



TIDSSKRIFTET ANTROPOLOGI 33

DYR

TIDSSKRIFTET ANTROPOLOGI nr. 33, 1996

Dette nummer er udgivet med støtte fra Statens Humanistiske Forskningsråd.

- Redaktion: Michael Harbsmeier
Lars Holmberg
Kirsten Jørgensen
Aage Jørgensen
Katja Kvaale
Kennet Pedersen
Kirsten Marie Raahauge
Julie Zahle (ansv.)
- Anmelderredaktion: Aage Jørgensen
- 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: Forgængelighedens kalligrafi.
Assemblage af mågemumier (1995). John Olsen.
- ISSN 0906-3021 (Tidsskriftet) Antropologi
ISBN 87-88825-03-5
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 indkseres i *International Current Awareness Service, International Bibliography of the Social Sciences* og *Anthropological Literature*.

Vi kæler for dyr, slagter dem, laver metaforer af dem, sætter dem i bur, kategoriserer dem, afbilleder dem, beskriver dem, fantaserer om dem, leger med dem, handler med dem, fortæller historier om dem, spiser dem, spekulerer over deres ve og vel, tænker og føler med dem, går tur med dem osv. osv.

I dette nummer af Tidsskriftet Antropologi vil et udsnit af de umådelig mange måder, hvorpå mennesker kan omgås dyr, blive behandlet. De bragte artikler er således en blanding af analyser af vores forhold til dyr i både konkret og overført betydning, samt indlæg i debatten om, hvordan vi bør forholde os til dem. Som sådan afspejler artiklerne ikke blot, at menneskets mangfoldige relationer til dyrene varierer over tid og sted, men kan også ses som udtryk for, at vores omgang med dyrene til stadighed – og måske særligt i disse år – diskuteres og forhandles.

– redaktionen

„There are things easier to understand than the reason for such an animal“

Kuna-lederen Nele Kantule ved synet af en elefant i Panama Zoo.

TIDSSKRIFTET ANTROPOLOGI NR. 33

DYR

INDHOLD

John Liep LUFTBÅREN KULA Danske feltornitologers tilegnelse af fugle	5
Lars Holmberg FJER OM MULEN VED MORGENGRY Om brugen af dyremetaforer i det danske politi	21
Lars Thomas DYRENE, DER IKKE BURDE EKSISTERE	37
Klaus Rifbjerg TYRPLAGERI?	51
Anne Knudsen DET ZOOFIL ÅRHUNDREDE	55
Peter Sandøe DYRETIK	65
Inge Schjellerup OM MARSVINET I ANDINSK FOLKLORE Offergave, krukke, delikatess, kæledyr, skraldebøtte, varsel og røntgen	83
Ingeborg Svennevig MENNESKER OG ELEFANTER Om tolkninger af Afrikas elefanter i Afrika og Europa	91
Ida Nicolaisen VI OG VORE HUNDE Et antropologisk perspektiv	99
Kennet Pedersen HANÆG Om fuglesymboler i de historiske tupinambáers menneskeofringer	117

POSITIONER

Jonathan Schwartz TRETTE MÅDER AT BETRAGTE EN SOLSORT PÅ En etnografisk refleksion over Wallace Stevens' digt og Poul Borums danske oversættelse	129
---	-----

Tao Kongsbak MENINGER I GALSKABEN	139
REVIEW	
Christian Kordt Højbjerg AT STANDSE STRØMMEN Om religionsantropologisk ikonoklasme og fremtidens antropologi	147
ANMELDELSER	
Fredrik Barth: <i>Manifestasjon og Prosess</i> . Anmeldes af Hanne Veber.	161
Nancy Bentley: <i>The Ethnography of Manners. Hawthorne, James, Wharton</i> . Anmeldes af Kirsten Jørgensen.	162
Signe Howell & Marit Helhuus: <i>Fjern og Nær</i> . <i>Socialantropologiske Perspektiver på Verdens Samfunn og Kulturer</i> . Anmeldes af Hanne Veber.	165
James R. Lehnig: <i>Peasant and French</i> . <i>Cultural Contact in Rural France During the Nineteenth Century</i> . Anmeldes af Anne Knudsen.	166
Henning Kirk: <i>Da alderdommen blev en diagnose</i> . <i>Konstruktionen af kategorien „alderdom“ i 1800-tallets lægelitteratur</i> . Anmeldes af Jórún Christophersen.	167
Stig Toft Madsen: <i>State, Society and Human Rights in South Asia</i> . Anmeldes af Michael Jacobsen.	168
Marcel Mauss: <i>Gaven. Utnækslingens form og årsak i arkaiske samfunn</i> . Anmeldes af John Liep.	170
Deborah Reed-Danahay: <i>Education and Identity in Rural France</i> . <i>The Politics of Schooling</i> . Anmeldes af Anne Knudsen.	172
Arne Johan Vetlesen (ed.): <i>Nærhetsetikk</i> . Anmeldes af Kirsten Andersen.	173
Helena Wayne (red.): <i>The Story of a Marriage</i> . <i>The Letters of Bronislaw Malinowski and Elsie Masson</i> . Anmeldes af John Liep.	175
FORFATTERLISTE	179
ENGLISH SUMMARIES	181
GAMLE OG KOMMENDE NUMRE	184

JOHN LIEP

LUFTBÅREN KULA

DANSKE FELTORNITOLOGERS TILEGNELSE AF FUGLE

...det er netop på grund af denne udveksling, fordi de hele tiden er ... genstand for et rivaliserende begær, fordi de er et middel til at vække misundelse og til at tildele social anseelse og berømmelse, at disse genstande opnår deres høje værdi.

Malinowski (1922:511)

Som altid anspores min interesse i et antropologisk problem af konkrete empiriske forhold. Jeg har i nogen tid grundet over, om min ganske omfattende erfaring i følge med folk, der ser på fugle, kunne omsættes i en faglig antropologisk analyse. Emnet befinder sig indenfor et langt mere omfattende felt, der kunne kaldes *the anthropology of leisure* – og som det fremgår, angår det også udforskningen af *konsumtion* som kulturelt fænomen.

Inden for konsumtionsforskningen er der to hovedfortolkninger af forbruget. For nogle forskere er forbruget rettet mod andre (*other directed*). Forbrugeren tilegner sig ting og knytter dem til sin person for at skille sig ud fra andre og demonstrere sin status. Forbrugsvarer forstås her som statussymboler og forbrugeren som motiveret af konkurrence med andre forbrugere i et statushierarki. Denne tilgang går tilbage til Veblens *The Theory of the Leisure Class* (1975) og fortsætter i Bourdieus *Distinction* (1984). Ifølge den anden tilgang, som især inspireres af Colin Campbell (1987), retter forbruget sig først og fremmest mod forbrugers selv (*inner directed*). Forbrugeren drives af et begær efter nydelse, der rettes mod ting og oplevelser, som forbrugeren drømmer om vil tilfredsstille begæret. Mere bredt ses forbrug som menneskers konstruktion af selv og identitet gennem tilegnelse af omverdenen (Miller 1987). De to tilgange udelukker ikke hinanden, og jeg bruger dem begge til at forstå det foreliggende fænomen: danske ornitologers tilegnelse af fugle.

Stående overfor det for antropologen fremmede: et fænomen i hans eget samfund, kan det være en genvej at tage udgangspunkt i det kendte: et fremmed samfund. Jeg begynder derfor på øen Rossel i Papua New Guinea.

Fugle og identitet på Rossel Island

Nogen tid efter min ankomst til Rossel Island var jeg på besøg i landsbyen Pum, hvis egnethed som sted for mit feltarbejde jeg ville undersøge. Jeg blev i denne forbindelse

introduceret til egnens førende big man, Pönda. Under samtalen spurgte han mig om, „hvad min fugl var.“ Jeg vidste allerede, at de matrilineære klaner på Rossel (og iøvrigt i Massim-regionen) har fugletotemer. Da lærken i min barndom var Danmarks almindeligste fugl og kunne regnes for vor nationalfugl, svarede jeg, at det var en lille, brun fugl, der fløj højt op i luften og sang, hvorpå den dalede ned i kredse til jorden igen. Pönda svarede, at det var netop hans fugl *temöli*. Nu er braminerglenten, som det viste sig, at det drejede sig om, en noget større fugl, rødbrun med hvidt bryst, men den kredser rigtigt nok højt over landskabet.

Det er tænkeligt, at Pönda, der gennemgående, som Sahlins siger om big men, havde „blikket urokeligt rettet mod egen fordel“ (Sahlins 1963, min oversættelse), så en fordel i at etablere et vist identitetsfælleskab med en hvid og antagelig rig mand. Bestemmelsen af, hvilken fugl jeg „havde,“ gav mig i hvert fald en placering i lokalsamfundet. Jeg hørte nu til Pöndas klan *taa*. En nabo i Pum, hvis far havde været *taa*, begyndte at kalde vores søn for „bror“. Vi var ved at falde på plads i Rossels sociale kategorier. På samme måde fastlægger man klanen for tilflyttere fra andre øer i regionen.

Som sagt har hver af de femten klaner på Rossel en fugl som totem – foruden nogle planter eller træer, nogle fisk eller andre havdyr og en bestemt mytisk slange, en inkarnation af en guddom, der holder til på et helligsted på klanens område. Det drejer sig om det system af „forbundne totemer“, der er karakteristisk for Massim-regionen (Seligman 1910:9). Øen er opdelt i klanterritorier, der som regel omfatter et højdedrag, et vandløb, en kyststrækning og en del af koralrevet. Hele det lokale univers – eller karakteristiske dele af det – er delt op mellem de sociale kategorier. I virkeligheden er det mere kompliceret, for klanerne er spredte, og de fleste er opdelt i lokaliserede subklaner, som territorierne er knyttet til. Kun de mindre, udelte klaner har kun én fugl. De større, segmenterede klaner har flere. For den største klan på øen fandt jeg f.eks., at to subklaner havde den grønne papegøje, tre den røde papegøje og én brillefuglen.¹ Forskellige naturlige arter bruges altså til at markere sociale forskelle. Men processen kan også gå den modsatte vej. En klan kan yderligere spaltes og den sociale tanke etablerer forskelle i naturen, hvor der er behov for dem. Det viste sig f.eks., at man skelnede mellem tre forskellige røde papegøjer, der hver især var totem for en eller flere underklaner: en stor, der var prototypen, og desuden en mellemstor og en lille. Nogle subklaner fra forskellige klaner har en „blandet afstamning“, der kan markeres ved, at de deler et totem – en fugl, plante eller fisk.

Fugletotemer på Rossel blev ikke betragtet med ærefrygt. Der var ikke forbud mod at dræbe eller spise dem eller nogen forestilling om nedstamning fra dem. De betegnede social samhørighed med klanmedlemmer, forskel fra folk fra andre klaner, og kunne også bruges til at udtrykke slægtskabsbånd på tværs af klaner. Rosseleserne tilegner sig altså fuglearter som kollektive gruppebesiddelser, der udtrykker identitetsfællesskab og –forskkel konkret og kvalitativt. Som emblemer for identitet kan de forbindes med visse følelser. Da vi i 1980 tog afsked med min nære ven James, nævnte han med en vis bevægelse, at hans subklan, foruden den hvide kakadue havde endnu en fugl, „en anden *temöli*, kaldet *tile*“.² Man kunne altså sige, at vi havde fælles fugl. Når jeg så „min fugl“ i Danmark, kunne jeg da tænke på ham.

Forholdet til fugle i Danmark

Når vi nu flytter scenen til vores egen verden, står vi overfor langt større kompleksitet. En del af befolkningen er indifferent overfor fugle. Andre grupper har meget forskellige forhold til dem. Forholdet til fugle har desuden forandret sig historisk og er forbundet med videre områder af diskurs og praksis som det ændrede forhold til naturen og de grønne bevægelser. Man kan til en begyndelse skelne mellem en „traditionel“ og en „alternativ“ holdning.

Ifølge den traditionelle holdning er naturen til for menneskenes skyld, det er fremskridt at udvikle sin beherskelse af den, at gribe ind og regulere den til vores praktiske fordel. Det er fremskridt at regulere åer og afvande vådområder, så landbrugsarealer kan udvides. Det er nyttigt at skelne mellem „jagtbart“ og „skadevoldende“ vildt og bekæmpe det sidste for at bevare eller forøge jagten på det første. Oprettelsen af fasangårde i forrige århundrede førte således til en omfattende bekæmpelse af rovfugle, der først sluttede i 1960'erne (Gensbøl 1984:48-49). Indenfor den traditionelle holdning kan der godt opstå interessekonflikter. Landmænd vil f.eks. afvande områder, som jægere vil bevare som jagtterræner. Jagten som praksis er også kulturelt differentieret fra overklassens ritualiserede herregårdsjagter til den „lille mands“ strandjagt fra skydeprammen. I landområderne er der stadig en stor opslutning om den traditionelle holdning. Jægerens færden med bøsse og hund er dér endnu en agtet naturtilegnelse.

Den alternative holdning har udviklet sig med væksten af industrien, bylivet og middelklassen. Her er naturen blevet et modbillede til moderniteten, fremmedgørelsen og det materielle forbrug, man er omgivet af. Man gribes af bekymring over den moderne verdens fremtrængen og den svindende natur. Man frygter industrien og landbrugets forgiftning af miljøet. Man kæmper for fredning af „traditionelle“ bygninger og landskaber eller for bevaring eller generobring af naturlige miljøer. I dette modsætningsfulde felt af modernitetsudvidelse og modernitetskritik finder ornitologien også sine bestemmelser.

Ornitologiens udvikling

Jeg tænker her ikke først og fremmest på det videnskabelige studium af fugle – omend indflydelsen herfra, som vi skal se, er betydelig – men på den folkelige praksis, amatørornitologien. Midt i forrige århundrede skilte en ornitolog sig kun ud fra sine jagtdrivende standsfæller ved en særlig interesse for fuglene. Niels Kjærbølling, der oprettede Københavns zoologiske have og skrev den første folkeligt udbredte bog om Danmarks Fugle, skriver således, at man ikke uden undtagelse bør tilintetgøre rovfuglene, da mange gør nytte ved at fortære ådsler og udrydde skadelige dyr. Men han fortsætter dog straks med at beskrive, hvordan de kan skydes fra kragehytten lokket af en lænket „bjergugle“, fanges i slaggarn, eller tages i fælder som rottesakse, svanehalse eller høgebure (1852:2-4). Art for art (bortset fra de små sangfugle) anfører han de bedste jagtmetoder. Om flag-spætten oplyser han f.eks., at man kan efterligne dens hakken på træerne ved at slå med en nøgle på geværkolben. Den kommer da „strax nærmere, for at finde sin formentlige lige, og man kan da let skyde den“ (ibid.:62).

Disse råd, der byggede på personlige erfaringer, var ikke bare henvendt til jægere i almindelighed, men jo i særdeleshed til de særligt fugleinteresserede. Dengang var tileg-

nelsen af fugle direkte og håndgribelig: enhver med stærk interesse for fugle oprettede en samling af udstoppede eksemplarer. Om de sjældnere fugle oplyser Kjærboilling, hvor i landet de er truffet, så at sige, og i hvis samlinger de er endt.³ På denne tid var det også almindeligt at anlægge store ægsamlinger, en interesse, der fortsatte langt op i dette århundrede, og af enkelte for nylig har været drevet illegalt, hvilket har forårsaget skandaler i Ornitologisk Forening.⁴ Mange ornitologer publicerede i Dansk Jagttidende indtil stiftelsen af Dansk Ornithologisk Forening i 1906 (Preuss 1981). Det gjaldt således A. H. Faber, der skrev om fugle på min barndomsegn omkring Horsens (Faber 1898). Af ham findes et fotografi, hvor han bærende jægerhat og bøsse betragter et kunsthåndværksmæssigt opstillet udvalg af sin fuglesamling (Preuss *ibid.*).

Omend Dansk Ornitologisk Forening (DOF) fra sin stiftelse i 1906 som formål også havde at virke for beskyttelse af den danske fuglefauna, anføres i foreningens love indtil 1960 dog kun, at det skal ske ved afholdelse af møder og ekskursioner, udgivelse af et tidsskrift og oprettelse af et bibliotek. Bestyrelsen syntes i mange år ikke synderlig interesseret i beskyttelsesarbejdet, men lagde vægt på tidsskriftet og en videnskabelig linie (Frølich 1981). Efterhånden indtrådte dog en holdningsændring i „den oplyste befolkningsklasse.“

Otto Helms, der var foreningens anden formand, skrev i 1920'erne det næste udbredte, populære værk om landets fugle (Helms 1927-32). Her sporer man endnu i beskrivelserne af de jagtbare arter, at der også tales ud fra jagterfaring, men Helms har dog tillæg om „Hvorledes man freder Fugle og holder dem til ved Boligen“ og om „Fredning af Strandfugle.“ Det er dog, forsikrer han, ikke hans tanke, at man ikke må gå på jagt, eller at fuglene skal have fuldstændig fred på menneskenes bekostning. „... som Samfundsforholdene er, maa Mennesket have de første Rettigheder, men disse er ikke uforenelige med en fornuftig Fuglefredning“ (Helms 1927:91).

Fra 1960'erne og 70'erne bliver foreningen markant mere aktiv og udadvendt. Efter krav fra feltornitologerne inddrages medlemmerne i store undersøgelser af fuglefaunaen, der nedsættes et fredningsudvalg og en fond, der opkøber og værner fuglelokaliteter. I takt med væksten i „de grønne bevægelser“ bliver fredningskravene mere omfattende og radikale hos medlemmerne og modsætningen til jægerne mere udtalt. Foreningen gør sammen med Danmarks Naturfredningsforening fredningssynspunkter stadig stærkere politisk gældende. I forbindelse med udviklingen af hele miljøspørgsmålet som diskurs og problemfelt øges den offentlige monitorering af bl.a. fuglelivet så meget, at foreningen i 1986 kunne stifte et selvstændigt konsultantselskab Ornitho Consult, der bistår med naturregistrering og -overvågning (Fugle 7(1):2). Samtidig har foreningen, som det i en årrække er lykkedes at tiltrække en bred skare af medlemmer med diffuse naturinteresser, i de senere år i stigende omfang tilfredsstillet medlemmernes forbrugsbehov gennem DOF-salg, der udbyder et væld af varer fra fuglelitteratur, videoer og kikkerter til redskaber og t-shirts. Foreningens virksomhed afspejler således direkte modsætningen mellem hengivelsen til den „vilde“ natur og tilfredsstillelsen af den voksende forbrugspraksis i samfundet.

Fugleinteressens nuværende spredning

Spekteret af folk, der på en eller anden måde omgås med vilde fugle, rummer en række afskygninger. Jeg har allerede omtalt jægerne, der i de senere år har oplevet en stigende

folkelig afstandtagen, omend de som sagt endnu omfattes af velvilje i de endnu „traditionelle“ lag af befolkningen. Hvad „fuglevennerne“ angår, er den største og mest diffuse gruppe de mange borgere, der befinder sig i et i hovedsagen domestisk forhold til fuglene. Det er dem, der sætter ynglekasser op i haven, nyder fuglene ved foderbrættet og ved lejlighed besøger et fredet område og bestiger fugletårnet. Det er dem, der ser de folkelige naturprogrammer i TV og afgør gennem seerafstemninger, at nationalfuglen skal være knopsvanen, som de kender fra byparken. Ved foreningens ekskursioner, optræder de mest som ældre damer, der spørger om, hvad „den smukke røde fugl er“ og får at vide, at det er en bogfinke. Blandt de mere erfarne omtales kategorien ironisk som „foderbrætsfolket.“ De har i nogle år udgjort en betydelig del af foreningens medlemmer, som den har tilgodeset ved særlige foderbrættstillinger og en styring af foreningsbladets profil i en mere almen, bredt fredningsorienteret retning med hyppige indslag om de mere kendte fuglearter.

Denne drejning har også kunnet dække behov hos en „grøn“ gruppe, hvis naturinteresse har taget karakter af en politisk bevægelse, og som kæmper for vide beskyttelsesforanstaltninger i retning af omfattende fredninger, bekæmpelse af forurening, genoprettelse af engarealer og vådområder og yderligere jagtbegrænsninger. Som i det øvrige samfund kan en bred bevægelse udarte sig til en mere militant og ekstremistisk fraktion. En drastisk og medierettet manifestation af denne tendens var, da den lille aktionsgruppe Pug-nax (brushane) demonstrerede i 1985 foran Fredningsstyrelsen i København, hvor de paraderede ligene af skarvunger, der var skudt ved dispensation på Ormø (Fugle 5(3):27). Ornitologernes fastholden af en konsekvent fredningslinie i forhold til skarven, der efter totalfredningen i 1980 steg fra et par tusind par til over 37.000 i 1994 (Bregnballe & Gregersen 1995:125), bringer dem i modsætning til de traditionelle kredse i befolkningen, der anser den for at skade fiskernes næringsliv. Her anser man „jævne folks“ livsform for truet af menneskeffjendske naturelskere og et stadig omsiggribende formynderi fra København.

I „felten“ beskæftiger en del ornitologer sig med lokal overvågnings- og registreringsindsats af rastende eller ynglende fugle i bestemte områder, af særlig udvalgte artsgrupper eller af plejeforanstaltninger som opsætning af redekasser. Her er gerne tale om folk med et stærkt lokalt engagement, der våger over deres område, som de følger året rundt. Deres identitet er tæt knyttet til lokalområdet, og de reagerer ofte fjendtligt, når fremmede fra den næste gruppe – de mere mobile fuglekiggere, hvis tilbøjelighed er nydelsen af sjældne arter – trænger sig ind på „deres“ lokalitet. Det er denne sidste kategori, jeg især vil beskæftige mig med, da den frembyder særligt interessante og paradoksale træk.

På toppen af bakken⁵

„Feltbisser“ er et udtryk, der bredt dækker de ornitologer, hvis væsentlige aktivitet er at se på fugle i marken. Feltbisser befinder sig så meget som muligt på udkig, men især hvor mængden og udvalget af fugle er størst muligt. Derfor strømmer de til de mange træklokaliteter, der i årenes løb er etableret som gode. Om foråret vil man således finde dem på nordøstvendte kystfremspring og om efteråret på de tilsvarende i sydvest. Hvert sted har sin faste kerne bestående af lokale ornitologer og folk fra nærliggende byer, der i sæsonen opsøger stedet. De rigtig store lokaliteter som Skagen eller Blåvand tiltrækker folk fra hele landet.

Hellebæk i Nordøstsjælland, som jeg besøger mest, er en typisk træklokalitet. Den nyder endda den status at have et betydeligt træk både forår og efterår. Lokaliteten blev opdaget som træksted i 1974 af to ornitologer fra København, og i de følgende år etableredes dens betydning gennem et stigende antal observationsdage. En lokalitet skabes gennem et samspil af naturlige og menneskelige betingelser. Der skal naturligvis være træk af et vist omfang, men kulturelt konstrueres lokaliteten gennem registreringer og årsrapporter. Socialt etableres den gennem det ry for et interessant træk, den efterhånden erhverver sig. Hellebæk har i en årrække været anerkendt som en af de bedste forårstræksteder i Nordsjælland.

På en god dag i april vil man her finde fra 10-15 til i weekenden op til et halvt hundrede ornitologer samlet på en bakke i et overdrevsområde. Den faste kerne består af under en halv snes mand, der indtager bakketoppen. Det er folk, der har kendt hinanden igennem mange år, og som knyttes sammen af en stor fond af fælles oplevelser og erfaringer. De suppleres af en kategori af mere mobile, men lige så kendte og erfarne besøgende og af folk med fast arbejde, der kun kommer i weekenden. I periferien befinder sig mindre fortrolige eller erfarne fuglekiggere og søndagsgæster, der kun viser sig enkelte dage i sæsonen.

Den dagligt og årligt gentagne interaktionsproces på lokaliteten etablerer et mønster, der bygger på to faktorer: mangeårigt oparbejdet fælles fortrolighed og praktisk dygtighed i identifikation af fugle. Veteraner med årelang erfaring har opøvet et mesterskab i identifikation, der støtter sig på intimt kendskab til fuglenes dragtdetaljer, flugadfærd og kald, selv under vanskelige iagttagelsesforhold, og som kan mobiliseres som habitus i en hurtig identifikationsproces. De frembyder en evne til koncentration, der sætter dem i stand til at opdage trækkende fugle på maksimal afstand og løbende holde sig a jour med trækket flere steder på himmelen samtidig. Denne fordybelse ledsages forståeligt nok af en vis social utilnærmelighed.

Inkarnerede ornitologer har endvidere tillagt sig en disciplin, der består i løbende registrering af art og antal af trækkende fugle over tidsperioder. Det foregår ved notering i de sorte, kinesiske notesbøger med rød ryg, der er uofficiel standard. Denne notering, der er optaget fra naturvidenskabelig praksis, sætter dem – i forbindelse med oparbejdet tillid til deres iagttagelsers pålidelighed – i stand til når som helst at „overtage vagten“ og tage ansvaret for registreringen af lokalitetens træk. Forskellige iagttageres observationstimer bliver efterhånden konfereret og føjet sammen til et autoriseret resultat, der samlet indgår i lokalitetsrapporten. Over hele landet strømmer et stort antal ornitologers observationer sammen i årlige amtsrapporter og landsrapporter. Dette omfangsrige kvantitative materiale danner baggrund for mere videnskabelige afhandlinger, men giver også foreningen en dokumentation i hænde, der har overbevisende politisk vægt.

Samtidig bliver denne kvantificeringsdisciplin en karakteristisk del af mange ornitologers habitus, således at deres adfærd i naturen udmønter sig i optællinger. Den naive besøgende, der nærmer sig denne type ornitolog i felten og tror, at her er en meningsfælle, med hvem man kan indlede en hyggesnak, risikerer at blive vist af med et „Jeg tæller!“ sagt ud af mundvigen. Sådanne fuglekiggere oparbejder rækker af notesbøger, der hovedsagelig består af registreringer, som kun sjældent finder videnskabelig brug, men bliver et særegent index til svundne oplevelser.

Den sociale konfiguration på bakken konstitueres af et typisk dansk samspil af lighed og hierarkisering.⁶ Her blandes læger og ingeniører med arbejdsløse uden stands anseelse, og indkomstforskelle underkommunikeres ligeledes. Det spiller f.eks. ikke nogen

væsentlig rolle, hvad ens kikkert og teleskopudstyr har kostet, ligesom kostbar feltbeklædning ikke giver status. Nogle af de gamle feltbissere holder stædigt fast ved deres slidte og mindre højtydende teleskoper.⁷ Til gengæld kan man nu og da se gæster, der har erhvervet deres fugleinteresse i en moden alder og efter opnåelsen af et behageligt indkomstniveau. De kan kendes på smart friluftsbeklædning og dyre kikkerter, men afslører sig snart ved at måtte ty til fuglebogen (jf. Sonsino 1989:10 om „dudes“).

Hierarkisering vedligeholdes gennem et socialt spil, der upåfaldende bekræfter og tildeler værdier om dygtighed, autoritet og omdømme. En sig fjernt nærmende fugl vil blive opdaget af et af kernemedlemmerne, som gennem „prikidentifikation“ anslår dens art. Andre centrale gruppemedlemmer vil som regel gennem nogle få vink kunne finde fuglen. Efterhånden som denne nærmer sig, udveksler de erfarne bemærkninger om dens køn og alder, og en sikker identifikation kan etableres, selvom fuglen passerer stedet på stor afstand. Imens afsøger de mere uerfarne observatører endnu under stigende frustration horisonten. Nogle arter som falke eller småfugle, der bevæger sig hurtigt, dukker pludselig op. De kræver et lynsnart identifikationsberedskab og frembyder større risiko for fejlidentifikation. Selvom etableret erfaring udgør en anerkendt kulturel kapital og et grundlag for en høj og stabil status, bliver den demonstreret og udfordret med mellemrum. I det gensidige *joking relationship* kan en fejlidentifikation fra en af de gamle rotter blive fejret med spottende begejstring, mens en tilsvarende fra en mere uerfaren mødes med kølig affærdigelse eller sigende tavshed.

På lokaliteter, hvor feltbissere mødes i praksis, findes altså et socialt felt med veletablerede værdier og uformelle regler for, hvordan de konkurreres om og erhverves (jf. Bourdieu 1991). Gennem årene kan et personligt omdømme forøges og udvides til omfattende ry og respekt i landsdækkende fuglekredse. Men det vil være utilstrækkeligt at indskrænke en analyse af de inkarnerede ornitologers selvkonstruktion til denne sociale proces. Her indgår også en kulturelt konstrueret, men personligt indlejret, motivation, der angår mere dybtliggende begærsbesættninger.

Nok tilfredsstilles ornitologerne på bakken af en god trækdag med variation og mange fugle. Men de ansføres dog yderligere af forhåbningen om det særlige: at en sjældenhed skal vise sig. Det er derfor, at udråbet „Storfalk!“ eller „Ørn!“ udløser mærkbar spænding og opstemthed. Omend fugleriget omfattes af et vist udefineret hierarki, hvor rovfugle for de fleste står øverst, følger værdisætningen af fugle først og fremmest sjældenhed.⁸ Det er derfor, at ornitologer, der ellers er knyttet til deres faste træksted, søger til en stjernelokalitet som Skagen, der er kendt for særlig artsrigdom og hyppig forekomst af rariteter. Felterfaring og viden kan her uddybes, men det spiller også en rolle, at der er større chance for at „få“ et „hit“.

Hitjægere og twitchere⁹

Den 14. november 1983 opdagedes en ismåge i Hanstholm Havn. Det var kun femte gang, den optrådte i Danmark, og nyheden bredte sig hurtigt. „[M]ange feltbissere smed, hvad de havde i hænderne, og tog til Hanstholm“ (Skriver 1984). Fire københavnere forlod arbejdet og nåede efter bil- og færgerejse frem til Hanstholm, hvor de opholdt sig i to timer. „Så havde de set ismågen og trillede derpå østover rolige i sjælen“ (ibid.). Andre benyttede flyruten København-Thisted. Selv fra Skåne og Göteborg ankom fuglekiggere. Torsdag

den 25. november var fuglen fløjet, men endnu herefter strømmede ornitologer til, blandt andet en ny københavnsk delegation, der havde glædet sig til at møde frem ved DOF's repræsentantskabsmøde dagen efter med friske nyheder. Da de sent lørdag nat vendte hjem til København, „var stemningen slet ikke som hos den første delegation ...“ (ibid.).

Påstyret om ismågen gav endnu kun anledning til hovedrysten hos mange feltbissere, men kun godt to måneder senere udløste opdagelsen af en rosenmåge i Thorsminde Havn (kun andet fund) en massiv valfart. „Allerede morgenen [efter fundet] sås – til de lokale fiskeres store forbløffelse – de første biler med overnattende ornitologer ... og den påfølgende weekend oplevede det lille jyske fiskerleje det hidtil største sammenrend af ornitologer, man har set noget sted i landet“ (Enevoldsen et al. 1984). Fænomenet „twitching“, det vil sige, at såkaldte „hitjægere“ begiver sig på langfart for at se en sjældenhed, var født.¹⁰

Disse første beretninger meddeler om det begær efter at se en eftertragtet raritet, der får mænd til at forlade deres arbejde og haste mod fjerne egne af landet. De vidner også om den tilfredsstillelse, der følger efter begærsopfyldelsen eller det mismod, der indtræffer, hvis den skuffes. Endelig antyder de en vis skadefryd fra de heldige overfor de mindre heldige. I det følgende skal jeg antyde nogle dimensioner af denne udvikling indenfor fuglekiggeriet, der har taget et stigende omfang i de senere år.

De psykologiske mekanismer bag jagten på sjældenheder eller „hits“, som de hedder i den internationaliserede jargon, er utvivlsomt meget almene og ligger under alverdens samlermani, og den dertil knyttede konkurrence. Det er en motivation, der er gjort almen i det moderne vareforbrug. Der er tale om en konstitution af selvet, hvor akkumulationen bliver et mål i sig selv. Begæret rettes mod erhvervelsen af stadig flere enheder af det særlige kulturelt konstruerede og værdisatte objekt, som værdsættes i det sociale felt, man er tilsluttet. Her drejer det sig om fugle. I dette særlige spil strækker felterne sig over hele landet. Chancerne for brikkernes tilsynekomst kan til en vis grad forudsiges, men afhænger i sidste ende af tilfældet. Når heldet indtræffer, kan alle de spillere, som er til stede eller når frem i tide – hvis de besidder den fornødne felterfaring – hæve gevinsten, mens de, der overser en hurtigtrækker, eller ikke når frem, har tabt. Hvor tidligere tiders ornitologer som omtalt tilegnede sig objekterne håndgribeligt og besad dem som udstoppe eksemplarer, er det nu tilstrækkeligt, at man har *set* en sjælden fugl – og kan dokumentere det.¹¹

I Danmark (som i andre af de lande „vi sammenligner os med“) findes et *Sjældenhedsudvalg* nedsat af Ornitologisk Forening, der bedømmer og autoriserer indsendt dokumentation for iagttagne sjældenheder. Kun godkendte iagttagelser kan offentliggøres i foreningens publikationer og for nye arters vedkommende optages på den danske artsliste. I særligt vanskelige tilfælde kan godkendelse bero på medsendte fotografier eller lydoptagelser, men i reglen er det nok, at beskrivelsen er detaljeret og overbevisende. Kredsen af de, som kan få en iagttagelse officielt godkendt, begrænses derfor til dem, der er i stand til at formulere og eksplicite deres iagttagelser på et tilstrækkeligt niveau. Det forekommer også mere overbevisende, at beretningen indsendes af flere iagttagere med anerkendt erfaring. Medlemmer af SU, som det omtales, har til mig udtalt, at sager med utilstrækkelig dokumentation ofte forkastes, men at forsøg på svindel er så godt som uhørte. Der hersker altså en velindarbejdet etik, som kræver, at man ikke snyder. Modsatninger mellem SU og feltornitologer opstår dog fra tid til anden, hvis der breder sig en opfattelse af, at udvalget anlægger en for restriktiv linie. For selv om man ikke opfinder

fugle, man ikke har set, er sjældenhedstrangen så stærk, at ønsketænkning under krævende iagttagelsesforhold er en faktor, der kan påvirke identifikationsprocessen. Når én indsendt iagttagelse af et individ er godkendt, er det tilstrækkeligt til, at andre, der har set den samme fugl, med god samvittighed kan føje den til deres personlige „DK-liste.“

Det gælder altså om at forøge antallet på sin liste over DK-arter.¹² En fugl set uden for landets grænser „gælder“ ikke på samme måde. Den moderne udvikling af transport- og kommunikationsområdet er grundlaget for denne højt specialiserede naturtilegnelse. Bilismens almindelige udbredelse har tilladt et højt antal mennesker at bevæge sig hurtigt til fjernere steder udenfor det offentlige transportnetværk, og flyruternes udbygning gør det muligt inden for den samme dag at befinde sig i den anden ende af landet. Allerede i mange år har et vidt omspændende netværk af telefoniske kontakter, struktureret i uformelle sociale centre og periferier, forbundet ornitologer og spredt nyheder om opdagede sjældenheder til en større eller snævrere kreds. Kendskabet til forekomsten af sjældenheder er dog siden 1991 blevet demokratiseret, efter at en efterhånden landsdækkende dagligt opdateret telefonservicelinie oprettet af DOF har meddelt nye iagttagelser. Da mange fugle imidlertid kun opholder sig i kort tid på en lokalitet, er der stadig behov for hurtig kommunikation, og ivrige hitjægere drager her nytte af mobiltelefonen, der nu ofte ses og høres på trækstederne. Ved hjælp af den kan man også i felten underrettes om nyopdagede sjældenheder, og på større træklokaliteter som Skagen kan man holde kontakt mellem forskellige observationspunkter.

I Finland og Sverige er mere avanceret højteknologisk kommunikationsudstyr nu i brug blandt „hårdskådare.“ Det drejer sig om personsøgeudstyr med op til 400 tegn, hvor detaljerede oplysninger om rariteter løbende indkodes (Elmberg 1994). Der og i England formidles denne service af specialforeninger med høje medlemskontingenter og serviceafgifter, såvel som af kommercielle servicekanaler. Selvom DOF foreløbig har inddæmmet behovet for aktuel raritetsinformation, er det sandsynligt, at denne udvikling snart vil brede sig til Danmark.

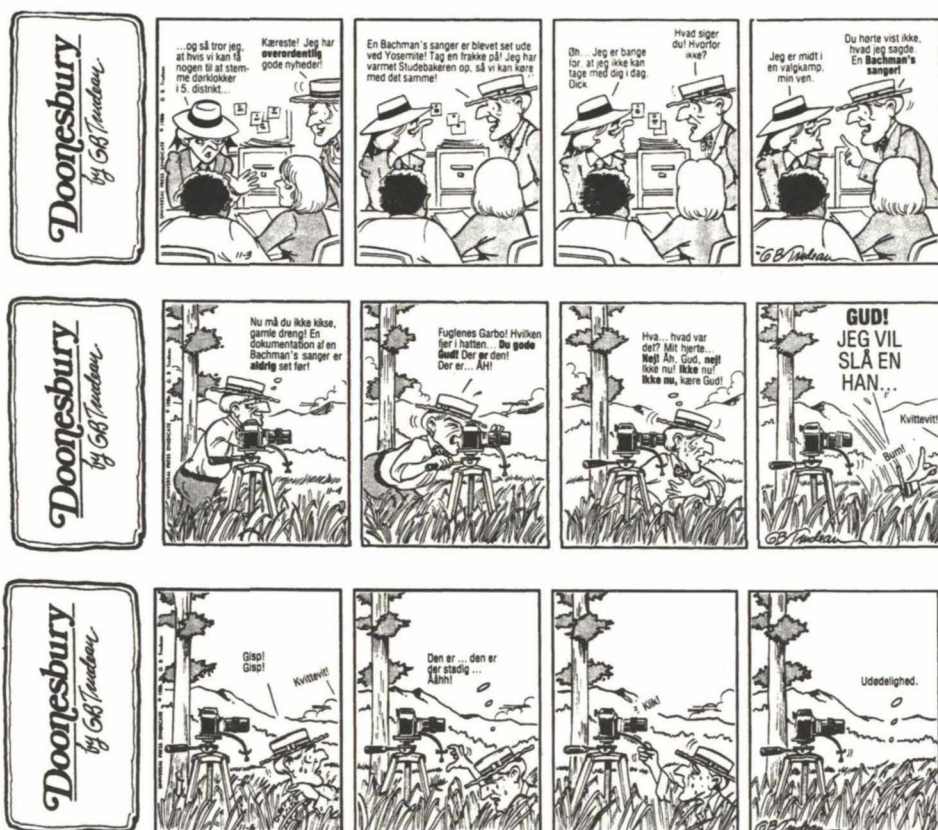
Der er dog tegn på, at dette vil medføre en yderlige opspaltning af det ornitologiske felt. Mange feltbissere reagerer mod denne højteknologiske og økonomisk stadigt mere krævende tilegnelsesform, hvor en oplevelsestrang, der i udgangspunktet vendte sig bort fra moderniteten, bliver udsat for kapitalisering og varegørelse af livsoplevelserne.

Hitjagten har allerede givet anledning til ophedede debatter i foreningsbladet, hvor hitjægere anklages for ulovlig indtrængen på privat eller fredet område og for forstyrrelse af naturfreden. Omvendt har feltornitologer kritiseret foreningens popularisering som en „alternativ naturfredningsforening“ og påpeget et stigende behov for en ny feltornitologisk forening.¹³ DOF har i 1995 søgt at løse disse modsætninger ved at opsplitte sit populære foreningsblad *Fugle* i to.

Hitjægerens personkonstruktion

I Sverige findes en Klub 300 af ornitologer, der har set 300 arter. I Danmark eksisterer en Klub 300 kun som begreb, noget man kan være „med i“ eller stræbe efter at opnå, og som af mange anses for det magiske vandskel i deres ornitologiske selvfuldkommengørelse. Men for dem, der allerede har nået de 300 arter, standser begæret ikke, men fortsætter mod nye grænser. Som Campbell skriver „... drømmen vil blive overført til en ny gen-

stand for begær, således at denne illusion om tilfredsstillelse kan blive oplevet påny“ (1987:86). En dansk ornitolog beskriver processen næsten tilsvarende: „... tilfredsstillelsen og drømmen går side om side, men hver for sig, og begejstringen over en god dag, afløstes altid hurtigt af drømmen om en ny god dag“ (Bertel 1994:85).



I foråret 1995 så jeg på Skagen Danmarks selverklærede mest fanatiske hitjæger, en mand der går under øgenavnet „Munken“ (efter hans mellemnavn Munck), prydet med en lærredshat, hvortil han havde fæstnet en badge, der bar påskriften „Klub 350 – Munken“. På grund af hans særposition som ekstrem idealtipe, der både betragtes med hovedrysten, men også med nogen misundelse, er Munken blevet en sagnskikkelse, og der findes en række myter om hans triumfer og nederlag.

Munken er murermester og kører en del omkring i forbindelse med sit erhverv. Hans virksomhed sætter visse grænser for den tid, han kan afse til fuglestudier, men giver ham til gengæld et økonomisk grundlag for hyppige rejser. Han har mulighed for at afbryde arbejdet og foretage hurtige afstikkere, og hans kunder kan kontakte ham overalt uden at vide, at han ikke befinder sig på sit kontor. Han er en sværtbygget mand med et rundt hoved og et ekstrovert og lattermildt gemyt, hvad der adskiller ham fra flertallet af ornitologer. Da en polarlomvie i 1989 (som det første levende eksemplar) blev fundet i Hundested Havn ringede de smålige indviede med vilje først til Munken efter vinternattens

frembrud. Han lod sig dog ikke holde udenfor, men styrede straks mod havnen. Her kørte han helt frem på kajen, hvor det lykkedes ham at fange fuglen ude i havnebassinet i fjernlyset fra billygterne. Næste dag havde lomvien fortrukket (Personlig rygtemodtagelse, se også Olsen 1992).

Til gengæld er Munkens kvaler med Klippesvalen legendariske. I 1990 blev en klippesvale for anden gang i Danmark opdaget ved Hammeren. Munken fløj til Bornholm, men forsinkedes af tåge og måtte tage en taxa fra Rønne. Da han ankom, var fuglen sidst blevet set fem minutter tidligere. Dagen efter blev den imidlertid genfundet ved Svaneke. Samme nat sejlede Munken i selskab med tre andre hitjægere til øen og kørte straks til Svaneke. Da fuglen efter en time ikke havde vist sig, gik han og to af de andre til bageren for at købe wienerbrød og var borte i ti minutter. Imens „havde“ den sidste mand klippesvalen i nogle lyksalige øjeblikke. Munken udtalte senere, at „... det var der jeg fik mit knæk...“ (Rodahl & Speierman 1993).

Faktisk drejer de fleste myter om Munken sig om hans „misser“. Da han er ubestridt indehaver af artsrekorden, har de den moralske pointe, at selv sejrherren lider frygtelige nederlag. De bringer ham tilbage i naturlig størrelse og i situationer, som alle hitjægere kender og frygter. Omgangsformen mellem feltbisser kan som i politiet være „rå men hjertelig“. Man forenes i samstemmig fryd ved den fælles oplevelse af en sjælden fugl, men dem, der kommer for sent, bliver underrettet med et smil i mundvigen og siden spotende mindet om deres uheld. Men historierne antyder også de følelsesmæssige ekstremer, som jagten på ornitologisk tilfredsstillelse fremkalder. Således beretter Munken om den rastløshed og forventning, der fremkaldes af meddelelsen om en amerikansk pipeband i Vejlerne:

Den spænding, der er, når man kører hjemmefra om aftenen ... og når frem om morgenen og skal se, om den er der, om man kan finde den. Den spænding holder jeg meget af ... Du kan jo se det med ornitologer generelt, de er jo totalt sindssyge, indtil de har set det, ikk', men så falder de til ro. (Rodahl & Speiermann 1993).

Man ser her, hvordan et specifikt socialt og kulturelt fællesskab kan tilskrive objekter, der bogstaveligt talt er u håndgribelige, den højeste værdi og gøre dem til genstand for et ubetingeligt begær. Det er, som Susan Steward i en anden sammenhæng skriver, „...en voyeurisme, der på én og samme tid er ophøjet og distanceret“ (1984:134).¹⁴

Ornitologernes netværk indspinder naturlige objekter i et net af betydningsrelationer, der gennem gentagen interaktion, konkurrence og fælles fejring bekræfter deres høje værdi og eftertragtelsesværdighed. Den næsten tvangsmæssige akkumulation af arter repræsenterer en konstruktion af selvet og en forfinet form for konsumtion: „Det afgørende led i den serie, som en samling udgør, er 'selvet', artikulationen af samlerens egen 'identitet' ... Samlingen ... er den mest abstrakte form for forbrug“ (ibid.:162, 164).¹⁵

Konklusion

Det var nu let at etablere en total kontrast mellem to former for konstruktion af selv og identitet: den kvantitative, individuelle og selvcentrerede tilegnelse af fugle hos en kategori af danske ornitologer og den kvalitative og kollektive tilegnelse i Melanesien, som jeg præsenterede først i dette essay. Men derved ville man forbise, at en objektfikseret,

individuel kappestrid om ejendomsløs besiddelse af lige så kulturelt konstruerede objekter også finder sted i Sydhavet. Her drejer det sig om de smykker forarbejdet af tilsele bne havskaller, der udveksles i kula-ringen (Malinowski 1922). Mænd begiver sig her ud på lange og farefulde søkspeditioner for at erhverve skaller, som de kun beholder for en tid for derefter at give dem videre til deres partnere. Enhver kula-deltager stræber efter fremgang i kulaen, at lade flere og mere eftertragtede kula-skaller gå gennem sine hænder for engang måske at nå det mål, at hans navn knyttes til en af de mest berømte kula-genstande og „går ringen rundt“ (Weiner 1988:143). Men dermed er konsumtionsbegæret ikke opfyldt: „Vi vil smage på alle de berømte *mwari* og *vaigua* [armringe og halskæder]“ (Campbell 1983:217). Damon beretter, at en mand under kula-forhandlinger kan true med selvmord, fordi „...hans tørst efter en kula-genstand er større end hans livstørst“ (1993:251, n.15). En anden mand „blev vanvittig“ på grund af en vis berømt kula-genstand (ibid.:252, n.21).

Både i Melanesien og hos os forekommer altså en selvkonstruktion gennem tilegnelse af fetisherede objekter i et socialt felt, hvor et fælles kulturelt grundlag for ansættelse og opnåelse af værdi tildeler deltagerne selvværd og berømmelse. Den væsentlige forskel er, at kulaen er den centrale kulturelle institution for konkurrence om omdømme på øerne i kula-ringen. I det moderne, fragmenterede vestlige samfund etableres et stigende antal felter med alternative grundlag for, hvad der er værd at stræbe efter.

Wilden har kritiseret Malinowski for at tilskrive kula-deltagerne et „dybtliggende besiddelsesbegær,“ selv om han selv understreger, at kula-genstande ikke kan besiddes (1980:257). Senere konsumtionsforskning har udnyttet en skelnen mellem *ejendomsret* og *besiddelse*. Man kan f.eks. godt eje en upersonlig vare uden at føle, at „den rigtig tilhører én“ (McCracken 1990:85). Kula-udvekslingen i Melanesien og den „luftbårne kula“ i Danmark viser til gengæld, at man lige så vel kan besidde – dvs. tilegne sig og inkorporere i selvet – noget man ikke kan eje. Malinowskis fortolkning af ejendomsløs besiddelse i Massim passer lige så slående på danske ornitologers luftbårne kula:

... det er ikke normal besiddelse, men en særlig type, hvor en mand for en kort tid ejer ... enkelte eksemplarer ... Skønt ejendomsretten i sin varighed er ufuldkommen, forøges den til gengæld i forhold til det antal, der successivt besiddes, og kan kaldes for kumulativ besiddelse (1922:510).

Noter

Dette essay blev skrevet til en workshop arrangeret af Institut for Antropologi, Københavns Universitet i januar 1996. Det er baseret på en slags feltarbejde iblandt fugle og folk i Danmark gennem godt ti år. Det kan kaldes feltarbejde, fordi folk, der ser på fugle i marken, kalder sig feltornitologer. Der har i hvert fald været tale om deltagerobservation i sin højeste form: jeg har observeret blandt folk, der selv observerede. Jeg har ikke foretaget formelle interviews, men benytter mig af enkelte publicerede, foretaget af andre. Jeg takker Stig Toft Madsen for mange fælles observationer og diskussioner gennem årene. For kommentarer til manuskriptet takker jeg ham og ornitologerne Ole Geertz-Hansen, Klaus Malling Olsen og Steen Søgård. Tekstforfatter Søren Lampe og korrespondent Susanne Purdy har hjulpet mig med oversættelsen af citaterne.

1. For at det skal fremgå, at jeg ved, hvad jeg taler om, anføres her de i afsnittet forekommende identifikationer (Rossel navn, engelsk navn, latinsk betegnelse). Braminerglente: *temöli*, Brahminy Kite, *Haliastur indus*. Grøn papegøje: *tēna*, Red-cheeked Parrot, *Geoffroyus geoffroyi*. Rød papegøje: *mdye*, Eastern

black-capped Lory, *Lorius hypoinochrous*. Brillefugl: *tää*, Louisiades White-eye, *Zosterops griseotinctus* (Beehler, Pratt & Zimmerman 1986).

2. *Tile* er faktisk braminerglentens ungfugl.
3. Om vandstæren skriver han således: „Hr. Greve, Ritmester G. Raben skød den ved Aastrup pr. Roeskilde ... Faber ... har skudt den ved Odense. Hr. Baron v. Brockdorff skød den ved Thyrsbæk ved Veile. Hr. Hofjægermester Teilmann i Decbr. 1822 ved Esrum Sø. Jeg har den fra Grenaa, Viborg, Apenrade, Veile, samt fra flere egne, og Hr. Apotheker Steenberg fra Helsingør=Egnen“ (1852: 136). Af bogens øvrige sammenhæng fremgår det, at „har“ betyder „i sin samling“.
4. I et interview udtales, at ægsamling endnu først i 1960'erne „red foreningen som en mare ... [d]en gamle generation havde startet deres interesse for fugle gennem ægsamling, som halvvejs var accepteret, da det kunne dækkes ind under en ... videnskabelig betydning. Men det var *ren* samlermani og man vidste godt, at det gik ud over de mest truede arter i landet, så man så på det med stor alvor“ (Speiermann & Søgård 1995:5). Endnu i 1983 afsløredes store illegale ægsamlinger hos en landsretssagfører og en marketingsdirektør, der var estimerede medlemmer af henholdsvis Dansk Ornitologisk Forening og Danmarks Naturfredningsforening (Geckler 1984).
5. Til dette afsnit har jeg modtaget inspiration fra Stig Toft Madsen (n.d.), der også har bistået med referencer.
6. Jeg er her inspireret af et konferensspeciale fra Institut for Antropologi (Anderson 1995).
7. Dette lidt puritanske anstrøg, der også afspejles i de omtalte sorte notesbøger, kendetegner den dominerende midaldrende generation, hvis identitet var præget af antimaterialismen under ungdomsoprøret (Klaus Malling Olsen, personlig meddelelse).
8. At rovfuglene synes at stå øverst i fuglenes kongerige er formentlig en forestilling med kulturelle rødder langt tilbage. Som predatorer øverst i fødekæden har rovfuglene været emblemer for konge- og adelsmagt – symboler på herredømme. Ørne optræder typisk i rigsvåben, og falkejagt var en riddersport forbeholdt adelen. Denne symbolske sociale position afspejledes indtil for nylig i fuglelitteraturen. Således skriver Thorvald Kjær endnu i 1946 om „ædelfalkene“, at de har „Rejsning og Herskerblik, som kun den har, der føler sig bevidst om sin absolutte Overlegenhed“ (1946:55). Omend „den store udryddelse“ af rovfugle havde udgangspunkt i herregårdenes fasanhold, kan man antyde, at den store folkelige opslutning til billedet af rovfuglene som skadedyr kan have været næret af en metaforisk modvilje mod disse tidligere feudale symboler fra en frigjort bondestand.
9. Forfatteren til *Bluff your way at birdwatching* giver følgende oplysende kommentar om twitchere: „Et trin over fuglekiggeren står twitcheren. Der er ingen, der er helt sikker på oprindelsen til navnet, men der er enighed om, at de [twitchere] enten spjætter [twitch] af ophidselse, når de hører om en sjældenhed, eller at de rykker [twitch] ud til andre dele af landet på mindste foranledning. I gamle dage var det ret svært at være twitcher. For det første hørte man aldrig om, hvad der var på færde, hvis man ikke lige var tilsluttet den udvalgte jungletelegraf, og for det andet gjaldt det om at beholde sit job. Nu, da der er så mange arbejdsløse, er det blevet meget lettere at twitch, fordi det nemt kan passes ind omkring de dage, hvor man stempler“ (Sonsino 1989:9).
En alternativ oprindelseshistorie er, at nogle artsjægere på motorcykel i barskt vejr rystede af kulde, da de nåede frem til sjældenheden (Tony Clarke, personlig meddelelse via Klaus Malling Olsen).
10. Det drejer sig om twitching som landsdækkende disciplin. Allerede tilbage fra 60'erne havde enkelte sjældenheder forårsaget et mere lokalt sammenrend i Københavnssområdet (Klaus Malling Olsen, personlig kommentar).
11. Nogle vil her have anledning til at anføre Foucault og betragtninger om „the gaze“ eller synets særlige position under moderniteten. Da denne observation er gjort så ofte, vil jeg undlade at gentage den.
12. DK-listen over fugle set indenfor det nationale territorium er hitjægerens hovedmålestok for ornitologisk fuldbyrdelse. Men da den af naturlige grunde må være udsat for en faldende tilvækstrate, som årene går, kan akkumulationstrangen og rekorderfesterstræbelserne tilfredsstilles ved oprettelsen af en række andre lister. Man kan føre lister over arter, man har set i andre lande. Livslisten rummer alle de arter, man overhovedet har set. Mange har en *årsliste* over arter observeret i det pågældende år. Det medfører en livlig trafik nytårsdag, hvor ornitologer søger ud for at „tage hul på årslisten“ og selv helt almindelige arter for en dag kommer til værdighed igen. Andre fører en liste over *matrikelarter*, som de har set fra deres have. I de senere år har en selvbestaltet kreds af ornitologer afholdt et årligt *Birdrace*, hvor det gælder om at se et maksimalt antal arter på 24 timer. Selv har jeg oprettet en liste over „missere“, hvor fugle, jeg *ikke* fik set, kan gøres til genstand for en vis fraværende tilegnelse.

13. Samlet henvisning til denne debat: Meddelelser fra DOF (4):1987:1-2, DOF-nyt (2):i, (3):i-iii, (4):i-v, 1990, (4):viii-xi, 1993, (2):xi, 1994. Alle i Fugle.
14. Her må jeg dog straks korrigere mig selv. Fugle bliver faktisk grebet i hånden. Det sker ved ringmærkning, der af særligt autoriserede udføres i Zoologisk Museums regi. Det er dog en offentlig hemmelighed, at de unge ornitologer, der uden vederlag i månedsvis arbejder som ringmærkere, holdes oppe af håbet om, at en sjælden skal vise sig i nettet: „[M]an går som regel og venter på at fange 'noget', det er det, man går og drømmer om på netruterne“ (Rodahl & Speiermann 1993:8)). Derfor kan dem, der har ringmærket, tale om, at de har en fugl som „rørear“.
15. Hitjægerens mentalitet og adfærd er blevet fremragende kommenteret i den afbillede episode fra tegneserien Doonesbury. Her illustreres, hvordan efterretningen om en opdukket sjælden art får alle andre hensyn til at vige, fuglens stjernestatus sammenlignes med Greta Garbos og synet af den afstedkommer fatalt sindsoprør, men fører alligevel til den ultimative fuldkommengørelse af selvet: udødelighed.

Litteratur

- Anderson, Sally
1995 Chronic Proximity and the Management of Difference: a Study of the Danish School Practice of Klasse. Upubliceret Magisterkonferensspeciale, København: Institut for Antropologi.
- Beehler, Bruce M., Thane K. Pratt & Dale A. Zimmerman
1986 Birds of New Guinea. Princeton: Princeton University Press.
- Bertel, Bjarne
1994 Fugle over Skagen. Jyllinge: European Faunistical Press.
- Bourdieu, Pierre
1984 Distinction: A Social Critique of the Judgment of Taste. London: Routledge & Kegan Paul.
1991 Language and Symbolic Power. Cambridge: Polity Press.
- Bregnballe, Thomas & Jens Gregersen
1995 Udviklingen af Ynglebestanden af Skarv *Phalacrocorax carbo sinensis* i Danmark 1938-1994. Dansk Ornitologisk Forenings Tidsskrift 89(3):119-134.
- Campbell, Colin
1987 The Romantic Ethic and the Spirit of Modern Consumerism. Oxford: Basil Blackwell.
- Campbell, Shirley
1983 Kula in Vakuta: the Mechanics of Keda. I: Jerry W. Leach & Edmund Leach (eds.): The Kula: New Perspectives on Massim Exchange. Cambridge: Cambridge University Press.
- Damon, Frederick H.
1993 Representation and Experience in Kula and Western Exchange Spheres (or, Billy). Research in Economic Anthropology 14:235-54.
- Donnelly, Peter
1994 Take My Word For It: Trust in the Context of Birding and Mountaineering. Qualitative Sociology 17(3):215-242.
- Elmberg, Johan
1994 Lämnar De Gula Gummistövlarna Hemma! Vor Fågelvärld (5):1719.
- Enevoldsen, Erik et al.
1984 Rosenmåge i Thorsminde. Fugle 4(2):25.
- Faber, Axel Hugo
1898 Optegnelser om Vejle- og Horsensegnens Fuglefauna i Aarene 1875-1897.
- Gensbøl, Benny
1984 Rovfuglene i Europa, Nordafrika og Mellemøsten. København: G.E.C. Gad.

- Helms, Otto
1927-32 Danske Fugle I-III. København: G.E.C. Gad.
- Kjær, Thorvald
1946 De store Vingefang. Iagttagelser over danske Storfugle. København: Det Danske Forlag.
- Kjærbølling, Niels
1852 Danmarks Fugle. København: Eget Forlag.
- Madsen, Stig Toft,
n.d. The Anthropology of Field Ornithology. Upublicerede noter.
- McCracken, Grant
1990 Culture and Consumption: New Approaches to the Symbolic Character of Consumer Goods and Activities. Bloomington: Indiana University Press.
- Malinowski, Bronislaw
1922 Argonauts of the Western Pacific. London: Routledge & Kegan Paul.
- Miller, Daniel
1987 Material Culture and Mass Consumption. Oxford: Basil Blackwell.
- Olsen, Klaus Malling
1992 En Drift... DOF-Nyt (2):iv-v.
- Preuss, Niels Otto
1981 A.H. Faber, en „gammel“ Fritidsornitolog. Fugle 1(4):26.
- Rodahl, Kurt & Jan Speiermann
1993 Med „Munken“ på Farten - Portræt af en landskendt Ornitolog. Pica 5(1):6-13.
- Sahlins, Marshall D.
1963 Poor Man, Rich Man, Big Man, Chief. Comparative Studies in Society and History 5:285-303.
- Seligman, Charles G.
1910 The Melanesians of British New Guinea. Cambridge: Cambridge University Press.
- Skriver, Jan Nør,
1984 Arktisk Gæst i Hanstholm. Fugle 4(1):8.
- Sonsino, Steven
1989 Bluff Your Way at Birdwatching. Horsham: Ravette Books.
- Speiermann, Jan & Steen Søgård
1995 Krabben fra Gurre - et Portræt af Erling Krabbe. Pica 6(2):4-10.
- Stewart, Susan
1984 On Longing: Narratives of the Miniature, the Gigantic, the Souvenir, the Collection. Baltimore: The John Hopkins University Press.
- Veblen, Thorstein
1975[1899] The Theory of the Leisure Class. New York: Kelley.
- Weiner, Annette B.
1988 The Trobrianders of Papua New Guinea. New York: Holt, Rinehart & Winston.
- Wilden, Anthony
1980 System and Structure: Essays in Communication and Exchange. London: Tavistock.

LARS HOLMBERG

FJER OM MULEN VED MORGENGRY:

Om brugen af dyremetaforer i det danske politi

Der kom en mand ind på politigården for at få et jagttegn.

„Ja, så gerne“, svarede ekspedienten, „skal det være det gule eller det blå?“

„Hvad er forskellen?“

„Jo, det gule er et almindeligt jagttegn, det koster 200 kr. Det blå koster 400, men så giver det ret til at skyde alle de perkere, du vil.“

Manden tog det blå, og straks han så nogle perkere stå og tale sammen, tog han sit gevær frem og skød dem. Politiet kom til stede, men da han viste sit blå jagttegn, fik han ingen problemer overhovedet.

Så tog han hjem i betonforstaden, hvor han boede, og der skød han igen en gruppe perkere på det nærmeste gadehjørne. Politiet blev tilkaldt, og den første betjent sagde:

„Hvad fanden er det, du laver?“

„Bare rolig, jeg har blåt jagttegn!“

„Ja, det er meget godt, men det gælder ikke her i reservatet!“

Ovenstående historie fik jeg fortalt en dag, jeg var med en nærbetjent ude at køre i det, nærpolitiet i Danby omtalte netop som *reservatet*: En nedslidt bydel bestående af 6-8-etagers boligblokke, med en høj procentdel af indvandrere, bistandsklienter og førtidspensionister, og deraf følgende store sociale problemer.

Den tidligere chef for ordenspolitiet i København, Einer Lind, bruger ligeledes udtrykket i et aftrædelsesinterview i Politiken:

De fleste unge kommer fra skolen eller fra militæret, og de kender kun omgangsformer derfra. De savner nok lidt i evnen til at omgås folk på gaden. Jeg plejer at sige til dem, at borgerne ude i byen altså ikke er nogle, der er sat ud i et reservat, de skal behandles høfligt og pænt. Betjentene bør udvise en engleagtig tålmodighed. I tidens løb er jeg selv blevet svinet til med alle sprogets glosser. Det rører ikke mig, men jeg har jo også en anden baggrund (Politiken 11/6 1995).

Ideen om Reservatet er altså ikke speciel for politiet i Danby, men derimod en del af en metaforik, politiet bruger om deres omverden. I det følgende vil jeg behandle netop forholdet mellem politiet, samfundet og kriminaliteten, idet jeg tager udgangspunkt i politiets brug af dyremetaforer, både internationalt og i Danmark.

Det er naturligvis ikke kun politifolk, der hæfter dyremetaforer på menneskelig adfærd. Vi bruger alle udtryk, der henviser til dyrenes verden. At være smidig som en kat, at skræppe som en papegøje eller springe som en gazelle – dagligsproget er fuldt af den slags metaforer. Dyrene er gode at tænke med, også når det gælder om at anskueliggøre forskelle mellem mennesker indbyrdes. Dyremetaforer kan bruges positivt, men de har særlig kraft, når de bruges til at lægge afstand til andre menneskers handlinger. Nedsættende udtryk som at té sig som et dyr eller at være et svin forstår vi alle, og de fleste af os bruger dem selv.

Når jeg her vil beskæftige mig særligt med politiets dyremetaforer, er det således ikke, fordi de afviger substantielt fra dem, vi andre bruger. Derimod kan en analyse af den kontekst, hvori de bruges, sige noget om politiet. Når politiet taler om dyr, siger de – også – noget om sig selv. Som det vil fremgå, bruger politiet flere forskellige klassifikationssystemer, men i denne sammenhæng vil jeg primært behandle de klassifikationer, der har relation til brugen af dyremetaforer.

Denne artikel har to hovedargumenter. For det første at dyremetaforerne afspejler ikke blot politiets kategorisering af omverdenen, men tillige en bestemt opfattelse af kriminalitetens væsen. For det andet at politifolkenes holdninger i høj grad er formet af politiarbejdets praktiske organisering, og derfor skifter alt efter, hvor i politiet, den enkelte er ansat. Forholdet mellem politi og samfund kan derfor påvirkes gennem forandringer af politiets praksis, hvilket der i øjeblikket gøres forsøg med på internationalt plan.¹

Spore, jage, fange...

...når en politimand kan komme til at deltage i rigtigt politiarbejde – udføre de symbolske riter spore, jage og fange – bliver hans billede af sig selv bekræftet og moralen bliver styrket (Skolnick & Woodworth 1967:129).

Denne „Hellige Treenighed“ (Van Maanen 1988), udgør kernen i politiets arbejde, og den beskrives ofte med metaforer fra dyrenes og jagtens verden. En af dem, der har gjort mest ud af at beskrive dette, er den tidligere britiske politimand, nuværende socialantropolog Malcolm Young. I hans beretning fra en politiarrest møder vi „de rigtige dydsmønstre“ [læs: de rigtige forbrydere]² som af det britiske politi omtales og opfattes som dyr, der skal puttes i bur:

Som vi har set, bliver ‘dydsmønstreet’ ‘fanget’ eller ‘puttet i sækken’. Som de vilde dyr siges han at ‘leve i junglen’ i og omkring de ‘afrikanske landsbyer’ som huser familier af ‘dydsmønstre’, og som udgør en yderligere metaforisk henvisning til den vilde ikke-europæiske verden (Young 1991:151).

Han giver en lang række eksempler på dyremetaforikken:

‘Dydsmonstreet’ bliver, som vi har set, ofte repræsenteret af en ‘dydsmonsteradvokat’ også kaldet ‘en hund, der gøer for ham’.[...] Det kvindelige dydsmonster bliver altid omtalt som ‘en rigtig hård lille tæve (eller ko)’ (ibid.:155).

Young fører sin analyse frem til en række strukturelle oppositioner og homologier, som han mener udgør kernen i politiets univers:

Politi | forbryder
Moral | umoral
Menneske | dyr
Kultur | natur.

Politiets opgave er at forsvare det menneskelige – det kulturelle, mod det dyriske – det naturlige. Denne opfattelse afspejles i – og forstærkes af – den konsekvente omtale af kriminelle i dyremetaforer. Politiets selvopfattelse som det menneskelige samfunds vogtere afspejles også i andre metaforer, for eksempel beskriver mange politifolk sig selv som „den tynde blå streg“ mellem orden og kaos; et bolværk, uden hvilket samfundet omgående ville bryde sammen (Reiner 1985). Den „grænse“, politiet således bevogter, er dog langt fra at være klart defineret, hvilket også kommer til udtryk i sprogbrugen.

Som Young gør opmærksom på, er det nemlig ikke udelukkende „rigtige forbrydere“, der omtales som dyr, men også andre, der på den ene eller anden måde kommer på tværs af politiet. Dette mønster ses også i USA, hvor Van Maanen (1978: 223 ff.) beskriver tre overordnede kategorier, som amerikanske politifolk operer med:

1) „Mistænkelige personer“: Personer der pga. optræden, udseende eller politiets forhåndskendskab til dem kan formodes at have begået kriminalitet.

2) „Røvhuller“: Mennesker, der ikke accepterer den definition af situationen, som politiet fremfører. Dvs. folk, der svarer igen, benægter „fakta“, beklager sig eller på anden måde gør sig ud til bens.

3) „De uvidende“: Almindelige borgere, der hverken er del af 1) eller 2), men som samtidig opfattes som ganske uvidende om, hvordan politiets virkelighed ser ud.

Van Maanen bemærker, at hvor kategori 1) og 3) er defineret på forhånd, opstår definitionen „røvhul“ i selve situationen. Politiet ved ikke på forhånd, hvorvidt en bestemt person er et røvhul, og mennesker fra 1) og 3) kan reklassificeres på stedet, hvis deres optræden berettiger til det, hvilket følgende ordveksling demonstrerer:

Betjent til bilist, der er blevet standset for at køre for stærkt:

„Må jeg se Deres kørekort, tak?“

Bilist: „Hvorfor fanden kommer du her og generer mig i stedet for at lede efter nogen rigtige kriminelle et andet sted?“

Betjent: „Fordi du er et røvhul, derfor... men det vidste jeg ikke, før du åbnede munden“ (ibid.:228).

Den kategori af mennesker, der her kaldes røvhuller, bruges der i andre sammenhænge også dyremetaforer om. Et nærliggende eksempel på dette er overfaldet på Rodney King i Los Angeles. Under retssagen mod de 4 betjente, der tævede ham, beskrev en af de anklagede sine potentielle modparter som „gorillaer i disen“ (Skolnick & Fyfe 1993). Her fremhæves igen det særlige ved disse røvhuller, nemlig at politiet er i tvivl om, hvordan de skal forholde sig over for dem. De er ikke altid til at udpege på forhånd, og det er ikke til at sige, hvordan en eventuel konfrontation vil forløbe. Iflg. Van Maanen betyder dette, at hvor egentlige kriminelle kan få en helt fair behandling, udsættes røvhuller ofte for „gadens retfærdighed“³, dvs. en form for afstraffelse for selve det faktum, at de har sat sig op mod politiet på den ene eller anden måde. De er dyr, man kan forvente sig alt fra, og retfærdiggøre enhver handling over for.

Men dyremetaforikken er brugbar langt ind i de lovlydige borgeres rækker. Van Maanen (1982) beskriver fænomenet „andedamme“: Særlige steder i den enkelte betjents

distrikt, hvor han erfaringsmæssigt ved, at det er let at udskrive bøder. Det kan dreje sig om uoverskuelige vejkryds, eller strækninger hvor mange overtræder fartbegrænsningerne. Er betjentens bødestatistik under normalen, kan han blot sætte sig på lur ved sin „andedam“, indtil han har fået skrevet bøder nok. Her er der altså tale om, at det er almindelige uvidende, der agerer som siddende ænder. Flere danske politifolk har over for mig beskrevet steder af denne type, hvor erfaringen siger dem, at de altid vil kunne udskrive en bøde eller to. Sammenholder man dette med ideen om reservatet, som jeg beskrev ovenfor, bliver det klart, at udtrykket også afspejler et særegent forhold mellem politi og befolkning. Hvor politiet normalt beskriver sig selv som værende til for borgerne, er forholdet her det omvendte: Borgerne er til for, at politiet kan få opfyldt deres bødekvoter. Når politifolk jager ænder, sker det ikke primært ud fra en motivation om at håndhæve loven (selv om de selv mener, at et vist antal uddelte bøder virker præventivt), men derimod ud fra et ønske om at synliggøre deres effektivitet internt.

Netop forholdet mellem eksplicite og implicite motivationsfaktorer, mellem udtalte og indforståede mål for politiets arbejde, er centralt i en analyse af politiets selvopfattelse. I det følgende vil jeg beskæftige mig med forholdene i det danske politi, stadig centreret omkring brugen af dyremetaforer. Det empiriske materiale hertil stammer fra min magisterkonferens (Holmberg 1995), der bygger på 4 måneders feltarbejde i nærpolitiet i Danby, som er en større dansk provinsby.

Ordenspolitiets opbygning i Danmark

Dansk politi er hovedopdelt i en ordens- og en kriminalafdeling, hvor vi i det følgende skal beskæftige os med ordenspolitiet, som igen består af forskellige afdelinger samt en sekretariatsfunktion. De væsentligste afdelinger er følgende:

Omgangstjenesten, også kaldet *holdet*, er det almindelige patruljerende politi, dem læseren møder i patruljevognene på gaden. Deres arbejde udføres i 3-holdsskift, og de siges ofte at være *rygraden i politiet*. De reagerer på anmeldelser fra borgerne, som de får tildelt via vagthavende på gården – såkaldt reaktivt politiarbejde – men forventes også at opdage kriminalitet på egen hånd – proaktivt arbejde.

Hundepatruljen er en mindre underafdeling, der kører egne patruljer, men ofte tilkaldes til at hjælpe holdet. Også her er der 3-holdsskift.

Endelig er der nærpolitiet, som er fordelt på små lokale stationer med 5-6 mand på hver. De arbejder primært om dagen og tilrettelægger i øvrigt selv arbejdstiden. Deres nærmere opgaver skal vi vende tilbage til.

Politiet og metaforerne

Selv om ordenspolitiet er opdelt i så mange forskellige afdelinger, findes der alligevel nogle gennemgående kategorier, alle opererer med. Der skelnes skarpt mellem inde på politigården/stationen og *ude i samfundet*.⁴

Dette omliggende samfund er igen befolket af følgende grupper:

Kunder: De mennesker, politiet har sager på, dvs. har anholdt, udskriver bøder til eller lignende. Her er det væsentligt at være opmærksom på, at det ikke er alle slags sager,

der gør folk til kunder, men derimod primært straffelovsovertrædelser, inklusive butikstyverier. „Han er en af vore faste kunder“ hed det om en kriminel, der optrådte på døgn-rapporten med jævne mellemrum.

Klientel: Klientellet er den noget større gruppe af mennesker, som politiet formoder er/kan blive kriminelle, og hvorfra kunderne rekrutteres. Det drejer sig netop om beboere i f.eks. „Reservatet“ og andre sociale grupperinger med lav status.

Publikum: Her henvises til den brede offentlighed, folk der kun involveres i politiets arbejde som en udefineret masse af tilskuere, i stil med Van Maanens „uvidende“.

Gode danske borgere: Her er der tale om enkelte personer fra publikum, som politiet kommer i forbindelse med, når de optræder som anmeldere eller som ofre. Nærpolitiet kommer ofte i kontakt med denne gruppe ved forespørgsler om nye pas, kørekort eller lignende.

Så vidt de *interne* kategorier. Interessant i denne sammenhæng er, at politiet *udadtil* netop betegner de gode danske borgere som deres kunder, dem, de er ansat til at servicere og lave „publikumsbetjening“ over for. I mere uformelle sammenhænge er jeg dog ofte stødt på udtalelser som: „Man taler så meget om publikumsbetjeningen, men vi forkæler dem sgu her i byen!“

Ud over ovenstående mener jeg at have identificeret en 5. kategori, som politiet vel at mærke *ikke* selv har defineret, nemlig dem, jeg har kaldt „de umulige“. Her finder vi mennesker, der enten ikke vil eller ikke kan indgå i en fælles forståelse⁵ med politiet. Til denne gruppe hører f.eks. psykisk syge, nogle rockere, de autonome og visse grupper af indvandrere m.fl. Der er således ligheder med Van Maanens „røvhuller“, hvor det danske politi dog har visse formodninger om, hvem der vil vise sig at være umulige.

Disse kategorier har ikke kun indflydelse på, hvordan politiet *omtaler* folk, de er også til en vis grad styrende for, hvordan politiet *optræder* over for forskellige mennesker „ude i samfundet“.

Gode danske borgere og kriminaliteten

Gode danske borgere kan godt komme i kontakt med politiet uden at de af den grund bliver reklassificeret. Er der tale om en færdselsbøde eller lignende, kan borgeren, hvis han ellers opfører sig ordentligt, bevare sin status. Er der derimod tale om andre forhold, f.eks. butikstyveri eller lignende mindre straffelovsovertrædelser, ser billedet anderledes ud. Via efterforskningsregistret er politiet altid i stand til at se folks generalieblad, også selv om forholdene ligger år tilbage, og er man én gang „kendt af politiet“, har dette indflydelse på alle fremtidige møder. Netop spørgsmålet *kendt/ikke kendt* er centralt for mange af politiets skønsmæssige afgørelser. Dette oplevede jeg selv et eksempel på for en del år siden:

Jeg blev i bil standset af en civil betjent, der mente at jeg havde været lidt rask til at køre frem i et par lyskryds, før der blev rigtigt grønt. Sagen var lidt speget, jeg mente ikke at være kørt frem for rødt, men betjenten var blevet irriteret over min kørsel, og stod nu med spørgsmålet om, hvorvidt han skulle gøre mere ved sagen. Han løste problemet ved at spørge: „Er du kendt af politiet?“ Da jeg benægtede dette, checkede han mine data over radioen, og da jeg ikke var kendt her, lod han mig gå med ordene: „Vær du glad for, at det ikke var en motorcykel, der stoppede dig, de skriver det hele.“

Havde jeg været „kendt“, havde jeg sandsynligvis fået en bøde, men da jeg dels var „ukendt“, dels opførte mig pænt over for betjenten, slap jeg for videre tiltale – jeg bevarer min status som en god dansk borger. Denne status kan til gengæld også være kilden til en særlig restriktiv behandling, hvis politiet mener, man har forbrudt sig mod den, hvilket følgende eksempel belyser:

En nærbetjent i Danby tager en ung fyr på en stjålet cykel. Han oplyser, at det er hans far, der har fundet den til ham, samt at han har kørt på den i ca. et halvt år. Dette medfører en henvendelse til faren, og en skarp reaktion fra betjentens side. Da han kommer tilbage på stationen, siger han:

Jeg fik ham til at sige, at han havde tænkt sig at beholde den, så er der tale om tyveri, tror I ikke, jeg kan få den til at holde?⁶

Hans kolleger er skeptiske, men dette kølner ikke betjentens indignation:

Det er fand'eme frækt af sådan en far, han er EDB-programmør, tænk sådan at gå ud og stjæle en cykel til sønnen. Jeg kunne forstå det, hvis det var en bums eller sådan en, der er ligeglad med det hele, men sådan en pæn ung mand og hans far, det er for galt, det er noget svineri. Havde nu faren været kendt for tyverier, så havde det kunnet bære en ransagning, tror jeg, men det ved jeg ikke, om han er, og jeg gjorde det da heller ikke. Nu får de en bøde for tyveriet begge to, jeg håber, den bliver stor.

Til mig siger han lidt senere:

Det er tit de pæne borgere, der køber hælervarer. Jeg mener, sort arbejde, det er én ting, og smugleri af et par pakker cigaretter, det koster bare dobbelt takst, så er det overstået. Nu er det ikke fordi, jeg billiger sort arbejde, men alligevel. Sådan at stjæle en cykel for at beholde den, i et pænt hjem, det er noget helt andet.

Den pæne EDB-mand har begået en handling, som man absolut ikke ville forvente af en god dansk borger, og det er så usædvanligt, at betjenten end ikke har følt det nødvendigt at checke registret, idet hans fornemmelse siger ham, at der ikke ville være noget at finde.

Det er nærliggende her at tænke på Mary Douglas' (1967) ideer om faren for forurening, hvis grænsen mellem væsensforskellige kategorier overskrides. Kriminalitet er på sin vis utænkkelig i de gode danske borgeres rækker, de kriminelle tilhører en anden kategori, hvorfra smitte skal undgås. I det konkrete tilfælde retfærdiggør mandens status for betjenten, at der skrives ekstra hårdt ind, så vidt det er muligt. Og det er næppe tilfældigt, at det netop bliver betegnet som noget *svineri*.

Herved henvises den urene handling nemlig til en anden kategori: De kunder politiet omtaler som dyr, noget jeg nedenfor skal give en række eksempler på.

Er kunderne dyr?

Jeg er med en nærbetjent ude at lede efter en gammel kending. På den opgivne adresse kender man angiveligt ikke noget til manden, men betjenten siger blot:

Jeg har ellers fået at vide af hans far, at han har betalt indskud til denne her lejlighed.

Da vi kommer ned på gaden, forklarer han:

Den sved, den med indskuddet. Jeg tror, han dukker op nede hos mig i dag eller i morgen. Sådan et sted, hvor der er narkohandel og så videre er de ikke interesserede i at have os rendende hele tiden, så de vil sige til ham, at han skal få ordnet sine ting. Ham den anden, han lukkede jo op til sidst, fordi de ved aldrig, hvad vi har på dem, om vi har nok til at gå gennem døren.

Det var det samme Torben gjorde med ham den anden forleden dag, vi lægger lidt gift ud i miljøet, som man siger.

Allerede samme eftermiddag dukker den søgte op på nærstationen.

En anden dag tager jeg med to betjente ud for at aflevere en stævning. Det er usædvanligt, normalt kører nærpølitiet alene, og jeg spørger, hvorfor de er to i dag?

Det er fordi, vi kender den adresse, og vi kan risikere at komme ud i noget, én mand ikke kan klare, derfor tager vi begge to afsted. Den lejlighed, vi skal ud til, det er, selv om det ikke lyder så pænt, det er faktisk en rigtig rotterede.

Nærpølitiet snakker ofte om deres faste kunder som dyr: De „stjæler som ravn“, de bor i „rigtige røverreder“ og man kan „ryge dem ud af hulen“. „Hvorfor øffede han ikke noget til os?“ lød spørgsmålet om en kendt kriminel, der kun ville tale med en bestemt betjent. Metaforikken kan også have en mere poetisk udformning: En dag, jeg går med en nærbetjent på patrulje i centeret, siger han om en, vi møder:

Ham der, han er sådan en, der har fjer om mulen ved morgengry.

Da jeg ser noget måbende ud, forklarer han:

Ja, ligesom ræven, når han har været ude at stjæle høns, så har han fjer om mulen bagefter. Ham der, han er sådan en, der godt kan finde på at lave forskellige unoder.

Det er i høj grad de faste kunder, nærpølitiets arbejde retter sig mod. Fodpatruljen i den indre by går fra toilet til toilet på udkig efter døde eller døende narkomaner, ligesom torvet, hvor narkohandlerne holder til, altid rundes et par gange. Det var netop på vej ind på torvet, at en af nærpølitierne⁷ kom ind på en diskussion, vi havde haft tidligere, hvor jeg havde beskrevet narkomanerne som samfundets nuværende syndebukke (!).

Hvis man nu følger din idé, så er flygtninge og indvandrere, der bliver narkomaner, endnu mindre værd. Vi har nogle iranske stofmisbrugere, og dem kan man jo så ikke engang regne for dyr. Der kommer flere af dem, og det bliver virkelig hårdt for dem.

Politierne synes altså at operere med et hierarki „ude i samfundet“:

Der er mennesker: Gode danske borgere og publikum.

Der er dyr: Kunder og klientel.

Endelig er der dem, der *end ikke* er dyr: Fremmede, der også er kriminelle eller narkotiserede, mennesker, der er stigmatiseret på mere end én måde.

Politierne egen placering i forhold til dette hierarki er lidt speciel. På den ene side vil de selv karakterisere sig som gode danske borgere. Der kræves uplettet vandel og ren straffeattest, for at man kan blive optaget i politiet, og en eventuel senere dom for en straf-

felovsovertrædelse, eller blot en større restance i forhold til det offentlige, betyder afskedigelse uden pension etc. På den anden side er det – udover andre politifolk – ofte kunderne, de har mest forbindelse med i det daglige. Kunderne er dem, politiet *kender*, og omvendt kender kunderne spillereglerne og den almindelige forretningsgang.

Det er derfor nærliggende at se dyrebetegnelse som udtryk for en grænsedragning mellem politi og kunder, en metaforisk opretholdelse af afstand og en understregning af magtforholdet: Politi og kunder har tæt kontakt, men barrieren mellem dem er alligevel uoverstigelig: Kunderne er dyr, politiet er mennesker.

Så vidt den overordnede forståelse af dyrenes rolle i politiets verdensbillede. I praksis er der stor forskel på, hvordan politifolk omgås „dyrene“, en forskel der hænger sammen med, hvor i politiet, de er ansat.

Tonen er rå...

Overalt i politiet gælder devisen: „Tonen er rå, men hjertelig“. Man driller hinanden, af og til temmelig barskt, og meget tyder på, at dette er den almindelige kanal for kritik og meningsudvekslinger.

Det er dog ikke alle steder, man er lige barske ved hinanden. Netop hvad tonen angår, skifter den alt efter, hvilken afdeling, der er tale om. Som en nærpolitier forklarede:

Vi siger en masse til hinanden, men det stikker aldrig særlig dybt. Der er selvfølgelig nogen, der har svært ved det. Men herude holder vi dog op igen, når vi har nået stregen, det er anderledes i hundeafdelingen, der holder man ikke op igen. Tomas (denne nærstations prægelknabe), for eksempel, han ville ikke have kunnet holde til at være i Hundene, det tror jeg ikke.

En anden svarer:

Ja, men det er også fordi det er så voldsomme ting, man ser der, det skal man jo have afreageret på en eller anden måde.

De fleste politier er enige om, at netop Hundene kommer ud for de voldsomste oplevelser: „Det er der, der virkelig sker noget“. Samtidig er de angiveligt de barskeste ved hinanden internt.

Politierne mener selv, at det er arbejdet, der påvirker omgangstonen, især andelen og arten af „rigtigt politiarbejde“⁴⁸. Der kan opstilles et hierarki af (ordens-)politiets afdelinger:

1) *Hundeafdelingen* arbejder næsten udelukkende med kunderne, deres job er primært at bakke det øvrige politi op i vanskelige situationer samt at eftersøge gerningsmænd (og forsvundne personer). Her er der en relativt stor del „rigtigt politiarbejde“. Man kan se denne afdeling som stedet, hvor rigtige dyr sættes ind mod klassifikatoriske dyr.

2) *Omgangstjenesten* (det almindelige ordenspoliti, der patruljerer i bil) arbejder med både kunder og publikum. De har mange forskellige opgaver, bl.a. publikumsbetjening, som ingen er særlig begejstrede for. Her foregår også en del „rigtigt politiarbejde“.

3) *Nærpolitiet* arbejder – ifølge det øvrige politi – primært med publikum og gode danske borgere og laver sjældent (nogle mener næsten aldrig) „rigtigt politiarbejde“.

Denne opdeling er politiets, og som det vil fremgå, er der faktisk forskel på, hvordan politifolk i disse 3 afdelinger opfatter og behandler kunderne.

Nærpolitiet: Dus med dyrene?

Overalt i politiet bruger man dyremetaforer *om* kunderne. Derimod er der stor forskel på, hvordan omgangstjenesten og nærpolitiet taler *med* de kunder, de møder:

Da jeg på et tidspunkt kører med holdet, bliver vi kaldt ud til tre unge, der står og generer kunderne ved en butik. Politierne går ud til dem og beder dem forsvinde, hvilket de gør efter lidt højlydt ordveksling. Undervejs bliver de checket i registret, hvor de er „kendt, men ikke søgt“⁹, og de får lov at gå. Straks efter kalder en nærbetjent op over radioen, idet han gerne vil tale med den ene af de unge fyre¹⁰.

Vi kører hen til dem igen, og den unge mand bliver sat ind på bagsædet og kørt ud på nærstationen. Han er sur over denne afbrydelse og skælder ud, hvilket får betjentene til at drille ham:

Betjent 1: „Tag du det bare roligt, det tager kun en bajers tid.“

Betjent 2: „Nå det tager vel en 5 bajeres tid, ca. en halv time, ikke?“

Drilleriet fortsætter hele vejen, ikke rigtig ondskabsfuldt, men heller ikke venligt. I hvert fald er kontrasten stor, da vi kommer frem på nærstationen, og nærpolitieren helt uden ironi byder velkommen: „Goddag, det var godt du kom, kom indenfor og sid ned.“

Netop her ser jeg den store forskel mellem nærpoliti og det øvrige ordenspoliti¹¹: Begge afdelinger omtaler deres kunder som dyr, men hvor kategoriseringen for ordenspolitiets vedkommende ofte afspejles i den måde, de taler *til* kunderne på (i lighed med Youngs observationer fra Storbritannien), er dette langt sjældnere i nærpolitiet.

Tværtimod behandler nærpolitiet netop kunderne som mennesker:

Jeg mødte en i centret en dag, som jeg havde nogen sager til. Så gik jeg bare op på siden af ham og sagde: 'Davs Ole, kom lige med over på stationen'. Det havde han fandt me ikke tid til. 'Årh Ole, vil du virkelig have at jeg skal tilkalde forstærkning og anholde dig og alt det pjat?' Så traskede han lige så stille med herover!

Vi har da for det meste et ordentligt forhold til dem, ikke kammeratligt, det er heller ikke meningen, men vi kan da godt tale ordentligt til hinanden.

En hundefører på kort turnus i nærpolitiet udtrykker det på følgende måde:

Var det mig, der gik dernede (blandt narkomaner i midtbyen), så ville de få et los i røven, vi skulle sgu hurtigt få dem væk derfra. Jeg ville ikke finde mig i alt det, nærpolitiet finder sig i. Men sådan er det nok med hundefolkene, vi kommer ud til alt lortet, så vi er ikke så tolerante. Derfor kan det måske også være meget godt at komme ud at se noget andet, hvordan de andre gør.

Flere nærpolitier har kommenteret, hvordan deres nye arbejdsbetingelser har betydet ændringer i den måde, de opfatter kunderne på. En tidligere hundefører på patrulje rundt til de faste fixesteder siger om narkomanernes situation:

Det duer ikke at stresse dem, det medfører bare, at de dør på stribe, fordi de ikke får tid til at gøre det ordentligt. Man skulle hellere give dem et sted, hvor de kunne fixe i fred og ro, og hvor de kunne få det, de skulle bruge.

Jeg spørger, om dette er den overvejende holdning i nærpolitiet, og det mener han, det er.

Men jeg har ikke altid ment sådan, man bliver nok mere human med årene. Det går jo ikke, at vi er alt for firkantede, vi skal jo gerne bevare et forhold til dem, så vi kan blive ved med at tale sammen.

Her adskiller nærpolitiets arbejdsform sig fra det øvrige politis. Den almindelige ordenspolitibetjent ser kun kunderne som led i en sagsbehandling, og ser i øvrigt det meste af det omgivende samfund gennem en bilrude. Nærbetjentene kommer på varmestuerne og på gadehjørnerne, i ungdomsklubberne og skolerne, også når de ikke har konkrete sager på dem, de taler med.

Her er det tydeligt, hvordan arbejdsformen – den daglige praksis – har væsentlig indflydelse på muligheden for at få et mere nuanceret billede af kundernes situation. Som tidligere nævnt er en stor del af holdets arbejde reaktivt baseret: Man reagerer på en anmeldelse eller tildeles opgaver fra radiovagten. Det er derfor sjældent, at den enkelte politier har noget forhåndskendskab til de mennesker, han bliver kaldt ud til. Efter endt indsats venter den næste opgave.

Omgangstjenesten er naturligvis bemannet af mange forskellige slags politier, men jeg har ofte her hørt udtryk som: „Vi skulle bare have haft foden på dem (de afvigende elementer) noget før, så så det hele ikke sådan ud nu.“ Ligeledes har jeg oplevet, hvordan anholdte i patruljevognen blev fuldstændig ignoreret, betjentene fortsatte deres samtale, som om de (vi) var alene.

Nærpolitiet er omvendt i stor udstrækning selv herrer over deres arbejdstid, og de har derfor mulighed for at få et godt kendskab til de mennesker, der bor i deres distrikt, simpelthen ved at bruge tid på at tale med dem. Mange nærpolitifolk understreger vigtigheden af at kunne tale med kunderne, at have et fornuftigt forhold til dem. Et sådant forhold er baseret på en vis gensidig anerkendelse, der er mennesker på begge sider af relationen, så at sige.¹²

Der er altså stor forskel på opfattelsen af kunderne mellem holdet og nærpolitiet, en forskel der givet hænger sammen med nærpolitiernes særlige opgaver og den udsatte position, de har. En del af nærpolitiets arbejde kan nemlig opfattes som nærmest modsat af „rigtigt politiarbejde“.

Nærpolitiet: Nær eller politi?

Nærpolitiets definerede opgaver er primært af præventiv art; de skal patruljere, helst til fods eller på cykel, og herigennem skabe kontakt til borgerne i lokalområdet. Endvidere skal de deltage i det kriminalpræventive samarbejde mellem skoler, socialforvaltning og politi – det såkaldte SSP-samarbejde. Endelig skal de udføre en vis sagsbehandling i lokalområdet. Hvad angår SSP-arbejdet er det interessant, at de fleste nærpolitier her opfatter deres opgave som den omvendte af det almindelige politis:

Man vil jo gøre meget for at undgå at skrive en sag på en ung, som er kommet lidt i uføre, hvis man mener, at han er god nok på bunden.

Det er jo synd, at sådan en ung fyr, der skal til at arbejde og så videre, at han skal have sådan en sag hængende over hovedet.

Nærpolitiet ser det som deres opgave at *undgå*, at de unge bliver „kendte“. Så længe man mener, der er håb om at få dem ud af kriminalitet, så længe ordner man sagerne i minde- lighed, gerne i samarbejde med forældre, skole og sociale myndigheder. Her kommer nærpolitiet så til gengæld i konflikt med det øvrige politi. Man bruger megen arbejdstid på sager, der aldrig bliver skrevet om nogen steder, og det bliver derfor også umuligt at dokumentere, at man har foretaget sig noget fornuftigt. I bestræbelserne på at holde de unge ude af efterforsknings- og strafferegistrene bliver nærpolitiets arbejde usynligt for det øvrige politi; det hedder sig ganske enkelt, at nærpolitiet ikke laver dagens gerning, men snarere er en slags tidlig aftrædelsesordning.

For at undgå dette ry udvikler nærpolitierne forskellige strategier for at øge synligheden internt. F.eks. er nogle nærstationer begyndt at anholde alle butikstve,¹³ fordi dette giver et øget antal anholdte og dermed en mere effektivt udseende statistik. Netop effektiviteten er det springende punkt, omgangstjenesten anser nærpolitiet for ineffektive, fordi de er til fods, og dermed ikke i stand til hurtig indgriben ved en eventuel anmeldelse.

Selv har jeg flere gange oplevet, hvordan nærpolitiet greb chancen for noget „rigtigt politiarbejde“, hvis der var et indbrud i nærheden eller lignende: Straks var alle mand af hus, og det lykkedes da også af og til at komme før både Hold og Hunde, en klar triumf.

Nærpolitierne befinder sig i grænselandet mellem „inde på politigården“ og „ude i samfundet“, og denne position gør det umuligt at opretholde det samme syn på kunderne, som man kan inde fra en patruljevogn. På den anden side er de jo stadig politifolk og ønsker at opretholde – og understrege – denne tilknytning. Det meste af deres arbejde er usynligt og umuligt at dokumentere over for resten af korpset, og de kommer også selv af og til i tvivl om, hvorvidt deres arbejde egentlig er „politirelevant“. De hører til i politiet, men skal befinde sig ude i samfundet, i bogstaveligste forstand på lige fod med borgerne. Hvor også det øvrige ordenspoliti laver meget socialt betonet arbejde, er der dog aldrig tvivl om, hvad der er politiets *virkelige* mission: „At fange en tyveknægt“. Denne opfat- telse er nærpolitierne selv opflasket med, de er og bliver politier med en stærk organisa- tionsidentitet. En identitet, der let kan komme til at kollidere med deres nye arbejdsform og -felt.

Nærpolitierne befinder sig således i et dilemma: På den ene side er de uddannede og socialiserede som politifolk og er også rent formelt knyttet til politiorganisationen med de krav og beføjelser, dette indebærer. På den anden side er de lidt uglese i denne orga- nisation, de opfattes som ineffektive og sløve, og de har en viden om og tilknytning til borgerne, som det øvrige politi hverken har eller ønsker at have. Det er dette dilemma, der afspejles i nærpolitiets skiften mellem to sproglige koder:

Internt i politiet og på nærstationen bruger man dyremetaforer om kunderne, og sig- nalerer herved politiidentiteten. I omgangen med kunder og andre ude i samfundet aner- kender man, at man er mennesker, om ikke alle på lige fod, så dog af fælles kategori.

Selve betegnelsen nærpoliti peger på den latente modsætning, som mange politifolk ser mellem nærpolitiet og det øvrige politi:

Nær-politiet taler med både kunder og gode danske borgere som mennesker.

Nær-politiet taler med hinanden (og det øvrige politi) om dyr.

I praksis anerkender de fleste nærpolitier, at de adskiller sig fra resten af politiet. De synes egentlig godt tilfredse med betegnelsen „det flinke politi“, om end de fleste er eni- ge om, at „man skal jo heller ikke blive *for* flinke.“

Nærpolitiet hører til både „inde på gården“ og „ude i samfundet“, og de er derfor ofte tvunget til at reflektere over deres position samt ikke mindst at gøre en aktiv indsats for at opretholde den. Det er på denne baggrund, man kan forstå deres specielle forhold til dyremetaforerne. De særlige forhold, der vedrører nærpolitikens position, og den måde, hvorpå de afspejles i sprogbrug og praksis, er imidlertid ikke kun interessante i analytisk henseende. Nærpoliti-ideen er i dag en væsentlig del af en langt mere omfattende diskussion om, hvordan fremtidens politiarbejde skal se ud; en diskussion, der også handler om opfattelsen af kriminalitet og kriminelle.

Kriminalitetens væsen

Brugen af dyremetaforer i politiet fortæller ikke blot om relationerne til de kriminelle, men peger også på en bestemt opfattelse af kriminaliteten¹⁴. I sagen om EDB-programmøren og den stjalne cykel overskrider kriminaliteten grænsen mellem kategorierne og dukker pludselig op blandt de gode danske borgere, hvilket gør den uforståelig. Kriminalitet er kun forståelig for politiet, så længe den findes der, hvor man venter den, nemlig blandt de kunder man omtaler som dyr.

Når de rigtige kriminelle kan ses som dyr, der repræsenterer naturen over for de gode danske borgers kultur, ligger det implicit, at selve kriminaliteten må være af dyrisk, instinktiv natur; den må være biologisk betinget. Kriminalitet opfattes som en slags arvelig faktor, og det giver mening at tale om egentlige „forbryderfamilier“ (Young 1991). Med andre ord synes politiet at have taget indirekte stilling til spørgsmålet om, hvorvidt kriminalitet er betinget af biologiske, psykologiske eller sociale faktorer.

Mange politifolk er modstandere af præventivt arbejde mv., idet de mener, det er omsonst, de kriminelle er og forbliver kriminelle. Den nylige danske debat om politiets efterforskningsregistre afspejler den samme problemstilling¹⁵, og som vi har set, har politiets forhåndsviden om en person stor indflydelse på det konkrete skøn, der udøves. En sådan holdning bliver mere forståelig, hvis det faktisk forholder sig sådan, at politierne – måske uden eksplicit at have gjort sig det klart – opfatter kriminelle som biologisk belastede, overgivne til en dyrisk handlemåde. Hvis kriminalitet er at ligne ved et dyrisk instinkt, er der ikke megen grund til at forsøge at reformere de kriminelle, man kan jo ikke gå imod naturen. Jeg har for eksempel aldrig mødt nogen politifolk, der mente, at fængselsstraf havde nogen rehabiliterende effekt. Det eneste, man har ud af at sætte folk i fængsel, er, at politiet så „har fred for dem så længe“.

Man skulle umiddelbart synes, at politiarbejde så egentlig bliver meningsløst, og det er der da også folk i korpsen, som føler – uden at de derfor mener, der er grund til at lave om på den måde, de arbejder på. For mange er det „rigtige politiarbejde“ blevet et mål i sig selv. Der er sket en „bureaukratisering“ (Torstensson & Wikström 1995) af politiets arbejde, så midlerne er blevet mål i sig selv, praksis er blevet selvforstærkende. Som Young skriver:

Vi kan se, [...] hvordan politierne foretrækker firkantede og forsimplede former for social interaktion. De betjener sig af en forenklet logik for at kunne vedligeholde deres stereotype verdensbillede i det virkelige liv (Young 1991:144).

Spørgsmålet er så, om det slet ikke er muligt at ændre denne tilstand?

Rigtigt politiarbejde i fremtiden

Politiet er i stigende grad kommet i fokus i de sidste år, ikke blot i Danmark, men også internationalt set. Der synes at være en voksende forståelse af, at det reaktive, hændelsesstyrede politiarbejde, hvis effektivitet måles i antal anholdelser og patruljetimer, er dårligt egnet som kriminalpræventivt middel. Mange steder i USA, Europa og Norden laves der i øjeblikket forsøg med „lokalsamfunds-politiindsats“ og „problem-løsende politi“ (se f.eks. Greene & Decker 1989; Torstensson & Wikström 1995). Forsøgene går i kort-hed ud på dels at få betjentene ud af bilerne og ind i lokalmiljøerne, dels at forsøge at kortlægge – og derpå ændre – de forhold, der fører til kriminalitet. Her er samarbejdet mellem politi, beboere og potentielle kriminelle sat i højsædet.

Det er dog ikke alle steder, at sådanne ændringer bliver lige vel modtaget, og det viser sig ofte, at det netop er politiet, der stritter imod. Mange politiforskere har i lighed med Young understreget det statiske og rigide ved politiets organisation.

Sandt er det, at politiets arbejdsforhold og arbejdsmetoder traditionelt retter sig mod en bestemt type af lovovertrædelser, og en bestemt type mennesker,¹⁶ der opfattes som (potentielt) afvigende. Disse mennesker har man, som vi har set, ikke noget nærmere forhold til, de omtales og behandles ofte som om, de ikke tilhørte samme kategori som politierne selv.

Over for denne tradition står så nærpolitiet, der i stor udstrækning har fået lov til selv at definere deres opgaver. Dette har nok medført, at der går mere tid med kunderne end det oprindeligt var meningen, men samtidig at forholdet til disse kunder har ændret sig.

Tilsyneladende er der også sket en ændring i opfattelsen af politiets samfundsmæssige opgave, og måske også i synet på kriminalitet. Når en nærbetjent ser det som sin opgave at holde unge (små)kriminelle ude af retssystemet, må det betyde, at han tror på, at deres adfærd kan ændres; at deres kriminalitet alligevel ikke er et uhelbredeligt personlighedstræk. Dette kunne tyde på, at en ændring af arbejdsforhold og -metoder faktisk også kan medføre en ændring i holdninger og anskuelser, hvis de berørte betjente vel at mærke er indstillede herpå.¹⁷

Det kan naturligvis hævdes, at det netop kun er politifolk med mere „humane“ anskuelser, der søger ud i nærpolitiet. Det er dog ikke mit indtryk, at dette er nogen fyldestgørende forklaring, f.eks. kommer mange nærpolitier fra en tidligere udstationering i Hundepatruljen.

Jeg er derfor uenig med Young, når han hævder, at politiets verdensbillede og dermed forholdet til de dyriske kriminelle er umuligt at forandre. Det er ganske vist rigtigt, at politiets modstand mod nyskabelser ofte citeres som den største hindring for forsøg med nærpolti og problem-løsende politi, men visse af disse forsøg har faktisk en effekt – også på politiets indstilling (se for eksempel Sadd & Grinc 1996).

Der sker ofte en opblødning af de stereotype kategorier, betjentene opererer med, når de bliver „dus med dyrene“. I et bredere perspektiv kunne man således forestille sig, at en udvidelse af nærpolitiet eller en omlægning af holdets arbejdsform i retning af nærpolitiet (faste, mindre distrikter; øget fodpatrulje frem for bilpatruljering etc.) i sidste ende kunne komme til at påvirke politiets opfattelse; ikke blot af, hvad der er *rigtigt politiarbejde*, men også af, hvad det egentlig er for nogle væsener, der lever *ude i samfundet*.

Noter

1. Jeg tager her udgangspunkt i Bourdieus tanker om praksis' store betydning for generering af habitus. Han skriver: „Principper, som kropsliggøres på denne måde, findes uden for bevidsthedens rækkevidde, og kan således end ikke gøres eksplicitte. Intet er mere udsigeligt, umuligt at videregive, uefterligneligt og derfor mere værdifuldt end de værdier, der er givet krop, *gjort* krop, gennem en forvandling opnået gennem den skjulte overtalelse fra en implicit pædagogik; en pædagogik, der er i stand til at indgive en hel kosmologi, en etik, en metafysik, en politisk filosofi gennem så ubetydelige påbud som „ret dig op“ eller „hold ikke kniven med venstre hånd“ (Bourdieu 1977:94, *emph. orig.*)
2. „Et rigtigt dydsmønster“ skal naturligvis forstås ironisk, og er en oversættelse af „a real prig“, men mister naturligvis herved de lydlige konnotationer til „prick“ (dvs. pik; skiderik) og til „pig“ (dvs. svin).
3. „Street justice“.
4. Udtrykket „ude i samfundet“ er mig bekendt udødeliggjort af Jarl Friis Mikkelsen et konsorter, men jeg er desværre ikke i stand til at sige, om politiet også brugte udtrykket før Brødrene Øbberbøv gik over skærmen. Til gengæld kan man være næsten sikker på, at en betjent, der forlader politigården, gør det med ordene: „Jeg skal lige ud i samfundet.“
5. Jeg har andetsteds (Holmberg 1995) benyttet termen overenskomst om forholdet mellem politiet og omverdenen, forstået på den måde, at politiet og de mennesker, de møder, er enige om spillereglerne for dette møde eller i hvert fald gør sig umage for at opnå en sådan forståelse. For de umulige gælder dette ikke.
6. Normalt vil sanktionen over for et cykeltyveri være et bødeforlæg for brugstyveri. En egentlig tyverianklage er langt alvorligere.
7. Alle politifolk omtaler internt sig selv og hinanden som politier både i ental og flertal. I Storbritannien kalder de sig for „polis'es“.
8. Rigtigt politiarbejde er det udtryk, politierne i Danby selv bruger. I sin essens dækker det det samme som Van Maanens „real police work“ (virkeligt politiarbejde), som jeg var inde på ovenfor: Opsporing og anholdelse af „virkelig kriminelle“, allerhelst på eget initiativ. Dette betegnes som effektivt politiarbejde, og effektiviteten kan – hvad der er nok så vigtigt – dokumenteres i anholdelsesstatistikker og døgnrapporter.
9. Dette betyder, at manden er kendt som kriminel, men at der i øjeblikket ikke verserer nogen sager mod ham.
10. Alle politifolk kan høre, hvad radiovagten siger, og det var derigennem, at nærbetjenten havde opsnappet navnet på den unge mand.
11. Naturligvis er dette udtryk for en generalisering, der findes mange forskellige typer betjente både på holdene og i nærpoltiet, men der er en klar forskel, når man anskuer de to som grupper.
12. Nogle af de faste kunder, jeg har talt med, har til gengæld forklaret, at nærpoltiet var de eneste politifolk, de ville tale med, fordi de her følte sig ordentligt behandlede. Jeg har selv overværet, at en narkoman brokkede sig til nærpoltiet over den behandling, han havde fået af URO'en. Nærbetjenten gav ham oven i købet delvis ret. Det virker altså, som om kunderne er i stand til at se det menneskelige i nærpoltierne.
13. Dette er ikke nødvendigt, man kan nøjes med at konstatere navn og adresse, således at der kan udskrives et bødeforlæg.
14. Den følgende argumentation gælder naturligvis ikke udelukkende politiet, da dyremetaforer som nævnt også anvendes uden for politiets rækker.
15. Det danske strafferegister er opbygget således, at en persons tidligere domme slettes efter et nærmere fastsat åremål, afhængig af forbyrdelsens art. Herefter har man så en ren straffeattest. Imidlertid råder politiet også over et efterforskningsregister, hvor ikke blot domme, men også tidligere tiltaler, tiltalefrafald m.m. er opført. Oplysninger i dette register slettes aldrig. Når en betjent kalder op til det centrale kriminalregister, får han oplysninger fra både straffe- og efterforskningsregistret, og vil derfor kunne få oplysninger om lovovertrædelser, der ligger meget langt tilbage i tiden. Man kan sige, at politiet er som elefanter: De glemmer aldrig en forbrydelse.

16. Det vil føre for vidt her at gå ind på, hvad det er, politiet kigger efter, når de patruljerer, se Holmberg 1995.
17. Hvor det er mit indtryk, at Bourdieu opfatter de kropsligt indlejrede værdier som tilnærmelsesvis uforanderlige, er jeg således mere optimistisk med hensyn til mulighederne for at mennesker kan ændre praksis og derigennem også holdninger.

Litteratur

- Bourdieu, P.
1977 Outline of a Theory of Practice. Cambridge: Cambridge University Press.
- Greene, J. & S. Decker
1989 Police and Community Perceptions of the Community Role in Policing: The Philadelphia Experience. Howard Journal of Criminal Justice 28(2): 105-123.
- Holmberg, L.
n.d. Øjet i Hånden. En antropologisk undersøgelse af nærpolitiet i en større dansk provinsby.
- Sadd, S. & R. Grinc
1996 Implementation Challenges in Community Policing. National Institute of Justice, Research Brief, February. Washington: NIJ.
- Politiken
1995 Betjent blandt storbyens bisser. Interview med fhv. chefpolitiinspektør Einer Lind, 11/6.
- Reiner, R.
1985 The Politics of the Police. London: Harvester Wheatsheaf.
- Skolnick, J. & J. Fyfe
1993 Above the Law. Police and the Excessive Use of Force. New York: The Free Press.
- Skolnick, J. & J. R. Woodworth
1967 Bureaucracy, Information and Social Control. I: D. Bordua (ed.): The Police: Six Sociological Essays. New York: John Wiley and Sons.
- Torstensson, M. & P. Wikström
1995 Brottprevention och Problemorienterat Polisarbete. Stockholm: Riks polisstyrelsen.
- Van Maanen, J.
1978 The Asshole. I: Policing: A View from the Street. Santa Monica: Goodyear Publishing.
1982 Fieldwork on the Beat. I: Van Maanen, Dabs & Faulkner (eds.): Varieties of Qualitative Research. Beverly Hills: Sage Publications.
1988 Tales of the Field. On Writing Ethnography. Chicago: Chicago University Press.
- Young, M.
1991 An Inside Job. Policing and Police Culture in Britain. Oxford: Clarendon Press.

DYRENE, DER IKKE BURDE EKSISTERE

I det dunkle mørke lige uden for en gadelygtes lyskegle eller det flakkende skær fra et bål, findes en mystisk og skræmmende verden, der i hele menneskehedens historie har været befolket med en vrimmel af fantastiske væsener. Her svømmer havfruer om kap med søslanger, mens trolde og afskyelige snemænd lurar bag hvert eneste træ. De fleste af disse væsener er opdigtede fabeldyr, men visse ting peger på, at i det mindste nogle af dem er lyslevende, selvom det modsiger alt, hvad zoologibøgerne fortæller os. Det er dyrene, der ikke burde eksistere.

Videnskaben, der beskæftiger sig med den type dyr, kaldes kryptozoologi. Udtrykket kommer af det græske ord kryptos, der betyder skjult. Det er med andre ord læren om skjulte dyr. Udtrykket er opfundet af den fransk-belgiske zoolog Bernard Heuvelmans i 1950'erne (Heuvelmans 1995) og dækker studiet af tre forskellige grupper af dyr.

1. Velkendte arter, som iagttages på steder, hvor de ikke burde befinde sig. Det gælder for eksempel jyske pumaer eller fynske løver.
2. Dyr, der stadigt iagttages, selvom de officielt anses for at være uddøde. Den tasmanske pungulv er et glimrende eksempel, men også den centralafrikanske mokele-mbembe, der efter de indfødtes beskrivelser udviser stor lighed med en lyslevende dinosaur, hører ind under denne gruppe.
3. Tilsyneladende ukendte dyrearter, som ikke er videnskabeligt beskrevet, men som kendes af lokalbefolkningen i bestemte områder, og som regelmæssigt iagttages. De bedst kendte eksempler er søslangen i den skotske sø Loch Ness og den afskyelige snemand i Himalaya.

Umiddelbart kunne man måske godt tro, at der på nuværende tidspunkt ikke er mulighed for at opdage flere nye, store dyr, men det er langt fra tilfældet. Bare inden for de sidste par år er der blevet opdaget mindst fire nye arter hjorte og okser i et relativt lille jungleområde i Vietnam (Timmins 1996). Der er plads til mange nye dyr endnu, og bare fordi en forsker ikke har fundet et eksemplar, er det ikke ensbetydende med, at det ikke eksisterer. Som de engelske forfattere Janet og Colin Bord så rammende har udtrykt det: „Mangel på bevis er ikke det samme som bevis på mangel“ (Bord & Bord 1989).

Kryptozoologi er en videnskab, der blander aspekter fra mange forskellige forskningsområder. Zoologi og folkemindevidenskab er de vigtigste, men også historiske, so-

ciologiske, arkæologiske og psykologiske aspekter må tages i betragtning, når et dyrs eksistens skal vurderes.

Det kryptozoologiske arbejde drejer sig i de fleste tilfælde om at vurdere, om der ligger iagttagelser af reelle dyr eller naturfænomener til grund for de historier om mystiske dyr, som øjenvidner over hele jorden fortæller. Disse beretninger bliver meget sjældent taget alvorligt af klassiske zoologer, der anser dem for at være lige så virkelige, som middelalderens legender om enhjørninger. Mange zoologer glemmer dog at tænke på, at selv de mest fantastiske historier om fabeldyr er baseret på virkelige skabninger. Enhjørninger eksisterer ganske rigtigt ikke, men det gør det indiske næsehorn og de tre-fire forskellige antilopearter, der har fungeret som den hornede hests ophav (Thomas 1996). Kryptozoologiens dyr er måske nok nutidens svar på fabeldyrene, men alene af den grund må de have rod i virkeligheden. Det skal dog ikke være nogen hemmelighed, at kryptozoologien har været præget af en lang række svindelnumre, der bestemt ikke har højnet det saglige niveau, men siden 1981 har der eksisteret en international forening for kryptozoologer, *The International Society of Cryptozoology* (ISC), som har arbejdet hårdt på at højne standarden inden for den kryptozoologiske forskning. Foreningen er dog nu lukket på grund af pengemangel, og aktiviteterne bliver i stedet videreført af det engelske *Center for Fortean Zoology* (CFZ).

Skulle det endelig vise sig, at samtlige historier er løgn eller indbildning, så ville det i sig selv være et psykologisk fænomen, der nok var et nærmere studium værd.

Forvildede katte og løsslupne kænguruer

Der er ikke noget mærkeligt ved at få øje på en puma, mens man går en tur i en nordamerikansk skov, eller en kænguru, mens man kører ud over den australske bush. Hvis de samme dyr derimod bliver set i en jysk skov eller på en engelsk hede, kan man roligt gå ud fra, at der er et eller andet galt. Sådanne dyr, der for så vidt er velkendte nok, men som optræder på steder, hvor de absolut ikke burde befinde sig, udgør kryptozoologiens første og mindst mystiske gruppe. Her er meget sjældent nogen tvivl om, hvilke dyr man har med at gøre. Spørgsmålet er, hvor de kommer fra. Store kattedyr er de mest almindelige arter i denne gruppe. I kryptozoologiske kredse går de under betegnelsen ABC'ere (*Alien Big Cats*) (Thomas 1990). De hyppigst sette arter er pumaer, sorte pantere og løver. I Danmark har vi blandt andet haft jyske pumaer og fynske løver.

De bedst kendte, og bedst undersøgte ABC'ere, er de sydengelske Exmoor-uhyrer. De bliver set på og omkring Exmoor og Dartmoor, to store hedeområder i grevskabet Devon i det sydvestlige England. Det er store sorte eller brune katte, der som regel kun vækker opmærksomhed, når de forgriber sig på de lokale fåreavleres dyr. Ellers nøjes de med at skræmme livet af sene nattevandrere og -kørere.

Formentlig drejer det sig i såvel Exmoor-uhyrets som i de fleste andre tilfælde om dyr, der er undsluppet fra fangenskab. Af frygt for repressalier siger deres ejere ikke noget om det, og dyrene får på den måde en chance for at etablere sig i det fri. I Exmoorområdet har der med sikkerhed været mindst 3 pumaer i fangenskab, og de er alle tre tilsyneladende forsvundet sporløst fra deres ejere (Thomas 1992).

Det er dog interessant, at området er meget rigt på legender om andre mystiske og betydeligt mere spøgelsesagtige dyr, som dog alligevel minder meget om de store katte.

Her fortælles nemlig utallige legender om sorte hunde. Store sorte bæster med lysende øjne og flammer ud af gabet, som løber rundt på vejene om natten og varsler død og ulykke for dem, som møder dem. Faktisk var det disse historier, som i sin tid inspirerede den engelske forfatter Arthur Conan Doyle til at skrive den berømte Sherlock Holmes-roman „Baskervilles Hund“. Går man tilbage i de skriftlige kilder, finder man da også, at der er en flydende overgang fra historier om sorte hunde til historier om sorte katte. Man kunne derfor godt fristes til at tro, at kattene var lige så ulegemlige som de sorte spøgelseshunde, men der er ingen tvivl om, at i det mindste nogle af dem er levende væsener af kød og blod. Der skal lidt mere end et spøgelse til i løbet af en enkelt nat at forvandle et voksent får til et løst skind og et afgnavet skelet med brækket hals (Brierly 1989).

Dyrene, der nægter at dø

Det bliver straks lidt mere mystisk, når man kommer ind på kryptozoologiens anden gruppe, nemlig de dyr, der officielt er erklæret uddøde, men som alligevel bliver set. Dyr fra denne gruppe har været meget brugt i spændingsromaner og underholdningsfilm. Det var formentlig Arthur Conan Doyle, som med sin roman „Den forsvundne verden“ var en af de første, der beskrev et mystisk sted, i dette tilfælde Roraima-plateauet i Sydamerika, hvor forskellige fortidsdyr, ikke mindst dinosaurer, stadig levede i bedste velgående.

Mange zoologiske opdagelser, specielt fra dette århundrede, har da også vist, at et dyr kan leve ubemærket i millioner af år og derefter blive opdaget af mennesker ved et tilfælde. I 1938 fangede fiskere ud for kysten af Sydafrika således en stor blå fisk, der viste sig at høre til de såkaldte kvastfinnede fisk, en dyregruppe som dengang var velkendt, men kun i forstenet form. Man regnede på det tidspunkt med, at de kvastfinnede fisk var forsvundet for mindst 60-70 millioner år siden (Thomas 1987).

De to bedst kendte eksempler på disse dyr er den tasmanske pungulv, et hundestort rovpungdyr, der engang spillede den samme økologiske rolle i den australske natur, som ulven gør andre steder i verden, og den mystiske centralafrikanske mokele-mbembe, et dyr, der, hvis beskrivelserne af den tages for gode varer, må være en lyslevende dinosaur.

På sporet af pungulven

I 1863, knapt 60 år efter opdagelsen af pungulven, udgav den engelske naturforsker John Gould første bind af sit store pragtværk „Mammals of Australia“. Heri findes en af de første beskrivelser af pungulvens liv, men samtidig også den første advarsel om, at den var truet af udryddelse:

Når den lille ø Tasmanien bliver tættere befolket, og dens uberørte skove er gennemskåret af veje fra øst- til vestkysten, vil antallet af dette specielle dyr hurtigt formindskes, udryddelsen vil få fuld magt, og det vil så, som ulven i England og Skotland blive nedskrevet som et dyr, der hører forgangne tider til. Selv om dette vil være en kilde til megen fortrydelse, kan hverken hyrden eller farmeren bebrejdes for at befri øen for et så besværligt væsen. Der er allerede sat en pris på tigerens hoved [pungulven gik også under navnet tasmansk tiger], men Tasmaniens klipper klædt med uigennemtrængelige skove vil, i hvert fald for øjeblikket, redde dyret fra ødelæggelse (Gould 1863).

Det skulle snart vise sig, at John Gould havde ret i sin profeti. Pungulvens skæbne var et studie i tilbagegang fra opdagelsen til den 7. september 1936, hvor Benjamin, den sidste med sikkerhed kendte pungulv, døde i Hobart Zoo på Tasmanien.

Pungulven var engang almindelig i hele Australien og New Guinea, men forsvandt fra disse områder for mindst 2.000 år siden. Årsagen var formentlig en kombination af klimaændringer og konkurrence fra dingoen, den australske vildhund. Der har imidlertid aldrig levet dingoes på Tasmanien, så der må udryddelsen have en anden årsag.

Nu har pungulven dog aldrig været særlig almindelig. De første 27 år dyret var kendt, blev der, så vidt vides, kun skudt fire individer. I 1835 indførte regeringen så skydepræmier, og derefter tog jagten rigtig fart. Sidst i 1800-tallet var mere end 3.000 dyr blevet dræbt, og pungulven var blevet meget sjælden. Først i 1900-tallet brød bestanden helt sammen. En mystisk sygdom, sandsynligvis hundesyge, angreb både pungulven og den tasmanske pungdjævel, og bestanden faldt meget drastisk. Jagten har formentlig kun givet pungulven det sidste skub ud over afgrunden. Pungdjævelen kom sig derimod.

I 1909 blev der kun udbetalt 2 skydepræmier for pungulve, og i løbet af de næste 20 år forsvandt de totalt. Det var nærmest ironisk, at den australske regering i 1938, to år efter Benjamins død, besluttede sig for at frede pungulven (Guiler 1985).

Det er naturligvis svært at sige med sikkerhed, at en dyreart er udryddet, og der foretages da også stadig eftersøgninger efter pungulven. I de sidste 50 år er der blevet brugt over 1 million new zealandske dollars til efterforskningen, uden at det har frembragt ét eneste solidt bevis. Ikke desto mindre har over 800 mennesker siden 1936 påstået, at de har set lyslevende pungulve både på Tasmanien og, hvad der er betydeligt mere overraskende, på det australske fastland.

En meget stor del af disse beretninger kunne uden tvivl affærdiges som værende iagttagelser af hunde. Pungulven ser imidlertid så karakteristisk ud, at der ikke er megen tvivl om, at i det mindste nogle af beretningerne må være rigtige. Ekstra spændende er det også, at zoologer, der arbejder i New Guinea og i Irian Jaya, er i kontakt med indfødte, der påstår, at de også udmærket kender pungulven. Man ved, at den har levet i disse områder, men regner normalt med, at den er forsvundet derfra for mindst 2.000 år siden. Det kunne se ud til, at man har regnet forkert (Healey & Cropper 1994).

En levende dinosaur?

Ifølge de indfødte i Likouala-området i de indre dele af den centralafrikanske stat Congo er området søer, floder og sumpe hjemsted for et meget usædvanligt dyr. Det har krop som en elefant, en lang hals og et ret lille hoved samt en lang hale, der bliver gradvis tyndere ud mod spidsen. Det ligner med andre ord en dinosaur. Dyret går under navnet mokele-mbembe, og selv om de indfødte godt ved, at det lever af planter, er de alligevel yderst bange for det. Det kan være meget aggressivt, og kan, hvis det bliver provokeret, med lethed få en kano til at kæntre. Det æder ikke de mennesker, som falder over bord, men slår dem ihjel med kraftige slag af sin lange hale.

Ingen ved med sikkerhed, hvor længe de indfødte har kendt dette dyr, men i den vestlige verden kender man iagttagelser, der går tilbage til i hvertfald 1913. Det år var en tysk ekspedition under ledelse af Friherre von Stein zu Lausnitz i færd med at udforske Congo, og i den forbindelse blev de første beretninger indsamlet.

Trods mange forsøg og adskillige ekspeditioner til området er det endnu ikke lykkedes at få det endelige bevis på dyrets eksistens og identitet. De fleste zoologer er dog efterhånden enige om, at der lever et eller andet i Likouala-sumpene, som ikke uden videre lader sig forklare (Mackal 1987). På et vist tidspunkt troede mange, at det endelige bevis var inden for rækkevidde, da en af de indfødte fortalte om en landsby, hvor man havde fanget en mokele-mbembe og spist den. Desværre havde måltidet taget livet af samtlige deltagere, og ingen vidste, hvad der var blevet af dyrets knogler bagefter.

Det er umiddelbart svært at forestille sig, hvad en mokele-mbembe kan være, hvis det ikke er en levende dinosaur. Og der er da sådan set heller ikke noget i vejen for, at det kunne være tilfældet. Nyere forskning har efterhånden vist, at den katastrofeagtige uddøen, som man ellers har forklaret dinosaurernes forsvinden med, ikke har fundet sted (Hansen 1990). Derfor kunne enkelte arter godt have overlevet, og Centralafrika ville have været et glimrende sted for dem. Området er geologisk meget stabilt, og der er intet som tyder på, at klimaet har ændret sig ret meget gennem tiden. Det er en typisk „forsvunden verden,“ og man kan godt undre sig over, hvad der ellers gemmer sig i skovene og sumpene. De indfødte fortæller nemlig historier om flere andre mystiske dyr, som heller ikke findes i moderne zoologibøger (Shuker 1995).

Fantasi eller virkelighed?

Den sidste af de kryptozoologiske dyregrupper er langt den mest mystiske. Her finder man dyr, som slet ikke ligner nogle af dem, man kender i forvejen. Faktisk ser de mest ud til at være trådt lyslevende ud af et eventyr.

Mange af de fabeldyr, man har troet på i tidens løb, har for længst vist sig at være frit opfundne væsener, der er blevet til ved en sammensmeltning af historier om forskellige rigtige dyr. Men nogle af dem har også vist sig at være rigtige dyr. Og der er ikke spor i vejen for, at det også skulle gælde nogle af de søslanger, havuhyrer og andre mærkværdigheder, som udgør hovedparten af denne gruppe.

En levende legende

I sin bog om „Norges naturlige historie“ fra 1753 beskriver den norske biskop Erik Ludvigsen Pontoppidan mange af de fantastiske dyr, man efter sigende kan finde i havet omkring Norge, heriblandt „det største havuhyre i verden. Det kaldes Kraken og er rundt, fladt og fuld af arme eller forgreninger.“ (Pontoppidan 1753). Ifølge Pontoppidan har de lokale fiskere et nært kendskab til kraken. Når de på en varm sommerdag ror ud til havs, sker det ofte, at der på steder, hvor vandet burde være flere hundrede meter dybt, tilsyneladende kun er 40-50 meter til bunden. Der er altid mange fisk disse steder, så fiskerne kan få en god fangst, men det er også farligt. Den gode fangst skyldes nemlig, at kraken er ved bunden. Hvis dybden pludselig bliver mindre, er det tid for fiskerne at hive deres liner ind hurtigst muligt. Så er kraken nemlig på vej op til overfladen, og så kan det være livsfarligt at opholde sig i nærheden. Når den endelig kommer op, viser den sig

først som et antal små øer omgivet af noget, der flyder og snor sig som tang. Til sidst duk-

ker flere spidse tunger eller horn frem, der bliver tykkere og tykkere, jo højere de kommer op over vandoverfladen. Det er væsenets arme, og det siges, at de kan trække selv det største krigsskib ned til havets bund. Efter et stykke tid synker dyret ned igen, og så må fiskerne igen passe på, fordi deres både kan blive suget ned af de voldsomme hvirvler, som dyret frembringer på overfladen (Pontoppidan 1753).

Umiddelbart skulle man ikke tro, at dette fantastiske dyr havde noget som helst med virkeligheden at gøre, men det er ikke desto mindre tilfældet. Det var den danske zoolog Japetus Steenstrup, som i 1853 viste, at kraken i virkeligheden var en kæmpeblæksprutte. Det år skyllede en lille kraken nemlig op på stranden ved Ålbæk i Nordjylland, og så var der ikke så meget at være i tvivl om mere (Steenstrup 1855). Det eneste, de norske fiskere havde overdrevet i deres historier, var dyrets størrelse. Og det havde såmænd ikke engang været nødvendigt. Selv kæmpeblæksprutter af normal størrelse kan sagtens gøre sig fortjent til at blive kaldt uhyrer. I 1878 skyllede et eksemplar i land på kysten af New Foundland. Det målte næsten 18 meter.

En del mennesker havde dog stadig svært ved at tro på disse dyrs eksistens. Et medlem af det franske videnskabsakademi mente, at et sådant dyr var en umulighed, fordi „det ville modsige de love om harmoni og ligevægt, som dirigerer naturens mangfoldige frembringelser“ (Heuvelmans 1968).

En mangfoldighed af havuhyrer

Kryptozoologiens fader, den fransk-belgiske zoolog Bernard Heuvelmans, var den første, der lavede et dybdegående studie af de mange beretninger om havuhyrer, der kendes fra det meste af verden. Tidligere havde både den franske naturforsker Constantin Samuel Rafinesque (Rafinesque 1819) og den hollandske midespecialist Antoon Oudemans (Oudemans 1892) forsøgt sig med at beskrive og klassificere havuhyrer, men de begik begge to en meget stor fejl, der gjorde det meget svært for andre videnskabsmænd at acceptere deres arbejde; de gik ud fra, at der kun fandtes én slags havuhyre, og at alle iagttagelser derfor måtte passe ind i en og samme form. Resultatet var, at man i hvert eneste tilfælde skulle bruge en masse tid og energi på at forklare alle de ting, som iagttageren ikke havde set.

Heuvelmans opdagede, at en meget stor del af disse problemer forsvandt, hvis man gik ud fra, at der eksisterede flere forskellige arter af havuhyrer. Efter en indgående analyse af flere hundrede iagttagelser nåede han så frem til, at der måtte eksistere mindst 9 forskellige typer eller med andre ord 9 arter af store havdyr, som ventede på videnskabelig anerkendelse og beskrivelse.

Detaljerede beskrivelser af havuhyrerne kan findes i Heuvelmans klassiske værk „In the Wake of the Sea-Serpents“ (1968): Her kan de ganske kort beskrives som:

1. Langhalsen. Stor kraftig krop, lang hals med et lille hoved, store veludviklede lunger. Længde: 5-20 m.
2. Havhesten. Stor kraftig krop, lang hals med et lille hoved og meget store øjne. En lang bølgende manke på halsen. Store veludviklede lunger. Længde: 10-30 m.
3. Pukkeluhyret. Langstrakt krop med en række tydelige pukler ned langs ryggen. Kort, men tydelig hals med et hoved af form nogenlunde som en kos. To store lunger fortil og en bred hale. Længde: 20-35 m.

4. Finneuhuret. Langstrakt krop med en række fremspring eller finner på hver side. Kort hals og et ret lille hoved af form som en sæl. Længde: 10-30 m.
5. Superodderen. Meget langstrakt og slank krop. Lang hals med et lille hoved og meget lang hale. Fire tydelige luffer. Længde: 20-35 m.
6. Superålene. Meget langstrakt slangeformet krop. Ingen luffer og ingen halefinne. Varierer meget i udseende. Kan være flere forskellige arter. Længde: 10-30 m.
7. Havøglen. Krokodillelignende dyr. Længde: 15-20 m.
8. Kæmpeskildpadden. Meget stort skildpaddelignende dyr. Længde: 10-15 m.
9. Gulbugen. Meget langstrakt havdyr formet som en haletudse, sædvanligvis meget kraftigt mønstret i sort og gul. Længde: 20-35 m.

Nummer 1 og 2 er formentlig sæler af en eller anden form, omend de er betydeligt større end selv de største sæler, vi kender til. 3 og 4 er sandsynligvis hvaler, og det samme gælder 5, selvom den i givet fald må være en meget primitiv hvaltype, som stammer helt tilbage fra den gang, hvalerne havde fire lemmer. Superålene er formentlig præcis, hvad deres navn antyder, kæmpestore fisk. Og både havøglen og kæmpeskildpadden må være krybdyr. Tilbage er der så gulbugen, der er stort set umulig at placere. Den er også kun blevet set ganske få gange, så de oplysninger, vi har om den, er yderst sparsomme (Heuvelmans 1968).

Opskyl og strandvaskere

For øjeblikket findes der ikke ét eneste bevis for, at havuhyrer virkelig eksisterer. De mange iagttagelser er godt nok konsistente, men der findes hverken billeder eller indsamlede eksemplarer af disse dyr. Af og til skyller der ganske vist store forrådnede dyr op på kysterne rundt omkring i verden, men de har i næsten alle tilfælde kunnet forklares med kendte dyr, især døde og stærkt forrådnede brugdehajer.

Det er straks sværere at forklare de såkaldte *globsters*. De er ikke meget andet end store klumper kød og spæk. De er blevet fundet så langt fra hinanden som Tasmanien og Bermuda. Ved første øjekast ligner de spækklumper fra hvaler, men de er ofte så hårde, at man dårligt kan skære i dem med en kniv, og da de meget sjældent indeholder knogler eller andre hårde dele, er det meget svært at bestemme deres identitet (Thomas 1991).

Søslanger og søforklaringer

Af de hundreder af søer verden over, som tilsyneladende rummer store, ukendte levende væsener, er ingen vel mere berømt end Skotlands Loch Ness. Beliggende i Glenmore-dalen i det nordlige Skotland strækker den sig fra nordøst til sydvest tværs over landet. Det er Skotlands næststørste sø, 42 kilometer lang, men kun 3 kilometer bred på det bredeste sted. Søen er også meget dyb, næsten 300 meter på det dybeste sted og ellers med en gennemsnitsdybde på omkring 130 meter. Vandet er meget uklart, og solens stråler trænger sjældent mere end nogle få meter ned i søen. Alt i alt er det ikke det nemmeste sted i verden at finde et levende væsen. Der er dog masser af fisk i Loch Ness. Store laks og ørreder gør den til et yndet opholdssted for lystfiskere, og mængden af ål i søen er meget stor.

Historien om Loch Ness-uhyret eller Nessie, som det populært kaldes, starter reelt i 1933, da dyret bliver forsidestof på alverdens aviser. Der findes dog også langt ældre beretninger end denne. Den tidligste er fra år 565 og kan findes i levnedsbeskrivelsen af den irske helgen Sankt Columba, som det år havde et møde med uhyret i Loch Ness. Siden hen er der blevet indsamlet tusinder af beretninger om dyret, og der er sågar taget en stribe billeder og også enkelte filmstumper af et eller andet stort, der bevæger sig rundt ude i søen. Der eksisterer undervandsbilleder af noget stort forsynet med luffer dybt nede i søen, og fintmærkende sonarapparater har flere gange registreret store „ting“, der bevæger sig rundt nede i vandet (Mackal 1976).

Det har været en stående vittighed blandt skeptikere i årevis, at Loch Ness-uhyret er opfundet af den skotske turistforening, fordi det trækker så mange mennesker til området, men det har ikke megen bund i virkeligheden. Historierne om Loch Ness-uhyret er langt ældre end noget turistbureau, og desuden forsøgte de lokale turistmyndigheder ved Loch Ness flere gange at smide de folk væk, der var på jagt efter søslangen.

Det største problem med Loch Ness-uhyret har ikke så meget været at se det, men at kunne give en fornuftig forklaring på, hvad dyret eller dyrene, for der må naturligvis være flere, i givet fald kunne være. Der er blevet fremsat et væld af teorier, men ingen af dem er i stand til at forklare alle de egenskaber, dyrene tilsyneladende er i besiddelse af. Det kunne tyde på, at vi stadig mangler nogle vigtige oplysninger, eller at det fænomen, vi kender som Loch Ness-uhyret, i virkeligheden ikke er et, men flere forskellige dyr, der er blevet blandet sammen til det færdige billede af et langhalset søuhyre.

Big hairy monsters

Store behårede uhyrer eller BHM'ere er den kryptozoologiske betegnelse for de store behårede abe- eller menneskelignende væsener, der tilsyneladende lever rundt om på Jorden i øde bjerg-, skov- eller ørkenområder. De kendes fra samtlige verdensdele, omend de to bedst kendte eksempler er yetien eller den afskyelige snemand fra Himalaya og den nordamerikanske Bigfoot eller Sasquatch.

Skovbestyrere, plantageledere og militærfolk var de første, som offentliggjorde beretninger om mystiske fodspor og indfødtes historier om de vilde mennesker, der fandtes rundt om i skovene og bjergene i Himalaya. Beretningerne tog imidlertid afgørende fart med den voldsomme bjergbestigningsaktivitet, der begyndte i løbet af 1900-tallet.

En af de mere berømte yeti-iagttagelser stammer fra grænsen mellem Nepal og Tibet i 1951. Her var Eric Shipton og Michael Ward, to medlemmer af en engelsk Mount Everest-ekspedition, i færd med at krydse Menlung-gletcheren, da de fandt en lang række fodspor. De to bjergbestigeres sherpaer identificerede sporene som afsat af to yetier. Men skønt sporene var meget friske, blev dyrene ikke set ved den lejlighed.

Yetier optræder almindeligvis uhyre fredeligt. I 1977 brød én ind i Peter Boardman og Joe Taskers lejr i 5000 meters højde på Cangabang i Himalaya. De to bjergbestigere blev vækket midt om natten ved, at deres kogegrej blev væltet, og en eller anden rumstede rundt udenfor. Næste morgen fandt de 30 cm lange fodspor i sneen. Det eneste, der manglede, var en kasse med 36 plader chokolade (Bord & Bord 1984).

Ud over Himalaya-området er det især i det vestlige Nordamerika, der er blevet set BHM'ere. Her går de som regel under navnet bigfoot eller Sasquatch. Den mest berømte

iagttagelse stammer fra 1967, hvor der blev optaget en film af det mystiske væsen. Desværre har det ikke gjort sagen klarere. Trods utallige undersøgelser diskuterer kryptozoologer den dag i dag stadig, om det er en ægte eller en falsk iagttagelse.

Den 20. oktober 1967 var Roger Patterson og Bob Gimlin på hesteryg på vej til Bluff Creek-området i det nordlige Californien, hvor der flere gange tidligere var blevet fundet Bigfoot-spor. Idet de to mænd passerede et skarpt knæk på floden, begyndte deres heste at blive urolige og stejlede. Da Pattersons hest faldt, og han selv blev kastet af, fik han øje på grunden til hestenes skræk. På den anden flodbred, omkring 30 meter borte, stod en Bigfoot. Patterson greb sit kamera og begyndte at filme samtidigt med, at han løb nærmere. Filmen var noget rystet, men viste tydeligt et menneskelignende væsen, en hun, meget kraftigt bygget og med kort sort pels. Højden var over to meter, og at dømme efter dybden af fodaftrykkene, der senere blev undersøgt, må væsenet have vejret over 150 kg. Selv om dyret tilsyneladende ikke var skræmt, forlod det alligevel hurtigt stedet. Det, der på filmen ser ud til at være afslappet gang, viste sig ved nærmere undersøgelser at bestå af skridt på over en meters længde (Bord & Bord 1982).

Der er flere mulige forklaringer på disse dyr. Svindelnumre er altid en mulighed, men i langt de fleste tilfælde må dette udelukkes, fordi det ville have krævet meget store resourcer at gennemføre. Muligheden for forveksling med allerede kendte dyr er naturligvis til stede, men er dog ret begrænset. De væsener, der drejer sig om, bevæger sig næsten kun på to ben, og det gør stort set kun mennesker og fugle.

I Nordamerika er bjørne den eneste reelle forvekslingsmulighed, men deres evne til at bevæge sig på to ben er meget begrænset. Det samme gælder i Asien, hvor også de allerede kendte aber må udelukkes, da de er betydeligt mindre end de omtalte væsener og i øvrigt også kun sjældent går på to ben.

Den sidste mulighed er eksistensen af nogle for videnskaben hidtil ukendte arter af højere primater. Tobenet gang og den kraftige udvikling af bryster, som det ses hos blandt andet dyret fra Bluff Creek, peger på et nært slægtskab til mennesker. Noget endegyldigt bevis er vi dog ikke i besiddelse af. Der er fundet enkelte ukendte hår rundt om, men de har kun kunnet vise, at der i de pågældende områder findes et dyr, der ikke er identisk med dem, man kender fra området i forvejen.

Dyrene, der ikke burde eksistere

Ud over de rent zoologiske problemstillinger, er der også mange interessante menneskelige aspekter forbundet med kryptozoologien. Det viser sig nemlig meget hurtigt, at alle mennesker har en mening om disse væsener. Store ukendte og lidt skræmmende dyr påvirker menneskers fantasi og psyke på en meget gennemgribende måde. Det er uhyre sjældent at møde mennesker, der er ligeglade med disse dyr. Enten tror de på deres eksistens, eller også er de sammenbidt skeptiske.

Et af de mest interessante aspekter er den ændring, der sker med dyrene og historierne om dem i takt med samfundets almindelige udvikling og de aktuelle begivenheder. Under Anden Verdenskrig var der for eksempel en påfaldende mangel på iagttagelser af søslanger i de store amerikanske og canadiske søer. Til gengæld påstod mange mennesker nu, at de havde set periskoperne af miniubåde, som blev afprøvet i søerne (Meurger & Gagnon 1988). Da krigen stoppede, og frygten lagde sig hos folk, dukkede søslanger-

ne op igen. Disse særprægede ændringer har fået de fleste zoologer til at stille sig meget skeptisk an i forhold til kryptozoologiens dyr.

Skrækken for det nye

Den engelske forfatter Lyall Watson skriver i sin bog „Neophilia“ (Watson 1989), at nysgerrigheden og trangen til at opleve nye ting er en af menneskehedens vigtigste drivkræfter. Det er uden tvivl rigtigt, men han glemmer den næsten lige så stærke „neofobi“, frygten for det nye, som kan forsinke fremskridt og bremse nye opdagelser i årtier. Denne indstilling er desværre udbredt blandt mange forskere, som åbenbart mener, at verden er så grundigt udforsket, at nye store dyr som Bigfoot og Nessie kun kan eksistere i folks fantasi. Det er naturligvis rigtigt, at der for mange af dyrenes vedkommende kun er indier for deres eksistens, men sådan har det været for mange andre i dag velkendte dyr, indtil det første eksemplar blev nedlagt.

Det forstyrrer tilsyneladende de skeptiske forskeres verdensbillede for meget, hvis de skal til fuldstændigt at ændre deres opfattelse af dyrerigets opbygning. Når diskussion så falder på søslanger og andre mærkværdige dyr, har de oven i købet en tendens til at bruge smædekampagner i stedet for argumenter. Den amerikanske matematiker Martin Gardner, der er en af verdens førende skeptikere i relation til alt, hvad der bare lugter af at være „overnaturligt“, er ikke engang bleg for at skrive, at han „anser det for spild af tid at bruge rationelle argumenter“ i en diskussion med folk, der tror på eksistensen af telepati, mystiske dyr, biorytmer eller et hvilket som helst andet emne, der falder bare en anelse uden for de videnskabelige hovedstrømninger (Gardner 1983).

Blæksprutternes forbandelse

I 1821 fandt en gruppe tilfældigt forbipasserende en død mand på en gade i Paris. Han var fattigt klædt og stærkt udtæret, og det er tvivlsomt, om nogle af hans tidligere venner og kollegaer ville have genkendt Pierre Denys de Montfort, som i 1790'erne var en af Frankrigs mest entusiastiske naturforskere.

Han brugte megen tid på at snakke med hvalfangere, som fortalte ham om de enorme stumper af blækspruttearme, som de af og til fandt i munden eller maven på fangne kaskelothvaler. På det grundlag nåede Montfort frem til, at der måtte leve kæmpeblæksprutter i havet. Da han i 1802 beskrev dem i sin „Historie Naturelle des Mollusques“, blev han imidlertid mødt med hånlatter. Han blev beskyldt for at overdrive hvalfangernes beskrivelser og for i øvrigt at være alt for godtroende, når han kunne tage deres sømandshistorier alvorligt.

Montfort blev meget hurtigt til grin i hele Frankrig, hans øvrige værker blev behandlet med foragt, og andre naturforskere forsømte ingen lejlighed til at rakke ned på ham. På et vist tidspunkt begyndte der endda at cirkulere rygter om, at Montfort var blevet dømt til galejtjeneste for svindel, og senere at han skulle være blevet spærret inde som sindssyg. I løbet af meget kort tid forsvandt Denys de Montfort ud af offentlighedens søgelys. Den sidste del af sit liv levede han af at samle muslinge- og snegleskaller og sælge dem til parisiske handlende (Heuvelmans 1968).

Da Montfort begyndte at interessere sig for kæmpeblæksprutter, havde datidens videnskabsmænd for længst afvist dyrets eksistens. Eventuelle beretninger var enten opspind eller fejltagelser. Folk, der påstod, de så disse dyr, blev stemplet som løgnere, og forskere, der som Montfort begyndte at studere dem, blev udstødt af det videnskabelige samfund.

Det er de færreste, der får så mange problemer som Montfort, men mange andre har i tidens løb fået at mærke, hvad det koster at fremsætte ideer, der ikke passer med det alment accepterede verdensbillede.

Uvidende søfolk og andre tåber

Den 6. august 1848 så kaptajnen og det meste af mandskabet på den engelske fregat „Daedalus“ et stort dyr komme svømmende forbi skibet i havet ud for Afrikas vestkyst. Dyret lignede hverken en sæl, en hval eller noget andet stort havdyr, som kaptajn M'Quhae eller hans mandskab før havde set. Den eneste konklusion, de kunne komme frem til, var, at de havde set et havuhyre (Heuvelmans 1968).

Deres interessante beretning blev dog ikke modtaget med den begejstring, de havde forestillet sig, da de gik i land i Plymouth den 4. oktober. Sir Richard Owen, en af datidens førende videnskabsmænd, en berømt anatom og kurator ved Hunterian Museum, startede et regulært korstog mod havuhyrer af enhver art i almindelighed, og mod Daedalus-uhyret i særdeleshed. Owen var dengang 45 år gammel og havde et ualmindeligt godt og i det store hele velfortjent ry. Desværre var det steget ham til hovedet. Han opfattede sig selv som den absolutte autoritet inden for zoologien, og han brugte sin anseelse fuldstændigt skamløst til at afgøre eventuelle stridsspørgsmål på den mest kategoriske måde. Elleve år senere blev han også en af Charles Darwins argeste modstandere, da denne udgav „Arternes Oprindelse“ (Heuvelmans 1968).

I et brev til *The Times* skrev han, at det naturligvis måtte være en søelefant, folkene på „Daedalus“ havde set. Grunden til, at ingen af søfolkene, hvoraf flere havde en 40 års lang karriere bag sig, genkendte dyret, var at „ingen om bord på Daedalus nogensinde havde set en stor sæl svømme i det åbne hav“ (Heuvelmans 1968). Owens grundlæggende opfattelse var, at man ikke kunne regne med øjenvidnebeskrivelser, med mindre de var lavet af folk med en naturvidenskabelig uddannelse, og så kunne man endda ikke engang være sikker.

En anden uheldig sjæl var naturforskeren Constantin Samuel Rafinesque-Schmaltz, som i 1817 udgav en videnskabelig beskrivelse af et havuhyre, som flere år i træk hver sommer havde holdt til i havet ud for Gloucester i Massachusetts. Flere tusind mennesker havde set dyret, men det var alligevel ikke nok til at få et eneste medlem af Linnean Society i New York til at rejse til Gloucester for at se dyret med egne øjne. Rafinesque var villig til at tro de mange øjenvidner, men det havde nær ødelagt hans karriere. Han blev smidt ud fra det universitet, han arbejdede på, og var tæt ved at blive erklæret sindssyg. For at undgå videre problemer rejste han til USA, hvor han blev en højt agtet forsker. Han beskrev blandt andet flere tusind nye arter, hvoraf de fleste anerkendes den dag i dag (Heuvelmans 1968).

Et moderne eksempel på de akademiske problemer, som en aktiv interesse for kryptozoologi kan medføre, er den amerikanske antropolog Grover Krantz, der i mange år har studeret den amerikanske Bigfoot, Nordamerikas svar på den afskyelige snemand. På

trods af at han har publiceret et meget stort antal afhandlinger inden for „almindelig“ antropologi, er hans karriere gået betydeligt langsommere fremad end mindre aktive kollegers. Krantz er selv ikke i tvivl om, at det er hans Bigfoot-studier, der på en eller anden måde har gjort ham utroværdig (Krantz 1992).

Gale svindlere og andet godtfolk

På den anden side er det heller ikke underligt, at mange forskere er yderst skeptiske over for kryptozoologien. Området har været præget af svindelnumre af mange forskellige formater og udformninger, men også af hyperfølsomme, nærmest paranoide tilhængere, der har haft uendelig svært ved at tåle den mindste form for kritik. Det har gjort de fleste diskussioner totalt formålsløse og har mindsket de fleste forskeres lyst til at beskæftige sig med noget, der i deres øjne ser ud til at være spild af tid, penge og videnskabelig anseelse.

Man skal dog også passe på ikke at blive for forsigtig. Selvom de fleste nye ideer er ubrugelige, er det dog også blandt dem, man finder råmaterialet til nye forskningsområder. Ved at stemple én ide som tåbelig kan man også nemt komme til at blokere for andre frugtbare områder, der på en eller anden måde er forbundet med den.

Det har blandt andet betydet, at den skotske sø Loch Ness, som indeholder mere vand end nogen anden sø i Storbritanien, er en af de dårligst kendte søer på de Britiske Øer. Ferskvandsbiologer har simpelthen ikke turdet beskæftige sig med søen af frygt for at blive beskyldt for at være på jagt efter Loch Ness-uhyret (Witchell 1989). Først med Projekt Urquhart i begyndelsen af 1990'erne er man begyndt at se nærmere på et af de vigtigste ferskvandsområder i hele Nordvesteuropa (Thomas 1993).

Det er zoologi det hele

Et af problemerne med kryptozoologiens noget blakkede rygte er måske i virkeligheden ordet krypto-. Da Bernard Heuvelmans opfandt udtrykket, gjorde han måske alle zoologer en bjørnetjeneste ved at splitte dem op i to så adskilte grupper. I bund og grund er det jo zoologi det hele. For 100, 200 eller 300 år siden, var det også indfødtes historier, der ledte naturforskere og opdagelsesrejsende på sporet af tusinder af nye dyrearter. Alt for mange skeptiske zoologer har åbenbart glemt, at store dele af den „seriøse“ zoologi, de arbejder med, hviler på et grundlag, som er opbygget af folk, der var villige til at lytte til historier om dyr, der ikke burde eksistere.

Litteratur

- Bord, Janet & Colin Bord
1982 The Bigfoot Casebook. London: Granada.
1984 The Evidence for Bigfoot and Other Man-beasts. Wellingborough: The Aquarian Press.
1989 Modern mysteries of the world. London: Grafton.
- Brierly, Nigel
1989 They stalk by night. Bishops Nympton: Yeo Valley Productions.

- Costello, Peter
1974 In search of lake monsters. New York: Coward, McCann & Geoghegan.
- Gardner, Martin
1983 Science – Good, bad and bogus. Oxford: Oxford University Press.
- Gould, John
1863 Mammals of Australia. London: John Gould.
- Guiler, Eric R.
1985 Thylacine: The Tragedy of the Tasmanian Tiger. Melbourne: Oxford University Press.
- Hansen, Hans Jørgen
1990 Diachronous extinctions at the K/T boundary, a scenario. Geological Society of America, Special paper 247: 417-23.
- Healey, Tony & Paul Cropper
1994 Out of the shadows. Chippendale: Ironbark.
- Heuvelmans, Bernard
1968 In the Wake of the Sea-serpents. London: Hill & Wang.
1995 On the track of unknown animals. London: Kegan Paul.
- Krantz, Grover S.
1992 Big Footprints. Boulder: Johnson Books.
- Mackal, Roy P.
1976 The Monsters of Loch Ness. London: Macdonald and Jane's.
1987 A Living Dinosaur? Leiden: E.J.Brill.
- Meurger, Michel & Claude Gagnon
1988 Lake Monster Traditions. London: Fortean Times.
- Oudemans, A.C.
1892 The great sea-serpent. Leiden: E.J.Brill.
- Pontoppidan, E.L.
1753 Det første forsøg paa Norges naturlige Historie. Kjøbenhavn.
- Rafinesque, C.S.
1819 Dissertation on water-snakes, sea-snakes and sea-serpents. Philosophical Magazine 54
- Shuker, Karl P.N.
1995 In search of prehistoric survivors. London: Blandford.
- Steenstrup, J.J.
1855 Referat af Beskrivelse af et par Kjæber af en kolossal Blæksprutte. Overs.danske Vidensk.Selsk.Forh.1855: 199-200.
- Thomas, Lars
1987 Fantasi og virkelighed i naturen. Hillerød: Liberdan.
1990 Sære dyr og mærkelige væsener. København: Andersen Bogservice.
1991 Globbs, døde hvaler og rådne hajer. UFO-Nyt 1: 19-21.
1992 Jagten på Exmoor-uhyret. København: Andersen Bogservice.
1993 Nu vil forskerne trænge til bunds i Loch Ness. Illustreret Videnskab 8, 1993.
1996 Mysteriet om enhjørningen og andre fabeldyr. København: Gyldendal.
- Timmins, Robert
1996 Another muntjac materialises. BBC Wildlife 14(3): 22-23
- Watson, Lyall
1989 Neophilia. London: Sceptre.
- Witchell, Nicholas
1989 The Loch Ness Story. London: Corgi Books.

TYRPLAGERI?

Det er ikke tanken her at fortælle tyrefægtningens historie, det er gjort udmærket andre steder. Det må være nok at sige at former for tyrefægtning har eksisteret siden Mykene, og at de i dag forekommer oftest i Spanien og Sydamerika. Dette skal være en nogenlunde civiliseret danskers betragtninger over fænomenet og handle om hvorfor han i tidens løb har følt sig tiltrukket og frastødt af den sære „sport“. En kender som Ernest Hemingway understreger at der aldeles ikke er tale om en sport, for begrebet *fairness* eksisterer ikke i tyrefægtning, og udgangen på en tyrefægtning er altid den samme: manden vinder over dyret og dyret dør.

Alene tanken om at man i ca. femten minutter mishandler og sårer et dyr for til sidst at slå det ihjel, får det til at vende sig i de fleste moderne, oplyste mennesker. Hvordan kan man være så grusom? Reaktionen er fuldt forståelig, for det er et almindeligt tegn på civilisation at man behandler dyr ordentligt og aldrig plager dem mere end højst nødvendigt. Visse dyrevenner går endda så vidt i deres civilisationsbestræbelser at de, for at beskytte de umælende, gerne ser mennesker mishandlet. Dyreretsforkæmperen Brigitte Bardot tager brødet fra canadiske fangere for at beskytte sælunger og vil have muslimer afvist ved den franske grænse, fordi de slagter deres dyr på en måde som Bardot finder „umenneskelig“.

Derfor er det også vanskeligt for ikke at sige umuligt at tale med nogenlunde rolig stemme om et så politisk ukorrekt og vanskeligt emne som tyrefægtning. Ophidselsen er ligesom givet på forhånd, og da jeg har prøvet det før ved jeg også at modstandernes argumenter næsten altid er usaglige og egentlig slet ikke handler om tyrefægtning, men om noget skrækeligt „man har hørt“. Det er noget med at man stopper cement op i endetarmen på tyrene, så de ikke skal defækere i arenaen og dermed skræmme de sensible turister, som heller ikke må høre de plagede dyrs brøl, hvorfor man på forhånd skærer tyrens stemmebånd over. Det er nemlig modstandernes påstand at tyrefægtningen kun holdes i live af nysgerrige (blodtørstige) turister. Alt sammen er det noget vrøvl, hvad enhver kan overbevise sig om en dag i San Isidro-fiesta'en i Madrid, hvor der sidder tres tusind mennesker i arenaen Las Ventas og måske fem hundrede af dem er turister, hvor tyrene brøler og af og til taber en klat, og hvor man ville gå amok, hvis man fandt ud af at tyrene var manipulerede og evt. havde fået barberet hornene for at gøre dem mindre skarpe og spidse og livsfarlige. Hvad der for øvrigt har været eksempler på at man gjorde – hvis vi nu

straks skal komme dem i møde som er overbevist om at der aldrig er tale om *fair play*. Hvad der som sagt heller ikke er.

Tyrefægtning handler om liv og død, dyrets og mandens eller måske: dyrets og vores død. Det der entrer arenaen når porten til *toril'*en åbnes, er komprimeret liv, en kraftterning på fire ben, som med sin galopperende skønhed symboliserer det vi tilbyder: den fuldkomne form, den fuldbårne mandighed, elegance og kraft. Det er ikke Højager Nakke eller Ålborg Børge man ser, men en toptunet kampfmaskine – der netop ikke er en maskine, men et levende dyr – der kun har det i hovedet at vise sin kraft og tackle enhver der kommer i vejen. Modstanderen, *torero'*en, er også udstyret så man kan se det er en mand, men i modsætning til dyret er han intelligent, eller hans talent består i at kunne tæmme det utæmmelige, vinde over den kraft som vil bruges til en ting – at slå ham ihjel. Her er det springende punkt: hvis man ikke forstår alvoren i dette, at et menneske sætter sit liv på spil for på vores vegne i en form for leg at eliminere døden, er der ingen grund til at gå videre i en diskussion om tyrefægtning. Det er eller bør være alvor hver gang trompeten lyder og en ny tyr kommer ind, ellers er meningsløsheden total, og jeg skal være den første til at indrømme at det er den tit.

Men drabet – som er det vigtigste – udelukker ikke vigtigheden af at opleve vejen ad hvilken. Dertil ceremoniellet, de forskellige faser i tyrefægtningen og dens lidenskabelige og videnskabelige æstetik. Enhver der ser en cricketmatch eller en baseballkamp uden at kende reglerne, vil føle sig slemst distraheret eller angrebet af meningsløshed, eller simpelthen kede sig ihjel. På samme måde er det med tyrefægtning, er man frastødt på forhånd bliver afskyen ikke mindre hvis man uden at kende baggrund og regler prøver at følge det forvirrede spil, som for det meste ender med at en slet matador ikke er i stand til at slå sin tyr ihjel og som – når det endelig lykkes – efterlader det mishandlede dyr som en livløs, blødende klump.

Hvis man ikke forstår reglerne (og reglerne ikke overholdes) krakelerer billedet, mister både mening og skønhed og bliver til karikatur. Og det er egentlig også her tingene begynder at blive vanskelige, for det kræver en mentalitetsændring (eller indsigt i en anden mentalitet) at kunne forstå og måske acceptere at man ritualiserer det eskatologiske og ligeud påstår at et dyrs død, og måden det bliver slået ihjel på, også kan være underholdende. Her er vi for alvor på gyngende grund.

For en spanier (og sydamerikaner) er det ganske naturligt og kommer sjældent til diskussion. I en *macho*-verden hvor noget der bare ligner fejhed er mere foragtligt end så meget andet, er grænsen mellem taperhed og grusomhed også flydende. I en sfære hvor det kønslige på en gang er undertrykt (eller har været det) og samtidig ceremonielt demonstreres åbenlyst og oven i købet tilbydes (som flamenco og tyrefægtning), bliver den kønslige symbolik ofte understreget eller overdimensioneret. Kamptyrens testikler er frimodigt demonstrative, og for ikke at stikke op for denne magt, er der tradition for at *torero'*en med hjælp af falsies (for det meste et lommetørklæde) gør sit for at fremhæve det der måske ikke er nok af i de stramme bukser. Og kommer han så på hornet, skal man ikke gribe langt for at fange associationen til hanrej-billedet: der hænger han til spot og spe.

Men her er vi stadig mest i underholdningsafdelingen, hvad der virkelig tæller, er mandens intime forhold til tyren, dvs. døden eller dødens mulighed. Hvad der sker mellem *torero* og tyr er en formæling eller sammensmeltning, ja der er virkelig tale om et ægteskab mellem uforenelige størrelser: intelligens mod rå, dyrisk kraft, stilisering mod destruktion. Hvad det gælder om for manden er at skabe en syntese og gennem sine

manøvrer anbringe sig selv og dyret i så farlige situationer, at grænsen for det mulige er lige ved at overskrides, men kun lige – for hinsides det bestemte punkt er kun kaos. Alle *pases*, alle de bevægelser tyrefægteren gør selv og med sin kappe, tjener kun det ene formål at udfordre skæbnen på den skønneste og mest plastiske måde, at skabe en henrykkelse i det æstetiske, der som et godt digt eller stor musik forplanter sig til publikum, som for et øjeblik kan føle sig hævet over døden.

Trangen kender enhver – også ikke-spaniere – men den lidenskab hvormed man følger drømmens opfyldelse, er i forbindelse med tyrefægtningen næsten rørende. En snart tresårig matador, Curro Romero, kan således hvert år sikre sig de bedste kontrakter, selv om han næsten aldrig laver noget der er værd at se på. Men netop som man tror at nu kan det ikke blive mere rædselsfuldt, nu kan han ikke optræde mere skandaløst og tåle flere udpibninger, sker det man har ventet på og betalt dyrt for år ud og år ind, han „får en tyr han kan bruge“ og laver det guddommelige, det vil sige han udløser den dybe længsel vi er fælles om, nemlig at se det fuldbårne, der på et sekund eliminerer al trivialitet og besejrer døden.

Vi er jo ikke vant til den slags lidenskaber. Det er kun en lille flok der sidder med stearinlys i mørklagte lokaler og venter på at blive forløst af et digt, og selv om der er flere i koncertsalen, så kan det ikke i volumen måle sig med størrelsen af det publikum der kommer til en „rå“ tyrefægtning for at få absolution i kunsten. Man vil måske i den forbindelse tale om dekadence, men jeg vil uden at blinke påstå at den tyrefægtningskritik der drives i de bedste spanske aviser ligger på et højere åndeligt niveau end meget af det der skrives f. eks. om litteratur i mit eget vemodige fædreland.

Vil det sige at „ondskab“ er mere befordrende end „godhed“, at man når et højere åndeligt niveau ved at mishandle dyr end ved at lade være? Spørgsmålet er godt, men er egentlig ikke til at besvare, i hvert fald ikke entydigt. I Skandinavien roser vi os gerne af et højt humanistisk stade, men undslår os ikke for at opdrætte burhøns i millionvis og aflive tremmekalve og andre kreaturer under omstændigheder som i maskinel grusomhed kan sammenlignes med Auschwitz. Thomas Manns kone sagde om Hemingway, at fordi han gik til noget så barbarisk som tyrefægtning, stemplede han sig selv som fascist. Vi er altså på et overdrev hvor skældsordene let afløser tænkksomheden. Jeg beundrer i den sammenhæng en erklæret dyreven som Thorkild Bjørnvig, der under et ophold i Andalusien sagde at det var muligt man ville rive hovedet af ham i Dyreværnsforeningen hvis det slap ud at han havde været til tyrefægtning, men han agtede sig nu alligevel derhen, fordi han ville være ude af stand til at fordømme noget han ikke selv havde studeret. Jeg siger ikke hermed at Bjørnvig blev *aficionado*, blot at han ikke uden videre sanktionerer stupiditet bare fordi det handler om dyr.

Jeg skal vel vogte mig for at gøre mig tanker om hvad en tyr føler eller ikke føler i arenaen, og det kan jeg gøre uden at afstå fra at placere min eventuelle „medlidenhed“. Det er muligt at både spanierne og jeg er mere grusomme end andre mennesker, muligheden foreligger, men længst nede tror jeg ikke på det. Ganske vist behandler (eller behandlede) spaniere dyr grusommere end vi er vant til, men betragter man udviklingsstadierne, så er det ikke ret længe siden vi selv afskaffede revselsesretten (der stadig gælder når det drejer sig om børn) og forbød lænkehunde. Jeg afskyr mishandlinger af enhver art og har det dårligt når *picador*’en med sin lanse ødelægger tyrens nakkemuskel for at bøje dens hoved, så matadoren kan komme til at slå den ihjel „for alvor“. Men området er også følsomt for spanierne, der protesterer vildt hvis *picador*’en går for vidt og efter de-

res målestok „mishandler“ dyret. Her er vi i et felt hvor „spilleregler“ tørner sammen med „følelser“, og man står på en måde afvæbnet, for accepterer man ikke ceremoniellets sammenhæng, er man egentlig *off limits* og har ingen ret til at udtale sig.

Om min *afición* er intakt tvivler jeg på, men jeg har set mange tyrefægtninger i mit liv og en del med begejstring. Det er også et spørgsmål om omstændigheder, og jeg har ikke fantasi til at forestille mig en tyrefægtning i Vanløse eller Frederikshavn. Klima, temperatur, landskab, lugt, lys, lyd, alt er afgørende for om noget så „unaturligt“ som tyrefægtning kan virke „naturligt“. Omstændighederne er altafgørende: arenaens placering, hvordan man kom derhen, hvordan mængden så ud, hvilken placering man fik, hvordan øllet smagte, hvordan svalerne fløj, skyerne tårnede sig op, solen brændte. Også fornemmelsen af mere og mere at høre til spillede en rolle, turistskabelonen forandredes gradvis, og selv om man aldrig bliver indfødt og fatter alting til bunds, så løftes visse slør efter næsten tyve års ophold i et andet land end ens eget. Og hvad tyrefægtningen angår, så sker det sære at man som årene går interesserer sig mere for dyret end for noget andet i arenaen – måske også fordi de eksemplarer man opdrætter i nutiden er svagere, mindre egnede til det de skal gennemføre og symbolisere end tidligere, hvor der syntes at herske større kongruens mellem dyrets og mandens muligheder for at præstere det man havde betalt sin billet for at overvære. En „god tyr“ er i dag en større sjældenhed end dengang for 25-30 år siden, da Antonio Ordóñez og Luis Miguel Dominguín kæmpede med hinanden og tyrene, for at bevise hvem der var størst og i længden bedst til at undslippe det vi alle sammen frygter mest: døden i døden.

ANNE KNUDSEN

DET ZOOFIL ÅRHUNDREDE

Erik Ness er 17 år og bor i byen Little White Bear i staten Minnesota, USA. Da Erik sidste år fik konstateret en hjernesvulst, henvendte hans læge sig til organisationen Make-a-Wish Foundation, en velgørende forening, som har specialiseret sig i at opfylde døende børns sidste ønske. Hovedparten af de 37.000 børn, som organisationen hidtil har glædet, ønskede sig en tur i Disneyland eller at møde en sportshelt, men Eriks sidste ønske var at komme på bjørnejagt og skyde en rigtig bjørn. Og man kan faktisk få tilladelse til at skyde en stor, vild, brun bjørn i dens naturlige omgivelser på Kodiak Island, Alaska, hvis man altså betaler – og i øvrigt kan opspore bjørnen og ramme. Make-a-Wish havde held til at finde en sponsor, som ville donere de 4000 \$, Eriks ønske ville koste.

Men denne præstation har bragt hele organisationen i fare, for dyrerettighedsaktivister har rejst et ramaskrig, der risikerer at skræmme sponsorer væk og helt umuliggøre det videre arbejde, fortæller det internationale nyhedsmagasin Newsweek i en lille notits den 27. maj 1996. Bjørnejagten på Kodiak Island er ikke af ny dato, og reglerne omkring den sorterer under lokale myndigheder. Dyrerettighedsfolkene har da heller ikke forsøgt at standse jagten som sådan. Det, der har udløst raseriet, er formentlig, at Erik Ness havde givet udtryk for, at det ville være en fornøjelse at slå en bjørn ihjel, før han selv skulle dø.¹

Tankeforbrydelser

Erik Ness' historie har mange eksemplariske træk. Selve det forhold, at den 17-årige er bevidst om sin tilstundende død, peger på den antageligt mest grundlæggende forskel på dyr og mennesker. Mennesker ved, at de skal dø, og de er i stand til at reflektere abstrakt over denne biologiske regelmæssighed. Mennesker tænker over døden. Neanderthalerne i Europa for 40.000 år siden begravde deres døde med okkerbemaling og bjerge af duftende blomster. Om de sang, græd og bad til guderne eller de døde sjæle, ved vi ikke, men det er uomgængeligt, at de tænkte et eller andet i forbindelse med døden. Noget tilsvarende har selv den mest velorganiserede bavianflok aldrig givet sig af med (Quiatt & Reynolds 1993). Selv om myterne er mange om elefantkirkegårde og hvalernes gravpladser i oceanernes dyb, har man aldrig nogensinde fundet og dokumenteret nogen aktivitet blandt dyr, som tydede på, at de forestiller sig noget i anledning af døden. Når en

artsfælle dør på savannen, står zebraerne stille et øjeblik, bevæger sig uroligt omkring en stund – og går så videre ud over sletterne, mens gribbe, hyæner, insekter og bløddyr overtager ligbegængelsen. Eriks viden udpeger ham altså som menneske.

Erik og bjørnen er ikke på lige fod. De er lige levende og lige dødsens, men den ene ved det, og den anden ikke. Det er nøjagtigt derfor, drengens ønske er i den grad uacceptabelt for forkæmperne for dyrenes rettigheder. De zoofile har ikke noget imod, at dyr – den brune Kodiakbjørn, for eksempel – slår andre dyr eller endda mennesker ihjel. Dyrene ved nemlig ikke, hvad de gør. Det er netop, fordi de ingen bevidsthed har om døden, at deres drab er uskyldige og tilladelige. Det er ikke drabet, men bevidstheden, som udgør forbrydelsen.

Tankeforbrydelsen går igen i utallige tematiseringer af den moralske forskel på dyr og mennesker. De fremmeste af dyrenes kvaliteter, når man sammenligner dem med mennesker, er deres trofasthed og umiddelbarhed. Mennesker er falske, troløse, kalkulerende og løgnagtige, mens dyr er ægte, trofaste, og sanddru. Dyr kan ikke lyve, fordi de ikke kan tale. Og mens tale er potentiel løgn, så er tavshed i dyrenes tilfælde ikke bare guld, men den ubestrideligt ægte vare, fordi dyrene heller ikke tænker. De kan ikke „tænke deres“, mens de holder mund. De umælende er, hvad de er. Det er det modsatte af det, der gælder for talende, tænkende mennesker. De kan aldrig blive identiske med, hvad de siger. Dyrenes tavshed er således garanten for deres gennemsigtighed. De er nøjagtig, hvad de ser ud til at være, hele vejen igennem. Lutter krop.

Dyreforbrydelser

Dyr har ikke altid været gode. Langt op i moderne tid hørte dyrene med til Guds beåndede verden, der skulle stå til regnskab for sine handlinger, om ikke før, så på den yderste dag. I Sverige blev i 1600-tallet flere mennesker brændt på bålet for seksuel omgang med dyr end for andre former for fraternisering med Den Onde. Malkekoen, som bondemanden havde forlystet sig med, mens den meddelsomme tjenestepige stod med sit vagtsomme øje mod sprækkerne i staldvæggen, var nemlig djævelens villige redskab. Der var grund til at frygte de træske dyr. Retssager mod svin, der havde ædt spædbørn, er kendt fra både Frankrig og Tyskland, og nedlæggelsen af retlige forbud rettet mod harer, bladlus og græshopper hørte til normal retspraksis i adskillige europæiske lande (Darnton 1985). Man havde ikke mange andre midler imod dyrenes ødelæggelse af afgrøderne.

Dyr var hverken uskyldige eller gode for vore forfædre, og man mishandlede dem med god samvittighed og til stor fornøjelse for både børn og voksne. Værst gik det ud over de vilde dyr, som boede midt i samfundet uden at have en virkelig plads eller funktion. Fastelavnstraditionen med at slå katten af tønden involverede rigtige katte indtil den franske revolution, og senere endnu kunne man bekæmpe ukrudt i en hel mark ved at begrave en kat levende på den. Hvis man havde brug for at gøre sig usynlig, kunne man i Bretagne klare sagen ved at spise hjernen af en nydræbt kat, mens den var varm (Op. cit.:94), og utallige er de bygninger, også i Danmark, hvor forskellige dyr har måttet lade livet langsomt, indemuret i de bærende konstruktioner.

Dyrene blev først meldt ud af samfundet og anbragt ude i naturen, da naturvidenskaben blev hver mands eje. Og udvalgte dyr begyndte først at blive rigtigt gode under de store urbaniseringsbølger i slutningen af forrige århundrede, da voksende skarer af men-

nesker blev fri for at se på dem til daglig. I storbyer som London blev droscheheste ganske vist pisket hen ad gaderne, til de bogstaveligt talt faldt døde om, og rotter og gadekøtere kunne i alle Europas byer stadig skabe moro ved at løbe gennem baggårdene med brændende pels eller sammenbundne haler, men flere og flere dyr blev alligevel omklassificeret til „trofaste“ og „uskyldige“. Dyreværnsforeninger opstod i de fleste lande før århundredeskiftet, og siden er det gået stadig fremad med dyrenes moralske habitus. I dag har naturbeskyttelsesforeningerne i lande som Danmark og Sverige flere medlemmer end samtlige politiske partier tilsammen (Sörlin 1991).

I dag er der ingen som helst tvivl om, at dyr har højere moralsk status end mennesker over hele den vestlige verden. Da en indisk antropolog, som for nogle år siden gjorde feltarbejde i Danmark, i al troskyldighed offentligt bemærkede, at det var ejendommeligt, så meget højere danskerne satte deres hunde end deres egne børn, slægtninge og andre menneskelige pårørende (Reddy 1992), udløste det en mediestorm, hvor inderen fik læst og påskrevet. Hovedindholdet af angrebene var, at selve hans undren over hundenes status som sengekammerater i hjem, hvorfra ældre slægtninge var forvist til fjerne institutioner, var nok til at bevise, at han kom fra „en ond kultur“.

Tilsvarende synspunkter ført ud i deres logiske konsekvens får filosofen Peter Singer til at være militant dyrebekytter og „Animal Liberationist“, samtidig med at han går ind for aktiv dødshjælp og barnemord i ét pêle-mêle efter devisen: „om en skabning er medlem af vores art eller ikke, er i sig selv ikke mere relevant for det forkerte ved at dræbe den, end om den er medlem af vores race eller ikke“ (Singer 1993: 137). Altså må man se praktisk på det, mener Singer, der med akkurat det samme ordvalg som forstanderne i de tyske asylsyrer før 1945 føler sig i stand til at udstede eutanasiordme over handicappede spædbørn med henvisning til, at „deres liv ofte var en plage for børnene selv“ (Op. cit.:180). Dyr nød iøvrigt i Nazityskland godt af en beskyttende lovgivning, som ikke siden er overgået.

Skønt New Age-forfattere som Singer formelt opbygger deres argumenter omkring ligheden – og derfor ligeværdigheden – mellem dyr og mennesker, bliver resultatet oftest misantropisk. „For det ser ud som om vi i bestræbelserne for at blive civiliserede væsner har sat vores intuitive vejring og instinktive handlen under lås og slå“ (Bolt 1995: 19). Denne „fremmedgørelse (...) er kendetegnet ved en karaktermæssig pansring mod naturlige vegetative impulser“ (op. cit.:20). Og dét er altså også en moralsk brist.

Derfor lader maasaiernes nød de samme mennesker kolde, som græder hede tårer over næsehornenes død. Derfor går den vestlige offentlighed ind for, at vildtбетjente i Bengalen eller Kenya bevæbnes, så de kan dræbe enhver landsbyboer, der forsøger at gøre jagt på tigre, gorillaer eller elefanter. For hvor meget mere værdifuldt er ikke dyrenes tavse liv end menneskenes evindelige jamren? Menneskene har selv været ude om det, for de ved, hvad de gør.

Samfundsforbrydelser

Men hvordan er det kommet så vidt? Er vi på vej tilbage til situationen fra dengang, dyr var retssubjekter, der fuldt rimeligt kunne stilles for en domstol og idømmes hængning eller brænding for forbrydelser mod andre dyr eller mennesker? Nu kan man blive stillet for i hvert fald mediernes folke-domstole for forbrydelser mod dyr, akkurat som om de

var menneskelige retssubjekter. Det absolutte skel mellem menneske og dyr, som det 19. århundredes modernitet byggede på i sin kamp med naturen, er blevet nedbrudt igen. Naturen er igen blevet en del af samfundet. Men nu er styrkeforholdet mellem dyrene og menneskene vendt om. Der er ikke længere noget at være bange for. Menneskene har vundet, og dyrene er blevet sociale klienter hos samfundet. „[M]iljøkrise og naturkrise er ikke en krise i naturen, men i kulturen“, som Svend Erik Larsen udtrykker det (Larsen 1995: 28).

Samfundene er blevet kolossale, vildtvoksende, kaotiske og skræmmende. Man kan ikke kontrollere, regulere eller bare overskue vandforbruget i Mexico By, familielivet i Calcutta eller diskussionerne blandt folk i São Paulo. Samfundet er en sump, ustruktureret, idiosynkratisk, ustabilt og uberegneligt. De metaforer, som bruges til at beskrive befolkningstilvæksten, de politiske stemninger, kriminaliteten og de menneskelige tilbøjeligheder i almindelighed i de forslummede forstæder og skurbyerne, der ligger i tykke bæltet uden om de politiske og sociologiske tankestrukturers hjemsteder, afslører afmagten. Larmen fra alle de talende, tænkende millioner er blevet umulig at sortere, og drømmen om orden, rimelighed, gennemskuelighed og retfærdighed er blevet ekspederet ud af menneskenes verden og anbragt i naturen. Naturen er ordentlig, økologien er funktionelt integreret, alting har sin rette plads og sin meningsfulde opgave derude. Sådan burde samfundet se ud!

Igen er det herlige ved naturen, at den ingenting siger. I denne, så at sige socio-politiske, sammenhæng er naturens tavshed ikke kun herlig, fordi den udgør den moralske modsætning til løgn. Naturens tavshed er herlig, fordi man kan udtale sig på naturens vegne, uden at den gør ophævelser. Naturens beskyttere drømmer ikke om at fordømme brombærkrattets hærgende fremfærd, hyænerens nådesløse kamp mod græsædernes sagesløse børn eller den langsomme død under snyltehepsens tortur. Dyrene gør allesammen nøjagtig det, de skal, og lever, lider og dør i lykkelig uskyld i naturens stalinistiske paradis. Hvor meget mere sympatisk og bevaringsværdigt er dette ikke end menneskenes evindelige krav om noget andet, noget mere, noget særligt, som de ikke så snart har fået, før de ønsker sig endnu noget andet. Dette vankelmodige begær truer naturens orden. Derfor må naturens politikere allerede nu give stemme til fremtidens økosystemer og begrænse menneskenes adgang til at følge deres nutidige tilskyndelser.

Og akkurat som i tidlig moderne tid medfører dyrenes sag retsfilosofiske forviklinger. De europæiske retssystemer er forbundet med demokratiet på mere end én måde, men den væsentligste forbindelse i denne kontekst vedrører status som retssubjekt. Et retssubjekt er i princippet i stand til at tale. For at varetage sine egne interesser i en retslig forstand må man enten selv kunne udtale sig eller delegere sin taleret til en talende person efter eget valg. De eneste undtagelser fra denne regel er mindreårige og handicappede, som ikke selv er i stand til at sige noget, og hvad disse kategorier angår, har retssystemerne gjort sig store anstrengelser for at sikre, at de nødvendige talsmænd – vægter – virkelig handler i overensstemmelse med deres myndlinges interesser. Det gælder også for disse umyndige eller umyndiggjorte personer, at man i princippet aldrig opgiver håbet om, at de på et tidspunkt selv vil kunne tage ordet og bekræfte eller bestride, at vægten har handlet, som de selv ville have gjort.

Men hverken dyrene eller naturen siger noget, og de kan heller ikke forventes at blive helbredt for denne talefejl. Hvordan kan man så iscenesætte dem som retssubjekter?

Hvordan kan man sikre, at deres „værger“ virkelig taler, som de selv ville have gjort, hvis de altså kunne forstå og formulere de problemstillinger, hvorom der tales på deres vegne? Problemet er overhovedet ikke et fortænkt produkt af en hyperaktiv fantasi. Det er aktuelt og reelt. Det har allerede manifesteret sig. I Tyskland forsøgte en naturbeskyttelsesforening i 1994 at anlægge sag mod de petrokemiske anlæg ved Rhinen på vegne af sælerne i Nordsøen. Sagen blev afvist, netop fordi sæler ikke er retssubjekter. I USA gik det på samme måde, da en gruppe aktivister forsøgte sig med et sagsanlæg mod Disneykoncernen i anledning af, at den planlagde at lægge en forlystelsespark i et naturskønt område. Her var det et konkret bjerg og dets dyreliv, der blev underkendt som retssubjekt. Men aktivisterne vandt alligevel sagen. Disney blev nemlig så forskrækket ved udsigten til at komme til at fremstå som naturfjendtlig, at man droppede planerne.

Og det peger på, hvordan sager afgøres, når de umælende bliver inddraget. Ved mediernes folkedomstole behøver man ikke at bevise, at de tavse dyr er enige med deres fortalere. Der skal man bare være i stand til at mobilisere menneskenes kærlighed til de trofaste, tålmodige dyr.

Dyrekærlighed

De økologiske argumenter bygger oftest på højt specialiseret viden, som de fleste mennesker hverken kan kontrollere eller kritisere på et sagligt grundlag. Men afgørelserne i „sager“, der vedrører dyr, træffes heller ikke på et sagligt, men på et emotionelt grundlag. Dyrenes placering i et funktionelt integreret system af sociologisk karakter – „økologien“ – er ikke umiddelbart følelsesmæssigt engagerende. Der skal mere til end bare ordentligheden. Den måde, Greenpeace indretter sine forskellige kampagner på, kan illustrere forholdet.

Kampagnen i sommeren 1996 mod fiskeriet af tobis i Nordsøen bragte på intet tidspunkt fiskenes udseende, vaner eller tilbøjeligheder for en dag. Jeg erindrer ikke at have set et eneste portrætfoto af en tobis, ja ikke engang billeder af tobisstimer blev bragt frem. Kampagnen koncentrerede sig om at portrættere forbryderen, ikke offeret. Det drejede sig om „industrifiskeri“, forlød det, og billeder af flydende fabrikker med hjerteløse, pengebegærlige ejere tonede frem for offentlighedens øjne. Det gjorde ingen skår i emotionerne, at fiskeflåden er højst heterogen og også omfatter små, nuttede, rosafarvede kuttere med hyggelige mandskaber, og at „industri“ kun refererer til det, der sker med fisken, når den er død. Industri er en aktivitet, der er så langt fjernet fra naturen, som tænkeligt er. Kampagnerne mod sæljagt og hvalfangst bliver organiseret helt anderledes. Her er dyrene i fokus, og deres menneskelignende træk bliver overeksponeret i appellerne til publikums følelser, mens de grønlandske jægere og de færøske fiskere bliver forbigået i billedløshed. De kan nemlig vanskeligt dæmoniseres i tilstrækkelig grad, og de pågældende dyr er til gengæld enestående velegnede til at blive kærlighedsobjekter.

At „elske dyr“ i almindelighed er nemlig nogenlunde lige så usædvanligt som det parallelle Don Juan-syndrom – at „elske kvinder“ i almindelighed, uden persons anseelse. Akkurat som den almindelige mand har præferencer blandt kvinder, har den almindelige borger præferencer blandt dyr. De indgår i forskellige kategorier, som man kan have forskellige forhold til. Her er der ikke tale om makrosociologi, som når vi taler om naturens økologiske funktionalisme, men snarere om en symbolsk, antropologisk orden, et mønster af betydninger.

Groft sagt opdeler mennesker i de europæisk prægede kulturer dyrene i tre kategorier. De vilde dyr, tamdyrene og „dyr med personlighed.“ For det dyr, der skal mobilisere offentlighedens følelser, gælder det om at blive optaget i den personlige kategori.

Det er slet ikke godt nok at være et „vildt dyr“. Vilde dyr opfattes nemlig som en art serieprodukter, ens og udskiftelige. Har man set én skruptudse, hugorm, kronhjort, fasan eller zebra, har man set dem alle. Så det eneste, der kan gøre „vilde dyr“ sympatiske, er at decimere dem. Hvis der kun er meget, meget få af dem, kan man begynde at have følelser for dem. Derfor har hvalsafarierne ud for de amerikanske kyster virket modsat den oprindelige hensigt, som var at engagere offentligheden i en kamp for hvalernes rettigheder. Der er tusinder af hvalsafarifirmaer, og kunderne oplever ved selvsyn, at der er masser af hvaler.² Det kan godt være, at denne oplevelse ikke svarer til en sagligt begrundet sandhed om hvalernes globale antal, men den konkrete oplevelse er det, der tæller i følelseslivet, og resultatet af hvalernes tilsyneladende talrigdom er, at de igen bliver kategoriseret som „vilde dyr“, der definitorisk kommer i serier.

Det bliver i familien

I modsætning til de personlige dyr, som er sakrosankte (og som jeg skal vende tilbage til nedenfor), kan mange vilde dyr både dræbes og spises, uden at moralen tager skade. Det springende punkt for dyrenes spiselighed er deres egne madvaner. Vi spiser ikke (land)-dyr, der spiser dyr, vi selv spiser. Ræve og musvåger er uspiselige, mens hjorte og skovduer kan spises. De dyr, der har samme madvaner som vi selv, er i en vis forstand „magen til“ os selv og fortæringen er derfor en slags kannibalisme. For fisk gælder denne regel ikke, måske fordi vi slet ikke kan identificere os med fisk. Både makrel, tun og gedde er rovfisk, men alligevel eminent spiselige. Der er visse forskelle inden for de europæiske kulturer, hvad angår grænserne for det spiselige. Navnlig i Frankrig har man en lang tradition for at tilberede og nyde dyrearter, andre europæere betragter som uspiselige, såsom snegle og frøer. Men også den danske forkærlighed for ål anses af mange europæere for at være en overskridelse, idet ålen ligestilles med slanger, der ikke regnes for spiselige i Europa. Desuden hævdes ålen at leve af ådsler, hvad der kan betyde en slags kannibalisme af anden grad. Rejer spiser også ådsler og regnes alligevel for en delikatess blandt (kristne) europæere. Men hvis man er i tvivl om et vildt dyr er for tæt på os til at kunne spises, skal man bare tjekke ud, om det spiser røde bøffer. I så fald er det tabu.³

Tamdyrene er i endnu højere grad end de vilde dyr serielt kategoriseret som ens, udskiftelige – og spiselige. Køer, grise, får og geder opdrættes i stor stil med det ene formål at blive spist. Dyrene kan dog ikke spises, nøjagtig som de er. De skal have navneforandring for at skifte status fra dyr til mad. På dansk er udvalget af „alias“er for dyr beskedent, men dog velkendt. Det hedder ikke „ko-kød“ eller „tyre-kød“ men „oksekød“, og tidligere har der formentlig været flere af denne slags dobbeltbetegnelser. Det hedder ikke „grisekotelet“ men „svinekotelet“. På de fleste europæiske sprog er der et større udvalg end på dansk af denne slags dobbeltbetegnelser, dels på det levende dyr, dels på det døde, spiselige dyr. Man kan betragte navneforandringen som en rituel overflytning af dyret fra en „kategori af væsener“ til en „kategori af mad“. De omdannes fra at være „væsener“ og derfor på en måde magen til os, og til at være en „materie“, en slags ting. De penible forhold omkring slagterier peger på, at denne omdannelse er uhyre vigtig. I

det eneste etnologiske studie af et kristent, europæisk slagteri, som jeg kender (Vialles 1994 (1987)), udpeger forfatteren især to ting som rituelt centrale. Selve drabet udføres – akkurat som traditionen er ved dødsstraf – under tekniske omstændigheder, der gør det umuligt at sige, hvem der i realiteten tager dyrets liv. Og det anses for at være af den største vigtighed, at dyret tømmes for blod. På slagteriet flyttes dyret i løbet af slagteprocessen fra en organisk sammenhæng karakteriseret af blod, gødning, varme og lugt og til en „uorganisk“ kontekst, hvor koldt, rindende vand, hvide fliser og lugtfrihed signalerer, at transformationen har fundet sted.

Tamdyr, som kan flyttes over grænsen fra dyr til kød, har ikke det mindste spor af personlighed. I forbrugernes øjne er grise ens, og det ene får ligner det andet til forveksling. Alligevel bekymrer det os altså at spise dem under det navn, de har som levende natur. Specialiteter som hestebøf (som man kan finde i Danmark) eller æselpølse (som man kan finde i Sydeuropa) markerer en grænse, hvor mange er i tvivl. Heste og æsler har nemlig en tilbøjelighed til at udvikle personlighed i vores øjne og dermed flytte over i en kategori, der defineres som tabu.

Dyr med personlighed kan nemlig under ingen omstændigheder spises. Det ville ganske enkelt være kannibalisme at spise et dyr med personlighed. Dyrets overflytning fra en kategori, som kan omdannes til mad, og til en, som ikke kan, markeres i reglen ved at dyret får et personligt navn. Man kan gøre en høne eller en gris uspiselig ved at give den et personligt navn. Det er kun malkekøer, der undertiden hedder „Maren“. Dyr, der opdrættes med fortæring for øje, har allerhøjest et nummer. Ferdinand og Augustinus er ikke dyrenes navne, men kødets varemærke.

Væsener, der har navne, er en slags familiemedlemmer. De marsvin, som små danske børn holder som kæledyr, er ellers i et og alt magen til de dyr, som opdrættes til mad i det meste af Sydamerika. Og når man i Danmark er utilbøjelig til at spise kanin (som er hverdagsmad i mange europæiske lande), så har det formentlig forbindelse med visse kani-ners status som kæledyr. For hunde og katte (og i stigende grad for heste) gælder det, at hele dyregruppen generelt er tabuiseret ved at være blevet tillagt personlighed.

Dyr, som på denne måde er blevet gjort „unaturlige“, kommer nemlig i samme kulturelle kategori som mennesket. Ligesom vi, er de ganske vist stadig medlemmer af „naturen“, men de har også et navn, og er på denne måde rykket ind i kulturen. Ikke som repræsentanter for generelle kategorier, sådan som grise, køer eller høns, og heller ikke som øko-sociologiske bærere af funktioner i naturens anonyme samfundsorden, men som enkeltstående individer, man forholder sig til på principielt samme symbolske måde som til mennesker.

Denne tvetydige placering mellem natur og kultur gør det muligt at udvikle de tætte følelsesmæssige forhold til kæledyrene, og i disse år er vi vidner til en tilsvarende proces i forholdet til visse vilde dyr (Knudsen & Wilken 1993). Det er personliggørelsen af dyrene, som mobiliserer folkestemningerne.

Da først hvalerne begyndte at „synges“ i stedet for på dyrisk vis at grynte, gø, trompetere eller brumme – som ellers ville være de nærliggende betegnelser for de lyde, man kan høre på Zoologisk Museums hvalsamling – var skridtet ikke langt til at formode, at de også filosoferede og på grund af deres overmenneskelige visdom havde renonceret på et liv med lønarbejde, ejendomsret, statsmagt og dårlige tv-programmer for i stedet at mun-tre sig i havets evige vandland. Skønt det i århundreder har været filosofisk uantageligt at påstå, at grise kunne flyve, hvis de bare ville – „men de vil ikke!“ – går formodningen om

hvalers åndelige kvalifikationer på nøjagtigt den melodi. Til overmål har spækhuggeren i den angelsaksiske verden fået navneforandring fra *killer whale* til sit uskyldigt klingende latinske navn *orca*. Hvis hvaler skal være humanoide, må de også være humane.

Hvalerne er i vidt omfang flyttet ud af naturen og ind i kulturen på samme måde som mennesket. At vi stadig ikke forstår deres „sang“ og ikke har den fjerneste anelse om, hvorvidt de tænker, forstyrrer ikke det emotionelle bånd. Hvaler er lige som os – bare bedre, hvad man ser af, at vi endnu ikke har grebet dem i at lyve, dvs. tale forståeligt. De minder faktisk om hunde eller heste, der som bekendt også er bedre end mennesker, fordi de tænker og føler inderligt og udtrykker sig mangelfuldt. Hvad angår sæler – som på ingen måde er truet af udryddelse – identificerer mennesker sig med dem, fordi de ligner idealiserede mennesker. De store øjne placeret langt fra hinanden giver visse sælarters hovede en skematisk lighed med menneskebørns ansigter. Hvalrosser, søelefanter og deslige, som er mere udryddelsestruede end de mindre sælarter, er ikke genstand for den samme identifikation. De er grimme efter en menneskelig standard, med små øjne, svampet hud, skægstubbe og dobbelthager. Hvad angår truede insekter, tudser, slanger og flagermus, har de seriøse naturfredningsforeninger svært ved at mobilisere offentligheden. Greenpeace vil ikke røre dem med en ildtang, og lovgiverne har svært ved at skaffe respekt om lovene til deres beskyttelse. Det er ikke hele „naturen“, der kalder på den samme grad af med-følelse. Det er et spørgsmål om symboler, om kategorial placering. Der er dyr, og der er dyr. Det væsentlige for følelserne er, om de definitorisk er „lige som os“ eller „forskellige fra os“.

Dyr versus dyr

Dyrene hører med til samfundet. Det er det interessante ved dem. Hvad dyr går og foretager sig, når vi ikke ser på dem, henhører under særlige videnskaber på linie med geologi og oceanografi og har derfor kun betydning for særligt interessede. Men dyrene indgår i utallige betydningsfulde relationer med menneskeheden som sådan. Vi spiser dem, vi lader dem sove i fodenden, vi kigger på dem – og vi tænker med dem. I modernitetens tid har naturen tjent som kontrast til mennesket, som spejl. „Naturen er det, det gælder om at hæve sig over“ hed det i europæisk opdragelse tidligt i dette århundrede. Naturlige tilbøjeligheder var beklagelige, og al velopdragenhed bestod essentielt i at omdanne naturlige impulser til kulturelle handlingsmønstre. „Dyr æder, mennesker spiser“, „kun heste sveder“, „dyret kom op i ham“, „hun ter sig som en tæve i løbetid“, „de opfører sig som vilde dyr“ – man kunne fylde flere sider med gangbare udtryk, der viser, hvor vigtigt det har været at se forskel på mennesker og dyr. Eftertrykket har ligget på menneskets distance-ring fra den dyriske opførsel.

I løbet af det tyvende århundrede er denne forestilling imidlertid blevet undergravet, og i dag er den menneskelige natur langt mere populær end for blot to generationer siden. Naturlige tilbøjeligheder går for at være hensigtsmæssige, og undertrykkelsen af dem sundhedsskadelig. Både Darwins og Freuds teorier har haft betydning for denne udvikling, men navnlig Wilhelm Reichs syn på seksualiteten har spillet en væsentlig rolle i denne opvurdering af det naturlige, det dyriske. Store dele af det, der karakteriserer menneskene og gør dem skelnelige fra dyrene, er i tur og orden blevet kritiseret som undertrykkende, overflødigt eller ligefrem helbredsnedbrydende. Derfor har misantropi og

zoofili også fulgtes ad i vort århundrede. Dyrenes umiddelbarhed og deres samvittighedsløshed er blevet fejret af forskellige politiske filosofier, og menneskenes komplicerede tænkning med dens mangetydige symboler og poetiske omsvøb er blevet sat op som en trist kontrast til livets enkle, dyriske mening.

Men når menneskene bliver omklassificeret til dyr, der til deres ulykke har forvildet sig ind i sprogets og betydningens labyrinter og kun drømmer om at komme ud igen, sker der også noget på den anden side af grænsen mellem det dyriske og det menneskelige. Dyrenes plads bliver også mindre veldefineret.

Som jeg har antydnet, var dyr langt mere menneskelige end nu, dengang man kunne fortæbe sin sjæl ved at have seksuelt samkvem med koen eller stævne grisen for byretten for overtrædelser af ejendomsretten til afgrøderne. Ironisk nok risikerer dyrekærligheden i det tyvende århundrede at ende med en tilsvarende holdning til dyr. Skønt tilnærmelsen til dyrene ideologisk er foregået, ved at menneskets naturlighed er blevet fremhævet på bekostning af vores kulturlighed, så foregår dialogen med dyrene jo helt på kulturens symbolske præmisser. Dyrene siger faktisk stadig ingenting. Og i det øjeblik, hvor dyr har samme symbolske stilling som mennesker, risikerer de i realiteten at pådrage sig samme type ansvar som menneskene.

Den, der har rettigheder, har også ansvar. Og hvis sælerne har advokater, der kan forsvare deres ret til rent vand, risikerer disse advokater også at skulle møde op i retten, når torskene på Lofoten stævner dem for overfangst og kræver, at de holder justits i egne rækker og undlader at ekspandere, så andre arter trues på liv, ære og velfærd. Hvorfor skulle sæler helt uhammet kunne formere sig og slå byttedyr ned for fode, som det passede dem? Og hvorfor skulle torsk ikke have rettigheder? Zoofilien kan logisk set ende med at udrydde dyrene. Ikke som individer eller arter, men som kategori. Det er risikabelt at møblere om på symbolerne.

Noter

1. Logikken fik jeg engang i 80'erne beskrevet af en californisk kollega, som holdt af at tage på fisketur i Montana. Denne aktivitet var i høj grad politisk ukorrekt og havde gjort ham ugleset i vide kredse i Berkeley, forklarede han, for hvis man kunne tage på lystfiskeri, ville man i princippet også kunne gå på jagt, og hvis man kunne gå på jagt, ville man naturligvis være villig til at bruge et gevær. Men hvis man ville bruge et gevær, ville man i princippet have kunnet deltage i Vietnamkrigen, og hvis man havde deltaget i Vietnamkrigen, ville man i princippet have kunnet begå voldtægt. Hvoraf man ser, at lystfiskere er sexistiske voldtægtsmænd, som ordentlige kvinder og bevidste mænd ikke kan omgås socialt.
2. Elisabeth Vestergaard, personlig kommunikation 1996.
3. Uden for Europa og de europæisk prægede, oversøiske kulturer er reglerne helt anderledes.

Litteratur

- Bolt, Nina
1995 Dyremennesker. Historien om et magisk samarbejde. København: Tiderne Skifter
- Darnton, Robert
1985 Workers Revolt: The Great Cat Massacre of the Rue Saint-Severin. In Darnton: The Great Cat Massacre and Other Episodes in French Cultural History. New York: Vintage Books, Random House

- Knudsen, Anne & Lisanne Wilken
1993 Kulturelle Verdener. Kultur og kulturkonflikter i Europa. København: Columbus
- Larsen, Svend Erik
1995 Natur. In Hans-Henrik Sass (red.): Natursyn – ? København: LOK
- Quiatt, Duane & Vernon Reynolds
1993 Primate Behaviour. Information, social knowledge, and the evolution of culture. Cambridge: Cambridge U.P.
- Reddy, G. Prakash
1992 Sådan er danskerne! Grevas Forlag
- Singer, Peter
1993 Praktisk Etik. København: Hans Reitzels Forlag
- Sörlin, Sverker
1991 Naturkontraktet. Om naturumgängets idéhistoria. Stockholm: Carlssons
- Vialles, Noëllie
1994 [1987] From Animal to Edible. (Oprindeligt: Le sang et la chair: les abbatoirs des pays de l'Adour)
Cambridge: Cambridge U.P.

PETER SANDØE

DYREETIK

Inden for vores kultur opfattes etik traditionelt som noget, der udelukkende har at gøre med menneskers forhold til hinanden (og evt. også til Gud). Dyrene har derimod ikke krav på moralsk hensyn.

Dette menneskecentrerede syn på etikken er nu ved at blive erstattet af en opfattelse, som også lader de højere dyrearter komme med ind i varmen. Selv om de fleste stadig mener, at der er et skarpt moralsk skel mellem mennesker og dyr, så er det i dag almindeligt accepteret, at vi har en moralsk pligt til ikke at påføre dyr unødigt lidelse – en pligt som herhjemme er lovfæstet i Dyreværnsloven og i Lov om forsøgsdyr.

I denne artikel vil jeg først se nærmere på den traditionelle menneskecentrerede etik og på de argumenter, der taler for at udvide den etiske tankegang til også at omfatte dyrene. Dernæst vil jeg med baggrund i de almene dyreetiske overvejelser diskutere en konkret dyreetisk problemstilling, nemlig den moderne husdyrsproduktion.

I. Kritik af den menneskecentrerede etik

At mennesket skulle have en etisk særstilling, kommer til udtryk allerede i Det Gamle Testaments skabelsesberetning:

Og Gud skabte mennesket i sit billede; i Guds billede skabte han det, som mand og kvinde skabte han dem; og Gud velsignede dem, og Gud sagde til dem: "Bliv frugtbare og mangfoldige og opfyld jorden, gør eder til herre over den og hersk over havets fisk og himmelens fugle, kvæget og alle vildtlevende dyr, der rører sig på jorden! (Første Mosebog, 1: 27-28)

Der udtrykkes her to tanker, som spiller en afgørende rolle for vor kulturs opfattelse af forholdet mellem mennesker og dyr. Den ene er, at mennesket som det eneste levende væsen er skabt i Guds billede og dermed hæver sig op over den øvrige natur. Den anden er, at dyrene er til som midler til at opfylde menneskelige behov. Denne sidste tanke kommer endnu tydeligere frem senere i Første Mosebog, hvor det hedder:

Derpå velsignede Gud Noa og hans sønner og sagde til dem: „Bliv frugtbare og mangfoldige og opfyld jorden! Frygt for eder og rædsel for eder skal være over alle jordens vildt-

levende dyr og alle himmelens fugle og i alt, hvad jorden vrir med, og i alle havets fisk; i eders hånd er de givet! Alt, hvad der rører sig og lever, skal tjene eder til føde; ligesom de grønne urter giver jeg eder det alt sammen“ (Første Mosebog, 9: 1-3)

Aristoteles

Senere og uafhængigt heraf bliver lignende tanker formuleret og givet en filosofisk retfærdiggørelse af den græske filosof Aristoteles (384-322 f.Kr.). Den tanke, at verden er skabt af en personlig gud, er dog fremmed for klassisk græsk tankegang. For Aristoteles er mennesket et led i naturen, men det er det levende væsen, der står højest. Planter eksisterer for dyrenes skyld og dyrene for menneskenes. Således skriver Aristoteles:

Hvis naturen ikke gør noget ufuldstændigt eller uden formål, må konklusionen være, at naturen har skabt alle dyrene af hensyn til mennesket (Politikken, bog 1).

Ifølge Aristoteles er alt i naturen styret af formål. Men ethvert formål forudsætter noget, der et formål i sig selv. Og det eneste, som kan være et formål i sig selv, er fornuften; og da mennesket er i besiddelse af fornuft, rangerer det over dyrene. Den afgørende skillelinie mellem mennesker og dyr er derfor ifølge Aristoteles menneskets evne til at styre sig selv ved hjælp af bevidste idealer om, hvad der er værd at stræbe efter. Dyrene handler derimod udelukkende ud fra instinkter.

Aristoteles opfatter naturen som et hierarki. Øverst er menneskene – eller rettere sagt de voksne, frie mænd, som udmærker sig ved at være i besiddelse af en fornuftsbeagvet sjæl. Slaver og kvinder besidder ikke i samme grad fornuft og rangerer derfor længere nede. Næste trin nede af rangstigen er dyrene; og endnu længere nede findes planterne. Medens dyret i det mindste er i besiddelse af sanser og dermed en sansende sjæl, så er plantens sjæl rent vegetativ. Længst nede i hierarkiet finder man de døde ting, som slet ingen sjæl har.

I højmiddelalderen sker der i kraft af den italienske filosof og teolog Thomas Aquinas (ca. 1225-1274) en sammensmeltning af kristendommen og Aristoteles' filosofi. Aquinas er dog opmærksom på, at der er visse steder i Bibelen, som i modsætning til det ovenfor citerede tilsyneladende byder os at være gode ved dyrene. Det problem løser han ved at sige, at det, der kommer til udtryk de pågældende steder i Bibelen, i virkeligheden er, at vi skal være gode ved dyrene på grund af hensynet til andre mennesker. For eksempel kan grusomhed mod dyr føre til grusomhed mod mennesker. Men så længe det ikke går ud over nogen mennesker, har vi ifølge Aquinas lov til at gøre, hvad vi vil, mod dyr.

Thomas Aquinas' filosofi indgår stadig som en del af det officielle grundlag for den katolske teologi, hvilket kan tænkes at være noget af forklaringen på, at dyreværnstanker den dag i dag spiller en langt mindre rolle i det sydlige Europa end i det nordlige.

Tanken om, at alt i naturen er bestemt af formål, som jo gennemsyrrer både Aristoteles' og Aquinas' filosofi, bliver der gjort op med i det syttende århundrede, hvor den nye naturvidenskabelige tankemåde gradvist vinder frem. Inden for denne tankemåde er der ikke plads til formål i naturen; naturen er som ét stort urværk, hvor alt lader sig forklare ud fra mekaniske årsager. Det betyder, at alt lige fra himmellegemernes bevægelser til menneskets nervesystem skal kunne forklares ud fra de samme matematiske naturlove. Man skulle tro, at tæppet dermed var trukket væk under den menneskecentrerede etik.

Descartes

Men takket være den franske filosof, matematiker og naturvidenskabsmand René Descartes (1596-1650) kommer dyrene i første omgang rent faktisk til at stå endnu dårligere, end de havde gjort før.

For at forstå Descartes' syn på dyrene må man tage udgangspunkt i hans menneskeopfattelse: Når naturen reduceres til ét stort stykke mekanik, så er der noget ved menneskelivet, som synes at falde uden for. Det er vore tanker, følelser og oplevelser – kort sagt vores bevidsthed. Bevidstheden får Descartes plads til ved at opfatte mennesket som et dobbeltvæsen. Det består i bogstavelig forstand af to ting, en sjæl og et legeme – og de to ting er så forskellige, som de næsten kan være. Kroppen er en slags maskine, der indgår i naturens forløb af årsager og virkninger. Sjælen, som er sæde for bevidstheden, er derimod ikke placeret i rummet. Den er en ting uden udstrækning og lader sig derfor ikke beskrive og forklare ud fra naturvidenskabelige begreber. Vi kender den kun gennem vore egne oplevelser.

Dyrene er ifølge Descartes ren natur. De har ingen sjæl og dermed heller ingen bevidsthed. I virkeligheden er de at betragte som en slags maskiner – kødrobotter.

En sammenligning til noget så moderne som computere kan måske tjene til at klargøre Descartes' synspunkt: Man kan sagtens lave en computer, der ømmer sig, hvis der bliver trykket for hårdt på tasterne, og som skriger hjerteskræende, hvis man forsøger at slukke for den. Men det er selvfølgelig kun børn og andre uvidende sjæle, som vil lade sig narre heraf. Vi andre vil vide, at computeren ikke føler noget som helst, og at vi derfor ikke gør noget forkert, når vi trykker hårdt på tasterne eller slukker for maskinen.

Når mennesker har ondt af dyr, som ømmer sig eller skriger hjerteskræende, så er de set ud fra Descartes' synspunkt at sammenligne med dem, der har ondt af computeren. Begge dele er nemlig blot maskiner uden nogen som helst form for bevidsthed.

Sammenligningen med computeren kan også tjene til at gøre et andet aspekt af Descartes' opfattelse forståeligt. Umiddelbart virker det jo helt urimeligt at påstå, at dyr ikke har nogen bevidsthed, al den stund de klart er i stand til at orientere sig ved sansernes hjælp. Descartes' svar er, at evnen til i kraft af sanseorganer at reagere på omgivelserne ikke forudsætter nogen form for bevidsthed. Det må man jo give Descartes ret i, da computerstyrede robotter, som f.eks. er udstyret med et videokamera, også kan reagere på omgivelserne, uden at vi af den grund vil tilskrive disse robotter bevidsthed.

Flere drog de praktiske konsekvenser af Descartes' synspunkt, således som det fremgår af følgende øjenvidneskildring fra det attende århundrede af, hvorledes videnskabsmænd, som var tilhængere af Descartes' filosofi, udførte forsøg på dyr:

Videnskabsmændene slog hunde uden at lade sig påvirke det fjerneste, og de lavede grin med dem, der havde ondt af dyrene, som om de følte smerte. De sagde, at dyrene var urværker; at de skrig, som de udsendte, når de blev slået, var støjen fra en lille fjeder, som var blevet rørt, men at der ikke i kroppen var nogen følelse. De sømmede de stakkels dyr op på plader ved deres fire poter for at underkaste dem vivisektion med det formål at se blodomløbet, hvilket var et stort diskussionsemne (Fontaine, *Mémoires*, citeret efter Rosenfield 1968: 54).

Descartes har, efter hvad vi ved, ikke selv givet sig af med sådanne dyreforsøg. Han er dog ikke i tvivl om, at hans opfattelse har etiske konsekvenser. Således skriver han i et

brev, at opfattelsen ikke er „grusom mod dyrene, men overbærende over for mennesker, idet den befrier dem fra mistanken om en forbrydelse, når de spiser dyr eller slår dem ihjel“ (brev til Henry More, 5. februar, 1649, citeret efter Singer & Regan 1989:19).

Aristoteles' og Descartes' filosofi betragtes almindeligvis som noget, der hører historien til. Men argumenterne for, at mennesker har en etisk særstilling i forhold til dyrene lever, som det vil fremgå, stadig videre – næsten som om intet var hændt.

Har mennesker etisk forrang frem for dyr?

Selv om de fleste i vores del af verden i dag mener, at det er forkert at påføre dyr unødigt lidelse, så er det stadig den almindelige opfattelse, at mennesker har etisk forrang frem for dyr. Det betyder, at det er etisk forsvarligt at påføre dyr lidelse, hvis bare det tjener til at afhjælpe menneskelig lidelse – således som det f.eks. er tilfældet med nogle dyreforsøg. Endvidere betyder det, at det er forsvarligt ikke at give dyr positiv livskvalitet, så længe dette tjener til at tilfredsstille menneskelige interesser. Denne holdning ligger f.eks. bag det gængse syn på landbrugsdyrenes vilkår, ifølge hvilken dyrene har krav på så store udfoldelsesmuligheder, at de ikke direkte lider, men heller ikke mere.

Når folk i dag skal retfærdiggøre, at mennesker bør have etisk forrang frem for dyrene, sker det oftest ved hjælp af en eller begge af følgende to begrundelser:

Mennesker indtager en særstilling i forhold til dyrene ved at være mere intelligente eller på anden måde at være i besiddelse af større evner.

Det er menneskets natur at jage dyr, at holde dem med henblik på slagtning og på anden måde udnytte dem med menneskelige formål for øje.

Det ser ud, som om at der er tale om to selvstændige begrundelser; men i virkeligheden er der en nær sammenhæng mellem dem. Den fremgår, hvis man sammenligner med slaveri. Ser man ned gennem menneskehedens historie, synes det rimeligt at sige, at i samme forstand, som det er menneskets natur at udnytte dyr, så er det menneskets natur at holde slaver. Der findes selvfølgelig eksempler på samfund, hvor mennesker ikke holder slaver (f.eks. vort eget); men tilsvarende findes der eksempler på samfund, hvor mennesker ikke mener, at dyr etisk set kommer i anden række.

Når man mener at kunne bruge menneskets natur som begrundelse for det etisk forsvarlige i at udnytte dyr, men ikke som begrundelse for det etisk forsvarlige i slaveri, er det netop fordi man forudsætter, at der er en forskel mellem mennesker og dyr, som retfærdiggør en sådan udnyttelse, hvorimod der ikke er en sådan forskel mellem frie mennesker og slaver. Det betyder, at den sidste af de anførte begrundelser i virkeligheden forudsætter og hænger sammen med den første.

Den første begrundelse er nært beslægtet med Aristoteles' argumentation. Det antages, at mennesket står på toppen af et naturligt hierarki, og at det, som berettiger mennesket til denne plads, er en overlegenhed i intellektuelle evner. Problemet ved begrundelsen er bare, at det ikke er alle mennesker, som hermed bliver lukket ind i varmen.

Det er helt sikkert korrekt, at næsten alle mennesker er mere intelligente end alle andre dyr. Men der er undtagelser. Nogle senil-demente eller dybt åndssvage mennesker er mindre intelligente end de mest intelligente blandt dyrene. Hvis man derfor vil fasthol-

de intelligensen som den afgørende etiske skillelinie, må konklusionen være, at det kun er de intelligente mennesker, som har etisk forrang. De mennesker, som i væsentlig grad mangler intelligens, rangerer etisk set på linie med dyrene. Og det må være i orden f.eks. at bruge de pågældende mennesker til medicinske forsøg.

De fleste vil nok lige som jeg vende sig i rædsel mod tanken om at anvende åndssvage til lidelsesvoldende forsøg. Begrundelsen vil være, at lidelserne er lige forfærdelige, om man er intelligent eller ej. Samtidig har der i de senere årtier været en stærk kritik af institutioner, der opbevarer åndssvage mennesker uden at stimulere dem og forsøge at give dem positiv livskvalitet. Her er begrundelsen, at positiv livskvalitet er lige betydningsfuld for ens velvære, hvad enten man er intelligent eller ej.

Hvis man således afviser, at åndssvage mennesker skulle være etisk mindreværdige, så bliver man også nødt til at afvise, at intelligensen skulle være den afgørende, etisk relevante skillelinie mellem mennesker og dyr. Og uden at jeg her skal forsøge at gøre det, vil jeg hævde, at en tilsvarende argumentation kan gennemføres for alle de andre forsøg på at bruge en forskel i intellektuelle eller sjælelige evner som begrundelse for at give mennesket etisk forrang.

Den indvending, jeg har anført mod at bruge intelligensen som begrundelse for at give mennesker etisk forrang frem for dyrene, er specielt et problem for os i dag, da vi i modsætning til Aristoteles mener, at hvert eneste menneske har nogle umistelige rettigheder. Som nævnt mente Aristoteles ikke, at kvinder og slaver bør have samme rettigheder som andre mennesker. Og selv om vi ikke ved noget sikkert om det, er det rimeligt at antage, at han vil placere åndssvage mennesker relativt langt nede i det naturlige hierarki.

Derimod kan man ikke påstå, at alle mennesker uanset intelligens har en række umistelige moralske rettigheder, samtidig med at man hævder, at dyr på grund af deres begrænsede intelligens etisk set kommer i anden række. Hvis man vil fastholde, at mennesker har etisk forrang, uden samtidig at opgive tanken om lige menneskerettigheder, må det ske ved at pege på noget, som alle mennesker har til fælles, og som ingen dyr har del i.

På dette punkt i argumentationen vil nogle sikkert finde det naturligt at gribe tilbage til Descartes. Ifølge ham er der jo netop en sådan gennemført forskel mellem mennesker og dyr, nemlig at menneskene i modsætning til dyrene har bevidsthed. Og man må sige, at hvis det virkelig er rigtigt, at dyr ingen bevidsthed har, så er der tilsyneladende heller ingen grund til at tage hensyn til dyrene.

Når vi normalt mener at skulle tage hensyn til dyrene, er det nemlig fordi vore handlinger ser ud til at have konsekvenser for dyrenes velfærd, dvs. for om dyrene har det godt eller skidt. Men da det at have det godt eller skidt er knyttet sammen med bestemte oplevelser, f.eks. oplevelser af behag, smerte eller sult, og da oplevelser forudsætter bevidsthed, kan der slet ikke være velfærd uden bevidsthed. Har et dyr ingen bevidsthed, er der ikke mere grund til at tage hensyn til det, end der er grund til at tage hensyn til en død ting som f.eks. en sten eller en cykel.

Spørgsmålet er så, om Descartes virkelig har ret i, at dyrene ingen bevidsthed har og derfor etisk set rangerer på linie med planter og døde ting. Umiddelbart strider det mod vores sunde fornuft at påstå, at dyr ingen bevidsthed skulle have. Ethvert menneske, som til daglig omgås dyr, kan jo berette en masse om, hvad dyrene oplever, tænker og føler.

Men Descartes ville kunne svare, at vores almindelige opfattelse af dyrene bygger på, at vi læser ting ind i deres adfærd, som der strengt taget ikke er noget belæg for. Det er i hvert fald uden tvivl rigtigt, at vores umiddelbare måde at opleve dyr på i høj grad er præ-

get af, at vi tillægger dem tanker, følelser og oplevelser, som om de var mennesker. Vi kender alle beretningerne om den kloge ugle, den snedige ræv og det stædige æsel – og måske er alt det, som vi normalt siger om dyrs bevidsthedsliv, i virkeligheden af samme skuffe.

Samtidig har videnskaben efter Descartes udviklet metoder til at beskrive og forklare dyrs adfærd uden at tillægge dem bevidsthed: Det gælder f.eks. inden for den moderne dyrepryskologi, der blev grundlagt af russeren I. P. Pavlov (1849-1936). Her forklarer man dyrenes adfærd som reaktioner udløst af stimuli i omgivelserne. Og indlæring forklares som betingede reflekser styret af nogle relativt simple lovmæssigheder. Når man f.eks. kan få en hund til at savle ved lyden af en klokke, er det ikke fordi klokken får hunden til at tænke på mad, men fordi man gentagne gange har ringet med klokken, samtidig med at der blev uddelt mad, og dermed har knyttet en forbindelse mellem den ene stimulus (maden) og den anden (klokken).

Inden for neurologi og fysiologi har man endvidere i de seneste årtier gjort store fremskridt med hensyn til at forstå de mekanismer, som ligger til grund for den iagttagelige adfærd. Heller ikke her behøver man tilsyneladende at påberåbe sig oplevelser eller andre bevidsthedstilstande for at forklare dyrenes adfærd. Tværtimod vil sådanne tilstande udgøre et fremmedlegeme, som ødelægger sammenhængen i de videnskabelige forklaringer, der ellers udelukkende betjener sig af begreber hentet fra fysik og kemi.

På det aller sidste er forskerne begyndt at beskrive dyrenes adfærd ved hjælp af computermodeller, hvor dyrets færdigheder opfattes i analogi med et computerprogram. Heller ikke her synes der at være nogen grund til at tale om bevidsthedstilstande. Hvis dyrets adfærd virkelig kan forklares udtømmende som produktet af et slags computerprogram, er der lige så lidt grund til at tillægge dyret bevidsthed, som der er til at gøre det for computerens vedkommende.

På baggrund af den moderne dyreforskning er der altså tilsyneladende et vist grundlag for at tilslutte sig Descartes' påstand om, at dyr ingen bevidsthed har. Og rent faktisk har det været en udbredt opfattelse blandt moderne dyreforskere, at det er udtryk for en slags overtro at tillægge dyrene bevidsthed. Selv blandt forskere, som er stærkt engageret i dyrs velfærd, kan man møde det synspunkt, at strengt taget er der jo ikke noget videnskabeligt belæg for at sige, at dyr kan opleve eller føle noget.

På trods af alle disse tilsyneladende gode videnskabelige grunde, mener jeg dog alligevel, at det er muligt at forsvare påstanden om, at dyr har bevidsthed. For det første må det jo understreges, at det inden for de nævnte videnskabsgrene langt fra er lykkedes at give en fyldestgørende og udtømmende forklaring på dyrs adfærd. Og inden for dyrepryskologien er der stadig flere forskere, som når frem til, at det er nødvendigt at tilskrive dyr bevidsthed for at kunne forklare deres adfærd.

For det andet, vil den selv samme videnskabelige argumentation også tale imod at tilskrive bevidsthed til mennesker. De nævnte videnskabelige forklaringsmodeller er jo lige så meget rettet mod mennesker, som de er rettet mod dyr. For den moderne neurolog er der ikke den store forskel mellem at studere nervesystemet hos mennesket og hos f.eks. en gris.

Hvis jeg går strengt videnskabeligt til værks, så er der lige så meget eller lige så lidt grund til at tilskrive bevidsthed til et menneske, som der f.eks. er til at gøre det til en hund eller en kat. Godt nok kan mennesket tale. Men tale er også bare en form for adfærd, som ifølge den videnskabelige tankegang lader sig forklare uden at tilskrive bevidsthed til den talende.

Hvis tankegangen tages alvorligt er det eneste væsen, som jeg har grundlag for at tilskrive bevidsthed mig selv. Hvis jeg omvendt stadig insisterer på at sige, at andre mennesker har bevidsthed, så må jeg også sige det om dyr, med mindre jeg kan pege på en forskel mellem mennesker og dyr, som kan danne grundlag for at sige, at mennesker i modsætning til dyr har bevidsthed.

Men umiddelbart synes de store ligheder fysiologisk og adfærdsmæssigt mellem mennesker og de højere dyrearter snarere at tale for, at hvis mennesker har bevidsthed, så har dyrene det også.

Dette bliver understreget af, at den moderne udviklingslære jo ser mennesket som det sidste led i en udviklingskæde. Hvis vi mennesker blot er det sidste led i et udviklingsforløb, hvorfor så antage, at bevidstheden først opstår med fremkomsten af mennesket? Da nervesystemerne hos andre højerestående dyr besidder egenskaber svarende til dem, som vi ved danner grundlaget for den menneskelige bevidsthed, forekommer det tværtimod rimeligt at sige, at dyrene også har bevidsthed.

Descartes kunne af gode grunde ikke tage stilling til udviklingslæren, der fik sin moderne formulering hos Charles Darwin (1809-1882) et par hundrede år efter hans død, men han overvejer den mulighed, at ligheder mellem mennesker og dyr kunne tjene som begrundelse for også at tilskrive bevidsthed til dyr:

... da dyrs kropslige sanseorganer ikke er meget forskellige fra vores, kunne man gætte på, at der til disse organer knytter sig nogle tanker svarende til dem, vi erfarer i vores eget tilfælde – blot af en meget mindre fuldkommen art. Hertil kan jeg ikke svare andet end, at hvis de tænkte og oplevede på samme måde som vi gør, så ville de lige som os have en udødelig sjæl. Dette er usandsynligt – for der er ikke nogen grund til at formode noget sådant vedrørende nogle dyr uden at formode det om alle dyr, og mange af dem såsom østers og svampe er for ufuldkomne, til at dette kan være troværdigt. (brev til markisen af Newcastle, 23/11 1646, citeret efter Singer & Regan, 1989: 17).

Descartes' argument bygger på den antagelse, at de laverestående dyr ikke kan have en bevidsthed (han taler om en udødelig sjæl; men hvis hans argumentation skal indpasses i en moderne diskussion, er det mere passende at tale om en bevidsthed). Endvidere siger han, at lige meget hvor man drager grænsen mellem de dyr, som har bevidsthed, og de, som ikke har, så vil den være vilkårlig. Jeg tror, han har ret i begge ting; men jeg kan ikke se, hvordan han på den baggrund vil slutte, at det skulle være mest rimeligt at drage grænsen mellem mennesker og dyr.

En langt mere rimelig konklusion at drage er, at også de højerestående dyr, som ligner os på de nævnte punkter, har bevidsthed, samt at der et eller andet sted nede i rækken af dyrearter må trækkes en grænse mellem de dyr, der har bevidsthed, og de, der ikke har. Hvor præcis grænsen skal trækkes må selvfølgelig komme an på en videnskabelig undersøgelse af dyrenes nervesystemer m.m. (Det er selvfølgelig ikke nogen nem opgave, bl.a. fordi der ikke synes at være en skarp grænse, samtidig med at vores begreb om hvad bevidsthed er, synes at forde en skarp grænse – enten er der tilsyneladende bevidsthed eller også er der det ikke.)

Det lykkes altså ikke for Descartes at pege på noget, som alle mennesker har til fælles, og som ingen dyr har del i. Hvis jeg antager, at andre mennesker har en bevidsthed, er jeg nødt til at acceptere, at en del dyr også har det, og at de dermed kan have oplevelser af de forskellige slags, som vi forbinder med velfærd.

Hermed mener jeg at have undermineret de inden for vores kultur to mest indflydelsesrige forsøg på at argumentere for, at mennesker har etisk forrang frem for dyr – såvel det der inspireret af Aristoteles siger, at mennesker har forrang, fordi de er mere intelligente, som det, der inspireret af Descartes siger, at mennesker er noget særligt, fordi de som de eneste har bevidsthed. Både mennesker og højerestående dyr har bevidsthed, og begge har derfor muligheden for at have det mere eller mindre godt.

Hvis man mener, at alle mennesker har moralsk krav på at have det så godt som muligt, uafhængigt af intelligens og andre evner, så er der hermed også givet en grund til at hævde et tilsvarende moralsk krav på dyrenes vegne. Spørgsmålet er så, hvordan dette krav skal udmøntes i praksis. Jeg vil forsøge at besvare spørgsmålet med udgangspunkt i et konkret eksempel, nemlig moderne husdyrproduktion.

II. Etisk forsvarlig husdyrproduktion

Ordet „husdyrproduktion“ peger på en etisk konflikt – nemlig mellem hensynet til dyrene og hensynet til produktionen. Denne konflikt er af forskellige grunde blevet meget tydelig i de senere årtier. For det første er der sket meget store og hurtige ændringer i produktionssystemerne, og disse ændringer er med til at skærpe opmærksomheden på problemerne – vi når ikke at vænne os til, at sådan holder man nu engang dyr. Endvidere er det kendetegnende for de fleste moderne produktionssystemer, at dyrene får mindre plads og færre adspredelser, end de tidligere har haft – tænk f.eks. på burhøns, fikserede søer og køer, som aldrig kommer på græs.

For at tage stilling til moderne husdyrproduktion er det ikke nok at sige, at dyr har krav på moralsk hensyn. Det er alle parter i debatten tilsyneladende enige om. Spørgsmålet er snarere, hvilken vægt vi bør tillægge husdyrenes behov og interesser i forhold til menneskers. Svaret på dette spørgsmål må bl.a. afhænge af, hvilke behov og interesser der er tale om.

I de mest ekstreme tilfælde har man dyr, som udsættes for intense lidelser på grund af menneskers uvidenhed, tankeløshed eller grådighed. Der kan være tale om dyr, der bliver alvorligt syge, fordi en velmenende hobbylandmand giver dem det forkerte foder. Der kan være tale om bundne køer, der står og tørster, fordi landmanden ikke har kontrolleret, at alle drikkeventiler fungerer. Der kan være tale om dyr, som bliver sendt på slagteri med brækkede ben eller andre alvorlige kvæstelser. Og der kan være tale om alvorligt syge dyr, som hverken bliver behandlet eller aflivet, men blot får lov at stå, indtil de bukker under.

Det er ikke svært at blive enige om, at sådanne former for dyrplageri er etisk helt uforsvarlige, og at det er rimeligt, at samfundet i kraft af bl.a. dyreværnslovgivning sætter ind over for dem. De fleste eksempler på egentlig dyrplageri skyldes dog ikke ondskab eller grådighed, men enten uvidenhed eller personlige tragedier. Her har omgivelserne også ofte et stort medansvar. Man vil ikke blande sig eller blandes ind i noget og afholder sig derfor fra at benytte muligheden for i tide at gribe ind.

En stor og væsentlig del af den etiske diskussion i forbindelse med husdyrproduktionen drejer sig dog ikke om egentlig dyrplageri. Den drejer sig derimod om såkaldte intensive produktionssystemer. Her er der i det store og hele tale om professionelle producenter, der inden for de givne rammer gør, hvad de kan for at sikre dyrenes velfærd.

Spørgsmålet er, om rammerne i tilstrækkelig grad tilgodeser dyrenes behov, eller om dyrenes livskvalitet bliver tilsidesat i en grad, som er etisk uforsvarlig.

For at tage stilling til dette spørgsmål er det rimeligt indledningsvis at gøre opmærksom på, at der foruden dyrene og producenterne også er en tredje part i denne sag, nemlig forbrugerne. Forbrugerne påvirker rammerne for husdyrproduktionen på to måder. For det første gennem deres forbrugsvalg. Når f.eks. en meget stor gruppe forbrugere konsekvent går efter de billigste fødevarer, så er de med til at fremme udviklingen af intensive produktionssystemer. For det andet har forbrugerne i kraft af deres stemmeafgivning mulighed for at påvirke de politiske beslutninger, der bliver taget med hensyn til rammerne for husdyrproduktionen, f.eks. med hensyn til mindstekrav til staldindretning.

Der er altså tre „parter“, hvis interesser skal afvejes i forhold til hinanden. Det er for det første husdyrene, som har interesse i at leve i nogle produktionssystemer, der tilgodeser deres livskvalitet. For det andet er det producenterne, som har interesse i en lønsom produktion, et godt arbejdsmiljø og sidst men ikke mindst i „at have det godt med sig selv“ i deres arbejde. Endelig er der forbrugerne, som for størstedelens vedkommende i deres adfærd viser en klar interesse i at kunne købe fødevarer så billigt som muligt. Et mindretal af dem viser også interesse for at kunne købe kvalitetsvarer, produceret under anstændige forhold.

De etiske problemer opstår, fordi landmandens interesse i indtjening og forbrugernes interesse i at kunne købe billige fødevarer kommer i konflikt med hensynet til dyrenes livskvalitet. Et oplagt eksempel på dette er ægproduktion. Der findes ikke noget godt alternativt system, som prismæssigt kan konkurrere med systemet, hvor hønsene sidder i bure. Også inden for kvæg- og svinebrug kan der opstå lignende konflikter mellem økonomi og dyrevelfærd. Spørgsmålet er så, hvad der ud fra en etisk betragtning tæller mest.

Stilles dyrevelfærd over for forbrugernes interesse i at kunne købe billige fødevarer, kan der gives gode grunde til, at dyrevelfærden bør have første prioritet: Med dyrevelfærd menes der i denne sammenhæng væsentlige forbedringer af dyrenes livskvalitet. Sådanne forbedringer kan bestå i, at dyrene undgår plagsomme produktionsbetingede sygdomme, at de undgår kedsomhed og andet ubehag, og at de får større mulighed for at udfolde adfærd, som må formodes at være forbundet med positiv livskvalitet. Derimod er der ikke noget, som tyder på, at livskvalitet hos hovedparten af forbrugerne vil blive påvirket nævneværdigt, selv om priserne på animalske produkter skulle stige f.eks. 20%. I de seneste årtier er fødevarer blevet en stadig mindre post på budgettet i de rige lande. Således brugte gennemsnitsdanskeren i 50'erne over 30% af sin disponible indkomst på fødevarer; hvorimod det i dag er under 15% af indkomsten, som anvendes til mad. I samme periode er forarbejdningsgraden af de fødevarer, vi køber, steget meget, så det i realiteten er en forholdsvis endnu mindre del af vores indkomst, vi bruger til at betale landmanden for hans råvarer.

På den baggrund er der ikke noget, som tyder på, at mennesker i vores del af verden vil lide nogen væsentlig nød, selv om fødevarerne skulle blive noget dyrere. Endelig kan man anføre, at hvis gennemsnitsdanskeren spiste og drak lidt mindre, så ville sundheden og livskvaliteten formodentlig gå væsentligt i vejret. Ud fra en etisk betragtning må konklusionen derfor være, at hensynet til dyrenes velfærd bør have første prioritet i forhold til forbrugernes ønske om at kunne købe billige fødevarer.

Husdyrproducenterne er på mange måder næsten lige så trængte som deres dyr. De er nødt til løbende at øge deres produktivitet for ikke at gå ned med flaget økonomisk

(jf. Ingemann 1992). Samtidig betyder de almindelige ændringer i familiestrukturen med udearbejdende kvinder og mandens deltagelse i det huslige arbejde, at behovet for tid til børnepasning og andre huslige opgaver vokser. Derfor er der også et pres i retning af at gå over til produktionssystemer, som er mindre arbejdskrævende.

Det er altså forbrugerne, som bør betale, for at husdyrene kan få bedre forhold. Spørgsmålet er så bare, hvordan man i praksis bedst virkeliggør den etiske målsætning om at forbedre husdyrenes forhold.

Det første led heri må være at angive en målestok for, hvad der skal til, for at husdyrene har det godt nok.

Mål for husdyrenes velfærd

Mødet med den moderne intensive husdyrproduktion vækker ofte ubehag hos udenforstående. Det er f.eks. de færreste, som føler sig godt til mode ved synet af 40.000 slagtekyllinger stuvet sammen 25 dyr per m². Det er heller ikke mange, som har det godt ved synet af søer, der står på rad og række fikseret i bindsel eller boks uden mulighed for at gøre andet end at lægge sig ned eller rejse sig op.

Fjerkræ- og svineproducenter vil dog protestere kraftigt imod, at man dømmer deres gerninger alene på grundlag af følelsesmæssige reaktioner hos mennesker uden nærværdig indsigt i husdyrproduktion. De vil samtidig med en vis ret kunne påpege, at vore umiddelbare reaktioner ikke altid udgør et pålideligt mål for, hvor godt eller skidt dyrene har det. F.eks. er der hvert efterår en del mennesker, som ringer til politiet og klager over landmænd, der angiveligt mishandler deres køer ved at lade dem stå ude i kulden. Nogle af dem, der ringer, sidder formodentlig varmt og godt i deres biler og føler, at de ville have det meget skidt med at stå ude i det kolde vejr. Problemet er bare, at køer ikke har de samme tærskler for varme og kulde, som mennesker har. Hvis ellers ikke det regner eller blæser meget, foretrækker køer at opholde sig et køligt sted frem for et varmt.

For at kunne tage stilling til, hvor godt eller skidt husdyrene har det, kan vi, som eksemplet viser, ikke nøjes med at se på, hvordan vi selv ville have det i dyrenes sted. Vi må tage højde for, at dyrene kan have nogle andre behov end os. Her er det så, at forskerne kommer ind i billedet. På grundlag af adfærdsforskning, dyrefysiologi og veterinærmedicin har der udviklet sig en ny forskningsgren – velfærdsforskning. Målet med denne forskning er ved hjælp af naturvidenskabelige metoder at angive objektive mål for, hvor godt eller skidt dyrene har det under forskellige forhold. (Se anonym 1992; anonym 1993; Simonsen 1988. En oversigt over dansk forskning på området findes i anonym 1995.)

For at komme i gang med at måle, hvor godt eller skidt husdyrene har det, må forskeren dog først definere, hvad der menes med velfærd. Det indebærer en forklaring på, hvad det vil sige, at dyr har det mere eller mindre godt. At have det godt er vel per definition noget værdifuldt. Definitionen vil derfor udtrykke, hvad der set fra dyrenes synsvinkel er værd at stræbe efter. Eller med andre ord, hvad vi bør stræbe efter, hvis vi ønsker at sikre husdyrenes velfærd.

En sådan definition kan man selvfølgelig ikke begrunde med gængse videnskabelige metoder. Sådanne metoder kan tjene til at beskrive, hvordan virkeligheder er; men de kan ikke bruges til at fastlægge, hvad vi bør stræbe efter – det må ske ved hjælp af etiske overvejelser.

Inden man kan komme i gang med at måle dyrs velfærd, må man altså ud fra mere eller mindre bevidste etiske overvejelser afklare, hvad det vil sige, at dyr har det godt eller skidt. Først derefter kan man ved hjælp af videnskabelige metoder forsøge at måle, under hvilke forhold dyrene har det godt eller skidt.

En afklaring af hvad velfærd er, må efter min opfattelse betjene sig af begreber som henviser til dyrets oplevelser – ellers vil definitionen ganske enkelt ikke indfange det, som er på spil, når der spørges, om husdyrene i tilstrækkelig grad får tilgodeset deres velfærd. At et dyr oplever velfærd vil sige, at det subjektivt set har det så godt som muligt. Det har mange af de positive og behagelige oplevelser og undgår så vidt muligt oplevelser af smerte, frustration og andet ubehag.

Lidt mere teknisk og præcist kan man definere velfærden på følgende måde: Et individs velfærd på et givet tidspunkt svarer til graden af overensstemmelse mellem dets motivation (hvad det ønsker, stræber efter eller håber på), og hvordan det oplever situationen – jo større overensstemmelse jo mere trivsel.

Denne definition af velfærd kan ikke direkte oversættes til videnskabelige metoder til måling af velfærd – da man ikke direkte kan måle forekomsten af oplevelser. For at anvende definitionen i forbindelse med måling af velfærd må man gøre sig nogle antagelser om sammenhængen mellem forekomsten af oplevelser og objektivt målbare egenskaber hos individet.

En rimelig antagelse, som kan tjene til at bygge bro mellem dyrets subjektive oplevelser og objektivt målbare parametre er følgende: Oplevelser af disharmoni hos dyret afspejler en manglende fysiologisk balance i dyrets organisme, som dyret bl.a. gennem en hensigtsmæssig adfærd vil forsøge at rette op på. F.eks. vil en oplevelse af sult hos dyret have sit objektive korrelat i en tom mavesæk, lavt blodsukker etc.; og denne ubalance vil dyret forsøge at rette op på gennem at søge føde og/eller æde. I det omfang dyret har mulighed for at rette op på en ubehagelig situation, vil der dog ikke være tale om noget egentligt velfærdsproblem. Tværtimod vil kortvarige, ubehagelige oplevelser – f.eks. af sult – sædvanligvis blive kompenseret af den behagelige oplevelse, der må formodes at være forbundet med opfyldelsen af det relevante behov, f.eks. at æde.

Nedsat velfærd udgør kun et problem, når der er tale om længerevarende og stærkt ubehagelige oplevelser hos dyret. Sådanne oplevelser vil normalt hænge sammen med en fysiologisk ubalance, som dyret ikke gennem sin adfærd er i stand til at rette op på, og som derfor vil give sig udtryk i sygdom, forringet produktion eller reproduktion, unormal adfærd, samt adfærdsmæssige og fysiologiske stress-reaktioner.

De sidstnævnte fænomener vil derfor i praksis kunne fungere som rimeligt pålidelige indikatorer for forekomsten af længerevarende, stærkt ubehagelige oplevelser hos dyret.

Der er stadig blandt velfærdsforskere stor diskussion vedrørende de enkelte målemetoder og deres indbyrdes sammenhæng; men der er dog bred enighed om, at et pålideligt mål for husdyrs velfærd må inddrage flere forskellige typer af registreringer omfattende adfærd, sundhed og fysiologi. Selv om forskerne får udviklet metoder, som kan tjene til at give et pålideligt indtryk af, hvordan husdyrene oplever de forhold, vi byder dem, så vil alle problemer dog ikke være løst. Der vil således stadig knytte sig store problemer til at give et samlet mål for, hvor godt eller skidt dyrene har det. Disse problemer kan illustreres ved hjælp af et par eksempler.

I forbindelse med diskussionen af intensiv svineproduktion har der været fokuseret meget på søernes forhold. Der har været stor interesse for at udvikle alternative systemer,

hvor søerne, i modsætning til hvad der nu er normen, kan opstaldes løse i grupper. En naturlig opgave for velfærdsforskningen er at sammenligne velfærden i de to typer af systemer.

Et væsentligt problem er selvfølgelig, at pasning og håndtering af dyrene kan spille en stor rolle, og at der derfor er store individuelle forskelle mellem, hvordan dyrene reagerer i forskellige besætninger, hvor der anvendes det samme produktionssystem. Så selv om forskerne giver en korrekt beskrivelse af, hvordan dyrene har det i et bestemt staldsystem med en bestemt form for pasning, så kan resultaterne ikke uden videre overføres til situationer, hvor pasningen er en anden. Det betyder, at det er meget svært at sige noget generelt om velfærden i et givet staldsystem.

Selv hvis dette første problem bliver løst, rejser der sig dog et andet og mere principielt problem. Det er, at de forskellige systemer til opstaldning af søer vil give anledning til hver deres karakteristiske ulemper og fordele for dyrene, og at det synes svært på et videnskabeligt grundlag at afveje de forskellige typer af ulemper og fordele i forhold til hinanden.

Typisk gælder det om systemerne, hvor søerne er fikseret, at dyrene viser tegn på dårlig kondition og ubehag i forbindelse med manglende mulighed for motion. Endvidere vil de vise tegn på at være belastede på grund af manglende mulighed for at udfolde naturlig adfærd som f.eks. at kunne rode. Derimod har systemerne fordele for dyrene i form af at sikre en tilstrækkelig og ensartet fodring, effektiv sundhedsovervågning og sikkerhed mod angreb fra artsfæller.

De løse systemer giver søerne større muligheder for at rode og udføre anden naturlig adfærd, dyrene får mulighed for at røre sig og for at have kontakt til flokfæller. Den sociale kontakt på meget begrænset plads kan dog samtidig ofte føre til problemer med aggression og dominans, som dels kan give sig udtryk i vulvabid og andre fysiske skader, dels kan medføre, at svage individer bliver underkuet. Endelig kan det være sværere at sikre en ensartet fodring og en effektiv sundhedsovervågning i de løse systemer.

For at sammenligne velfærden i de to systemer er det nødvendigt at kunne afveje og rangordne de forskellige fordele og ulemper. For eksempel skal man kunne sige, hvad der er værst: at mangle udfoldelsesmuligheder, men til gengæld være fri fra aggression og mobning; eller at have gode udfoldelsesmuligheder, men til gengæld leve med en vis grad af aggression og mobning fra ens artsfæller.

Personligt er jeg ikke i tvivl om, hvordan disse ting skal rangordnes. Bortset fra når det drejer sig om meget svage individer, mener jeg, det må være værd at tage de tæsk, der følger med, til gengæld for en større frihed og et rigere socialt liv i de løse systemer. Dette er dog en etisk overbevisning og ikke noget, som kan begrundes ud fra naturvidenskabelige metoder.

Den samme vigtige pointe kan illustreres ud fra et andet eksempel: afhorning af kalve. Der er ingen tvivl om, at det er meget ubehageligt for kalvene at få fjernet hornanlægget ved hjælp af et glødende brændejern, også selv om der er foretaget lokalbedøvelse. Men hvis ikke kalvene bliver afhornet, og de senere skal opstaldes i løsdrift, så vil der blive et væsentligt øget niveau af langvarig social stress, og endvidere må der forventes at forekomme egentlige stangeskader.

For at sammenligne de velfærdsmæssige konsekvenser af henholdsvis at afhorne eller undlade afhorning, er det derfor nødvendigt at afveje kortvarigt, men intenst ubehag og smerte, i forhold til en meget langvarig, men formodentlig mindre intens oplevelse af stress kombineret med risikoen for fysiske skader. En sådan afvejning kan ikke foretages

på et rent naturvidenskabeligt grundlag, men må bygge på overvejelser af etisk eller anden værdimæssig karakter. Personligt er jeg ikke i tvivl om, at afhorningen er at foretrække. En tilsvarende overvejelse lægger vi normalt også til grund i menneskelige forhold, f.eks. i forbindelse med tandlægebesøg. At blive boret i tænderne kan være en intenst ubehagelig oplevelse; men denne oplevelse må anses for det mindste onde i forhold til det langvarige ubehag, som dårlige tænder kan give anledning til.

Det er ikke mit ærinde at nedvurdere naturvidenskabelige forskningsmetoder. Tværtimod er jeg af den overbevisning, at den naturvidenskabeligt baserede velfærdsforskning udgør en helt nødvendig del af vurderingsgrundlaget i forbindelse med etisk stillingtagen til moderne husdyrproduktion. Uden velfærdsforskning er der en meget reel fare for, at det bliver vores egne følelser snarere end dyrenes behov, som kommer i højsædet.

Derimod hævder jeg, at vurderingen af husdyrenes velfærd ikke kun kan basere sig på naturvidenskabelige metoder. Både i forbindelse med definitionen af velfærd, og når de forskellige positive og negative aspekter af dyrenes velfærd skal afvejes, indgår der overvejelser af etisk karakter.

De anførte metoder til vurdering af husdyrenes velfærd kan ikke stå alene. Der skal også formuleres praktiske anvisninger på, hvad der i forbindelse med husdyrproduktion er acceptabelt, og hvad der ikke er det.

Formulering af etiske grænser

I dag er etiske grænser for hold af husdyr på den politiske dagsorden i en række lande først og fremmest i det nordvestlige Europa. Dette skyldes, at der i en årrække har været fremført kritik fra enkeltpersoner og dyrebeskyttelsesforeninger, og at denne kritik har opnået en vis folkelig opbakning.

Typisk reagerer regeringerne i de pågældende lande med at nedsætte råd og kommissioner. Det skete første gang i Storbritannien, hvor regeringen midt i 60'erne på baggrund af en kritisk debatbog (Harrison 1964) nedsatte den såkaldte Brambell komité til at vurdere husdyrenes forhold. I Danmark har der været nedsat to tilsvarende offentlige udvalg, som afgav betænkninger (Anonym 1979; Anonym 1988).

Endvidere nedsættes permanente råd, der har som opgave at følge udviklingen inden for husdyrbruget og fremkomme med forslag til, hvorledes politikerne kan regulere området. Inden for Europa findes der for øjeblikket sådanne råd i Belgien, Frankrig, Holland, Norge, Storbritannien, Tyskland og Danmark.¹

Det danske Dyreetiske Råd er nedsat i henhold til dyreværnsloven, som trådte i kraft 1. september 1991. Rådet erstattede Det Etiske Råd vedrørende Husdyr, som havde fungeret siden 1986. Rådet udpeges af justitsministeren. Det består af 11 medlemmer, hvoraf to er udpeget efter indstilling fra dyreværnsorganisationer, to efter indstilling fra landbrugets organisationer, og én efter indstilling fra Forbrugerrådet. De resterende seks medlemmer udpeges direkte af justitsministeren (for en nærmere redegørelse for den danske dyreværnslovgivning, se Paulsen 1994).

Det Dyreetiske Råd har til opgave ud fra en etisk vurdering at følge udviklingen inden for dyreværn. Rådet vælger selv sine arbejdsopgaver, dog skal det besvare spørgsmål, som stilles af justitsministeren. Endvidere er der i henhold til dyreværnsloven nedsat et såkaldt dyreværnsråd. Medens Det Dyreetiske Råd tager sig af de overordnede problem-

stillinger og kommunikerer med offentligheden, tager Dyreværnsrådet sig især af mere tekniske problemstillinger og kommunikerer udelukkende med Justitsministeriet.

Det Dyreetiske Råd har afgivet to større udtalelser med relation til husdyrproduktion. Det er Udtalelse vedrørende svineproduktion (1993), Udtalelse vedrørende slagtefjerkræ (1995), Udtalelse om økologisk husdyrproduktion (1995) og Udtalelse om bioteknologi i forbindelse med dyr (1996).² Alle udtalelser fra Rådet har indtil nu været enstemmige.

Hovedkonklusionen i udtalelsen om svineproduktion er, at det er etisk betænkeligt, at man i moderne intensive produktionssystemer holder svin under forhold, hvor dyrene har meget ringe bevægelsesfrihed og få muligheder for at få opfyldt en række væsentlige behov. Det gælder f.eks. behovet for grovfoder og behovet for at undersøge og rode. Derfor bør der udvikles og indføres alternativer til de meget restriktive og stimulusfattige produktionssystemer herunder de gængse systemer med fikserede drægtige søer og systemer med slagtesvin på fuldspaltegulve.

I udtalelsen om slagtefjerkræ blev det konkluderet, at den ekstreme effektivisering, som siden 2. verdenskrig har fundet sted inden for produktionen af slagtekyllinger, er foregået på en måde, hvor der ikke – eller kun i begrænset omfang – har været fokuseret på dyrenes velfærd. Moderne produktion af slagtefjerkræ sker på måder, som i forskellig grad tilsidesætter dyrenes behov og medfører smerte, angst, frustration og anden lidelse.

Udtalelsen om økologisk husdyrproduktion gennemgår de eksisterende regler for økologisk produktion af mælk, æg og kød. Konklusionen er, at reglerne ikke i tilstrækkelig grad sikrer dyrenes velfærd. Dette gælder specielt de æglæggende høner.

Endelig formuleres der i udtalelsen om bioteknologi en principiel stillingtagen til, hvor langt vi etisk set kan tillade os at gå med hensyn til ad teknologisk vej at gribe ind i dyrenes biologiske funktioner. Bioteknologi vil inden for husdyrbruget hovedsageligt blive anvendt til at få dyrene til at yde noget mere. Men denne brug af teknologien kan få negative følger for dyrenes velfærd; og derfor forsvare Rådet en meget restriktiv holdning over for brug af hormoner, gensplejsning og anden bioteknologi på landbrugets produktionsdyr.

Udtalelserne kommer med en længere række konkrete forslag til måder, hvorpå dyrenes forhold på både kort og lang sigt kan blive forbedret.

Generelt er udtalelserne blevet positivt modtaget både fra producenternes side og fra dyrebeskyttelsen. Men selv en bred velvilje skaber ikke i sig selv ændringer. Derfor er det nødvendigt at diskutere, hvorledes de etiske retningslinier skal føres ud i livet.

Hvorledes føres etikken ud i livet?

Der er to væsentlige forudsætninger, som skal være opfyldt, for at husdyrene kan opnå bedre forhold: 1) Der skal være alternative produktionssystemer, som reelt forbedrer dyrenes forhold. 2) Der skal være et økonomisk grundlag for den alternative produktion.

En første og afgørende forudsætning for at forbedre dyrenes forhold er, at der udvikles ordentlige alternative produktionssystemer. Der er et væsentligt skridt fra at have erkendt svagheder ved de eksisterende produktionssystemer til at have udviklet nogle nye og bedre.

Som eksempel kan nævnes frilandsgrisen, der er et samlet koncept for en alternativ svineproduktion, hvis produkter markedsføres af et privat produktionsselskab. Ideen

støttes af Foreningen til Dyrenes Beskyttelse i Danmark, som har givet produktionssystemet sit blå stempel. En bærende idé i systemet er, at dyrene i alle faser af produktionen skal have adgang til udearealer og til strøelse. Søholdet og smågriseproduktionen foregår efter den kendte frilands-model og fungerer dyreværnsmæssigt tilfredsstillende.

Derimod har der været problemer med slagtesvineproduktionen. Slagtesvinene går på faste udearealer enten med beton-bund eller på jord med en nedgravet membran. Disse systemer fungerer desværre ikke godt i praksis. Der er problemer med at forhindre, at udearealerne udvikler sig til et stort ælte, hvilket både direkte (kombinationen af kulde og fugt) og indirekte (øget smittepres) kan give problemer for dyrene. Samtidig har der været problemer med dårlig foderudnyttelse og lav kødprocent, som har medført økonomiske vanskeligheder for producenterne. For at løse problemerne er man begyndt at overdække udearealerne til slagtesvinene, hvilket i realiteten betyder, at man har opgivet at producere slagtesvin udendørs.

Eksemplet viser, at der er et pænt stykke vej fra de gode intentioner til reelle forbedringer for dyrene. Hvis man ikke erkender dette, og forsøger at springe den lange forsknings- og udviklingsfase over, som skal til ved alle nye systemer (også de intensive), så kan de idealistiske producenter let gå hen og blive sorteper samtidig med at resten af erhvervet går i forsvarsposition over for de nye ideer.

En vigtig forudsætning for at sikre dyrenes velfærd er altså, at der er udviklet gode alternative produktionssystemer. Men alternativerne vil selvfølgelig kun vinde udbredelse, hvis produktionsøkonomien er i orden.

Mere dyrevenlige produktionssystemer vil ikke nødvendigvis fordyre produktionen. Således dokumenteres det i en nyligt udkommen rapport fra Statens Jordbrugs- og Fiskerøkonomiske Institut (Nørgaard & Olsen 1995), at alternative produktionssystemer til søer og slagtesvin er fuldt konkurrencedygtige med de gængse intensive produktionssystemer, som er blevet kritiseret af Det Dyreetiske Råd. For så vidt det er muligt at forbedre husdyrenes forhold, uden at det går ud over produktionsøkonomien, vil det være muligt at komme langt alene i kraft af forskning, rådgivning og uddannelse. Generelt er landmænd nemlig meget interesseret i, at deres dyr lever under så gode forhold som muligt.

I mange tilfælde vil det dog være sådan, at en alternativ produktionsmetode medfører højere produktionsomkostninger. Det er f.eks. helt klart tilfældet ved produktion af æg og slagtekyllinger. For at en sådan alternativ produktion kan hænge sammen, er det derfor nødvendigt, at forbrugerne betaler en merpris for produktet. Dette forudsætter så igen, at produkterne bliver mærket, således at forbrugerne kan se, hvad de køber.

Et sådant system med mærkning har længe fungeret i forbindelse med ægproduktion. Der sælges hovedsagelig tre forskellige typer æg, som er alternativer til æg produceret i bure. Det er skrabeæg, æg fra fritgående høns og økologiske æg. Mærkningen af disse æg sker i overensstemmelse med EU-normer, således at det klart fremgår, hvad der gemmer sig bag etiketten.

Efter at salget af de alternativt producerede æg i en lang årrække lå på et relativt lavt niveau (under 10%) er det de sidste par år eksploderet, således at produktionen for øjeblikket ikke kan følge med efterspørgslen. Fra brancens side forventer man, at over en trediedel af alle danske æglæggere i 1996 vil leve i alternative produktionssystemer.³

På tilsvarende måde er salget af økologisk mælk steget drastisk. Økologi drejer sig selvfølgelig ikke kun om dyrevelfærd; men dyrenes forhold udgør et væsentligt element i konceptet.

I den forbindelse bør det nævnes, at detailhandelen også har et stort medansvar for dyrenes velfærd, i kraft af måden hvorpå de animalske produkter bliver markedsført. Således har det haft betydning for det øgede salg af alternative æg, at FDB er begyndt at sælge buræg under betegnelsen „buræg“ i stedet for under vildledende betegnelser såsom „landæg“. Med hensyn til den økologiske mælk, så var det en prisnedsættelse og en bevidst markedsføring fra FDB's side, som gav stødet til den store stigning i efterspørgslen.

Alternative animalske produkter solgt til en højere pris på grundlag af en mærkning er uden tvivl et vigtigt led i at fremme velfærden for landbrugets dyr. Sådanne nicheproduktioner giver nemlig mulighed for at udvikle og afprøve alternative produktionssystemer, som på lang sigt kan være med til at løfte hele erhvervet.

Der er dog ikke noget som tyder på, at problemerne alene kan løses ved at appellere til forbrugernes samvittighed. Det er nødvendigt med nogle lovgivningsmæssige rammer, som tillader producenterne at tage behørigt hensyn til dyrenes trivsel, samtidig med at de kan leve af deres produktion. Disse rammer kan f.eks. have form af mindstekrav vedrørende indretningen af stalde og andre aspekter af produktionen. Kravene bør være fælles for alle, der producerer inden for det samme marked. Ellers vil sådanne regler blot føre til, at produktionen flytter derhen, hvor reglerne er billigst at efterleve – og det kan ikke være i dyrenes interesse. I praksis betyder det, at dyreværnsregler skal gælde for hele EU. Der er nemlig ikke noget, som tyder på, at der inden for en overskuelig fremtid på verdensplan vil komme reel frihandel for landbrugsvarer.

På europæisk plan foregår der et stort arbejde med at fastsætte fælles retningslinier for beskyttelse af landbrugsdyrs velfærd. Det sker dels inden for rammerne af Europarådet dels inden for EU (se Paulsen 1994: 32-38). Et væsentligt element i arbejdet på at forbedre landbrugsdyrenes forhold må derfor bestå i en international indsats for at indføre og håndhæve fælles regler og konventioner for hold af landbrugsdyr.

Det er under ingen omstændigheder tilstrækkeligt at overlade det til den enkelte forbruger at afgøre, om han/hun vil betale for dyrenes trivsel. Naiviteten og uanstændigheden i denne udbredte tankegang fremgår klart, hvis man sammenligner med krav til arbejdsmiljø i industrien. Der er ikke nogen, som for alvor ville hævde, at den enkelte forbruger selv må afgøre, om han f.eks. vil være med til at betale for et sundt arbejdsmiljø for danske industriarbejdere. Da husdyr i modsætning til industriarbejdere ikke selv kan stille krav om bedre vilkår, er det helt nødvendigt, at der ad politisk vej bliver opstillet nogle dyreværns-mæssige mindstekrav til produktionen. Disse krav må bygge på en omfattende forskning i dyrenes adfærd.

Styring ved hjælp af regler er dog ikke uden problemer. Der følger uvægerligt administration og kontrol med, som koster penge og kan være et irritationsmoment for den enkelte landmand. Regler er et nødvendigt onde, og de skal selvfølgelig ikke gøres mere omfattende og besværlige, end nødvendigt er for dyrenes trivsel.

Dyrenes trivsel sikres i alle tilfælde ikke ved hjælp af regler alene. Det er også afgørende, at landmændene har den rette omsorgsfulde holdning, og at de magter at omsætte den i praksis. Derfor bør alt arbejde med at forbedre landbrugsdyrenes vilkår foregå i dialog med landbruget. Hvis ikke producenterne selv føler, de har indflydelse på de rammer, som de skal arbejde under, bliver resultatet let en udbredt følelse af afmagt og ligegyldighed. Og det vil jo i sidste ende gå ud over dyrene.

Noter

1. Se Animal Welfare in Europe, Newsletter of the European Community Advisory Bodies, April 1995, issue 3, udgivet af The Farm Animal Welfare Council, Government Buildings, Hook Rise South, Tolworth, Surbinton, Surrey KT6 7NF, UK, tlf. 00 44 181 330 8031, fax 00 44 181 335 4274.
2. Udtalelserne kan rekvireres hos Rådets sekretariat: Det Dyreetiske Råd, Justitsministeriet, Civilkontoret, Slotsholmsgade 10, 1216 København K, Att. Helle Frøshøj, tlf. 33 92 27 80.
3. Fremgår at pressemeddelelse fra Ægsam, Ø.Finderupvej 2, Finderup, 6900 Skjern, tlf. 97361050. Uden dato.

Litteratur

- Anonym
1979 Betænkning nr. 868 om intensive produktionssystemer og dyrebeskyttelse i praktisk landbrug. København: Statens Informationstjeneste.
- Anonym
1988 Betænkning 1126 om intensive produktionsformer inden for landbruget. Afgivet af Justitsministeriets arbejdsgruppe af 1986 vedrørende intensive produktionsformer inden for landbruget. København: Statens Informationstjeneste.
- Anonym
1992 Husdyrvelfærd, En debatbog om etik, økonomi og adfærdsforskning. København: NOAH's forlag.
- Anonym
1993 Etik, velfærd og adfærd. Århus: Landbrugets Informationskontor.
- Anonym
1995 Husdyrvelfærd og husdyrsproduktion – En rapport om forskning i velfærd for husdyr. København: Landbrugs- og Fiskeriministeriet, Forskningssekretariatet.
- Harrison, Ruth,
1964 Dyr på samlebånd. Det nye fabrikslandbrug. København: Fremads Fokusbøger.
- Ingemann, Jan Holm
1992 Landbrugets økonomi og etik. I: Anonym: 62-68.
- Nørgaard, Nicolaj H. og Per Olsen
1995 Nye produktionssystemer til svin – med fokus på reduceret kapitalindsats. Rapport nr. 83. København: Statens Jordbrugs- og Fiskeriøkonomiske Institut.
- Paulsen, Jørgen
1994 Dyrebeskyttelse, Dyreværnslov, Hundelov, Dyreforsøgslov, Love og administrative forskrifter med kommentarer. København: Den Danske Dyrlegeforening & Foreningen til Dyrenes Beskyttelse i Danmark.
- Rosenfield, Leonora Cohen
1968 From Beast-Machine to Man-Machine. New York: Octago Books.
- Regan, Tom & Singer Peter
1989 Animal Rights and Human Obligations. Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice Hall.
- Simonsen, H.B.
1988 Husdyrs velfærd, Biologi og etik i husdyrbruget. Holte: Skarv.

INGE SCHJELLERUP

OM MARSVINET I ANDINSK FOLKLORE

Offergave, krukke, delikatesse, kæledyr, skraldebøtte, varsel og røntgen

„Choq, choq, choq“ marsvinene trykker sig sammen i det inderste mørke hjørne af køkkenet, og grynter „choq, choq, choq“. Den indianske kvinde sidder i køkkenet ved ildstedet og råber til resten af familien: „Nu kommer der snart fremmede. Lyt til marsvinene“. Hun smider et læs alfalfa (fodergræs) hen til dem, og straks piler de frem og ændrer lyden til „cuy, cuy, cuy“.

Marsvinet (*Cavia porcellus*) hedder ligefrem *cuy* hos størstedelen af befolkningen i Andesbjergene i Sydamerika. På engelsk har dyret fået det meget misvisende navn *guinea pig*, sandsynligvis fordi det blev solgt for en guinea i England, da det blev introduceret dertil fra Brasilien i sekstenhundretallet.¹ Dronning Elizabeth I havde bl.a. et marsvin som kæledyr og var således medvirkende til at udbrede moden med at holde marsvin i Europa, som vi har gjort lige siden. Vi har fået dyrets navn fra Tyskland *Meerschweinchen*.

I Andeslandene Colombia, Ecuador, Peru og Bolivia har marsvinet en lang historie. De ældste arkæologiske fund af marsvinet som domesticeret husdyr går tilbage til omkring 5000 f.v.t. (Lumbreras 1974:37), og man har fundet mumificerede marsvin i grave fra kysten fra femhundredetallet (Gade 1967). I årtusinder har dyret således haft betydning som en kær kompagnon i køkkenet og som en delikatesse, man spiser ved festlige lejligheder. Også i dag er det en højt værdsat spise i de andine landsbysamfund. Som en ceremoniel ret bliver det tilbudt under de lokale skytshelgenfester og ved vigtige landsbyforhandlinger, ved indgåelse af ægteskab og *compadrazgo*, gulfaderinstitutionen.

Marsvinet indgår også som en af ingredienserne under de ceremonielle gavegivningsfester i højlandet i bl.a. Festen for de Tre Kors og San Antonio (Schjellerup 1989). Marsvin er også den vigtigste ret, der tilbydes de døde på allehelgensdag den 2. november, i påsken og ved juletid. På tidlige kolonitidsmalerier af Den sidste Nadver ser man et marsvin ligge serveret på fadet foran Jesus, der er omgivet af de tolv disciple. Marsvin serveres endvidere som en æresbevisning for en særlig gæst eller en politisk repræsentant. Dyret er således ikke kun et almindeligt dagligdags spisedyr, men et symbol på ære og værdighed, og det har en væsentlig social funktion, idet det forbinder det sakrale med det verdslige og signalerer velstand.

Marsvinet tilhører gnaverfamilien og lever kun af vegetabilsk føde. Det har et meget højt proteinindhold og lavt fedtindhold (Morales 1995:50), og man mener, at marsvinet

ligeftrem har bidraget med en stor del af proteinindholdet i den ellers proteinfattige kost i bjergene (Bolton 1979). Det domesticerede marsvin stammer fra en vild form (*Cavia aparera*), der stadig findes i Andesregionen i Peru og Bolivia.

Det lille vævre dyr lever sit liv i en flok på gennemsnitligt 5-10 dyr på de lerstampe-
de gulve i bjergbøndernes huse og køkkener. Det spiser kartoffelskræller, majsblade, bælg-
ge fra bønner og ærter og får frisk alfalfa, og er på den måde en god forbruger af organisk affald. Til gengæld producerer det cuy-eks-
krementer, der anvendes som værdifuld gødning i køkkenhaverne og på marken. Marsvinene kan blive op til otte år gamle, men gennemsnitsalderen er tre år, og de kan slagtes fra firmånedersalderen. Marsvin findes i stort set alle køkkener i det centrale Andeshøjland og det nordlige Argentina og forhandles på alle lokale markeder. På grund af dets korte formeringstid (to måneder) anses det for at være et vigtigt kosttilskud, og man satser nu her fra halvfemserne både nationalt og internationalt på at udbrede kendskabet til marsvinet som en ny „lørdagskyl-
ling“, en spise, der hidtil har været betragtet som „ussel“ indianermad, og derfor af lav prestige blandt mestitserne og den hvide befolkning i byerne.

De indianske kvinder har ofte et særligt forhold til deres cuys, da de tilbringer en stor del af deres tid i køkkenet og tager sig af dem. Børnene leger med dem som en slags kæledyr og lærer tidligt at kende forskel på kønnene. Nogle indianske folk er af den opfattelse, at marsvinene trives bedst, hvor der er røg i køkkenet, bogstaveligt talt, fra det åbne ildsted (Bolton 1979:231). Kvinderne følger med i produktionen, og senere års udviklingsprojekter har gjort meget for at forbedre avlen til større og mere kødfulde dyr ved selektion og indretning af særlige marsvinebåse, der opbygges i køkkenene.

Men marsvinet betragtes som ovenfor nævnt ikke kun som maddyr; de er også vigtige varselsgivere. Ud over at kunne forudsige gæsters ankomst ved en særlig grynten, kan de også varsle dødsfald og meget andet ud fra deres forskellige lyde (Iberico Mas 1981:91). Bastien nævner fra sine undersøgelser i Bolivia, at marsvinet netop er et af de dyr, der har særlige egenskaber som varselsgiver og samtidig evner til at formilde det overnaturlige. Marsvinets indvolde kan forudsige et landsbysamfunds skæbne eller varsle naturkatastrofer, der kan ødelægge høsten. Han fortæller, hvordan kollawayaerne i et ritual nærer jorden med blodet af mere end 70 marsvin, netop fordi de besidder evnen til at afværge eller neddæmpe kommende ulykker (Bastien 1985:80).

Marsvinet er især et vigtigt element i ritualer, der udføres for at afværge haglvejr ved Cuzco i Perus centrale højland. Når de mørke tunge skyer nærmer sig over bjergene, griber nogle af bønderne hver et marsvin og løber udenfor, og bevæger det op og ned, frem



En indiansk kvinde sælger sit marsvin på pladsen i Riobamba, Ecuador.
Foto: Inge Schjellerup.

og tilbage, så det skriger. Skrigene menes at kunne bede haglvejret om at gå væk. Marsvin bliver også anvendt i årlige ofringer til *Pacha Mama* (Moder Jord) og til bjergguderne. Tørrede marsvinefoster bliver brændt sammen med andre ofre under disse ritualer. *Pacha Mama* og bjergguderne er farlige, når de er sultne, og straffer dem, der ikke sørger for dem, derfor må de fodres regelmæssigt (Bolton 1979:239).

I det sekstende århundrede beretter spanske krønikeskrivere og præster fra Peru, at indianerne har mange marsvin, som de spiser under store fester – men at de også er et af de almindeligste offerdyr til guderne:

Det mest almindelige offerdyr er marsvinet, som de misbruger ikke kun som offergave, men til spådomme og til helbredelse med alle slags tricks. Hvis vi helt kunne afskaffe dem, ville det være godt, men alle indianerne har dem i deres huse, og de forøges hurtigt. Når de skal ofre dem, åbner de dem almindeligvis foran med deres tommelfingernegl.....de drukner dem også i en græskarbeholder med vand ved at holde hovedet nede til marsvinet dør, alt imens de taler til deres *huaca* (helligdom), dernæst skærer de dem op fra foroven og nedefter med latterlige ceremonier; det er den almindelige måde at dræbe dem på, når de skal bruges til at spå (Arriaga 1967:35, 42).

...de [inkaerne] afbrænder andre hundrede lamaer, klæde og et tusinde hvide marsvin på den offentlige plads i Cuzco (i juli måned), for at solen og vandet ikke skal ødelægge de kommende tilsåede marker (Guaman Poma, 1936:249)

Marsvinet har således haft og har en meget vigtig ernæringsmæssig, økonomisk, social og religiøs funktion i de traditionelle andine samfund. Afbildninger af marsvin kendes tilbage til Moche- og Nazcakulturene ved Perus kyst fra femhundredetallet. Også inkaerne fremstillede marsvin i keramik.



Lerkrukke af form som et sammenrullet marsvin med marsvinefoster. Fra Inkatiden, omkring år 1500. Etnografisk Samling. Nationalmuseet.

På trods af århundreders spansk og anden europæisk indflydelse har mange oprindelige trosforestillinger og traditioner overlevet til i dag. Brugen af marsvin til at diagnosticere en persons sygdom er meget udbredt i Colombia, Ecuador, Peru og Bolivia, men der er hidtil kun foretaget meget få videnskabelige undersøgelser af emnet (Melchor og Pinedo 1994).

Man mener, at marsvinet kan optage/kopiere en persons sygdom i sig nærmest som et røntgenbillede, således at, når en curandero eller curandera (den mandlige eller kvindelige healer) har gnedet eller strøget den syge med et marsvin, vil man kunne se, hvilken sygdom patienten fejler ved at skære marsvinet op og analysere dets indvolde bagefter. På baggrund af analysen tilrettelægger curanderoen eller curanderaen den helbredelsesmetode, der skal anvendes. Den spanske præst Arriaga forstod imidlertid ikke helt, hvad det gik ud på, da han omkring år 1621 skrev: „*Hacarícuc*, eller *cuyrícuc* er spådomskunst ved brug af marsvin. Heksekunstneren åbner dem med sin fingernegl, og forudsiger ved at se, hvorfra blodet strømmer ud, eller hvilke indvolde der bevæger sig...” (Arriaga 1967:35). Han nævner kun de såkaldte spådomskunster og tager ikke anvendelsen af marsvinet i helbredsceremonier alvorligt.

Under et af mine mange feltophold i Peru i august 1995 deltog jeg i en sådan helbredelsesceremoni i Ninatambo uden for byen Tarma i det centrale højland i Peru.

Curanderaen doña Espiritu Rumachawa Bautista, en kvinde på omkring 45 år, var blevet tilkaldt fra landsbyen Muruhuay af familien for at finde ud af, hvad en af de yngre mænd i familien fejlede. Martin Limaymanta havde følt sig sløj igennem længere tid, og kunne nu knapt nok arbejde i marken, da han havde besvær med at gå. Han havde besøgt en læge flere gange inde i byen og havde fået forskellige medikamenter, men da lægen ikke kunne diagnosticere, hvilken sygdom det drejede sig om, havde han foreslået, at Martin også opsøgte en curandero eller en curandera.

Curanderaen kom henad klokken ni om formiddagen med sin søn på ca. 14 år, der stod i lære hos sin mor. De medbragte ingredienser blev taget frem – stearinlys, aguardiente (sukkerrørsbrændevin), cigaretter, hvid malet majs, friske medicinske urter af salvie, eukalyptus, gyvel, rude og andre aromatiske planter samt cocablade. Der blev hældt kogende vand og salt over urterne, der nu var blevet anbragt i et lille vaskefad på gulvet.

Efter at alt var gjort klar og lagt frem på træbænken, hvor curanderaen doña Espiritu og hendes søn sad, blev stearinlyset tændt, og hun begyndte straks at tage nogle cocablade i munden sammen med en lille smule kalk og tyggede det sammen.² Herefter begyndte hun at ryge en cigaret.

Under træbænken lå en hvid plasticpose, der bevægede sig, her var marsvinet gemt. Curanderaen tog nu marsvinet (et hvidt og lysebrunt korthåret dyr) op med et fast greb bag nakken og pustede cigarettrøg på det, til det var helt indhyldet i en hvid tåge. Cigaretten blev holdt op i dets lille mund, og røgen steg langsomt til vejrs fra dens udånding. Dernæst blev marsvinet vasket i det nu lunkne urtevand, mens det udstødte småpibende lyde, og straks efter blev det lagt ned i plasticsækken igen.

Curanderaen pustede nu røgen fra cigaretten ned i plasticsækken, og hendes cocatygning fortsatte med lidt mere kalk. Tiden var inde til at indtage aguardienten, brændevinen. Curanderaen drak selv først, dernæst blev patienten budt et lille glas og derefter os andre, der overværede ceremonien. Don Martin fik atter et glas aguardiente og fortalte om sit sygdomsforløb, og om hvordan han tidligere var blevet helbredt ved hjælp af en curandera. Han tog sit tøj af, og lagde sig mellem nogle tæpper på gulvet kun iført underbukser.

Curanderaen hentede nu atter marsvinet frem af plasticsækken på samme måde med et greb bag om nakken og slog først korsets tegn med dyret på don Martins ansigt og pande, samtidig med at hun reciterede katolske bønner. Dernæst begyndte den egentlige strygning med dyret – hen over hovedet, på maven, på ryggen, på overarmene, underarmene (venstre side først), ned langs kroppen til benene (højre ben først), på fodsålerne og tilbage igen på området bag på benene oven for anklerne.



Curanderaen stryger patienten med marsvinet. Ninatambo, Peru. Foto: Inge Schjellerup.

Marsvinet blev holdt med curanderaens højre hånd, så det lå på ryggen under det meste af strygningen. Da det passerede området bag på benene, kunne man bemærke, at det sitrede svagt og peb. Doña Espiritu gjorde et ophold i recitationen og forklarede, at marsvinet straks registrerer, hvor sygdommen sidder, og at man kan mærke det med det samme. Marsvinet bliver under processen langsomt koldere og koldere for til sidst at dø af sig selv under strygningen. Det mest egnede marsvin til en sådan strygning eller gnidning skal være et ungt marsvin, ca. tre måneder gammelt, så det er let at få skindet krænget af skelettet bagefter. Curanderaen understregede, at det var meget vigtigt at lade marsvinet dø af sig selv; curanderaen må ikke klemme det for meget og derved kvæle det, da det efter hendes mening først på dødstidspunktet har optaget en kopi af patientens sygdom i sig. Marsvinets indvolde vil på denne måde afspejle patientens sygdom. Andre curanderos er imidlertid af den opfattelse, at marsvinet kun dør under processen, hvis patienten skal dø (Morales 1995). Curanderaen fortsatte gnidningen på området bag på benene, marsvinet peb lidt, og livet sivede stille og roligt ud. Strygningen havde da varet ca. en time.

Det døde marsvin blev nu holdt op ved stearinlyset, og der blev prikket hul på skindet ved halsen med en sikkerhedsnål. Med fingerne blev hullet gjort større, og skindet blev trukket af med vrangen udad fra halsen og nedefter. Don Martins mor, der også var til stede, og som havde fremskaffet alle ingredienserne, begyndte at ryge en cigaret og pustede røgen ud over det afskindede marsvin. Curanderaen tog atter fat i den døde krop for at analysere den nærmere. „Sikke nogle sorte pletter, der er på bagbenene“ – hun rensede bagbenene med noget af urte vandet fra vaskefadet på gulvet, og man så rent faktisk

tydeligt nogle mørke pletter. Alle indvoldene blev nu gennemgået minutiøst, og hvor der var mørke pletter eller andre anormaliteter, blev de noteret og kommenteret. Nogle særlige hinder om musklerne blev især kommenteret som værende usædvanlige; de findes ikke normalt i marsvin. „Du er blevet kold, forfærdelig kold og våd, men det er ikke kun af at arbejde i marken. Du har fået *susto*,³ har du ikke været oppe ved forfædrenes gravpladser? Du har været udsat for *sacha viento* (en særlig vind fra regnskoven). Du har dage, hvor du ikke kan spise, hvor du ikke kan få noget ned, og hvor du ikke har lyst til at stå op og arbejde. Er det ikke rigtigt? Dine ben gør ondt, og du har smerter i maven og i hovedet. Har du taget tabletter mod det?“ Don Martin nikker bekræftende: „Jeg fik piller og indsprøjtninger, men lige meget hjalp det“. Curanderaen understregede, at det, don Martin lider af, er *frio*, ikke kun forårsaget af kulde, men det er *susto*, koldt, underforstået at det skal kureres med noget varmt.



Det afskindede marsvin er nu klar til nærmere at blive analyseret. Foto: Inge Schjellerup.

I Andesområdet traditionelle sundhedssystem bliver sygdom betragtet som en ubalance i kroppen, der kan have forskellige årsager. Kosten bliver således klassificeret som *frio* kold eller *caliente* varm, og man kan udsætte sig forskyldt eller uforskyldt for *mal aire*,⁴ *susto*, *brujeria* (hekseri), og man kan blive fortryllet. Det er almindeligt at klassificere sygdommene ud fra deres oprindelse i tre hovedgrupper: 1. *daño*, negative kræfter, 2. *susto*, forhekselse, og 3. hvad vi anser for rigtige naturlige sygdomme. Alle tre grupper kan helbredes med varmt eller koldt, og curanderaen vurderer i hvert enkelt tilfælde, hvad der er den rigtige behandling.

Doña Espiritu undersøgte fortsat alle marsvinets indvolde og rensede dem af og til med urtevand. „Du skal spise ristet byg og ris med ristede majs, gulerødder og drikke meget coca-te. Du må ikke tage flere tabletter. Om fjorten dage kommer jeg igen for at se, om du har fået det bedre, og så skal vi foretage en ny strygning med et marsvin“.

Det døde marsvins indvolde blev derefter gnedet godt ind i hvid malet majs med hvidløg og stænket til med olie og blomstervand, for som curanderaen sagde: patienten skulle blive rask. Skindet blev nu trukket på igen, og marsvinet lignede stort set sig selv. Det blev pakket godt ind først i avispapir og dernæst i en plasticpose. Først sent på aftenen ved 22-23-tiden skulle posen bringes langt ud på marken og smides væk. Curanderaen fortalte, at posen ikke måtte smides i floden, for så ville patienten fortsat lide af kulde-symptomer og få hævelser; den måtte heller ikke begraves, da rester af sygdommen i så fald ville blive tilbage. Det rigtigste var at smide posen ud på en fjerntliggende mark, hvor resterne ville blive fortæret af et vildt dyr eller af en hund.



Marsvins indvolde dækkes med malet hvid majs og urter, inden det får skindet krænget på igen. Foto: Inge Schjellerup.

De sidste urter blev anbragt i en lerpotte (samme model som i inkatiden), og der blev tændt op under den, hvorefter de let opvarmede planter udsendte en behagelig duft i hele rummet, og patienten skulle indånde røgen. Hermed var ritualet forbi efter tre timer. Og alle de medvirkende og vi andre fortsatte en stund endnu med aguardienten.

Anvendelsen af marsvinet i traditionel andinsk medicin har dybe mytologiske rødder. Opfattelsen af marsvins helbredende kræfter og dets rituelle status er muligvis opstået i forbindelse med domesticeringsprocessen, forstået således at det vilde marsvin antages oprindeligt at være modtaget fra bjergguderne. Da marsvinet er en gave fra guderne, besidder det en særlig egenskab som forbindelsesled mellem mennesket og det overnaturlige. Menneskets evne til at bruge jordens naturlige elementer er et privilegium, mennesket har fået forærende, og det må anerkendes på passende måde. Det er en del af Andeskulturerne forkærlighed for reciprocitet – noget for noget. De helbredende egenskaber, man tillægger marsvinet, og dets evne til at kommunikere med naturen f.eks. ved at kunne optage sygdomme i sig, udnyttes af menneskene ved anmodninger og ritualer for at formilde

naturens vrede. Som tak for gode resultater må menneskene derfor bringe offergaver (Morales 1995:93). Brugen af marsvinet i helbredelsesriter er forbundet med fortiden, og dens udøvelse kan ikke forklares uden også at tage hensyn til, at analysen af marsvinets indvolde bygger på indianernes erfaringsgrundlag. Af samme grund er de første videnskabelige undersøgelser af fænomenet begyndt. Brugen af marsvin og det ritual, der er forbundet hermed spiller stadig stor rolle i nutiden, og der er intet, der tyder på, at det er på retur.

Noter

1. Marsvinet blev første gang beskrevet af Marcgrave i 1648, og en af de tidligste afbildninger findes på Albert Eckhouts maleri af en mamelukkvinde (1644), der kan ses på Etnografisk Samling, Nationalmuseet.
2. Tygning af cocoblade er en gammel andinsk skik, der indgår i mange aspekter af andinsk kultur. Det er ikke et narkotikum, som mange tror, men et dagligt nydelsesmiddel ved markarbejde, der tager træthed og sultfornemmelse og bl.a. bruges som offergave til Moder Jord.
3. *Susto* er en form for forhekselse, der rammer folk, som bevæger sig ind på forheksede steder. Det kan være klippeformationer, sten eller særlige træer, der kan forhekse folk.
4. *Mal aire* betyder direkte oversat dårlig eller ond luft og forbindes ofte med forhistoriske gravpladser og gravhuler.

Litteratur

- Arriaga, Father Pablo Joseph de
1968 The Extirpation of Idolatry in Peru. Translated and ed. by L. Clark Keating. University of Kentucky Press.
- Bastien, Joseph W.
1985 Mountain of the Condor: Metaphor and Ritual in an Andean Ayllu. Prospect Heights, IL: Waveland Press.
- Bolton, Ralph
1979 Guinea Pigs, Protein, and Ritual. *Ethnology* 18: 229-252.
- Gade, Daniel W.
1967 The Guinea Pig in Andean Culture. *The Geographical Review* LVII (2):213-224. American geographical Society, New York.
- Guaman Poma de Ayala, Felipe
1936 Nueva corónica y buen gobierno. Paris.
- Iberico Mas, Luis
1981 El Folklore Agrario de Cajamarca. Universidad Nacional de Cajamarca.
- Lumbreras, Luis
1974 The Peoples and Cultures of Ancient Peru. Smithsonian Institution.
- Melchor Arroyo, Salomon & Victor Reyna Pinedo
1994 Sobra del cuy y diagnóstico en la medicina tradicional peruana. Lima.
- Morales, Edmundo
1994 The Guinea Pig in the Andean Economy. *Latin American Research Review* 29 (3):129-142.
1995 The Guinea Pig. Healing, Food and Ritual in the Andes. The University of Arizona Press.
- Schjellerup, Inge
1987 Gift-Exchange Ceremonies in the Northern Highlands of Peru. *Folk* 29:43-53.

MENNESKER OG ELEFANTER

– Om tolkninger af Afrikas elefanter i Afrika og Europa

Artiklen her er inspireret af en feltøvelse mellem blandt andet afrikanske elefanter. I 1992 lavede jeg min feltøvelse i Zambia blandt fiskere i et vildtforvaltningsområde øst for South Luangwa nationalpark. En park, der er kendt for sin rige bestand af vilde afrikanske arter – herunder elefanter. Gennem de sidste ti år er opmærksomheden på jordens arts mangfoldighed steget, og i nogle kampagner for de afrikanske elefanter bevarelse beskrives dyrene som bevidste og følelsesladede individer.

Hvis nu elefanterne havde en eller anden form for bevidsthed, så ville studierne af deres adfærd ligge inden for antropologiens traditionelle studiefelt og inden for de obligatoriske, antropologiske dilemmaer med etnocentrisme, kulturrelativisme – eller antropocentrisme. Ligesom antropologer spørger sig selv, om mennesker formår at begribe fremmede kulturer, så kunne vi spørge, om vi kan begribe andre arter? Ville elefanterne for eksempel kunne genkende en tolkning af dem som matriarkalske, og har de mon besluttet sig for, at dét er at foretrække frem for kernefamilier? Det er ikke blevet bevist, at elefanterne har sådanne overvejelser: selv de dygtigste indlevelser i elefanternes liv er af menneskeligt ophav – og verserer i øvrigt blandt mennesker.

Vi kender alle sammen fabler, hvor dyr fremstår som bevidste agenter, der handler socialt – og ofte asocialt – i forhold til hinanden. Fablerne kan illustrere vore samfund og kan hjælpe os til at synliggøre en kulturelt korrekt omgang med hinanden, når vi tolker dem ud fra vores bestemte forudsætninger (se f.eks. Willis 1990:13ff.). En kvalitativ analyse af dyrs liv søger derimod at fremstille et faktuel og objektivt billede af dyrene – og bliver som fablerne brugt til at illudere og danne forbillede for menneskelige samfund. I sådanne kvalitative analyser er de afrikanske elefanter en yndet art, der egner sig godt som repræsentant for naturens storhed, og som kan bruges som forbillede for samfund i vores del af verden.

I denne artikel bruger jeg de afrikanske elefanter som eksempel på, hvordan relationer mellem dyr og mellem dyr og mennesker er blevet tolket forskelligt gennem tiden og i forskellige perspektiver. Gennemgangen skal tjene til en diskussion af, hvilken status relationer mellem dyr eller mellem mennesker og andre arter kan tilskrives set i forhold til de rent menneskelige relationer. Efter min overbevisning er dyr i den forbindelse umulige at bruge som bevidste agenter, al den stund deres bevidsthed og eventuelle intentioner altid vil være tolket af mennesker, indfældet i en given tid og formet af fortol-

kerens baggrund. Der er stor forskel på, hvordan en britisk historiker, en zambiansk jæger og en amerikansk miljøforkæmper fortolker elefanternes liv med hinanden og menneskenes relation til de legendariske dyr.

Jeg præsenterer først tre grundlæggende opfattelser, som danner forskellig basis for menneskers forhold til de øvrige arter: antropocentrisme, antropomorfisme og zoomorfisme. Disse tre grundopfattelser fører ikke overraskende til forskellige tolkninger af elefanterne og menneskene omkring dem. Til slut vil jeg da diskutere menneskers mulighed for at tolke dyresamfund og for at bruge tolkningerne i en given sags tjeneste.

Opfattelser af dyr

Går vi ud fra, at mennesker er anderledes end de andre arter, og at vi placerer os centralt i forhold til dem, da kan vi definere relationen mellem dyr og mennesker på antropocentrisk eller antropomorf vis. Antropocentrismen indebærer en åndelig adskillelse af mennesker fra dyr. Mennesker anses for at være smartere end dyr og derved berettiget til at udnytte dem materielt til eget bedste. Antropomorfismen derimod er en antagelse af, at mennesker og dyr er åndeligt ensartede, og at mennesker derfor kan udgøre modellen for de andre arter. De andre arter kan tilrettelægge deres omgivelser efter menneskeligt forbillede, men de har markant anderledes materielle behov og fysiske karakteristika. På den måde er mennesket placeret centralt enten som en retmæssig dominerende art eller som model for de andre arter, hvorved vi vil kunne bruge vores menneskelige normer i omgangen med dyrene.

Antropocentrismen og antropomorfismen er altså primært forskellige i spørgsmålet om, hvorvidt dyr og mennesker kan skelnes i åndelig forstand. Og så længe vi begrænser os til en åndelig relation til elefanterne, så behøver vi ikke at bemærke, om de gør modstand eller falder uden for tolkningen. Mennesker har så at sige frie tøjler i brugen af de øvrige arter som betydningsbærende markører for, hvad vi måtte mene, der er vigtigt blandt mennesker (se f.eks. Bird-David 1993:112-25).

Men mennesker lever som bekendt ikke af ånd alene, vi lever og overlever også af en mere fysisk udnyttelse af dyrene omkring os. Den fysiske og den åndelige brug af dyrene er ikke nødvendigvis logisk overensstemmende i det enkelte menneskes relation til dyrene. Et menneske vil godt kunne spise en elefantbøf og mene, at mennesker må tjene penge på at sælge elefanternes stødtænder – og i øvrigt have medfølelse med en elefantunge, der står og hyler ved en anden elefants lig.

Den menneskets åndelige og usammenlignelige overlegenhed i antropocentrismen retfærdiggør vores materielle udnyttelse af dyr og andre arter. I en sådan udnyttelsesrelation mellem mennesker og dyr er det hensigtsmæssigt for menneskene at have en vis forståelse for dyrenes adfærd og opholdssteder – for på dén måde at kunne komme til at klippe, malke og dræbe dem. I den antropomorfiske forståelse ligner dyrenes bevidsthed menneskenes. Vi mener at kunne begribe dyrenes adfærd, ligesom vi kan begribe andre menneskers. Denne antagelse dominerer i dyrebeskyttelsesorganisationers forsøg på at vække vores medfølelse med for eksempel elefanter.

I en tredje tolkning af elefanternes liv forandres antropomorfismen endog til et ønske om det omvendte af den menneskelige model, en zoomorfisme: elefanter som model for mennesker.

Antropocentriske tolkninger af de afrikanske elefanter

Gennem de sidste to tusinde år er elfenben blevet betragtet som én af det afrikanske kontinents mest eftertragtede ressourcer. Sammen med salt, kobber og slaver er elfenben blevet tolket som ressourcen, kongedømmer kæmpede om at få adgang til – og siden udvekslede. De førkoloniale folkevandringer og territorialkrige i områder med elefanter var således til dels styret af menneskers higen efter netop elefanternes rigdomme (se f.eks. Langworthy 1972). Ifølge samme tolkning var elfenben en nyttig udvekslingsvare, og jagten på elefanterne var en oplagt mulighed for mænd, der ville opfylde deres forpligtelser over for høvdingen og skaffe sig noget kød. Jagten var forbeholdt de mænd, der kunne finde våben og et selskab at gå på jagt med, og det eneste krav til jagtselskabet var, at de tilhørte den befolkningsgruppe, der havde herredømmet i området.

I det 19. århundrede, efterhånden som den europæiske involvering forøgedes, blev handlen med kontinentets ressourcer stadigt mere omfattende. Som regel hører vi om handlen med slaver, men elefanteksperten Ian Parker har tolket slavehandlen, som var den blot et middel til at kunne deltage i elfenbenshandlen. Ifølge Parkers udregninger havde et elfenben på ca. 50 kg samme udvekslingsværdi i tobak eller krudt, som fem sunde mænd havde (Parker & Amin 1983:102).

Indtil fokuseringen på økologiske problemer i 1980'erne er de afrikanske elefanter hovedsagelig blevet tolket, som var de et rent materielt fundament for høvdingenes eller kongernes enevældige magt over områder og samtlige ressourcer deri. Og i de tidlige europæiske beskrivelser af afrikanerne fremstår elefanterne primært som materielt set nødvendige og nyttige for de indfødte afrikanere. Elefanterne var et bytte, og menneskene var deres jægere.

Med europæernes indtog på kontinentet forandrede beskrivelserne af jagten sig fra billedet af afrikanernes pragmatiske høst af de rige ressourcer til en jagt, der var omgivet af moralske regler for, hvordan europæerne retteligt burde bedrive deres nedlæggelser.

Elefanternes størrelse og styrke gjorde dem til et yndet mål for europæiske storvildtjægere. Selvom elefanterne vejer 4-6 ton, så er beskrivelserne af smagen på eller antallet af bøffer i én nedlæggelse forbløffende få i forhold til de samvittighedsfulde opgørelser over stødtændernes vægt og størrelse. Sandsynligvis er elefanterne blevet spist, men det var bare ikke deri, at artens enestående betydning for de forskellige beretninger om nedlæggelserne lå. De første europæiske storvildtjægere drømte (og jægerne drømmer endnu) om at nedlægge en *hundred-pounder* – det vil sige en elefant med stødtænder, der vejer ca. 50 kg stykket. Ved bålet om aftenen forestillede de tapre jægere sig, hvilke rejser og tider elefanterne måtte have oplevet i deres 100, 200, 300 års levetid. Elefanter bliver højst 60 år.

De europæiske storvildtjægere i Afrika vandt mest prestige ved at nedlægge vildt, der var kommet længst muligt på evolutionens stige. Der var en ensartet spænding for en europæisk jæger i at forfølge løver, elefanter og oprørske negre – mens krokodiller ikke blev regnet for noget særligt. De europæiske jægere måtte indrømme, at de ikke kunne brillere i forhold til de afrikanske jægere i praktisk formåen. Men de kunne så nedvurdere den materielt set nødvendige jagt, som afrikanerne praktiserede, og prise deres egen betydningsladende jagt. Jo mere ernæringsmæssigt unødvendig jagten var for jægeren, des finere. Gennem jagten kunne jægerne nemlig demonstrere deres mod – også når det gjaldt andre slag. Efterhånden som vildtet blev sværere at finde og nedlægge i stor stil, skiftede

betydningen af jagten for europæerne. Nu indsamlede de hellere viden om Afrikas vilde dyr og materialer til de hjemlige zoologiske museer og haver (MacKenzie 1989:52f).

Også i dag er der manddom og ære at hente i elefantjagten. Selvom dyrebeskyttelses-kampagner har gjort deres til at få europæere til at føle ansvar over for de afrikanske elefanter fremtid, så kunne denne elefantjæger stadig vække journalistens beundring – om end beskrivelserne af selve nedlæggelsen er trådt i baggrunden til fordel for jægerens forberedelser og strabadser.

Jeg har også skudt et bredt spektrum af andre vildtarter, men intet dyr kan som elefanten byde jægeren virkelig modstand [...] Da jeg var på min første jagt, gik jeg i 16 dage [...] Hver dag tilbagelagde vi mellem 30 og 40 kilometer, og der var 48 grader i skyggen den varmeste dag. Vort væskebehov var enormt. Jeg drak mellem 15 og 20 liter vand dagligt. (Steinar 1995:12)

I 1990'erne betyder prisen på en jagtlicens til kontinentets tilbageværende elefanter, at netop dette bytte er forbeholdt de velhavende – hovedsagelig europæere og amerikanere. Hovedparten af den lokale landbefolkning har mistet interessen for elefanterne som en ressource, der kunne være af materiel værdi for dem. Elefanterne er for mange afrikanere blevet en art, der nydes af andre end dem selv. Deres relation til elefanterne (hvis de overhovedet har en sådan) begrænser sig til at tolerere dyrene eller ansøge om at få dem nedlagt, hvis de kommer for nær menneskenes bosteder eller marker (Adams & MacShane 1992:164). De afrikanere, der lever i nærheden af elefanterne, har kun sjældent indflydelse på, hvor stor en del af indkomsten fra den kommercielle udnyttelse af elefanterne der tilkommer dem. Og det gælder lige meget, om elefanterne bliver iagttaget i live af safariturister, eller om de bliver skudt legalt eller illegalt.

Den illegale jagt bliver bedrevet ud fra et overordentligt pragmatisk forhold til elefanterne som art. Dette er en menneskenes jagt på elfenben; livet bag elfenbenene er stort set ligegyldigt. Kødet kan ikke komme mennesker til nytte i den ulovlige jagt. På en jagttur kan 10-15 mænd nedlægge op til 20 elefanter, og undervejs kan de selvfølgelig ikke nå at spise kødet, og de kan heller ikke slæbe det med tilbage til landsbyerne, fordi jagten er ulovlig. Opfattelsen af dyrene er her bestemt antropocentrisk funderet. Her fortæller en tidligere krybskytte om sin første jagt, hvor han lærte de praktiske omstændigheder ved elefant-drabet.

Han skyder én gang, elefanten falder, han råber: „Kom med en økse, kom med en økse“ [...] Så jeg gik derhen med en økse, jeg løb, var bange, så mig bagud, jeg kunne ikke forstå, hvorfor manden ikke blev angrebet? [...] Han begyndte med at skære rygraden over, han skar indtil han var igennem [...] Han skar for at den ikke skulle slippe væk [...] på den tid var kugler ikke til at skaffe, så nogle elefanter faldt bare p.g.a. chokket, og hvis man efterlader dem, så kommer de sig efter nogen tid, og så slipper de væk [...] Så viste han mig, hvordan man skærer elfenbenene af (Bwalya 1990, min oversættelse).

Antropomorfe tolkninger

Som nævnt har europæerne, hovedsagelig briter, gradvist overtaget den afrikanske jagtscene siden sidste århundredeskifte. Ud over den illegale jagt bliver elefanterne også nedlagt legalt. I 1989 blev det forbudt at eksportere produkter fra elefanterne, men der er sta-

dig penge at tjene på storvildtjægeres længsel efter at nedlægge det „store, karismatiske dyr.“ I denne form for jagt har man visse uskrevne regler om, at elefantjagt stadig bør være fysisk hårdt – en rigtig elefantjæger bruger ikke bil eller helikopter – og dyrene skal dræbes ved første skud, der skal ramme hjernen. Det betyder også lidt ekstra fare, for jægeren må ikke være meget mere end tyve meter fra elefanten, hvis han skal ramme hjernen. En klump på ca. fem kg, der ikke fylder meget i elefantens hoved, som mest består af luftlommer. I øvrigt er det kun muligt at købe licenser til hanelefanter af en vis alder.

I denne form for jagt har jægeren bevidst eller ubevidst overvejet, hvordan han selv ville foretrække at blive nedlagt – og de overvejelser former jagtforskrifterne. Sådan en jagt er da antropomorft funderet: Dyret skal have en chance, det skal dø hurtigt, og det skal ikke efterlade sørgende slægtninge, der ville være afhængige af det for selv at overleve. Jægeren skal gå efter en „ligemand“ – en stor tyr...

Op gennem vort århundrede er safari-turismen så også blevet stadig mere populær. Safari-turister fascineres af elefanterne, og det skyldes blandt andet, at en elefantflok kan tolkes som havende familielignende relationer – de repræsenterer et fællesskab, som på én eller anden måde forekommer os menneskeligt.

Jeg føler en styrke og en indre glæde ved at sidde så tæt på en vild elefant. Jeg er overbevist om, at elefanten står og tænker på noget. Jeg tror, vi forstår hinanden. En fornemmelse af gensidig respekt opstår hos mig, og pludselig føler jeg mig tryk og rolig. (Gejl 1995:7)

To af Verdensnaturfondens tidligere ansatte skriver i en polemisk bog om naturbevaringen på det afrikanske kontinent, at elefanterne bruges i fondens kampagner blandt vesterlændinge som karismatisk megafauna (Adams & MacShane 1992:60): et stort, oprindeligt, intelligent og betydningsfuldt dyr. Elefanterne får betydning for mennesker som repræsentanter for livets dynamik og forandring og samtidige kontinuitet. Elefanterne kan med deres udseende, deres alder, deres vælde, deres mærkelige uskhed, deres klodse udformning tolkes som om, de på én gang udtrykker arternes fælles skæbne og vores vidt forskellige vilkår.

Mennesker kan tilsyneladende lære noget af elefanterne, både når det gælder negative og positive effekter af vores materielle udnyttelse af omgivelserne. Blandt mende i Sierra Leone anses elefanterne for at være foregangsart for menneskene, fordi de åbner skoven og gør den beboelig, og fordi de i deres afføring spreder ufordøjet sæsæd og på den måde optræder som de allerførste afgrødedyrkere på den nyrøddede jord (Richards 1993:151f.). Modsat Sierra Leones skovelefanter finder vi steppeelefanterne i Amboseli National Park, Tanzania. Disse elefanter har gennem de sidste tyve år forvandlet parken fra et artsrigt skovlandskab til en åben slette med ynkelige levn af træer, der er forvandlet til afbarkede stammer eller ligger med rødderne i vejret. Rydningen af skoven har selvfølgelig den fordel, at man nu nemmere kan se de vilde dyr i parken, men elefanternes enorme fødeindtag (ca. 150 kg/dag/elefant) forringer andre arters overlevelsesmuligheder i den elefantoverbefolkede park (Geiser & Barkhauser 1994:30ff.). Beskrivelserne af de afrikanske elefanter positive og negative effekter på deres omgivelser tolkes og diskuteres parallelt med dilemmaerne i den menneskelige udnyttelse af omgivelserne (se f.eks. Bonner 1993:224) – om elefanterne kan diskutere sligt, kan vi kun gisne om.

Zoomorfe tolkninger

Efterhånden som elefanternes antal og fysik er blevet kortlagt, så er der blevet midler og menneskelige ressourcer fri til at lave mere kvalitative undersøgelser af elefanternes sociale organisering. I dag bor der mennesker på den afrikanske savanne, som lærer elefanterne at kende personligt og taler deres sag. En af de mest kendte elefant fortalere er Cynthia Moss, der har været optaget af de afrikanske elefanter, siden hun første gang besøgte kontinentet i 1967. Hun har for eksempel skrevet bestselleren *Elephant Memories: Thirteen Years in the Life of an Elephant Family* i 1988. For hende er det ikke blot antallet af elefanter, tyngden af deres elfenben eller længden af deres liv, der har betydning; hun har undersøgt og analyseret elefanternes følelser, sprog og sociale organisering (Bonner 1993:88).

Politikens anmelder, Marie Tetzlaff har læst tre børnebøger om elefanter, én faktuel og to fiktive. Fablerne om elefanterne er kun en tam gengivelse af den faktuelle eventyrlighed, skriver Marie Tetzlaff. Efter at have læst *Elefanternes a-z* mener hun, at elefanterne er „politisk korrekte“, og hun håber, at „måske bliver det også snart sådan for os mennesker“ (Tetzlaff 1995). De afrikanske elefanter samfund placeres som forbillede for de danske læsere.

I elefanternes familieflok hersker et fredeligt og hjælpsomt samvær. Flokkens medlemmer, som jo alle er i familie med hinanden, har et kærligt indbyrdes forhold, gubber sig ofte venskabeligt op ad hinanden som et særligt tegn på sympati. Kampe eller andre stridigheder forekommer så at sige ikke, for rangordenen er klart fastlagt [i matriarkat] (Geiser 1994:28-9)

I sin mest rendyrkede form mister indlevelsen i dyrenes verden funderingen i den menneskelige. Moss og Tetzlaff glemmer næsten deres egne baggrunde og mener, at de har begrebet elefanternes liv som sådan. En anmelder i Danmark kan sagtens ønske, at elefanternes visdom og familiære sammenhold kan bruges som forbillede blandt mennesker. Vores opfattelse af elefanterne er her ikke længere formet ud fra en menneskelig model og menneskelige idealer, derimod må vi mennesker nu til at gøre en bevidst indsats for at forme os selv i de autonome dyrs billede, som vi får det beskrevet af eksperterne. Idet elefanterne kommer til at fungere som model for det gode samfund, så kan de ressourcer, der mistes, når en elefant bliver slået ihjel, langt fra opgøres i materielle værdier alene. Når en elefantunge hyler ved et elefantlig, og vi ved, at elefanterne lever sammen i familier og i øvrigt har en ganske god hukommelse, så ser vi ikke kun et hylende dyr, men derimod et stærkt symbol på familiens endelighed.

Men hvilken status har sådanne kvalitative analyser af elefanterne? Edwin Ardener har brugt etologien som afsæt i sin argumentation for, hvordan antropologer bedst kan begribe fremmede kulturer. Uden at komme nærmere ind på hans øvrige arbejde her, vil jeg blot referere hans diskussion af menneskers problemer med at beskrive abers lyde og adfærd. Efter at have sammenlignet forskellige måder at transskribere abernes lyde på kommer han frem til, at observatøren altid oversætter de absolut fremmede lyde og handlinger til noget for vedkommende fremmed, men dog kendt. Det kunne være gloser fra nabosproget eller glemte ord fra ens eget (Ardener 1989:160-163). Analyserne af det absolut fremmede forbliver kulturspecifikke – med et eksotisk skær af fortrolighed.

Elefanterne som menneskenes forbillede?

I antropologiens studier af fremmede folk har man ofte anset dyr for at være betydningsfulde symboler i det studerede samfunds kosmologi. Ikke overraskende placerer antropologerne menneskene som de centrale aktører, der forholder sig til de øvrige arter på antropocentrisk eller antropomorf vis.

Jeg har tidligere brugt Richards' analyser af menses relationer til elefanterne i Sierra Leone. Som nævnt anser mende elefanterne for en praktisk forgænger for deres landbrug, men der udover tolker de dem også som et kraftfuldt udtryk for livets oprindelse. Selv om elefanterne nyder menses beundring, bliver de ikke anset for at være menneskelige. Elefanterne er beundringsværdige for mende, fordi de har evner og styrke uden dermed at være lig menneskene. Elefanternes status som en særlig art blandt andre arter kan bruges af mende som et billede på værdierne og organiseringen i det menneskelige samfund, skriver Richards (Richards 1993:152ff.).

I Mary Douglas' studier af lele konkluderer hun, at lele bruger de kendte mellemmenneskelige relationer til at forstå dyreverdenen med – og ikke omvendt.

[...H]vordan kan vi overveje, hvordan dyr relaterer sig til hinanden, uden at basere overvejelserne på vores egne relationer? (Douglas 1990:33, min oversættelse)

Menneskers tolkning af dyr har menneskeligt ophav og tjener til at gøre vores liv med dyrene mere hensigtsmæssigt i forhold til vores behov for føde og mening, konkluderer Douglas (op.cit.:34).

Analyser, hvor dyr indgår, kan fortælle mere om fortolkerens behov for mening og eventuelt føde, end de kan fortælle om dyrenes verden som sådan. Elefanterne i Afrika kan og bliver tolket af mennesker i skiftende sagers tjeneste. Det kan være til en debat om zoomorfisme, om salg af elfenben, om jagt, om naturens fremtid, om ideelle familieformer og så videre – og i København kan elefanterne fint bruges som forbillede for danskens liv.

Litteratur

- Adams & MacShane
1992 The Myth of Wild Africa – Conservation Without Illusion. New York: W.W. Norton & Company, Inc.
- Ardener, E.
1989 Comprehending Others. I: Chapman (ed.): The Voice of Prophecy and other essays. Oxford: Basil Blackwell Ltd.
- Bird-David, N.
1993 Tribal Metaphorization of Human-Nature Relatedness: a Comparative Analysis. I: K. Milton (ed.): Environmentalism. The View from Anthropology. London: Routledge.
- Bonner, R.
1993 At the Hand of Man. Peril and Hope for Africa's Wildlife. New York: Alfred A. Knopf.
- Bwalya, S.
1990 Interview med Bell, R.H.V. angående den illegale jagt i Luangwa dalen og i Zimbabwe. Upubliceret.

- Douglas, M.
1990 The Pangolin Revisited: a New Approach to Animal Symbolism. I: R. Willis (ed.): Signifying Animals. London: Unwim Hyman Ltd.
- Geiser, F. & A. Barkhausen
1994 Elefanter a-z. København: Skarv/Høst og Søn.
- Gejl, L.
1995 Fodastryk så store som opvaskebaljer. Levende Natur, WWF, No.3:6-7.
- Langworthy, H. W.
1972 Zambia before 1890 – Aspects of a Pre-colonial History. London: Longman Group Ltd.
- MacKenzie, J. M.
1989 Chivalry, Social Darwinism and Ritualised Killing: the Hunting Ethos in Central Africa up to 1914. I: Grove & Anderson (eds.): Conservation in Africa – People, Policies and Practice. Cambridge: Cambridge University Press.
- Parker, I. & M. Amin
1983 Ivory Crisis. London: Chattus and Windus Ltd.
- Richards, P.
1993 Natural Symbols and Natural History: Chimpanzees, Elephants and Experiments in Mende Thought. I: K. Milton (ed.): Environmentalism. The View from Anthropology. London: Routledge.
- Steinar, M.
1995 Jamen, man skyder da elefanter... Ud og Se. DSB Magasinet, september:12-17.
- Tetzlaff, M.
1995 Elefanterne findes. Et politisk korrekt dyr. Politiken, Interpol, 29.1.95.
- Willis, R.
1990 Introduction. I: Signifying Animals. Human Meaning in the Natural World. London.

IDA NICOLAISEN

VI OG VORE HUNDE

ET ANTROPOLOGISK PERSPEKTIV

Jeg rejser med min gravhund. Flere gange om året tager vi turen til New York – Sidse i sin kasse i lastrummet, jeg på „turisten“. New York har alt, hvad en byhund kan begære. Når Sidse og jeg lægger vejen forbi American Kennel's butik på Lexington Avenue er der hvalpe i vinduet til salg ligesom et væld af speciel kost, medicin, skønhedsmidler, legetøj og tøj til kræet. Her kan de firbenede udstyres med alt fra galocher og dækkener med påsat paraply til regnvejr, sløjfer, rhinstensbesatte halsbånd og til „festtøj“ med flæser til „de små piger“, butterfly til „drene“, som man siger. Pynten kommer blandt andet i brug juleaften. Det ser vi, når vi går til gudstjeneste på Park Avenue med Sidse. I kirken kommer en broget blanding af hunde, katte, små mungu'er, legetøjsbamser og en hvid kakadue i forgyldt smedejernsbur sammen med deres ejere. Her sidder vi så i kirkestolene, Sidse, jeg og Bram mellem en posedame med et henrykt logrende kryds og et par mørke mænd med store sorte pudler, hvis manker matcher deres ejeres dyrt friserede „rastafari“-frisurer. Rundt om os er kirken pakket med det minkklædte Park Ave-klientel, som er her med børn og børnebørn samt ligeså fint påklædte og duftende små kræ. Sammen lader vi julefreden sænke sig, synger julesalmer og går op til præsten foran alteret med vores dyr – det være sig de levende, legetøjsbamserne eller billeder af afdøde kæledyr for at modtage velsignelsen.

I New York konfronteres både Sidse og jeg med en rig mangfoldighed af artsfæller og forventninger til vores gøren og laden. Her er det en alvorlig sag at være hund og hundemor. „Er hun venlig“, bliver jeg spurgt, når vi spadserer. For ligesom amerikanske børn bevidst opdrages til at være sociale, fra at hilse og tale med alle i en gruppe til at tage sig aktivt af andre, så forventes det tilsvarende, at hunde opfører sig venligt og indlader sig med de artsfæller, som krydser deres vej. Det gider Sidse ikke ret tit. Hun har kun et i hovedet, nemlig de godbidder som ligger serveret for næsen af hende på byens brede fortove, tabt af travle New York'ere, som hugger pizzaer, salater, chokoladeis, burgers, falafler og sandwiches af enhver art i sig, mens de haster til og fra arbejde.

Jeg overvejer om Sidse skal bibringes den rette sociale adfærd ved at gå daglige ture med en „dog walker“. Dem er der masser af. Amerika er et servicesamfund, hvor hjælp kan købes til alt. Med folks lange arbejdsdage og mere end 1 million hunde i byen, er der nok at motionere og opdrage på. Sidse kigger på de brogede flokke, som stopper neden for hendes vindue, for at hundepasseren kan købe kaffe i „Deli'en“, medens hundene

pænt sidder i en stor klump og venter. Foreløbig trasker vi dog vore ture sammen, hvad enten der skal købes ind hos koreanerne og egypteren henne om hjørnet, eller solen lokker til en tur i Central Park, måske til Dog Hill, et område hvor hundene kan muntre sig frit. For her som mange andre steder i byen oprettes i disse år særlige „dog runs“, hundelegepladser. Rynk ikke på næsen, kære læser. The New York Times anmeldte for nyligt ni af disse over to hele sider i søndagsudgaven (The New York Times, Sunday, October 15, 1995), på samme seriøse vis som avisen tager sig af kunstudstillinger, restauranter, opførelser i Carnegie Hall osv. Holdningen ligger fjernt fra Strindbergs, kan jeg love. Han udtalte som bekendt: „Jeg foragter folk, som holder hund. De er kujoner, som ikke har mod til selv at bide andre folk“ (1895).

Antropologer og sociologer er da også begyndt at se nøjere på disse rum, deres sociale implikationer og de kulturelle diskurser, som finder udtryk her. De studerer bl.a. de demokratisk funderede sociale netværk, som dannes omkring disse legepladser for hunde, samtidig med at storbyensamfundet har voksende problemer ikke blot med social atomisering, ustabilitet og isolation af det enkelte individ, men i høj grad også med de problemer, der er en følge af, at etnisk tilhørsforhold og race i stigende grad sætter den politiske dagsorden. Det ses f.eks. i den ophedede diskussion om domstolens upartiskhed jf. retssagen mod O. J. Simpson, hvor den hvide del af befolkningen mente, at O. J. var skyldig, den sorte at han var uskyldig. Eller tænk på debatten om universiteternes curriculum og disses „politiske korrekthed“. Man kan således tale om en opstående „hundekultur“, som giver mennesker med hunde identitet i en by af anonyme fremmede og på tværs af eksisterende sociale skel.

I det følgende skal vi se nærmere på samspillet mellem dyrs materielle og sociale roller, deres symbolske betydning og placering i den kulturelle vidensproduktion. Fremstillingen vil især trække på data, som jeg har indsamlet igennem de sidste 20 år hos det lille punan bah folk i Borneos regnskov, især fra perioden 1973-1984. Men først skal vi kaste et kort blik på, hvorledes antropologer har studeret menneskets forhold til dyrene.

Antropologien og dyrene

Studier af den måde, dyr behandles på, er en nøgle til indsigt i et samfund, dets eksistensvilkår, sociale forhold, kosmologi og etik, og i forbindelse hermed i den løbende symbolproduktion. Det gælder for hinduer, såvel som for danskere og punan bah folket på Borneo. Tænk blot på forandringen af husdyrenes rolle i vor egen tilværelse siden 2. Verdenskrig. Her er hunde-, katte- og ridehesteholdet eksploderet i de senere år i takt med øget velstand og fritidssamfundets vækst. Teknologiuudviklingen, sidst i form af genetisk manipulation, har skabt nye, højt specialiserede dyr: grise med flere ribben, køer med kolossal mælkeydelse, andre skabt til bøffer, samtidig med at der er skabt produktionsformer med tremmekalve og burhøns. Ikke mindst denne udvikling har sat den etiske debat i gang herhjemme, godt hjulpet på vej af dyreværns- og miljøorganisationer som Greenpeace og WWF og disses påpegning af vor lemfældige omgang med vore medskabninger og af biodiversitetens forarmelse. I forlængelse af disse forandringer er den symbolske betydning, som tillægges dyrene, konstant blevet udfordret. Heraldikkens brug af isbjørnen, løven og hunden (sidstnævnte findes i Ahlefeldternes våbenskjold) eller af duen som samlende, globalt symbol på fred, overhales af brugen af dyr som logo-

er for industriforetagender og organisationer som varetager særinteresser – tænk på Uni-banks enhjørning, WWF's panda eller „the spotted owl“, som er blevet et feltråb blandt miljøforkæmpere i U.S.A. Den og andre truede dyr er blevet synonymer for økologiske mærkesager – og indgår som sådan i vore forestillinger om verden. Vi tænker kort sagt med dyr, sådan som mennesket nok altid har gjort det.

Menneskers forhold til dyr og deres forestillinger om og symbolske brug af disse har blandt andet af denne grund indtaget en central plads i antropologien siden faget blev en selvstændig videnskab i slutningen af 1900-tallet. Det indgår som elementer i evolutionistiske teorier om samfundets udvikling, i Edward Burnet Tylors arbejde med levn, som kunne bruges til at opstille udviklingstrin, og i Morgans storstilede udviklingsskemaer. Andre borede i spørgsmål om, hvorledes, hvor og hvornår tæmningen af de forskellige husdyr fandt sted, og om denne havde rod i økonomiske eller ikke-materialistiske, rituelle forhold, som afspejlet i henholdsvis Gordon Childes og Carl Sauers opfattelser (jf. Shanklin 1985:380). De dannede bl.a. udgangspunkt for vore dages forståelse af domesticeringen af husdyrene som en kompleks process og formuleringen af nye spørgsmål, som i dag optager såvel arkæologien og den økologiske antropologi. Spørgsmålet om nomadismens opståen, alder og kulturhistorie optog f.eks. den ældre generation af danske forskere som Gudmund Hatt og C.G. Feilberg samt til dels Kaj Birket-Smith. Det blev afsættet for de feltstudier af pastorale nomaders samfund, kultur og livsvilkår, som bl.a. Johannes Nicolaisen tog fat på i Nordafrika blandt tuaregerne (jf. Nicolaisen 1993b).¹

Men det er ikke mindst spørgsmål vedrørende den betydning samfund tillægger dyrene, som har stået centralt i debatten i nyere tid. Den kulturhistorisk orienterede Franz Boas bemærkede allerede i 1914, at det var vigtigt at finde ud af, hvorfor „menneskelige fortællinger fortrinsvis er forbundet med dyr, himmellegemer og andre personificerede naturfænomener“, som påpeget af Shanklin (1985:377). Det blev struktur-funktionalistiske og strukturalistiske teoretiske retninger, som for alvor tog fat på analyser af dyrs symbolfunktion. Tænk blot på Evans-Pritchards fine værker om nuer folket i Sudan. Her beskrives, hvorledes nuers interesse for køer går som en rød tråd i gennem deres liv. De anvender ikke blot mælk, kød og huder og bruger køer til brudepris, blodpenge og som offerdyr. Nuer lever som i et samfund med deres dyr, og deres tanker som deres poesi drejer sig for en stor del om køer, ja næsten udelukkende herom. (Evans-Pritchard 1940). Evans-Pritchard viser også, hvorledes nuers gudsbegreb og religiøse forestillinger er tæt knyttet sammen med forestillinger om dyr (1956:3), og hvorledes deres opfattelse af forholdet mellem lineages og totemistiske dyrearter betragtes som et *buth* forhold, dvs. analogt med relationerne mellem kollaterale lineages med en fælles forfader (1956: 89). Det er som bekendt værker, der har affødt utallige debatter og alternative tolkninger. Nævnes bør endvidere Radcliffe-Browns og Claude Lévi-Strauss' diskussioner af, hvorfor nogle dyrearter betragtes som hellige, og deres forsøg på gennem tolkninger bl.a. af de totemistiske forestillinger blandt Australiens urbefolkning – Lévi-Strauss også gennem analyser af indianske myter om dyr – at kaste lys over den menneskelige tænkemåde (Radcliffe-Brown 1962; Lévi-Strauss 1962; 1970-81). Dyrene har således stået centralt inden for symbolanalyserne, herunder de teoretiske debatter om metaforer, ligesom dyrene dukker op i de nyeste kognitive analyser. Tænk f.eks. på Leachs analyse af dyremetaforer (1964), hans og Mary Douglas' tolkninger af dyr og fødetabu i Mosebøgerne, og afdækningen af taksonomier og taksonomiske relationer, som tog afsæt i Harald Conklin, Charles Frake, og Ralph Bulmers studier og inddrog domæner som dyr, slægt, planter,

farve m.m. Det er indsigter, som dannede afsæt for de nye etnobiologiske studier bl.a. Roy Ellens „The cultural relations of classification. An analysis of Nuauulu animal categories from central Seram“ (1993). Det er studier som går hånd i hånd med den økologiske trend, der til dels gennem kritik af den postmoderne dekonstruktion beskæftiger sig med kulturelle diskurser vedrørende dyr. Denne eksplosivt voksende interesse afspejler sig bl.a. i et væld af kurser, som nu udbydes på amerikanske universiteter. Mine egne studier af socio-kulturelle processer og vidensproduktion blandt punan bah folket på Borneo (1983, 1988, 1993) har bl.a. ført mig ind på spørgsmål om dyrs symbolske betydning for disse mennesker. Det er imidlertid kendetegnende at relativt få af disse mange analyser om dyrenes symbolske betydning beskæftiger sig med husdyrene. Ikke mindst menneskets ældste ven indtager en yderst beskedne plads i denne sammenhæng, et faktum som står i skærende kontrast til hundens sociale og kulturelle betydning i mange samfund. Det er så meget mere bemærkelsesværdigt, fordi der samtidig siden Konrad Lorenz's „Hundeliv“ er blevet produceret spændende værker om hundepsykologi og adfærd. Blandt de seneste skud på stammen er bl.a. Elizabeth Marshall Thomas let læste, men yderst indsigtsfulde „The Hidden Life of Dogs“, som har stået på bestseller-listerne i månedsvis efter dens udgivelse i 1993.

Hunden har som bekendt fra tidlig tid slået følge med mennesket, været det til nytte og indtaget en plads i vor forestillingsverden. Nogle har elsket deres hunde og værdsat dem. Vi ved f.eks. fra Herodot, at medlemmerne af en egyptisk familie, når deres hunde døde, ragede sig – hvilket var deres udtryk for at bære sorg. I samme periode udpegede etiopierne hunde som symbolske konger og lod tolkninger af disses adfærd indgå som del af styrets beslutningsproces. Andre har set og ser med foragt på dyret. Hos jøderne har hunden fra ældgammel tid været regnet for et urent dyr ligesom hos de fleste islamske folk og hinduer. Både i det gamle og det nye testamente omtales hunden med afsky. Det er som bekendt et groft skældsord at kalde en person for „din hund“ i denne del af verden. Som en parallel kan nævnes, at ifølge dansk sagnhistorie satte Kong Adil af Sverige hunden Rakke på Danmarks trone som hån mod folket (Olsen 1990).

Trods den globalisering og kulturelle kompleksitet, som sætter den overordnede dagsorden for samfund overalt på kloden i dag, så finder vi fortsat store variationer i folks forhold til dyr, den brug de gør af dem, samt den betydning de tillægges. Det gælder ikke mindst hunden. Tænk på eskimoerne, hvis pragtfulde slædehunde er udenhus selv i den skarpeste frost, og hvis rolle det primært er at trække tungt lastede slæder over de arktiske isflader, på englænderne og deres parforce jagt med hundekobler og væddeløb med greyhounds, eller på kineserne, der anser hunde for en delikatess og med stor fornøjelse putter dem lige i wok'en. At se Sidse ligge på skødet slog således mine punan bah venner fra Borneo som noget højst besynderligt. Det lagde de ikke skjul på, da de besøgte mig her i Danmark. For dem er det helt utænkeligt at bære på en hund. Det skyldes at hundenes hjælpeånd, som hjælper disse til at opspore vildt, holder til ved bagbenene. At løfte en hund op er derfor at vise denne og dens hjælpeånd manglende respekt. Vi skal i det følgende som nævnt vende os mod punan bah folket og de forestillinger, vi her finder om dyrene og specielt hunden, for at kaste lys over samspillet mellem dyrs nytteværdi og deres rolle i den kulturelle produktion.

Punan bah folket og dyrene

Det stod mig klart allerede på et tidligt tidspunkt under mit første feltarbejde i 1973 hos punan bah folket i Borneos regnskov, at hunden spillede en væsentlig rolle for disse mennesker. Den var ikke blot uundværlig til jagt, men indtog også en vigtig plads i punan bahs kosmologi og forståelse af tilværelsen i bred forstand.

Hos punan bah er dyr både dyr i den forstand, som vi forstår det i Vesten, og noget mere eller noget andet afhængig af konteksten. I store træk er nogle dyr primært af betydning for ernæringen og en vigtig kilde til pengeindkomst. Andre dyr har især mening som manifestationer af ånder og brikker i de tanker og forståelserammer, med hvilke punan bah begriber verden, tolker hændelser og ordner deres erfaringer, medens en tredje kategori igen har særlig betydning som offerdyr og hellige budbringere. Dyr, som ikke er af økonomisk værdi eller tilskrives kosmologisk og rituel betydning, er „lige gyldige dyr“, *aa' i kededap*, siger man, dyr det ikke er værd at beskæftige sig med.

Denne opdeling af dyreverdenen i en henholdsvis økonomisk, kognitiv, sakral og betydningsløs kategori er imidlertid ikke absolut, for den betydning, dyr tillægges, er overlappende, kontekstuel defineret, og åben for forhandling. Dyrs gøren og laden, deres udseende, lyde og øvrige adfærd så vel som deres optræden i drømme tages i betragtning af punan bah, og den kan tolkes som varsler på godt og ondt, på held og uheld. Om dette sker, er imidlertid afhængig af den sociale kontekst og af individuelle præferencer og inklinationer. Dyr optræder også som symbolske repræsentanter for individer og sociale kategorier og anvendes som metaforer for adfærd. Punan bah betragter sig som dybt afhængige af dyreånder, og megen af deres rituelle aktivitet retter sig mod sådanne. Særlig mænd er afhængige af nære bånd til magtfulde dyreånder for at få held med sig i tilværelsen, hvilket bl.a. udmønter sig i forbindelse med deres koners graviditet.

Ethvert barn indprentes, at det ikke må vise foragt for noget dyr. „Le ikke ad rejer, frygt tilintetgørelse, *selid*“, var noget af det første min punan bah familie indskærpede mig. „Ved du hvordan det gik bedstemoderen og hendes barnebarn? Har nogen vist dig de to stenstøtter oppe ad Bah floden?“ var formaninger og spørgsmål som mødte mig igen og igen. Bag disse gemte sig forestillinger om de magtfulde vandånder i underverdenens flodrige, *baliu niva*, som færdes i skikkelse af vældige slanger, drager (*naga*), krokodiller og skildpadder. De er sindbilleder på naturen selv og dennes evne til at reproducere sig, og de straffer bl.a. mennesker, som ikke opfører sig tilstrækkeligt respektfuldt mod dyrene. De formastelige tilintetgøres, de bliver offer for *selid*.

Men lad os først stifte et kort bekendtskab med punan bah samfundet, dets livsvilkår og kosmologi, for derpå at se lidt nærmere på forholdet mellem den sociale virkelighed og punan bahs begrebsliggørelse, klassificering og symbolske brug af dyr, og på hvorledes dette samspil konstant forandres. Vi skal kort berøre tre områder, hvor en analyse af punan bahs symbolske brug af dyr er en central indgang til deres viden og forklaringssystem: 1. Deres opfattelse af skoven, som de lever i og af, det vil bl.a. sige deres opfattelse af natur og kultur, 2. deres opfattelse af social ulighed, og 3. deres opfattelse af kønsroller. Vi skal specielt se på punan bahs forhold til og forståelse af hunden i disse sammenhænge.

Eksistensvilkår og kosmologi

Punan bah er en lille etnisk gruppe på omkring 2000 individer, som lever i syv lokalsamfund, spredt over et vældigt område i det centrale Sarawak på Borneo. Her bor de sammen i langhuse, vældige tømmerkonstruktioner rejst på en skov af søjler, så de svæver flere meter over jorden. I Laa Bah, det langhussamfund, hvor jeg selv mest har opholdt mig, i de sammenlagt tre år jeg har levet sammen med punan bah, var der i 1974 to langhuse med ialt 363 mennesker og godt 100 hunde, nogle få katte og naturligvis en del uautoriserede mus, rotter og andet kryb. Selv boede jeg i det såkaldte nedre langhus i et enkelt rum med 16 familiemedlemmer og under fælles tag med de 247 andre mennesker og godt 70 hunde, hvoraf vi selv havde de fem.

Punan bah lever i og af regnskoven. De rydder hvert år områder i skoven for at anlægge marker, hvor de dyrker en lang række varianter af bjerggris, majs, taro, maniok, batat, bananer, sukkerrør og tobak. De anlægger haver med peber, cacao, gummi, grøntsager og krydderurter, og de planter frugttræer og kaffebuske. De henter tømmer her til deres huse, stammebåde og redskaber, rotan til kurve og måtter, og indtil 1920'erne også bark til tøj og sæbe. De får også en betragtelig del af deres føde direkte fra skoven i form af sago, planter, frugter og svampe. Men ikke mindst går mændene på jagt her, og i denne sammenhæng spiller hunden en uvurderlig rolle. „Hunden skaffer os punan bah maden“, hører man punan bah sige, og det er så sandt.

Indtil den kommercielle tømmerindustri, denne milliardforretning, som i løbet af de sidste 15 år har ryddet størsteparten af Sarawaks regnskov, for alvor ændrede miljøet og dermed punan bahs livsvilkår, var jagt af overordentlig stor betydning for disse folk. Bortset fra ganske få kvinder, som har nedlagt et svømmende vildsvin med spyd fra kano, er det alene mænd, som går på jagt. De jager primært vildsvin med hunde og spyd. De lader hundene støve vildsvinene op og følger selv efter disse og vildtet over stok og sten igennem regnskoven, indtil hundene holder dyret fast, så de kan sætte spyddet ind. Vildsvin jages ofte om natten, men nu og da også om dagen og engang imellem svømmende. Det er langt fra ufarligt at gå på vildsvinejagt, og jeg har behandlet flere meget alvorlige skader, hvor uheldige jægere har fået flænget deres lår op. Hundene får sig også en tur engang imellem, og adskillige lod livet alene i de år, jeg levede blandt disse folk. Pusterør og forgiftede pile anvendes til jagt på gibbon- og løvaber, egerm m.m., haglgeværer til hjorte. Men da patroner er relativt dyre og kun kan købes med tilladelse, betyder denne jagtform ikke så meget.

For at give et indtryk af jagten og dermed hundenes betydning i årene 1973-1983, kan jeg nævne, at punan bahs høstudbytte af ris i ovennævnte 10-års periode årligt maksimalt udgjorde 50% af deres basale fødebehov. Resten blev i væsentlig grad dækket af sago samt ved jagt på hjorte, aber, reptiler og andre smådyr, men primært ved jagt med hunde på vildsvin. Sidstnævnte blev også jaget med salg for øje og pengene konverteret til mad og andre fornødenheder. I samme tidsrum var indtægter fra salg af vildsvin den væsentligste pengeindkomst.

Skoven tappes således også for produkter som sælges. Sådan har det været i århundreder, hvor bl.a. faunaen har holdt for: Næsehorn og næsehornsflugte er blevet nedlagt for at skaffe afrodisiaka til kineserne, gibbonaber og andre dyr dræbt, fordi man kan sælge sten fra deres galdeblære som medicin, hjorte og vildsvin lader livet for at blive solgt på markeder i byerne længere nede ad floden. Punan bah har hæget om steder, hvor der gror

bambus og vild sago. De har sat stiklinge og plantet frø og frugter af træer, der har særlig nytte, og gennem deres tapping af et enormt spektrum af skovens ressourcer, fra planter og træer, svampe, insekter og fugle til fisk og dyr har de forandret denne. Regnskoven er derfor ikke, sådant som det populært opfattes, uberørt natur. Den har gennem århundrederne udviklet sig og er blevet præget af menneskers aktivitet. Der er tale om koevolution af samfund og natur, som Roy Ellen har kaldt det (jf. Ellen 1996).

Om end punan bah ikke tolker forholdet mellem dem selv og omgivelserne i evolutionistiske termer, så betragter de det dog som et samspil. De betragter sig som afhængige af skoven og dyrene, af forfædrene, som vil blive genfødt i deres afkom, ja af selve det kosmos, de er en del af. Punan bah tapper ikke blot en omgivende natur for ressourcer, men indgår i et forpligtende forhold til denne. For punan bah består omgivelserne ikke blot af de dyr, træer, klipper og floder, de kender og sanser, som allerede antydet. Omgivelserne har en immateriel, usynlig dimension, som kan manifestere sig på forskellig vis. Alt levende er forlenet med *etun*, den livskraft som lader os eksistere og trives, lader fuglene flyve, dyrene løbe og ånder udføre deres mirakuløse gerninger. Etun er immateriel og formløs, siges det, men til andre tider beskrives etun som identisk med sjælen. For alle levende væsener besidder også sjæle, *bluou*, som er i stand til at bevæge sig i tid og rum uafhængigt af det væsen, de hører til. Endelig er omgivelserne befolket med en uendelig mængde usynlige væsener eller ånder, *otu*, venligt- som ildesindede, som må tages i betragtning. For punan bah er der således en usynlig, åndelig dimension i naturen og tilværelsen, en betydning som rækker videre end det materielle, og som giver dem sammenhæng i livet og følelsesmæssige og æstetiske oplevelser.

Tankens dyr

For punan bah er dyrene langt mere end de arter, de kender og udnytter, som allerede antydet. Dyr har ligesom mennesket både sjæl(e), *bluou*, og en usynlig kraft, *etun*, som giver dem liv og styrke. Hver dyreart er endvidere forbundet med en særlig ånd, *otu*, som på en gang er artens forfader og dens nutidige beskytter, samt også den, som sikrer dyrets reproduktion. Disse ånder kan manifestere sig i et eksemplar af arten. Om en hjort derfor er en hjort eller i et givent tilfælde en manifestation af hjortens ånd, er et tolkningsspørgsmål, kontekstuelt bestemt af punan bah. Dyrearternes specifikke ånder omtales som bedsteforældreånder, *otu ake*, vildsvinets f.eks. som *ake barbui*. Det er fra denne, at vildsvinet nedstammer, det er den, der straffer mennesker, som ikke opfører sig respektfuldt over for det, og som i sidste ende sikrer vildsvinenes reproduktion. Intet vildsvin bliver dræbt, ingen fisk fanget imod disse „bedsteforældreånders“ vilje. De alene kan „give“ vildtet til jægeren, og gør dette mod til gengæld at få ofre, som vi skal se. Dyrenes ånder er „sande ånder“, *otu lan*, siger punan bah. De sigter hermed til, at dyrenes ånder grundlæggende er af ikke antropomorf natur. De har kraft, *etun*, af en helt anderledes styrke end den, selv de „stærkeste“ af de guddommelige, antropomorfe forfaderånder besidder.

Punan bah opdeler som nævnt dyr efter forskellige kriterier. De taler således bl.a. om 1) de dyr, som lever sammen med mennesket og fodres i langhusene, dvs. hunde, tamgrise og høns, blandt hvilke hunden indtager en særlig medierende rolle, som vi skal se; og 2) de dyr, som lever i og hører til regnskoven. Denne kategorisering er et udtryk for den fundamentale distinktion mellem langhus og skov, eller udtrykt i vestlige begreber, di-

stinktionen mellem kultur og natur. Den genfindes på et andet plan i punan bahs forståelse af kosmos, som de opfatter som tredelt, med deres egen verden, *baliu enea mato eluou* d.v.s. „solens børns verden“, i midten. Over denne er himlene, *baliu tuli*, beboet af guddommelige forfædre, *etun o'a*, hvis samfundsorden er den ideale, en kulturens inkarnation om man vil. Neden under dem findes som allerede nævnt enderverdenen, *baliu niva* eller *baliu blengaan*, som bebos af vandånderne, *otu danum*. Det er magtfulde ånder i overdimensioneret skikkelse af dyr, som hører floden til: vældige slanger, krokodiller og skildpadder. Det er dyr, som alle får et væld af afkom, sådan som punan bah kan iagttage det på sandbredder langs floderne. De hører til i vand, *danum*, som også associeres med frugtbarhed, det være sig som menneskers vædske, der som rødt blod løber i årerne og holder os i live. Det rinder også for mænds vedkommende som den hvide sperm, som skaber barnet i kvindens vulva, og som kvinders røde menstruationsblod, som nærer fosteret indtil dette er vokset så stort, at det lader sig føde. Disse dyr er for punan bah sindbilleder på naturen selv. Deres ånder, vandånderne, *otu danum*, straffer mennesket, hvis dette ikke viser respekt over for dyrene og andre ressourcer, som hentes i skoven og floden, ligesom de straffer incest, brud på selve reproduktionens grundlag.

Skovens dyr tillægges igen forskellige betydninger. Punan bah har et indgående kendskab til faunaen omkring dem, og de anvender artsbetegnelser og til tider familiebetegnelser i lighed med vor Linnéske klassifikationssystem, ligesom de inddrager habitat og andre karakteristika som grundlag for klassifikation. Men de ser og begriber også dyreverdenen på en række andre måder. Punan bah skelner mellem de dyr, som er uden betydning, *aa' i kededap*, og så de dyr som er til nytte, *aa' i pakai*. Sidstnævnte er dels de dyr, som spises, *aa' i kun* og dels de dyr, som er af „betydning for tanken“, for at citere Claude Lévi-Strauss. For punan bah betyder dette, at dyrene er af interesse, fordi de optræder som manifestationer af ånder, *otu*. Punan bah tog f.eks. varsler af en række fugle samt nogle dyr, inklusiv firbenet *aki*, indtil de opgav deres hovedjagtsritualer, *savi*, i 1951 og antog det synkretistiske ritual *bungan*.

Alle dyr har forfaderånder, *otu ake*. Disse er identiske i udseende med de enkelte dyrearter, som de er ophav til, optræder som beskyttere af, og hvis reproduktion de sikrer. Dyreåndernes rolle er således parallel til den punan bahs egne guddommelige forfædre, *etun o'a*, spiller for dem. Alle dyreånder er imidlertid også i stand til at antage menneskelig skikkelse, „når de er blandt sig selv“, som det udtrykkes. De bor da i langhuse, lever sammen i stratificerede samfund, hvor forskellige dyrearters ånder indtager roller som henholdsvis adelige, almindelige og slaver. De repræsenterer en slags naturens orden, kan vi sige. Dyreåndernes samfund findes ligesom de guddommelige forfædres, dels i denne verden, dels i himlen. Ligesom punan bah har en uendelig skat af myter, *o'a*, om deres egne guddommelige forfædre, så findes der vidunderlige fabler, *ukied*, som fortæller om dyreåndernes liv.

Dyreånderne, som punan bah henvender sig til for at få hjælp til at sikre sig et udkomme i en uberegnelig og farefuld regnskov, hjælper dels samfundet under et, dels optræder de som beskyttere af enkeltindivider. Dyreånderne er klassificeret analogt med samfundsopdelingen i henholdsvis adelige, almindelige dyreånder og slaver. Aristokratiske hjælpeånder er hurtige, stærke, farverige dyrearter. Blandt dem er (var) tigreren, *biad*, som lever alene, højt oppe i bjergene, fortælles det, og det lille firben, *aki*, som holder til i toppen af høje træer, begge velvalgte symboler på aristokratiets ophøjede position og dets fremfærd som „rovdyr“. For „aristokrater ‘spiser blod’ (*koman da*), ligesom disse

dyr,“ forklarer punan bah, en talemåde som dækker de almindelige punan bahs syn på det corvée-arbejde og andre pligter, som de har over for høvdingen. Almindelige punan bahs hjælpere blandt dyreånderne er slangearter og skorpioner, medens de tidligere slavers var de simple, uanseelige tudser og frøer.

For punan bah er social status af enorm betydning. Enkeltindivider og familier er uhyre optaget af social placering, og megen handlen og tankevirksomhed retter sig mod social mobilitet. I denne sammenhæng er kulturelle diskurser omkring dyreånderne en af de strategier, som tages i anvendelse til forfægtelse af interesser. Det er således bl.a. igennem diskussioner af enkeltindividers eller familiers hjælpeånder, sådan som det sker oftest gennem udlægninger af drømme, at den kulturelle diskurs omkring social status og sociale magtkampe finder udtryk. Det er ved at få accept af en given tolkning, at sociale positioner befestes, sættes på prøve og manipuleres.

Det er primært mænd, som har personlige hjælpeånder, *otu tua*, blandt dyreånderne. Det er mænd, som har behov for magtfulde beskyttere, forklarer punan bah, det er dem som primært færdes i regnskoven, hvor alkens onde ånder huserer, dem som i tidligere tid drog på farefulde hovedjagtstogter. De dyr, hvis ånder optræder som beskyttere for mænd og som varsler, er belagt med tabu, dvs. at de ikke kan dræbes og indgå i ernæringen. Det er overvejende arter, som er karakteriseret ved en alsidig habitat, og som færdes både på land og i vand såsom firben, slanger, tudser og frøer. Mænds hjælpeånder kræver også ofre til gengæld for deres assistance, ikke en hvilken som helst slags ofre, men ofre af blod.

Kvinder har kun „tilfældige hjælpeånder“, som de selv siger, og disse er sjældent at finde blandt dyreånderne. Kvinder har ikke desto mindre andre stærke ånder, som de kan tilkalde. Det er de såkaldte *otu blaua*, særlige guddommelige forfædreånder, som besætter dem under de natlige shamanistiske helbredelsesritualer, *uud*. Også de skal lokkes med ofringer, men det er primært af ris og risvin, kun i bestemte tilfælde kræves blodofre.

Rollefordelingen mellem de to køn – mændene der dræber, hvad enten det er gennem jagt på dyr eller mennesker, og kvinderne som beskytter og sikrer liv gennem shamanistiske helbredelsesritualer – bliver således udtrykt symbolsk i en kategorisering af ånde-verdenen og i de rituelle ofringer til denne.

Om at forhandle med naturen

For punan bah er det selve livets grundvilkår, at man respekterer omgivelserne. Det gælder dyrene såvel som de mange, i reglen usynlige ånder, som de hævder lever her. De centrale omdrejningspunkter i punan bahs kosmologi som samfundsforståelse er respekt og udveksling. Det er ikke tanken, der tæller, men handling. Selv magtfulde dyreånder kan ikke læse tanker, men tager bestik alene af vor adfærd. Mennesker må foretage ofre både for at få venlige ånder til at give af det, som er deres, og for at få de ildesindede til at afstå fra deres ugerninger.

I ethvert langhus foretages der dagligt sådanne rituelle ofringer. Vi skal ikke her komme nærmere ind på punan bahs ritualer, men blot fremhæve at også ofringerne afspejler deres syn på verden og dyrene, som allerede antydtes. For punan bah ofrer ris, tobak, kager og risvin, dvs. dyrkede og tilberedte afgrøder til forfædreånderne, medens de „giver blod“ til dyreånderne. De ofrer de dyr, de har opdrættet – grise og høns – dvs. dyr som hører dem til, medens de håber og forventer, at dyreånderne til gengæld yder dem hjælp.

„For det er sjældent at nogen giver (gaver) af sig selv, hverken mennesker eller ånder“, noterer punan bah. Ethvert offer, som gives og modtages, etablerer en pagt, forklarer punan bah. Det bekræfter det moralske univers, kan vi sige, foreningen og afhængigheden mellem langhuset og skoven, mellem kultur og natur.

De symbolske udvekslinger med ånderne markerer samtidig den ovennævnte sociale ulighed, og mænds og kvinders forskellige rolle i samfundet. Punan bah samfundet er lagdelt og består af aristokrater, almindelige punan bah samt tidligere slaver, som alene var knyttet til de aristokratiske høvdinge. Store ritualer med ofringer af grise foregår således foran høvdingens rum, hvor alle andre punan bah indfinder sig. Det er kvinder, som opdrætter grise og høns. Det er dem, som skaffer de dyr, der bringes som ofre til „de usynlige“, ligesom de forvalter familiens mad, rislagre og værdier og udveksler disse med andre familier. Mænds rolle er at skaffe mad til huse. For at gøre dette, må de alliere sig med dyre- og andre ånder for at kunne jage. Hovedjagten, som punan bah praktiserede i gamle dage, sikrede det ultimative offer til mændenes hjælpere, dyreånderne.

Hunden, au

Hos punan bah, som hos os i Vesten, indtager hunden en særegen plads, men den er unægtelig af en helt anden karakter. Den lever med mennesket i langhuset, men jager med dette i skoven, og er (eller rettere var indtil for få år siden) helt uundværlig for punan bahs økonomi og livsform. Hunden indtager en central plads i punan bahs forestillingsverden og mytologi. Det fortælles, at punan bah skylder hunden indsigt i selve forplantningens mysterier. At sværge ved et hundeeffer er den stærkeste af eder, medens drab af en hund er en forbrydelse af så alvorlig karakter, at samfundet risikerer udslettelse, som vi skal se.

Punan bahs hunde er brune, halvstore og korthårede, med ret korte haler, der slår en krølle op over ryggen. De gør yderst sjældent, ikke engang ad fremmede. Det er en usigelig fordel, når daglivet udspiller sig i vældige fælleshuse, hvor familier bor side om side i en lang række, kun med en nødtørftig eller slet ingen skillevej imellem sig. Forestil Dem livet i Laa Bah, hvor jeg i 1974-75 boede under fælles tag med 363 punan bah i alle aldre og godt 100 hunde, hvis sidstnævnte ikke var næsten umærkeligt til stede. Der er dog hundeslagsmål i ny og næ, når en af tæverne er i løbetid. En gang imellem kan det irritere en punan bah så meget, at det kan få ham til at sende kombatanterne ud over langhusgangens kant med et velrettet spark, så de ender hylende i buskadset nedenunder. Der kan også blive uro, når hundene er i vejen og jages ud af rummet, fordi der skal spises. Så tyes der til højlydte kommandoråb eller et tjat med et stykke brænde, når hundene vender det døde øre til. Men ellers hører man ikke meget til de firbenede. En undtagelse er, når de en sjælden gang „synger“ i kor om natten, forunderligt og foruroligende, som en kort polyfon variation over et urgammelt tema. Altid formet efter samme stramme komposition, begyndene med en høj melodisk stemme fra en enkelt hund i den fjerneste ende af langhuset, hvortil de andre hunde så gradvist slutter sig til rum for rum, indtil de når et crescendo, en kakofoni for hundrede hunde, som så ebber ud igen rum for rum, til en enkelt hunds hulen i den modsatte ende af langhuset for en kort stund står dirrende i natelufften, inden den dør hen, og insekternes kor igen bliver hørligt. I modsætning til ulve, som kan synge på alle tider af døgn, og det hylekor, som hunde kan sætte i når som

helst, hvor der er mange af dem (jf. Thomas 1993:105), så har jeg kun observeret punan bah hundene „syngende“ ud på de små timer.

Punan bah respekterer deres hunde og behandler dem stort set godt. De kæler sjældent for dem, og fandt historier om folk, som gør dette, besynderlige. Det vakte f. eks. uvægerligt latter, hvis der blev fortalt historier om, hvorledes de nomadiske penan og punan busang folk kæler for deres, ja sågar sover med hunde under myggenettet. Hundene holder primært til oppe i langhuset. De hører til her efter punan bahs opfattelse, og de bevæger sig da også kun uden for huset, når de er med deres herre på jagt, eller strejfer lidt rundt lige omkring og under huset. De opholder sig og sover i reglen på langhusgangen, denne vældige veranda, som løber i hele husets længde, hvis de da ikke kan se deres snit til at krybe sammen bag arnen i køkkenet. Hver morgen gør en kvinde fra hver familie rent efter dem ved med tærne at pirke eventuelle efterladenskaber ned gennem gulvsprækkerne og rense efter med lidt vand fra en kedel. Langhusgangen har indtil nyeste tid primært været mændenes domæne. Det var her de opholdt sig i dagtimerne, og sålænge hovedjagten florerede sov de unge mænd her om natten for at kunne forsvare langhuset mod eventuelle hovedjægere fra andre stammer. Om natten er langhusgangen imidlertid også tilholdssted for onde ånder, som sværmer usynligt omkring herude, så snart det er blevet mørkt. Langhusgangen er således nok en del af huset, men den er samtidigt et slags grænseområde, en bufferzone mellem samfundet og skoven. Den er stedet for de ugifte unge mænd, som endnu ikke er familiefædre med egne børn og dermed et led i generationskæden og samfundets fortsættelse. Deres rolle er primært at skaffe mad til familierne fra skoven ved hjælp af de hunde, som sover på selv samme langhusgang.

Hunde holdes af mænd og betragtes i et givent rum som hørende til én bestemt mand. Det er ham, der fodrer dem, ham de primært lyder og følger på jagt. Sålænge slaveriet var i fuldt flor, dvs. indtil 1930'erne, var det således slaverne, der passede og jagede med aristokraternes hunde. Hunde lever af kogt ris, fiske- og kødrester, spædt op med meget vand. De får således tilberedt mad, ikke rå føde, som dyrene i naturen. Kvinder fodrer kun hunde, når deres mænd er bortrejst, og gør rent efter dem. Sådant var det også i min familie, hvor min adoptivfar havde fem dejlige hunde, hvoraf de tre var fremragende jagthunde. Disse fulgte dog også mine to brødre og en ung mand, der var gift med min søster. Enkelte hunde er villige til at gå på jagt med mandlige slægtninge, som ikke er fra samme rum. De kan lide at forfølge vildsvin, siger punan bah, og vil gå med, hvis der lokkes *njæer, njæer*, det signal, der betyder, at man skal efter vildsvin. Nogle gange finder de selv hjem, når der er blevet nedlagt et. Både han- og hunhunde kan være gode til jagt. Mænd går meget op i deres hundes potentiale i den retning. De mener ligesom mange andre folk på Borneo, at hundens jagtevn giver sig udslag i, hvorledes dens patter er fordelt på bugen. Gode jagthunde får maven vist frem som bevis, hvis samtalen falder på deres præstationer, og unghunde, som erhverves af folk fra andre stammer eller langhuse, får uvægerligt maveskindet undersøgt, og der udspinder sig lange samtaler om fordelingen af patter er heldig eller uheldig.

Hundens særstilling blandt dyrene finder bl.a. udtryk i, at gode jagthunde æres og stedes til hvile med gravgaver. Disse vil i deres usynlige, åndelige manifestation følge hundens sjæl til dødsriget. Typisk placeres den døde hund på en platform, som er hævet en 80 cm over jorden; over hunden lægges en sarong, og den medgives også et spyd. Punan bah tror på genfødsel, på at de dodes sjæle efter ophold i dødsriget vender tilbage til jordelivet og lader sig genføde i og som deres egne efterkommere. Tilsvarende med

hunden. Også dens sjæl drager ved dødens indtræden til hundenes dødsrige i himlen, *baliu tuli*, et særligt område et stykke oppe ad *baliu Keliman*. Her bor hundenes forfædre-ånder ligesom menneskenes forfædreånder, etun oa, som holder til forskellige steder længere oppe ad himmelens flod. Hundenes rige er frygtet, for hundenes ånder er bidske. De dødes sjæle må passere riget på vej til deres eget bestemmelsessted. I de smukke dødsange, som beskriver sjælens vej fra langhuset til modtagelsen i himlen, og dermed leder denne på den lange rejse, fortælles også om passagen forbi dette frygtindgydende rige. Punan bah har ingen rituelle sørgesange for deres hunde, som de har for mennesker. Men jeg har oplevet, hvordan min adoptivmor, ved nyheden om at vores ene jagthund, Au Baniang, var omkommet, satte sig hen og græd på den særlige, recitative måde, som man også anvender, når man græder ceremonielt over døde mennesker. Det skete, efter at hun i flere dage havde søgt vished om dens skæbne med forskellige orakler, og det var dybt bevægende at lytte til.

Punan bahs hunde har alle et personligt navn. Der er ikke navnesammenfald mellem hundene i et langhus, så vidt jeg kunne konstatere. Ligesom for mennesker er navnet nøje knyttet til den enkeltes identitet og sjæl. Punan bah kan f.eks. omtale selve livs- eller åndedrætssjælen, den sjæl som går til dødsriget for igen at blive genfødt i individets efterkommere, som navnesjælen. Det tilsvarende synes at gælde for hunde.

Som nævnt opfatter punan bah dyrene som havende ikke blot sjæle, *bluou*, men også beskyttelsesånder, *otu*, som sikrer disses reproduktion og beskytter dem. Det gælder også hundene, hvis hjælpeånder, *otu tua au*, alias deres forfaderånder, *otu ake au*, sender kraft, etun, til den enkelte hund, en kraft, der tager ophold i eller ved hundenes ben. Kun hvis dens hjælpeånd er magtfuld og holder onde ånder borte, vil hunden være god til jagt. Kun da kan den opspore vildtet og holde det fast. Det er således hundenes hjælpeånder, *otu au*, som får dem til at glamme på den særegne vis, som får vildsvinet til at stoppe op og se sig tilbage, fortæller punan bah. Vildsvinene kan ikke røre sig, når de hører hundenes glammen. De bliver forvirrede og kan ikke flygte, fortæller punan bah, og giver således jægeren mulighed for at komme så tæt ind på dem, at spyddet kan stikkes i deres krop. Hunde kan imidlertid ligesom mænd blive ramt af *barou*, en forurening som stammer fra berøring med kvindeligt menstruationsblod, forklarede nogle punan bah. Det klæber til mænd – og altså også hunde – som skidt, *luua*, med træthed, sygdom, uheld i alt hvad de foretager sig, og i værste fald døden som følge. Når det kan gå så galt, skyldes det, at *barou* skys af hjælpeånderne, *otu tua*. „*Otu tua* kan ikke lide skidt“, forklarer punan bah. „De forlader deres protegéer, som overladt til sig selv bliver ofre for alskens uheld og sygdom, forårsaget af ildesindede ånder“.

Faren kan kun afværges gennem en rituel renselse. Jeg har gentagne gange overværet, hvorledes min adoptivfader har foretaget en sådan ved mistanken om, at en af hans hunde var ramt af *barou*. Punan bah omtaler denne renselse som „at feje hunden“, *menyapou au*. En gang havde to af hundene ikke opsporet vildsvin i tre dage (hvilket var usædvanligt, for de var utrolig dygtige hunde). Min adoptivfader påkaldte derfor gudinden Bungan ved hjælp af et særligt helligt æg, som holdes sammen med et sværd, og forklarede hende, at hundene ikke kunne opspore vildsvin. Derpå tog han disse efter tur, holdt dem med snuden vendende mod øst (solens opgang forbindes symbolsk med liv), hvorpå han strøg dem syv gange fra snudespids til halerod med en levende høne (høns anvendes som sakrale sendebud til ånderne). Han talte højt hvert strøg (tallet syv forbindes magisk med liv). Da hundene den følgende dag havde holdt et stort vildsvin fast, gik

samtalen livligt og ritualets nyttevirkning blev priset, da vi sad i ring på gulvet om aftenen og mæskede os med vildsvinekødet.

Andeæg og helligbrøde

Punan bah forklarer selv den respekt, de viser deres hunde, med reference til disses magtfulde hjælpeånder. Hundene skal fodres ordentligt og have noget af kødet af ethvert stykke af det vildt, de har været med til at jage, inklusivt et stykke af leveren og nyrerne. Det er tabu, at punktere eller skære i vildtets galdeblære (som i punan bahs forestillingsverden er selve livscenteret), hvis det sker, vil dyret blive ramt af *pali*, en særlig overnaturlig straf, som rammer, når selve naturens orden ikke respekteres. Sker det, bliver hunden aldrig mere til jagt, dens lugtesans går tabt, den kan ikke opspore vildt, ikke glamme mere. Punan bah viser også deres hunde og disses hjælpeånder respekt ved ikke at bære på dem, forulempe eller slå dem ihjel. De taler med foragt om andre stammer, som anbringer deres unyttige, gamle jagthunde på forbiflydende træstammer i floden, og dermed sender dem i den visse død i vandfaldene. Det kritiske er, at hunde ikke må dræbes, så der flyder blod.

At hunden indtager en særstilling og behandles med respekt, fik jeg bekræftet gentagne gange under mine feltophold. Et eksempel kan belyse, med hvilken alvor punan bah betragter overgreb på hunde. En dag i 1973 så den lokale kineserkøbmand i Laa Bah, at et af langhusets hunde mæskede sig med en redefuld æg, som hans elskede mandarinænder rugede på. Han blev rasende, greb et spyd, som en punan bah havde stillet i pant, og sårede hunden i baglåret. Denne slæbte sig hylende hen foran høvdingens rum, hvor den døde i løbet af nogle timer. Det skete under stor bevågenhed fra langhusets beboere, som valfartede til stedet. Drabet gav anledning til megen diskussion blandt langhusets mænd og kvinder og mellem de ældre mænd og høvdingen. Man var vred på kineseren og udtrykte bekymring over, hvad der var sket. Det understregedes igen og igen, at man måtte søge at gardere sig rituelt med ofringer og en rituel renselse for at sikre, at hundenes ånd, *otu au*, ikke hævnedes sig på samfundet. Den følgende dag lod høvdingen derfor sin råber tilkalde hele langhuset til et Bungan-ritual. Her troppede godt 200 mennesker op, og for hver eneste, som ikke var til stede, medbragtes et klædningsstykke, som substitut. Bungan-ritualet omfattede som sædvanlig en påkaldelse af gudinden Bungan, som punan bah nu altid først henvender sig til. Men i dette tilfælde påkaldtes derpå hundenes ånd, *otu au*, og det var denne, som den rituelle ekspert primært henvendte sig til. *Otu au* blev anmodet om ikke at hævne sig, men sørge for, at samfundet fik et godt liv. Derpå berørte alle en lille gris, inden denne ofredes, hvorpå de hver især (eller det medbragte klædningsstykke) blev rituelt rensed med lidt af dens blod. Siden blev der draget en magisk cirkel om dem alle, ved at offeret blev båret rundt om hele forsamlingen. Kineseren blev idømt en bøde, der tilfaldt høvdingen som samfundets repræsentant, samt en erstatning til hundens ejer, ligesom han måtte betale for grisen. Jeg skal ikke her komme nærmere ind på en tolkning af denne hændelse, blot bemærke, at punan bahs kraftige reaktion til dels næredes af det antagonistiske forhold til kineseren. Punan bah var på det tidspunkt dybt afhængige af og samtidig forgældede til disse handelsmænd. Ikke desto mindre var afholdelsen af Bungan-ritualet en konsekvent reaktion på det indtrufne drab, et symbolsk udsagn om den respekt, de har for deres hunde, og deres kosmologiske forståelse.

Det sakrale hundedrab

Det, folk sværger ved, er dem helligt, ved vi. Punan bah sværger, *meru*, ved hunden, medens de primært forbander ved deres forplantningevne. Kvinder forbander, *menjupa*, ved deres bryster og skød, mænd ved deres penis, og begge køn af og til ved en bambusart, fordi bambusånden „spiser blod“, som de siger, og derfor vil bringe den visse død over de forbandede. At løfte en hund op mod en anden person og udstøde forbandelsen: „må hunden her æde dig“, er en tilsvarende alvorlig handling, som uvægerligt udløser både et rituelt renselsesritual af den forbandede, samt idømmelse af en stor bøde, som den for-mastelige eller dennes slægt må udrede.

At sværge ved en hund er at tage den stærkeste ed af alle. Det fik jeg indprentet igen og igen af punan bah. Fra første færd fik jeg fortalt myten om den skønne Oro Saka, om hvordan kampen om hendes gunst var ved at blive punan bah folkets endeligt. Unge som gamle berettede den for mig, hver især i en let varierende version naturligvis, men følgende korte udgave var typisk:

Engang for længe siden levede punan bah ved Sematai-floden, en sideflod til den øvre Bah. Langhusene lå tæt, og de to brødre Kavuu Oka og Kavuu Oko kastede glans og berømmelse over hver deres langhus. På samme tid levede der i Tatau en underskøn pige ved navn Oro Saka. Hun var så smuk, at alle unge mænd friede til hende. Igen og igen kom de til hende, men hun afviste dem alle. Det blev til sidst hendes mor for meget. Hun besluttede, at datteren skulle gifte sig med Kavuu Oka, hvis ry var nået hende. En dag tog hun en hund, dræbte den og svor ved den, at datteren skulle gifte sig med Kavuu Oka. Derpå fortalte hun datteren om Kavuu Oka, priste ham i høje toner, bandt den dræbte hunds hale om hendes liv og bød hende at drage til Sematai for at leve med Kavuu Oko. Datteren drog nu afsted, som moderen havde budt hende. Hun gik og gik og nåede frem til den øvre Sematai, hvor hun gik op i det første langhus hun stødte på. Her blev hun vel modtaget, budt på betel og tobak, indbudt til at spise, og snart kom Kavuu Oko hjem, for hans langhus var det. (I lange versioner af myten fortælles i detaljer, hvordan Kavuu Oko gør kur til Oro Saka, og hvordan det ender med, at hun bliver hans). Et stykke tid efter indbyder Kavuu Oko til Save (det store hovedjagts-ritual). Kavuu Oka ankommer da også til sin broders langhus, hvor han beværges på det bedste. Kavuu Oka har imidlertid budt Oro Saka at blive inde i rummet og ikke vise sig. Men hun kigger ud igennem en sprække i væggen og ser, at Kavuu Oka er endnu smukkere end broderen. Da alle er blevet fulde af risvin, lister Kavuu Oka ind i rummet til Oro Saka, og hun drager med ham til hans langhus. Da Kavuu Oko finder, at Oro Saka har forladt ham, samler han sine mænd til hovedjagt, og i årevis bekrieger de to brødre hinanden. Der er mange dræbte både fra disse to langhuse og fra de samfund, de hver især er allieret med. Til sidst er selve punan bahs overlevelse truet. Det bliver fætterten Payou for meget. En dag lister han sig ned til floden, hvor Oro Saka er i færd med at udvaske sago, og han dræber hende med en (forgiftet) pil fra sit pusterør. Det bringer striden til ophør. Parterne mødes derpå ved Bah-floden, hvor de holder et ritual, dræber en hund, og sværger ved dens blod aldrig mere at bekrieger hinanden. (Punan bah udpeger stadig en træstamme med et udskåret mønster som den, hvorpå hunden blev dræbt). Da Oro Saka nu var død, besluttede man at lave en kiste til hende af et vældigt durian træ. Det hørte Kavuu Oka. Om natten kravlede han op i toppen af træet, og da folk kom om morgenen for at fælde træet, hørtes underskønt spil på næsefløjte fra dettes top. De fældede træet (og dermed dræbtes Kavuu Oka, som ikke fandt livet værd at leve uden Oro Saka) og begravede de to sammen i kisten, sådan som Kavuu Oka havde ønsket det. Den dag i dag kan man se den smukke, udskårne søjle, som indeholder Kavuu Oka og Oro Sakas knogler.

I myten om Oro Saka og de to brødre ofres der to gange en hund, en handling af stor sakral vægt. Med det første offer og den derved aflagte ed besegles moderens ret til at

bestemme over datterens ægteskab. Denne ret er stadig ved magt blandt punan bah, hvor den ældre generation arrangerer mangel et ægteskab, og hvor det at gå imod den ældre generations vilje er forbundet med overnaturlig fare. Den anden ofring af en hund og den dér aflagte ed besejler forpligtelsen til at holde indbyrdes fred i samfundet. Myten er således en fortælling om kaos' ophør og civilisationens grundvilkår. Hunden er det sakrale offer og symbol på samfundets vilje til at bekende sig til orden, og dermed underlægge sig de „love“, som er udstukket i myterne om de guddommelige forfædres liv og levned. Som sådan indtager hunden en særstilling frem for grise og høns, dyr, punan bah holder som almindelige offerdyr.

Hundens lod: Fra sakral status til statussymbol

Som skitseret indtog hunden en fremtrædende stilling i punan bahs tilværelse og kosmologi, da jeg levede blandt disse mennesker i perioden 1973-1983. Uundværlige som jagthunde blev de passet og respekteret. Vi har set, hvorledes punan bah begravede gode jagthunde for at sikre deres genfødsel, hvordan hundens nære samhørighed med mennesket spejlede sig i en tilsvarende kosmologisk nærhed. Endelig har vi hørt, hvorledes punan bah igen og igen fortalte myten om Kavu Oko og Kavu Oka, myten om eder svoret ved sakrale hundedrab, som knæsatte grundlæggende værdier i samfundet.

Men siden har punan bahs livsvilkår forandret sig betydeligt, og dermed også deres forhold til og den betydning, de tillægger hunden og andre dyr. Intet samfund er statisk, og punan bah samfundet har da også gennemgået omfattende ændringer gennem de sidste hundrede år. Dette har naturligvis afspejlet sig i kulturel kreativitet herunder i revurderinger af deres forståelse af omgivelserne og forhold til dyrenes ånder. Jeg skal kort fremhæve tre omdrejningspunkter for disse kulturelle processer. For det første Rajah Brookes forbud mod hovedjagt, som blev effektivt omkring 1920. Det medførte, at punan bah måtte modificere det med hovedjagten forbundne ritual, savi. Mændene kunne nu ikke mere på samme vis rense sig for den magiske besmittelse som omgang med kvinder og menstruationsblod påførte dem, ej heller yde deres hjælpeånder, dyreånderne, det kosteligste af ofre, menneskeblod, savi.

For det andet tømmerkompagniernes første fremstød i punan bah territorium i slutningen af 1940'erne. Dette gjorde for en kort periode punan bah til lønarbejdere og tvang dem dermed indirekte til bl.a. at afstå fra at tage varsler af dyrs adfærd, en tidligere hjørneste i deres omgang med naturen. De fik deres udkomme fra tømmerkompagniet, hvis de stillede på arbejde, og båndene til dyreånder og andre ånder, som de hidtil havde følt sig afhængige af, svækkedes yderligere. Som konsekvens heraf opgav de varseltagning af visse fugle og dyrs adfærd og selve det modificerede ritual, savi, og antog i 1951 det synkretistiske ritual, bungan.

For det tredje skal nævnes den storstilede kommercielle hugst af regnskoven, som tog fart fra begyndelsen af 1980'erne. Sammen med skolegang, udviklingsprojekter, radio, video og følger af nationale politiske indgreb har en mere markant inddragelse i det globale samfund ændret punan bahs økonomi, samfund og dermed også deres opfattelser af verden, herunder af naturen og dyrene omkring dem.

Gamle Ake Mura udtrykte denne komplekse forandringsproces i en nøddeskal: „Vi hører ikke forfædrene mere“, sagde han en aften i 1993, hvor vi sad bænket på langhus-

gangen. Han hentydede dermed til, at punan bah nu og da hævder at høre lyden af ris, der blev stødt i store træmortere eller underskønne recitativer fra forfædrenes usynlige langhuse, som ligger ved siden af de nuværende i Laa Bah. „Du hørte dem også dengang. Det var smukt at lytte til. De er flygtet. De kan ikke lide støj“, tilføjede han med henvisning til larmen fra CNN, som drønedes ud til os fra familiens rum.

Som i 1940'erne har punan bah i disse år en pengeindkomst fra tømmerindustrien samtidig med, at deres muligheder for at skaffe sig indkomster fra indsamling og jagt i regnskoven er mindsket drastisk. I forlængelse heraf er deres forhold til naturen og dyrene igen under revision. Her skal blot nævnes, at jagt med hunde og spyd er ved at være en saga blot. I 1993 var der således kun et par mænd tilbage i Laa Bah, som havde jagthunde.

Hundene er der stadig, men de er færre og lever en upåagtet, ynkelig tilværelse. Fra at have spillet en central rolle i punan bahs økonomi, er de blevet reduceret til en byrde. Der er ikke kød og ben en masse fra vildsvinene, som de kan fodres med, og det ses. De flotte brune dyr med blanke pelse er afløst af en flok magre, oftede skabede og ynkeligt udseende hunde. Hundene er samtidig blevet stærkt opblandet med langhårede, kinesiske køtere, og punan bah talte om, at der stort set ikke var ordentlige jagthunde mere. Slut er de dage, hvor mændene brugte timer på at diskutere deres jagthundes gode egenskaber og se på fordelingen af deres patter. Som Indiens hellige køer går punan bahs hunde nu rundt, i stigende grad overladt til sig selv og det affald, de kan finde at ernære sig af.

Det har strejft mig, at man burde gøre et avlsarbejde for at bevare den herlige, kort-hårede jagthund, som i århundreder har sikret eksistensen for mange stammer i det indre af Borneo. Punan bahs unge har andet i hovedet. De søger nye udfordringer, job og identiteter. De unge mænd klær sig i blue jeans, sneakers og ryger cigaretter; pigerne får håret klippet og permanentet, anskaffer kjoler, T-shirts og slacks. De lytter til hip-hop og kinesisk og malayisk popmusik, drømmer om kærester og jobs, der giver penge. De penge, de har, bruges i stigende grad på dem selv. „De unge er selviske“, siger de ældre til mig og tilføjer: „hvad skal der blive af os?“

Så er det jeg tænker på vort eget samfund og på New York. Bliver punan bah samfundet lige så atomiseret og den enkelte tilsvarende isoleret. Skal punan bah ligesom vi i Vesten, det være sig Danmark eller New York, i stigende grad basere sig på sociale netværk, som den enkelte selv må opbygge eller knytte an til. Får deres hunde en ny betydning som kæledyr og statussymboler, eller måske som medier, der skaber kontakt mellem isolerede, fremmedgjorte individer? Ændringerne er i hvert fald godt på vej. Da jeg besøgte punan bah folket i 1993, var det sidste høvdingen Kupa sagde til mig: „Tag en stor hund med til mig fra dit land, næste gang du kommer tilbage, en virkelig stor, smuk hund, så alle de andre kan blive rigtigt misundelige.“

Note

1. Det var diskussioner, som også dannede det delvise afsæt for nærorientalistiske arkæologer som bl.a. Peder Mortensen, der i dag er en af de førende specialister på spørgsmålet om det tidlige agerbrugs- og husdyrholds opståen.

Litteratur

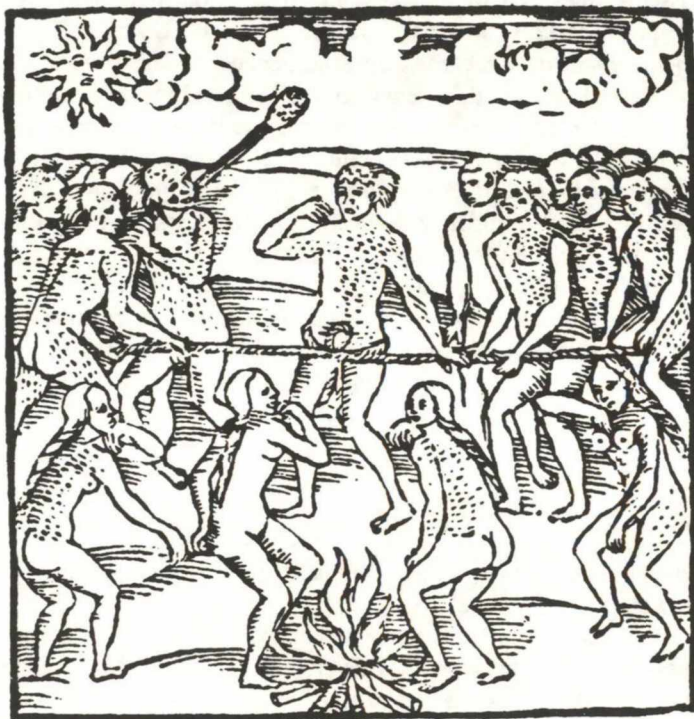
- Boas, Franz
1940 Mythology and Folk Tales of the North American Indians. Race, Language and Culture. New York.
- Bulmer, R.N.H.
1967 Why is the cassowary not a bird? A problem of zoological taxonomy among the Karam of the New Guinea highlands. *Man* 2:5-25.
1987 The uncleanness of the birds of Leviticus and Deuteronomy. *Man* 24:304-327.
- Conklin, H.
1969 Lexicographical Treatment of Folk Taxonomies. I: Steven Tyler (ed.): Cognitive Anthropology. New York.
- D'Andrade, R.
1995 The Development of Cognitive Anthropology. Cambridge.
- Frake, C.O.
1969 The Eastern Subanon of Mindanao. I: G.P. Murdock (ed.): Social Structure in Southeast Asia. Viking Fund Publications in Anthropology 29. New York: Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research.
- Douglas, M.
1970 Natural Symbols: Explorations in Cosmology. London.
- Ekman, Kerstin
1988 Hunden. Stockholm.
- Ellen, R.
1993 The Cultural Relations of Classification. An Analysis of Nuauulu Animal Categories from Central Seram. Cambridge.
- Evans-Pritchard, E.E.
1940 The Nuer. Oxford.
1956 Nuer Religion. Oxford.
- Leach, E.
1964 Anthropological Aspects of Language: Animal Categories and Verbal Abuse. I: Lenneberg, E.: (ed.): New Directions in the Study of Language. Cambridge Mass.
1969 Genesis as Myth, and Other Essays. London
- Lévi-Strauss, Claude
1952 Totemism. London.
1952 La Pensée Sauvage. Paris.
1970-81 Mythologiques, I-IV. Paris
- Lorenz, Konrad
1970 Hundeliv. København.
- Marshall Thomas, E.
1993 The Hidden Life of Dogs. New York.
- Nicolaisen, I.
1986 Pride and Progress: Kajang Response to Economic Change. *Sarawak Museum Journal*, vol. XXXVI, no. 57.
1988 Concepts of Learning among the Punam Bah of Sarawak. I: Lewis, I. & G. Jahoda (eds.): *Acquiring Culture: Cross Cultural Studies in Child Development*. London.
1993a Robbers and Aristocrats. Power, Potency, and Leadership among the Punam Bah of Borneo. I: Karaye, M. & G. de Soto (eds.): *Culture and Contradiction: The Dialectics of Wealth, Power, and Symbol*.
1993b Danish Nomad Research – An Overview. I: Ferdinand, K., *Bedouins of Qatar*. København.

- Olsen, R.A.
1993 Hunde ved hoffet. I: Bistrup, A., Bente Scavenius, Mette Winge: Gulnares Hus. En gave til Hendes Majestæt Dronning Margrethe den Anden på fødselsdagen, den 16. april 1990. København.
- Olsen, R.A.
1995 Hunden i historien. København
- Radcliffe-Brown, A.R.
1952 A Sociological Theory of Totemism, London.
- Shanklin, E.
1985 Sustenance and Symbol: Anthropological Studies of Domesticated Animals. Annual Review of Anthropology 4:375-403.
- Strindberg, August
1895 A Madman's Diary.
- The New York Times
1995 Sunday, October 15.

KENNET PEDERSEN

HANÆG

Om fuglesymboler i de historiske tupinambáers menneskeofringer



Stik 46 fra Staden 1992 [1557] betitlet „Dødsslaget“

Problemet

I en af de mest fyldige beskrivelser af selve aflivningshandlingen i det tupinambánske menneskeofringsritual, træder „dræberen“ således frem:

i en dans, så hvid som en due, bemalet med hvidt ler, i en dragt de kalder en fjerkappe, spændt over brystet, og vendende opad som en engels vinger <sic>.

Dansende på denne måde, går han rundt på plazaen og nærmer sig [ofret], mens han gør såre mærkværdige miner med øjne og legeme, og med hænderne efterligner han glenten der ønsker kød, og med denne djævelskab kommer han frem mod den stakkels mand (Cardim 1978: 437).¹

Resten af denne artikel vil være et forsøg på at fortolke hvorfor ritualets hovedfigurer optræder i fuglekostumer og mimer en rovfugls nedslag på sit bytte.

Baggrundsskitse

Da europæiske rejsende, missionærer og kolonister i det 16. århundrede „opdagede“ de tupinambánske indianere på Brasiliens kyst, mødte de samfund som stillede dem over for en rystende sær skik. Disse „vilde“ indianere var realeksisterende kannibaler som havde udformet spektakulære ofringsriter på deres krigsfanger. Dybt fascinerede af denne, utrolige og visselig „djævelske og dyriske“ ceremoni, har de efterladt os et omfangsrigt beskrivelseskorpus af hvad de mente at have været vidne til. Ud fra dette er det faktisk muligt på en detaljeret måde at rekonstruere disse menneskeæderfesteres koreografi: rækkefølgen af ritualets momenter, de ceremonielle rollers handlingssekvenser, de mindste enkeltheder i rekvisitter, prydelser osv.² Der er så at sige kun en ting de historiske kilder ikke indeholder, nemlig det etnografisk væsentlige: de fortæller os stort set intet om den indianske begrundelse for og fortolkning af disse „grusomme gerninger“. Når man læser de gamle beskriveres fremstillinger, er det derfor vanskeligt ikke at føle sig som tilskuer til dramaer man mangler alle forudsætninger for at kunne forstå.

Mange kildebehandlinger og -analyser har derfor sidenhen bestræbt sig på at ordne dette historiske materiale hen mod en intern organisering og ekstern sammenligning – for at komme „ned under“ krønikeskrivernes overfladeskildringer og blot afsløre nogle af dette rituals mulige emiske betydninger.³ Denne artikel skal da også ses som et beskedent bidrag til at kaste lys over den gåde at tupinambáerne ofrede og åd/spiste hinanden.

Gerninger

Pladsen og temaet tillader kun at der her fremhæves visse, men forhåbentlig væsentlige træk ved dette komplicerede ritual.

At dræbe. Tupinambáernes konstante og totale krigsførelse synes kun at have haft ét formål: at enhver mand dræbte en fjende. Ethvert medlem af fjendtlige grupper talte som en sådan: mænd, kvinder og – til de europæiske øjenvidners gru – børn, selv spædbørn. Strengt kodificerede regler bestemte at ikke enhver ombringelse udgjorde et drab: „dræberen“ skulle knuse en fjendes kranium, enten under selve bataljen eller under den ofring, der udførtes på hjemtagne fanger på fangetagerens eget bosted eller på jaguarer og på opgravede fjendekranier, mens omvendt andre ombringelsesmåder, fx ved pileskud, ikke gjaldt som ofring.

Skikken med at tage fanger tillod endog fangetageren (den første som lagde sin finger på en nedkæmpet/afvæbnet fjendes læbeplæk) at bruge sit „bytte“ som ydelse i et præstationskredsløb, parallelt med kvindeudvekslingen.

At gifte sig. Den typiske (mandlige) fange blev ført hjem til tagerens by. Dér overlades han – og jeg udhæver kildernes ordvalg – til „kvinderne“ som efter en simuleret „hævn“ på ham, arrangerer hans udseende, især hans hårbæringsmåde, således at han kommer til at ligne sine „værter“. Han assimileres. Det overraskende ved denne proces var at han derefter blev giftet med en af den tilfangetagende gruppes kvinder. Den mand

der havde taget ham til fange, eller den der havde modtaget fangen som „gave“, skænke-
de fangen en af sine egne kvindelige slægtninge, ofte en klassifikatorisk „søster“, til hu-
stru, eller til hustru-vogterske. Dette arrangement kunne være en rum tid og muliggøre at
fangen fik afkom. Børn af en mandlig fange ville være at regne for fjender og blev derfor
også ofret. Sigende er det at en af de tupiske betegnelser for fange, *(t)ovajara*, betyder
både „fjende“ og „svoger“. ⁴

At fortære. Enden på fangens ophold var inde når langhuslederne fastsatte en dag for
hans ofring. Herpå fulgte en periode med intensive forberedelser. Alle de nødvendige
ting til ceremonien skulle fremstilles, og allierede grupper skulle inviteres. Selve ritualet
bestod af en række faser og strakte sig over adskillige dage, helliget uafbrudt drikken,
dansen og syngen. På den sidste og skæbnesvangre dag blev fangen stillet over for sin
„matador“ på byens plaza i et forløbsstramt og detaljerigt drama. Tilfangetageren, eller
den person fangen var bortgivet til, skulle som kulmination knuse fangens hoved med et
sværdkølleslag mod nakken. Efter ofringen blev fangen parteret, kroppens bløddede kogt
og køddede stegt. Alle tilstedeværende ville derpå tage del i den antropofage kommunion,
undtagen den mand der havde udført ofringen. Han blev båret til sin hængekøje i sit lang-
hus hvor han skulle gennemgå en langvarig og streng seklusionsperiode. Under denne
ville han blive inciseret med forskellige intervaller, og når arrene var helet op, ville der
blive afholdt en større fest. Først da kunne han atter tale, eller rettere synge, prissange til
sin egen ære og herunder afsløre det nye navn han havde taget „på sin fjendes hoved“. ⁵

Den kvindagtige fugl

Den, formentlig, bedste „informant“ om disse sager, er den tyske lejesoldat Hans Staden.
Han blev som kanonér ved den lille portugisiske garnison Bertioga (på Brasiliens syd-
kyst) taget til fange af de tupinambánske *tamoio*’er (1554), og han tilbragte derefter ni
måneder i fangenskab, afventende den forestående ofring. I sin egen opbyggelige skil-
dring af denne, forfærdelige, oplevelse, tilskriver Staden sin redning, sin frelse, fra en
urokkelig from og ortodoks lutheransk måde at bevare troen på og tilliden til den gode,
og nådefulde Guds forsyn. Meget tyder dog på at han på en subtil måde, under sit fangen-
skab, formåede at fremtræde mere og mere som en tupisk „profet“, og de der indtog den-
ne rolle, var fredhellige. Til sidst lod hans tilfangetagere ham dog komme om bord på et
fransk skib – franskmændene var *tamoio*’ernes europæiske allierede, deraf fjendskabet
med portugiserne – og efter mange fortrædeligheder kom han atter hjem til Hessen og
skrev sin utrolige beretning. Men tilbage til de hændelser han blev delagtig i.

Staden blev taget til fange under et pludseligt og kortvarigt indiansk overraskelsesan-
greb, og hans tilfangetagere trak sig hurtigt tilbage fra kamppladsen. Han blev faktisk
alvorligt såret under selve skærmydslen. Derfor debatterede man blandt tilfangetagerne
om man skulle dræbe (og fortære) ham umiddelbart eller bringe ham med hjem. De ender
med at beslutte sig for at lade ham leve ud fra bestemte overvejelser:

[D]e skulle bringe mig levende hjem, således at deres kvinder også kunne se mig levende
og more sig med mig (Staden 1992:37).

Og mens krigstoget gør rast for natten, bliver han bundet:

Rebet, som jeg havde om halsen, blev bundet fast oppe i et træ. De lagde sig for natten rundt omkring mig [i deres hængekøjer] og spottede mig og sagde på deres eget sprog: [*xe-imbaba endé*], som betyder, du er mit tøjrede dyr (anf.v:40).⁶

Når Staden udmaler en situation ved ordret at gengive tupiske udtryk, er han i almindelighed ganske præcis i sin oversættelse, men det er værd at mærke sig at *imbaba* konnoterer et dyr der „opfostres“ og „formes“ af mennesker, altså et tæmmet dyr. Nu var de tupinambánske indianere ikke et samfund af husdyrsopdrættere, men de holdt dog hunde, „ænder“, skildpadder i flodstier og en række fugle.

Da Staden kommer til den by hvor hans tilfangetagere har hjemme, tvinges han til at præsentere sig selv for de kvinder der arbejder i svedjerne uden for palisaderne – med ordene: her er jeg, jeres kommende måltid! Kommet inden for palisadeværket, overlades fangen til „kvinderne“ som iscenesætter et simuleret hævnudrab på ham – simuleret i den forstand at, skønt de slår ham gentagne gange, er disse slag afdæmpede og ikke-letale, fordi det, af princip, var umuligt for kvinder at dræbe. Efter denne fjendtliggørelse af fangen, ændres kvindernes behandling af ham fuldstændigt. Kort fortalt, lader de ham undergå en assimilationsproces så han kommer til at se ud som sine „vætter“, de udstyrer ham med deres egne mænds tonsur.⁷ Efter denne traktering anbringer de rangler om hans ankler og en enorm fjerkrone på hans hoved og tvinger ham til at angive rytmen til den „hævnsang“ de giver sig til at afsynge. Navnet på den fjerkrone Staden får om hovedet, angiver han som *arasobaja*, og det betyder sandsynligvis: „som ser ud som en (vis art) ara“. Denne detalje bekræftes og uddybes af andre kilder: at blive udsmykket på denne vis var et skæbnsvangert varsel, for den: „er et tegn på hans kommende undergang (Thevet 1953:194).

At det tupinambánske offer ikklædes fjerprydelser – tilvirket materiale fra fugle som europæerne rundhåndet sammenfatter under den brede betegnelse „papegøjer“ – turde være lidet overraskende, når man betænker den panindianske betydning af disse udsmykninger. Men her taler vi måske ikke kun om en prydelse,⁸ men om en metaforisk, og reel, papegøje-isering af fangen, ofret. Fangen er, om man så må sige, „redeplyndret“ på en måde, ikke ulig den mænd ellers anvender når de tager unger fra disse smukke fugle for at kvinderne hjemme kan opfostre dem som kæledyr. I denne forstand forvandler kvinderne, på grænsen af fangens fjendeby, ham til en „tam fugl“. Han bliver kvindelig, en „planteæder“ – et væsen hvis aggression er uden dødelig virkningsfuldhed. At udstafere ham som „papegøje“ er vitterlig et tegn på hans undergang. Emaskuleret for sin dødspotens, omend stadig i stand til at frembringe liv, er fangen – som mand – allerede død, en levende død. Man kan endda have ham til bedste som en *mockingbird*. Stadens „ejere“ tager ham med og viser ham frem under fester i allierede byer. Et tilbagevendende nummer består i at man binder hans fødder sammen og får ham til at springe omkring: „Dette lo de meget af og sagde, at her kommer vores mad – hoppende“ (Staden 1994:64-65, den danske oversættelse har „hyppende“ <sic>, for *hergehüpf*).

Så længe han er fange, er han en papegøje som holdes af kvinder, endog et kært husdyr, *mi-ausuba*, en „elsket“. Men som alle andre papegøjer holder man ham kun med et formål for øje: at mænd kan smykke sig med hans fjer. En af de andre betegnelser for fange, *t-e-mbi-ara*, synes endog at være et ordspil der siger det hele: „den fangne“/„den plukkede“/„den ara’ede“. Dertil kom at disse fugle jo har en sær evne. De kan lære at tale. Og skal man tro Thevet, var de vigtigste og hyppigste sætninger i dette samfund,

sætninger som kvinder også indprentede i deres kælefugle: „du skal gå i krig mod dine fjender, fange dem, massakrere dem og æde dem“ (Thevet 1953:168).

Faderfuglen

Hypotesen er altså at det kommende offer under sit fangenskab undergik en assimileringproces, udformet som en „tæmning“ – han blev holdt af sin hustru-vogterske i det langhus der tilhørte hans „affinale“ tilfangetagere, hans t-ovajara'er, hans „fjender/svogre“. Men før man ofrede ham, og som en del af ceremonien, bliver han igen gjort til en markeret fjende. Han dissimileres. Dette træder tydeligt frem i den måde han flyttes omkring på. Umiddelbart før, natten før, ofringen føres fangen ud af „sit“ langhus og anbringes højtideligt på plazaens midte i en lille hytte som er blevet opført midlertidigt, alene til dette formål. Det er her han udsmykkes til den endelige handling. Og disse sidste forberedelser udføres, alle, af kvinder. I forskellige grupperinger omgiver disse „blide Proserpiner“ (anf.v:276) fangen som kor med fastlagte repertoarer af både formildende og hævnprisende hymner, sange og formaliserede dialoger. Alt tyder således på at disse sidste forberedelser, for at sige det mildt, var „tykt“ (!) symbolske. Rollefordelingen mellem de forskellige grupperinger af kvinder lader sig næppe rekonstruere, men en omstændighed træder dog tydeligt frem. Forskellige grupper af kvinder bemaler og udsmykker fejrende sværdkøllen og fangens hoved med indviklede og identiske indtegninger. Begge påsmøres en gummiagtig limbund som hæfte for et lag af pulveriserede æggeskaller. På denne maske udfører en kyndig ældre kvinde til sidst et sirligt mønster. I denne fangens sidste nat, bliver både han og den sværdkølle hvormed han skal „knuses“ genstand for en intens kvindelig vågen og dyrkelse. Og både fangen – den nu af-tæmmede fjende – og den udsmykkede, temmelig falliske sværdkølle, er kvindelige produkter.

I denne sammenhæng fortjener et element en særlig udhævelse: æggeskallerne. Der findes flere beskrivelser af disse, og af den fugl de stammer fra. Problemet er blot at „denne fugl“ ikke lader sig så entydigt artsbestemme.⁹ På grundlag af kildernes oplysninger om æggenes farve, grøn til grå, de anførte indfødte navne, og tidlige udseendebeskrivelser, kan vi indskrænke det til få muligheder: *Tinamus tao*, *Tinamus solitarius*, *Tinamus tataupa* eller *Crypturellus undulatus*. På dansk kaldes de blot tinamuer (tidligere: lønfugle). Alle de her nævnte, som samtidig er de største, lever på skovbunden og udmærker sig ikke ved udviklede flyveegenskaber eller spektakulær tropisk farvepragt, men deler to træk: deres æg beskrives, også af ornitologer i dag, som enestående smukke (porcelænsagtigt skinnende, stærktfarvede), og alle tinamuer deler den bemærkelsesværdige adfærdsegenskab at al yngelpleje, ud over selve æglægningen, varetages af hannen: han ruger, fodrer og plejer ungerne, alene. Med andre ord, fugle der har reduceret hunnens reproduktive rolle til et minimum.

Det er altså med, knuste, æggeskaller fra en (eller flere) af disse fugle at både den dræbende kølle og ofrets hoved smykkes. Her bliver det nødvendigt at opholde sig ved nogle detaljer i forbindelse med tupisk konceptionsforståelse. Forestillingen om hvorledes forplantningen foregår, afspejles i en semantisk detalje: En meget betydningstung rod på det sprog de historiske tupinambáer talte finder vi i *ub-*. Grundbetydningen er, aktivt, at „gyde“ og (metonymisk?), passivt, at „være frembragt af“. Vigtige afledninger: *t'uba* „fader“, *upιά*, „æg“, egentlig „gyde(t) + sæd/rogn/frugt/hoved/glans.

Groft sagt, lægger hannen/manden æg i hunnen/kvinden, som så tilskrives den rolle at omgive livskimet med skal. Udviklingen af skallen, moderkagen, er en proces i hunnen, men frugten, ægget i skallen, er en hanlig implantering. Dette bestyrkes af at en af betegnelserne for „hustru“, *j-e-ti-pera*, kan udlægges som „hende hvormed jeg omgiver mig mit æg med skal“! (Dette er netop, „groft sagt“ fordi de to køns bidrag til avlingsproduktet er noget mere kompliceret, dvs. der er mere til skallen end som så). Visse filiative egenskaber nedarves gennem faderen, ikke mindst den sociale identitet: børn af mandlige fanger er fjender, og ofres, børn af kvindelige fanger er egne.¹⁰

En forudsætning for overhovedet, som mand, at være kvalificeret til at indgå ægteskab var nu, som nævnt, at have ofret en fjende, og de rituelle følger (seklusion og incisionsforløbet) er identiske med dem kvinder undergår i forbindelse med den første blødning. Offerdrabet er for manden hvad menarken er for kvinden, og han bliver altså frugtbar, og „kvindbar“, ved at udføre sin (første) ofring. Og denne avleevne tager han fra ofret ved at der knyttes en konkret metonymisk forbindelse mellem fangens hoved (der på tupisk er synonym med „sæd“) og den falliske sværdkølle, en overførsel der gestaltet af at begge er ens udsmykket med de knuste æggeskaller fra en fugl der etologisk gør rugning og yngelpleje eksklusivt maskulin. Bødlen knuser, i enhver forstand, ofrets avle-kraft: hans hoved og frugbarhedsbetingelser: Den enes død er den andens liv, den andens evne til at skabe liv, til at „lægge æg“.

Rovfuglen

Ifølge den indledende beskrivelse har menneskeofringen en særlig mimisk form: den efterligner den jagende rovfugl der slår ned på sit bytte. Det er næppe muligt at fastlægge præcist hvilken rovfugl, men sandsynligvis kan der være tale om to mulige kandidater: harpyørnen (*Harpya harpyja*) eller latterfalken (*Herpetotheres cachinnans*). Begge er plausible. Dels fordi de forskellige beskrivelser stammer fra forskellige grupper; dels fordi begge er „symbolsk brugbare“. Harpyørnen synes at indgå i det tupiske bestiarius som den store rovfugl, en slags luftens jaguar,¹¹ ihukommende at jaguarer, faktisk, indgik som mulige ofre (omend de ikke blev genstand for fortæring: de kan være antropofager, men da omofager, „råedere“, og derfor u-spiselige). Dertil kommer at harpyørnen delvis er ådselæder og af den grund var voldsomt tabuiseret som menneskeligt fødeemne: det er ikke i kulinarisk henseende at denne fugl er menneske-lig, det er som prædatorisk pendant.

Latterfalkens kandidatur knytter sig til en anden detalje ved den tupinambánske menneskeofring. For at begrænse og styre ofrets bevægelsesmuligheder under aflivningen, blev det hæmmet af et kunstfærdigt knyttet reb, *mussurana*, en strikke om ofrets midje som i sine ender blev holdt af to medhjælpere og således indskrænkede ofrets undvigelsesmanøvrer.¹² Nu er den tupiske betegnelse for dette fangefastholdningsreb imidlertid også navnet på en særlig slange¹³ der er „kannibal“: den æder andre slanger (ofiofag) og regnedes for immun over for selv giftslangers bid. Denne usårlighed blandt „ligedannede“ hindrede dog ikke at den også kunne være byttedyr, netop for latterfalke. Hermed når vi også grænserne for at drage taksonomisk begrundede paralleller og må prøve andre forståelsesveje.

Billedformer

Hvis den ovenstående (etno-)zoologiske skitse har noget for sig, turde det også være tydeligt at de symbolske dyr som gestaltes i det tupinambánske ofringsritual, dannes af ceremonielt hybride former, mere af „griffer“ end af naturligt forekommende fuglearter.¹⁴ Påstanden er alene at kvindefuglen og faderfuglen for ofret, og rovfuglen for dræberen udgjorde prægnante, og her i bogstaveligste forstand, symbolske lag på aktørernes leger. Mellemregningerne til en mulig fortolkning kan vi sammenfatte vha. to „gammelstrukturalistiske“ antagelser som forekommer uomgængelige i amerindiansk etnografi.¹⁵ Den første går ud på at der i samfund, som fx de amazonianske, fandtes en konkret encyklopædisk viden om „naturen“. Fra dette overvældende stof betjente man sig af pertinente strukturejendommeligheder for så vidt disse, og det er den anden antagelse, tillod dannelsen af analogiserende billedmodeller¹⁶ – af eller på sociokulturelle forhold – og omvendt. I nærværende sammenhæng *udvælges* fx fra tinamuen (hvilken præcis art det end var) æstetiske træk (skallernes farvepragt), etologiske træk (hannens eksklusive yngelpleje), økologiske træk (et vanskeligt opsporligt byttedyr), for så vidt disse danner et kompleks af selektive ligheder med fangen, ofret. Som analog billedmodel „på“ ofret danner tinamutrækkene en symbolsk form ved at være en selektion i mediet af mulige ligheder. Fangen ligner hanfuglen fordi han, foreslås det her, ifølge tupisk forplantningsteori er den egentlig æg-ansvarlige; fordi han gøres til byttedyr og dermed, *per extensionem*, emaskuleres af en „rovfugl“; fordi han ligner smukke knuste æg. På samme måde ville fangen være et billede på tinamuen, hvilket gør det muligt at forestille sig denne fugl i atter andre analogisammenhænge. Denne fortolkning, som blot udhæver iøjnefaldende træk, ville derfor selvsagt kunne fortsættes mod andre „metaforiske mål“, og med andre „metaforiske kilder“. Men alene af denne grovskitse aftegner sig to markante tupinambánske billeder af og på verden. *Første anskuelse*: Manden ligner en rovfugl (han er jæger, han mader sine egne med kød, osv). I visse henseender lever manden/mennesket af rov. Det er jo trivielt sandt. Men en lighed er netop ikke identitet. En forestillingsmæssig identifikationsstilnærmelse foreligger først ved den selektive kompositionen af „rammende“ billeder der „træffer“ samme mål for ved denne bestemmelse selv atter at kunne være kilde for andre overføringsprocesser. Manden kan, i ofringens billedsammenhæng, forestilles som sammenstykket af træk der ligner en papegøje (i visse henseender), der ligner en tinamu, der ligner en rovfugl osv. Og disse overførsler kan vendes om så papegøjer, tinamuer og rovfugle (i visse henseender) ligner en mand. Som fange er manden en „prydfugl“, et kvinders tæmmede kæledyr, hvormed mænd kan udsmykke sig; som offer tillader han at dræberen kan „rov’e“ hans tinamulignende potens og derved komme i besiddelse af forudsætningen for at blive fader;¹⁷ som bøddel dramatiserer han forholdet mellem fjender som en prædatorisk relation. Dette leder til *anden anskuelse*: mænd kan ikke forplante sig, uden gennem en „negativ udveksling“. Konsekvenserne af denne fortolkning er mangfoldige. Lad os nøjes med to. Hvis mænd kun kan blive „kvindbare“ ved at ofre en fjende, vil det tupinambánske samfunds, morbidt konkrete, reproduktionsbetingelser indbefatte fjendtlige samfund som man prædatorisk kan skaffe sig ofre fra. Eksokannibalismen bliver dermed samtidigt, omend på en kompliceret – og kompliceret måde – endokannibalisme: for nok afgrænses de enkelte grupper som sammen-spiste, som dem der ved at ofre og fortære fjender netop konstitueres som sine fjenders fjender, potentielle ofre for fjendernes „hævn“. Men hver gruppe må samtidig bemægtige sig sin mandlige avlekraft „på

fjenders hoveder“. Hver gruppe vil således udgøre en positiv helhed inden for hvilken, der udveksles kvindelig avlekraft, men samtidig mere omfattende negativ helhed af grupper der kriges, ofrer hinanden, fortærer hinanden og prædatorisk henter avlekraft udefra. Og hvis kvinder ikke behøver at gå denne „dyriske omvej“ for at blive „mandbare“, bliver kvinde-kønnet, som en anden konsekvens og ironisk i en så voldsomt maskuliniseret forestillingsomverden, det egentligt menneskelige køn: det fødetilberedende, ikke-rå, ikke-prædatoriske køn. Kvinder går ikke på rov, dræber ikke – de føder, tæmmer og kultiverer. De „er“ ikke fugle, de opdrætter dem!¹⁸ At mennesket derfor i et andet tupinambánsk forestillingsregister, nemlig religiøst i forhold til deres guder, befinder sig i en kvindelig position synes at være både analogisk og logisk følgerigtigt, men det ville kræve at vi begav os ind i et parallelt, men formforskelligt billedrum.

Bortbaskning

Denne analyseskitse har kun søgt at gøre det fortolkningsplausibelt at de historiske tupinambáers valg af bestemte fugle-„rekvisitter“ i deres mærkværdige fjendeofringsritual indgik i en gestaltning af symbolske former som var konsistent forestillingsmotiverede. Bøddel og offer dannes i ritualsammenhængen som „billedkompositioner“ af selektivt udvalgte og sammensatte analogier mellem de ceremonielle roller og bestemte prægnante træk ved papegøjer, tinamuer og rovfugle. Skitsen aftegner derfor kun et indblik i få, kontekstbegrænsede facetter ved disse historiske indianeres symboludformning.

Der er tale om en gisning, af den enkle grund at kildematerialet ikke tillader mere end, dog begrundede, fortolkningsbud på ofringsritualets mulige kulturelle meningskonstitution.

Fortolkningen bygger, med velberådet hu, på „gammelstrukturalistiske“ antagelser, dvs. den ser bort fra væsentlige spørgsmål vedrørende den tupinambánske forestillingsverdens kognitive og socialmorfologiske begrundelsessammenhæng. Den er med andre ord „indskrænket“.

Men omvendt måtte den gerne have antydnet at selv symbolske detaljer fra et historisk indiansk samfund peger på dettes overvældende figurative rigdom, og at en af vejene til forståelse af denne må bestå i at blotlægge de strukturer der stabiliserer bestemte former i de analogiserende billedmodeller af verden.

Ofret i tupinambáernes ritual blev, som omtalt, fastholdt af et reb om midjen. På vej til sin henrettelse føres han rundt med dette reb om halsen, og dets sammenrullede ender bæres af hans „hustru“ og en kvindelig hjælper, og de synger: „Vi er de kvinder der får fuglens hals til at strække sig... Hvis du havde været papegøje, ville du flyvende flygte fra os“ (Cardim 1978:116).

Noter

1. Selve denne kildes skæbne er en ren røverhistorie. Fernão Cardim (1540?-1625), førstegenerationsjesuit, kom til Brasilien i 1583. Som udsending til pavehoffet blev han taget til fange af engelske sørøvere i 1601. Ud over fangenskabets led har han den tort at få beslaglagt sit manuskript til en beskrivelse af sit nye land. Derfor udkom Cardims bog først på engelsk i Hakluyts rejseberetningsserie i 1625 som „En afhandling om

Brasilien, skrevet af en der har levet dér længe". Arkivstudier i Évora tillod Capistrano de Abreu i slutningen af sidste århundrede at fastslå både forfatter og en rimelig affærdigelsesdatering (1584). Cardim vendte i øvrigt tilbage til Brasilien og var jesuitternes provincial dér til sin død. I den portugisiske tekst bruges et gammelt udtryk for rovfuglen: „*o minhoto* [i dag: *milhafre*] que desce á carne".

2. Denne minutjose fremstilling af ritualforløbet samles og „rekonstrueres" første gang i Métraux 1928a og 1928b.
3. Dette er forsøgt flere gange: Métraux 1928b, Fernandes 1970, Viveiros de Castro 1986, Combès & Saignes 1991 og – i al beskedenhed – Pedersen 1991.
4. Det vil i denne sammenhæng føre for vidt at udrede det tupiske, terminologiske system (detaljer finder i Pedersen 1991, appendiks II), men pointen er: givet et dravidisk system med MB-ZD-ægteskabspræference, vil affinale slægtninge enten blive „svigerfædre" eller „svigersønner" – og samtidigt „svogre". Fanger vil, netop som ikke-kognater, være de eneste *rene* affinale: dvs. af gode grunde personer man ikke er beslægtet med på anden måde end over dette mærkværdige ægteskab.
5. Hentet fra Cardims kortfattede sammenfatning af tupinambáernes etos: „Om deres måde at dræbe og spise menneskekød på – og om deres måde at blive adelsmand på: Af alle æresbevisninger og glæder i livet er ingen så stor for dette folk som at dræbe og tage navne på deres fjenders hoveder [and get a name on the heads of their Adversaries/e tomar nomes nas cabeças de seus contrarios" (Cardim 1625:431/1978:113)].
6. Jeg citerer fra den danske oversættelse. Rektificeringerne af de tupiske ord og vendinger er dog mine, da disse gengives i den danske udgave efter Stadens egen „retskrivning", hvilket får dem til at se mere eksotiske ud end godt er.
7. Flere gamle rejsebeskrivelser opholder sig ved at de sprogligt og kulturelt nærtstående tupiske „stammer" syntes at differentiere sig symbolsk ved måden håret var klippet og arrangeret på (Cardim 1978:106: „det er på hovedet [dvs. frisuren] man kender nationerne"). At dette også kunne være en væsentlig identitetsmærke for europæere, kan man se deraf at Hans Staden på illustrationerne i sin bog vedbliver med at bære skæg (som europæer, kristen – og som „rødskegget" mere fransk end portugisisk! – selvom han i teksten er blevet helt og aldeles glatraget ved sin ankomst til sine fangetagers by (Staden 1992:44).
8. Den, mig bekendte, mest perspektivrige diskussion af amazoniansk fuglesymbolik finder man mellem Crocker (1977) og Turner (1991) om den rette forståelse af den gådefulde bororo-sætning „Vi er papegøjer".
9. Til denne bestemmelse har jeg fået uvurderlig støtte af Jon Fjeldsø, Zoologisk Museum, og biolog Morten Heegaard. Tinamufamilien tæller to underfamilier, fordelt i 39 arter, og findes kun i Syd- og Centralamerika. Se: del Hoyo, Elliott & Sagatal 1992. Fuglen beskrives i den ældre rejselitteratur som „fasan", „agerhøne" og „vagtel": Cardim 1978:465-66; Léry 1975:149; Soares 1971:227; Thevet 1953:158. Bemalingen af offerkølle og ofrets ansigt finder man hos: Cardim 1978:436; Soares 1971:307; Staden 1992:109; Thevet 1953:276, 279.
10. Kvindelige fanger synes at have haft en anden skæbne end mænd. Enten blev de ofret med det samme (Thevet 1953:199), eller de blev „medhustruer" og slet ikke ofret i levende live. Men deres kranium ville blive knust umiddelbart efter det naturlige dødsfald.
11. *Guira-guasu*, „storfugl" hed den helt enkelt, og nyfødte drengebørn fik som „varsels gave" klørerne fra en jaguar og klørerne, med samt bag- og halefjer, fra denne fugl. Fra disse emblemer ville visse af dyrenes egenskaber overføres til barnet, nemlig krigeriskheden. „Fordi jaguaren er et af de stærkeste dyr, man finder dér, og fordi guira-guasu'en er den mest frygtede som den, der besejrer alle andre og nedsvælger dem" (Thevet 1953:50). Blandt en senere beskrevet tupisk gruppe, kamajurá, er fangeofret „transformeret" til en harpyørn der holdes i bur på midten af landsbypladsen (Se Münzel 1971:203f).
12. Ofringen tillod den dødsdømte at udvise bravur mht. adræt at undgå nakkeslaget. Denne skrømtede bevægelsesfrihed fik flere europæere til at sammenligne dramaet med gladiator- eller tyrefægtningsarenas-skuespil.
13. Den semantiske forbistring er her noget overvældende: *Mussurana* er ordret et slange „som ligner en mussu". *Muçum*'en er en muræneagtig fisk (*Symbranchus marmoratus*), altså en fisk der ligner en slange, hvor det tupisk, omvendt, drejer sig om en slange der ligner denne fisk!
14. Man kan her tænke på de scenografiske problemer – og løsningsforslag! – der er givet med at skulle scenisk fremstille Lohengrin som „svaneridder", eller „Skovfuglen" i Siegfried, for nu blot at pege på enkelte, kunstmtylogiske, paralleelperformative udfordringer.

15. Grundlæggende er det følgende et sammenkog af påstande i Lévi-Strauss 1969.
16. Hvis man, som jeg her urimelig kort, definerer den „vilde tanke“ således, fremstår den „tamme tanke“ som logiserende begrebsmodeller ud fra et abstrakt leksikon.
17. I tupinambánsk kosmologi følges disse forvandlingsprocesser af mænd (levende-død, avlende-avlingsstandset m.fl.) af en parallelforskuet serie af tilstandsformændringer for visse af bødlens afdøde slægtninge. Pladsen tillader ikke at medinddrage disse, men kort fortalt udgjorde ofringen af fangen selve hævn for en slægtninges død. Denne afdøde ville i og med ofringen blive hævnnet og dermed, endeligt, finde frem til det efterliv han havde flakket mod siden sin uhævnede død.
18. Denne kønsbestemmelse angår *genus*, ikke *sexus*: biologiske mænd kunne vælge at blive kvinder, og omvendt. Den eneste begrænsning kvindelige krigere, de „rigtige amazoner“, var underlagt synes at have været et forbud mod at optræde som bødler under den rituelle ofring (Thevet 1953:107).

Litteratur

Cardim, Fernão

1978 [1584] *Tratados da terra e gente do Brasil*. Sao Paulo: Companhia Editora Nacional. (Først udgivet på engelsk i: Purchas: Haklyutus Posthumus (1625). Haklyut Society 4.

Combès, Isabelle & Thierry Saignes

1991 *Alter ego: naissance de l'identité Chiriguano*. Paris: Édition de l'École des hautes études en sciences sociales.

Crocker, J. Christopher

1977 *My Brother the Parrot*. I: J. David Sapir & J. Christopher Crocker (eds.): *The Social Use of Metaphor*. Philadelphia: Philadelphia U.P.

del Hoyo, J., A. Elliott & J. Sargatal

1992 *Handbook of Birds of the World*, vol.1. Barcelona: Lynx Ediciones.

Fernandes, Florestan

1970 [1952] *A função social da guerra na sociedade Tupinambá*. Sao Paulo: Livraia Pioneira Editôra.

Lévi-Strauss, Claude

1969 *Den vilde tanke*. København: Gyldendal.

Léry, Jean de

1975 [1578] *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil*. Genève: Librairie Droz.

Métraux, Alfred

1928a *La civilisation matérielle des tribus Tupi-guarani*. Paris: Librairie orientaliste Paul Geuther.

1929b *La religion des Tupinambas et ses rapports avec celles de autres tribus Tupi-guarani*. Paris: Bibliothèque de l'école des hautes études, Sciences religieuses.

Münzel, Mark

1971 *Medizinmannwesen und Geistervorstellungen bei den Kamayurá (Alto-Xingú-Brasilien)*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag.

Pedersen, Kennet

1991 *Nadvergæster: To bidrag til tupinambá'ernes etnografiske historie og historiske etnografi*. København: Institut for Antropologi, specialerække nr. 37.

Soares, Francisco

1971 [1591] *De algumas coisas mais notáveis do Brasil*. Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro 148:371-427.

Staden, Hans

1992 [1557] *Sandfærdig beretning om og beskrivelse af et vildt, nøgent, grusomt, kannibalistisk folks land...* Århus: Forlaget Intervention Press.

Thevet, André

1953 [1575] Le Brésil et les brésiliens. I: Suzanne Lussagnet (red.): Les français en Amérique pendant la deuxième moitié du XVIe siècle. Paris: Presses Universitaires de France.

Turner, Terence

1991 „We are Parrots, Twins are Birds“: Play of Tropes as Operational Structure. I: James W. Fernandez (ed.): Beyond Metaphor: The Theory of Tropes in Anthropology. Stanford: Stanford U.P.

Viveiros de Castro, Eduardo

1986 Araweté: os deuses canibais. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Forkortet engelsk bearbejdelse: From the Enemy's Point of View: Humanity and Divinity in an Amazonian Society. 1992. Chicago: Chicago U.P.).

POSITION

TRETTE MÅDER AT BETRAGTE EN SOLSORT PÅ EN ETNOGRAFISK REFLEKSION OVER WALLACE STEVENS' DIGT OG POUL BORUMS DANSKE OVERSÆTTELSE

Præludium

At oversætte et digt fra ét sprog til et andet er en form for etnografisk idræt. Hele kroppen må investeres i talen, men her i bevidst udvalgte og disciplinerede dele af sproget. Digtoversætteren anbringer sig imaginært i digterens krop og søger at følge de bevægelser og følelser, som har indskrevet sig i det enkelte værk.

Resultatet kan aldrig blive en fuldkommen kopi. Noget føjes til, og andet mistes. Oversætteren befinder sig, så at sige, i et stort hittegodskontor uden altid at kunne vide, hvad han har mistet og hvad der vil blive fundet. Ifølge Geertz (1983:50) synes man at kunne finde mere i oversættelsen end hvad der er gået tabt, ganske enkelt fordi både original og oversættelse nu engang foreligger. Man kan sammenligne dem og udforme yderligere oversættelser. På denne måde vrir den etnografiske, poetiske eng med liv, vilde arter af enhver slags – især fugle og deres sang.

Enhver oversættelse er en nyopførelse, fordi den grundlæggende blot er én blandt mange mulige fortolkninger. Ligesom vi kan lytte til og sammenligne optagelser af Bachs tre „Klaverøvelser“, kan vi sammeligne forskellige oversættelser af et digt.

Analogier af denne art ville man kunne fortsætte og fortsætte. Derfor vil jeg her stoppe op ved poesien „kropsprog“ med dets egenskaber af at være en form for idræt. „Idræt“, med alle ordets mimetiske, legende og kreative bitoner, giver som anslag digtoversættelsens udsøgte kunst og den etnografiske videnskab.

Paradigme

En af de væsentlige ting jeg vidste om nylig afdøde Poul Borum var, at han havde oversat Wallace Stevens' (1879-1955) digte til dansk, og at han havde gjort det med en beundringsværdig indlevelsesevne og meddigtningsevne. Da en betragtelig del af min æstetiske „dannelse“ bestod i at læse Wallace Stevens' digte, var jeg selvsagt nysgerrig efter at se præcist, hvorledes Borum oversatte Stevens til dansk, mit andet og kejtede sprog.

Her står vi altså med Poul Borums oversættelse af Wallace Stevens („Verdens dele“ 1994), og som emne her, nærmere bestemt med Stevens' digt fra 1917, „Thirteen Ways of

Looking at a Blackbird“. Hvad indebærer det at oversætte et digt fra et til et andet, nærtstående, sprog? Hvor fuldender ens egen kultur og erfaring selve oversættelsehandlingen?

Stevens' digt handler tilsyneladende om forskellige måder at opfatte virkeligheden på og, mere væsentligt, om at transponere disse synsvinkler over i erfaringer, der er indbyrdes beslægtede. „Tretten“ er et betydningsladet „uheldigt tal“ på engelsk og dansk. For Stevens var det måden at afslutte digtet på, ellers kunne han have fortsat i et endeløst antal af måder at iagttage en solsort på. „Tretten“ er vilkårligt, det held som ironisk nok ledsager uheldet. Man kunne hævde, at det i digtet „Tretten måder“ var Stevens' hensigt at udfordre læseren/oversætteren ved at sige: „Kan du følge med mig i denne kontemplative idræt?“ „Tretten måder“ er en slags æstetisk gymnastisk øvelse, og Borum tog med glæde udfordringen op.

Det slog mig dog, at „blackbird“ på amerikansk engelsk ikke er det „samme“ som „solsorten“ på dansk. Jeg tvivler stærkt på, at der fandtes nogle af „vores solsorte“ i hans baghave i Connecticut. Ud fra min egen hukommelse og oplysninger fra en lærd ornitolog, er solsorte sjældne fugle i det østlige Nordamerika. For Stevens må den almindelige drossel have været „Robin Rødbryst“, og hvis Stevens kendte til solsorte, var disse sandsynligvis „rødvingede solsorte“ hvis vingeoversider har aftegninger med en gul og rød plet. Amerikanske enge og moseområders „solsorte“ kaldes faktisk for „rødvinger“.

Hvad angår Stevens' egen kulturelle og æstetiske dannelse, så var det i Europa, at solsorte sang, og blev besunget. Der findes ganske vist sorte fugle i Amerika, krager og store for eksempel. En jazzmelodi hedder jo „Bye, bye! Black Bird!“, men jeg tvivler på, at Ella Fitzgerald mente „vores“ solsort. Vi spørger her til de måder, hvorpå konkrete instanser oversættes til sammenfattende kategorier. Stevens' „blackbird“ er et symbol som udvikler sine fremmedartede betydninger på amerikansk jord, og nogle af disse betydninger er blevet indført fra europæisk folkløse og finkultur.

Poul Borum kunne i sin oversættelse ikke fuldstændigt dække mangfoldigheden i Stevens' betydninger, og det fordi solsorten for Stevens ikke var en indfødt fugl, medens den for Borum var overordentlig indfødt. Når vi læser Borums oversættelse, må vi give slip på visse af vores selvfølgelige associationer til solsorte for at forstå Stevens' solsort, der føjer betydningslag til betydningslag. Her støder „det lokale“ på en indbydende måde sammen med „det globale“. Stevens bragte det globale eller universelle symbol tilbage til sin baghave. Han gør sig overvejelser om europæisk og orientalsk æstetisk erfaring i digtets tretten dele. For Stevens stødte det konkrete og det abstrakte ind i hinanden i digtet, på samme måde som det særlige bevæger sig frem mod og bort fra det generelle i den socialvidenskabelige erkendelse (jf. Evans-Pritchard 1956:106; Schwartz 1993).

Interludium

Etnografer, der skal fremlægge deres feltarbejde, har ofte bemærket, at deres vanskeligste arbejde består i at oversætte „indfødte“ termer til „vore“ termer. Bronislaw Malinowski, hvis modersmål var polsk, beskriver det svære ved at skulle oversætte trobriandiske ord til engelsk. Han taler (i 1926) ikke om poesi, men om videnskab:

Opgaven for den videnskabelige oversættelse af et ord består ikke i at give os en omtrentlig modsvarighed der ville være tilstrækkelig til praktiske formål, men i nøjagtigt at godtgøre

om et indfødt ord svarer til en idé der, i det mindste, delvis giver mening for engelsktalende, eller om det dækker en aldeles fremmed opfattelse. At sådanne fremmede opfattelser findes i indfødte sprog, og i stort tal, er klart. Alle ord der beskriver den indfødte samfundsorden, alle udtryk der refererer til indfødte trosforestillinger, til særlige skikke, ceremonier, magiske ritualer – alle sådanne ord findes ganske enkelt ikke på engelsk eller på noget andet europæisk sprog. Sådanne ord kan kun oversættes til engelsk, ikke ved at anvende en forestillet ækvivalent til dem når man nu tydeligvis ikke kan finde en rigtig, men alene ved at man forklarer hvert enkelt af disse ord ved hjælp af en eksakt etnografisk redegørelse for pågældende indfødte samfunds sociologi, kultur og tradition. (Malinowski 1926:299-300)

I dette essay foreslår jeg, at skønt der består mange familieligheder mellem dansk og engelsk, findes der også i betydelig grad forskellige bestanddele. Kendskabet til „konteksterne“, såvel deres overlapninger som deres divergenser, gør det at oversætte digte til en form for etnografisk arbejde. Målet for en oversættelse er at repræsentere „den anden“ på måder, der er forståelige. I mange af Stevens' digte, og især i „Thirteen Ways of Looking at a Blackbird“, indbyder han læseren til at følge med i hans legende iagttagelser og abrupte kommentarer. Han indbyder os til at være opmærksomme over for det, der ved første blik kan synes trivielt. Digtenes strofer er småbidder, lækkerbiskner, som man siger – ikke ulig dem man fodrer fugle med om vinteren.

Paradigme genoptaget

Stevens' digte spillede på kunsten at transponere fra musik og maleri. Borums moderne sensibilitet delte denne forkærlighed med Stevens, så Stevens er læreren og Borum eleven, der ved, at den frie improvisation er den moderne kunsts foretrukne metode. At oversætte en andens digte var en opvarmningsøvelse til at skrive sine egne, og øvelserne har endda deres egen ynde og gave – de både følger trop og afviger.

Som jeg nævnte, er tallene de billeder, det er lettest at oversætte. Borum kan finde „nøjagtige“ ord for tallene. Her er der intet kulturelt slør som i „blackbird“/„solsort“. I hans baghave fandtes ikke et bjerglandskab, men digtets første afsnit åbenbarer, at:

Blandt tyve snedækte bjerge
var den eneste ting der rørte sig
solsortens øje.

Derpå drager Stevens en slutning:

Jeg var i tre sind
som et træ
hvori der sidder tre solsorte.

Stevens var måske i færd med at spille på tallene 20, 1 og 3 som til sammen giver 24 og derfor kunne hentyde til den engelske børneremse:

Sing a song of sixpence, a pocket full of rye,
Four and twenty blackbirds baked into a pie.

Stevens' tal gav ikke Borum oversættelsesproblemer, mens det amerikanske ord „mind“ („I was of three minds“) på dansk bliver til „Jeg var i tre sind“. „Sind“ rummer både „følelse“ og „mental“ virksomhed. „Sind“ er et righoldigt ord, så Borum indfanger Stevens' betydningsintention mere nøjagtigt end det tvetydige ord „mind“. De danske udtryk „tre“ og „træ“ klinger meget ligesom de engelske „tree“ og „three“. De to sprog er i dette tilfælde „kissin' cousins“ (Schneider 1968:17,67).

Senere i digtet henvender Stevens sig til: „Oh thin men of Haddam“, og jeg havde altid troet, at henvisningen gjaldt et eller andet obskurt bibelsk sted og tidspunkt. Hvor ligger Haddam? Vidste Borum, hvor Haddam ligger? Er det et virkeligt sted? Jeg slog efter i bibelleksika, og der kunne man ikke finde noget Haddam. Et atlas havde en henvisning til et Haddam, og her var det en lille provinsby i Connecticut, nordøst for Hartford, hvor Stevens boede. Henvisningen er altså lokal, ikke eksotisk, men byens navn lyder eksotisk, og det gør en betydningsfuld forskel. Måske ledte Poul Borum ligesom jeg selv efter navnet i samme store atlas på Københavns Kommunebibliotek for at finde ud af, hvor Haddam skulle lokaliseres. Borum foretog jo grundige undersøgelser i forbindelse med sine oversættelser, men jeg kan ikke vide om hans undersøgelser var sammenfaldende med mine.

Stevens' digte indeholder mange henvisninger til nordamerikansk topografi, strækende sig fra hjembyen Hartford til steder langs Atlanterhavets kystlinje, til hans vinteropholdssted i Key West i Florida. Ikke desto mindre og til trods for alle disse steder på Stevens' poetiske landkort, fremkalder han en fjern abstrakt følsomhed, der på en amerikansk intellektuel måde opleves som meget europæisk.

Tilsyneladende rejste Stevens ikke nævneværdigt i Europa. Til forskel fra så mange andre i sin generation af amerikanske forfattere blev han aldrig eksileret bohème i Paris. I sine digte giver Stevens stemme til en persona/personmaske, hvis identitet dannes af europæisk moderne storbykultur. Hans rejser forbliver imaginære og virker måske derfor så meget desto stærkere! Stevens samstemmer sig med musik, litteratur og maleri, men han lytter sig frem fra sin dagligstue i Hartford, Connecticut, eller fra dækket på sin båd i Florida.

Stevens tilbragte altså størstedelen af sit liv i Hartford, Connecticut, hvor han var underdirektør i et forsikringsselskab. Det abstrakte ved Stevens' poesi kan man måske sætte i forbindelse med arbejdet med at kalkulere risiko og erstatningsansvar. Digtene formidler mellem det konkrete, hjemligt særegne og det abstrakte, forretningsførende generelle (jf. Schwartz 1992 om amerikansk digning og etnografi). Denne fluktuerende formidling er kilden til hans æstetik, og måske var det også hans måde at skaffe sig et rundhåndet udkomme på!

Klimaet og årstidernes skiften, og hvorledes denne skiften beslaglægger følelsen, udgjorde et af Stevens' stadigt tilbagevendende motiver. Her tror jeg, at Stevens finder genklang i mange danske gengivelser af en natur, formet af årstider – fra Steen Steensen Blicher til Benny Andersen. Stevens' besynderlige interesse for vejrudsigter kan måske forklare, at det er muligt at oversætte ham til dansk. For Stevens ser altid ud ad sit vindue, og ud på haven, hvor fugle på alle årstider og ikke mindst om vinteren tumler med deres tilværelse. Stevens' livsrum er indendørs, og „naturen“ befinder sig derude.

I Højskolesangbogen fandt jeg to digtere, der bemærker fugle ved vintertid: „Det er så koldt derude“ klager Ingemann (1831) og Blicher svarer: „Det er koldt herude“ (1838). Begge erfarer vinteren gennem små fugle, og begge bruger rim på „rude“. Glas-

ruden, som adskiller det „kulturelle“ indenfor fra det „naturlige“ udenfor, forøger synets styrke („at iagttage“) og fortætter indlevelsen mellem digterperson og fugl. Desuden taler de to digtere til hinanden indefra og udefra og markerer, i høj grad ligesom solsorte, deres respektive territorier.

Stevens' rumsans er ikke karakteristisk amerikansk. Den forekommer mig mere dansk, og mere som Ingemanns end Blichers, for i Ingemanns digt er det den æstetiske drift, der gives forrang. Når Stevens går ud i Amerikas ødemarker, tæmmer han dem, anbringer æstetiske parenteser omkring dem, gør dem abstrakte og fredede. Derfor kunne Poul Borum overføre Stevens' hvileløshed mellem „blegansigtserfaring“ og „rødhudserfaring“ som præger amerikansk skønlitteratur (Rahv 1952). Borum fangede Stevens' utålmodighed og genfandt en resonans mellem – hvis man vil undskylde mig udtrykket – de „to kulturer“. Stevens hører hjemme i den nordlige tempererede zone, ligesom Borums Danmark.

„Tretten måder“ fortæller om de skiftende årstider, og det fortæller om skumringstimerne en vintereftermiddag, tiden „mellem hunden og ulven“ („entre le chien et le loup“), som fransk-canadierne kalder den. Her finder man smagen for tvetydighed, etnografernes og digternes legendariske „midt og imellem“. Man vælger denne tærskeltid som et tegn på sin frihed, ikke som nødvendighedens forbandelse. Tvetydigheden stimulerer sansen for „både-og“, i poetik som i etnografi:

Jeg ved ikke hvad jeg skal foretrække
skønheden i modulationer
eller skønheden i antydninger
solsorten der fløjter
eller lige efter.

Ironien her består i at Stevens måske aldrig havde hørt „vores“ solsort fløjte. Solsorte har deres egne individuelle sangstilarter! Borum derimod vidste, at det var det, der blev oversat. Solsorten er fremme hver dag, og hannerne synger det meste af natten fra maj hen gennem juni, både i byerne og på landet. Der gives en kulturel forskel på Stevens' „blackbird“ og Borums „solsort“. Amerikanerens „blackbird“ kan meget vel have været en fiktiv figur, danskerens var en velbekendt ven, næsten et familiemedlem.

I strofe 10 udfordrer Stevens for alvor de danske ord og betydningers reservoir.
Stevens:

At the sight of blackbirds
Flying in the green light
Even the bawds of euphony
Would cry out sharply.

Borum:

Ved synet af solsorte
flyvende i grønt lys
ville selv vellydens koblere
udstøde skarpe skrig.

Det engelske udtryk „bawds“ er gammeldags, og Borum fandt en arkaisk modsvarighed i det danske „koblere“. Min danskordbog siger, at „kobler“ kaldtes en mutter i et offent-

ligt hus. Her finder vi eksemplet på en oversætter, der omhyggeligt søger efter ikke blot et synonym, men efter et ord med særlige og dunkle associationer: en fjern beslægtethed.

I 11. strofe gentager dette sig i forbindelse med valget af udtryk. Stevens:

He rode over Connecticut
In a glass couch.
Once, a fear pierced him,
in that he mistook
The shadow of his equipage
For blackbirds.

Borum:

Han kørte over Connecticut
i en glaskaret.
Engang blev han gennemboret af frygt,
idet han forvekslede
køretøjets skygge
med solsorte.

For Stevens lyder ordene „coach“, og især „equipage“, meget europæiske, og de er, helt bogstaveligt, malplacerede i Connecticut. Der er derimod intet fremmedartet ved „køretøj“ på dansk, selvom jeg har forstået at den kongelige families køretøj kaldes „ekvipage“. Borum valgte ikke at henvise til „ekvipage“, men til en almen betegnelse for vogn, „køretøj“. Jeg tror jeg kan forstå hans valg. Hele strofen fremstår magtfuld med sine bogstavrim: „kørte/Connecticut/karet/køretøj“. „Gennemboret“ lyder i mine ører kraftigere end „pierced“. Borum valgte altså at lade handlingen styre oversættelsen bort fra fremmedartet/velkendt-associationerne hos Stevens. Borum versionerer historien som en enkel fortælling uden Stevens' Amerika/Europa-modstillinger.

De sidste to strofer voldte ikke Borum store vanskeligheder, for Stevens afslutter selv digtet med en blid genoptagelse af rummet indenfor: han ser ud ad vinduet i dagligstuen, ikke længere ud ad en forfærdende „glaskaret“:

Det var aften hele eftermiddagen.
Det sneede
og der ville komme sne.
Solsorten sad
mellem cedertræets grene.

Her bliver samklangen mellem den new-englandske og danske vinter ganske tydelig ved, at solsorten iagttages i det snedækkede stedsegrønne træ. Det danske „sne“ rimer næsten på „grene“. Hovedforskellen er fuglen selv.

Jeg har foreslået, at digtoversætteren er en slags etnograf, og oversættelse er en form for idræt der kræver megen opmærksomhed over for krop og sjæl, ikke som statiske begreber, men som virkende kræfter inden for et felt. Hvis jeg har forstået Poul Borum korrekt – men der findes ingen måde jeg kan bevise det på – fandt han i Wallace Stevens' digte et syn og en stemme, der på en måde klang sammen med og stod i kontrast til hans egen. Hans oversættelser af Stevens vidner om kroppens og sjælens aftryk og friheder.

I indledningen til dette essay gjorde jeg opmærksom på den mulige analogi mellem oversættelse og idræt. Som afslutning på det lad mig da pege på, at det at sammenligne et digt med dets oversættelse også kan ses som parallel til en etnografisk samtale mellem to „kulturer“. Da ingen af de to digtere længere er tilstede, må vi fortsætte samtalen, som om de var til stede.

Jonathan Schwartz

Thirteen Ways of Looking at a Blackbird

I

Among twenty snowy mountains,
The only moving thing
Was the eye of the blackbird.

II

I was of three minds,
Like a tree
In which there are three blackbirds.

III

The blackbird whirled in the autumn winds.
It was a small part of the pantomime.

IV

A man and a woman
Are one.
A man and a woman and a blackbird
Are one.

V

I do not know which to prefer,
The beauty of inflections
Or the beauty of innuendoes,
The blackbird whistling
Or just after.

VI

Icicles filled the long window
With barbaric glass.
The shadow of the blackbird
Crossed it, to and fro.
The mood
Traced in the shadow
An indecipherable cause.

Tretten måder at betragte en solsort

I

Blandt tyve snedækte bjerge
var den eneste ting der rørte sig
solsortens øje.

II

Jeg var i tre sind
som et træ,
hvori der sidder tre solsorte.

III

Solsorten hvirvled i efterårsvinde.
Den var en lille del af pantomimen.

IV

En mand og en kvinde
er eet.
En mand og en kvinde og en solsort
er eet.

V

Jeg ved ikke hvad jeg skal foretrække,
skønheden i modulationer
eller skønheden i antydninger,
solsorten der fløjter
eller lige efter.

VI

Istapper fyldte det lange vindu
med barbarisk glas.
Solsortens skygge
krydsede det frem og tilbage.
Stemningen
sporede i skyggen
en årsag der ikke kunne tydes.

VII

O thin men of Haddam,
Why do you imagine golden birds?
Do you not see how the blackbird
Walks around the feet
Of the women about you?

VIII

I know noble accents
And lucid, inescapable rhythms;
But I know, too,
That the blackbird is involved
In what I know.

IX

When the blackbird flew out of sight,
It marked the edge
Of one of many circles.

X

At the sight of blackbirds
Flying in a green light,
Even the bawds of euphony
Would cry out sharply.

XI

He rode over Connecticut
In a glass coach.
Once, a fear pierced him,
In that he mistook
The shadow of his equipage
For blackbirds.

XII

The river is moving.
The blackbird must be flying.

XIII

It was evening all afternoon.
It was snowing
And it was going to snow.
The blackbird sat
In the cedar-limbs.

VII

O tynde mænd i Haddam,
hvorfor fantaserer I om guldfugle?
Ser I ikke hvor solsorten
vandrør rundt mellem fødderne
på kvinderne omkring jer?

VIII

Jeg kender ædle betonerer
og klare, uafrystelige rytmer;
men jeg ved også,
at solsorten er involveret
i det jeg ved.

IX

Da solsorten fløj ud af syne,
markerede den kanten
af een af mange cirkler.

X

Ved synet af solsorte
flyvende i grønt lys
ville selv vellydens koblere
udstøde skarpe skrig.

XI

Han kørte over Connecticut
i en glaskaret.
Engang blev han gennemboret af frygt,
idet han forvekslede
køretøjets skygge
med solsorte.

XII

Floden bevæger sig.
Det må være solsorten der flyver.

XIII

Det var aften hele eftermiddagen.
Det sneede
og der ville komme sne.
Solsorten sad
mellem cedertræets grene.

Note

Jeg takker John Liep for hans artikel om ornitologer i Danmark (se dette nr.), som først bragte mig på sporet af mine nye iagttagelser af Stevens' digt om solsorten. Det kan da godt være, at jeg ikke har forholdt mig til Lieps ekspertise om, hvorvidt der findes „solsorte“ i Connecticut eller ej.

Litteratur

Evans-Pritchard, E.E.

1956 Nuer Religion. New York: Oxford.

Geertz, Clifford

1983 Found in Translation: On the Social History of the Moral Imagination. I: Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology. New York: Basic Books.

Malinowski, Bronislaw

1926 The Problem of Meaning in Primitive Languages. I: C.D. Ogden & I.A. Richards (eds): The Meaning of Meaning. London: Routledge and Keagan Paul.

Rahv, Philip

1952 „Paleface and Redskin“ and „The Cult of Experience in American Writing. I: Image and Idea. New York: New Directions.

Schneider, David

1968 American Kinship: A Cultural Account. Chicago: University of Chicago.

Schwartz, Jonathan

1992 Rite de Passage eller Epifani? Om Ruth Benedicts og Edward Sapirs digte fra felten. I: Tidsskriftet Antropologi (Digtning) 26:21-36.

1993 Refraktion som Metafor og Metode: om at læse Nuer Religion. I: Tidsskriftet Antropologi (Synsvinkler) 27:145-155.

Stevens, W.

1972 The Palm at the End of the Mind: Selected Poems. New York: Vintage.

1994 Verdens Dele. Oversat af Poul Borum. København: Centrum.

POSITION

MENINGER I GALSKABEN

I 1989 konstaterer man i Storbritannien et alarmerende stort antal køer der har stiv gang, virrende hoveder og en heftig omsigslikkende tunge. De fleste dør kort tid efter. Ved obduktionen finder veterinærer en hjerne fuld af huller, nærmest som en emmentalerost, eller en køkkensvamp. Sygdommen er set før og hedder bovin, for kvæg, spongio, for svamp, encephalitis, for hjernebetændelse, eller BSE. En analyse af hjernevævet viste store mængder af proteinstrukturen prion. Prionet, mener man, havde kvalt de grå hjerne-celler indefra med fibrin.

Et prion er en udfoldning af et i organismen allerede eksisterende protein. Det betyder at kvæget ikke er i stand til at danne antistoffer mod prionet. Der er med andre ord intet immunforsvar der kan standse det. Ingen har endnu klarhed over hvad denne pludselige udfoldning af proteinet, Pr-P, til et prion skyldes. Men der verserer velbegrundede hypoteser om at der er tale om en kaskade-effekt, det vil sige: er ét prion først dannet, vil dette, givetvis via receptorer på cellernes overflade, forårsage udfoldningen af nye prioner. Der er heller ingen vished om hvorfor prionet tilsyneladende opkoncentreres i centralnervesystemet. Men det vanskeliggør diagnosticeringen af BSE. Det kræver en død ko.

Grunden til at man overhovedet ved så meget om prionet og dets virkemåde, skyldes først og fremmest lægers forskning i mennesker med Creutzfeldt-Jacobs sygdom, CJS. Symptomerne på CJS ligner dem som kendes hos kvæg med BSE: lang inkubationstid, forstyrrelse af motorikken, gradvis udhulning af hjernen, og død efter et til to års sygdom.

Flertallet af de pattedyrarter der er undersøgt, er i stand til at udfolde prioner. Den genetiske kode for Pr-P, varierer dog fra art til art. Et interessant spørgsmål er imidlertid om et prion fra én pattedyrart kan igangsætte kaskader i et andet. Dyreforsøg har vist at det kan det. Dog skal der i flertallet af de tilfælde hvor det er muligt, meget store doser til, og i enkelte tilfælde kræves inokulation direkte på hjernen for at fremkalde de klassiske BSE-symptomer.

Prion tåler i modsætning til at andre proteiner, som for eksempel fribrin, en særdeles hårdhændet behandling. Det denaturerer således først efter længere tids kogning ved mere end 120 celciusgrader. Det var blandt andet denne observation der ledte de britiske veterinærmyndigheder på sporet af det kød- og benmel som mange britiske landmænd fodrer deres kvæg med. Blandt de døde dyr der anvendtes i fremstillingen af melet, var der en del får med sygdommen „scrapie“, fårenes udgave af BSE. Temperaturen i trykko-

gerne på kød- og benmelsfabrikkerne må have været for lav. En tese der blev bestyrket af det faktum at flertallet af BSE-tilfældene var konstateret i de proteinkonsumerende malkekvægsbesætninger.

Der er dog stadig intet der tyder på at mennesker kan smittes ved at spise oksekød fra kvæg med BSE. Det har heller ikke været muligt at spore nogle fælles epidemiologiske faktorer blandt de mennesker der har fået konstateret CJS: bopæl, karriere, spisevaner, o.l. Blandt de døde er der således én inkarneret vegetar. Endvidere kan det nævnes at frekvensen af CJS endnu ikke er større i det BSE-hærgede Storbritannien end andre steder i verden. Og som et kuriosum hører det med at man på Færøerne i lang tid har spist hjerner fra får med mulige forstadier til scrapie, uden at der her er nogen påviselig større frekvens af CJS. I dag (juni '96) tilslutter dyrlægerne ved de britiske veterinære myndigheder sig derfor formuleringen om „at det britiske oksekød er sikkert inden for den normale betydning af ordet“ (Blanchfield 1996).

I forlængelse af BSE-udbruddet blev der i Storbritannien talt en del om *mad cow disease*, eller kogalskab. Der blev produceret tv-film om den mystiske død hvis årsag man ikke kendte, eller rettere, nogen kendte den, men myndighederne ville ikke anerkende den. Det der i 1989 for alvor bragte de britiske sind i kog, var dog tanken om at britiske landmænd fodrer deres køer med foder fremstillet af andre køer. Ordet kannibalisme, blev nævnt flere gange.

Britisk kødpolemik

De britiske skoler var blandt de første til at indstille serveringen af oksekød til den traditionelle skolemiddag. Prisen på det subsidierede britiske oksekød faldt. Køer der udviste tegn som kunne tolkes som BSE, skulle slås ned, hovedet sendes til obduktion, og kroppen graves ned et forsvarligt sted på landmandens ejendom. Køers bevægelse fra opdrætter til slagter skulle registreres. De britiske landmænd klagede over endnu mere bureaukrati, over *the antimeat lobby*, over den hysteriske offentlighed: de var alle bange, mente landmændene, angrebet af *the BSE-scare*. Da undertegnede i efteråret 1994 besøgte kødproducerende landmænd på de nordatlantiske Orkneyøer, var BSE-stormen ved at stilne af. Opkøberne betalte igen det samme for kreaturer hvad enten de kom fra en BSE-fri besætning, eller ej. „Jaaa, that's right it looks like the one on television“, var en landmands konstatering efter dyrlægens dom. Landmænd med BSE-besætninger følte sig nu alligevel „a bit stamped“. Værst var nok mistroen, den tabte tillid til det mange landmænd havde arbejdet med hele livet, og anså som *first class products*.

I marts i år påvistes der så i Storbritannien inden for et kort tidsrum en række tilfælde med en ny variant af CJS. Spørgsmålet var om der var en sammenhæng mellem den nye variant og udbruddet af kogalskab i 1989. På BBC vistes scener af pårørende til de nye tilfælde, et sort-hvidt foto af den ramte selv, en stivbenet ko i en boks med halm, og af og til en landmand i blå overalls. Indimellem var der glimt af dinglende slagtekroppe på blanke kødkroge, langs blodbestænkte fliser. Og en aften på BBC-News forklarede etologen Desmond Morris at briternes forskrækkelse over oksekødet nok var den samme som når dyr støder på et suspekt fødeemne, hvorefter Morris pludselig hiver øjenbrynene op i sin skaldede isse, trækker hænderne op under skuldrende og anlægger en nasal gnasken oven på sit ellers veltemperede oxfordengelsk.

Den britiske premierminister John Major vaklede mellem at det muligvis var farligt at spise oksekød, og at risikoen var ubetydelig, og han blev af euroskeptikere beskyldt for *the ban on British beef*. Men hvad skulle der ske med de britiske køer: skulle de slås ned, og i givet fald, hvem skulle betale? Landbrugsminister Douglas Hogg lod sig fotografere offentligt med sin lille søn, mens de sammen tager en bid af en britisk burger. Efter de første spontane nedslagtinger, forlyder det (juni '96) at alle dyr over 30 måneder skal aflives og sendes til destruktion.

Nogen vil mene at den britiske presse overdramatiserede, andre at den ligefrem forførte, men et faktum er det at befolkningen fik det stof der resonerede med deres frygt – der jo var begrundet videnskabeligt: „sikker inden for ordets *normale* betydning“.

I kødet

Indbyggerne i Storbritannien går hele tiden rundt og er lidt utrygge: deres ejendele kan stjæles, deres samlever kan blive arbejdsløs, forleden blev en far til fem sprættet op af en transvestit, de kan rammes af hjerte-kar-sygdomme, kønssygdomme og kræft. Indtagelsen af fødevarer er, trods varedeklaration, en af de handlinger der er befængt med størst usikkerhed. Ubehaget ved at putte mad i munden er for mange britiske borgere, særligt kvinder, en daglig pestilens. Der er altid noget (IRA) men de ved ikke hvad, hvorefter nogle investerer i livsforsikringer og bedre sugeevne.

Affæren om kogalskaben har været endnu et emne at sætte ind i den spredte britiske uro. Alligevel kan det undre at det lige er oksekødet briterne har kastet deres skræk over. Hvorfor ikke fårekødet med scrapie eller komælken? Der er vel ingen grund til at tro at mælken i kartonen nede på hylden i den lokale *Safeway*, er fri for prioner.

Påstanden er at objektet for frygten er ikke en tilfældigt valgt fødevarer. Det er fødevarer i pyramidens top, flagskibet på det britiske middagsbord: oksekødet, „the beef itself“. Det er ikke uden forankring at enkelte franskmænd kalder briterne *L'hommes de bifstek*, og hæfter sig ved deres gennemforberedte oksekød. Kogalskaben har været et stød lige i solarplexus på et af de stærkeste kulturelle systemer i Storbritannien, kødsystemet.

I det britiske kødssystem er kød, som den engelske socialantropolog Nick Fiddes foreslår, at betragte som et naturligt symbol (1991). Det vil sige, en let tilgængelig og derfor naturlig metafor til at udtrykke social erfaring. Køds aktuelle betydning er altid bestemt af systemets tilstand i det øjeblik det betragtes. Selve definitionen på fænomenet kød veksler således fra alt det som bevæger sig, til at ekskludere indvolde, til kun at være oversiden af den nederste del af oksens ryg, *the sirloin*. Ligesom man kan skelne mellem forskellige typer kød: „Rødt“, „hvidt“, *porch, poultry, wheel* m.fl. Bacon indtager i den forbindelse en særlig interessant position, idet det befinder sig et sted mellem at være og ikke være kød. Én ting synes dog at ligge fast: man spiser kun ikke-menneskelige dyr, det vil sige dyr der enten ikke har nogen eksplicit emotionel tilknytning til mennesker eller er rovdyr. Måske er dette med til at forklare hvorfor den britiske offentlighed reagerede så voldsomt da det erfarede at landmænd fodrer køer med andre drøvtyggere.

I kødsystemet er det muligt at skelne to samvirkende sider. Det der kan fastholdes som den klassiske og den moderne kødkultur. Eller det som en person med tendens til det første, kunne komme til at betegne som, henholdsvis „det rå“ og „det krukke“. I den klassiske kødkultur kan kødet antage karakter som: *a real meal*, den nødvendige protein

ressource, Marvin Harris, overlegenhed, overflod, grill, farmand, boksning, rejsning, prestige, overdådighed, det vilde, det røde og frem for alt kontrol over Naturen. Som eksempel på den klassiske kødkultur bør fremhæves at man i bøger om børns opdragelse kan læse hvorledes man ved at nedsætte diætens kødmængde kan mindske drenges trang til at masturbere. Det som Norbert Elias om manerernes historie kalder civilisationsprocessen (1939), giver sig også til kende i den britiske omgang med kød: fra at blive sat midt på bordet i hel tilstand, udskåret med en stor kniv og indtaget med fingrene, bliver kød nu for det meste serveret i stykker, på individuelle tallerkener med selvstændigt bestik. Institutionen *The Carvery*, det populære og overflodsrige gaffel-selv-kød-bord, kan anskues som et sekulariseret snit fra denne proces.

Civilisationsprocessen og den raffinerede kødbehandling er dog ikke entydigt på den klassiske kødkulturs side. I den moderne kødkultur kan kød optræde som vegetarismens modpol, noget der er *macho*, blod, produktionsdyr, ondskab, *gentry*, pelsklædte kvinder, overgreb mod miljøet, disharmoni og misbrug af kontrollen over Naturen. Som eksempler kan nævnes det høje antal af briter der slet ikke spiser kød, ifølge Fiddes mere end fire procent i 1988. De vedholdende argumenter om at teorien om det animalske proteins nødvendighed er uden videnskabeligt belæg. Veganeres hyppige referencer til et særdeles velfungerende sexliv, når talen er om kød. (Potensen skulle efter sigende være renere, fri for kødets giftstoffer, men også moralsk, det har ikke været nødvendigt at slå ihjel for at få den op at stå.) Natlige bombeattentater mod kontorer på landbrugets forskningscentre, kontorer i hvilke der sidder mennesker der blandt andet forsker i etologisk tilpasset staldinventar. I slagterforretningerne er plancherne med de forskellige udskæringer erstattet af plakater med køer på friske enge med høstblomster i munden. Det røde der kan forbindes med aggressivitet og uhemmet seksualitet, er domineret væk af det grønne der ånder ro og fred: *green peace*. Sidst, men ikke mindst, er det hakkede kød, *the mince*, blevet lagt ind i en delt bolle, dækket med grøn salat og har fået amerikanske rødder. Vi har at gøre med et af den moderne kødkulturs ypperligste udtryk, kødkamouflagen.

Med sagen om kogalskaben har miljøforkæmpere fået endnu et emne til listen der i forvejen indeholder Salmonella, E.-coli og østrogene hormoner. Den indflydelsesrige organisation *Animal Welfare* har fået endnu et bloddryppende kulturudtryk til at gå i spænd med de synligt rige kvinders pelse, denne gang de britiske landmænd i samfundets producerende periferi. Økologisterne har fået endnu grund til at „go organic“. Og ved den britiske kernefamilies spisebord har børnene fået endnu et hårdsående argument for en kødfri hylde i køleskabet. „It's their own choice“, som en britisk moder docerede. Endnu flere døtre vil få anoreksi.

Men kogalskaben har også været en torn i øjet på de almindelige briter, som ellers havde vænnet sig til kødkamouflagen og det indpakkede kød i Safeway. Nu er det hele blevet afsløret, endda på tv, de dinglende kroppe og køernes stalde.

Man er dog endnu ikke begyndt at transmittere direkte fra de rum på slagteriet hvor man slår de levende dyr ned. De fleste briter må leve med troen på at også den del af processen kontrolleres af menneskehånd. For man vil, af grunde som er andre end frygten for fordærvet føde, for alt i verden, ikke spise selvdøde dyr. Med BSE-epidemien forsvinder også denne kontrol, nu begynder dyrene at dø af sig selv.

Ude af kontrol

Der findes mange former for kontrol. Det britiske dagligdagssprog, og Nick Fiddes' afhandling i særdeleshed, er fyldt med udtryk der handler om kontrol: „to be in control“, „control yourself“, „I do not particular like to be controlled“, og så, som nævnt, spøgelset i den britiske kødkultur: *control over nature*. Måske kan man ligefrem tale om kontroltrangen som en konstituerende omverdensrelation i briternes færden.

Hos den britiske socialantropolog Mary Douglas, som Fiddes teoretisk henter flittigt fra, er det kroppen der analyseres som et naturligt symbol. Andre af Douglas' tanker handler om at opretholde orden, og placere ting som ikke er med i denne (1966). En rå betragter vil hævde at teorien om naturlige symboler er endnu et udtryk for den britiske kontroltrang: Alt skal klassificeres, ordnes og udtrykkes før det kan forstås, især det der kommer ind og ud af kroppen. Man kan finde yderligere belæg for denne tolknings korrekthed ved at tage på en etnografisk rejse ind i de britiske husmødres badeværelser (der ikke må forveksles med „wc“ som gør dem nervøse): lyserøde tæpper på brættet, hækledede sæbedyr i vinduet og en lyseblå duftkugle på kanten af kummen. Det er vel heller ikke tilfældigt at en anden kvindelig britisk social antropolog, Marilyn Strathern, betegner det britiske samfund som *After Nature* (1992).

Den britiske bernerthed gennemsyrrer også Nick Fiddes' afhandling. Han undrer sig blandt andet over at den franske etnolog Claude Lévi-Strauss ikke har nogen speciel kategori for kød. Kød indgår hos Lévi-Strauss, bemærker Fiddes, blot på linie med andre fødevarer: *from raw to cooked*. Fiddes kan ikke hos Lévi-Strauss finde nogen på forhånd givet orden, ingen direkte kontrol, ingen overdreven kamuflage. Måske skimter vi her konturerne til et internationalt kødssystem i hvilket en franskmands bemærkning om det alt for tilberedte oksekød antager en anden betydning end blot at være en beskrivelse af briternes kødkultur.

Kogalskabens rystelser i kødsystemet trænger dog dybere ned end blot til det at putte noget udeklareret i munden. For hvad er galskab uden meningsløst tab af kontrol, over sig selv. Eller som det sættes i tale af en skotte: „If I am going to die, let it be quick, please, a heartattack, for example“. „I shoot myself“, sagde en anden.

Kødmod

„But it's cheaper“, bemærkede en britisk husfader, „good cuts, sirloin, are £5 now, £7 before“.

Trods BSE-panikken og et stigende antal vegetarer, ifølge et britisk dagblad nu mere end 8 procent, er der ingen grund til at tro at kødsystemet kolliderer. Kødets værdi som samlende fænomen i det britiske samfund er stadig for stærk.

Det var også Nick Fiddes' påstand da han i 1991 skrev sin ph.d.-afhandling om til en bog. Fiddes fremdrager kødkomforten. Bilen, mere præcist Limousinen, bliver Fiddes' private metafor. På de sidste sider i konklusionen citerer Fiddes et afsnit fra en roman af en amerikansk forfatter: Det er som at køre ned ad en vej i regnvej, i sin Limo, mens man kigger på de mennesker der står ved stoppestederne, og venter på deres bus. Det er, ifølge Fiddes, omsonst at tro at salget af biler, store som små, ophører bare fordi det er blevet farligere at færdes i trafikken.

Allerede i indledningen af afhandlingen understreger Fiddes vedholdende, at han, sin omgang med vegetarer til trods, selv er kødspiser. Hans modstand er dog umiddelbar, trods dens indirekthed. Og det er næppe tilfældets musik at hans konkluderende scenarior ikke er en Rolls Royce fra Storbritannien, men en Limo fra USA. Sidstnævnte består i sin lukkethed og distance til andre, klassiske såvel som moderne former for kontrol.

Mere alvorligt er det med de britiske landmænd. Hvad skal de finde på – landmændene er vant til en skiftende verdensøkonomi, EU-regulativer, vejret og forbrugernes smag. For år tilbage råbtes der på „lean beeeef“. De traditionelle amerikanske og skotske kødracer, hereford og angus, var for fede – i kødet. Den første havde for meget fedt langs kanten, og den sidste havde for meget inde i selve kødet. Man importerede tyre „syd fra“: blå-hvidt kvæg fra Belgien, simmenthaler fra Schweiz, charolais og limousine fra Frankrig. *The continentals*, som de hurtigt blev døbt af landmændene. De var slankere og mere muskulære – blå-hvidt kvæg har ligefrem dobbelte lår, to lag muskler oven på hinanden, fire *quadriceps femoris*. En stille hypotese kunne være den at man ved hjælp af splejsede gener kan fremavle en ny kvægrace der bevarer kødets fylde, men som ikke har arvet koden for proteinet Pr-P.

Lidt om kød på stedet

„The taste of Orkney“ er sloganet hvorunder man lancerer kød produceret på Orkney-øerne.

En producent fra Orkney, Brian, udtalte for et par måneder siden, ud over et langtrukket „hmmm“, lige da han tog telefonen, at det nok slet ikke var så dumt at hans søn, Ian, for nylig har købt sine egne – får: „a good move, perhaps, yaaaa, ... buut, hmmm, if they kill all the beasts, now, hmm, there's gooing to be aaa shoortage' in a couple a' yeeears, hmmm, yaaaa“. Tilbage i 1992 havde Brians pensionerede far, Teddy, konstateret ud af bildøren: „Ahhh, Iannn', he's a bit of a dissapoinmen'. He is not so keen on cattl', he is more into machinery, he spend all his money at the Quayburay. Tooo much drinkin'“. Det var foran indkørslen til nabogården. Bagved pigtråden, i støvet fra forben, ulmede en lodden pande. Nogle store brølende sataner der forstyrrer nattesøvnen. Det mente Brian må være det konen på nabogården, Big Gladis, har følt, siden hun har beordret hans kvier væk fra indhegningen over for hendes mands tyr. Brian smiler. Vi går ad en smal asfaltvej. En byge spreder sig ud over næsset. „It's gooin' to rain“. Foran løber Brians medhjælp, Merwin, og viser kvierne vej. Brian fortæller om året før, da en landmand fra East Mainland gik ud på marken. Han havde sit pæne tøj på, og vandkæmmet hår. Han skulle give en ko en indsprøjtning, siger hans kone. Han kom ikke ud den aften, og heller ikke senere.

Et par dage tidligere havde der været et *bullswop*, Brian skulle bytte med Scottie. Tyren skulle op i en trailer. Men den kom ud, igen. Brian blev trukket langs siden af tyren til han sad fast i noget pigtråd. Tyren fortsatte gennem hegnet, der knækkede. Den trådte Brian i hovedet. Hans briller lå og var gået i stykker. Brian rejste sig fra græsset. Han sagde ikke så meget. Det plejer Brian ikke at gøre. Han var lidt skæv i hovedet, og han havde en flænge fra næsen og ned i munden. Teddy og Merwin grinede. Der var også lidt blod, det løb.

„It's the bull that gives you ae growthy calvees, you see, it has to be pure bred. The coos have to beee good mothers, you see. Crosses tend to be better milkers“. Voksdugen i køkkenet emmer af *paperwork*. Det er sidst på formiddagen. Margaret, Brians kone, er ved vasken, og åbner en Phillips *slowcooker* for sit dampende indhold. Men Brian vil alligevel forsøge at avle enkelte rene køer: „I got somm Limousine heeifers, they're thre-equaters, nooow, next generation will be seven out of eight, yaaaa, when they are fifteen parts out of sixteen, they couunt as pure ones. Maybe one day I'll have a pedigree bulll, how about thaat“, han smiler. „It really doesn't matter, when it all boils down, yaaaa, I mean, at the abattoir they are ranked according to fatcower and confirmation: 2A, 3A, 5B ... Ask Ron, the Orkneymeatman“. Brian kigger ud af vinduet. Suppen rammer vasken, og lyden fylder rummet. „It takes yeeears to build up a herd“, grunder Brian og forsvinder i voksdugen: „Got'to' fill in theem BSE papers“ – en ko er en ko til den dør.

Tao Kongsbak

Litteratur

- Blanchfield, Ralph
1996 PROMED-AHEAD BSE IFTS. Position Statement, update, 23 May <www>.
- Douglas, Mary
1966 Purity and Danger. London: ARK Paperbacks.
- Elias, Norbert
1978 [1939] The civilising process. New York: Urizon.
- Fiddes, Nick
1991 Meat: A natural symbol. London: Routledge.
- Strathern, Marilyn
1992 After Nature: English kinship in the late twentieth century. Cambridge: Cambridge University Press.

REVIEW

CHRISTIAN KORDT HØJBJERG

AT STANDSE STRØMMEN

OM RELIGIONSANTROPOLOGISK IKONOKLASME OG
FREMTIDENS ANTROPOLOGI.

CAROLINE HUMPHREY AND JAMES LAIDLAW: *The Archetypal Actions of Ritual: A theory of ritual illustrated by the Jain rite of worship.* Oxford: Clarendon Press 1994. 312 sider. ISBN 0-19-827788-1. Pris: £ 30.00 (hbk.). ISBN 0-19-8279477. Pris: £ 14.95 (pbk.).

IAN KEEN: *Knowledge and Secrecy in an Aboriginal Religion: Yolngu of North-East Arnhem Land.* Oxford: Clarendon Press 1994. 368 sider, illustreret. ISBN 0-19-827900-0. Pris: £ 35.00 (hbk.).

Jeg skal indlede med at drage en parallel til det vestafrikanske tomafolds religiøse praksis for at illustrere hensigten i den følgende anmeldelse af to aktuelle religionsantropologiske bøger. Man finder blandt toma en række forskellige religiøse kulturer, hvori offerhandling indtager en fremtrædende plads. En af disse kulturer er helliget vandløb og de naturånder i skikkelse af fisk, slanger og krokodiller, som opholder sig i og ved det naturlige element. En af mine informanter, en religiøs specialist, forestod på et tidspunkt en præliminær ofring til en af de nævnte ånder på vegne af en kvinde, som søgte en hjælpende hånd til sin søns forestående eksamen. Sønnen bestod senere sin eksamen, og kvinden leverede som foreskrevet et takkeoffer, i dette tilfælde en hvid høne. En særlig omstændighed ved ofring til vandånder er, at man trækker en spand eller gryde vand op af selve vandløbet. Gryden med vand indgår herefter i opstillingen af et provisorisk alter, hvorpå selve ofringen finder sted. På mit helt igennem naive spørgsmål om årsagen til at fjerne vandet fra dets naturlige element og lade det indgå i opstillingen på bredden af vandløbet gav den rituelle specialist et prompte og indlysende svar: „Vandet skal immobiliseres. Taler man til det rindende vand [offerbønnen], hører det intet, det løber blot videre.“

Dette forekommer at være en illustrativ religiøs metafysik. Strømmen skal standses, ellers kan man ikke tale til og om, skal jeg for egen regning tilføje, det, som er genstand for ens opmærksomhed. Jeg skal ikke opholde mig nærmere ved spørgsmålet om, hvor vidt ovennævnte kommentar til vandritualet er repræsentativ. Den indgår i denne sammenhæng blot som billede på den strøm af aktuel social- og humanvidenskabelig litteratur, der blandt andet er kendetegnet ved en valorisering af „ubestemthed, kompleksitet, tilfældet, bevægelighed, det uforudsigelige...“ (Piette 1996:16). Men i endnu højere grad

betragter jeg denne religiøse metafysik som en ledetråd i receptionen af den nyere antropologiske litteratur, herunder den nedenfor anmeldte, der opererer med et billede af kultur og samfund som komplekse og individdominerede strukturer. Min holdning er, at det er ret ubesværet og delvis uinteressant at fokusere på individuel variation med hensyn til kulturelle forestillinger og social praksis. Det er desuden mit indtryk, at nyere etnografi, akkurat som i nedenstående, ganske vist rejser spørgsmålet om de(t) nødvendige sociale bånd, men kun sjældent når frem til at formulere et tilfredsstillende svar på, hvori det består, dvs. konstrueres og virker. En af årsagerne er det analytiske valg, som netop viser sig i den ophøjede vurdering af det partikulære, individuelle udtryk. Hvor man hidtil har kritiseret den klassiske antropologi for at prioritere helheden på bekostning af enkelttilfældet, er tendensen for tiden, at man evakuerer det fælles, det samlende, på bekostning af det suveræne subjektive udtryk. Der er for så vidt tale om to videnskabelige myter, der spejler sig i hinanden. Uden at nære ønske om at vælge definitivt side i dette spejlgalleri, vælger jeg for en kort bemærkning blot at standse glidningen i kulturel betydningsdannelse og social praksis og spørge til den fælles horisont, de sociale bånd, som forudsættes og problematiseres i de nedenfor anmeldte bøger.

Utlisigtet enighed

Inden for social- og humanvidenskaberne er der efterhånden opstået en forbløffende enighed om, at netop forekomsten af enighed, det at være fælles om noget, er et problem. Denne situation nærmer sig det trivielle, når man desuden dagligt læser og hører journalister og kulturformidlere strø om sig med udtalelser om fraværet af en national (ungdoms-, fritids-, religiøs, politisk etc.) kultur. Der er en tendens til at fremhæve kulturens autonomi i forhold til social struktur samt endvidere kulturens mangfoldige og individuelle udtryk, som man ikke mener at kunne reducere til nogen enkelt fællesnævner. Kulturrelativister og socialkonstruktivister har slået tonen an, og de såkaldte kulturfundamentalister har man øjensynligt givet let spil ved at neutralisere og holde uden for dialog. En så godt som enstemmig kulturdebat, akkurat som god videnskabelig tone, hælder til den antagelse, at sociale og kulturelle forhold er kendetegnet ved ambivalens, heterogenitet, relativitet, kompleksitet, synkretisme, dynamik, decentrering, fragmentering, uorden, og hvad de mange helgarderede analytiske og beskrivende termer herfor i øvrigt måtte være (se f.eks. Featherstone 1995). En sådan konsensus vedrørende måden at anskue kulturelle og sociale forhold på viger imidlertid straks pladsen for virkelighedens påståede variation og uhåndgribelighed, samt ikke mindst det uendelige antal udlægninger, det skitserede perspektiv åbner for. Holder den konstruktivistiske tanke og kulturrelativistiske diagnose stik, er det et spørgsmål af en helt anden karakter, som melder sig. Det drejer sig om de (ikke nødvendigvis det ene) sociale bånd. Hvorledes er et samfund uden et minimum af fællesskab muligt, ja hvordan er samfundet overhovedet muligt, i den udstrækning dets medlemmer antager og antages at leve livet og opleve verden så uensartet? Det er imidlertid endnu ikke tid at se begivenhederne i Bosnien, Burundi og Rwanda som et universelt billede på kulturens og det sociale tilstand i såvel nær som fjern. Langt de fleste samfund (også dem uden anførselstegn) hænger faktisk sammen, dog langt fra altid ubesværet. Durkheim og andre af sociologiens klassikere koncentrerer deres videnskabelige indsats om at opklare spørgsmålet om det nødvendige sociale kit.

Disse helhedsorienterede tænkere har man længe yndet at foretage så snævre udlægninger af, at det afholder nye læsere fra at gøre deres tekster et nærmere bekendtskab. Man kritiserer dem for at operere med begreber om kultur, samfund og fællesskab som afgrænselige ordnede og statiske helheder, der evakuerer støjen fra det partikulære (individet, detaljen, forandring, tilfældet, begivenheden, kompleksiteten etc.). Den dominerende retning inden for aktuel social- og humanvidenskab omvurderer den værdisætning, som er indeholdt i den dikotomiske læsning af faghistorien. Livet og videnskabens objekt formodes først og fremmest at bestå i det tilfældige, de individuelle ytringer, bevægeligheden og forandringen. Jeg mener til gengæld ikke, at der er noget anakronistisk i at interessere sig for spørgsmålet om det sociales sammenhæng, eller hvorledes et fællesskab overhovedet er muligt for nu at parafrasere titlen på Simmels klassiske artikel fra 1908 (se i øvrigt Campbell 1995; Dosse 1996; Godelier 1996). Man kan være fristet til at spille bolden tilbage ud fra den betragtning, at det, at der eksempelvis er forskelle i folks oplevelser af religiøse ceremonier eller politiske begivenheder, står som noget helt selvfølgeligt, et banalt faktum. Det interessante forekommer omvendt at være, at disse personer overhovedet kan forenes og deltage samlet i religiøse og politiske manifestationer. Det er i den sammenhæng naturligvis ikke et spørgsmål om at genopfinde de antropologiske og sociologiske discipliner. Ej heller at se bort fra megen af den kritik, fagenes fædre med rette har været genstand for. Det individuelle og det sociale, eller individualitet og kollektivitet, er ikke nødvendigvis hinandens modpoler, men bygger snarere på gensidighed. Dele af den nyere antropologi er netop optaget af spørgsmålet om, hvori denne gensidighed består (Cohen 1994), samt hvorledes viden er socialt distribueret, og hermed hvordan den samtidige forekomst af kollektive symboler og individuelle oplevelser kan forklares (listen er lang, men se f.eks. Borofsky 1994).

En fælles anmeldelse

Humphrey and Laidlaws *The Archetypal Actions of Ritual* og Keens *Knowledge and Secrecy in an Aboriginal Religion* (begge fra 1994), er to typiske eksempler på den skitserede udvikling inden for antropologien. En række forhold berettiger en parallel læsning af de to bøger. Tvetydighed er et samlende nøgleord. Både hvad angår konstitutionen af religiøs viden (Keen), og hvad angår folks reaktioner på de religiøse handlinger, de udøver (Humphrey og Laidlaw). De respektive værker, som er karakteriseret ved en bemærkelsesværdig etnografisk tyngde, opererer med en fælles betydningsteori. De tager afsæt i de religiøse aktørers egne fortolkninger af de ceremonier, de deltager i. På trods af et til tider højt abstraktionsniveau og hermed også stor analytisk distance, taber forfatterne imidlertid aldrig de religiøse aktørers selvbevidsthed af syne. Det perspektiviske, det at de religiøse symboler og handlinger tillægges en mangfoldighed af betydning (inkl. antropologernes) er derfor også et gennemgående tema i de to vidt forskellige egne af verden, der her er tale om (Indien og Australien). Fælles for de to etnografier er således, at ideen om en afgrænset homogen forestillingsverden, en ensartet kulturel horisont, er om ikke fraværende, så i det mindste noget man ikke umiddelbart kan tage for givet. De indiske jains og de australske yolngu relaterer sig alle til nogle kollektive symbolske former (myter og ritualer), men de religiøse aktører har samtidig en udpræget tilbøjelighed til at tilskrive det fælles symbolske univers varierende og ofte modstridende betydninger.

Denne konstatering af betydningsmangfoldighed og individuel variation danner platform for en meget skarp kritik af traditionelle antropologiske studier af religion og kulturel viden. Foruden de heri indeholdte forestillinger om kulturel homogenitet, der evakuerer spørgsmålet om de studerede subjekters individualitet og selvbevidsthed, retter kritikken sig mod det forhold, at religiøse fænomener fremstilles som en maske, der dækker over noget andet, skjult, underliggende og derfor mere oprindeligt. Dette videnskabssyn placerer antropologen i rollen som teaterkritiker, der enten hæver sløret for en betydning, som skulle være symbolerne iboende (symbolsk antropologi), eller som blotlægger en særlig logik, der antages at orkestrere de symbolske konstellationer (strukkturalisme). Med dette udgangspunkt fratages de religiøse aktører initiativet og den kreativitet, som både Keen og forfatterkollektivet Humphrey og Laidlaw mener er kendetegnende for religiøs handling.

Er der langt hen ad vejen således fodslag mellem de to bøger, og det på trods af vidt forskellige etnografier, men også varierende teoretiske inspirationskilder, så indtræder der alligevel en forskydning i observans. Humphrey og Laidlaw er af den opfattelse, at pujaritualet i jainreligionen, samt ritualer generelt, bør behandles uafhængigt af den omgivende sociale og politiske kontekst. Den antages at være uden betydning for selve essensen i rituel handling. Dette radikale synspunkt deles næppe af Keen, som anderledes direkte interesserer sig for, hvorledes kulturel viden er relateret til social struktur. Denne diskrepans vil blive uddybet i det følgende. Jeg skal herunder fremhæve og diskutere de grader af fællesskab, der impliceres og problematiseres, og som desuden er nødvendige for selve fremstillingen i de to bøger.

Ritualets tomhed

Den eneste inderste mening tingene har,
er, at de ingen inderste mening har

Pessoa

Puja er et ritual, hvor en guddom i skikkelse af et idol gøres til genstand for besværgelse. Ritualet praktiseres under forskellige former i alle indfødte indiske religiøse traditioner. Pujaritualet i jainreligionen består i en daglig badning, indsmøring og dekorering af guddommen, som herefter tildeles offergaver, altsammen ledsaget af en række påkaldelser. Den rituelle handling består af otte operationer og er af samme grund kendt som et ottefoldigt puja. Ritualets officielle formål er den sjælelige forløsning, dvs. at frigøre individet fra den tyngende karma, som er akkumuleret igennem forudgående livscyklusser.

Det paradoksale ved Humphrey og Laidlaws undersøgelse af pujaritualet, og ritualisering generelt, er, at de indleder med en konstatering af, at ritualer er uden mening og dernæst over næsten 300 sider udfolder en lang diskussion af, hvordan betydning bliver til. Forfatternes udgangspunkt er den ambivalente holdning, ritualet forårsager blandt dets udøvere. På den ene side er der en udbredt tilbøjelighed til at problematisere ritualets natur. Man påstår, at det er meningsløst. På den anden side udføres ritualet fortsat, og det tillægges uophørligt betydning, endog mangfoldige betydninger. Og det først og fremmest fordi man tror på ritualets effektivitet. Denne paradoksale reaktion danner afsæt for udviklingen af en generel teori om rituel handling. Bogen har således et alment sigte,

men kan samtidig læses som en introduktion, omend næppe fuldkommen, til pujaritualet, som det udføres blandt jains. Den teoretiske inspiration til indfrielsen af det ambitiøse projekt er, helt i tidens ånd, eklektisk. Forfatterne skeler især til den filosofiske fagkunds-
skab, herunder fænomenologi, analytisk filosofi og kognitionsteori.

Teorien om de arketypiske rituelle handlinger fremstilles i en skarp kontrast til en mere traditionel antropologisk tilgang til rituelle fænomener. Hvad enten denne anskuer ritualer som en særlig klasse af begivenheder eller som et aspekt ved al handling, er den karakteriseret ved en fokusering på ritualet som en kommunikativ eller ekspressiv aktivitet. Det forudsættes, at ritualet har en betydning, et indhold, der skal formidles, og at ritualet er et særlig egnet medium for en sådan formidling. Derfor har der ifølge Humphrey og Laidlaw også været en tilbøjelighed til at fokusere på den rolle, ritualet spiller i sociale og politiske processer. Forfatterne fremfører den alternative tanke, at tro, forestillinger og sociale institutioner er forhold, der ligger uden for ritualet som sådan. De udelukker ikke, at ritualer kan opfylde politiske funktioner. Sagen er blot, at de er uden betydning for eller indflydelse på ritualisering per se. Det bestrides, at ritualer indeholder skjulte oplysninger om og derfor kan læses som udtryk for de samfund, de udføres i. Ud over den karakteristiske fragmentering af betydning (der opregnes eksempelvis elleve forskellige betydninger af blot en sekvens i pujaritualet, s. 34-35), er en af begrundelserne for, at de religiøse forestillinger er ritualet uvedkommende, at ritualets indhold kan ændres over tid, alt imens ritualets form forbliver stabilt. Dette er tidligere blevet fremhævet i antropologiske ritualstudier, uden at det har givet anledning til de samme vidtrækkende konklusioner (se f.eks. Bloch 1986). Kernen i rituel handling, og det er tilsyneladende den, man vil ind til, definerer Humphrey og Laidlaw i opposition til begrebet om handling i almindelighed. De støtter sig i den henseende til et kvalitativt syn på handling, som det er udviklet af den canadiske fænomenologisk orienterede filosof Taylor. Taylor fastslår, at til forskel fra begivenheder er der i handlinger indbygget de formål, som styrer dem. Handling og formål optræder som ontologisk uadskillelige. Der er således tale om et intentionelt handlingsbegreb. Aktørens attitude i forhold til det, han gør, er bestemmende for handlingens identitet, som Humphrey og Laidlaw udtrykker det (s. 4). Der antages med dette kvalitative syn på handling at være dæmmet op for en metafysisk adskillelse af subjekt og objekt, tanke og handling. I modsætning til denne opfattelse af handling i almindelighed er det særlige ved rituel handling, at forholdet mellem aktørens hensigt og handlingens identitet modificeres. Der indskydes en cæsur. I ritualet er den udøvende nok bevidst om sin handling, det at udføre et ritual, men formålet hermed er ikke længere konstituerende for handlingens identitet, nemlig det at være ritual. Bevidstheden om den udførte handling hviler på en forudgående og samtidig opfattelse af handlingen som et udvendigt og af subjektet uafhængigt forhold. Det er denne transformation af forholdet mellem intention og handlingens identitet, der leder forfatterne frem til den subtile formulering, at i ritualet både er man og er man ikke ophavsmand til sine handlinger (s. 99). Men den foreløbige konklusion er, at ritualisering er en særlig kvalitet ved handling og i øvrigt intet har at gøre med en række mere eller mindre mystiske forestillinger. Al handling kan i princippet gøres til genstand for ritualisering. Ritualer er ikke handlinger af en særlig type, men handling som sådan, hvorunder der etableres en distance mellem aktørens hensigt og handlingens identitet. Adskillelsen herimellem er en konsekvens af det, Humphrey og Laidlaw kalder det rituelle engagement (the ritual commitment). Man kan

også vende det om og sige, at rituel handling hviler på en mental reorientering, en ændring af perspektiv på den handling, man er i færd med at udføre.

Humphrey og Laidlaws generelle teori om ritualisering er opsummeret i betegnelsen „det rituelle engagement“. Det rituelle engagement beskrives som performativ tænkning. En praktisk, non-diskursiv viden, der ikke har noget med et fastlagt sæt af trosforestillinger at gøre. Det er en særlig attitude, der på afgørende vis påvirker forholdet mellem handling og kognition. Der skelnes mellem fire aspekter ved det rituelle engagement. De er indbyrdes nært forbundne og kan ligeledes betragtes som varierende måder at fremme den samme transformation på. Ritualiseret handling er for det første og som allerede omtalt „non-intentionel“. I ritualet kan aktørerne have forskellige hensigter, uden at det påvirker ritualets natur. Dette er ikke tilfældet ved normal handling, hvor hensigten er bestemmende for handlingens identitet. Ritualiseret handling er dernæst „foreskrevet“. Den er bestemt ved nogle konstituerende regler, som skaber de rituelle handlingers ontologi. Heraf følger for det tredje, at ritualiseret handling er „arketypisk“. Ikke i en jungiansk betydning, men ganske enkelt fordi rituelle handlinger opfattes som adskilte, navngivne enheder med deres egne karakteristika og historier. Denne oplevelse af ritualets eget liv, dets autonomi, fører endelig frem til, at rituelle handlinger er „forståelige“. Som noget eksternt åbner de sig for en re-assimilering af aktørens hensigter, attituder og tro. Den fremmedgjorte handling kan med andre ord gentilegnes. Det vil her føre for vidt at redegøre i detaljer for hver af de fire aspekter, som Humphrey og Laidlaw mener, karakteriserer ritualiseret handling. Jeg skal i nedenstående koncentrere mig om den betydning, individuel såvel som kollektiv, der af helt nødvendige grunde bliver tilført ritualet.

Det vil være passende inden da at lufte blot en enkelt af de indsigelser, en almen teori om afkontekstualiseret rituel handling så åbent inviterer til. En sådan vedrører forfatterens distinktion mellem liturgisk-centrerede og performance-centrerede ritualer som henholdsvis stærkt og svagt ritualiserede handlinger. En distinktion, der delvis reproducerer den traditionelle adskillelse af skriftløse kulturer og kulturer med skrift. Det forekommer modsætningsfyldt på flere planer at operere med denne skelnen mellem ritualtyper. For det første fordi forfatterne i duel med dele af den klassiske antropologiske tilgang til ritualer gentagne gange fremfører, at det centrale ved ritualet netop ikke er et spørgsmål om typologi, men om ritualisering, altså om den transformation forholdet mellem intention og handling undergår. Man nærmer sig her det andet problem, som vedrører forskellen mellem de to ritualtyper. Den er af strategiske grunde tydeligvis overspillet. Det afgørende spørgsmål i performance-centrerede ritualer som for eksempel shamanisme og indvielsesceremonier er, om „det virker“. I kontrast til ritualer, hvis succes afhænger af simulation og overbevisning, vil en succesfuld udførelse i liturgisk-centrerede ritualer som puja afhænge af, om man har „udført det korrekt“. Denne efter min opfattelse meget kunstige opdeling mellem svagt og stærkt ritualiserede handlinger skaber den nødvendige platform for udviklingen af en generel teori om rituel handling. Det typiske pujaritual indeholder ingen elementer af forstilling, her simuleres intet. Man udfører ritualet, fordi man tror på dets effektivitet og følger en allerede fastlagt køreplan. Derfor antages det af Humphrey og Laidlaw at stå i kontrast til handling i almindelighed, hvis karakter ændrer sig afhængigt af de formål, man måtte have hermed. Det adskiller sig ligeledes fra det performance-centrerede „teatraliserede“ ritual, hvis forløb og udfald afhænger af, at man overbeviser, ikke en selv, men omgivelserne. Når Humphrey og Laidlaw imidlertid fortsat betragter denne type religiøs aktivitet som ritual, dog mindre ritualiseret, skrider

grunden hermed under den for deres generelle teori centrale distinktion mellem handling i almindelighed og ritualiseret handling. Der optræder ikke længere nogen disjunktion, en cæsur, mellem aktørens intention og handlingens identitet. Vi befinder os på et kontinuum mellem mere eller mindre ritualiseret handling, hvor der ikke længere forekommer egentlig definitoriske forskelle, men alene gradforskelle.

Religiøs videnspolitik

Ian Keen har siden først i halvfjerdserne studeret det indfødte folk yolngu i det nordlige Australien (North-East Arnhem Land). En befolkning der ikke tæller meget mere end 3.000 personer. Hans seneste bog om denne oprindelige befolkning *Knowledge and Secrecy in an Aboriginal Religion* handler om kontrollen over overførsel af hemmelig viden blandt mænd. Da kvinder af mytiske årsager er afskåret fra adgangen til denne særlige form for religiøs viden, optræder de kun i en perifer rolle. Det religiøse univers er blandt yolngu bygget op omkring myter og ritualer, der referer til de såkaldte wangarr forfædre. Der er i en vis forstand tale om skabelsesberetninger, som i ceremonier genopføres og fortolkes af de levende efterkommere. I disse ceremonier indgår en lang række sacra (objekter, sange, danse og symboler) med vekslende hemmelig og offentlig status og varierende ejendomsret. Det er distributionen af den viden, som relaterer sig hertil, der udgør den primære genstand for Keens analyse.

Forfatteren fortæller, at det først var under arbejdet med krav om rettigheder til jord i forbindelse med et nyligt ophold blandt yolngu (1987), at han erkendte, at folk fra forskellige grupper eller endog folk fra samme gruppe opretholder meget forskellige perspektiver på den sociale virkelighed. Det kan undre, at denne indsigt i perspektivers relativitet er opstået så sent, og foranlediger en til at tro, at den snarere er affødt af mødet med tidens herskende socialvidenskabelige ideer om kultur og samfund. Relativitet og heterogenitet er under alle omstændigheder nøgletermer i Keens undersøgelse af yolngus religiøse viden og praksis. Bogens fremstilling afspejler denne nyerhvervede erkendelse. Den er delt op i tre afsnit, hvoraf de to første, som bygger på egne undersøgelser i halvfjerdserne samt komparative studier, repræsenterer en „oprindelig heterogen kultur“ mens det sidste afsnit afdækker en aktuel universaliserende og homogeniserende kulturel udvikling. Første del introducerer den fælles religiøse horisont (myter, ceremonier og sange), men prioriterer de mangfoldige og ofte modstridende udlægninger heraf. Keen ser herunder på de konsekvenser, en sådan yolngu perspektivisme har for gruppeidentitet, social organisation og social struktur samt geografisk tilhørsforhold. Konklusionen er kort fortalt, at intet ligger eller lå fast. Anden del behandler bogens erklærede hovedtema, nemlig kontrollen over distributionen af hemmelig religiøs viden, således som den praktiseres i en række forskellige ritualer (indvielses-, afslørings- og offentlige ritualer). Bogens tredje og afsluttende afsnit undersøger den aftagende betydning af hemmelig religiøs viden og dermed også af de ældre mænds status og magt. Denne udvikling, som imidlertid ikke er fuldstændig lineær, følger af kontakten med den omgivende verden, herunder kristendom, skolevæsen, pengeøkonomi, minedrift, moderne administration etc.

I modsætning til ovennævnte ritualstudie af Humphrey og Laidlaw (1994) påviser Keen i sin undersøgelse af yolngu religiøs viden en meget direkte forbindelse mellem viden og magt generelt, og mellem religion og socialt liv i særdeleshed. Forbindelsen

mellem disse aspekter er så intim, at de ikke kan behandles isoleret. I denne videnspolitiske optik ses religion og religiøse ceremonier ikke alene som måder at opleve og anskue verden på, men især som en måde at indrette den på. Hemmelighed er således en central diskrimineringsfaktor, der, betinget af distributionen af den religiøse viden, både adskiller og forener og derfor også giver identitet til køn- og aldersgrupper, lokale og regionale sociale enheder. Omvendt er der som tidligere omtalt en påfaldende overensstemmelse mellem de to værkers videnskabssyn. Hos Keen kommer det til udtryk som noget, man passende kan betegne som perspektivisme og socialkonstruktivisme. Yolngus opfattelse af religiøs viden og øvrige syn på det omgivende samfund er bestemt af individernes position i den sociale struktur. Kvinder og mænd, indviede og uindviede, nære eller fjerne slægtninge udlægger og identificerer sig forskelligt med de fælles symbolske former, der optræder i yolngus metafysiske univers. Dette medfører ifølge Keen, at man ikke, og således heller ikke antropologen, kan tale om eksistensen af en objektiv social virkelighed. „Den ‘objektive’ sociale virkelighed (...) er produktet af et kalejdoskop af relative synspunkter inden for en matrice af samarbejde og konflikt“ (s. 295). Denne epistemologi hviler på en opfattelse af sproget som et åbent projekt i skabelsen, forhandlingen og indsættelsen af betydning. Sproget antages at besidde en konstituerende rolle i den sociale praksis; folk stræber mod at virkeliggøre deres forestillinger ud fra varierende motiver og afhængigt af mange forskellige betingelser. Keens udgangspunkt er derfor, at enighed ikke kan tages for givet. Hverken når det drejer sig om yolngu religiøs viden eller social organisation, kulturel identitet og geografisk tilhørsforhold. En sådan mangel på kulturel og social konsensus er mildest talt påfaldende i et spredt „samfund“ bestående af bare tre tusinde sjæle. Keen fastholder imidlertid, at i religiøs henseende „synes yolngu ikke at søge mod et ensartet verdenssyn“ (s. 61). Med hensyn til gruppeidentitet betegnes den som „tvetydig og skiftende“ (s. 75, 220). Endelig er den sociale organisation kendetegnet ved fraværet af et „uniformt ‘ægteskabssystem’“ (s. 87).

Det interessante ved Keens undersøgelse er, at han forsøger at indføje en stopklods i den nærmest uophørlige strøm af betydningsproduktion. „Uenighed“ siger Keen, „er kun mulig hvor der eksisterer fælles termer som den kan udtrykkes i, samt fælles usagte antagelser, der ligger under disse termer“ (s. 290). Udsagnet opsummerer det, jeg opfatter som bogens overordnede og meget visionære projekt. I bogens indledning formuleres det tilsvarende som problemet med at begrebsliggøre det, som må være fælles for at muliggøre kommunikation og interaktion uden at forudsætte kulturel homogenitet (s. 7, 12). Hvorvidt projektet indløses tilfredsstillende, skal jeg forholde mig til i det følgende.

Det individuelle og det fælles

Opgøret med forestillingen om centrerende og velafgrænsede kulturer og samfund løber ofte den risiko at kaste barnet ud med badevandet. Enten suspenderer man helt bevidst eller „glemmer“ det fundamentale spørgsmål om fælleshed og de nødvendige sociale bånd. Keen bemærker i den henseende, at det hverken er videre originalt at demonstrere kulturel variation generelt (s. 7), eller at det har nogen selvstændig interesse at beskrive variation inden for distinkte former for religiøs tro og praksis (s. 6). Derfor introduceres spørgsmålet om den mindste fællesnævner, den konsensus, der anses som betingelsen for at social interaktion og kommunikation kan finde sted. Et forhold man ligeledes kan

udvide til at gælde som en forudsætning for, at fællesskab og samfund overhovedet er til. Idéen om en nødvendig mindste fællesnævner står imidlertid i delvis modsætning til visse kognitionsstudier, som konkluderer, at succesfuld social interaktion ikke forudsætter noget kognitivt fællesskab (Humphrey og Laidlaw 1994:140). Jeg skal ikke i denne sammenhæng komme nærmere ind på holdbarheden af denne teoretiske pointe, men blot spørge kritisk til, hvorledes problemet med den fælles horisont tackles i de to ovennævnte religionsstudier.

Ser man bort fra Keens indledende programsætning i problemstillingen, er det karakteristisk for begge værker, at spørgsmålet, hvori det fælles grundlag består, viger for en optagethed af de religiøse aktørers eller gruppers forskelligartede motivation for engagement i og fortolkning af ritualer og religiøs symbolik. Først langt inde i fremstillingerne af de respektive religiøse verdener dukker temaet op. Det efterlader indtrykket af en latent dualisme, der viser sig gennem en prioritering af det, der opfattes som en faktisk forekommende betydningsmæssig heterogenitet og tvetydighed på bekostning af en udefra kommende ortodoksi, konsensus eller homogenisering. Skabelsen af et fælles grundlag identificeres ikke som nogen konstruktiv handling, måske nok nødvendig, men rettere som et forstyrrende overgreb på den „grænseløse“ subjektive betydningsproduktion. Uønsket kommer forfatterne hermed til at gentage den klassiske opposition mellem det individuelle og det sociale, en metodologisk individualisme og et holistisk videnskabssyn.

Læser man Humphrey og Laidlaws bog om de rituelle arketypiske handlinger på dens egne præmisser, er det på sin vis forkert at spørge til den fælles horisont, det som forener et religiøst fællesskab. Deres pointe er netop, at rituel handling i første omgang skal forstås uafhængigt af den omgivende kontekst samt, ikke mindst, at et definitorisk træk ved ritualer er, at der ikke hersker enighed om dets betydning. En (rituel) handling er først ritual, når den repræsenterer varierende formål og betydninger (s. 12, 155-156, 265). Uden uenighed, intet ritual. Konsensus, kollektiv betydning er derfor noget, som ligger uden for ritualer. Det er et resultat af det, forfatterne kalder de religiøse og mere alment de sociale institutioners reaktion på ritualer. Eksempler herpå er teologiske skrifter fra forskellige jainskoler, rituelle eksperter eller, fra vor egen del af verden, pavelige rundskrivelser. Hvad angår jainskolerne hersker der imidlertid en udbredt konkurrence og indbyrdes forskellighed, hvilket gør, at „ekperternes“ teologiske refleksion blot indgår på lige fod med den allerede eksisterende mangfoldighed af rituelle aktørers hensigter med og opfattelser af pujaritualer. Der gives ikke nogen autoritativ teori om indholdet af puja samt formålet med at udføre det. Hverken blandt jains eller antropologer for den sags skyld. Humphrey og Laidlaw konkluderer på den baggrund, at ritualer generelt er blottet for konsensus. Når den forekommer, er enigheden et sociohistorisk produkt, frembragt af magtfulde sociale institutioner, som går imod ritualerets effekter.

Ud fra en kritisk betragtning er det interessante ved denne tekst ikke så meget antagelsen af fraværet af enighed i ritualer som det forhold, at forfatterne ad bagvejen introducerer en anden form for konsensus i forhold til rituel handling. Den indtræder i forbindelse med det tidligere omtalte aspekt af „rituel forpligtelse“, som vedrører ritualerets forståelighed. Der er heri indeholdt et afgørende element af nødvendighed. Mange 'eksperter' påstår, at ritualer er uden betydning. Dets udførelse tillægger det imidlertid betydning, og det af den tvingende grund, at det er selve legitimiteten af den udførte handling, som står på spil. Man, dvs. først og fremmest den rituelle aktør, men også store dele af det omgivende religiøse fællesskab, er overbeviste om, at ritualer har et formål. Ritualerets effektivitet

drages ikke i tvivl, ellers ville det netop være absurd at udføre det. Dette krav om troen på ritualets effektivitet betegner Humphrey og Laidlaw som en „meaning to mean“. Således oversætter de den vanskeligt definerbare religiøse kategori *bhav*. Bhav dækker over en særlig religiøs intention, det at hellige sig eller at tro, kunne man også sige med en lige så udefinerbar term. Det afgørende er ikke blot, at der skal investeres betydning i ritualet, men at den tilbedende rent faktisk skal „tro“ på det, han gør. Forestillingen om ritualets effektivitet er uafhængig af det enkelte subjekt, det er en kollektiv norm, men overbevisningen om, at det udførte giver adgang til en dybere indsigt, må derimod komme inde fra det enkelte selv. Den rituelle aktør kan med andre ord ikke unddrage sig dette kollektivt fastlagte engagement, uden at ritualet, meget paradoksalt, mister sin betydning. Hele det komplekse forhold om tro, der her oprulles, er stærkt konsensuspræget. I modsætning til de sociale institutioners tilbøjelighed til at ensrette betydning uafhængigt af selve den rituelle handling, er betydningstvangen, troen på det, man gør, i allerhøjeste grad en del af den rituelle handling. Men det siger stadigvæk ikke noget om, hvilken hensigt og betydning der investeres i ritualet, blot at en sådan transaktion må finde sted.

Som tidligere nævnt, tackles spørgsmålet om den fælles horisont i Keens bog om viden og hemmelighed i indfødt religion væsentligt mere direkte, end tilfældet er hos Humphrey & Laidlaw. Men der gives desværre aldrig nogen tilfredsstillende fremstilling af den nødvendige grad af fælleshed, som ifølge Keen ikke forudsætter kulturel homogenitet. Der opstår et logisk brist mellem de fælles symbolske former (myter, sange, ritualer) og de varierende og modstridende udlægninger heraf. Grunden for det fælles er tilbøjelig til at skride fuldstændigt, når det gentagende gange understreges, at det er en systematisk tvetydighed, som er konstituerende for „religiøs mystik og hemmelig viden“ (s. 7, 21, 167). Derfor kan man med skelen til en af Keens skepticistiske åndsfæller på paradoksal vis undre sig over, hvad det er for en „skjult fælles viden,“ der formodes at ligge bag youlngus religiøse praksis (Turner 1994).

Ser man bort fra det overordnede teoretiske projekt hos Keen, viser der sig undervejs i hans analyse af både traditionel og nyere religiøs praksis imidlertid at være indsigtsfulde bud på, hvordan fælleshed produceres. Det er eksempelvis tilfældet i forbindelse med den betydningsortodoksi, de ældre mænd fortløbende må påtvinge det omgivende samfund med henblik på at cementere deres magtposition. Det gør sig tilsvarende gældende i nabogrupperes perspektiviske udlægning af de „samme“ mytiske begivenheder. Perspektivismen er en magtkamp; ikke bare om betydning, men også om den vitale adgang til og ejendom af sakrale genstande, land og naturlige ressourcer. Det er i den forbindelse Keen introducerer metaforen om de fokuserede sociale netværk til erstatning for de mindre fleksible begreber som samfund og kultur. I bogens sidste afsnit præsenterer Keen en række regionale ritualer og den relativt nyetablerede kristendom, hvori hemmeligholdelse kun spiller en begrænset betydning. Disse religiøse former er derfor mindre eksklusive end de traditionelle og forener ikke bare indadtil, men åbner ligeledes horisonten mod den omgivende australske verden.

Fremtidens antropologi

Den forudgående kritiske præsentation af Humphrey og Laidlaws samt Keens religionsantropologiske monografier har haft til hensigt at demonstrere den slagside, der opstår,

når det individuelle og ambivalente i en kollektiv religiøs praksis overekspioneres. I begge tilfælde har man efter endt læsning indtryk af at sidde med en amputeret antropologisk analyse af de respektive religiøse fænomener. Humphrey og Laidlaw leverer en minimalistisk ritualteori, som fokuserer på det individuelle og brutalt abstraherer fra den øvrige sociale og kulturelle kontekst. Keen søsætter et perspektivrigt projekt, som med henblik på at forstå yolngus religiøse liv opererer med ideen om en mindste kulturel fællesnævner, der imidlertid ikke forudsætter kulturel homogenitet. Projektet indfries ikke. Yolngu religiøs praksis fremstilles igennem en dis af upræcise begreber, der forhindrer ethvert, selv et midlertidigt forankringspunkt.

Det fælles, det som forener individerne i de religiøse aktiviteter, fremstilles i begge bøger som overgreb og et delvis nødvendigt onde. I modsætning hertil vil jeg mene, at man vinder i indsigt ved også at betragte konsensus som en kreativ og konstruktiv handling. En af udfordringerne for fremtidens antropologi ligger, mener jeg, i at udforske og spørge til en kulturs og et samfunds fælles grundlag. Man sporer allerede inden for human- og socialvidenskaberne en fornyet interesse for konstruktionen af de sociale bånd. Ikke mindst på baggrund af forståelsen af, at de langt fra er givet en gang for alle, men at de snarere stiller sig som et reelt problem. Det jeg har i tankerne befinder sig fjernt fra den såkaldte kommunitaristiske sociologi og filosofi med dens solidaritets-credo og konservative traditionalistiske søgen. Omvendt deler jeg interessen i det klassiske sociologiske spørgsmål om, hvad fællesskab egentlig er for noget, og hvad der gør samfund muligt. Det afgørende i den henseende er til gengæld at undgå en gentagelse af den klassiske opposition mellem det individuelle og det sociale. Valget står ikke mellem en metodologisk individualisme og en holistisk anskuelse. Der må konstrueres en mellemposition, som gør det muligt at spørge til det fælles uden samtidig at suspendere det individuelle aspekt. Som tidligere nævnt er dette perspektiv formuleret af Keen som *problemet med at begrebsliggøre det*, der må være fælles for at muliggøre kommunikation og interaktion uden at forudsætte kulturel homogenitet.

Jeg ser mindst fire områder, inden for hvilke undersøgelsen af den fælles kulturelle horisont og spørgsmålet om de sociale bånd må betegnes som værende af stor betydning for antropologien. Det gælder for det første muligheden for at diskutere og sammenligne etnografiske resultater på tværs af kulturer og geografiske regioner. Den komparative antropologi har altid været udstyret med en forrang i disciplinens historie. Dens videre skæbne afhænger af et vist niveau af generalisering, der næppe synes forenelig med den metodologiske individualisme, som praktiseres i megen aktuel antropologi. Det andet område, jeg ønsker at fremhæve, vedrører etnicitet og kulturel identitet. Sociale fællesskaber falder fra hinanden og opløses i både nær og fjern. Denne proces, hvad enten den finder sted i København, Bosnien eller Burundi, ledsages af en modsatrettet centripetal kraft, som bringer mennesker sammen i nye konstruerede fællesskaber (det er her, man finder de virkelige kommunitarister). Antropologien har traditionelt haft et godt øje for, hvorledes sådanne fællesskaber og medhørende identiteter frembringes. En indsigt, som det måske mere end nogensinde er påkrævet at bringe i anvendelse. Dette fører mig frem til det tredje område, nemlig den anvendte antropologi, for hvilken problemet vedrørende forståelsen af det fælles kulturelle grundlag uophørligt melder sig. Udviklingsprojekter sigter mod en forandring af nogle eksisterende forhold. Det være sig i øvrigt med eller uden antropologisk deltagelse. Sådanne projekter viderebringer budskaber og involverer læring. Tilegnelsen af viden er i sidste ende altid individuel. Men uden forståelse for de

fælles teknikker for overførsel af viden og den minimale fælles distribution heraf i en given kultur, er risikoen for at ramme forbi målet særdeles stor. Forandring er ikke i sig selv et gode, selv når der er problemer at løse. Det er retningen det handler om. Og den er antropologer, når der ellers bliver lyttet til dem, godt udstyrede til at afdække betingelserne for. Det sidste område for fremtidens antropologi, jeg her i al flygtighed skal nævne, gælder spørgsmålet om det etiske. 90'erne er for længst udråbt som moralens årti. Det er der uden tvivl mange grunde til. Men det skyldes blandt andet, at den sociale virkelighed, i det mindste i den vestlige verden, har tenderet mod at falde fra hinanden og lade sig opløse i individualistiske og voldsomt identitetssøgende undergrupperinger. Hertil kommer, at tanken om et fælles normgrundlag er bragt i slem forlegenhed af den filosofiske metafysikkritik og den såkaldte postmodernisme, som har påvist, at enhver grundlagssøgen uvilkårligt ender som en social konstruktion. Konklusionen fra dette hold er, helt i overensstemmelse med det sociales modsatrettede centrifugale og centripetale tendenser, at kulturen er uden centrum, og at viden er afsubstantialiseret. På den baggrund kan man, i lighed med udviklingen inden for andre videnskabelige discipliner, i antropologien iagttage en spirende interesse for at udkaste fundamentet for en anstændig videnskabelig praksis. Sideløbende hermed kan antropologien ligeledes objektivere det etiske som videnskabeligt genstandsfelt, dvs. undersøge hvorledes det som diskurs og praksis italesættes og operationaliseres i den sociale virkelighed.

De fire områder jeg her har afgrænset som særligt betydningsfulde for en fremtidens antropologi, der stiller skarpt på spørgsmålet om de sociale bånd og den fælles horisont, befinder sig ikke alle på projektstadiet. Den komparative antropologi har længe haft alt for trange kår, men talrige studier af etnicitet og kulturel identitet, fokuseringen på lokal viden inden for den anvendte antropologi samt den spirende fagetiske debat demonstrerer til fulde, at fremtidens antropologi allerede praktiseres i rigt mål.

Litteratur

- Bloch, M.
1986 From Blessing to Violence: History and Ideology in the Circumcision Ritual of the Merina of Madagascar. Cambridge: Cambridge University Press.
- Borofsky, R. (ed.)
1994 Assessing Cultural Anthropology. McGraw-Hill, Inc.
- Campbell, A.T.
1995 Getting to Know Waiwai: An Amazonian Ethnography. London and New York: Routledge.
- Cohen, A.P.
1994 Self Consciousness: An Alternative Anthropology of Identity. London and New York: Routledge.
- Dosse, F.
1995 L'empire du sens: L'humanisation des sciences humaines. Paris: Éditions La Découverte.
- Featherstone, M.
1995 Undoing Culture: Globalization, Postmodernism and Identity. London: SAGE Publications.
- Godelier, M.
1996 L'énigme du don. Paris: Fayard.

- Piette, A.
1996 Ethnographie de l'action: L'observation des détails. Paris: Éditions Métailié.
- Simmel, G.
1983 [1908] Exkurs über das Problem: Wie ist Gesellschaft möglich? I: Georg Simmel. Schriften zur Sociologie. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Turner, S.
1994 The Social Theory of Practices: Tradition, Tacit Knowledge and Presuppositions. Cambridge: Polity Press.

ANMELDELSER

FREDRIK BARTH: Manifestasjon og Prosess. Oslo: Universitetsforlaget 1994. 203 sider. ISBN 82-00-02495-4, pris Nkr. 229.

Store mennesker udgiver jævnligt deres selvbiografier, deres meninger og erindringer om vigtige offentlige begivenheder, de har haft del i, deres ungdoms hidtil oversete arbejder eller måske endog deres livs samlede værker. Fredrik Barth har nyudgivet i norsk oversættelse et udvalg af sine artikler, elleve af dem, skrevet mellem 1956 og 1993. Han har forsynet dem med en kort indledning, hvor han ridser sit syn på antropologien og sin egen rolle i den op for læseren. Den sidste forventes ikke nødvendigvis at være en kollega, for bogen er tænkt, som bagsideteksten siger, som en præsentation for et norsk publikum af en af vor tids ledende antropologer. Dette er bogens erklærede sigte: at gøre en internationalt kendt forskers arbejde tilgængeligt for hans egne landsmænd på deres eget sprog.

Der findes næppe en antropolog i Skandinavien, som ikke på et eller andet tidspunkt har haft anledning til at læse Barths klassiske *Modeller av sosial organisasjon, Økonomiske sfærer i Darfur eller Økologiske relasjoner mellom etniske grupper i Swat i Nord-Pakistan*. Mindre kendte er nok artiklerne om *Rolledilemmaer og far-sønn-dominans i slektsskapsystemer i Midtøsten* og *Studiet av sosial endring eller Analytiske dimensjoner i sammenlikningen av sosiale organisasjoner*, mens nogle af de nyere, *For en større naturalisme i begrepsfestingen av samfunn, Analysen av kultur i komplekse samfunn og Er verdier virkelige?* eller *Opplysning eller mysterier? Transaksjoner om kunnskap, og konsekvenser for kulturformene i Sydøst-Asia og Melanesia*, måske er mere læste. Antologien omfatter ikke en oversættelse af Barths introduktion til *Ethnic Groups and Boundaries* fra 1969, som med tiden blev et internationalt superhit. Men afslutningskapitlet udgør Barths kommentarer hertil under titlen *Nye og evige temaer i studiet av etnisitet*, en oversættelse af en forelæsning

han holdt på en europæisk konference om etnicitetens antropologi i Holland i 1993. Samtlige bogens artikler har oprindeligt været skrevet på engelsk og på én nær har de alle været udgivet i engelsksprogede antologier og tidsskrifter. Tre af artiklerne findes yderligere i en svensk oversættelse fra 1971, hvor Barth udgav en anden samling af sine artikler i en bog med titlen *Socialantropologiska Problem*. Da det er Barth selv, der har stået for udvælgelsen af artiklerne, udgør begge antologier iøvrigt glimrende emner for studier i et spændende forfatterskabs udvikling.

Barth blev kendt i 1960'erne for sine *Models of Social Organization*, hvor han udviklede transaktionsanalysen som metode inspireret af britisk socialantropologi og amerikansk interaktionsteori som udformet af Erving Goffman. Han indhøstede siden en del kritik, som klandrede ham for at bygge på en *homo economicus* antagelse om det strategisk tænkende og værdimaksimerende menneske som analysens grundenhed. Barth tager denne kritik op i forbindelse med en diskussion af værdier og hvordan de genereres i bogens kapitel 9, *Er verdier virkelige? Naturalisme som utfordring i antropologisk verditilskrivelse*. Han medgiver, at hans transaktionsmodel nok var for enkel; den formåede ikke at forklare, hvordan og i hvilket omfang socialt samkvem genererer konsensus om værdier. Denne utilstrækkelighed, siger han, er især blevet klar gennem de senere årtiers fokus på køn og etnicitet, hvor parterne gennem deres interaktion netop ikke synes at konvergere i deres værdier. Desværre berører han ikke eksplicit den langt mere væsentlige kritik af sin tilgang til etnicitet, som er blevet fremført af Thomas Hylland Eriksen, der har udpeget den formalistiske Barth-tilgang til etnicitet som ahistorisk; god til at behandle problemstillinger på det interpersonelle plan, men ude af stand til at omfatte bredere kontekstuelle imperativer på den sociale formations niveau og uden for enkeltindividets umiddelbare horisont. Man tør måske formode, at det delvis er en reaktion på

denne kritik Barth giver udtryk for, når han i sin udgangsartikel anbefaler, at man for at „sortere ut komplekset av innbyrdes forbundne krefter [...] modellerer prosessene på tre nivåer: mikro-, mellom- og makronivå.“ Det ser imidlertid ud til, at hans „ny“ metodologi i det væsentlige begrænser sig til et udvidet genbrug af transaktionsmodellen også på makro-niveauet med en konceptualisering af fx stater og grupper af forskellig orden som *aktører*, hvor man måske som antropolog ville nå videre ved *også* at rette opmærksomheden mod mangefoldet af komplekse udtryk for den art systemiske magtforskel, som *ikke* „bæres“ af (bevidst tænkende) aktører.

Barth er ikke bleg for selv at påpege, at han gennem mere end 30 års forskning har søgt at fastholde en fokusering på generative processer og på den sociale aktør som en central størrelse i socialantropologisk analyse. Hvor hans forskning engang var i opposition til gældende konventioner i faget, funktionalistisk holisme såvel som strukturalisme og poststrukturalisme, skulle han mene, at hans forskning nu burde være helt igennem *comme il faut*. Om det perspektiv på etnicitet som social konstruktion, som han og en mindre kreds af kolleger udviklede i 1960'erne, fremhæver han, at det faghistorisk repræsenterede „en av de første anvendelsene av et mer postmoderne kultursyn i antropologien“! Ikke så underligt heller, har Barths været blandt de røster, som i 1980'erne talte for et moratorium på det konventionelle antropologiske begreb om kultur som et lukket enkeltstående univers.

Det, som lægges frem i hans nyere artikler, er en interesse for at komme videre gennem at finde nye opdagelsesprocedurer. For, som han siger, selv om vi kan enes om, at virkeligheden er socialt konstrueret, har vi stadig kun få og sporadiske bud på „hvordan og hvorfra disse kulturelle konstruktene opstår“. Ifølge Barth bør vi „begynne med å formulere positive, falsifiserbare påstander om de fenomenene vi observerer. Dette medfører dristighet, om så med fare for å avsløre seg som naiv.“ Han peger derfor på „et forsterket behov for å utforske empirisk i hvilken grad den kulturelle virkeligheten viser mønster or orden“ og siger: Vi „trenger [...] ikke mer litteratur som programfester den absolutte sannhetens flyktighet og den dialogiske karakteren ved etnografens konversasjoner i felten.“

Man kan undre sig over, at Barth ikke på noget tidspunkt går ind i en diskussion af eller

med teoretiske bidrag fra folk som Bourdieu eller Giddens, hvis arbejder hver især med deres aktør- og procesorientering synes at ligge pænt på linie med nogle af de intentioner Barth har haft. Der er end ikke en eneste litteraturhenvisning eller reference at finde til de herrer, selv i Barths nyeste artikler. Dette gør naturligvis ikke Barths arbejder ringere eller mindre læseværdige. Bogen kunne fungere fint som teksthæfte i et kursus i antropologisk teori og metode, som måtte ønske at medtage et teoriehistorisk perspektiv. Den udgør også en handy og overskuelig samling af væsentlige bidrag til antropologiens teori og metode fra en mand, som tydeligt har demonstreret både format og udsyn.

Hanne Veber
Five College Associate
University of Massachusetts
Amherst, USA

NANCY BENTLEY: The Ethnography of Manners. Hawthorne, James, Wharton. Cambridge: Cambridge University Press 1995. 242 sider. ISBN 0-521-46190-1, hardback, pris £ 35.

Sæder og skikke, i særdeleshed de mere primitive af slagsen, har i hvert fald af etnografer igennem de første små hundrede år af etnografiens tilværelse som universitær fagdisciplin i meget høj grad været opfattet som et felt, etnografen havde en ganske særegen adgang til at observere, analysere og repræsentere. Nok delte etnograferne deres interesse for almindelige menneskers hverdagsagtige sæder og skikke med andre skrivende, romanforfatterne fx, men de andre syntes altid at mangle etnografens specielle privilegium – forpligtelsen på virkeligheden. Romanforfatterne kunne altid digte; etnografer derimod skulle helst ikke. Inden for de sidste par tiår er det selvfølgelig blevet understreget, takket være det rungende credo om, at alle repræsentationer har et element af fiktion i sig, at romanen og etnografien har andet og mere til fælles end interessen for sæder og skikke.

Litteraten Nancy Bentley tager i sin bog *The Ethnography of Manners* udgangspunkt i denne dobbelte affinitet mellem etnografien og romankunsten – sæder og skikke som objekter for repræsentationer, der i sig selv kan opfattes som sociale praksisser, dvs. som en

tids særegne skikke for tekstlig fremstilling – en affinitet, der faktisk har endnu et led, nemlig romanens og etnografiens fælles oprindelse i rejseberetningerne, dette er dog et område, som trist nok kun sporadisk berøres af Bentley. Det empiriske afsæt for Bentleys analyse er dels en række videnskabelige kernetekster fra den professionelle etnografis barndom, dels amerikanske dannelsesromaner, *novels of manners*, fra samme tid omkring århundredeskiftet af Nathaniel Hawthorne, Henry James og Edith Wharton. Det er alle tekster, der på den ene eller anden måde ikke bare beskæftiger sig med sæder og skikke, men som også alle gennem repræsentationerne af dem gør en fordring på at kunne observere, analysere, overvåge og mestre skikkene.

På trods af sammenfaldene mellem de etnografiske tekster og romanerne fastholder Bentley dog i første omgang, at der er tale om to forskellige genre, der i denne periode dels institutionaliserer sig forskelligt, dels beskæftiger sig med to tilsyneladende helt forskellige arter af skikke: de primitives og vildes i etnografien; de dannedes og civiliseredes i dannelsesromanerne. Netop denne præliminære sondering mellem genrene tillader i anden omgang Bentley at analysere det hun kalder den mimetiske udveksling mellem etnografi og roman. Som et gennemgående tema i bogen analyseres hermed de etnografiske troper og forståelsesrammer, romanforfatterne adopterer i deres beskrivelser af det civiliserede, ja ofte overciviliserede Amerika og Europa – fetischistiske forhold til ting blandt engelske middelklassekvinder, stammer i New Yorks high society, dagligstuen som et museum – og på den anden side og lidt mindre gennemgående romanens indflydelse på etnografien. Bentleys analyser af kernetemaer i den litterære hhv. etnografiske genre kommer således til at udspille sig som en rig og detaljeret stadig vekslende læsning af tekster fra de forskellige genrer, der bringes til at belyse hinanden og hermed også centrale temaer i det amerikanske samfund omkring århundredeskiftet.

Endnu en af Bentleys analytiske strategier er værd at fremhæve: temaerne hun tager op til analyse – opfattelser af det civiliserede og det primitive, af race og kultur, af slægtskab og udveksling, af disciplineringen af skikke og sæder, af ægteskab og skilsmisse – er temaer, som alle i tiden er omgæret af en vis usikkerhed og angst. Det er alle emner, hvis væsentlighed er blevet accentueret af et for

nogle samtidige truende og for andre gennemgående sammenbrud i det, der i teksterne fremstår som en forsvindende victoriansk tids mere ordnede og enkle skikke og samfundsforhold, og netop denne usikkerhed, som tydeligst aflæses i romanerne, kommer til at fungere som en vigtig ansporing til nærmere undersøgelser af disse emner i det kendte for romanforfatteren og i det fremmede for etnografen. Det er således også alle temaer, der, som Bentley siger det et sted, er overdeterminerede; fremstillingerne af dem er, ofte selv inden for de enkelte tekster, modsætningsfyldte. Fremfor analytisk at søge at eliminere eller slet og ret at negligere de modsætninger i antagelserne om race, kultur, civilisation etc., der kommer til udtryk i teksterne, tager Bentley sit analytiske udgangspunkt i netop disse modsætninger og viser, at spændingsfeltet, de sætter, ganske ofte kan ses som konstituerende for enkelte tekster specifikt og for den almene debat generelt.

Første tema for analyse er „race“ (kap. 2), der som et nærmest besættende emne for romanforfattere såvel som for etnografer i slutningen af det 19. århundrede får status af en fetich; det bliver „en kategori for tanke og et motiv for handling, der koncentrerede magtfulde, modsætningsfyldte antagelser i et enkelt konceptuelt objekt“ (s. 26). Racebegrebet knyttes på den ene side sammen med natur og biologi, og på den anden sammen med kultur og samfund, men relationerne, viser Bentley, er på ingen måde entydige, og dette giver både en vældig elasticitet i brugen af begrebet og brændstof til debatter, fx blandt etnografer om hvorvidt „race habits“, dvs. de træk der gør én til vild og en anden til civiliseret, kan arves, og i retsager blandt sagfører om hvorvidt en mand, hvid af farve, i bund og grund kan være sort af race. Dette elastiske racebegreb kommer endvidere til at spille en vigtig rolle i diskussionerne af primitivisme og civilisation og forholdet mellem dem, og begrebet bliver her, som Bentley viser gennem sin analyse af Hawthornes *The Marble Faun*, sat på en gevaldig prøve, for hvordan på den ene side forklare fx den mest storslåede af alle byer, det antikke Roms fald fra hovedstad for en af verdens største civilisationer til den skidne, forfaldne, primitive by samtidige amerikanere kan berette om i deres italienske rejseskildringer eller romaner, og samtidig på den anden side fastholde en racernes naturlige evolution fra det primitive til det civiliserede? Racebe-

grebet må i nogle kontekster som den romerske for en tid afskediges og primitivismen forklares med henvisning til kulturens forfald.

Fra overvejelser omkring racen går Bentley til overvejelser omkring „kultur“ (kap. 3), et begreb, der udmærker sig ved en mindst lige så stor semantisk variation som racebegrebet. Modsætningerne i kulturbegrebet omkring århundredeskiftet opridser Bentley ved at udstrække det semantiske felt mellem to poler: dels en evolutionistisk opfattelse af kultur (Tylors fx), dels en relativistisk (Boas' fx). For begge opfattelse gælder det nok, at kulturen ligesom naturen opfattes som et videnskabeligt objekt, der kan måles, navngives og repræsenteres. Men med det evolutionistiske begreb bliver kulturens skikke og sæder opfattet som havende en iboende værdi, forskellige kulturer kan hermed sammenlignes, hierarkiseres og bedømmes moralsk, mens skikkene i et relativistisk perspektiv nærmere tenderer mod at blive opfattet som lokale udtryk for et særegent menneskeligt samfund, skikkene relateres hermed og grundlaget for en sammenlignende moralsk bedømmelse eroderes. Til fælles har de to forskellige tilgange til forståelsen af kultur, at fremskrivningen af en kultur på baggrund af observationen af skikke – hvad enten det drejer sig om etnografernes fremstillinger af primitive samfund eller romanforfatternes af dagligstuenes dannede manerer – samtidig er en magtfuld handling, hvorigennem en autoritær ekspertise etableres. Om denne sammenkobling mellem ekspertise og autoritet, viden og magt har man unægteligt hørt meget igennem de sidste 20-30 år, men Bentley har et lille raffinement: hun viser at sammenkoblingen på ingen måde er entydig, ej heller stabil, og netop denne stadigt nagende instabilitet og uvished bliver i Bentleys analyser et af de vigtige motiver blandt etnograferne og romanforfatterne for at transformere stadigt flere observationer til tekstualiseret viden. Nok producerer etnografien og romanerne i fællesskab en magtfuld „master discourse“ om kultur, men det er tillige en ustabil diskurs.

Bogens fjerde kapitel er viet de magiske ejendele; tingene, der får et socialt liv. Med Marcel Mauss' *Gaven*, Frazers spekulationer om totemisme, Malinowskis analyser af udvekslingen af kula-genstande etc. bliver det tidligt i etnografien fastslået, at tings værdi langt fra alene er af økonomisk art. Videnskabsmænd som Veblen låner fra det eksoti-

ske vokabularium i analyser af den fremvoksende amerikanske middelklassens noget besynderlige og urovækkende animistiske og feticherede forhold til forbrugsting. Også forfattere som den amerikanske Henry James må ty til etnografien for, i James' tilfælde, efter et „feltarbejde“ i det urbane engelske miljø i starten af dette århundrede, at kunne give det inderlige forhold til ting, middelklassefruer synes at have her, en tekstlig og forståelig form. Konsumtionens betydning for den sociale position og stilens for magt og indflydelse i det vestlige, civiliserede moderne samfund gives i teksterne fra omkring århundredeskiftet, takket være en ramme for forståelse hentet fra repræsentationer af primitive samfunds brug af ting, en første, men igen noget tøvende, modsætningsfyldt form.

Det sidste emne for analyse er kvinden. Ikke den veltilpassede, eksemplariske kvinde, men den lidt vilde og urovækkende kvinde: den fraskilte, der med sin skilsmisse havde tilkæmpet sig et hidtil uset handlingsrum for kvinder i det angloamerikansk samfund. Mellem 1867 og 1929, dvs. stort set i den periode, der er under betragtning i Bentleys bog, stiger skilsmisseraten i USA med 2.000 procent, og det er kvinderne, som i totredjedele af tilfældene indgiver skilsmissebegæring. Udviklingen vakte uro, man frygtede ægteskabets og det ville sige familiens sammenbrud, nogle videnskabsmænd som James Weir så ligefrem i kvindernes „frigørelse“ en evident fare for hele civilisationens degeneration: det moderne Amerika ville synke tilbage til et forhistorisk stade. Antallet af bryllupper steg dog samtidig – kvinderne giftede sig igen og igen, og for at finde metaforer passende for denne nye position for den fraskilte og gen-gifte kvinde i samfundet vendte skribenterne sig endnu engang mod fremstillingerne af de primitive samfund. Den fraskilte bliver i en række videnskabelige tekster og i den roman, Edith Whartons *The Custom of the Country*, som er omdrejningspunktet for Bentleys analyse i dette kapitel (kap. 5), fremstillet som en atavistisk kvinde. Hun forstår at imitere omgivelserne så godt – at omdanne sig til objektet for forskellige mænds begær – at hun kan gifte sig igen og igen. I Whartons roman magter den fraskilte, gen-giftende kvinde endda nærmest som en børshandler at bruge den ene mand som en investering, der giver udbytte ved ægteskabet med den næste, rigere mand. Imiteringen bliver produktiv, og den fraskilte

kvinde kan ikke længere alene fremstilles som en mimetisk voksdukke; hun skaber sig et hidtil uset, fremmedartet rum for handling. Den serielle monogami, kvinden engageres i, får i nogle repræsentationer, hvor tidsdimensionen undertones, således karakter af polyandri, hvor ikke bare mænd, men også ejendele centrerer omkring kvinden.

Med analyserne af de modsætningsfyldte og dynamiske behandlinger af race, kultur, tingenes magiske kvaliteter og den fraskilte kvinde i det amerikanske samfund i årtierne omkring 1900 får Bentley fremlæst en kraftfuld metadiskurs, der med udgangspunkt i den delte optagethed af skikke og sæder forener etnografernes og romanforfatternes fremstillinger af primitiv og civiliseret kultur i et fælles projekt, som næres af og samtidig er med til at konstituere en delt forestillingsverden. Dette sker på en tid, hvor etnograferne kæmpede hårdt for at etablere deres gebet som et videnskabeligt fag med et særegent felt og en videnskabelig repræsentationsform, som mindst af alt mentes at have noget til fælles med fiktionen. Historiens ironi er selvfølgelig, at det kan være ganske frugtbart at opgive fordringen på en speciel privilegeret adgang til et felt og se lidt nærmere på udvekslingerne mellem fag og resten af verden. Det er Bentleys bog et glimrende eksempel på.

Kirsten Jørgensen
København

SIGNE HOWELL & MARIT HELHUUS
(red.): *Fjern og Nær. Socialantropologiske Perspektiver på Verdens Samfunn og Kulturer*. Oslo: Ad Notam Gyldendal 1994. 551 sider, illustreret. ISBN 82-417-0358-9, hardcover, pris Nkr. 335.

Det er tid for jubel i de små hjem. Omsider foreligger en håndbog til indføring i moderne, nutidig, regional etnografi på et skandinavisk sprog. Det ville være forkert at sige, at den udgør en afløsning for den i halvferdserne meget brugte *Verdens folkeslag i vor tid* (1968). Den sidste har længe været „out of date“. Så *Fjern og Nær* kan højst komme til at afløse den bunke af forskellige fotokopier, som tog håndbogens plads. Her er tale om et telefonbogtykt værk, som bestemt kunne være en værdig afløser for håndbogen. Desværre kan det fornemme udstyr, hardcover og man-

ge illustrerende fotos, som afstedkommer en tilsvarende relativt høj bogladepris, udgøre en væsentlig hindring for, at den vil kunne sælges i klassesæt til økonomisk trængte studerende.

Bogen er blevet til på initiativ af to velestimerede antropologer fra universitetet i Oslo, som også har stået for redigeringen. Deres bærende idé til bogen og samtidig det, som gør bogen interessant som indføringsværk, har været en intention om at præsentere både den regionale etnografi og grundlaget for den, dvs. at understrege betydningen af sammenhængen mellem virkeligheden og tolkningen af den. Bidragsyderne er således blevet bedt om at præsentere hver sin region „med sikte på å få frem samspillet mellom empirin og fortolkning: fremstillingen skulle både gjenspeile en empirisk virkelighet og hvordan denne virkeligheten har blitt fortolket, ved bla. å vise til de viktigste fagdebatter som har blitt ført innen regionen og de viktigste begreber som har blitt anvendt for å analysere etnografien.“ Imidlertid skulle det vise sig, at bidragsyderne havde meget forskellige opfattelser af, hvad denne intention indebar.

Redaktørerne har valgt at respektere de individuelle idiosynkrasier – „et interessant fænomen i sig selv og nok et eksempel på fortolkningens uendelige muligheder“ – siger de. Dette er samtidig bogens svaghed. Intentionen om at fremstille regionalt stof gennem refleksioner over de teoretiske paradigmer, som er udfoldet hen over det, indfris kun meget svingende i et spektrum, der omfatter, øjensynlig, tolkning med udgangspunkt i bidragsyderens egne personlige teoretiske interesser i den ene ende og forsøg på oversigtligt at fremstille de mere vægtige teoretiske diskussioner indenfor regionalstoffet – uden tydelig skelen til forfatterens egne kæpheste – i den anden. Som eksempler kan tjene de to regioner, som denne anmelder er tjenlig at vurdere fagligt, i.e. Amazonas og Nordamerika. Den svenske Kaj Århem har stået for det første og lykkes rigtig udmærket hermed, idet han koncentrerer præsentationen omkring hhv. de kulturøkologiske, de strukturalistiske, og de nyere symbolantropologiske retninger, som har domineret Amazonforskningen. Norske H. Beyer Broch derimod holder sig til en museal gennemgang af Nordamerikas kulturområder for sluttelig at vælge ét enkelt analytisk paradigme, culture-and-personality skolen og den psykologiske antropologi, som ét eksempel blandt flere mulige på fagets tolkning af regionens etnografi.

Bogen rummer bidrag fra 25 forfattere om næsten lige så mange regioner. Anmelderen skal undlade at kommentere hver enkelt. Nogle er fremragende, andre i mindre grad læsværdige, jf. de to nævnte eksempler. Forfatterne er for de flestes vedkommende nuværende eksperter på de regionale felter, de skriver om; enkelte må betegnes som forhenværende eksperter, hvis aktuelle forskningsinteresser ligger i en anden region, end den de her skriver om. Dette er naturligvis ikke altid heldigt og gør enkelte bidrag til en lidt altdødt affære.

Redaktørerne fortæller, at de har ønsket at invitere norske, men også andre skandinaviske antropologer, til at skrive et inlegg fra den region de selv kjenner best ud fra egen forskning.⁴ Listen over bidragydere tæller 18 norske, 3 svenske, 1 dansk og 3 ikke-skandinaviske forfattere, redaktørerne ikke medregnet. Man kan måske slutte, at lokale kollegiale hensyn i nogle tilfælde har vejet tungere i redaktørernes bestræbelser på at realisere deres udmærkede intention end en sikring af den optimale kvalitet i hver enkelt artikel. Dette ufortalt foreligger her ikke desto mindre en meget brugbar bog med så tilstrækkeligt mange udmærkede og læseværdige artikler, at de sagtens opvejer de få, som ikke lever op til standarden.

En generel indvending kunne gå på en efterlysning af regionale landkort udover de fem kort over stater, som ledsager de kontinentale kapiteloverskrifter – vel vidende at det ikke er politisk korrekt og heller ikke hverken nemt eller videnskabeligt uproblematisk at territorialisere hverken folk eller kulturer. Geografiske stednavne turde næppe være i lige grad vanskelige at omgås. Anmelderen ved tilfældigvis, hvor Amazonfloden løber, sådan helt nøjagtigt, men hun kunne godt tænke sig at kunne finde fx Harareplateauet eller Arnhem Land sammen med de tekster, der indfører i regionens etnografi, uden at skulle ty til et gammelt skoleatlas fra hjemmets reol. Gode kort ville tænkeligt have fordyret bogen i urimelig grad. Bogen burde kunne udfylde et tekstligt hul i læreanstaltnes regionalundervisning; samtidig fungerer den fint som et opslagsværk, der altid er nyttigt at have ved hånden. Køb den, hvis du har råd!

Hanne Veber
Five College Associate
University of Massachusetts
Amherst, USA

JAMES R. LEHNING: Peasant and French. Cultural Contact in Rural France During the Nineteenth Century. Cambridge: Cambridge University Press 1995. 239 sider. ISBN 0-521-46210-x, hardback, pris £ 35. ISBN 0-521-46770-5, paperback, pris £ 14.95.

Bønder er en velkendt kategori i fransk historieskrivning – som iøvrigt i dansk. I den franske nationalstats historie optræder bønderne ofte som trusler mod republikken (bønder er reaktionære, royalistiske, religiøse og lokalpatriotiske) eller i det mindste som objekter for diverse politiske tiltag, særligt af civiliserende art. Den berømte spørgeskemaundersøgelse fra 1793, som viste at bønderne i mange af rigets egne slet ikke havde noget sprog, er kun det mest groteske eksempel. Det er dokumenteret igen og igen, hvor lang og besværlig en proces det var at inddrage Frankrigs bønder i det nationale liv.

Lehning er klogeligt nok ikke ude på at benægte hele den omfattende forskning, der viser denne historie. Men det er hans hensigt at modificere den, fordi han mener, at stereotyperne er løbet af med nysgerrigheden, når det drejer sig om de forbindelser, folk på landet i Frankrig faktisk havde til storsamfundet, før det tyvende århundredes store smeltedigel gik i gang. Disse forbindelser var af mange forskellige typer. I omegnen af centre som Lyon med den store tekstilindustri var bønderne f.eks. dybt involverede i manufakturarbejde. Det var hyppigt kvinder, der havde de industrielle forbindelser som underleverandører af alt fra kniplinger til silke, og de sammensatte ofte deres økonomi af både lønarbejde, kontraktarbejde, sæsonvandring – og altså landbruget. Det var også bønder(koner), der var fostermødre for de travle bykvinders børn, en veritabel kæmpeindustri i omegnen af det løslupne Paris i tiden før præventionen.

Alt dette viser jo ikke nødvendigvis, at bønderne følte sig som „franskmænd“ (eller -damer). Men undervisningens historie på landet i Frankrig viser faktisk noget i den retning. Før de store skolelove i midten af det 19. århundrede udstrakte undervisningen til at gælde alle børn (også piger), blev læse- og regnekundskaber mange steder solgt på et frit marked. Og her viser det sig, at folk på landet var udmærket klar over, hvad de havde brug for. Betalingsskoler og omvandrende manuelduktere leverede nøjagtigt det, de blev betalt for, så

da de offentlige skoler blev rigtigt talrige, oplevede bønderne det ikke som en åbenbaring af alfabetisering men som endnu en konkurrerende virksomhed. Og det var slet ikke alle vegne, man værdsatte den tilslutning af national indoktrinering, der udgjorde så vigtig en bestanddel af undervisningen i alle europæiske skoler i forrige århundrede.

Demokratisk deltagelse spiller en afgørende rolle i nationaliseringen af de europæiske landbefolkninger. Lehning viser på materiale fra Loire, at valgdeltagelsen ganske rigtigt steg støt fra 1848, men han viser også (som jeg også selv har konstateret i to andre departementer), at lokale politiske projekter før 1914 styrede stemmeafgivelsen langt mere end de store, nationale spørgsmål. Konklusionsvis fastslår Lehning, at det ikke er gjort med en civilisationshistorie fra reaktionære, uvidende bønder til oplyste franskmænd. Og man kan kun give ham ret, idet man dog spekulerer på, hvem pokker der mener sådan? Der er mange „små“ historier at fortælle om et kulturelt varieret område som Frankrig, hvor der trods alt har været både læst og skrevet i godt to årtusinder. Uanset, om man plejer at abonnere på stereotyper af umælende bønder, kan man have glæde af at orientere sig i lidt af fransk provinshistorier diversitet, beskrevet af en forsker fra – Utah.

Anne Knudsen
Antropolog, dr. phil.
Weekendavisen

HENNING KIRK: Da alderdommen blev en diagnose: Konstruktionen af kategorien „alderdom“ i 1800-tallets lægelitteratur. En medicinsk-idehistorisk analyse. København: Munksgaard 1995. 328 sider. ISBN 87-16-11500-7, pris kr. 178.

Forfatteren er læge og leder af Dansk Gerontologisk Institut, og bogen er skrevet som led i forskningsprojektet „Ældrebilledet i Sundhedsvæsenet“ og er forfatterens afhandling til erhvervelse af den medicinske doktorgrad. Men i og med at bogen ikke er en biologisk naturvidenskabelig disputats, men en medicinsk idé-historisk analyse, er den interessant for en bred gruppe af læsere.

Bogen tager udgangspunkt i det negative ældrebillede, der generelt præger sundhedsvæsenet, og som også er det billede, der generelt hersker i resten af samfundet.

Selv om bogen behandler tungt stof, er det lykkedes Kirk at gøre den til spændende læsning. Den er blevet lettere tilgængelig ved, at der bagest i bogen findes resumé af hvert kapitel og konklusioner. Det kan derfor være en god idé, at læse bogens resumé først, det giver et godt overblik, og mulighed for at springe rundt i bogen og stadig kunne fornemme sammenhængen. Bagest i bogen er der et efterskrift med perspektiver om alderdomskategorier i nyere tid. Selv om Kirk konkluderer, at alderen blev en diagnose i 1800-tallet, bliver linjerne ført op til vor tid.

Indledningsvis er der gjort en del ud af problemstillinger, kilder og metode. Hvis man ikke har speciel interesse i denne del, kan man roligt gå videre til andre kapitler i bogen, som kapitlet „Arven fra antikken“, der beskriver den klassiske oldtids forfattere, heriblandt Aristoteles' pessimistiske alderdomsbeskrivelse.

Kirk indkredser det idémæssige indhold i lægernes forståelse af aldringsfænomenet og sammenhængen mellem aldring og sygdom. Kirks centrale hypotese er, at sundhedsvæsenet og samfundet bærer på et overleveret negativt, svækkelsesorienteret billede af aldring og alderdom. Klicheer om alderdommen har ofte præg af metaforer ikke kun i medieoverskrifter, men også i nutidens lærebøger. Vendingerne er ofte variationer af en gennemgående metafor: „alderdom er degeneration“. De kan være formuleret efter standardvendingen „med årene sker der...“, hvor hyppige aldersrelaterede forandringer udlægges som biologisk betingede fakta selv om forandringerne helt eller delvis har miljøbetingede og sociale forklaringer.

Kirk viser, at dette billede af ældre har rødder helt tilbage til antikken og Aristoteles. Han citerer 16 punkter som udgør en syntese af biologiske, psykologiske og etiske opfattelser, der videreføres og danner skabeloner for eftertidens ældrebilleder. Tanken om aldringen som en akkumulation af fejl indgår i flere af punkterne. Mange af dem kan nemt genkendes i hverdagen.

Tanken om ældres ensomhed og manglende venskaber går også tilbage til antikken, hvor man regnede venskaber for en af livets største dyder. Venskaber bygger på både materielle, intellektuelle og følelsesmæssige bånd. Aldringsprocessen indebærer en svækkelse af de egenskaber, der er nødvendige for disse bånd. Derfor er det naturligt ifølge Aristoteles, at ældre mennesker ikke kan knytte venskaber. I følge Aristoteles' ældrebillede ligger også

det hensigtsmæssige bag naturens skabninger og deres funktioner. Han mener, at kroppens funktioner forringes efter det 35. år, og sjælens efter det 49. år. Alderdommen er mest at betragte som spildtid, den er overflødig set med naturens øjne, mente Aristoteles.

Idéerne om den voksende mængde fejl og konsekvenserne heraf skal ses på baggrund af antikkens forestillinger om menneskekroppen som en maskine, hvis dele kan nedslides. Menneskekroppen er i dette tilfælde underkastet et mekanisk princip, hvori fejlene kan opstå. Livskraften er som levetidens begrænsede faktor påvirkelig af fejl, der opstår i „maskineriet“. Aristoteles' tankegang udtrykker således en apparatfejlmodel, som er velkendt indenfor lægevidenskaben også i dag.

I sit metodevalg er Kirk inspireret af M. Foucault, som har belyst „klinikkens fødsel“ i begyndelsen af 1800-tallet. Bogen giver „geriatriens fødsel“, som en naturlig konsekvens af „klinikkens fødsel“.

Begrebsudviklingen opdeles i to parallelle spor, som kan følges fra antikken helt frem til vor tid: Et „gerikomi-spor“, hvor tænkningen har rettet fokus mod mulighederne for et langt liv og et positivt ældrebillede. Det andet spor, der følges, er et „geriatri-spor“, hvor fokus overvejende har været rettet mod beskrivelse af sygdom og svækkelse i alderdommen. Geriatri-spoet bygger på 1800-tallets nye tradition, hvor kliniske iagttagelser sammenkædes med patologisk anatomisk viden, altså i overensstemmelse med udviklingen i Foucaults beskrivelse af klinikkens fødsel. En forudsætning for denne udvikling er de demografiske ændringer, hvor en stor vækst i ældrebefolkningen fører til en synliggørelse af alderdommen – „alderdommens fødsel“. Nøglebegrebet i den geriatrike terminologi bliver degeneration, og et centralt spørgsmål er, om degeneration skal betragtes som sygdom i sig selv, og det lader mange til at mene. Alderdommen blev både en kategori i 1800-tallet, og alderen blev også indført i lovgivningen som kriterium for at få ydelser som aldersrente.

Man skal ikke lade sig skræmme af nye begreber og fremmedord, der bruges i ældreforskningen. Bogen kan sagtens læses af andre uden særlige forudsætninger på dette område og kan varmt anbefales til alle, der også har en mere generel videnskabsteoretisk interesse.

*Jórun Christophersen
Mag.scient. i antropologi
Forskningsmedarbejder, Ældre Sagen*

STIG TOFT MADSEN: State, Society and Human Rights in South Asia. New Delhi: Manohar Publishers and Distributors 1996. xii + 370 sider. ISBN 81-7304-138-5, hardcover, pris: uoplyst.

Menneskerettighedsdebatten i øst og sydøst Asien har i de to sidste årtier været ret intens. I 1986 indførte de vestlige lande politiske konditioner i forbindelse med deres udviklingshjælp, specielt inden for demokrati, menneskerettigheds- og „good governance“ området, hvilket medførte, at de asiatiske stater følte sig truet på deres suverænitet. Dette fik dem til at udvikle en kulturspecifik forståelse af de universelle menneskerettigheder, de såkaldte „Asian Values“ – et initiativ der blev båret frem af de stærkt voksende økonomier i regionen. Disse „Asian Values“ blev yderligere promoveret, dog ikke vedtaget, på verdenskonferencen i Wien i 1993, hvor den asiatiske opposition mod vestlige forsøg på at legitimere et „verdenshegemoni“ via menneskerettigheds- og demokratiområdet var meget markant. Disse udviklinger har udløst en intens forskning inden for menneskerettighedsfeltet og dets forankring i øst og sydøst asiatiske samfundsforhold (Ghai 1994). Imidlertid er størstedelen af denne forskning forblevet inden for denne del af Asien, hvorfor nærværende arbejde af Stig Toft Madsen er så meget mere vigtigt og relevant. Hans bog, der også er hans ph.d. afhandling, er således det første rigtige gennemarbejdede indslag fra Sydasiens i denne debat.

Hans bog består af 10 velskrevne og detaljerede kapitler fordelt på 4 hovedafsnit samt en stor bibliografi. Der er intet index. De 10 kapitler udgør ikke et fortløbende hele, men selvstændige enheder, der hver især forholder sig til den overordnede tematik omkring stat, samfund og menneskerettigheder. De kan også læses separat.

I det andet hovedafsnit diskuterer han de civile, politiske og kulturelle rettigheder i regionen. I bedste „thick description“ tradition beskriver han i kapitel III hvorledes staten kun blander sig i lokale konflikter i det vestlige Uttar Pradesh, når den statslige forståelse af „individets rettigheder“ bliver overtrådt. Lokal kulturel autonomi over for staten er meget fremherskende her. I kapitel IV befinder vi os i Pakistan, hvor Madsen kontrasterer tribale og statslige politiske og juridiske strukturer og „retskoder“. Her benytter eller manipulerer begge parter menneskerettighederne til at ar-

gumentere og definere respektive standpunkter – en proces som Madsen definerer som „generationskonflikter“ inden for det internationale menneskerettighedsregime. Begge kapitler handler om at kunne bevare en lokal autonomi over for staten. Kapitel V diskuterer årsagerne til segmentationstendenserne i hele Sydasiens, og trækker på empiri fra bl.a. Indien, Pakistan, Kashmir og Sri Lanka. Pointen i disse diskussioner er, hvornår det er en rettilighed at løsrive sig fra staten, og hvornår statslige aktioner udgør en overstræbelse af disse rettigheder. Kapitel VI gennemgår Sri Lanka som et „case study“ ud fra et segmentations-teoretisk udgangspunkt. Det sidste kapitel VII i dette hovedafsnit trækker debatten op på regionalt niveau igen. Her gennemgår Madsen hvorledes det internationale menneskerettighedsregime rigtigt slog igennem efter den Kolde Krigs ophør, dets indflydelse i Sydasiens, og reaktionerne fra de sydasiatiske stater. Der identificeres nogle metodiske, praktiske og moralske problemer ved udbredelsen af dem og demokrati i regionen. I den tredje hoveddel af bogen skifter Madsen fra de civile, politiske og kulturelle rettigheder til de økonomiske og miljømæssige rettigheder. I modsætning til de førstnævnte generationsbestemte, ofte voldelige konflikter, er det andet sæt præget af reformer. I kapitlerne VIII og D beskrives, hvordan sprængfarlige konflikter løses vha. reformer, som enten det statslige retssystem eller indflydelsesrige og magtfulde NGO'ere gennemtvinger.

I bogens sidste del opsummerer Madsen de forskellige „case-studies“ i lyset af de teoretiske betragtninger i kapitlerne I og II. Han lægger speciel vægt på et manglende demokratisk islæt ved formuleringen af både globale og nationale menneskerettighedskoder, hvorefter han peger på to konsekvenser af denne mangel. Den ene er, at Sydasiens via en ekspanderende økonomi kommer ud over de vestlige krav om demokrati og menneskerettigheder i en bistandskontekst, og dermed slutter sig til de øst- og sydøstasiatiske staters forsøg på at udvikle specifikke asiatiske menneskerettighedsværdier. Dette vil have en negativ effekt på det universelle menneskerettighedsregime. Den anden model, konvergensmodellen, som han selv hælder mest mod, går på, at Vesten gennemgår en barsk økonomisk restrukturerings, hvorved Vesten og de asiatiske samfund, herunder Sydasiens, oplever et sammenfald af interesser på menneskerettig-

hedsområdet, hvorefter sidstnævnte bringes til at dække begge regioner, Europa og Asien. Det universelle menneskerettighedsregime vil således blive yderligere globalt grundfæstet og legitimeret i en verden, der er og fortsat vil blive præget af konflikter mellem det internationale samfund, staten og de forskellige substatistiske grupper.

Den metodiske tilgang i Madsens bog er primært sociologisk, trækkende på arbejder af især Bryan Turner, Ernest Gellner og Anthony Giddens, og bakket op af juridiske, historiske og antropologiske perspektiver. Hans udgangspunkt er at underkaste menneskerettighederne en kritisk sociologisk analyse, dog uden at afskrive ideerne og værdierne bag dem. Mere generelt vil han studere menneskerettighederne, som man ville studere andre historisk udviklede ideer og strukturer i regionen.

På baggrund af en nærmest aksiomatisk forståelse af de internationale menneskerettigheds udsagnskraft og universelle gyldighed skriver Madsen, at man bør indse, at de dybest set udgør et (vestligt) forsøg på at forandre societale værdier og strukturer, der er funderet på andre visioner om, hvad der konstituerer menneskeværdighed og retfærdighed. Denne grundantagelse er problematisk, da den ikke skelner mellem Universelle og Internationale menneskerettigheder og som sådan sammenblander en universel og en kultur-relativistisk indfaldsvinkel til dem. Dette er så meget mere uheldigt, da denne sammenblanding fremstiller menneskerettighederne som primært politiske instrumenter, hvilket både diskrediterer og de-legitimerer en videre udvikling af dem som internationale normativer „guidelines.“

Ifølge min opfattelse udgør de universelle menneskerettigheder nogle globale filosofiske normer, der relaterer sig til Mennesket i al dets kulturelle og politiske kompleksitet. Her inden for er der plads til kulturspecifikke menneskeforståelser og samfundsudformninger, der som sådan repræsenterer variationer inden for arten Mennesket. Demokrati, der ofte forbindes med menneskerettigheder, udgør således blot én ud af mange tolkninger af det forum, som de kan udspilles inden for. Denne forståelse af menneskerettighederne er baseret på en antagelse om, at de udgør en ny post-1948 måde at tænke mennesket, en måde der ikke før har været mulig grundet historiske årsager. Det er først med de seneste udviklinger i kapitalismen og det internationale sam-

fund, at en reel universel menneskeforståelse er mulig, hvorved de pre-1948 historisk definerede universalismer må forkastes som grundlag for de post-1948 udviklede menneskerettigheder. Udbredelsen af de universelle menneskerettigheder er således tæt forbundet med udviklingen eller snarere uddybningen af det nuværende internationale samfund. På basis af disse betragtninger udgør de universelle menneskerettigheder ikke nogle politisk strategiske størrelser af interventionalistisk karakter (Jacobsen 1996).

De internationale menneskerettigheder er udtryk for en begyndende institutionalisering af de universelle normative „guidelines.“ Det er denne kategori af menneskerettighederne, der, med Madsens ord, udgør en international strategisk resource og nogle politiske instrumenter, der konkret er udmøntet i specifikke asiatiske (menneskerettigheds-) værdier eller en selektiv menneskerettighedsforståelse, der indarbejdes som delkomponenter i en statslig defineret national kultur.

Tager man udelukkende udgangspunkt i de internationale menneskerettigheder, så udgør de helt klart nogle vestligt udviklede værdinormer, der let kan udnyttes i nogle realpolitiske sammenhænge som dem Madsen beskriver for den sydasiatiske region. Menneskerettighederne reduceres således til nogle mere eller mindre subtile redskaber i en global hegemonisk dominansdiskurs, skaleret i et internationalt, nationalt, og lokalt hierarki, en proces som Madsen refererer til som „bargaining.“ Menneskerettighederne omdefineres således fra altruistiske størrelser til politisk ideologiske konstruktioner, der negerer deres historisk determinerede socio-politiske nødvendighed for genoprettelse af den menneskeværdighed, som en ekspanderende kapitalisme til stadighed undergraver (Donnelly 1989). Et forsøg på en filosofisk forståelse af de universelle menneskerettigheder i en multi-kulturel verden bliver dermed afløst af en pragmatisk sociologisk tilgang, der via en metodisk objektivisering af mennesket til politisk manipulerende „agenter“, forsyner det med et internationalt defineret og legitimeret regelsæt til dannelsen af nationale borgerskaber og socio-kulturelle fællesskaber, der forhandler med staten og dens institutioner ud fra et strategisk rettighedsperspektiv.

Disse betragtninger til trods finder jeg, at Madsens bog er et meget gennearbejdet og analytisk interessant studie af menneskeret-

tighedsdebatten i en sydasiatisk kontekst. Med bogens dybdeborende analyser, empiriske detaljer og meget informative bibliografi er jeg af den klare overbevisning, at Madsen på en særdeles kvalificeret måde har åbnet for en debat, der fremover vil placere Sydasiens som et naturligt integreret led i den globale diskurs om, hvordan vi mennesker i en stadig mere integreret verden forholder os til hinanden og til de samfundsscenarier, vi konstant bygger op og hiver ned.

Litteratur

- Donnelly, Jack
1989 *Non-Western Conceptions of Human Rights*. I: Jack Donnelly: *Theory and Practice*. Cornell University Press. Ithaca and London.
- Ghai, Yash
1994 *Human Rights and Governance: The Asian Debate*. Center for Asian Pacific Affairs. Occasional Papers, No. 4 Nov.
- Jacobsen, Michael
1996 *Human Rights and Cultural Specificity in the Post-Cold War Period. A Case Study of the Dom People in Papua New Guinea*. (To be published by the Nordic Institute of Asian Studies).

*Michael Jacobsen
Mag.scient., ph.d.*

MARCEL MAUSS: Gaven. Utnvekslingens form og årsak i arkaiske samfunn. Oversatt av Thomas Hylland Eriksen. Oslo: Cappelen Akademisk Forlag 1995. ISBN 8-245-60039-3, pris Nkr. 243.

Marcel Mauss' berømte essay om gaven fra 1923-24 har hidtil i Skandinavien været tilgængeligt i en svensk oversættelse (1972). Der er nu kommet en norsk, oversat af den meget produktive Thomas Hylland Eriksen, som vil være lettere tilgængelig for danske læsere.

Mauss' bog er epokegørende, fordi han gennem et rigt sammenlignende materiale overbevisende demonstrerede økonomiens sociale og kulturelle konstruktion i førmoderne samfund. Hvor de økonomiske processer i nutiden var selvstændiggjort og mere og mere præget af kold beregning, individualisering og stræben efter materiel nytte, viste han, at de i „arkaiske“ samfund var sammenvævet med religiøse, moralske og juridiske forhold og måtte anskues i denne kontekst som et „totalt“ fænomen. Mauss sporede den moderne økonomiske kontrakts forhistorie fra et postuleret

urstable, hvor grupper udvekslede „totale ydelser“ (af kvinder, riter, danse og fester foruden materielle goder). Derefter fulgte det stadium, hvor ting udveksles som gaver mellem personer, som handler ud fra deres sociale status og æresbegreber og som repræsentanter for grupper, og hvor disse ting har „sjæl“ og personlige træk. Det tredje stadium er det moderne upersonlige marked, hvor både personer og ting i form af varer løsrives fra disse sociale bånd.

Mauss' skildring af gaven er så meget mere fremragende som den ikke udelukkende romantiserer dette fænomen som en simpel modsætning til den moderne vare, men viser dets modsætningfulde kompleksitet som udtryk for både æresfølelse og generøsitet, rivalisering og beregning. Som et pionerarbejde er teksten genial, men også tit dunkel og forvirret. Den er blevet udlagt på mange måder, og at oversætte den er at begive sig ud i et minefelt af fortolkningsmuligheder. Den første engelske oversættelse (1954) er berygtet for sine mange udeladelser og økonomistiske fordrejninger. Den anden (1990) er mere pålidelig.

Over for en ny oversættelse er det derfor en anmelders opgave at tage stikprøver på dens pålidelighed og vurdere efterskriftets brugbarhed. Med hensyn til det første finder jeg, at oversættelsen i det store og hele forekommer omhyggelig og vederhæftig. Den medtager f.eks. alle de mange noter. Den kan dog ikke helt frigøre sig for den utilitaristiske læsning, som prægede den første engelske oversættelse, og som her nok skyldes norsk socialantropologisk britiske arv. Når Mauss siger, at skønt gaver tilsyneladende er frivillige og frie ydelser „cependant contrainst et intérêt“, så er det at stramme den at oversætte, at de er „faktisk set bundne og nytteorienterede“ (s.24). Når det s.14-15 hedder, at man i de økonomier, som går forud for vore, næsten aldrig kan observere „enkelt bytte af varer [...] gennem et marked basert på individer“ strider det mod, at man s.13 har fået at vide, at disse samfund ikke „mangler økonomiske markeder – for markedet er et almenmenneskeligt fænomen“. Fejlen er, at Mauss' „marché“ er oversat ved „marked“ og ikke ved det mere almene „udveksling“.

En meningsfuld oversættelse af det berømte citat fra Best om *hau* eller gavens ånd, som er essayets *texte capitale*, er selvfølgelig særlig vigtig. Her er et nøgleord *taonga*, som er betegnelsen for særlige kostbarheder (eng.: valuables) hos maorierne. Her siger Mauss

første gang *taonga* nævnes, at det drejer sig om „un article déterminé“, altså noget ganske særligt eller en kostbarhed. Det bliver ikke klart i oversættelsens „en øremerket gjenstand“ (s. 26). Når det senere hedder, at det ikke ville være rigtigt for en mellemmand at beholde *taonga*'er givet som gengave for sig selv, enten de så er „désirables“ eller „désagréables“, altså af god eller dårlig kvalitet, er det forvirrende, at dette oversættes ved „positive“ eller „negative“. Hylland Eriksen ville have undgået disse fejltrin, hvis han havde konsulteret Sahlins' artikel „The Spirit of the Gift“ (1972) og Weiners „Inalienable Wealth“ (1985). Når disse unøjagtigheder er påpeget, skal det også siges, at Hylland Eriksen klarer andre penible oversættelsesproblemer fint. Således oversætter han Mauss' vigtige skelnen mellem besiddelser der er „immeuble“ eller „meuble“ helt korrekt ved „fast ejendom“ og „løsøre“.

Mauss' vanskeligt fortolkelige værk kræver en dybtgående fagkyndig kommentar, der dels kan vise dets bredere faglige relevans og dels gøre rede for senere kritik og videreudvikling af gaveteorien, (her er ingen af de to engelske udgavers forord fyldestgørende). Oversætterens efterskrift udfylder den første funktion rimeligt tilfredsstillende, om end et noget romantiserende syn på den sociale solidaritet i gavesamfund her får overtaget. Hvad den anden funktion angår, mærker man, at Hylland Eriksen ikke er helt fortrolig med nyere udvekslingsteori. Han refererer Sahlins' over 30 år gamle artikel om „The Sociology of Primitive Exchange“ (1965) og Bourdieus indsigter (1972) (om end han henviser til nyere udgaver), men ikke Sahlins' genanalyse af problemet om gavens ånd (1972); Parrys kritik, der påviser, at Mauss misforstod gavens rolle i Indien (1986) og Weiners helt banebrydende arbejder om „inalienable possessions“ (1985, 1992), for blot at nævne nogle af de væsentligste nyere arbejder. For øvrigt skæmmes efterskriftet af at „q“ i franske ord overalt gengives med „g“ og flere andre fejl.

Når det gælder grundteksten er danske læsere altså ganske godt tjent med den nye oversættelse, men de bliver ikke godt nok vejledt i efterskriftet.

Litteratur

Bourdieu, P.

1972 *Esquisse d'une théorie de la pratique*. Genève: Librairie Droz. [Outline of a Theory of

- Practice. Cambridge: Cambridge University Press, 1977]
- Mauss, M.
- 1950 *Essai sur le don. I: Sociologie et anthropologie*. Paris: Presses Universitaires de France.
- 1954 *The Gift*. Introduction by E. E. Evans-Pritchard. Translated by I. Cunnison. London: Cohen & West.
- 1990 *The Gift*. Foreword by Mary Douglas. Translated by W.D. Halls.
- 1972 *Gåvan*. Uppsala: Argos Förlag.
- Parry, J.
- 1987 *The Gift, the Indian Gift and the 'Indian Gift'*. *Man* 21:453-473.
- Sahlins, M.
- 1965 *The sociology of Primitive Exchange. I: M. Banton (ed.): The Relevance of Models for Social Anthropology. A.S.A. Monographs I*. London: Tavistock. [Også i M. Sahlins: *Stone Age Economics*. Chicago: University of Chicago Press, 1972].
- 1972 *The Spirit of the Gift. I: Stone Age Economics*. University of Chicago Press.
- Weiner, A.B.
- 1985 *Inalienable Wealth*. *American Ethnologist* 12:210-227.
- 1992 *Inalienable Possessions*. Berkeley: University of California Press.

*John Liep
Institut for Antropologi
Københavns Universitet*

DEBORAH REED-DANAHAY: Education and Identity in Rural France. The Politics of Schooling. Cambridge Studies in Social and Cultural Anthropology. Cambridge: Cambridge University Press 1995. 237 sider, ill. ISBN 0-521-48312-3, hardcover, pris £ 37.50.

Antropologisk feltarbejde i industrialiserede, alfabetiserede, urbaniserede og kommunikationsteknologisk veludstyrede områder som Vesteuropa stiller andre metodiske problemer end arbejdet i antropologiens klassiske småskalasalund. Det største problem i forhold til klassisk metode er, at samfundslivet ikke fyldestgørende kan analyseres lokalt fra en udsigtspost på landsbyens torv. En af de metodiske løsninger, som antropologer hyppigt vælger på dette problem, er at fokusere på en lokal institution eller organisation som deres felt, snarere end at forsøge at inddrage og overskue „hele“ det samfund, institutionen er placeret i. Denne forskningsstrategi har f. eks. givet os en stribe undersøgelser af skoler i forskellige europæiske lande.

Reed-Danahays bog om skolen i en pseudonym fransk landsby i Auvergne har været umådeligt længe undervejs. Feltarbejdet fandt sted i 1980-81, og Ph.D.-afhandlingen fra Brandeis, som bogen bygger på, blev færdiggjort i 1986. Det betyder, at en hel del af bogens empiriske indhold har tvivlsom værdi, eftersom både uddannelsessystemet og livet i almindelighed har ændret sig ganske overordentligt meget i Frankrig i de forløbne 15 år. Men de mere generelle, teoretiske pointer er formentlig holdbare endnu. Som det fremgår af bogens titel, var Reed-Danahays hovedinteresse spørgsmålet om skolesystemets indflydelse på landsbyboernes identitet. Det typisk europæiske, franske skolesystem med de statsligt kontrollerede læseplaner og lærernes metodemæssige uafhængighed af lokale politikere forekommer den amerikanske antropolog eksotisk. Landbyboerne betaler for vedligeholdelsen af skolen, men alligevel kan de ikke fyre læreren eller pålægge hende at undervise i noget bestemt!

Udgangspunktet er således en formodning om, at skolen repræsenterer statslig undertrykkelse og ensretning, og at bønderne i Auvergne derfor må have mod-strategier over for denne statsinstitution. Imidlertid viser det sig i løbet af feltarbejdet, at sagen er knapt så enkel. På den ene side betragter bønderne og deres børn skolens indsats som noget, de har brug for. I en moderne tilværelse kan man ikke klare sig med lutter lokal og traditionel viden. På den anden side køber bønderne ikke hvad som helst, bare fordi det kommer fra skolelæreren. De har deres egne prioriteringer, deres egne perspektiver på, hvad tilværelsen går ud på, og de er udmærket i stand til at påvirke de „uafhængige“ lærere ad andre kanaler end via fyllings-trusler og lodrette ordrer. Man fristes til at udbyde „surprise, surprise“, men det ville måske være uretfærdigt, særligt i betragtning af, at de franske skoler selv er tilbøjelige til at overvurdere deres homogeniserende betydning.

Bogen repræsenterer en grundig undersøgelse af, hvordan relationerne mellem skolen og dens brugere folder sig ud (i 1980-81), og dens konklusion er, at dette samspil faktisk bidrager til opbygningen af en lokal identitet, samtidig med at forholdet til skolen lærer både elever og forældre, hvordan man kan håndtere flerfoldige identiteter. Bøndernes børn vil for et stort flertals vedkommende helst selv blive på landet, men det forhindrer dem ikke i at søge uddannelse. Navnlig pigerne efterspør-

ger videregående økonomisk og regnskabs-
teknisk uddannelse, fordi det er kvinder, som
passer økonomien på gårdene. Og på den måde
blev det endnu engang påvist, at folk ikke
er dummere end mennesker. Det kan man kun
glæde sig over.

Anne Knudsen
Antropolog, dr. phil.
Weekendavisen

**ARNE JOHAN VETLESEN (ed.): Nærheds-
etik. Med bidrag af Zygmunt Bauman,
Per Northvedt og Svend Andersen. Oslo: Ad
Notam Gyldendal 1996. 183 sider. ISBN 82-
417-0625-1, pris Nkr. 225.**

Titlen er Nærhetsetikk – og det handler bogen
om. Det en samling af artikler, der er snævert
afgrænset til det tema, som titlen angiver.

Beskrivelserne folder sig ud som en bred
vifte af diskussioner med, hvad antropologer
nok vil kalde filosofiens og teologiens tunge
dreng: Levinas, Løgstrup, Kierkegaard og
Heidegger. Men der er også mere beskrivende
artikler som *Veien over til Den tredje* af Per
Nordtved og *Ansiktets betydning* af Arne Jo-
han Vetlesen. Ideen til bogen blev til under et
seminar i Oslo med temaet „The Other in Ethical
Discourse“ i marts 1995. Et fællestema for
artiklerne er, at den måde, hvorpå „jeg“ for-
holder mig til „den anden“, mest af alt handler
om „min“ selvforståelse og selvdefinition.

Det handler altså om næretik og vi må her
abstrahere fra al tale om abstrakte center-peri-
feri modeller eller om hvordan mennesker og
kulturer forholder sig i og til et verdenssystem,
og ikke mindst vigtig er en yderligere ind-
snævring af betragtningsfeltet: Det drejer sig
om „deltagelse“ og ikke om „observation“, thi
forholdet mellem mennesker er her ikke redu-
cerbart til den neutrale betragtning. I enhver
henvendelse til „den anden“ ligger en selvud-
levering (s.60-61). Vi bliver præsenteret for
nogle gode sætninger som at „lade den anden
være herre i egen verden“ og at have sans for
den andens „urørlighedssoner“. Disse begre-
ber anvendes i Svend Andersens afsnit om
K.E. Løgstrups etik, som jeg finder mest inte-
ressant, fordi han beskæftiger sig med en dob-
belthed i den kristne religion, som også findes
i Max Webers religionssociologi. Ganske vist
beskæftigede Max Weber sig ikke med huma-
netik, men med handlingsetik. Denne dobbelt-
hed består hos Weber i forholdet mellem en

„protestantisk etik“ og en „kapitalistisk ånd“. Kapitalismens ånd – der angiver trangen til er-
hvervelse af rigdom og besiddelse – findes
på alle steder og til alle tider (det er en „natur-
lov“), men denne stræben efter vinding, kan
enten understøttes eller undertrykkes af en
guddommelig instans. Den almen-menneske-
lige grådighed i videste forstand blev, her i ve-
sten, netop understøttet af en religiøs etik.

Svend Andersen fanger an med Luthers
begreb om Den Gyldne Regel, der er en
grundregel – en naturlov, der gælder for al
mellemmenneskelig omgang i enhver kultur,
og i kristendommen understøttes denne regel
af næstekærlighedsbudet („Du skal elske din
næste“). I den bibelske fortælling om den
barmhjertige samaritaner finder vi udtryk for
et menneskesyn, der hævdes at være særegent
for den kristne etik. Som bekendt hjalp sama-
ritaneren et menneske, der ikke tilhørte hans
egen „stamme“, og således overskred han Den
Gyldne Regel ved at tage sig af et menneske,
han ikke efter naturloven havde pligt til at tage
sig af. Det kristne bud om barmhjertighed ud-
trykker således en merværdi i forhold til na-
turloven. Hos Løgstrup udtrykkes dette bud
som en fordring, der netop er etisk, fordi det er
afledt af et religiøst (kristent) påbud. For at
der kan være tale om en *etisk* fordring, skal der
skydes et led ind mellem individ og samfund –
nemlig Gud. Kristendommen hæver denne lov
fra naturens til etikkens sfære – og „til det tan-
kesæt hører den virkelighedsforståelse, Løgs-
trup finder i erkendelsesteorien: tanken om
mennesket som individuelt, verdensløst be-
vidsthedsvæsen“ (s. 63-64).

At handle etisk forudsætter en stilling-
tagen, der indtræder med denne mellembes-
temmelse: „Den etik, som er knyttet til for-
dringen er dermed præget af den dobbelthed,
vi finder på varieret vis hos Luther, Kant og
Kierkegaard: at tage stilling til, hvad der er den
rette handlemåde i forhold til andre, er samti-
dig at tage stilling til sit eget liv“ (s. 62).

Sat lidt på spidsen, så er mennesket kun
menneske, for så vidt som det er i stand til at
forholde sig til „den anden“ og dermed til „sig
selv“ – og her er „en tredje instans“ afgørende
som formidler af en etik.

Lyder det som teologisk tågesnak? Men bi
lidt før du giver op. Vi kender nemlig temaet,
blot formuleret på en lidt anden måde, hos
Emile Durkheim.

I *The Division of Labor In Society* (Durk-
heim 1933) finder vi et menneskesyn, der er

formuleret inden for samme tankesæt (læs blot konklusionen). Den mekaniske solidaritet, som Durkheim finder i „de lavere samfund“, er netop kendetegnet ved manglen på denne dobbelthet. Den mekaniske solidaritet står her på naturlovens side. Det er et uformidlet forhold til „den anden“. Her består menneskets vigtigste opgave i at plagiere den anden – og springer vi tilbage til Levinas, som Vettesen udlægger ham, så er det „at være menneske [...] radikalt forskelligt fra at være noget generelt“ (s. 98). I Durkheims teori om den sociale arbejdsdeling i „de lavere samfund“, finder vi netop udtryk for tanken om mennesket som et individuelt, verdensløst bevidsthedsvæsen.

Skærer vi helt ind til benet her, og det er nødvendigt for at få grundperspektivet med, så handler det om menneskesyn – definition af menneskelighed om man vil.

Selv om antropologien (officielt) har forladt det menneskesyn, som findes udtrykt hos Durkheim, så ligger det dog og „spøger“ i virkningshistorien. Blot det er en god grund for antropologien til at stille skarpt på nærhedsetikken, som den formidles hos „de andre“. Antropologiens opgave består her i at undersøge denne dobbelthet i andre kulturer, for ligger der ikke et „etisk“ forhold i at begribe „den anden“ som „a-etisk“? Den tyske antropolog Fritz Kramer har nærmet sig problemet i sin bog, *Der Rote Fez, über Kunst und Bessenheit in Afrika* (1992), og det forekommer sandsynligt, at denne dobbelthet, i en eller anden form, er konstruerbar i enhver kultur. For som Kramer viser, så opfatter afrikaneren europæeren som værende „den anden“, der „holder en naturlov“. Europæeren har ikke begreb skabt om (deres) etik og moral.

I bogens femte afsnit af Zygmunt Bauman, *Postmodenitet, identitet og moral*, sættes et ganske andet perspektiv på det „formidlede“ forhold til næsten og den samfundsmæssighed, som betones i Svend Andersens afsnit. Synspunktet vendes så at sige på hovedet. Mennesket i det postmoderne samfund har lukket sig om sig selv og lever nu isoleret fra omverdenen. Tanken om Durkheims „mekaniske solidaritet“ dukker op.

Vi lever i en opbrudstid, der er præget af skiftende arbejdspladser, seksuallivets adskillelse fra familielivet. Det weberske livskald giver ikke længere mening (s. 126). Den enkelte har ikke andre muligheder end hvileløst at følge med de skiftende tendenser. Resulta-

tet bliver en fragmentering af tid i episoder, der er afskåret fra fortid, fremtid og fællesskab, og vi finder os selv som glædes- og oplevelsessamlere (s. 127-128). „Kjernen i en postmoderne livsstrategi er ikke å danne en identitet, men å unngå å bli fastlåst“ (s. 126) og som eksempel giver Baumann beskrivelsen af erhvervskvindens vej til stjernestatus. Hun må signalere homo- eller biseksualitet for at lægge afstand til det fastlåste og heteroseksuelle ægteskab med dertilhørende moderskab. Alle er nu frie mennesker, men det er en tom frihed. Baumann griber til Max Webers metafor om den lette kappe, der forlængst er blevet til et jernbur, og sluttelig opfordrer han til ulydighed for at redde næretikken og omsorgen for „den anden“. Et ønske om en „tilbagevenden til natur“?

I afsnittet „Veien over Den tredje“ indleder Per Nortvedt med at spørge om hvad nærhedsetikken kan bidrage med i omsorgserhvervene. Nærhedsetikken, som den er formuleret hos Løgstrup og Levinas, kan ikke umiddelbart anvendes til at give konkrete svar på hvordan f.eks. læge-patient forholdet skal være. Syge- og sundhedsvæsenet er bureaukratiseret og som sådan står det i et spændingsforhold til den personlige nærhed. Levinas fremhæver, at etikken begynder i mødet mellem et jeg og et du – og her kan ingen træde i stedet (s. 40). Men hvad sker der når „den tredje“ dukker op – de andre patienter? Her rejses spørgsmålet om *retfærdighed*. Og tages næretikken på et sygehus alvorlig – er der så ikke fare for overinvolvering – spørger Nortvedt (s. 152).

Det er ikke let at begå sig, og bogen fortæller os ikke, hvordan vi kan handle etisk eller moralsk korrekt. Den angiver ikke *indholdet* af en handlingsetik. Men den angiver flere måder, hvorpå vi kan videnskabeliggøre det *etiske* forhold til „den anden“, og som sådan er den essentiel for antropologien og absolut værdig til anbefaling.

Kirsten Andersen
Mag.scient. i antropologi
Det Teologiske Fakultet
Aarhus Universitet

HELENA WAYNE (red.): The Story of a Marriage. The Letters of Bronislaw Malinowski and Elsie Masson. Vol. I-II. London: Routledge 1995. 196 og 261 sider, ISBN 0-415-11758-5 og ISBN 0-415-11759-3 hardback, pris pr. stk. £ 40. ISBN 0-415-12076-4 og ISBN 0-415-12077-2 paperback, pris pr. stk. £ 13.99.

Elsie Masson var Malinowskis første kone, som han traf i 1916 i Melbourne, hvor hendes far var professor ved universitetet. Malinowski opholdt sig i en længere periode i Australien efter sine første to ekspeditioner til New Guinea. Elsie var under uddannelse til sygeplejerske. Foruden hendes røde hår og grønne øjne gjorde hun indtryk på ham ved året før at have udgivet en bog om et ophold i det nordlige Australien. Han arbejdede med sit etnografiske materiale, og inden længe var hun inddraget som manuskriptlæser og kommentator. I det næste år, hvor de indledte et forhold, var hun dybt engageret i hans arbejde med udkast til de store monografier, han senere udgav. Under hans andet feltarbejde på Trobrianderne 1917-18 var hun den E.R.M. i dagbogen, som han under sygdom, depressioner og hjemve viede sin hengivenhed. Gennem feltarbejdets mange frustrationer holdt han sig igang ved at anse sit arbejde som tilegnet hende. Efter hans tilbagevenden til Australien blev de gift i 1919 og rejste året efter til Europa. I 1926 blev hun ramt af sklerose og gradvist invalideret. Hun døde i 1935, samme år som Malinowskis sidste bog *Coral Gardens and Their Magic*, der er dediceret til hende, udkom. Det har altid undret mig, at Malinowski ligesom en anden polak, Joseph Conrad, mestrede det engelske sprog så fremragende. Nu forstår man, at han skyldte Elsie Masson en væsentlig del af æren.

Det er deres yngste datter, der har fundet deres brevveksling og nu udgivet den. Hun har skrevet en kort indledning og forbundet brevdvalget med forklarende afsnit. Når korrespondensen er så omfattende, skyldes det den delte livsførelse, familien opretholdt store dele af året efter Malinowskis ansættelse ved London School of Economics i 1924. Mens hun og børnene levede i deres villa i Sydtyrol, opholdt han sig i London under semestrene. Desuden foretog han længere rejser til Amerika og Afrika. Gennem størstedelen af deres ægteskab var de således adskilt.

Der er flere fortællinger at læse i disse bind. Én af dem handler om en kvinde, der, som Malinowski skrev i sin dagbog, havde „skatte at give og en mirakuløs styrke til at forlade synder“. Han havde behov for begge dele. Selvom de begge følte sig som moderne, fritænkende mennesker var det endnu en tid, hvor en kvinde opgav sin egen karriere og viede sit liv til mand og børn. Og Malinowski var en mand med stort behov for hengivenhed, men også med en egoistisk tilbøjelighed til at unddrage sig samlivet og til at forfølge sine store ambitioner (og formentlig nogle ægteskabelige sidespring). Han havde en stærk moderbinding, som han overførte på Elsie, men kunne undvære samværet i perioder, der blev længere efterhånden som hans karriere udviklede sig.

Antropologisk er det første bind, som dækker Trobriand-feltarbejdet, det mest interessante. Fordi han her henvender sig til en anden, er brevene mange steder mere oplysende om Malinowskis erfaringer, indtryk og planer i feltet end dagbogens mere private udgydelser. Endnu mere afslørende fremstår hans instrumentelle forhold til „niggerne“, der pumpes for etnografiske data, hvis tilgængelighed ofte afhænger af den lokale efterspørgsel på tobak. Når hans helbred og humør er dårligt, eller hans efterforskninger afspores af mangel på „gode“ informanter, eller de indfødtes vilje til at samarbejde, bryder hadet ud gennem en almen underliggende modvilje. Det er ikke behagelig læsning, og Malinowskis omdømme som menneske vil nok lide yderligere overlast efter denne udgivelse. Alligevel må man også kunne skelne personen fra forskeren, og brevene giver et godt indblik i de faglige metoder, han forfulgte for at komplettere et materiale, der i de næste mange år stod som den mest omfattende etnografi af noget folk.

I andet bind følger vi hans strid for at få udgivet de bøger, der skulle give ham et navn og supplere hans indtægter, for at få ansættelse og udbygge sin internationale position – samtidig med bekymringer over hendes sygdom og søgen efter effektive behandlinger. Brevene er ofte mere knappe, men belyser spredt hans venskaber og rivalisering med kolleger, hans kamp for at etablere den funktionalistiske skole og hans manøvrer for at sikre antropologien tilskud fra Rockefeller-fonden. En professionel antropolog kan nikke genkendende til meget og meget. Jeg trøstes f.eks. af følgende fra januar 1929: „The

first lecture went off fairly well, but my audience has shrunk to 6 students!"

Hvis disse bind var udkommet før dagbogen (1967), ville de have været en sensation. Nu vil de indtage en rolle som supplerende til denne, og er hvad angår Trobriand-opholdet meget mere læseværdige. Deres faghistoriske værdi er stor og de bør findes på ethvert antropologisk fagbibliotek.

*John Liep
Institut for Antropologi
Københavns Universitet*

Redaktionen har modtaget:

BRIAN MOERAN: *A Japanese Advertising Agency: An Anthropology of Media and Markets*. Richmond: Curzon 1996. 322 sider, illustreret. ISBN 0 7007 0331 4 (Hbk), 0 7007 0503 1 (Pbk). Pris: £45/14,99.

TOM NAUERBY: *No nation is an Island: Language, Culture, and National Identity in the Faroe Islands*. Århus: Århus Universitetsforlag. 1996. 237 sider, illustreret. ISBN 87 983424 5 2. Pris: 198 kr.

GEORGE STOCKING: *After Taylor: British Social Anthropology 1888-1951*. ISBN: 0 485 30072 9 (Hbk). Pris: £50.

KRISTI ANNE STØLEN: *The Decency of Inequality: Gender, Power and Social Change on the Argentine Prairie*. Oslo: Scandinavian U.P. 1996. 293 sider. ISBN: 82 00 22714 6 (Hbk). Pris: Uoplyst.

TORSTEN THUREN: *Tanke, sprog og virkelighed* (oversættelse: Knud Michelsen). København: Munksgaard/Rosinante 1996. 248 sider. ISBN: 87 16 14250 0 (Pbk). Pris: 198 kr.

JOHN WHITTIER TREAT (ed.): *Contemporary Japan and Popular Culture*. Richmond: Curzon 1996. 317 sider, illustreret. ISBN: 0 7007 0327 6 (Hbk), 0 7007 0328 4 (Pbk). Pris: £45/14,99.

FORFATTERLISTE

Lars Holmberg, antropolog, mag.scient. fra Institut for Antropologi, Københavns Universitet. Han er p.t. forskningsstipendiat ved Kriminalistisk Institut, København. Feltarbejde i Danmark.

Anne Knudsen, antropolog, dr.phil., medarbejder ved Weekendavisen. Feltarbejde i det vestlige middelhavsområde, omfattende forfatterskab om nyere europæisk historie, etnografi og politik.

John Liep, mag.scient. fra Institut for Antropologi, Københavns Universitet og lektor sammesteds. Feltarbejde på Rossel Island, Papua New Guinea. Har også kigget på fugle dér – og i Skandinavien, Syd- og Centralasien, Australien og Hawaii.

Ida Nicolaisen, mag.art. i etnografi og lektor ved Københavns Universitet. Feltarbejde blandt tuareger i Niger, haddad i Tchad og punan bah i Sarawak, Borneo. Er p.t. redaktør af projektet Dansk Nomadeforskning.

Klaus Rifbjerg, digter, journalist og medlem af det Danske Akademi med et omfangsrigt skønlitterært og essayistisk forfatterskab. Har i en årrække opholdt sig i længere perioder i Spanien.

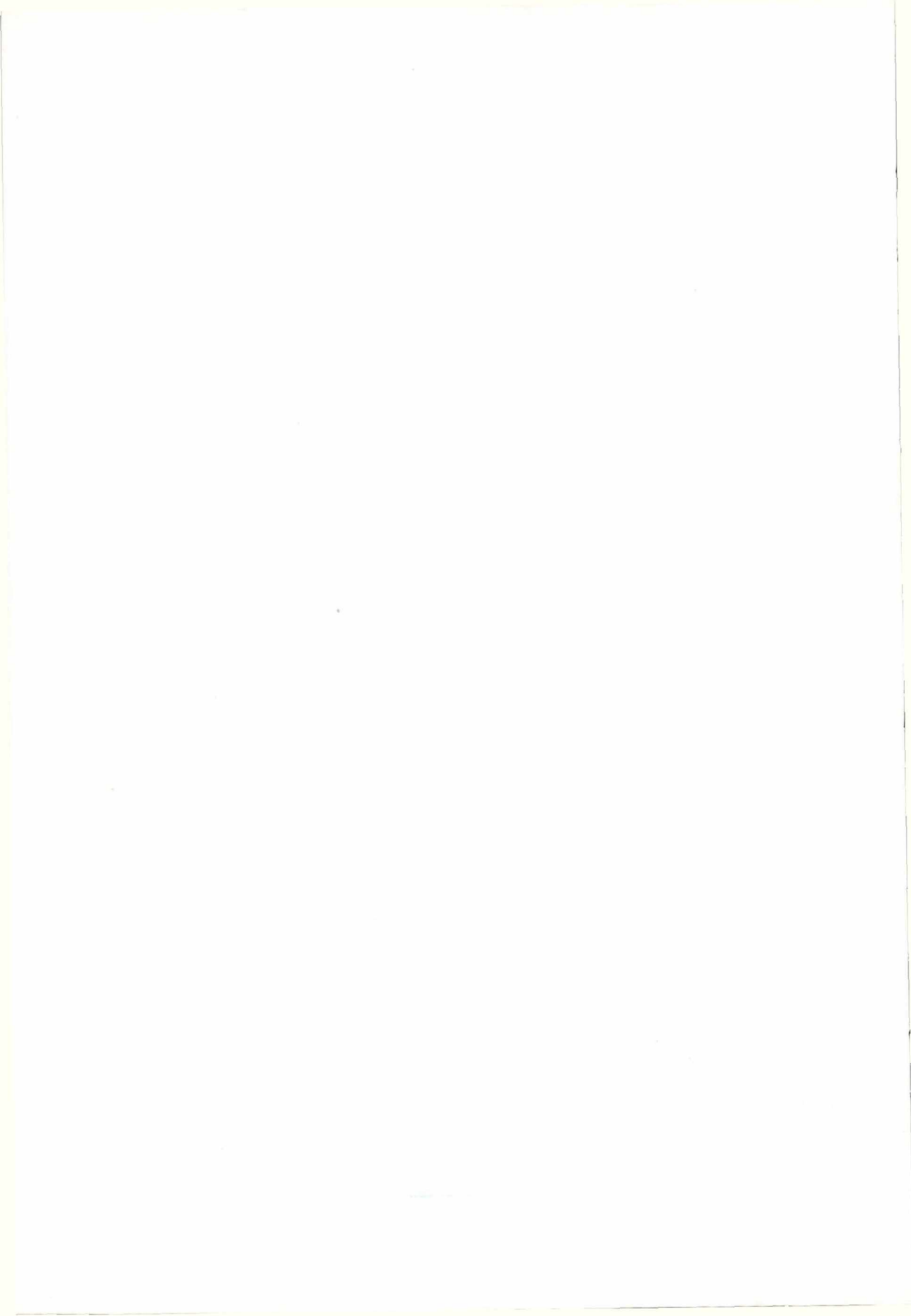
Peter Sandøe, mag.art. i filosofi fra Københavns Universitet og doktor i filosofi fra University of Oxford. Siden 1988 med få afbrydelser ansat ved Københavns Universitet som underviser og forsker, fra 1994 som lektor i filosofi. Leder af Bioetisk Forskningsgruppe ved Institut for Filosofi, Pædagogik og Retorik. Formand

for Det Dyreetiske Råd, som rådgiver justitsministeren og Folketinget om retningslinier for dyreværn.

Inge Schjellerup, mag.scient. i etnografi og æresprofessor ved Universitet i Trujillo, Peru. Hun arbejder p.t. som seniorforsker i Det strategiske Miljøforskningsprogram DIVA på Etnografisk Samling, Nationalmuseet.

Ingeborg Svennevig, mag.art. i etnografi og socialantropologi, forskningsstipendiat ved Humanistisk Forskningscenter „Menneske og Natur“ på projekt om „Naturbevaring i Danmark og Zambia – lokal deltagelse og internationalt samarbejde.“

Lars Thomas, cand.scient. i zoologi, og medlem af Centre for Fortean Zoology. Arbejder til daglig som populærvidenskabelig skribent, zoologisk konsulent og foredragsholder.



ENGLISH SUMMARIES

John Liep: Airbourne Kula. The Appropriation of Birds by Danish Field Ornithologists

Against a background of general attitudes toward birds in the Danish public and the historical development of popular ornithology the article discusses the practices and strategies of field ornithologists. Their community is seen as a field of practice in which certain values are diffused and acknowledged. A specific development is "hit-hunting" or "twitching" where ornithologists collect observations of rare birds. This may evolve into a consuming passion and involves the use of sophisticated communication equipment and considerable expense. Two theories of consumption are used to understand these practices. In one consumption is regarded as a means of competing for status and esteem. In the other it builds on an inner urge for self-fulfillment believed to take place through possession of coveted objects. These strategies are not confined to the modern West but are found also in the famous kula exchange in Melanesia.

Lars Holmberg: The Use of Animal Metaphors in the Danish Police

From within the framework of international research on the police, especially the notion of "real policework" and the categorisation of citizens, this article discusses the views on society held by the Danish police. The population of Denmark is perceived by the police to be divided between "customers" (i.e. criminals) and "good Danish citizens". The border between these categories is maintained partly by applying animal metaphors to the customers, thereby strengthening the notion of criminality as being of animal nature. The article discusses the use of metaphors and the hierarchy that is revealed in police notions not only of society but of the police organisation as well. The last part of the article deals with the tasks of the "community police", their marginalized position in the police organization, and the spe-

cial relationship they share with their clients. It is argued that the practice of the community policemen has a significant impact on their views on crime-related issues, and that a change of practice might have considerable effect on both the views and the work of the police as a whole.

Lars Thomas: The Animals that Shouldn't Exist

Strange and fantastic animals have always been a part of human society. They lurk in the corner of our eyes, when we walk through a forest late at night, or pass through a cemetery. Today most of these creatures have been banished to the realm of fantasy but, according to the modern science of cryptozoology, some of the strange and supposedly imaginary beings that are still seen today, might be real animals, so far not recognized by conventional zoological science. Cryptozoologists study three different types of animals: 1. Common species seen in places where they shouldn't or couldn't be. 2. Well-known, but supposedly extinct species still being seen. 3. Supposedly fantastic or mythological beings that might be real. Most conventional zoologists are very sceptical towards these animals, possibly because they challenge the normally accepted view of the natural world.

Klaus Rifbjerg: Tor(o)menting

Written as "reflections on the strange sport of bull-fighting by a relatively civilised Dane", the article begins by discussing the unavoidably heated character of arguments, used by any reasonable person against cruelty to animals. Therefore it would be impossible to defend bull-fighting if it did not, as its core, have other meanings, albeit meanings hard to grasp. At least one has to notice the subtle aesthetic aspects – the stylistic variations of movements, the improvisations exploitable under an invariable observation of very strict rules, etc. – that combine to make

the fight between man and beast into a very serious ritual of life and death. If one can't appreciate this playing on forms inside forms, one will never get close to the symbolic content of one man's playful slaughter of the prototypical animal of natural power: allowing us vicariously to experience a ritual escape from what we most dreadfully fear, the death in death.

Anne Knudsen: The Century of Zoophilia

Taking as her point of departure the protests against a dying child having his last wish fulfilled because his wish was to kill a bear, the author argues that animals have achieved a higher moral status than that of humans during the 20th century. The status of animals (and of "nature") is seen as a consequence of their muteness which on the one hand makes it impossible for animals to lie, and which on the other hand allows humans to imagine what animals would say, if they spoke. The development toward zoophilia is explained as a logical consequence of the cultural naturalisation of humans, and the author draws the conclusion that we may end up entirely without animals as a category. This hypothetical situation will lead to juridical as well as philosophical complications.

Peter Sandøe: The Ethics of Animals

The paper is about man's duties to animals. It consists of two main parts. The first part is a critical discussion of the view, influential in western philosophy, that we have no moral obligations to animals. Particularly two lines of argument are discussed. This first is the argument inspired by Aristotle and Thomas Aquinas, that animals have no moral standing because they lack rationality. The second is the argument, inspired by René Descartes, that we owe no moral consideration to animals because they, allegedly, lack consciousness. The author concludes that both arguments fail, and that we ought to accept a moral obligation to look after the interests of animals. The second part is a discussion of modern animal production. Broiler chickens, battery hens, veal calves, tethered and stalled sows and other farm animals will often suffer and will all lack the ability to do things which could contribute to their "positive welfare". The interests of these animals

are set aside so that the production can be as efficient as possible. Consequently consumers are able to buy very cheap meat and other animal products. However, in the rich part of the world there is no reason to think that these cheap products are vital to human interests. There is a discussion of methods for measuring the welfare of farm animals. Finally, there is a presentation of initiatives to improve the welfare of farm animals in Denmark and the EU.

Inge Schjellerup: About the Guinea-Pig in Andean Folklore. Sacrifice, jar, delicatesses, pet, dustbin, omen and x-ray

The guinea pig from the Andean region in South America has a long cultural history. Archaeological evidence dates its use as domestic animal back to 5000 BC. While the guinea pig in its native environment has traditionally been raised for consumption, it also has an important social and ceremonial use in folk-medicine and in native religious practices. The author took part in a healing ceremony in central Peru where the guinea pig was used to diagnose a patient's illness. The curanderismo is an Andean healing practise which recently has attracted the interest of western medical physicians.

Ingeborg Svennevig: People and elephants – Of interpretations of African elephants in Africa and Europe

In the article the author ventures into the different interpretations that people have made of the African elephant. These are then interpreted as being founded on three distinct perception of the relation between people and animals: Anthropocentric, anthropomorphic and zoomorphic. Examples are then given of the relations between people and elephants in accordance with the perceptions. Firstly, as an animal meant for utilisation by people primarily being hunted for ivory and meat. Secondly, as an animal that people can understand as they do each other, and therefore hunt it in special ways that seems acceptable for the hunter. And thirdly, as an animal that can function as an exemplary to people and the way we are living together in a natural environment. It is concluded that animals should only function as exemplary for people, when it is stressed that the exempla-

ry is of human origin, carrying cultural and/or social prescriptions.

Ida Nicolaisen: We and our dogs – an anthropological perspective

The cultural perceptions and classifications of animals form a classical theme in anthropological theory. However, few anthropologists have analysed man's relations with and understanding of 'his oldest friend' the dog. This article tries to remedy this. It focuses on the economic and symbolic significance of the dog among the Punan Bah, a tiny ethnic group in central Borneo and its role in their cognitive universe and its transformation. It is argued that research may prove the dog to hold a similar significant social and cultural role in the western world.

GAMLE OG KOMMENDE NUMRE

12. MODERNE TIDER behandler forholdet mellem modernitet og traditionalisme ved at vise, hvordan traditioner skabes, forandres, retfærdiggøres og stadig nyskabes.

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 spørger om ritualers praksis er konstant, mens deres legitimering forandrer sig, og om ritualer bekræfter en kulturel nødvendighed: om man ved ritualer fejrer selve det, at det kan lade sig gøre at eksistere i et samfund?

26. DIGTNING Videnskab kan noget andet end digtning, og omvendt. Digtning indeholder bi-drag, der på meget forskellige måder belyser

spændingsfeltet mellem poetisk og antropologisk praksis.

27. SYNSVINKLER Som kilde til u hæmmet metafordannelse er synet sandsynligvis den sans, der bærer de største billedlige byrder. Med synet afbilder vi indsigtens vished og overblikkets omfang. Men af samme kilde nærer vi vores skepsis 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 kropsoptagelser.

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, og nummeret ser på denne kategori, som også kaldes antropologiens klassiske objekt, fra både teoretiske og konkrete vinkler.

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.

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 (40 kilobytes) 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 tekstbehandlingsprogrammers 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.

