the Representation and Distribution of Religious Knowledge

The purpose of the article is to present and discuss the apparent contradiction between differentiated cognition and cultural consensus with regard to the religious category *sale* among the Loma people in Guinea and Liberia. Opposing traditional classificatory approaches to cultural knowledge in anthropology, it is argued that the complex religious category is more adequately rendered through a cognitive and distributive approach. The first part of the article identifies three different, although frequently coexisting mechanisms of distribution and acquisition of *sale* knowledge, which are labeled respectively continuous (semantic memory), discontinuous (episodic memory), and esoteric (secret knowledge acquisition). In the second part, an analysis of a sacrificial ritual leads to the conclusion that the *sale* category is an awkward classificatory case, which helps to build cognitive bridges between separate domains of reality. This general cognitive quality of the *sale* category serves to apprehend *sale* as a collectively shared representation, irrespective of its multi-vocality and differentiated cognition.

Kirsten Jørgensen: Picturesque Prospects. Landscape According to Gentlemen Anno 1800

The idea of picturesque landscape, which emerged in Britain in the 18th century and

reached its peak of popularity in the decades around 1800, is based on an appropriation of wilderness to the norms of landscape art. The highly valued picturesque prospects were those which especially reminded the viewer of Italian landscape paintings from the 17th century. The present article addresses itself to the question of how on earth the British traveller was able to enframe a picturesque prospect in open air, surrounded as he was by multiple, unframed motifs. The idea of the picturesque landscape is first approached through an analysis of the two other contemporary categories of landscape, analytically designated as the monotonous and the cultivated landscape, to which the picturesque cognitively is defined and to which it is enframed in opposition. Second, the idea of the picturesque landscape is itself analysed. It is argued that rather than any inherent properties of the viewed country being decisive in the definition of the picturesque landscape, it is the gaze of the viewer, the *picturesque eye* as a contemporary calls it, and the cultivated mind of the viewer which make the appropriation of wild nature to the norms of art possible, and thus it is the travelling gentleman who evokes the picturesque prospect and calls into being.

John Liep: Separated, Linked, and United: Totemic Practice on Rossel Island

Matrilineal clans on Rossel Island, Papua New Guinea have so-called "linked totems" of bird, plant and fish as well as a fourth totem which is an individual snake, crocodile or dugong. Further investigation disclosed that these emblems and sacred animals are both used to distinguish clans and subclans and to unite linked subclans of different clans. Further, individual geographical features of subclan territories mark out territorial as well as symbolic possessions that are likewise used to "think" separation as well as unification of social groups. A minor point of the discussion is that totems serve as vehicles of metaphor as Lévi-Strauss emphasized, but also as metonyms which he underplayed. A second, and major, point is that territorial categories and relations which we tend to regard as "economic" may also be part of a totemic symbolic practice.

Karsten Pærregaard: Where do *Cholos* go when They Leave? Folklore and Identity among Urban Migrants in Peru

An important term in the description of Peru's ethnic groups is *cholo*, a category indicating urban migrants trying to distance themselves from their Andean past and obtain recognition as citizens in the country's major cities. Conventionally, *cholo* has been considered a transitional status for Peru's indigenous population which wants to cast off its Indian identity and become westernized. This article argues against such a notion and suggests that *cholo*fication is a permanent identity for the majority of Peru's rural and urban population. The article draws on material gathered among migrants whose origins are in a village in the southern highland and analyzes how the migrants use folklore festivals and parades to change the negative image the surrounding society holds of them as *cholos*. The article concludes that only when all those regarded as *cholos* recognize their status as such and replace the negative import of the term with a more positive content, will a new identity be visible and *cholo* lose its former meaning in social and theoretical discourse.

Peter Rivière: Carib Soul Matters – Since Fock

When it appeared in 1963 Niels Fock's *Waiwai* marked the beginning of a new age in the ethnography of the peoples of Guiana. This study will examine how far what Fock reported concerning Waiwai ideas about the soul is to be found among other Carib-speaking peoples of the region. After a summary of the Waiwai material, the notions of four other cases (Trio, Maroni River Caribs, Pemon and Kapon, and Yekuana) are looked at in turn. Each case exhibits both similarities and differences, but overall there is a high degree of convergence. In every case there is the idea of a soul(s) that goes, at death, to an eternal resting place and of another soul(s) that remains on earth, often to haunt the living. A point that the Trio material raises is the importance of the name as the bridge between the soul and body of the living person. This theme is not well developed in other works although it is hinted at by Fock himself with regard to the

Waiwai. Elsewhere in Amazonia, however, the notion of the name as a vital component of the person or as an aspect of the soul has been frequently recorded. Two examples are adduced and it is suggested that this subject requires further exploration among the Carib-speaking peoples Guiana.

Camilla Rosengaard: When Places Dis-integrate

This paper focuses on how ethnic Russians attempt to oppose the processes of de-territorialization they are subject to in the newly established Latvian state. The attempt on behalf of the Latvian state to marginalise the Russians is – among other things – expressed in the spatial restructuring of Latvia's capital Riga. Markers and signs referring to the Russian community and the Soviet past to a large extent are removed from the city-scape. In keeping a tour-map of all the removed places in mind, the Russians manage to keep track on the Soviet place and thereby create a continuity with the past. In creating this discursive place, the Russians challenge the official Latvian history and their role in it as foreigners who are not granted citizenship.

Kirsten Marie Raahauge: Museum's Space

The article discusses the interaction of objects and museums. It claims that a thing gets other tasks when becoming a "member" of a museum collection than those it had originally. In this way the museum object is viewed as a representative of both its own story and a representative of the culture that creates museums. The museum is considered as a local phenomenon that deals with universal tasks. The article tries to analyze the museum and its exhibition activity by considering the self-knowledge of the museum itself, and it questions whether the museums in our time are adjusted to the principles that once established the museum as an institution.

Jonathan Schwartz: Wedding in Krani: Notes on Balkan Rites of Passage

This retrospective essay, inspired by the Biblical wedding in Kana, looks as well

towards the future. Its topics are drawn from twenty years of periodic visits to and field work in the Prespa Lake region of Macedonia, bordering on Albania, Greece, and the Republic of Macedonia. Studies of labor migration (*pechalba*) are orchestrated by weddings, in which villagers are married away to spouses in the metropolises. This is a virtual *rite de passage*, especially for the bride. Since the collapse of communism, the breakup of Yugoslavia, and the violence of ethnic cleansing, new imperatives for anthropology have appeared. If once we could direct our interest to the dramatic rites de passage, we now must pay attention to guarding the everyday *rights of passage*, especially in regions with several ethnic, religious, and linguistic communities. The Prespa Lake village of Krani, half Albanian and half Macedonian, with half its population abroad in diasporas, is an exemplary site for this sort of anthropology.

Joel Sherzer: Ceremonial Dialogic Greetings among the Kuna Indians of Panama

The Kuna Indians of Panama are the most northern group in Niels Fock's comparative survey of ceremonial dialogue in lowland South America. Ceremonial dialogue is the form in which chiefs perform myth, history, and personal experience, in a chanted ritual and metaphorical language, to the Kuna community. *Arkan kae*, the ritual greeting between two chiefs from separate villages, is also performed in this way. The language of *arkan kae*, like the language of Kuna ceremonial dialogue more generally, is ritual, metaphorical, and poetic. With regard to content, *arkan kae* deals with the health of the chiefs and their villages, their travels, and their experiences. *Arkan kae* is the focus of this report, which includes a representative example. While not as ritually elaborated or structured, the *arkan kae* pattern of ceremonial dialogic greeting emerges between two friends or family members who have not seen one another for a long time, as they report and narrate to one another about their experiences during the period when they were separated. It should also be pointed out that the ceremonial dialogic model for speech, widespread in indigenous, oral societies in Latin America,

is gradually but sometimes brutally becoming replaced with another model, with which it has long been in competition and conflict, the European derived, monologic and literate model.

Inger Sjørølev: Forms of Representation. Spirit Possession as Mimesis and Performance

The title of the article plays on the literal meaning "stepping forward" of the Danish word "fremstilling" for representation. It analyses the phenomenon of ritual spirit possession as stylistic behavior and a form of communication, and as an embodiment of sociality, in the sense that the possessed incarnates forces and sentiments of the whole group. The possessed are not dissociated from themselves as much as they are more-than-themselves in this sense of being – framed by the ritual performance – fetish-like incarnations of both positive sentiments of the group, as when possessed by gods, and negative ones, as sometimes when possessed by marginal entities and strangers.

Bo Wagner Sørensen: When Culture Gets Embodied: The Notion and Phenomenon of Greenlandic "Halfies"

The article tries to make sense of the notion of Greenlandic "halfies" by showing how the notion is part of a cultural discourse which is expressed in terms of "between two cultures". This discourse points both to people being split between cultures and to the cultures having materialized themselves in individual bodies. In light of recent critique of the concept of culture in anthropology it is reasonable to question the essentialism underlying the expression "between two cultures", and also to imagine that individuals who invoke it are suffering from "false consciousness". However, it seems that the discourse causes real pain in actual bodies, and therefore it needs to be taken seriously. In the article, the discourse is put in a larger historical, social and political perspective, showing how the idea has been established that Greenlandic and Danish culture and identity are rather incompatible entities. The Greenlandic struggle for political independence has been fought to a large degree in the field of

culture, which implies that people in general are informed by dichotomy thinking. Individuals who do not match up with the acknowledged criteria for Greenlandic culture and identity are inclined to be caught between cultures and loyalties, the result being that the political cultural war is reproduced and reflected in individual bodies. Due to the widespread identity-health model according to which the ideal identity is a clear-cut and fixed ethnic identity, these individuals are often believed to experience identity crises. The article suggests that the "problem" may not be one of incompatible cultural essences, though it is widely thought so, but rather that culture and identity get politicized.

Vibeke Tuxen: The Kunas Struggle – with Myth and Metaphor

The author is working with the kuna people on a demarcation project and observes how the kuna use their myths and metaphors in practice to analyse the presence of foreigners, whom experience has taught them not to trust, but on whom they also depend for their territory. The myth of Duiren who taught the Kunas to resist and fight for their culture but who also depended on the help of other people, is put forward by a chief in his chanting, analysing the present situation. Kuna myths form a total of interrelated stories, which on the one hand form the mind of the Kuna chief in his analysis, and on the other hand certain parts, or myths, are being picked out to show the angle that the chief wishes to put forward to his people. Personal names can be changed and molas can be sold. Myths, names, and molas are three ways in which the Kuna relate themselves to the outer world and still maintain their own way of living. Through all three, foreign aspects can be expressed, let in, and let out again.

Hanne Veber: Ritualized Speech in Headless Societies. The Constitution of Power and Publicness in the Amazon

Anthropology conceptualizes native Amazonians as prototypical egalitarian societies. In these societies, formal leadership is weak and seldom operative beyond the extended family or local group level. It is

based on personal prestige and the ability to inspire confidence. The leader is expected to guide his following through the topography of the economic and the socio-political landscapes but is in no position to give orders or command. This weak power syndrome has inspired the term "headless society" in the literature. Pierre Clastres has developed the idea that a systematic anti-state campaign is embedded in Amazonian social structure and therefore, centralization and consolidation of power has been precluded. Short of subscribing to Clastres' argument, it is clear that power in Amazonian societies, as elsewhere, is based on consent and this furnishes the only measure of its legitimacy. The questions remain, then, how is order constituted in the absence of explicit mechanisms for enforcement of rules and norms, and how are potential conflicts solved? One answer is furnished by the institution of ritualized speech or ceremonial dialogue found in most Amazonian societies. These constitute devices of meta-communication through which human interaction is regularized. Years ago, the Danish anthropologist Niels Fock explored the Waiwai oho-chant as a form of legal authority in Weber's sense, supplementing the traditional authority on which Waiwai leadership rested. The relation between the two forms of authority remained unclear, however. Greg Urban views ceremonial dialogue through the optics of semiotics and demonstrates its regulative social functions, thus providing a sophisticated confirmation of Fock's earlier hypothesis. Comparative data on ritualized speech from the author's fieldwork among the Pajonal Ashéninka of eastern Peru demonstrates how potential conflicts are negotiated through ritualized speech and how the resolutions are confirmed through their being made public by the ritualization. In this sense ritualized speech facilitates a smooth flow of social life – even in the societies with no head.

Bror Westman: Mataco Myths

Taking a point of departure in Lévi-Strauss' concept of the myth as movement in different ways, the article deals with Mataco myths as they have been recorded by Niels Fock during his field work among the

Mataco of Gran Chaco in the northern part of Argentina between 1958 and 1962. The form of this body of myths is seen as one of variation and movement, and the contents are understood as dealing with becoming a human being, a cultural being. The figures Sipilak, the culture hero, and Tokuah, the bungler, play important roles in the myths. They incarnate different principles, rule over different domains, create different phenomena, and act in different ways. Also the elements fire, water, air, and earth are dealt with in the myths. The universe of the myths is static, moving however between different levels, and the identities of the figures of the myths change. The myths are variations of each other and tell about the sensuous sides of life. The myths deal with concrete, tangible experience.

Niels Bohr: Physics' Epistemology and Human Cultures

The article is a reprint of the talk given by the famous physicist when he addressed the International Congress of Anthropology and Ethnology at Kronborg, Elsinore, in August 1938. Niels Bohr's new theory of quantum physics gave rise to the concept of complementarity, and the Elsinore lecture was the first occasion on which he publically debated questions regarding evolution and the mutual interplay of cultures. The topic derives from Bohr's reflections on the complementarity of instinct and reason. Furthermore, these thoughts were related to the issue of nature versus nurture, on which Bohr unambiguously sided with the latter. The Elsinore lecture is more provocative and a little less tactful than Bohr's usual style, and might be considered as a reaction to racist ideology so prevalent in the 1930s. It is worth noting, however, that these issues are being debated in the 1990s. The wider relevance of the concept of complementarity and its applicability to disciplines outside the natural sciences occupied Bohr throughout his life.

GAMLE OG KOMMENDE NUMRE

13. DANMARK udstiller det forhold, at danskhed først og fremmest er noget, som artikuleres langs med grænserne; både dem som udad findes og dem som indad skabes.

14. UDVIKLING – udsolgt

15. KANNIBALER tematiserer forskellige måder, man kan give kødet mening på, både de steder, hvor man spiser hinanden, og der, hvor man lader sig nøje med saftige metaforer.

16. NOMADER ser på forbilleder og skræmmebilleder, tryghed som indespærring og hjemløshed som frihed, tvangsbosætning og jagten efter et hjem.

17. NATURLIGHED behandler naturlighedsforestillinger i forholdet mellem dyr og mennesker, naturfolk og civilisation, naturlige landskaber og unaturlige mennesker og andre kulturelle kategorier.

18. SMITTE – udsolgt

19. KULTURKOLLAGE handler om møder mellem forskellige kulturer – både når bemestringen af en ny slags tværkultur og kompetence lykkes, og når den ikke gør. Vores vante forestillinger om kultur udfordres.

20. DET VIRKELIGE LIV – udsolgt

21-22. ORDENTLIGE TING – udsolgt

23. MISSION søger at indkredse forestillinger om, hvad mission betyder for menneskers måde at tænke på – både gennem de enkelte missionærers motiver og praksis, og de missioneredes modtagelighed for, fortolkning og iværksættelse af religionen.

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 uhemmet 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 Rummet 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 betydningskabende kategori for kultur og tanke såvel som den måde hvorpå vi indretter det sociale rum.

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

32. INDFØDTE behandler emnet indfødte, oprindelige folk eller 4. verdensfolk inden for rammerne af de aktuelle antropologiske interessefelter kulturel identitet og kompleksitet. Indfødte folks vilkår i den moderne verden frembyder spørgsmål af både teoretisk, praktisk og politisk art.

33. DYR tager udgangspunkt i den ganske forbløffende mængde materiale, som den zoologiske verden bidrager med til vores kategorisering 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.

37. MELLEMØSTEN 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.

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 linjeafstand). Brug så få skrifttyper og -størrelser som muligt, og undgå specialkoder af enhver art. Brug kursiv til fremhævelser.

Artiklerne må i øvrigt være udformet efter denne standard:

- forfatternavn(e)
- titel, samt evt. uddybende undertitel
- tekst forsynet 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 helst i løftet petitskrift.¹ Indskriv notereferencerne manuelt (undgå tekstbehandlingsprogrammernes 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 opfordrede eller uopfordrede.

FELTER

Jorge Luís Borges: ETNOGRAFEN

Jørgen Østergård Andersen: RITUEL GESTUS

Bernard Arcand: BLUFÆRDIGHEDENS MAGT, MAGTENS BLUFÆRDIGHED

Niels Winther Braroe: FELTARBEJDE OMKRING ETNISK IDENTITET

Klaus Ferdinand: FRA EKSPEDITION TIL FELTARBEJDE

Helle Ploug Hansen: ET ZEBRASTRIBET CIRKUSNUMMER

Kirsten Hastrup: TEATRETS RUM

Alf Hornborg: DUAL ORGANISERING, HIERARKI OG FIREDELINGSLOGIK I ANDES

Søren Hvalkof: HVOR BOR DE VILDE?

Christian Kordt Højbjerg: ORDEN I KLASSIFIKATIONEN

Kirsten Jørgensen: PITTORESKE PROSPEKTER

John Liep: ADSKILT, FORBUNDET, FORENET

Karsten Pærregaard: HVOR GÅR CHOLOS HEN, NÅR DE GÅR UD?

Peter Rivière: CARIBISKE SJÆLEANLIGGENDER

Camilla Rosengaard: NÅR STEDER OPLØSES

Kirsten Marie Raahauge: MUSEUMSRUM

Jonathan Schwartz: BRYLLUPPET I KRANI

Joel Sherzer: CEREMONIELLE DIALOGISKE HILSNER BLANDT KUNA I PANAMA

Inger Sjørslev: FREMTRÆDELSSES-FORMER

Bo Wagner Sørensen: NÅR KULTUREN GÅR I KROPPEN

Vibeke Tuxen: KUNAERNE KÆMPER – MED MYTE OG METAFOR

Hanne Veber: RITUALISERET TALE I HOVEDLØSE SAMFUND

Bror Westman: MATACOMYTER

Niels Bohr: FYSIKKENS ERKENDELSESLÆRE OG MENNESKEKULTURERNE

Med efterskrift af Jørgen Kalckar