RUM

Tidsskriftet Antropologi

nr. 30

TIDSSKRIFTET ANTROPOLOGI nr. 30, 1994

Dette nummer er udgivet med støtte fra Statens Humanistiske Forskningsråd

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 & layout: Bernadette Hammann
Tryk: AKA-Print ApS

Omslag: Kitte Fennestad

ISSN 0906-3021 (Tidsskriftet) Antropologi
ISBN 87-88825-36-1

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

Går man ind i en labyrint og kan man ikke finde ud igen, skal man nok erfare et og andet om rumlig organisering. Det samme skal nok vise sig at gælde, hvis man bevæger sig ud i et åbent og bart landskab – eller ud på et hav. Overordentlig differentation og ditto monoton udstrækning er kvaliteter ved rummet, og nye kvaliteter åbenbarer sig hvert nyt sted, man bevæger sig hen. Også i sproget flyder vi omkring i et hav af rumligheder. Kan der overhovedet siges noget uden at ty til rummets metaforer? Vi taler om *abstraktionsniveauer*, og jonglerer med *sproglige konstruktioner*, vi *placerer, grundlægger* og *gennemskærer*, mens nye *områder, felter* eller *horisonter* skyder op omkring os...

Rummets metaforik influerer på den måde, rummet opfattes på, omvendt influerer opfattelsen af kategorien rum på, hvordan de rumlige metaforer genereres, og på det fænomen, disse metaforer måtte visualisere. Findes der basale kriterier for, hvordan rumlighed kan defineres? Findes der formelle struktureringer af rumlig udstrækning, der kan begrebsliggøres? Har disse struktureringer implikationer? I RUM bliver antropologiens mange berøringsflader med rumlige aspekter anskueliggjort. Kategorien rum bliver desuden behandlet i en filosofisk kontekst, i forhold til sine sproglige betingelser og sine konkrete landskabelige artikulationsmuligheder, men også de metaforiske kontekster, rum findes i, vil blive taget alvorligt. Kan man tale om musikkens rum? Hvordan gestaltes mytens rum? Har slægtskab brug for en rumlig dimension? Og omvendt – hvordan overfører teatret et imaginært landskab til publikum ved brug af et meget lille scenerum?

Emnet belyses fra mange vinkler i dette nummer, det 30. i rækken, og dermed et lille jubilæumsnummer i henseende til tid.

Ganske mange af dette nummers skribenter er ikke antropologer. Redaktionen har søgt at lade aspekter ved begrebet rum blive belyst, som er væsentlige for antropologien, om end ikke eksklusivt antropologiske. Det er intentionen med dette nummer at skabe en dialog mellem forskellige discipliner, der kan tjene til berigelse af dem alle. Nummeret bevæger sig vidt omkring, men de metaforer og betydninger, der omgiver begrebet rum, er den Ariadnestråd, vi forfølger rundt i labyrintens gange.

– redaktionen

„Blindgyden er alle labyrinters regel"...

Per Højholt

TIDSSKRIFTET ANTROPOLOGI NR. 30

RUM

INDHOLD

ANMELDELSER

NIELS FOCK

MED EINSTEIN I AUSTRALIEN

Rummet i etnografisk belysning

Når vi i den moderne vestlige verden taler om rummet og om rumopfattelse, så er det underforstået, at rummets modsætning, tiden, er holdt ude. At vi opererer med det analytiske begrebssæt tid og rum, er rimeligvis selve forudsætningen for, at vi kan tænke rummet som tomt og isotropisk. Intet kan forekomme andre kulturer mere absurd. Kaster man et blik på de skriftløse kulturer, opdager man snart, at tiden altid er indskrevet i rummet, således at der for dem kun eksisterer forskellige former for handlingsrum.

Det er vel blevet vor opfattelse, at handling primært foregår i tid. Brugen af skrift og tidens linearitet har utvivlsomt været væsentlige årsager hertil. Men det har ikke altid været sådan. Udgangspunktet synes at have været, at de aktiviteter, der udspillede sig i et givet rum, konstituerede dette rums særlige kvaliteter. Dette essay vil derfor ikke handle om tidens, men om rummets fylde.

Rum erfares mentalt på utallige måder, som virkelige fysiske omgivelser, der igen kan opdeles efter vore forskellige sansers brug, som forestillede, fiktive, virtuelle eller abstrakte rum og som sociale rum. Vi taler for eksempel om social afstand, og bruger dermed det ydre fysiske rum som metafor for de andre, afledte socio-kulturelle rum. Grunden til, at jeg i det følgende vil koncentrere mig om de konkrete omverdensforestillinger i udvalgte kulturer, er, at jeg ønsker at anskueliggøre, hvorledes det sansede rum – og her tænkes specielt på det sete – korresponderer med det forestillede. Ligesom Einsteins firdimensionale verdensbillede er model for cyberspaces virtuelle virkelighed, hvor computermatricens tomme flade implementeres med elementer og regler, så figurerne kan gå i spil, således er også shamanernes ekstatiske universer møbleret med sære væsener og mystiske kræfter. Men de er begge virtuelle rum, der bygger på hver deres omverdensforståelse, og tiden er indbygget i dem begge, om end den ofte optræder som en rumlig metafor – typisk en rejse.

De ur-australske „drømmerum"

Det stærkeste – og mest klassiske – eksempel på handlingsrum inden for antropologien kan hentes fra de australske indfødte, hvis brug af sanglinier eller drømmespor efterhånden har fascineret en hel verden. Australiens indfødte, der levede i ekstrem isolation ind-

til koloniseringen for 200 år siden, havde udviklet en stærkt integreret og syntetisk verdensopfattelse, hvor det geografiske landskab var kodet således, at fremtrædende naturtræk var tillagt mytologisk betydning og var navngivet. En væsentlig forestilling hos de indfødte var, at urfædrene engang var brudt op fra jorden og havde foretaget lange vandringer rundt i landskabet. Der, hvor de hvilede, drak, fandt mad, nedlagde bytte, mødte fjender eller venner, monstre eller andet, afsatte de deres spor i form af klipper, vandhuller, lavninger etc. Disse steder er derfor i dag knyttet til historier om urfædrenes skabelse, historier, der kan gå fra det encyklopædisk beskrivende til det dramatiske. Hvert sted, der således har fået navn og i dag helligholdes, rummer sin egen drømmehistorie. Og når den summeres op til urfaderens samlede vandring – lige til det sted, hvor han atter forsvinder i jorden – udgør den et epos, en hero-biografi i fortællingens form, samtidig med at historierne forklarer territoriets relevante geografi.

Det mentale landkort, den indfødte australier betjener sig af ved sin orientering i et territorium, ligner derfor ikke vore landkort, men har derimod slående lighed med en turistguides ruter, der lægger vægt på og vælger noget frem for andet og udstikker en succession med henblik på „dannelsesrejsens" højdepunkter. De Certeau (1988:119ff) har gjort opmærksom på, at den slags rutekort er ganske almindelige i vor egen kultur, netop når kortets funktion er at føre os til udvalgte mål, for eksempel når talen er om en pilgrimsrejse, der i øvrigt ikke er så langt fra det, de indfødte i Australien foretager sig. De to slags kort er fundamentalt forskellige, idet landkortet ikke er territoriet, som blandt andet Bateson har forklaret os. Landkortet beskriver et territorium geografisk ved hjælp af en digital kode, der for eksempel aftegner højdekurver i et landskab, der kun eksisterer som abstraktioner, og som er produkter af den valgte kode. Rutekortet, derimod, fortæller om landskabets historie ud fra rejseførerens intentioner og skaber derved sammenhæng mellem det fysisk adskilte. I dette tilfælde er der tale om en analog kode, hvor landet er umiddelbart tolket af kortet. Det er den australske situation med drømmesporene, der netop ikke så meget beskriver det sete som det skete.

De indfødte har gennem årtusinder i deres ritualer fulgt de samme spor til stederne, der er blevet helligsteder, og hvor man har genoplivet den urkraft, som de og deres land er skabt af. De har også afbildet deres landskab i ikonografiske sandmalerier store nok til, at man ved årlige fester kunne danse sig frem til de livgivende kraftcentre. Og idag kan man i Vestens kunstmuseer genfinde motiverne fra disse sandmalerier på store lærreder, signeret med individuelle kunstnernavne og omgivet af et stort og dybt fascineret publikum. Hvilken transformation er der ikke sket. Det, der var kollektivt og religiøst, er hos os blevet individuelt og kunst. Fortællingerne i de moderne billeder er borte – i al fald for beskueren – men den grundlæggende kode er opretholdt: cirkler og streger, det vil sige steder og ruter indgår i utallige konfigurationer, og lader selv den vestlige beskuer ane de vandringer gennem okkerbrune ørkener, der udgik fra lejrpladsen eller førte til helligstedet.

Som kunst – i vestlig forstand – er disse lærreder enkeltpersoners værk, men den tradition, de bygger på, var naturligvis kollektiv. Imidlertid er det vigtigt at fremhæve, at den enkelte tradition i form af en drømmehistorie eller ritualerne ved et helligsted ikke var allemandseje. For det første var kvinder og børn helt bevidst holdt i uvidenhed om en væsentlig del af stedernes historier, men desuden var enhver person gennem sin fødsel – eller rettere når moderen erfarede sin graviditet – knyttet særligt til et nærliggende helligt sted. Alle personer havde enten individuelt eller som medlem af en klan eller totemgruppe stærkere eller svagere tilknytning til mange steder, men hvert sted havde dog en slags

varetager, en ældre, særligt ansvarlig mand, som ikke kunne forbigås, når ritualer skulle udføres dér, og som beherskede stedets historie og de sange, der ledsagede dansene.

Folkene inden for et territorium, der ofte udgjorde en slægtskabsbaseret dialektgruppe, havde også et vist kendskab til nabofolks og meget fjerne egnes berømte steder og drømmespor. I virkeligheden var det ganske australske kontinent at ligne ved et kæmpemæssigt edderkoppespind, hvis tråde som spor forbandt hellige steder, som den enkelte var knyttet til på forskellig måde. Nogle var man knyttet til fra fødsel til død, andre var man rituelt ansvarlig for, andre igen var tabuerede og skulle for enhver pris undgås. Det billede, der tegner sig, er et betydningsladet felt med stærke sociale konsekvenser, ikke ulig et magnetfelt, der orienterede ikke blot landskabet, men også dets beboere i social og rituel sammenhæng.

Inden for de enkelte territorier var vandringsrummet begrundet i fortidige og urtidens begivenheder. Man kan derfor med lidt dristighed hævde, at Einsteins relativitetsteori allerede her finder et første udtryk. Einstein hævdede jo (se Malmberg 1980:3), at stedet var rummets forløber i menneskets forestillingsverden, en lille del af jordoverfladen identificeret ved et navn. Denne positionelle kvalitet ved verden og dens ting – som vi kan nikke genkendende til i vort australske eksempel – blev sidenhen afløst af forestillinger om rum, som en beholder for alle ting, for sluttelig i moderne vesterlandsk tænkning helt abstrakt at blive til feltets firdimensionalitet. Rummet opfattes dermed som både tomt og grænseløst. Ja faktisk bliver tanken ført på afveje ved selve brugen af ordet rum, for Einstein ser netop ikke sit firdimensionale felt som en beholder, der kunne rumme alle ting og bevægelser, men snarere som en slags medspiller til de begivenheder, der sker i verden. Tiden, der jo indgår som den fjerde dimension i feltet, er ansvarlig for, at vi – som iagttagere – ikke kan være to steder på samme tid, og at begivenheder derfor kun kan forstås for hvert sted for sig – eller relativt mellem forskellige steder.

Når jeg er frejdig nok til at sammenligne Einsteins og de australske indfødtes opfattelse af rum og tid, er det primært, fordi sidstnævnte heller ikke så rum som en beholder, men tværtimod oplevede rum og tid som et aktivt felt karakteriseret ved kræfter, der var uudskillelige fra feltet selv. Dette felt var ganske vist ikke firdimensionelt men kun todimensionelt, nemlig ruten og tiden, det tager, at tilbagelægge den. Newtons klassiske tredimensionale rum, hvorindenfor hovedparten af civilisationen bygger sin sikre eksistens, deles således hverken af menneskehedens mest elementære eller sofistikerede repræsentanter. For dem er bevægelsen af legemer – hvadenten disse er urfædre eller fotoner – det fundamentale, og deres nedslag i den enkelte lokalitet det, der giver absolut mening.

Det australske eksempel er en udmærket demonstration af, at det rum, vi i dagligdags forstand forestiller os i højde, bredde og dybde, er en kulturel konstruktion uden almen gyldighed eller objektiv eksistens. Rum og tid udgør et analytisk begrebspar, og bevægelsen går forud for det rumlige.

De indfødte australieres drømme-epos kunne tænkes indledt med ordene: „I begyndelsen var bevægelsen"!

Vore rum

En anden meget vigtig erfaring, deres livs- og verdensopfattelse kan give os, ligger i det faktum, som alle forskere er enige i, at der kun er tale om ét og samme felt. Der er i den

gammelaustralske verden ikke tale om adskilte betydningsuniverser underlagt hver deres særlige præmisser og processer. Kosmologi, den fysiske verden, det sociale rum, de er alle sammenhængende i én monistisk helhed, hvor samme kraft er på spil, én immanent verden. En sådan opfattelse har vi i den vestlige verden forlængst forladt, primært i forbindelse med gudsbegrebets transcendentale karakter, men desuden i moderne tid ved en stedse voksende kompartmentalisering af verden i usammenhængende eller usammenlignelige aspekter, kasser eller „riger". Som Bernard Shaw engang skal have sagt: „Napoleon skabte et imperium, men Einstein skabte et univers"!

Vores rumopfattelse er i realiteten sammenstykket af erfaringer og viden fra meget forskellige domæner, og ikke blot fra den ydre, fysiske verden. Allerede der må vi stykke en opfattelse sammen ud fra dagligdags erfaringer, domineret af synssansen, kombineret med den teoretiske fysiks videnskabelige modeller, der er under konstant bevægelse. For eksempel har vi et meteorologisk rum, som for ikke så mange år siden drejede sig om vejret og dets lokale omskiftelser inden for Danmark. I dag fodres vi – nærmest fra time til time – med femdøgnsprognoser, der ved hjælp af tv-satelitter placerer os i et i sidste ende globalt meteorologisk felt, men selvom vejret naturligvis har stor indflydelse på såvel bondens produktion som på turistens humør, opleves det meteorologiske felt som et autonomt domæne.

Sådanne mere eller mindre autonome domæner skaber deres egne rumlige koordinater. Napoleons imperium var geografisk-militært og Einsteins univers fysisk-videnskabeligt; de er inkompatible indbyrdes, ligesom de er det med kosmologiske, arkitektoniske eller andre socio-kulturelle rum. I vores del af verden er også det økonomiske domæne blevet autonomt. Den kapitalistiske markedsøkonomi har udvidet sig til et globalt felt, hvor alverdens børser registrerer kursernes svingninger som tidevandsbølger kloden rundt.

Mens vi således oplever globaliseringens effekter i forbindelse med stigende kompartmentalisering og domæneautonomi, så udviser de australske indfødte en ekstrem lokalisering og aspektintegration. Ikke mærkeligt, at så forskellige betegnelser for opfattelsen af rum måtte føre til misforståelser og konflikter. Indfødte Gallarrwuy Yunupingu fortæller således „malende" (i *Louisiana Revy* 34(2) 1994:13), hvorledes hans folks protester i forbindelse med et australsk mineselskabs ødelæggelser i Arnhemland viste sig ikke at kunne udtrykkes i det engelske sprog. Derfor malede man et barkkort over de truede områder, der klart skulle vise, at „vi ikke kunne males ud af billedet"!

I en sådan bemærkning ligger netop den allerede omtalte forestilling, at i indfødt tankegang er landet og kortet én helhed, og kortet er altså her en analog repræsentation, der ikke kan benægtes eller tilsidesættes. Langsomt er den australske nationale offentlighed på vej til at forstå, at de indfødtes legitime krav på jord ikke drejer sig om tøndemål, men om specifikke lokaliteter, der betragtes som helligsteder, fordi de er særlig vigtige knudepunkter i det kontinentale rutenet. Bruce Chatwin, for eksempel, gav i romanen *The Songlines* en overbevisende fremstilling af, hvorledes de indfødtes sanglinier eller drømmespor stod i fare for at blive forulempet af den moderne civilisations kommunikationslinier tværs over kontinentet.

Rumlige koder

Som tidligere nævnt er landskabet en kode – den helt afgørende – men som sådan er det fortsat kilden til nye historier om steder, der dermed navngives. Landskabet gemmer på mange hemmeligheder, som de indfødte føler sig på sporet af, og som successivt afsløres. Derved „findes" der ny viden om noget, der i realiteten altid har eksisteret, og der eksisterer for Australiens indfødte ingen natur, som ikke også er kulturliggjort. Den ydre verden er således inderliggjort, men rigtignok i forskellig grad. Gamle mænd kender i særlig grad til stedernes historier inden for en lokalitet, mens kvinder og børn har mere begrænset viden.

Når drengene indvies til mandestatus, foregår det ved, at de delagtiggøres i disse historier og myter i streng isolation fra kvinder og børn. Ved gentagne natlige ritualer, hvor lejrbålet skaber et oplyst rum mod mørket, og hvor lyden af brummere – aflange træstykker, der hvirvles i en snor og siges at repræsentere urfædrenes stemmer – skaber et akustisk rum, der afgrænses af de kvinder, for hvem det er forbudt at høre disse stemmer, opbygges der et rituelt oplevelsesrum. Det bør måske ikke kaldes fiktivt her, men snarest et udtryk for virtuel virkelighed, hvor selvet – ligesom i moderne computerskabte rum – lader sig indgå i den konstruerede situation. Også her synes udgangspunktet at være forfædrenes vandringer og oplevelser, og dette panaustralske felt af privilegeret, esoterisk viden sætter sig så igennem lokalt i form af en polarisering mellem dem, for hvem det er en nyhed (de unge mænd), og dem, for hvem det forbliver en hemmelighed (kvinderne).

Denne forestilling, at landskabet udgør en kode til forståelse og løsning af sociale anliggender og religiøse forestillinger, findes vidt udbredt over klodens kulturer. Også civilisationer som for eksempel den kinesiske, den balinesiske og den andine antager, at landskabets fysiske former er udtryk for kosmologiske kræfter, der udgør felter, som mennesket bør indordne sig under. Det kinesiske Feng-shui-system for eksempel, der også kaldes geomantik, er således teknisk og symbolsk aflæsning af landskabstræk med henblik på den gunstige topografiske placering af huse, grave mm. Der er det særlig interessante ved Feng-shui, at kompasset synes opfundet netop i denne sammenhæng og bruges til beregningerne af den optimale situering. Selvom der også er en symbolsk klassifikation involveret, afslører brugen af kompasset dog to ting: for det første er det ikke urimeligt at sammenligne et sådant kosmologisk kraftfelt med et naturligt magnetfelt, og for det andet fastslår den, at landskabet også her afkodes analogt (jf. Ahern 1981:58-63).

For både australsk dreaming og kinesisk Feng-shui kan man altså tale om, at landskabet, den ydre fysiske omverden, optræder som et kraftfelt, der indvirker på menneskers daglige aktiviteter på lokalt plan. Tiden er inde i disse rum i kraft af kosmiske processer og daglige gøremål, og de er for så vidt sammenlignelige med Einsteins firdimensionale felt, blot med den undtagelse, at rummet ikke er tomt.

Alternative rum

Men rummet kan også være udlagt og afstukket på en væsentligt anderledes måde. Jeg vil tage to eksempler fra Sydamerika, som jeg kender til gennem personligt feltarbejde. I Cañar-området i Ecuadors sydlige højland følger man en typisk andin model, der taler

meget klart om rummets kvalitative karakter. Her er det sådan, at enhver egn er underlagt et guddommeligt væsen, en gammel mand, Urcu Yaya, der bebor en af egnens mest fremtrædende bjergtinder. Disse bjergurfædre har personlige karakteristika, kan være rigere eller fattigere for eksempel, og de kan også konkurrere indbyrdes, men mest i form af sportslige dueller (Fock 1981).

Denne kontakt skaber dog ikke et vandringsrum som det australske, tværtimod er bjergurfædrene strengt lokale, og det er dem, der sikrer alt liv og eksistens på bjergets skråninger ned til de omgivende floddale. Der skabes en territorial opposition mellem bjergtinderne indbyrdes, og en komplementær opposition mellem tinde og flodsystem. Indianerne i Cañar-området – og det gælder for hele Andes i princippet – opfatter sig som levende mellem bjerg og flod, mellem oppe og nede, på en imaginær grænselinie, der repræsenterer den ideelle tempererede zone. Derved opbygges der en dualisme mellem det kolde og det varme, der i øvrigt får stor betydning for disse indianeres medicinske (humorale) system.

Klimatiske forhold gør, at man her også kan drage et skel mellem mere våde og mere tørre zoner, der omgiver ens egen lokalitet på samme højdeniveau. På den måde opretter cañar-indianerne så at sige et koordinatsystem; men i modsætning til den moderne videnskabs koordinater, der placerer ting og mennesker i de tomme felter, så planter højlandsindianerne sig solidt der, hvor koordinaterne krydser, på det eneste ordentlige sted med temperede forhold, hverken for koldt eller for varmt, hverken for vådt eller for tørt. *Chaupi cay pacha*, „her i midten af verden" siger de, med en henvisning til, at de bor optimalt mellem de forskelligartede sæt af modsætninger, der præger omverdenen. Det bør indskydes, at jeg her ikke behandler alle disse duale modsætninger, men kun nogle af dem, der vedrører den ydre, synlige verden.

En stor del af cañariernes tilværelse går med at opretholde det veltemperede menneske, det vil sige at afbalancere de kræfter, der er nedlagt i omgivelserne. Det er på den måde, deres rumopfattelse konstitueres, nemlig ved aktiviteter og processer på lokalt plan, der tænkes at korrigere det større felts indflydelse. Således skal for eksempel al mad omhyggeligt tempereres, så den ikke er for „kold" eller „varm", og den slags daglige gøremål fastholder bevidstheden om rummets karakter.

Den dualisme, man finder i Andeskulturerne, er udtryk for en binær kode, enten – eller, og derved skiller den sig fundamentalt fra for eksempel den australske. Hvor den australske udstrækker sig ad linier, er linierne i Andes opfattet som grænser, grænser mellem kvalitativt forskellige kategoriale rum.

Der, hvor jeg arbejdede i Ecuador, hos cañarierne lige under ækvator, er der næsten ingen årstidsvariation, men til gengæld stor forskel på højden mellem bjerg og flod. Måske derfor indtager tidsdimensionen en underordnet plads i bevidstheden; det virker, som om tiden er indskrevet i rummet, hvilket kommer til helt konkrete udtryk. Den glorværdige fortid før spaniernes komme opleves således som en epoke, der latent befinder sig i Urcu Yayas bjerg. To gange om året åbner bjerget sig, og nutidens andesbønder har da anledning til rituelt at celebrere symbolerne og de guddommelige fra dengang. Eller tag et mere jordnært eksempel: Hvis man spørger en cañar-kvinde, hvor lang tid, det tager at koge kartoflerne færdig, vil hun pege – med munden – ud på et punkt i landskabet, for derved at angive, at perioden vil svare til tilbagelæggelsen af denne afstand.

Man kan med rette hævde, at andesindianernes rumopfattelse har haft storpolitiske, historiske konsekvenser: Inkaerne, der i deres herredømmes sidste år var meget ekspan-

sive, kunne – i kraft af deres rumopfattelse – ikke udstrække hovedstaden Cuzcos magt lineært, sådan som for eksempel europæerne var i stand til. Når man overskred de kategoriale kvadranter, måtte man så at sige konstruere et nyt center, et „udligger-Cuzco". Det var netop, hvad der skete, da først Tomebamba (i dag Cuenca) og siden Quito blev grundlagt – symbolsk med nogle enkelte sten hentet fra Cuzco. Denne strukturelle replikation førte til borgerkrigslignende tilstande, der gjorde det nemt for de spanske erobrere at tage magten i Inkariget.

Indianske duale rum

Andeskulturerne var, og er, behersket af en binær kode, hvor den rumlige metafor var dominerende – også for tidslige fænomener. Frem for lineær udstrækning så man gentagelse af originalen, en gentagelse, der dog ikke var en eksakt kopi, men snarere opfattedes som et spejlbillede, med den karakteristiske omvending, som spejlet producerer.

Jeg nævner spejlet, fordi det bedst konkretiserer den form for dualisme, der satte det andine samfund i spil. Aksen mellem billede og spejlbillede illustrerer det, man kalder diametrisk dualisme, men rummet kan også være udlagt efter en anden model, nemlig den koncentriske dualisme. For eksempel i Amazonas finder man mange indianske smågrupper, der er helt behersket af et koncentrisk verdensbillede. Jeg har tidligere givet fremstillinger af waiwai-indianernes opfattelse af rum og tid (Fock 1986, 1988) og skal her blot fremdrage træk af principiel og komparativ interesse. Waiwai'erne lever på grænsen mellem Guyana og Brasilien i tæt urskov fordelt på nogle få landsbyer, der hver består af ét stort, cirkulært kegletagshus. De opfatter den fysiske omverden fra et centrum, der er omgivet af to koncentriske zoner, og også her finder vi en gentagelse af modellen på forskellige sociale niveauer.

Waiwai'erne skelner geografisk-politisk mellem waiwai-centrum, der er omgivet af fredelige – om end lidt komiske – nabofolk, som man omgås og gifter sig med, og yderst ude de farlige og fjendtlige folks zone. Der er tale om et „vi"–„I"–„de", eller i metaforisk omskrivning: mennesker – planteædende dyr – jaguarfolk. Men den samme koncentriske struktur anlægges også på forholdet mellem hus – rydning – skovkant, og hvad der især er vigtigt, på husets interne struktur. Her skelnes nemlig mellem den centrale arne, bæltet af familiesektoren, hvor hængekøjerne er placeret, og yderst under stråtaget raden af hylder til jagthundene.

Hele den meget enkle model, der handler om social distance, og som er symbolsk udtrykt på mangfoldige måder især ved husets konstruktion, er også udbygget i højden, hvor diverse tidsperspektiver indskrives i den rumlige model.

Ved en sammenligning med Andes kan man konstatere nogle meget afgørende forskelle. Nok forestiller begge slags kulturer sig rummet som opdelt i kvalitativt forskellige områder, men i Andes opereres der med to dimensioner, og folkene dér har så at sige naglet sig fast til koordinaternes krydspunkt. Det er svært for andine folk at flytte, simpelthen fordi de anser deres lokalitet for at være optimal. Waiwai'erne, derimod, lever i en radiært endimensionel verden, som kan flyttes, hvis bare de bygger et nyt rundhus. Derved kommer de to kulturtypers rumopfattelse til at korrespondere nøje med deres erhvervsstrategier, der jo er henholdsvis det permanente agerbrug og det omflyttende svedjeagerbrug.

Man kan sige, at forholdet mellem Amazon- og Andesfolkenes geografiske modeller svarer til forholdet mellem det geocentriske og det heliocentriske (kopernikanske) univers. Waiwai'erne befinder sig i et centrum, som de selv kan flytte, mens cañarierne er låst fast, planetarisk, underkastet deres bjergtinder, der viser sig (Fock 1991) igen at indgå i et større regionalt, hierarkisk system. Der er således for begge kulturer korrespondance mellem opfattelsen af det geografiske og det kosmologiske rum. Denne metaforiske relation er også udstrakt til det sociale rum, således at modeller af den fysiske omverden kommer til at optræde som en meget dominerende metafor for alle socio-kulturelle konstruktioner. Det kan man derimod ikke tale om for de australske indfødtes vedkommende. Her er nemlig ikke tale om adskilte aspekter af kulturen, men om et stort, sammenhængende system og som følge deraf af metonyme relationer.

Syntese

Man kunne i denne forbindelse forestille sig, at Australiens indfødte – ligesom andre folkeslag – ville tænke metaforisk ved for eksempel at trække analogier mellem de forskellige medier, man betjener sig af, og dermed parallellisere de forskellige sanser. At musikalske eller sansede indtryk kunne erstatte for eksempel poetiske eller malede udtryk. Imidlertid finder man det påfaldende træk i australske æstetisk-rituelle aktiviteter, at de er multimediære, således at fortællinger og sange næsten altid er hægtet sammen med tegning eller maling af det skildrede forløb, eller at det danses ud samtidigt (Munn 1973:59). Det, vi kalder kunstarterne og med flid differentierer, er hos dem integreret i en kompleks, artistisk handlen. I kraft heraf opbygges der ikke distinkte kategorier, der egner sig for metaforisk korrelation. Bestræbelserne synes at gå i retning af en sammenhængende totalitet.

Det er interessant, at efter et vældigt interregnum af dualistisk og pluralistisk karakter, er den totale enhed atter dukket op i horisonten. Ikke mindst Gregory Bateson har (se fx Bateson 1972:462) slået til lyd for, at der kun findes én verden. Hans tanke om „budskabet i kredsløb" er et systemteoretisk, kypernetisk forsøg på at integrere information og energi i, hvad man kunne kalde et etisk-økologisk, altomfattende system. Bateson mener, det er nødvendigt at tænke sådan af overlevelsesgrunde.

Imellem disse to monistiske yderpunkter ligger unægteligt hovedparten af etnografien. Antropologien har, siden Lévi-Strauss indførte strukturalismen – og for eksempel analyserede bororo-landsbyen – sat fokus på menneskets analytiske evne og ikke mindst på dualismens evigtgyldige dialektik (Lévi-Strauss 1967a:124,137). Fra 1950'erne blev i realiteten hele den antropologiske videnskab stærkt inspireret til at analysere de rumlige konstruktioner i skriftløse kulturer, netop fordi strukturalismens metode jo var de tidsmæssigt fastfrosne billeders teori. Strengt taget er der overordentlig stor overensstemmelse mellem en strukturalistisk analyse – som for eksempel den i historien om Asdiwal (Lévi-Strauss 1967b:13) – og analyser i for eksempel kognitivt regi, hvor det spatiale danner prototypisk udgangspunkt for konsekventielle metaforiseringer.

Sagen er jo, at tiden, der er sværere at forestille sig, kun sjældent bruges som metaforisk kilde. (Bemærk således at ordet kilde er en rumlig metafor for betydningen „tidslig oprindelse"). Derimod er den rumlige forestilling markant og gennemtrængende. Da jeg efter at have talt med waiwai'erne om deres koncentriske verdensbillede søgte at forklare

dem, hvordan jeg levede i en by med gader og etagehuse og havde anstrengt mig for at give et forståeligt billede deraf, var deres reaktion alligevel: „Jamen, hvor stor er din rydning?" Mit koordinatsystem var aldeles inkompatibelt med deres cirkler.

Når vi vesterlændinge søger at forstå skriftløse folks rumopfattelser, er det imidlertid ikke kun vanskeliggjort af, at de er forskelligt strukturerede. En fundamental forskel, hvor vi er de mærkelige, er den, at vi har abstraheret tiden ud af rummet. Derved har vi på den ene side kunnet etablere forestillingen om det tomme, grænseløse og isotropiske rum, og på den anden side har vi indskrevet handling og bevægelse i tiden. De skriftløse kulturer synes at være fælles om et rum, hvori handling udspiller sig, og som dermed inkluderer tiden. For eksempel kan de koncentriske rumopfattelser i deres metaforiske gentagelser differentiere mellem kort, processuel tid og lang, historisk eller mytisk, men disse tider er altid indskrevet i deres respektive rum.

Der var engang – før det moderne verdensbilledes opkomst – hvor tiden endnu ikke var frisat, men hvor rummet til gengæld var fuldt af liv. Vor brug af skrift som et lineært forløb, der indeholder en fremadskridende fortælling, har utvivlsomt været en afgørende årsag hertil.

Litteratur

Ahern, Emily M.
1981 Chinese Ritual and Politics. Cambridge.

Bateson, Gregory
1972 Steps to an Ecology of Mind. New York.

Chatwin, Bruce
1987 The Songlines. London.

de Certeau, Michel
1988 The Practice of Everyday Life. Berkeley, California.

Fock, Niels
1981 Ecology and Mind in an Andean Irrigation Culture. Folk 23:311-30.
1986 Et Sted i Skoven – en Verden – et Univers. Jordens Folk 21(2):61-9.
1988 Sydamerika: Waiwai. I: J. Podeman Sørensen (red.): Skriftløse folks religioner. København.
1991 The Topocentric Space: Cañar Indian Conceptualization of the Landscape. Folk 33:188-204.

Lévi-Strauss, Claude
1967a Structural Anthropology. New York.
1967b The Story of Asdiwal. I: Edmund Leach (ed.) The Structural Study of Myth and Totemism. ASA Monograph 5. London.

Lousiana Revy
1994 34(2).

Malmberg, A.
1980 Human Territoriality. The Hague.

Munn, Nancy D.
1973 Walbiri Iconography. Ithaca.

HENRIK MADSEN

DER MÅ VÆRE EN KANT

En diskussion af forskellige opfattelser af rum og virkelighed i lyset af Kants teori om rummet

Er „virkeligheden" en social konstruktion? Er det forkert at tale om en objektiv virkelighed? Er der kun forskellige opfattelser af virkeligheden? Hvordan dannes en opfattelse af virkeligheden, hvorledes konstitueres en bestemt virkelighedsopfattelse? Hvordan kan man sammenligne forskellige opfattelser af virkeligheden? Den slags spørgsmål diskuteres gerne af filosoffer og filosofiske gemytter. I de senere års filosofiske debat har emner som pluralisme, perspektivisme, relativisme og inkommensurable paradigmer stået centralt. Mange af disse temaer kan føres tilbage til Kants filosofi, og mange af de nyere positioner kan ses som modifikationer af Kants oprindelige ideer.[1]

Det er først og fremmest ideen om, at det vi forstår ved virkeligheden er forarbejdet af den menneskelige bevidsthed, der kan karakteriseres som neo-kantiansk. Ifølge denne opfattelse er virkeligheden en konstruktion, ikke forstået på den måde at omverdenen ikke eksisterer uafhængigt af den menneskelige bevidsthed, men sådan at virkeligheden er struktureret, eller gjort begribelig, i kraft af den menneskelige bevidsthed. Pointen er, at det vi forbinder med virkeligheden er bestemt af vores begrebsapparat. Det er muligt at der eksisterer noget ubestemt, noget udifferentieret, uafhængigt af bevidstheden, men i så fald har vi ingen ide om hvad det måtte være. „Hvad noget er", er netop bestemt af vores begrebsapparat.

Kant hævdede at have fundet betingelserne for enhver mulig erfaring, eller den måde virkeligheden er konstitueret på af den menneskelige bevidsthed. Kants redegørelse for hvordan virkeligheden konstitueres af bevidstheden er knyttet til en opdeling af bevidstheden i forskellige anlæg eller evner. Kant skelner således mellem det han kalder „forstanden" og „anskuelsen". Erfaringen af virkeligheden forudsætter begge egenskaber. Anskuelsen er bevidsthedens evne til at modtage ydre påvirkninger gennem sanserne. Forstanden er evnen til at ordne disse påvirkninger begrebsmæssigt. For Kant er betingelserne for erfaringens mulighed universelle og unikke, det vil sige at enhver bevidsthed konstituerer virkeligheden på den samme måde. Det er netop forudsætningen for forestillingen om en objektiv virkelighed og muligheden for at vi kan danne os viden om den.

Det er her mange neo-kantianske positioner tager afstand fra Kant. For det første er talen om „forstanden" og „anskuelsen" ofte droppet til fordel for et lingvistisk idiom. I stedet taler man om hvordan vi begriber virkeligheden sprogligt. Sproget er nøglen til

den måde vi repræsenterer virkeligheden på.[2] Dernæst benægtes det at der kun er én måde virkeligheden kan repræsenteres på. Tværtimod, den måde virkeligheden repræsenteres på er betinget af kulturelle og historiske faktorer. Eftersom der er mange forskellige sprog, mange forskellige kulturer, og disse har udviklet sig historisk, har vi en mangfoldighed af forskellige opfattelser af virkeligheden. Enhver opfattelse af virkeligheden er således relativ til en bestemt kultur, et bestemt sæt af sproglige kategorier, en bestemt historisk epoke. Ydermere, siden vi kun kan tale om repræsentationer af virkeligheden, og ikke om virkeligheden som den er i sig selv, har vi kun forskellige perspektiver, fortolkninger eller optikker der bestemmer vores opfattelse af virkeligheden. Der er ikke nogen objektiv virkelighed. Siden der er mange forskellige måder at opfatte virkeligheden på, bliver det problematisk hvordan vi kan sammenligne de forskellige opfattelser. For at forstå et andet verdensbillede må jeg først tilegne mig den måde at opfatte virkeligheden på, men hvordan er det muligt?

Rummet, og den måde vi opfatter rummet på, synes at være en fundamental del af vores opfattelse af virkeligheden. For Kant er rummet den måde vi anskuer alle genstande på, det vil sige at virkeligheden er konstitueret som rumlig og tidslig. Rummet som anskuelsesform er en af de nødvendige forudsætninger for mulig erfaring. Med det mente Kant, at det er umuligt at vi kan have en opfattelse af virkeligheden der ikke er rumlig. Men er det eventuelt muligt at have forskellige opfattelser af rummet? Hvis vi opgiver Kants ide om at virkeligheden nødvendigvis konstitueres på én bestemt måde, giver det måske mening at tale om forskellige måder at opfatte rummet på. Endvidere kan man bibeholde ideen om at forskellige opfattelser af rum er med til at konstituere forskellige opfattelser af virkeligheden. En sådan position er kantiansk i den forstand, at den bibeholder ideen om at rummet er konstituerende for vores virkelighedsopfattelse, men ukantiansk idet forskellige opfattelser af virkeligheden anses for mulige.

Jeg skal i det følgende argumentere for at en sådan kvasi-kantiansk position er problematisk. Først vil jeg forsøge at inddele forskellige aspekter ved rummet i to hovedgrupper. Dernæst forsøge at se lidt nærmere på Kants argumenter for rummet som en anskuelsesform. Jeg vil så forsøge at præcisere i hvilken betydning man kan tale om forskellige opfattelser af rummet. Til slut vil jeg argumentere for, at det der er holdbart i Kants teori om rummet, udelukker at vi kan tale meningsfuldt om forskellige opfattelser af rummet som konstituerende for forskellige opfattelser af virkeligheden. Yderligere peger jeg på nogle begrænsninger for, hvad der kan menes med: radikalt forskellige opfattelser af virkeligheden.

Objektive opfattelser af rummet

Vi har en krop, en krop er et legeme og et legemes position kan bestemmes i forhold til andre legemers position. Med position mener vi, den del af rummet vores krop optager, og bestemmelsen af den plads kroppen optager i forhold til andre legemers position, kroppe såvel som huse, bjerge etc. Hvis man bliver ved det kropsnære, kan man hurtigt danne sig en ide om hvilke relationer der er tale om, når vi bestemmer positioner i rummet i forhold til kroppen. Man kan forestille sig en linie der skærer kroppen over ved bæltestedet. Dermed deler man kroppen i en øvre og nedre halvdel, og markerer retningerne op og ned. Hvis man yderligere trækker en linie, vinkelret på den første, der deler krop-

pen på langs i to symmetriske halvdele, får man retningerne højre og venstre. Et tredje snit kan lægges vinkelret på de to foregående ved at dele kroppen på tværs, det giver orienteringen for og bag.

Det uhensigtsmæssige ved disse bestemmelser er selvfølgelig at de er relative til kroppens position. Til højre for mig kan være til venstre for dig. Hvis du bor på tredje, og jeg i stuen, er fruen på anden over mig, men under dig. Alligevel har vi allerede sagt noget vigtigt, man kan for eksempel hæfte sig ved, at man ikke kan trække mere end tre linier vinkelret på det samme punkt, rummet har tre dimensioner. Hvis vi opfatter de tre akser som udgørende et koordinatsystem, kan vi bestemme et hvilket som helst punkt i rummet ved at angive dets position på de tre akser. Hvis man yderligere bestemmer sig for en enhed, en favn, en fod, en tomme, kan man tilordne rummet en metrik og hæfte tal på positionerne. Det er så muligt at bestemme afstanden mellem to punkter med en talværdi.

Da hver krop har sin position, og retningsangivelser skifter alt efter kroppens position, er det praktisk at have en fælles referenceramme der er invariant i forhold til kroppen. Man kan betjene sig af topografiske kendemærker, en bestemt bygning, noget der kan ses på lang afstand, kort sagt noget man kan orientere sig efter. Man kan vælge en mere global referenceramme, Syd- og Nordpol, eller en kosmisk: Stella Polaris. Den referenceramme man vælger afhænger af formålet, når man har behov for at navigere uden landkending er det rart at kunne sejle efter stjernerne, men det er upraktisk når man skal fra Amager til Køge, et kort over København og omegn er mere anvendeligt. Derfor er der noget arbitrært over disse bestemmelser, ligger New Zealand til højre eller til venstre for København? Hvorfor taler man om at grave „ned" til kineserne? Vesten for solen, østen for månen? Rumlige positioner angives efter deres rumlige koordinater, men vores valg af koordinatsystem afhænger af pragmatiske forhold. I fysikken, hvor man forsøger at bestemme lovmæssighederne ved legemers bevægelse i rummet, bliver spørgsmålet om valget af referenceramme vigtigt. Men i det daglige orienterer vi os først og fremmest efter vores egen krops position. Vi er klar over begrænsningen i at bestemme andre legemers position ud fra vores egen. Derfor bestemmer vi vores position i forhold til et mere omfattende system af relationer når vi har behov for det.

Med kroppen som udgangspunkt har vi noteret os forskellige aspekter af rummet:

1. Vi kan tale om rummet som et tredimensionalt koordinatsystem hvor bestemte positioner er punkter i dette system. På denne måde formaliseres de rumlige relationer, disse formale relationer kan aksiomatiseres som det sker i de forskellige geometriske systemer. Ved en objektiv opfattelse af rummet skal ikke nødvendigvis forstås en geometri, men blot de rumlige relationer geometrien formaliserer.

2. På den anden side orienterer vi os i rummet. Alt efter hvilke behov vi har for at bevæge os i rummet, vælger vi en referenceramme som vi bestemmer bevægelsen inden for.

Disse to aspekter: behovet for at finde vej fra punkt A til B, og den geometriske beskrivelse, forenes i kartografien.

De aspekter vi har hæftet os ved omtales ofte som objektive bestemmelser ved rummet. Dette kan forstås på to måder. For det første, som objektivt i den forstand at vi abstraherer fra alle andre træk ved legemer end deres position og rumlige relationer. Dernæst, at orientering i rummet gøres uafhængigt af den enkelte krops position. Det sker ved at inddrage en referenceramme der bestemmer den enkelte krops position i relation til mere universelle fikspunkter.

Yderligere er der en tredje betydning af objektiv der har relation til rummet. Objektivt modstilles ofte med subjektivt, og der er en vigtig idehistorisk forbindelse mellem rummet og denne kontrast. Descartes, ofte kaldt den moderne filosofis grundlægger, skelnede mellem to substanser, *res extensa* og *res cogitans*. Han skelnede mellem bestemmelser ved materien som udstrakt, det vil sige rumlig, og bestemmelser ved bevidstheden eller subjektet. Alle materielle genstande har rumlig udstrækning og dermed position i rummet, de er en afgrænset del af rummet. Derimod har tanker og følelser ikke nogen rumlig position, de er immaterielle. Descartes' problem var at forklare hvordan subjektet kunne vide noget med sikkerhed om materien. Paradigmet på en sådan viden var i lang tid geometrien, og den geometriske beskrivelse af naturen som den kom til udtryk i det mekaniske verdensbillede.

Kants filosofi tager udgangspunkt i denne problematik, men omdefinerer forholdet mellem subjekt og objekt. Rummet er ikke en substans for Kant, og geometrien er ikke bestemmelser ved materielle genstande som de er i sig selv. I stedet er rummet og geometrien forankret i subjektet. Rummet er en anskuelsens form, og geometrien består af a priori-viden om rumlige genstande. Jeg skal senere redegøre mere udførligt for Kants position. Her vil jeg blot anføre forbindelsen mellem rummet, det ydre, og det objektive, i modsætning til det indre og subjektive.

Den teoretiske og den førteoretiske opfattelse af rummet

En ting Descartes og Kant har til fælles er, at bestemmelsen af det objektive i modsætning til det subjektive falder sammen med en teoretisk forståelse af naturen. En førteoretisk forståelse af naturen ses som uvidenskabelig, primitiv, eller vulgær. Ofte fordi den ikke skelner systematisk mellem bestemmelser ved omverdenen, der er knyttet til det enkelte individ og det samfund det lever i, og omverdenen som den forstås som teoretisk objekt for naturvidenskaben. De objektive træk ved rummet vi fremdrog udgør ikke i sig selv en teoretisk opfattelse af rummet. Men rent historisk er geometrien og fysikken intimt forbundne. Det er derfor med en vis rimelighed, at man kan kalde de bestemmelser af rummet der går ud over de objektive bestemmelser for førteoretiske. Man må blot huske på, at de såkaldte objektive træk ikke i sig selv udgør hverken en geometri eller en teori om det fysiske rum.

Der er træk ved rummet der oplagt knytter an til en førteoretisk forståelse. Man kunne måske tale om rummet som vi møder det i vores „livsverden".[3] Man kunne fristes til at tale om „livsrummet" hvis ikke begrebet „lebensraum" var så belastet.

Der er først og fremmest de lokaliteter og steder der har personlig betydning, fordi bestemte begivenheder eller oplevelser er knyttet til dem. Den bygning, der samtidig er mit barndomshjem, har en særlig betydning for mig. En betydning der sandsynligvis ikke deles af andre end mine søskende.

Men vi møder ikke kun rummet i form af steder der er forbundet med vores livshistorie, vi møder også rummet i form af sociale konventioner. Disse konventioner kan strække sig fra skik og brug, for eksempel som etikette i form af at holde behørig afstand; eller til lovgivning der begrænser ens fri bevægelse i form af et polititilhold. Der er således en forbindelse mellem begreber som: territorium, herredømme, jurisdiktion, og statsmagt. Denne forbindelse giver sig udtryk i begreber som: opholdstilladelse, ejendomsret, pri-

vatsfære osv.
Endelig møder vi rummet som opdelt efter de aktiviteter der udfoldes inden for det. Vi taler om: legepladsen, arbejdspladsen, soveværelset, kirken, biblioteket osv.

Fælles for alle disse aspekter er at de normalt ikke regnes for objektive bestemmelser ved rummet. Det er en objektiv bestemmelse af en bygning at den fungerer som en kirke, men det er ikke en bestemmelse af rummet i sig selv. Dernæst er alle disse aspekter irrelevante for en naturvidenskabelig forståelse af virkeligheden. Det betyder selvfølgelig ikke at de ikke kan behandles inden for andre videnskaber, sociologi, demografi, jura, arkitektur osv. Men normalt vil den „dagligdags" opfattelse af rummet, den måde vi oplever rummet på, falde uden for det man forstår ved en teoretisk behandling af rummet. Kants filosofi er ingen undtagelse. På spørgsmålet: hvad er rummet? ville Kant anse denne dagligdags oplevelse af rummet for at angive tilfældige træk ved den måde vi oplever genstande i rummet, ikke som træk ved rummet i sig selv.

Kants opfattelse af rummet[4]

Kant skelnede som nævnt mellem to forskellige komponenter i al menneskelig erfaring, anskuelsen og forstanden. Forstanden er evnen til at ordne naturen begrebsmæssigt, det vil sige samle vores forskellige forestillinger i enheder der kan skelnes fra hinanden. For Kant er denne begrebsmæssige ordning en intellektuel aktivitet der repræsenterer det formale aspekt, de såkaldte „forstandskategorier", i enhver anvendelse af begreber. I modsætning hertil kan man sætte den passive måde hvorpå sanserne registrerer forskellige indtryk og fornemmelser. Kant beskriver denne registrering af indtryk som materien uden for kroppen der påvirker materien i kroppen. Når vi opfatter sådanne indtryk, er det vi opfatter simpelthen kroppens reaktion på en påvirkning. Men det der er givet for vore sanser er ikke blot en sådan forvirring af rudimentære påvirkninger. Den materie der påvirker os, er givet for os i form af en materie der opfylder rummet og tiden, det vil sige i form af rum-tidslige genstande. Denne opfattelse af naturen som givet i rum og tid kalder Kant for anskuelsen. Erfaringen, det vil sige vores opfattelse af virkeligheden som et ordnet hele af forestillinger, muliggøres når forstanden, i kraft af kategorierne, bestemmer indholdet af anskuelsen begrebsmæssigt.

Anskuelsen bestemmer indholdet af sansningen som givet i rum og tid. Forstanden bestemmer de generelle træk der nødvendigvis må gælde for at kunne tale om genstande overhovedet. Derfor er både anskuelsesformerne rum og tid, og forstandsformerne, de forskellige kategorier, formale betingelser for mulig erfaring. De er de træk ved det menneskelige subjekt der gør, at vores forestillinger udgør et ordnet hele, ved at give form og struktur til det materiale sanserne forsyner bevidstheden med.

En af hovedhjørnestenene i Kants filosofi er hans påstand om at vi kan have en syntetisk a priori-viden om visse træk ved virkeligheden. Det vil sige viden om virkeligheden der ikke beror på erfaringen. Denne syntetiske a priori-viden er mulig fordi virkeligheden er konstitueret af forstanden og anskuelsen i fællesskab. Den syntetiske a priori-viden består netop i en indsigt i betingelserne for enhver mulig erfaring. Hermed mener Kant, den måde forstandens kategorier anvendes på anskuelsesformerne rum og tid. Kant skelner mellem tingene som de er i sig selv (an sich) og tingene som de foreligger for os (für sich). Ifølge Kant har vi ikke nogen ide om hvad den materie der påvirker vores san-

ser er i sig selv, vi har kun adgang til denne materie som fænomen, det vil sige som forestillinger om genstande der er givet i rum og tid gennem anskuelsen og ordnet gennem forstandens kategorier.

Hvad disse genstande er i sig selv, uden at være gestaltet gennem anskuelsen og forstanden, kan vi ikke gøre os nogen ide om. Jeg kan ikke forbinde noget med ideen om en virkelig genstand der ikke har en position i rummet. Eftersom vi ikke har adgang til tingene som de er i sig selv, men kun til ting som de er givet igennem den måde vi anskuer dem, siger Kant at rummet er en anskuelsesform der er knyttet til det menneskelige subjekt. Hvis der fandtes overjordiske væsner, er det således ikke sikkert, at de anskuer genstande som rumlige og tidslige fænomener.

Fordi vi kun har adgang til virkeligheden som fænomen, og ikke tingene i sig selv, har vi mulighed for at bestemme de formale aspekter af virkeligheden a priori. Vi kan for eksempel bestemme betingelserne for hvordan genstande overhovedet kan forestilles rumligt. Disse bestemmelser er indeholdt i geometrien, som derfor er en a priori-kilde til viden om virkeligheden. Anskuelsen og forstandskategorierne er konstituerende for virkeligheden, idet de bestemmer de formale træk ved enhver erfaring a priori. De bestemmer ikke erfaringens empiriske indhold men erfaringens form, eller som Kant også udtrykker det, naturen som regelmæssig eller lovbundet. For Kant gælder geometriens udsagn nødvendigvis for naturen som lovbunden.

Tanken om at der findes syntetiske a priori-domme, og at både geometriens og aritmetikkens udsagn falder under disse, er uhyre vigtig i Kants filosofiske system. For Kant er geometrien ikke blot et formalt system, eller en matematisk struktur, der er velegnet til at kodificere rumlige forhold i et konsistent system. Muligheden for at beskrive naturen videnskabeligt, det vil for Kant sige matematisk, indebærer for Kant at den euklidiske geometri gælder med nødvendighed for virkeligheden. Kant søger derfor at bevise to ting om rummet. Dels at rummet ikke er et begreb der kan dannes i erfaringen, men at det forudsættes i enhver erfaring. Dels at geometrien ikke kan opfattes analytisk, som ren begrebsmæssig analyse, men nødvendigvis forudsætter en rumlig anskuelse.

Nu om dage skelner vi mellem ren geometri og anvendt geometri. Vi anser det for et empirisk spørgsmål, i modsætning til noget der kan afgøres a priori, hvorvidt en bestemt formalisme stemmer overens med virkeligheden. Opdagelsen af de ikke-euklidiske geometriske systemer, og anvendelsen af disse i fysikken, er generelt blevet taget som en tilbagevisning af Kants ide om geometriens status som syntetisk a priori. Samtidig er der blevet udviklet logiske systemer der kan udtrykke de geometriske forhold Kant beskæftigede sig med rent formalt. Kants ide om rummet som en anskuelsesform er derfor også blevet opgivet.

Rummets virkelighed

Kants teori om rummet er blevet tilbagevist, har den interesse ud over som udstillingsgenstand „i det museum vi kalder filosofiens historie"?

Med lidt god vilje, det vil sige uden at fordreje Kants tankegang alt for meget, kan vi drage nogle nyttige distinktioner inspireret af Kant. For os består virkeligheden af genstande og begivenheder der er givet i rum og tid, og man kan godt sige at vi opfatter virkeligheden rum-tidsligt. Vi har ikke den fjerneste ide om hvad virkeligheden ville være

hvis den ikke var givet i rum og tid, så langt kan vi godt komme Kant i møde. Når vi taler om vores måde at „opfatte virkeligheden på" i Kants betydning, er det vigtigt ikke at forveksle denne specielle betydning med hvad vi normalt mener, når vi taler om en persons „virkelighedsopfattelse". Hvis man siger om en person, at der er noget galt med hendes virkelighedsopfattelse, så mener man at denne person har forkerte eller misvisende forestillinger om virkeligheden. Kant ville sige at en sådan person dømmer forkert, eller siger noget der er forkert, man hævder at tingene forholder sig på en måde som de rent faktisk ikke gør. Men en betingelse for overhovedet at kunne hævde noget om virkeligheden, hvad enten det er rigtigt eller forkert, er netop at der er en virkelighed man kan hævde noget om. Hvis man sagde om en person, at hendes virkelighedsopfattelse var anderledes, fordi hun ikke opfattede genstande som givet i rum og tid, ville det være misvisende at sige at hun har en forkert opfattelse af virkeligheden. Vi ville ikke kunne forbinde noget med en sådan opfattelse. Det er svært gennemskueligt hvordan vi overhovedet kunne kommunikere med hende. Hvordan kan man kommunikere med en person der ikke behersker udtryk som: „her", „der", „nu", og som ikke kan definere udtryk ostentativt ved at pege ud i rummet, og som derfor ikke kan identificere og genkende genstande? Selve begrebet om en genstand indebærer noget rumligt.

To betydninger af „virkelighedsopfattelse"

For Kant er virkeligheden som sagt konstitueret af det erkendende subjekt, det er Kants transcendentale idealisme; men det er kun formale træk ved virkeligheden der konstitueres af subjektet: betingelserne for erfaring overhovedet. Det er ikke indholdet af erfaringen der konstitueres på denne måde. I det følgende vil jeg omtale de betingelser for at vi overhovedet forstår noget ved udtrykket „virkelighed" som: opfattelsen af virkeligheden i „snæver" betydning. De træk ved rummet jeg har omtalt der gik ud over de objektive bestemmelser ved rummet, de usystematiske, idiosynkratiske træk ved oplevelsen af rum, de konventionelle aspekter, eller videnskabelige teorier, har alle med indholdet af vores erkendelse at gøre. I modsætning til den „snævre" opfattelse af virkeligheden vil jeg kalde en opfattelse af virkeligheden der har med indholdet af virkeligheden at gøre for „bred".

Kant understregede at indholdet af erfaringen ikke må forveksles med betingelserne for mulig erfaring. I min terminologi vil det sige at man ikke må forveksle den snævre og den brede betydning af „virkelighedsopfattelse". Uden at falde tilbage i Kants terminologi om anskuelsesformer og forstandskategorier kan man fastholde en del af hans tankegang. Man kan således forsøge at skelne mellem betingelser for, at vi overhovedet kan forbinde noget sammenhængende med virkeligheden, og forskellige opfattelser af hvordan denne virkelighed er beskaffen. At materielle genstande har en rum-tidslig position er således en nødvendig betingelse for at jeg kan beskrive virkeligheden. At den samme genstand ikke kan være to steder på en gang er ligeledes en del af min virkelighedsopfattelse i den snævre betydning. Hvis jeg forsøger at benægte sådanne påstande kommer jeg i vildrede. Ikke fordi jeg er i tvivl om denne eller hin beskrivelse af forhold i virkeligheden er korrekt; men fordi jeg ikke ved hvad jeg skal forbinde ved udtrykket „virkelighed" når jeg forsøger at benægte dem. En del af de rumlige bestemmelser vi karakteriserede som objektive træk ved rummet har netop denne karakter.

Det betyder, at når vi taler om at have en anden opfattelse af rummet kan vi ikke tage

sigte på disse objektive bestemmelser ved rummet. Men så følger det, at det vi mener med en forskellig opfattelse af rummet må være rummet som en del af en virkelighedsopfattelse i den brede betydning. Heraf følger det, at en divergerende opfattelse af rummet ikke kan ligge til grund for forskellige virkelighedsopfattelser. Vi har slået fast at vi ikke kan forestille os alternativer til de objektive træk, for det indebærer at vores begreb om virkeligheden smuldrer, ikke en bestemt opfattelse af virkeligheden, men enhver virkelighedsopfattelse. Det andet alternativ er, at andre af de aspekter ved rummet vi har hæftet os ved kan konstituere forskellige virkelighedsopfattelser. I det følgende skal jeg argumentere for at sådanne opfattelser af rummet ikke kan siges at „konstituere" noget som helst. De betegner blot forskellige måder at karakterisere dele af vores omverden på. Det er kun de objektive træk ved rummet der kan siges at være konstituerende for vores opfattelse af virkeligheden. De andre træk ved rummet er en del af en virkelighedsopfattelse i bred forstand, det vil sige meninger om hvordan tingene forholder sig i virkeligheden og min mening om denne tingenes tilstand.

Som sagt kan jeg ikke forbinde noget med udtrykket „virkelighed" med mindre visse minimumskrav er opfyldt. Man kan derimod godt forestille sig at der er divergerende opfattelser af hvordan virkeligheden er beskaffen, hvordan tingene forholder sig i virkeligheden. Jeg forstår godt hvad meningen er hvis personer påstår at de er Napoleon Bonaparte, eller at de var Napoleon i et foregående liv, eller for den sags skyld at de samtaler med Napoleons ånd. Men jeg er overbevist om at de tager fejl, de har en forkert opfattelse af virkeligheden i den brede betydning: „forhold i virkeligheden". Det betyder ikke at jeg ikke kan respektere mennesker der er spiritualister, men det betyder at jeg ikke kan acceptere det de er overbevist om, at der eksisterer ånder.

I den forstand er der ikke nogen forskel på den teoretiske, og den førteoretiske opfattelse af rummet. Hvis en videnskabelig teori hævder at rummet har en krumning kan jeg være enig eller uenig. Alt efter mit kendskab til fysik kan min mening være mere eller mindre velbegrundet. Pointen er at en sådan teori siger noget om hvordan det forholder sig i virkeligheden, og som sådan er den en del af en videnskabelig opfattelse af virkeligheden. Men man behøver ikke at være fysiker for at have en objektiv opfattelse af virkeligheden, det vil sige virkeligheden i den snævre forstand. Jeg kan benægte den fysiske teori uden at min virkelighedsopfattelse i snæver forstand lider overlast.

Som før nævnt er der en filosofisk tradition der har identificeret udtrykket „objektiv virkelighed" med en teoretisk, specielt naturvidenskabelig, forståelse af omverdenen. Der har været en tendens til at identificere træk ved den snævre, eller formale, virkelighedsopfattelse med den bredere, i betydningen: virkelighedens beskaffenhed. Det var netop en del af Kants projekt for geometriens vedkommende. Men som vi så var det den del af hans system der brød sammen. Netop ved ikke at skelne mellem anvendt og ren geometri forveksledes betingelser for erfaringens mulighed med indholdet af en mulig erfaring.

Hvis vi siger, at nogen har en anden opfattelse af rummet, må vi derfor sigte til det vi forstod ved opfattelsen af rummet i den dagligdags betydning, eventuelt en teoretisk/videnskabelig betydning. Inddrager vi en personlig opfattelse af rummet, er det oplagt at rummet kan opfattes forskelligt, vi har alle vores minder, forhåbninger, og så videre, der knytter sig til bestemte lokaliteter. Det er også oplagt at sammenkædning af rum med bestemte gøremål, sociale konventioner og så videre kan opfattes forskelligt alt efter hvilken kultur eller samfund man lever i. Er sådanne forskellige opfattelser af rum konstituerende for en anden opfattelse af virkeligheden? Ikke i Kants forstand, så meget skulle

være klart. Disse opfattelser af rum er psykologisk, kulturelt, og socialt betinget. De er alle empiriske i den forstand at de har at gøre med en karakteristik af konkrete forhold i virkeligheden. Men de forudsætter alle at vi kan tale om, og referere til, genstande i rummet. Hvis jeg får at vide, at et bestemt rum i en bygning er tabu for alle af hankøn over tolv år når månen er fuld, er det tvivlsomt om jeg oplever dette rum på samme måde som dem der er opvokset i den kultur hvor denne konvention er udbredt. Men det er også tvivlsomt, om andre oplever det gadehjørne hvor jeg fik mit første kys på samme måde som jeg gør. Problemet er, at hvis man hævder, at den måde jeg oplever et bestemt rum på gør at jeg har en anden opfattelse af virkeligheden, fordi min opfattelse af virkeligheden er konstitueret af sådanne oplevelser, så kan man med lige så god ret hævde at vi alle har forskellige opfattelser af virkeligheden. Enten er en sådan opfattelse absurd fordi den i yderste konsekvens ender i solipsisme, eller også reduceres udtrykket „opfattelse af virkeligheden" til noget trivielt. Det faktum at jeg kan referere til det tabubehæftede rum som: „det forbudte rum", og jeg ved hvor det befinder sig i bygningen, er ganske banalt; men denne evne forudsætter ikke desto mindre at jeg kan orientere mig i rummet, og at jeg formår at fastlægge dets rumlige position. Dette forudsætter igen at jeg opfatter virkeligheden som bestående af genstande med rumlige relationer til hinanden. Det er denne minimale forståelse af rumlighed der kan siges at være konstituerende for virkeligheden i Kants forstand. Ikke den måde jeg opfatter dette eller hint rum på.

Forskellige opfattelser af virkeligheden?

Vi kan skelne mellem tre forskellige betydninger af hvad der menes med „forskellige opfattelse af virkeligheden". I den første betydning drejer det sig om udsagn man anser for fejlagtige. Hvis jeg får at vide, at overskridelsen af et tabu vil medføre at jeg bliver genfødt som en hund, vil min nattesøvn ikke blive forstyrret. Jeg accepterer ikke teorien om reinkarnation som gyldig. I den anden betydning drejer det sig om hvordan vi oplever virkeligheden forskelligt, og dermed opfatter den forskelligt. Men denne betydning er enten absurd eller komplet uskyldig. Begge disse betydninger hører under det jeg har kaldt den „brede" betydning. Den tredje mulighed, det jeg har kaldt virkeligheden i snæver betydning, er den der ligger nærmest den kantianske. Men her drejer det sig om nogle rudimentære færdigheder såsom evnen til at orientere sig i rummet, og hvad der må forudsættes om virkeligheden for at det giver mening at tale om rumlig orientering overhovedet.

Man kan gerne bestemme disse minimale bestemmelser ved virkeligheden som formale. På linie med Kant kan man også gerne sige at de er konstituerende for vores opfattelse af virkeligheden, men dermed mener man blot at vi har svært ved at forbinde noget med „virkeligheden" hvis disse betingelser ikke er gældende. Det ville være umuligt at kommunikere med nogen der ikke opfattede virkeligheden på samme måde i denne minimale forstand.

Det problematiske ved de teorier jeg har kaldt kvasi-kantianske er, at de ofte blander de forskellige betydninger af „virkelighedsopfattelse" sammen. Disse teorier, hvad enten de taler om „conceptual schemes", „systems of categories", „cognitive frames", eller „systems of cognitive metaphors" har det til fælles med Kant at de anser vores opfattelse af virkeligheden som betinget, eller determineret, af et bestemt begrebsapparat. Det holdbare i Kants position er ideen om at der er visse minimumsbetingelser der må være

opfyldt for at vi kan forbinde noget med en beskrivelse eller forestilling om virkeligheden. Det er sikkert urealistisk at tro, som Kant gjorde, at der er et nøje afgrænset sæt af betingelser for mulig erfaring. Men vi behøver ikke forudsætte at der er en komplet liste over sådanne betingelser. Som vi har set tyder meget dog på at visse rumlige relationer, der forudsættes når vi orienterer os rumligt, burde være på listen. Men disse betingelser muliggør erfaring, de bestemmer intet om erfaringens indhold. Det er derimod kendetegnende for de kvasi-kantianske teorier at de betragter virkelighedens beskaffenhed, eller indholdet af erfaringen, som bestemt af begrebsapparatet.[5]

En uheldig konsekvens ved de kvasi-kantianske opfattelser er at vi gøres til epistemiske slaver af et bestemt begrebsapparat. Det er utvivlsomt rigtigt at objekter og begivenheder kan klassificeres forskelligt, og med forskellige formål for øje. Endvidere er det oplagt at sådanne klassifikationer kan være kulturelt betinget. Men når man hævder, at sådanne klassifikationer er konstituerende for opfattelsen af virkeligheden, og virkeligheden derfor kan konstitueres på radikalt forskellige måder, forveksler man betingelser for mulig erfaring overhovedet med en specifik måde at opfatte virkeligheden på. En specifik måde at opfatte virkeligheden på må enten opfattes som meninger om hvordan virkeligheden er beskaffen, eller som en bestemt måde at opleve forskellige situationer eller begivenheder på. Men når man siger at sådanne specifikke måder at opfatte virkeligheden på er bestemt af et bestemt begrebsapparat, så indebærer det at jeg er tvunget til at opfatte virkeligheden på den og den måde. Men jeg er ikke tvunget til at tro på den generelle relativitetsteori, julemanden, eller noget som helst andet om virkelighedens beskaffenhed. Det er rigtigt at visse aspekter af den måde jeg oplever virkeligheden på er betinget af min opvækst, uddannelse etcetera, og det er rigtigt at hvad jeg tror, håber og føler ofte blandes sammen. Når man bruger vendingen: „jeg oplever det som om...", er det ikke altid klart om personen udtaler sig om hvordan tingene rent faktisk forholder sig, hvordan de burde forholde sig, eller blot delagtiggør andre i sine følelser. Men det forandrer intet ved at disse måder at „opleve virkeligheden på" sagtens kan gøres til genstand for diskussion. Det er unægteligt rigtigt at de involverer anvendelsen af vores begrebsapparat og dets sproglige iklædning, men det indebærer ikke at de er konstituerende for virkeligheden og derfor uomgængelige eller indiskutable.

Hvis jeg ikke mener at det begrebsapparat jeg selv er udstyret med tvinger mig til at acceptere bestemte forhold i virkeligheden, hvorfor skulle jeg så formode at det er tilfældet for fremmede folkeslag? Hvorfor skulle jeg antage at deres virkelighedsopfattelse er dem påtvunget af deres kultur på en måde jeg ikke selv anerkender. Man kan selvfølgelig hævde at jeg er et ubevidst offer for mit begrebsapparat. Jeg er ikke selv klar over i hvilket omfang min opfattelse af virkeligheden er påvirket og bestemt af sprog, kultur, etc. Hertil vil jeg så svare, at hvis den eneste måde man kan undgå at være kognitivt samspilsramt på er ved at anskue ens eget begrebsapparat udefra – in toto, ja så er det selvfølgelig umuligt. Men dette er et urimeligt forlangende. Det er nok at jeg kan tage stilling til, og vurdere, mange forskellige forhold i virkeligheden. Jeg behøver ikke at kunne gennemskue alt på en gang. Jeg benægter ikke at jeg tager visse ting for givet, at der findes blinde punkter og så videre, pointen er at det er principielt muligt at diskutere dem, og eventuelt revidere dem. Det er netop en af farerne ved de kvasi-kantianske opfattelser, man forledes til at tro at man ikke kan tage stilling til et enkelt sagforhold uden samtidig at tage stilling til et helt verdensbillede.

Kants ide om subjektets konstitution af virkeligheden gik på formale kriterier, hvis

disse betingelser ikke er opfyldt bryder vores forståelse af virkeligheden sammen. Vi kan som nævnt ikke forbinde noget med begrebet om en ting der ikke har rumlig position, der ikke udfylder et bestemt rum. Hvis man derimod taler om en konstitution af virkeligheden hvor det drejer sig om indholdet af virkeligheden, hvad det er vi oplever, så forveksler man formelle krav om meningsfuld tale overhovedet med bestemte konkrete betydninger eller fortolkninger. De formale betingelser der gør sammenhængende tænkning mulig er en forudsætning for at en bestemt fortolkning kan komme i stand, men de fastlægger ikke en bestemt fortolkning. Hvis man forveksler de to ender man i en position hvor man enten hævder at hver enkelt person konstituerer sin egen virkelighed, eller i en opfattelse hvor man påtvinges bestemte meninger og holdninger af ens begrebsapparat.

Når jeg mødes med en fremmed kultur eller sprog, forudsætter jeg min egen opfattelse af virkeligheden. Ud fra den forsøger jeg at forstå det fremmede; men hvis ikke jeg allerede forudsatte visse betingelser opfyldt, som for eksempel at ting har position i rum og tid og rummet har tre dimensioner, både i min og den fremmedes opfattelse af virkeligheden, så er det uklart om vi overhovedet kan kommunikere.

Hvis der er store kulturelle forskelle kan det være svært at forstå hinanden, men det er ikke fordi vi konstituerer virkeligheden på forskellig vis og derfor opfatter den forskelligt. Man kunne med lige så god ret hævde at en uldjyde og en københavner konstituerer virkeligheden forskelligt. Uldjyden oplever storbyen som skræmmende, københavneren oplever heden som kedelig, den ene stemmer på Venstre den anden er socialdemokrat, de er rygende uenige om dette og hint. Det faktum at det er svært for dem at enes om noget betyder ikke at deres virkelighed er konstitueret forskelligt, hvis det var tilfældet ville de ikke have noget at være uenige om.

Hvad betyder det for begrebet om rummet? Det betyder at man bør skelne mellem de forskellige måder vi møder rummet på, deler det op på, taler om det på, alle de forskellige måder rummet har betydning for os; og den måde rummet forudsættes som en betingelse for overhovedet at kunne forstå noget ved begrebet virkelighed. Den første betydning af rum er på mange måder langt den mest interessante, fordi den fortæller en masse om hvem vi er og hvordan vi opfatter virkeligheden i den brede betydning. Den anden, den „kantianske", er mindre oplysende, men en forudsætning for at vi overhovedet kan have en opfattelse af virkeligheden, og dermed, af og til, have forskellige meninger om hvordan den er beskaffen. Det vi må forudsætte som fælles udgør det absolutte minimum for overhovedet at kunne tale sammen, for uden det ville vi ikke have noget at tale om. Der ville ikke gives forskellige perspektiver for alt ville være perspektivtløst.

Andre kulturer kan gerne have forskellige opfattelser af rummet, og opfattelser om virkelighedens beskaffenhed der divergerer fra vores egen; men selve mødet med andre kulturer forudsætter dog at vi befinder os i det samme fysiske rum.

Noter

1. Der er en omfattende litteratur om disse emner, men jeg kan anbefale to antologier: M. Krausz (ed.): *Relativism. Interpretation and Confrontation* (1989) og M. Hollis & S. Lukes (eds.): *Rationality and Relativism* (1982).

2. Som et eksempel på en sådan opfattelse kunne man nævne Mark Johnsons og George Lakoffs teori om hvordan et system af kognitive metaforer strukturerer vores opfattelse af virkeligheden (Johnson & Lakoff 1980).

3. Udtrykket „livsverden" har forskellige betydninger i den filosofiske tradition. Udtrykket stammer oprindelig fra Husserl. I sit skrift *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die Phänomenologie* undersøger Husserl forholdet mellem en førteoretisk og en naturvidenskabelig opfattelse af virkeligheden. Det er en af Husserls pointer at „livsverdenen" er en transcendental betingelse for erfaring. Det er en af mine pointer i denne artikel at hvis man med „livsverden", i forbindelse med rummet, ikke forstår andet end rumlige oplevelser hvor rummet i sig selv ikke tematiseres, så bør sådanne oplevelser ikke anses som nødvendige betingelser for mulig erkendelse.

4. Dette er en meget ufuldstændig og nødtørftig gennemgang af Kants teori om rummet. Kant beskæftigede sig indgående med rummet igennem hele sit forfatterskab. Rummet og dets forbindelse med geometrien er af så central betydning i Kants teoretiske filosofi, at det er vanskeligt at sige bare lidt om det uden at komme ind på andre dele af Kants filosofi. Jeg håber blot at kunne sige nok til, at det bliver forståeligt hvordan jeg opfatter Kants position i forhold til de aspekter af rummet jeg har kaldt henholdsvis „objektive" og „dagligdags". Det sted i Kants værk man oftest ser refereret til i forbindelse med hans opfattelse af rummet er: *Kritik der Reinen Vernunft*, Transzendentale Elementarlehre, Erster Teil § 1-8. (Kant 1956). For en grundig gennemgang af forbindelsen mellem rum, geometri og naturvidenskab i Kants forfatterskab kan jeg anbefale: Friedman, M.: *Kant and the Exact Sciences* (1992).

5. For en lignende opfattelse se James Bohman 1991:129-54.

Litteratur

Bohman, James
1991 Holism without Scepticism: Contextualism and the Limits of Interpretation. I: Hiley, David R., James F. Bohman & Richard Shusterman (eds.): The Interpretive Turn. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.

Friedman, Michael
1992 Kant and the Exact Sciences. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Hollis, M. & S. Lukes (eds.)
1982 Rationality and Relativism. Cambridge, Mass.: MIT Press.

Husserl, Edmund
1966 Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Ergänzungsband: Texte aus dem Nachlass, 1934-1937. Hrsg: Reinhold N. Smid. Husserliana: gesammelte Werke von Edmund Husserl 29. The Hague: Husserl-Archiv/Dordrecht: Kluwer.

Johnson, Mark & George Lakoff
1980 Metaphors We Live By. Chicago, Ill.: University of Chicago Press.

Kant, Immanuel
1956(1781a, 1787b) Kritik der Reinen Vernunft. Hamburg: Felix Meiner Verlag.

Krausz, Michael (ed.)
1989 Relativism. Interpretation and Confrontation. Notre Dame, Ind.: Notre Dame University Press.

KARL AAGE RASMUSSEN

DET TONALE RUM

En komponist kan gribes af en vis misundelse når han står over for billedkunstnere, arkitekter osv.[1] De udtrykker sig med et sagligt og jordnært materiale, de beskæftiger sig med fysiske ting i et rum. Hvor forførende enkelt! Komponisten færdes i en verden der består af noget vi ikke ved hvad er, nemlig musik – for hvor er musikken? – i noderne, i klaveret, i koncertsalen, i ørerne, i hovedet? – ophængt i noget andet som vi heller ikke véd hvad er, nemlig tiden. Tænkningen synes ofte at have fordybet sig i fænomenet rum, både fra historiske, filosofiske og perceptionspsykologiske synsvinkler. Musikken og dens eftertanke har derimod ingen særlig tradition for at ofre fænomenet *tid* mange overvejelser.

En fagfilosof og nær ven som jeg undertiden forsøger at aflokke en smule bistand i dette mellemværende med tiden, det stof musik er gjort af, kapitulerede med bemærkningen: jamen, livet er for kort til dét med tiden! Tidens gåde hævdes ganske vist at være håndterlig for astrofysikere, men vi andre er næppe nået stort videre end kirkefar Augustin, der som bekendt – for så længe siden at det kunne være løgn – indrømmede at „når ingen spørger mig, da ved jeg hvad tid er, men når nogen spørger mig, da ved jeg det ikke".

At rum er mere håndterligt for tanken, ses allerede af at vi savner et særligt *sprog* om tid. Vi taler om tids-*rum*, tids-*punkter*, tids-*horisonter*, fordi vores opfattelse af rum er meget lettere at dele med andre. Sprogets egen struktur har tider, datid, nutid, fremtid osv., men vores dagligsprog om tid er et metasprog – tid haves, lånes, købes, stjæles og spildes. Det samme gælder vores sprog om musik: vi taler om at toner går op og ned, at noget er højt eller dybt, at musik lyder nær eller fjern, ja endog at lyden er „høj" når vi mener kraftig og „lav" når vi mener svag. Men selvom sproget betinger vores tanker, betinger det ikke nødvendigvis vores musikoplevelse – at tale om noget er faktisk tit noget andet end at opleve noget, af og til er det nærmest det modsatte.

Derfor er det ikke så lidt af en linedans for tanken at forestille sig et „tonerum". Ægteskaber mellem musik og metaforen „rum" er kronisk ustabile. „Det tonale rum" som jeg i det følgende vil gå på jagt efter, er en metafor, udtrykket gør et billede af noget som ikke findes. Men derved afskaffer det ingenlunde sig selv. Hvad vi ikke kan forestille os kan vi nemlig i en vis forstand heller ikke tænke. Descartes' velkendte eksempel: vi kan *tænke* en tusindkant, men vi kan ikke *forestille os* en tusindkant, gør sig for hurtigt færdig med problemet. For det billede vi gør os af verden er netop ofte: et billede. Det er stadig svært for de fleste at forestille sig for eksempel et uendeligt rum eller en tidens og univer-

sets begyndelse, selvom begge dele har status som almenviden. Vi savner en model, eller – som moden efter Kuhn vil have det – et paradigme. Verdensbilleder er modeller, hele vores tænkning, også den kunstneriske, afhænger af de „billeder" vi gør os, vores *Mind Models*, vores tankemodeller. Kunst er en måde at tænke på. Uden nye tankebaner ingen ny kunst. Og uden den tankemodel der hedder *rum* ville musikken og dens historie ikke være til at kende.

Musikkens landmålere har da også for længst oprettet en såkaldt formlære, tilsyneladende uden at anerkende at ikke musikken, kun erindringen om den eller noderne på papiret kan udgøre en „form". Musikalsk formlære er læren om stivnet musik. Men uden tankemodellen „rum" kan for eksempel Schönbergs tolvtonemetode – og allerede dens forløbere i middelalderens kunstfærdige flerstemmighed – helt bogstaveligt ikke *tænkes*. Tanken om et musikalsk „objekt" som „ses" fra oven, fra neden, forfra og bagfra ud fra hver af de tolv forskellige toner i vores tonesystem er affødt af rum, ikke af tid. Og det er ikke mærkeligt at denne musikalske grammatik stadig, trekvart århundrede efter sin fødsel, har et uløst mellemværende med den musikalske perception; det er og bliver vanskeligt at opfatte tidslige fænomener nedefra eller bare bagfra – taler man for eksempel et sprog bagfra forstår ingen en lyd.

Et stykke klingende musik har ikke en form, så lidt som tiden selv har det. I dén forstand er form bogstaveligt *Stilleben*, *Nature Morte*. Den såkaldte „formlære" forføres derfor let af statistiske gennemsnit, og producerer en spøgelsesagtig pædagogik som med særlige træningsprogrammer lærer selv de tungnemme at opdage for eksempel „sonateformen" i kilometervis af sagesløse musikværker. Hvad der er som at insistere på at ville finde et ansigt midt i det abstrakte maleri. Pædagogikkens abstrakte metaforer og oplevelsens virkelighed er ofte umage sengekammerater. Det er en rent metaforisk rumoplevelse når for eksempel en melodi adskiller sig fra et akkompagnement – to lag, ikke adskilt som etager, men som grammatik. Det er en metafor når Mozart eller Beethoven siges at slå sig ned på hovedtonearten, tonikas faste grund, for derefter at foretage rejser væk herfra og tilbage igen, hjemme-ude-hjemme.

Men klingende musik *kan* fremkalde oplevelser der minder om rumoplevelser. Dét vil jeg vende tilbage til.

Mens dette læses, går tiden, den rinder uigenkaldeligt bort – et blik på sekundviseren afslører hvordan den marcherer ud af vores liv med selvsikre, afmålte skridt. Men vores oplevelse af tid ligner ikke urets tid – den er mere lagdelt og langt mere gådefuld end viserens bogholderi. I vores dagligdag tikker urene uophørligt, men de går forkert, går i stå, viser forskellig tid på forskellige steder, og lader tiden gå digitalt til grunde for øjnene af os. Jetalderen har vænnet os til at tiden på ét sted overlapper tiden et andet sted. Og billedmedierne har sløret forskellen på hvad der er før, nu og om lidt, hvad der er begyndelse og hvad der er slutning, hvad der er samtidigt og usamtidigt. Vi pendulerer frem og tilbage i tiden, relativerer den, gearer den op eller ned, fryser den fast. Tidens flod er blevet et springvand.

Det er en flertydighed som synes at adskille tiden inden i vores hoveder fra tiden uden for os. Og vi har dertil det tvivlsomme privilegium at leve i en „moderne" verden, hvor fremtid og fortid spiller en langt større rolle i vores liv end i tidligere generationers. Vi er fordybet i fortid og hypnotiseret af fremtid. Kun kniber det med at være tilstede lige her og nu – vor higen er imod dét vi endnu ikke har, eller imod dét vi engang havde, men ikke har mere...

Mens sekundviseren spankulerer rundt og rundt som et stykke Hoffmannsk mekanik, er tiden i vores hoveder blevet flertydig og mangelaget. Jo flere tv-programmer vi kan modtage, desto mere *zap*'er vi fra tid til tid, fra tid til anden. Når vi ser et moderne maleri drages vores opmærksomhed ikke mod et centralt område, den rejser over hele lærredet uden at følge et bestemt mønster. Hvert enkelt sted kan være udgangspunkt, hvilepunkt, fortsættelse, afslutning. På cd-spilleren kan vi efterhånden selv programmere tiden, manipulere den, ja styre og kontrollere den. Musikværket, fortællingen, *historien* kan omgøres til selvvalgte øjeblikke i en stor, uordnet samtidighed (sagt i postmoderne *lingo*). Vi læser kun sjældent en tekst fra begyndelse til slutning. Vi læser ikke lineært, vi „skimmer", vi springer. Også når vi tænker. Og især når vi tænker tid.

De få musiktænkere som har opdaget og afdækket denne forandring – den første måske Theodor W. Adorno i opgøret med Stravinsky i *Den ny musiks filosofi* – har tolket denne dissociering af vores tidsopfattelse som en rumliggørelse, Adorno som intet mindre end en afmontering og opløsning af tiden. Det var et af hans tungeste hug mod Stravinsky at denne med sin brug af brud og klip, chock og stød forbrød sig imod al kontinuitet, afsværgede materialets egen drivkraft, afskaffede erindring og forventning og derved gennemførte „musikkens pseudo-morfose til rum", tidens omgørelse til rum. I Stravinskys verden ifølge Adorno optræder tiden som et cirkusnummer, hans musik spiller tiden et puds, den „degraderer musikken til maleriets parasit". I sin yderste konsekvens abdicerer musikken ligefrem som selvstændig kunstart, mener filosoffen.

Men hvis øjet her måske overtager ørets funktion, må det dog samtidig fastslåes at det drejer sig om et *indre* øje. Der skal mod til at sige at Adorno sludrer, men jeg vil vove pelsen, for jeg tror han forføres af sin centraleuropæiske selvfølelse. Der er nemlig intet geografisk eller historisk belæg for at påstå at musikken abdicerer, blot fordi den ikke opfylder centraleuropæiske vaneforestillinger om udvikling, overgange, sproglignende grammatik og talende gestus. En ikke-lineær tid findes i orientalsk, afrikansk og anden etnisk musik, i vestlig førklassisk musik, i minoriteternes musik, herunder i musik af de „primitive" som Adorno ganske ser bort fra, men hvis impuls til at lave musik ikke er mindre end Beethovens.

Men der er heller intet musikalsk belæg. Hugget mod Stravinsky var en forbier. Hos Stravinsky er der tale om musikalske flader forbundet af indbyrdes proportioner, tidsplaner som labyrintisk og spejlende forskydes af rytme og artikulation. De stadige skift af varigheder, metrum, betoning og frasering opleves som tidsbevægelser, et cirklende tidsunivers mellem erindring og forventning. Det er en fornemmelse af sammenhæng og ikke-sammenhæng på samme tid, selv musikkens tempo bliver flertydigt, hurtigt og langsomt på samme tid.

En lignende musikalsk *rum-tid* kan opleves hos Edgar Varése, men med et helt andet materiale. Her har traditionel melodi og harmoni helt veget pladsen for klang, intensiteter og rytmer. Linie, udvikling og fremdrift overtages af kontrast mellem klangflader, de selvsamme elementer skaber stadig nye formationer på en måde der minder om en mobile. Og er en mobile ikke netop et stykke tidslig billedkunst?

De germanske dyders lille, men energiske udfordrer, franskmanden Erik Satie, anbefalede den vestlige musik at holde op med at tage sig selv så forbandet alvorligt, og introducerede en ny tidsopfattelse. Allerede i slutningen af 1880'erne, på et tidspunkt da Debussy knapt var kommet sig over sin hede romance med Wagnerstilen, skrev Satie nogle klaverstykker til brug i en mærkelig erotisk-religiøs sekt han var medlem af. Han

komponerede en fuldkommen abstrakt musik, objektiv, rituel, lige fjernt fra romantik og traditionel musikteori. En musik bygget på akkorder, akkordbrydninger og små isolerede fragmenter, men samtidig en musik hvor al harmonisk spænding er sat ud af kraft. De enkelte hændelser har nok i bare at være *lyd* i tid og rum, uden udvikling, uden noget „bagved". Dramatik, dynamik, rytmisk „go" osv., alt dét som kendetegner den traditionelle musik, er væk. Musikkens, tidens urværk er sat i stå, lydene står alene tilbage, som om de var hængt op i et rum uden for tiden.

Senere optræder disse stykker ofte i sæt på tre, men sådan at de tre stykker nærmest er ens, som en slags *synlig* musik, som en lydskulptur der ses fra forskellige vinkler, om man vil, eller som en genstand der reflekteres af spejle. Denne rumlige, objektiviserede musik, viser os en komponist helt ude ved grænserne af sine enemærker – en komponerende skulptør kan man sige, i samme forstand som man kan kalde Gertrude Stein for en tekstskrivende komponist. Men det „skulpturelle" er naturligvis igen en oversættelse, også denne musik bliver til i interferensen mellem erindring og forventning – altså helt bogstaveligt i et *tids*-rum.

Derefter begyndte Satie at montere små musikstumper sammen til statiske mosaikker uden dynamisk sammenhæng, som om hans ører anede noget der senere blev synligt i det kubistiske maleri: musik som flader der skydes sammen uden harmonisk dybde, uden „perspektiv". Eller måske en foregribelse af filmens klip, montagen hos for eksempel Eisenstein, – Satie blev i sine sidste år lidenskabeligt optaget af film. (Og man kan benytte lejligheden til at undres over hvor lidt interesse billedkunsten har viet muligheden for den „abstrakte" film, det rene, tidslige billedudtryk.)

Det er en musik uden årsagslov, en kæde af musikalske tilstande hvor øjeblik følger øjeblik, uden at være på rejse fra en begyndelse til en slutning. Mange af disse stykker ville bogstavelig talt kunne spilles baglæns, uden at form eller indhold afgørende ville ændres. Og hvad kan vel bedre markere hvor langt Satie lagde 1900-tallets lineære tid bag sig? – nyd gyset ved den blotte tanke om for eksempel *Skæbnesymfonien* spillet med satserne i baglæns rækkefølge, fra sejr til kamp!

Der er langt mindre tradition i disse småstykker end i værkerne af de autoriseret revolutionære fra perioden. Schönberg, Berg og Webern skrev musik med skarpe dissonanser og atonale linieføringer, de skabte store skandaler og stor ståhej, men deres musik har uendelig meget mere med sonater, fugaer og musikhistorie at gøre end disse uskyldigt udseende miniaturer. Og mindre med tid at gøre. Saties nytænkning består i at demontere musikkens elementer til ét udstrakt tidsglimt eller til en række af isolerede *nu*'er; hans radikalitet var forklædt som harmløshed, han må være historiens mest fordringsløse nytænker.

Med sine spændinger og afspændinger er det harmonikken i den tonale musik som sætter tidens ur i gang, og som får musikken til at bevæge sig. John Cage afskaffede denne drivmotor, fordi han ikke anskuede musikalsk tid som udvikling, men – på østlig vis – som *væren*. Det forekom ham indlysende at *varighed* måtte være musikkens centrale anliggende, fordi stilheden, den baggrund al musik bliver til på, kun kan opfattes som varighed, og selvfølgelig ikke som klang, tonehøjde, melodi eller harmoni. Men dertil kommer at harmonikkens drivmotor ifølge Cage svinebinder lydene, fordi den ikke giver de enkelte lydhændelser lov til at være nok i sig selv, men tvinger dem til at „hænge sammen" med andre. Dominant – tonika, spænding – opløsning, forventning, skuffelse eller opfyldelse – Cage hører helt bogstaveligt lydene råbe „hjælp"!

En ikke-målrettet musik, lyde der bare *er*, en musik der har nok i at være, og som ikke – på vestlig vis – til stadighed har travlt med at udvikle sig til noget andet, var Cages projekt, og man forstår hvorfor han valgte Satie som idol. Allerede i begyndelsen af 40'erne begyndte han at benytte radioapparater som lydgivere, simpelthen fordi det blev mindre og mindre væsentligt for ham at vælge bestemte lyde frem for andre. Han opdagede at der *altid* er noget at lytte til. I et såkaldt lyddødt rum – et rum foret som et smykkeskrin med lydisolerende materialer, så ingen lyd udefra kan slippe ind – hørte han alligevel tydeligt to lyde, en høj og en dyb. Han spurgte lydteknikeren hvad det var, og fik svaret: „den høje lyd er dit nervesystem og den dybe lyd er dit blodomløb". Oplevelsen gav Cage mod til at lave det berømt-berygtede klaverstykke med titlen *4 minutter og 33 sekunder*. En pianist kommer ind på scenen, sætter sig til klaveret og spiller ingenting i det angivne tidsrum (– der er endog tre satser). Cage sagde senere, uimodsigeligt: „Det er mit vigtigste værk, fordi det altid er ved hånden og aldrig er det samme"! Ikkesandt? Enhver kan når som helst sætte sig og høre dette stykke, og det er økologisk, man behøver hverken klaver, pianist eller pladespiller. Bare ører. Og et hovede, selvfølgelig...

Hvad Cage kalder „musik" er simpelthen dét, vi foretager os når vi retter vores opmærksomhed imod hvad vi *hører*, når vi oplever verden omkring os lysvågne, nu og hér, gennem ørerne. For at opleve lyd behøver vi hverken fortid eller fremtid i urets forstand, bare nysgerrighed, vågenhed og et vist mål af selvforglemmelse.

Måske giver det mening at påstå denne musik hævet over tiden som grundelement; det er en musik som ikke først og fremmest „peger på" tiden. Men bliver den derfor til *rum*? Er alt hvad der *ikke* er tid med nødvendighed rum? Musik er artikuleret tid, det siger sig selv, men det er alligevel retorik, skåltale a la „blod er tykkere end vand". For den „tid" der her tales om hører til et sted uden for den klassiske modsætning mellem virkelighed og bevidsthed, den opretter sin egen virkelighed. I musikken rækker tidsoplevelsen fra den enkle oplevelse af tidsfølge – filosoffen Humes „fem toner spillet på en fløjte giver os en fornemmelse af og en idé om tid" – til det utrolig komplicerede netværk som udgør et stort musikværks tidsunivers. Dette er ikke en rent subjektiv tid, for der kan tales om den, og oplevelsen af den kan deles med andre. Men *udmåles* som var den et rum, dét kan den ikke.

Spørgsmålet om det musikalske, det „tonale" rums ontologiske status – spørgsmålet om hvorvidt noget sådant findes, og – hvis det gør – hvilken relation det har til det fysiske rum, til vores sansning af lyd osv., har optaget filosoffer og æstetikere i mands minde. Lessings berømte skelnen mellem en kunstart af „figurer og farver i rum" og en kunstart af „artikulerede lyde i tid" er stadig alment accepteret. Siden renæssancen er det en stædigt fastholdt side af vestlig tænknings selvforståelse at adskille sanserne i tydeligt opkridtede baner med hver deres tilforordnede kunstudtryk. Det hørte afhænger af ørerne, der hører, siger man. Men det afhænger som sagt også af det hovede de sidder på. Og her flyder tingene sammen...

Naturligvis kender musikken til konkrete rumoplevelser, lige fra topografien i ethvert orkester med for eksempel violinerne i den ene side og cello/bas i den anden, over de såkaldte „fjernorkestre" hos for eksempel Mahler eller Rued Langgård til for eksempel Stockhausens epokeskabende værker for adskilte orkestre placeret i koncertsalens hjørner. Få komponister har inddraget rummet så ofte og direkte som Charles Ives. Han foreslår et sted ligefrem en lyttemåde der modsvarer den måde man nyder en udsigt på, og forlanger i sin *Universe Symphony* „fra 5 til 14 adskilte orkestre placeret i dale, på skrænter og bjergtoppe". Stykket har karakteristisk nok aldrig været opført. Aleksander

Skrjabin arbejdede på at værk han kaldte *Mysterier*, i hvilket han så sig selv som midtpunkt i en kæmpemæssig ritualakt der skulle omfatte hele menneskeheden. Lyd, farver og dufte skulle kulminere i en kollektiv, orgiastisk dans, ledsaget af alverdens kirkeklokker. Heller ikke dette værk er opført, faktisk blev det ikke engang fuldført, Skrjabin døde midt under arbejdet af en blodforgiftning forårsaget af en blist på læben; ...noget om forholdet mellem stort og småt i liv og kunst.

Lydens *placering* i rummet er musikkens egentligt rumlige parameter, og selvom vores ører, som med stor præcision placerer lyde i tid, ikke er noget præcisionsinstrument hvad angår lydenes placering i rum, er det rumlige parameter afgørende for vores lydregistrering. Det er langt lettere at følge med i en samtale mellem flere personer optaget i stereo end i mono. Lydplaceringer kan opfattes med nogen nøjagtighed, og oplevelsen kan gøres flertydig, der har faktisk været eksperimenteret med dette lige fra den tidlige kirkemusiks tid. Med fremkomsten af den elektroniske musik har dette parameter – i hvert fald i teorien – fået hidtil uanede muligheder.

Hos György Ligeti findes en næsten „synlig" flerdimensionalitet, her omsættes de musikalske dimensioner næsten automatisk til en oplevelse af rum, af afstand og nærhed, tinder og afgrunde, og fremfor alt den særegne, dobbeltbundede oplevelse af labyrinten som kaos når man er inde i den, og som orden når man ser den ovenfra. Her er evindelige netværker, systemer, men samtidig forandringer, processer, der bygger det mobile ind i det fikserede, skaber legeringer mellem stilstand og bevægelse, fylder sammenhæng og splittelse med fælles mening. Og deraf også den etiske dimension hos Ligeti, hjælpeløsheden i nettet, i labyrinten, er uløseligt forbundet med oplevelsen af dens skønhed. Og labyrintens skønhed er igen uløseligt forbundet med det øjeblik da dens opbygning begribes: man finder ud, men labyrinten er forsvundet, nettet er brudt.

Det er nok dette der – hinsides musikhistorisk fornuft – kan få en Ligeti-lytter til at mindes Gustav Mahler. Den aktuelle musikalske tidsånd har sat selve tiden på dagsordenen, den nye musik er i musikalsk forstand ligefrem på „sporet af den tabte tid", teknisk og tankemæssigt. Gustav Mahler kan opleves som komponisten der sætter *tiden* fri i den lange række af århundredets musikalske „frigørelser" (rytmen, klangen, dissonansen osv.). De allestedsværende sindbilleder som Mahler igen og igen komponerer af tilblivelse og hendøen, af erindringsspor og anelser, af noget der bliver til og noget der forsvinder – de talrige steder i hans livsværk hvor tiden næsten fysisk opleves som sat ud af kraft – sætter fokus på tiden som en hørbar fjerde dimension, ja, gør tidserfaringen til denne musiks kraftcenter. Men oplevelsen af „frossen tid", af „det punkt hvor alle tider er de samme", som Dante talte om, er ligefuldt tid, ikke rum! Som så ofte før nødvendiggør kunstoplevelsen brugen af en anden, fjerde dimension, eller for min skyld gerne én med et højere nummer.

Faktisk findes oplevelsen stærkt og direkte allerede hos Beethoven. I Beethovens musik er tiden ikke længere en roligt fremadskridende bevægelse, som solens gang på himlen. Den er en naturkraft der styres og omformes som en ingeniør bygger dæmninger over en flod. Oplevelsen af at tiden kan presses sammen eller strækkes ud, at den er lagdelt, er stærkere i denne musik end i al anden før ham, og i den allermeste efter ham. Beethoven bruger tonalitetens kræfter til at få magt over tiden; han kan hænge vores tidsoplevelse op i et magisk rum, bremse den op til næsten stilstand, eller udløse pludselige, overvældende bevægelseskræfter. Spænding og opløsning, forventning og overraskelse er ældgamle musikalske virkemidler, men Beethoven omformer dem på en måde der i

glimt ophæver og fortryller den tristeste af alle livets sandheder: at tiden uhjælpeligt og uigenkaldeligt rinder bort.

De 33 klavervariationer over en vals af Diabelli – hans sidste klaverværk – forholder sig naturligvis til den gamle form „tema med variationer", men hvor langt er der ikke fra traditionens arbejde med „ligheder", med gradvise ændringer i en enkelt af musikkens dimensioner (melodi, rytme eller samklang) til disse variationer, der griber ind i alt på én gang, forlader al lighed næsten øjeblikkeligt, og aldeles løber begrebet „tema" over ende? Værket er skrevet samtidig med den ambitiøse niende symfoni, og alligevel vælger Beethoven at lave treogtredive(!) variationer over et tema, der er banalt som en affaldspose. Hvorfor? Netop fordi det er banalt, tror jeg. Diabellis lille vals er knapt nok et stykke musik, den er en formel, en anonym byggeklods, en „kliché" kunne man sige (hvis man bruger ordet som en bogtrykker, og ikke som en anmelder). Den består af en simpel kadanceformel, den klassiske musiks symmetri i miniformat: tonika-dominant, dominant-tonika, hjemme-ude-hjemme, den klassiske musiks mest åbenlyse rum-metafor.

Det er slet ikke et stykke musik Beethoven varierer, men et abstrakt skema, et destillat af det wienerklassiske musiksprog, en slags generalnævner for næsten al vestlig musik, som han spejler, gennemlyser og omringer med spørgsmålstegn. Han foreslår selv ordet „Veränderungen" (forandringer) i stedet for variationer. Allerede ved den første variation er Diabellis tema som fejet bort; hvad Beethoven varierer er helheder: formforløb, fraseringer, musikalske materialeområder, kontraster og symmetrier. Forandringerne finder sted i et krydsfelt af rum og tid, dybt/højt, tungt/let, kraftigt/svagt, tyndt/tæt, langt/kort osv. Temaformlen er så upersonlig at den kan genskabe så at sige alle den wienerklassiske musiks gulnede billeder. Den bruges som en slags fremkaldervæske, og Beethoven demonstrerer det åbenlyst når han i den 22. variation lader den fremkalde én af datidens travere: Leporellos første arie fra Mozarts *Don Juan*. Det uafviseligt nye i værkets *tid* findes her: musik uden klassisk udvikling, en række af øjeblikke, ikke en logisk bevægelse frem ad en tidslinie. Der er ingen dyb, nødvendig orden der viser retningen fra én variation til den næste, for der er ingen kortere eller længere vej væk fra temaet, alt er lige tæt på eller lige langt fra. Satserne optræder som var de ophængt frit svævende i tiden, uden før og efter, uden begyndelse og slutning.

Alt er variationer, alt er tema, det er musik hvor ingen udsagn har forrang frem for andre; øjeblikke fastholdes og belyses, men det er ikke komponisten der fastlægger sammenhængene, de opstår i den enkelte lytters tidsoplevelse. Måske kan disse variationer spilles hulter-til-bulter uden at noget afgørende ville ændres eller gå tabt. For sammenhængen er noget vi – fortolkeren der spiller eller fortolkeren der lytter – „projicerer" ind i tiden. Kunsten er åben, værket er åbent, men vores oplevelse lukker sig og skaber et mentalt rum omkring tingene og giver dem mening.

Når vi betragter størrelsesforhold i et rum, er vi ikke selv en del af det vi ser på. At „se" på tiden mens vi selv er i den, er en helt anden sag. Øjet ser ikke sig selv, mørket kan ikke opsøges eller studeres med et lys i hånden. Så lidt som et endeligt rum kan vi forestille os en endelig tid. Men hvordan kan en u-endelig tid rumme et før og et efter? Det ene tids-punkt følger efter det andet. Men det ene tids-punkt glider også umærkeligt over i det andet. Ifølge Zenons velkendte paradoks kan Akilleus ikke overhale skildpadden, hvis den først har fået et forspring: i ethvert tidspunkt hvor Akilleus har nået det sted hvor skildpadden før var, vil skildpadden selv være nået lidt længere frem. Men selv et tids-*punkt* kan ikke være uden for tiden. Sproget fanger os igen på det forkerte ben.

Det tonale rum er ikke bare et „tidsrum", det er et mentalt oplevelsesrum, en anden dimension. Dette rum folder sig ikke ud i en lineær, retningsbestemt tid, ikke i en række af følgeslutninger: som mentalt rum er det et kinesisk æskesystem af samtidige „tider", nogle hurtige, nogle langsommere. Hver tid har sin tid og sin musik, tiden går gennem ørerne. Og musikken er bliven og forbliven i én bevægelse, ændring og uforanderlighed, bevægelse, men ikke udvikling, stilstand, men ikke uendelighed. Det mentalt-tonale rum er udtryk for en central ikke-viden som kun sjældent får spillerum og mæle – måske fordi dens tale ikke er nogen imponerende teknisk tale. Til gengæld kunne vi måske have særlig gavn af musikken som medium for talen om netop dette rum. Et sted som ikke lader sig opmåle eller møblere, som ikke kan begrebsliggøres eller visualiseres, og som derfor i tidens tankemiljø knapt nok eksisterer. Men også et sted hvor tid og rum mødes i tæt omfavnelse, og hvor der er plads til den slags oplivende ikke-viden der kommer til udtryk når man kan se med ørerne og lytte med øjnene.

Noter

1. Dette essay er en redigeret og udvidet udgave af en forelæsning i Kunstakademiets Arkitektskoles forelæsningsrække „Spændingsfelter", december 1992.

BROR WESTMAN

LYDENE ER MUSIKKENS GRÆSRØDDER

– nogle betragtninger over lyd og rum

Der er sider af musikkens rum, som jeg vil beskæftige mig med i det følgende. Det drejer sig om lydene og det, der er blevet kaldt „acoustic space", lydrum, eller „auditory space", hørerummet eller hørelsens rum (McLuhan & Carpenter 1960; Carpenter 1973:35-37). Flere og flere taler i dag om „soundscape" (Schafer 1985). Ordet må ses som en pendant til „landscape". Vi kan således tale om lydlandskaber og lydmiljøer. Det sidste leder også tanken hen på lydforurening – støj f.eks. (Attali 1977).

Lydforurening og støj berører emneområder som ritual og „kampen om det offentlige rum", som vi kender så godt fra diskussionen om vores graffitibilleder i byerne.

Hvad er da det specielle ved det hørte, det at høre? De, der hører/lytter, er centrum i det hørte univers (Schafer 1985:95). Vi er i det hørte rum, ligesom vi er i det duftende eller lugtede rum. Ofte lukker vi øjnene når vi vil lytte ekstra intenst. Det sete rum er foran os som noget, vi ser ind i (ibid.). Det hørte, lydene, er samtidige med os og både uden for os og inde i os. Hørelsen skaber intimitet. Synet skaber i højere grad afstand. Det hørte rum har en „wrap-around" (vikle om)-effekt modsat inddeling af verden efter vertikalitet og linearitet (Carpenter 1966:221).

Øret er egoistisk, hævder sociologen Georg Simmel. Øret tager kun, det giver ikke. Han mener, at øjnene både giver og modtager, som når elskende ser hinanden i øjnene. Han nævner et eksempel på høre-og-se-adfærdsmåder: Koncerten over for museet. Koncerten samler i forhold til en fælles lydkilde, hvorimod museet lægger op til visuel selektion (Simmel 1968:486-89).

Simmel fremhæver det personlige i det hørte univers. „Tal, så jeg kan se dig," sagde den blinde Isak til Jakob. Men de seende eskimoer siger det samme i dag (Schafer 1985:96; Carpenter 1973:35-37).

Det personlige høre-univers nivelleres ifølge Simmel i det moderne samfunds arbejderbegreb. Det definerer et fællesskab med dem, man kun ser. Det er uden individualitet og konkrethed. Vi taler om masserne – et visuelt begreb.

Man kan spørge: Hvad med filmen? Befinder den sig mellem koncert og museum? Biograffilm må siges at ligge tæt på en kombination af de to medier. Det fælles lydrum i salen og den fælles opmærksomhed mod de omskiftelige billeder, der er som ting, der bæres frem fra „samlinger i museernes kældre...". Filmen er et medium, der kombinerer øje og øre. Det skriver Georg Simmel ikke om.

I filmen er der dog den effekt, at billedernes lyd lader os ane noget konkret – et nærvær, men billederne er som spejlbilleder, vi ikke kan gribe om. Denne effekt er tydelig i den måde vores kulturs anvendelse af glas virker på: Det adskiller det sete fra det hørte, taktile og duftende (Schafer 1985:97). Nok se, men ikke røre. Det er dette problem „virtual reality" i computerverdenen forsøger at ophæve. Kan den det?

Jeg har altid undret mig over den kraftige fremhæven af sanserne i folkevisen Agnete og Havmanden, som jeg her forudsætter bekendt. Jeg bruger teksten fra A.P. Berggren (1860:40-41): „Han stopped hendes øren, han stopped hendes mund". Det gør han to gange: Når Agnete skal med havmanden ned på havsens bund, og når hun skal op igen. Hun får syv sønner med havmanden. Hun er hos ham i 8 år. Hun sidder og *synger* ved vuggen. „Da *hørte* hun Holmegårds klokker klang". Havmanden kommer ind i kirken, hvor Agnete er sammen med sin mor. Han vil have hende med tilbage til de syv drengebørn: „Den havmand ind ad kirkedøren treen, og alle de små *billeder*, de vendte sig omkring".

Hvad siger det os, at billederne vender sig omkring? Er havmanden en konkurrent til billederne? Han har jo ifølge visen hår som guld? Jeg forstår folkevisen på den måde, at den fremhæver sammenhængen mellem billede og lyd: Kirkens lyd, kirkeklokken og billederne i kirken. Havmanden med sit guld lever i et stumt univers på havets bund. Hvor Agnete trods alt sad og sang ved vuggen. Hun havde bevaret en slags lydlig forbindelse med landjorden, der tændes, da hun hører kirkeklokken. Vand og land bliver til to forskellige sanseuniverser.

Som blind må man udnytte andre sanser til aflæsning af det samtidige rum. Her er det lyde og dufte, der er vigtige. Vi kender det selv fra færdsel om natten eller i tæt skov. Vi er øjeblikkeligt opmærksomme på ændringer i lydene omkring os.

Ovenfor ville jeg have fortalt om lydene og duftene som analoge størrelser. Det er de vel også med deres bølgekarakter – som vand. Men aflæsningen, fortolkningen af enkelte lyde refererer til *lydgivere*. De er adskilte. Vi søger at gøre dem entydige, hvad angår kilde og retning. Som en blind siger: „Stormfulde dage er frygtelige, skrækkelige. Jeg kan ikke høre noget" (Hill 1985:103). Dette skyldes, at lydene og deres retningsangivelser udviskes.

Det er klart, at også de seende lever i lydmiljøer, hvor vi kan skelne mellem naturlyd og kulturlyd (naturlyden er alt fra insektsummen til tordenskrald). Kulturlyden træder ind i verden som f.eks. ord ved verdens skabelse, som det fremhæves i et væld af skabelsesmyter. Dette er medvirkende årsag til, at musikken får så central plads i mange kulturers religiøse forestillinger. Lydene kommer til at forbinde mennesket med universet. Specialister (shamaner o.a.) kan lytte sig frem til ånders og guders rigtige lyde. Musikken bliver til lyde, der forbinder mennesket med det store univers, især i den orden, der indlæses i stjernernes bevægelsesmønstre (Schneider 1979). Dette fremhæver lydenes evne til at forbinde, at flyde frem og tilbage mellem menneske og omverden.

Naturlyde og kulturlyde repræsenterer tilsammen årets og arbejdets gang. De giver dynamik og markering af ændring og afveksling – bevægelse. En undersøgelse af folk, der er blevet døve viser, at de har svært ved af få greb om tidens gang: „Livet føles for dem nedfrosset og statisk, det har mistet sin kontinuitet og impulser" (Southworth i Ohlson 1975).

Jeg vil nu vende tilbage til forholdet mellem syn og hørelse, som betyder så meget i religionernes symbolik. Denne forbindelse mellem de to sanser indgår i den sociale sam-

menhæng mellem tro og magt. Det drejer sig om at oprette magtfulde lydrum, som kirken i Agnete og Havmanden.

I det følgende vil jeg nævne den simple lydgiver brummeren, som både er et rituelt anvendt instrument og i nogle kulturer legetøj. Og kirkeklokker, som vi allerede er stødt på – og minareterne med muezzinens kalden til bøn i den islamiske verden.

Sammenhængen mellem religion og magt understreges ofte med lyd. I ritualer markeres ånders og guders nærvær med lyd, som det kendes fra kulturer med initiationsriter, hvor lydgivere og musikinstrumenter anvendes. Mange steder benyttes brummere og horn i denne markering af åndernes tilstedeværelse. I modsætning hertil finder vi anvendelsen af simple støjgivere som skralder, klaptræer, affyring af geværer og fyrværkeri, som med deres støj skal skræmme onde ånder væk.

En blanding af at samle og skræmme er ifølge den canadiske komponist R. Murray Schafer kirkeklokkens funktion. Anvendelsen af den, ser han som mere knyttet til visuel tænkning end til aural tænkning (Schafer 1985:92). Kirkeklokken anvendes til at markere ejendom ligesom hegn eller mure. „For øjet er de fleste objekter afgrænsede enten udenpå som en stol eller et træ eller indeni som et rum eller en tunnel" (ibid.). På denne måde anvendes kirkeklokken til at erobre rum. Hvad mon han ville sige til fuglenes territorialsang? De er måske ikke så aggressive, som de kristne med deres kirkeklokker og muslimerne med deres kalden til bøn gennem højtalere i minareterne? Hellig larm kalder Shafer det og nævner i den forbindelse orglet som den mest larmende maskine skabt før den industrielle revolution og fabriksfløjterne op.cit. 90).

De kristne og muslimerne bruger lyd i den religiøse kamp om territorium. Her er vi langt fra Grundtvigs „Kirkeklokke mellem ædle malme/mageløs er for mit hjerte du", og i vers to: „Kirkeklokke ej til hovedstæder støbtes du, men til den lille by / hvor det høres blidt ved vuggesang" (i Folkehøjskolens Sangbog 1993 nr. 140). Her er vi tættere på den romantiske periode, hvor „kirkeklokken i ens landsby bliver den lyd, der fremkalder hjemve-følelsen" (Harbsmeier 1989:86). Vi kan måske forestille os, at med byernes vækst og med deres larm, kommer de til at konkurrere med kirkens klokker, der pludselig bliver identificeret med landlig idyl.

Kampen om det offentlige rum fortsætter. I dag er religionen snarere en trafikkult. Trafikkulten formår at samle lyd, lugt og territorial erobring på en uhyre snedig måde, der ved hjælp af hastighed minimerer tid. Landvindinger er i dag at minimere tid. På den måde kan muezzinens kalden til bøn i islam i dag virke helt idyllisk. Der bliver lovgivet om støj mellem naboer med musikudfoldelse, mens det offentlige tillader sig at larme med „hellig støj".

Alligevel: Lydene *er* musikkens græsrødder. I 1913 bekendte den italienske komponist Russolo sig til støjens kunst. Det moderne samfunds kulturlyde slog igennem i musikken. I nyere tid har herhjemme et projekt som kranballetten i Nakskov i 1989 markeret et arbejde med kunstnerisk udformning af et lydlandskab, hvor Niels Winther, Stein Hagen og ingeniøren Peter Malm organiserede en hel by til et handlings- og klang-orgie. På længere sigt er det planen, at de to førstnævnte sammen med undertegnede organiserer et helt amt i en landskabsopera, der skal vare én dag, hvor lyde fra både natur og kultur indgår – også musik.

At beskæftige sig med lydlandskaber åbner op for et stort tværfagligt samarbejde.

Litteratur

Attali, Jacques
1977 Bruits. Paris: P.U.F.

Berggren, A.P.
1860 Folkesange og melodier. Kjöbenhavn: Gyldendal og Th. Lind.

Carpenter, Edmund
1966 Imagemaking in Arctic Art. I: Kepes (ed.): Sign, Image, and Symbol. New York: Braziller.
1973 Eskimo Realities. New York: Holt, Reinhart, and Winston.

Grundtvig, N.F.S.
1993 Kirkeklokke mellem ædle malme... I: Folkehøjskolernes sangbog. Odense: Foreningens Forlag.

Harbsmeier, Michael
1989 Hjemmearbejde. I: Hjemfølelse. København: Boliglaboratoriets Forlag.

Hill, Miriam Helen
1985 Bound to the Environment: Towards a Phenomenology of Sightlessness. I: Seamon & Mugerauer (eds.): Dwelling, Place, and Environment. Dordrecht: Nijhoff.

McLuhan, Marshal & Edmund Carpenter
1960 Explorations in Communication. Boston: Beacon Press.

Ohlson, Birger
1975 Landsbygdens och stadens Ljudlandskap. I: Nordenskiöld Samfundets tidsskrift 35. Helsingfors.

Schafer, R. Murray
1985 Acoustic Space. I: Seamon & Mugerauer (eds.): Dwelling, Place, and Environment. Dordrecht: Nijhoff.

Schneider, Marius
1979 Klangsymbolik in Fremden Kulturen. I: Beitrage zur Harmonikalen Grundlageforschung. Heft 11. Wien.

Simmel, Georg
1968 Soziologie. Berlin: Duncker & Humbolt.

KIRSTEN MARIE RAAHAUGE

PRINSEN OG DET HALVE KONGERIGE

En beretning fra det inkaiske landskab

I Andes ligger byen Cuzco, som har en fortid som hovedstad, inkaernes hovedstad. Cuzco var opdelt i to halve. Denne deling kunne måske forekomme banal, omtalen af den kedsommelig, men ser man nærmere på fænomenet, vil der udfolde sig en mængde af betydninger og implikationer, som kan henføres til det simple, at en hel by indeholder to halvdele.

Det hele og det halve – denne simple struktur har en stor virkning, både på et strukturelt niveau og på et episk, begivenhedsmæssigt niveau. På det episke niveau har divergerende inkaiske fortolkninger af Cuzco forstået som hel og inddelt i halve betydet, at en prins mistede det halve kongerige, og at et rige brød sammen, tyder krøniker om Inkariget på. På et strukturelt niveau er her tale om en matrice, der er indlejret i topologien i Cuzco, i hele det inkaiske landskab og i utallige andre regi, altså en matrice, der fungerede som generel struktureringsmatrice for inkaerne. De formelle inddelinger besad ustyrlige kræfter, lader det til.

Rummet som instans er ikke uskyldigt, og dets strukturering ikke ligegyldig. I Inkariget var der, som historien nedenfor vil fortælle, noget på spil i netop rummet og klassifikationen. For at definere historiens præmisser, vil der først blive præsenteret nogle *quechua*-ord, hvis strukturelle implikationer ikke kan overvurderes. *Quechua* tales i store dele af Andes, det var også inkaernes sprog. De klassifikatoriske elementer, der optræder i disse ord, optræder også i mange andre iklædninger, blandt andet i det landskab, inkaerne for snart 500 år siden fortolkede som et felt, der kunne opdeles i komplementære dele. I det følgende vil der undervejs blive vist forhold, der har lighed med eller forbindelse til denne form for klassifikation. Det ser ud til, at disse elementer findes udtrykt meget præcist i to sproglige termer – *yanatin* og *chhulla* – og endvidere, at der kan være forbindelse fra disse ord og denne klassifikation til en specifik opfattelse af landskabet hos inkaerne.

Inkaernes opfattelse af deres landskab havde stor betydning for konstitueringen af deres stat, *Tawantinsuyu* – landet af de fire dele – dens ekspansion og dens sammenbrud. De beretninger, der forekommer i det følgende, om inkaernes opfattelse af deres landskab, må forstås som de inkaiske ideale opfattelser, altså ikke som reelle landskabelige formationer, eller faktiske omformninger af landskabet. I det følgende bliver der skelnet mellem tre niveauer af kategorier, nemlig specifikke sproglige kategorier, specifikke topologiske kategorier og de formelle implikationer, som disse kategorier generelt har. De

tre klasser af kategorier er naturligvis at forstå som forbundne og i praksis uadskillelige, idet de tematisk handler om det samme.

Ord

Et øje kan godt forstås som isoleret objekt, men det opfattes tiest som den ene del af et par. Øjne er et eksempel på *yanatin*, for så vidt de optræder i par, de er kun komplette, hvis de optræder som par, som *yanatin*. Det ene, isolerede øje, eller den enøjede er *chhulla*. Ordene *yanatin* og *chhulla* kan genfindes i quechua-spansk-ordbøger fra 1600-tallet, forfattet af spaniere i tiden efter den spanske erobring.

Leksikografen Fray Domingo de Santo Tomás (1951[1560]) definerer *yanatin* som par af to ens ting, mens hans kollega Diego González Holguin (1901[1608]) giver eksempler som øjne og sko. Alt, der optræder i par, hvor de to dele ligner hinanden, er *yanatin*, således også hænder, ører, bryster, testikler.[1] *Yanatin* kan udtrykke kroppens konstituering som en helhed, der gennemskæres af en imaginær vertikal linie og som altså består af to komplementære halve, der er hinandens spejling. *Yanatin* er et par af to ens, der rummer en forskel. Denne forskel kan – som i eksemplet med kroppen – være en spejlvending. Forskellen kan også være kønsmæssig, når det gælder forholdet mellem mand og kvinde, eller aldersmæssig, når det gælder forholdet mellem brødre. *Yanatin* er betegnelsen for det par, der på et generelt niveau er samme slags og forekommer symmetrisk, men på et mere partikulært niveau rummer en forskel og forekommer asymmetrisk. *Yanatin* kan altså også vise relationen mand-kvinde som et par. Idet både mand-kvinde-relationen og kropsmetaforen er *yanatin*, kan antagonismen mellem mand og kvinde reduceres til modellen af kroppens to sider kun med den imaginære linie ned gennem kroppen som grænse og mediator. Ligeledes kan mand-kvinde-metaforen forstås som analog med forholdet mellem brødre. I denne metaforkæde kan man sige, at manden forholder sig til kvinden som den ene broder til den anden, det vil sige en lige og symmetrisk relation. Samtidig er der det forhold imellem brødre, at der altid vil være en førstefødt og en yngre broder. Det betyder, at forholdet også kan fortolkes som asymmetrisk. Dette greb, at analogisere en metafor med en anden, som kan analogiseres med en tredie og så videre, er noget af et trick. Der er mulighed for en manipulation med metaforerne, der får videre konsekvenser, som det snart vil blive demonstreret.

Om *chhulla* forklarer González Holguin (1901[1608]), at det er noget, der ikke fremtræder sammen med noget andet, og noget, der ikke korresponderer i størrelse eller proportion, *chhulla ymagen* betyder således to billeder, der ikke har samme proportioner. Ét vinbæger er også *chhulla*, fordi man drikker med hinanden – *yanantin* – og ikke alene – *chhulla*. Platt gør lignende observationer, idet han bemærker, at macha'ernes drikke-ritualer også altid foregår parvis og med repetitioner, fordi „kun for den døde er chhulla reglen" (Platt 1986:249). En enøjet kan altså være et eksempel på *chhulla*, eller en handske-enke – eller en enke.

Chhulla chhulla oversætter González Holguin ved „*lo desigual*", som har mange oversættelsesmuligheder på dansk, for eksempel det uens, det ujævne, det ulige, det ustadige, det foranderlige. *Chhulla chhulla* kan forstås som det modsatte af *yanatin*, som uenshed, eller et par, hvor de to halvdele ikke komplementerer hinanden, men er ulige. Måske kunne man sige, at et øre og et øje var *chhulla chhulla*. Hos leksikograferne er der ingen eksempler.

Der rejser sig her et problem, nemlig at definere hvornår et par er *yanatin*, og hvornår det er *chhulla chhulla*, og også at definere, hvornår noget er *chhulla*. Kategorierne er elastiske, og afgørelsen er derfor somme tider et spørgsmål om fortolkning, og således manipulerbar. Hvor *yanatin* må forstås som en euforisk[2] kategori, er både *chhulla* og *chhulla chhulla* dysforiske kategorier. Ikke alle fænomener kan manipuleres fra én kategori til en anden, men der er en mulighed for manipulation i en gråzone af flydende eller vanskeligt placerbare fænomener.

Inka Huayna Capacs rige

Øjne og landskab kan udtrykke samme formelle struktur. Måden at forstå og kategorisere disse fænomener på er den samme. Historien, traditionen og den klassifikation, landskabet læses gennem, sætter sine spor i dette landskab, og landskabet sætter sit præg på dets beboeres kultur, i dette tilfælde er der for det korte tidsrum af 80 år tale om et landskab beboet af en ekspansiv militærmagt kendt som Inkariget. For at indkredse den specifikke opfattelse af rummet, der kan læses af kilderne om Inkariget, tages der her udgangspunkt i historien om Huascar og Atahuallpa. Det rumlige aspekt af historien handler om de to byer Cuzco og Quito, som er steder af stor kompleksitet og strukturering. Historien belyser, hvorledes inkaerne[3] opfattede og klassificerede deres stat, hvorledes rum og mønster var af stor betydning, mens tid og begivenhed var af mindre betydning. Man kan måske sige, at der er en tendens til, at det, de spanske krønikeskrivere klassificerede ved hjælp af tid og begivenhed, blev kategoriseret ved hjælp af rum og mønster i inkaisk sammenhæng. Denne beretning foregår i et landskab og polariserer sig i to byer, Cuzco og Quito. Som det vil fremgå, havde hovedpersonerne meget forskellige opfattelser af, hvilke af de mulige kategorier der var passende til at klassificere de to byer. Det er en historie om magt og om manipulation af magt, især gennem rummet og den måde, hvorpå det lod sig klassificere.

Historien om Huascar og Atahuallpa er historien om en krig, der muligvis kunne have betydet Tawantinsuyus implosion eller sammenbrud indefra, hvis ikke spanierne var kommet og havde afsluttet historien på en ganske anden måde. Det er også en historie, der er tæt knyttet til den måde, rummet blev opfattet på – rummet forstået som det territorium, Tawantinsuyu udgjorde. Der er skrevet mange og meget forskellige krøniker om Tawantinsuyu. De kilder, der ligger til grund for denne læsning er først valgt og derefter fortolkede. Dette skal altså mere forstås som en fortolkning end en faktuel opremsning. Det er krønikeskriveren Garcilaso de la Vega (1609), der er hovedkilden til denne historie. Han var søn af en spansk kaptajn og en inkaisk prinsesse. Han regnes for en lødig krønikeskriver, blandt andet fordi han gennem den mødrene linie var tæt på sit emne. Dog var han ung, da han tog til Spanien, og gammel, da han i Spanien skrev sin krønike, så han kan ikke betragtes som en rent inkaisk krønikeskriver. Hans episke stil bærer præg af europæisk renæssancetids skrivetradition (Zamora 1988).

Huascar og Atahuallpa var brødre. Deres far var den store Inka Huayna Capac. Han var Inka over Tawantinsuyu, hvis hovedstad var *Cuzco*. Ifølge Guaman Poma[4] (ca.1614), en meget vigtig krønikeskriver, der selv var indianer, betyder ordet *Cuzco* navle. Herfra kom den regerende elite af inkaer af blod, og her boede de, i Tawantinsuyus center. Huayna Capac Inka havde lagt enorme områder til Tawantinsuyu, og ifølge nogle fortolkninger af krønikeskriverne var han også en samlende figur på en anden måde:

Huayna Capac Inka var den første monark i rækken af Inkaer siden den mytiske fundator Manco Capac Inka. De mellemliggende ti Inkaer havde været diarker, og således delt magten imellem to Inkaer gennem fem regeringsperioder. Systemet bliver 1-5-1, det vil sige 1 (Manco Capac Inka) – 5 (de fem diarkiske generationer) – 1 (Huayna Capac Inka). Ifølge traditionelle, historiske fortolkninger af krønikeskriverne opfattes Tawantinsuyu som gennem hele sin tid et monarki, kongerækken bliver altså omdefineret til en række af i al fald 11 kendte Inkaer inden Atahuallpa og Huascar.[5]

En spatial version af det, der transformeret til kronologi kan forstås som diarkier, er Cuzcos opdeling i to: *hanan*, der betyder øvre, og *hurin*, der betyder nedre, altså øvre-Cuzco og nedre-Cuzco. Den ene Inka skulle således ifølge diarki-tanken være hanan, den anden hurin.[6] Denne opdeling af Cuzco i to moieties blev gentaget i andre byer.

Inka-forskeren John Howland Rowes (1945) har i en for inka-forskningen central artikel søgt at bestemme Inkaernes kronologi. Dette forsøg var det første seriøse historiske forsøg på at forholde sig til Inka-rækken. Men Rowes tilgang var historisk, hvorfor han tænkte Inkaerne som tidslige instanser – på linie med et hvilket som helst europæisk dynastis genealogi. En mere inkaisk indfaldsvinkel ville være at opfatte Inkaerne som positioner i et mønster. Det er altså systemet, mønsteret og rummet, der er vigtigt – ikke tiden. Alle Inkaerne kunne for så vidt være synkrone – eller fiktive! Flere kronikører fortæller, at Cuzco – altså rummet – blev reorganiseret ret sent. Byen fik en ny systematik baseret på Inka-slægtskabet. Det vigtige er, at magten repræsenteres spatialt, ikke kronologisk. Og det spatiale Inka-system repræsenteret af Inkaerne blev også repræsenteret af deres lineages og huse, *panacas*, i Cuzco. Der var fem *panacas* i hanan-Cuzco og fem i hurin-Cuzco, foruden Huayna Capacs ene. Igen er mønsteret to gange fem og en, foruden den mytiske fundator Manco Capac. Om Inkaerne var historiske personer eller fiktive er i denne sammenhæng af mindre betydning – hovedsagen er, at de først og fremmest var spatiale positioner.

Landskabelige opdelinger

Også i dag er byer i Andes ofte opdelt i to, og engang imellem hedder de faktisk hanan og hurin. Sådanne moiety–opdelinger kan have et landskabeligt kendetegn som synligt mærke. Et af de landskabelige elementer, der bruges i denne forbindelse, er vand. Vand er vigtigt, både som konkret ressource og som metafor. Vandløb er et naturligt element i landskabet, men det bliver brugt i kulturelt regi – som metafor. Vand bliver en ærkemetafor, fordi det har så enorm en betydning som grundlag for al dyrkning i en irrigationskultur som Andes. I en artikel om cañar-folket i Ecuador og deres forhold til deres landskab skriver Niels Fock: „irrigation, som [...] bliver den kritiske faktor, har sandsynligvis i hele Andes været afgørende for det dualistiske princips dominans. Det er en teknisk deling, der gøres symbolsk på grund af sin økonomiske og sociale betydning" (Fock 1991:213-4).[7]

Vand kan bruges som en topologisk artikulation af en social og kosmologisk deling. Ligegyldigt om der er tale om en kunstigt skabt kanal eller et naturligt vandløb deler en vandstrøm landskabet i to. Dette geomorfologiske faktum kan på et andet niveau anvendes i det sociale, til at dele en gruppe op i to komplementære halvdele som hanan og hurin. Denne generelle andine organiseringsmåde er sandsynligvis blevet optaget i inkaernes mere hierarkiske samfund.

Den naturlige flod deler i to sociale kategorier. De overføres til byen Cuzco, der er

struktureret med en hanan- og en hurin-side. Denne dual-opdeling af Cuzco kalder Lévi-Strauss en diametral struktur (til forskel fra en koncentrisk struktur, som Cuzco muligvis også indeholdt) (Lévi-Strauss 1967(1958):150). Men Cuzco – navlen – er også delt i fire, nemlig de samme fire, som hele riget, Tawantinsuyu – landet af de fire dele – er delt i. De fire dele kaldes Chinchasuyu, Antisuyu, Collasuyu og Cuntisuyu. Denne firedeling kan forstås som endnu en deling af tvedelingen: én deles i to, som deles på tværs – hvorved der skabes et center – i fire (Hornborg 1990; Lévi-Strauss 1958). Denne form for deling af delingen er anderledes end den form, der opstår, når en flod deler sig i to, eller egentlig, når et vandløb løber til et andet, når to floder smelter sammen. *Aylluen*[8] eller landsbyen, altså det sociale felt, forstået som delt i to komplementære dele kan søge sin metafor i et naturligt skel, der på den ene side deler i to og på den anden side visualiserer disse tos sammensmeltning, altså bliver forgreningen af landskabets vandløb en vigtig social markør. De naturlige omgivelser må således opfattes, ikke som determinerende, men som inspirationskilde for metafordannelserne i den sociale artikulation – eller det kognitive regi.[9] En flod deler sig ikke én gang i sit løb, men flere gange, og denne egenskab kan danne matrice for en kulturel inddelingsform: bifurkation på stadigt lavere niveauer. Floden deler sig i to, som deler sig i to, som deler sig i to etc.

De to videreudviklinger af opsplitningen – 2-4-8-16 og 2-2-2-2 – peger i to forskellige retninger. Delingen i 2-4-8-16 og så fremdeles er akkumulerende og accentuerer og skærper forskelle, mens delingen i to, der forgrener sig i delingen af to, der forgrener sig i delingen af to, der forgrener sig i delingen af to og så fremdeles er en medierende og elastisk model, der snarere end at accentuere ved anden forgrening slører eller medierer første forgrenings forskel.

Inka Huayna Capacs to byer

Inka Huayna Capac elskede Quito. Han tog før sin død visse beslutninger, der kom til at spille en afgørende rolle for historien om de to brødre. Huayna Capacs beslutninger havde at gøre med territorialfordeling, med to byer. Quito i nord var for nylig blevet erobret, hvorimod Cuzco i syd var hovedstaden, den by, erobringerne var udgået fra, og den by, Inkaerne residerede i. I sine sidste år boede Inka Huayna Capac i Quito i stedet for i Cuzco. Han ønskede, at Cuzco ikke længere skulle være den eneste hovedstad, i stedet skulle Quito være hovedstaden for rigets nordlige del, som Cuzco skulle være det for den sydlige (Cieza de Leon 1873[ca. 1550]:181; Garcilaso de la Vega 1966[1609]:568).

Krønikeskriveren Polo de Ondegardo (1571) noterer, at en vigtig *huaca*[10]– det vil sige hellig genstand eller helligt sted – kaldet Huanacauri blev flyttet fra Cuzcos omegn til Quito (Polo de Ondegardo 1571:31). Krønikeskriveren Cieza de Leon fortæller også om en flytning, nemlig at sten blev transporteret fra Cuzco til Quito, for at de kunne blive inkorporeret i Quitos bygninger (Cieza de Leon 1873[ca. 1550]:209-10). Cieza de Leon fremstiller transporten som en slags beskæftigelsesterapi, som Huayna Capac beordrede gjort for at holde den erobrede befolkning i ro (op.cit.:209), men en bedre forklaring kan findes på et andet niveau. Det var normal praksis at foretage den symbolske handling at flytte sten fra Cuzco til andre byer, når de skulle indvies. Meningen var, at disse nyerobrede byer ved at få overført et konkret stykke af Cuzco fik Tawantinsuyus stempel – de blev inkorporeret i overmagtens kategoriseringssystem som underordnede. Her flyttes

der også sten fra den gamle til den nye hovedstad – som en symbolsk gestus. Det kan som med de andre byer forstås som en konkret overførsel af et lille stykke Cuzco, men denne gang som en slags besegling af, at de to byer er det samme, at Quito er replikeret i Cuzco, vel at mærke som ligestillet.

Replikation

Replikation kan forstås som en rumlig udgave af den tidslige repetition. Inkaerne replikerede altså ofte Cuzco, idealet og centret, i mindre betydningsfulde erobrede byer, som en symbolsk besegling af, at de indgik i den inkaiske måde at opfatte landskabet på, og dermed i den inkaiske stat. Der var derfor mange Cuzco-replikationer i Tawantinsuyu. Disse miniatureudgaver postulerede en yanatin-relation, en relation af komplementær dualisme, men dækkede over en relation af overordning-underordning, en asymmetrisk dualisme. Den replikation af Cuzco i Quito, der her omtales, var anderledes. Den var et forsøg på at postulere de to byer som ikke kun i retorikken, men i realiteten lige; den var et forsøg på at gøre metaforen konkret og faktuel – fordi Inka Huayna Capac ønskede Quitos storhed, søgte han at ændre forståelsesniveauet for og dermed betydningen af en gammelkendt spatial klassifikationsmodel – replikationen.

Et eksempel på en replikation, der ikke er rumlig, kunne være tvillinger. Temakredsen tvillinger, hareskår, fødsel med fødderne først findes ofte i krønikerne. Disse tre fænomener har et formelt karakteristikon til fælles – de visualiserer temaet en enhed, der består af to dele. Muligvis refererer hareskår og fødsel med fødderne først til opsplitningen af kroppen i to halvdele, en opsplitning, der, hvis den blev gennemført, i sin yderste konsekvens ville transformere én krop om til to kroppe, til tvillinger. Disse tre kan altså på et formelt niveau forstås som metaforer for forholdet mellem en helhed og dens halvdele, eller for to enheders indbyrdes relation. Tvillinger kan være hinandens replikation, men de kan også forstås som metafor for en yanatin-relation. Som replikationer accentures deres autonome karakter, og de kan yderligere fortolkes som chhulla chhulla, væsner, der er inkompatible med hinanden, mens de som yanatin-relation, kan visualisere det modsatte, deres indbyrdes, komplementære relation.

Ideen om de to halvdele, som samtidig er en enhed repræsenteres på mange niveauer og gennem mange forskellige metaforer. Ideen om splittelsen på ét niveau og foreningen på et andet artikuleres ved at løbe gennem kæder af metaforer, der støtter hinanden.

Inka Huayna Capacs to sønner

Huayna Capac havde ingen børn med sin hustru, hans ældste søster.[11] Derfor giftede han sig både med en yngre søster og med en kusine, farbroderens datter. Disse to kvinder blev gjort til legitime hustruer. Den yngre søster, Rava Ocllo, fødte *Huascar*, hvilket var en stor glæde for Huayna Capac Inka, eftersom riget i denne søn fik en legitim arving (op.cit.:495f). Huascar var som søn af Inkaen og hans søster sandsynligvis fra hanan-Cuzco. Ikke mange år efter Huascars fødsel tager Huayna Capac med 40.000 soldater til Quito for at fastholde og udbygge de nye territorier i nord (op.cit.:546). På denne rejse tager han den ældste datter af den tidligere konge af Quito til konkubine. Hun føder ham

Atahuallpa og også andre sønner og døtre (ibid.). Ifølge disse oplysninger var Atahuallpa i mødrende linje af fremmed royal æt. Den meget spansksindede krønikeskriver Sarmiento de Gamboa (1907[1577]) har et andet forslag til, hvem Atahuallpas mor var. Han mener, at Atahuallpa er „bastardsøn af Huayna Ccapac født af Tocto Coca, dennes kusine, af Inca Yupanquis lineage" (op.cit.:169), altså muligvis den kusine, farbroderens datter, Garcilaso de la Vega refererede til ovenfor. Det ville betyde, at Atahuallpa var af Inka-blod til begge sider. Atahuallpa var fra hurin-Cuzco, mener mange krønikeskrivere.

Inka Huayna Capac elskede Atahuallpa, fortæller Garcilaso de la Vega (Garcilaso de la Vega 1966[1609]:567f). Han elskede Atahuallpa så højt, at han ønskede, at det var ham, der skulle arve hele riget. Da dette forekom uforeneligt med Inkaernes praksis for tronfølge, ønskede Huayna Capac, at Atahuallpa skulle have kongeriget Quito at regere.

Det var sandsynligvis kun de tre sidste generationer af Inkaer, der erobrede i stor stil. Den lille ayllu, som Cuzco udgjorde oprindeligt, ændredes således på tre generationer til et enormt rige. Huayna Capac var den sidste af de tre erobrere. Efter flere erobringer og nedkæmpninger af rebelske folk, tager han til Quito. Han tilkalder Huascar, der opholder sig i Cuzco, og desuden mange „kaptajner og kurakaer"[12] (op.cit.:568). I overværelse af alle beder han sin legitime arving, Huascar indvillige i, at Atahuallpa, der ikke er legitim, men befinder sig alt for langt nede i rækken af mulige tronfølgere, arver kongedømmet Quito, mens Huascar selv vil arve det øvrige rige, når Huayna Capac dør. Han argumenterer for disse betingelser ved Huascars arv ved at påpege, at Atahuallpa vil være Huascar en bedre hjælp som rig end som fattig, og ved at påpege, at Huascar blot kan erobre i andre retninger, når Tawantinsuyu atter skal udvides. I øvrigt er Atahuallpa jo søn af den tidligere herskers datter, og som sådan nærmest selvskrevet til at arve Quito (ibid.:568). Huascar accepterer sin fars betingelser.

Alt er således vel – det vil sige nogenlunde vel. Der er en vis sandsynlighed for, at Huascar accepterer faderens betingelser nødtvunget; han kunne have fået det hele, men må nøjes med det halve.

Huayna Capac ønsker nu at tilbringe resten af sit liv i Quito. Denne beslutning er vigtig, idet den kan ses som Huayna Capacs symbolske markering af, at Quito er den foretrukne by, og den fremtidige hovedstad.

Monarkens død og opsplitning

En dag, da han bader, bliver Huayna Capac kold. Han bliver meget syg og er klar over, at han skal dø. Ifølge krønikeskriverne Sarmiento de Gamboa, Cieza de Leon, Guaman Poma og Cobo døde Huayna Capac dog ikke af kulde og følgende lungebetændelse, men af en epidemi, der var medbragt af spanierne, men som drog gennem landet, længe før spanierne selv kom til rigets indre. Garcilaso de la Vega fortæller, at Huayna Capac kalder børn, slægtninge og høje embedsmænd til sit dødsleje og fremsiger sin sidste vilje. Garcilaso de la Vega gengiver hans afskedsord som en lang tale, og lader ham blandt andet stadfæste sin beslutning om at dele riget mellem Huascar og Atahuallpa, mellem Cuzco og Quito, i syd og i nord. Ifølge Huayna Capac skal Atahuallpa som regent over den nordlige del af Tawantinsuyu være en hjælp for sin broder, Huascar, den nye Inka. Også Cieza de Leon er inde på delingen af riget. Ifølge nogle af hans informanter ønskede Huyana Capac i sin dødstale en deling af riget, ifølge andre skete delingen efter hans

død og uden dekret fra ham (Cieza de Leon 1873[ca.1550]:221f). Garcilaso de la Vegas referat af afskedsordene lader desuden Huayna Capac sige følgende: „Når jeg er død, skal I åbne min krop, som det er skik og brug med kongelige lig. Mit hjerte og mine indvolde og alle mine indre dele, befaler jeg, skal begraves i Quito som et tegn på min kærlighed til det sted, og kroppen skal I bære til Cuzco og placere den sammen med mine forfædres kroppe [...]"[13] (Garcilaso de la Vega 1966[1609]:576).

Denne opsplittede krop kan forstås som en metafor. Hjerte, indvolde og indre dele gøres til metafor for kærligheden til Quito, de ydre dele, altså det tomme hylster mumien udgør, til metafor for traditionen og forfædrene i Cuzco. Den konkrete begravelse af hjertet og den indre del i den ene by og opstillingen af den ydre del, mumien, i den anden udpeger de to steders kvalitet. De bliver kategoriseret som lige, som to hovedstæder, der står for hver sit, men som er af samme status. Delingen af kroppen henviser til delingen af brødrene og til delingen af riget.

Guaman Poma fortæller, at Huayna Capacs døde krop blev transporteret fra Quito i nord til Cuzco i syd, som om Inkaen stadig var levende (Guaman Poma 1978[ca.1614]: 107). Guaman Poma mener ikke, at Huayna Capac ønskede riget delt, han mener, det var Atahuallpa, der var manden bag delingen, idet han udfordrede Huascar, da Huascar kom til magten. Guaman Poma fortæller, at „området mellem Xauxa og Quito i nord var i Atahuallpas magt, mens den legitime efterfølger Huascar regerede over provinserne syd for Xauxa så langt som til Chile" (op.cit.:107). Den hemmelige rejse gennem landet med det kongelige lig – eller lyn, som et Inka-lig kaldtes (ibid.) – kunne hænge sammen med, hvor Inkaen døde. Huayna Capac valgte at leve og dø i Quito, hvilket var en grov nedvurdering af Cuzco. Inkaen skulle altså dø i Cuzco – og hvis ikke, skulle det i det mindste se ud som om, han var død i Cuzco.

De to kongedømmer

Efter Huayna Capacs død regerer hans to sønner fredeligt hvert sit rige side om side gennem fire-fem år, fortæller Garcilaso de la Vega (Garcilaso de la Vega 1966[1609]:608). Inka Huascar i Cuzco er dog ikke helt tilfreds – trods freden. Han har mistet enorme territorier og han kan ikke erobre andre egne. Nord er den eneste retning med fremkommelige og rige egne at erobre – og dér sidder Atahuallpa Inka. Atahuallpa kan erobre nye egne og derved blive Inka over et *større* rige end Huascar. Denne fra Huascars synspunkt ubehagelige mulighed gør Atahuallpa farlig. Også af en anden grund er han farlig ifølge Cieza de Leon. Atahuallpa siger, at han ikke vil sin broder noget ondt, at han kun vil gøre Quito til et andet Cuzco, men samtidig samler han hemmeligt hære, venner, allierede (Cieza de Leon 1873[ca.1550]:229). I sin kamp for anerkendelse lader Atahuallpa sig ifølge Cieza de Leon krone med den kongelige kvast i Tumebamba mod nord (op.cit.:234). Atahuallpa tilkender herved sig selv ligeværdighed med Huascar og tilkender Quito ligeværdighed med Cuzco. Huayna Capac havde argumenteret for Atahuallpas indsættelse i Quito ved at påpege hans funktion som *hjælp* for Huascar. Denne asymmetriske relation af Inka og hjælpe-Inka søger Atahuallpa ved kroningen gjort til en relation af lighed, en symmetrisk relation. Det er da også muligt, at Huayna Capac brugte hjælperkategorien retorisk over for Huascar, at han hellere end gerne så sin yndlingssøn i sin yndlingsby gjort lige med den anden søn i den anden by. En kroning kan ifølge andre krønikeskrivere

end Cieza de Leon kun blive foretaget i Cuzco, den traditionelle hovedstad (Garcilaso de la Vega 1966[1609]:711f; de Gamboa 1907[1572]:186), og dér sidder Huascar.

Der befinder sig altså to brødre, to riger og to hovedstæder side om side, hvor der kun var én hersker, ét rige og én hovedstad før. Det er ikke en stabil struktur, Atahuallpa aspirerer nemlig mod mere magt, og Huascar ønsker ingen rival. Huascar fortryder det løfte, han gav Huayna Capac, og ønsker, at Atahuallpa skal opfylde to betingelser. Atahuallpa skal hylde Huascar som Inka og altså acceptere en underordnet position i forhold til ham, og Atahuallpa må ikke erobre nyt land (Garcilaso de la Vega 1966[1609]:609). Det er på den anden side utåleligt for Atahuallpa at finde sig i vasalstatus med erobringsklausul, når han var blevet lovet en anden position.

Den figur, Huascar og Atahuallpa således udgør, former sig som et oppositionspar, der både fremstilles som symmetrisk og asymmetrisk. Endda er en meget ofte brugt metafor om dette forhold – brødremetaforen – her inkarneret. De to brødre visualiserer netop det, metaforen beskriver: på overfladen er de lige, de har hvert sit rige, hver sin by, men samtidig er deres relation hierarkisk, Huascar forholder sig til Atahuallpa som den førstefødte til den yngre bror. Denne dikotomi er ved nærmere eftersyn manipulerbar. Dikotomien kan fortolkes dysforisk eller euforisk, som *chhula chhulla* eller *yanatin*. Atahuallpa ønsker at være enehersker; for ham er brødrerelationen upassende, den artikulerer et par, hvis dele er ulige, usammenlignelige. For Atahuallpa er brødrerelationen *chhulla chhulla*. Huascar, derimod, har accepteret relationen mellem sig og sin broder forstået som et par, hvis dele er komplementære, således at Huascar er den mest magtfulde og Atahuallpa den mindre magtfulde, men de er dog „to af en slags". For Huascar er brødremetaforen *yanatin*.

Set fra et formelt synspunkt, bliver disse to positioner således en del af det sprog, som den krig, der er under opsejling, artikuleres i, og også en del af det sprog, det territorium og de byer, som krigen står om, artikuleres i. Samtidig er disse positioner en af grundene til, at krigen overhovedet kunne opstå.

Huayna Capac havde også en vision om, hvordan landet skulle ligge. Han forestillede sig dette forhold gennem kategorien „replikation". Det vil sige, replikation retorisk såvel som reelt: et symmetrisk forhold. Huascar og Atahuallpa skulle være to autonome enheder, i to ligeværdige byer, hinandens replikation.

Huascar kræver de to betingelser opfyldt af Atahuallpa, fortæller Garcilaso de la Vega, og Atahuallpa modtager betingelserne med ydmyghed og accepterer (op.cit.:609). Huascar er tilfreds, og svarer Atahuallpa, at han skal komme til Cuzco for at blive bekræftet i sin position som Quitos hersker og desuden for at yde ham troskabs- og loyalitetsløfte. Atahuallpa accepterer igen. Han ønsker at komme til Cuzco ved faderens, Huayna Capacs begravelse.

Atahuallpa tager afsted fra Quito mod Cuzco. Han kundgør i sit rige, at alle raske mænd skal tage med til Cuzco for at fejre Huayna Capacs begravelse, og for at hylde Huascar som Inka. Samtidig samler han i hemmelighed sine kaptajner og beder dem udvælge de modigste krigsmænd og beordre dem til at tage deres våben med, „for han behøvede dem ikke til begravelsesritualer, men til krig" (op.cit.:610). Huayna Capac bliver atter det spektakulære omdrejningspunkt for begivenhederne. Det er ham, der har indstiftet relationen mellem de to brødre, og det er hans begravelse, Atahuallpa vælger som slør for sine hensigter. I hemmelighed lader Atahuallpa således mere end 30.000 krigere marchere mod Cuzco.

Huascar har ikke mistanke til sin broder, i al fald ifølge Garcilaso de la Vega, for Inkaen er altid blevet støttet af sin slægt, så forræderi fra en broder var utænkeligt.

De to byer

Forudsætningen for, at det kunne gå galt i denne historie – og det *går* snart galt – er, at de to brødre kom i besiddelse af hver sin territoriale bastion, og med disse to territorier fulgte to byer, der kunne udnævnes – og var blevet udnævnt – som hovedstad. Brødrenes identifikation med hvert sit center udgjorde altså en nødvendig topologisk forankring af deres positioner. En anden faktor, der medvirkede til delingen, var, at Tawantinsuyu var blevet så enormt et rige på så kort tid. Som omtalt eksisterede kategoriseringsformlen replikation. Der var således en mental mulighed for at replikere Cuzco, for at danne den nyerobrede egn og byen Quito i dens billede og med dens magt og ære. Quito blev en klon af Cuzco. Dette kunne dog kun finde sted, for så vidt der skete en drejning i opfattelsen af replikationsmodusen. Replikationen af Cuzco var en sig gentagende struktur i Tawantinsuyu, og mange byer lå som kloner af Cuzco, som små Cuzco'er – vel at mærke i symbolsk forstand. Klonen Quito var en klon af Cuzco i reel forstand. Replikationstemaet blev altså for første gang taget bogstaveligt, og et nyt center var skabt. Dette er derfor ikke blot en historie om politisk intrigemageri, men også om betydningen af rummet og af rummets strukturering – og rummets overstrukturering.

Som en kultur uden skrift eller andet mnemoteknisk redskab var rummet, landskabet, af stor betydning for inkaerne som lagringssted for kulturelle meddelelser. Hukommelsen lå i landskabet. Efterhånden som Tawantinsuyu voksede fra landsby til storrige, uden at måden at strukturere og huske vigtige elementer på ændredes, tenderede landskabet mod en overstrukturering. Flere og flere forskelle og tegn blev indlæst i det, hvorfor det i højere og højere grad blev vanskeligt at dechiffrere landskabets meddelelser. Tawantinsuyu voksede geografisk, og informationsmængden, der blev indskrevet i geografien, voksede for at gøre det muligt at forbinde det store rige. De overordentlige mængder af information og kategoriserniger af information, der blev indlæst i landskabelige forskelle, blev for mange, og systemet forvitrede.[14]

Denne strukturelle dysfunktion lå som en af de latente farer, der gjorde broderkrigen mulig. En af grundene til, at man kunne fortolke magtens spatiale organisering forskelligt, var, at den spatiale organisering ikke længere udgjorde nogen fast forankring. Begivenheden, krigen og dens forskellige spatiale modeller, var et symptom på det strukturelt-spatiale problem, der var opstået.

Forsøget på en løsning af det praktiske problem, mængde-problemet, medførte altså et nyt problem på et højere niveau, strukturproblemet. Det skal ikke forstås som et forsøg på bevidst manipulation med struktureringsformerne, men blot som en banal ophobning, der når sin mæthedstærskel og ændrer form.

Efterhånden som Tawantinsuyu voksede, blev informationsmængden større og kategoriseringerne mere elaborerede, hypertrofien gjorde informationerne uforståelige. Tawantinsuyu blev mere og mere svækket efterhånden som det voksede. Det brækkede over i to, hvorefter situationen ændrede sig drastisk. Før striden var overstrukturering problemet for den repetitivt erobrende magt. I næste etape, krigen, der fulgte, artikuleredes en kamp mellem to forskellige former for strukturering af rummet. Det er nemlig især

to spatiale struktureringsmodeller, der kommer til at spille en rolle i denne krig: den asymmetriske dyade og replikationsmodellen forstået som den bliver fremstillet retorisk, som to lige og autonome enheder. Disse to modeller kæmper. Idet krigen på et strukturelt niveau handler om, hvorvidt den asymmetriske dyade eller den i retorikken eksisterende replikation bliver den endelige og sejrende strukturelle formation, vil krigen på et handlingsniveau uafladeligt komme til at dreje sig om de konkrete manifestationer, modellen for det spatiale gives, altså om hvorvidt relationen mellem de to byer bliver hierarkisk eller sideordnet, om byerne forbliver to byer i ét rige eller om riget bliver delt i to.

På andre niveauer er der naturligvis andre årsager til krigen, men her bliver der dvælet ved rummets og det formelles betydning, ved hvorledes de virkede destabiliserende, og hvorledes de angav en form for krigen.

Dette forhold af mængde og struktur kan ses som et intra-inkaisk problem. Der er også andre parametre, der må have skubbet til den slingrende vogn. Man kunne pege på, at en mand som Atahuallpa stammede fra Quito, fra nord. Andre kategoriseringssystemer fra hans hjemegn kan have forledt nordlændingen til at misforstå de mere sydlige opfattelser af verdens sammenhæng og forskellige deles indbyrdes forhold. Der kan altså også have været tale om en misforståelse, et sammenstød mellem to kulturer og deres kategoriseringsformer.

Territioriets blotte udstrækning var på to måder en del af forklaringen på, at krigen overhovedet opstod. For det første af den konkrete, rumligt forankrede grund, at den inkaiske spatialiseringsmatrice var tilpasset et langt mindre territorium, og for det andet af den mere abstrakt strukturelle grund, at Tawantinsuyu nu var så stort, at en deling var en mulig ny form for riget, og der var kendte måder at dele på. Der var en deling, der kunne opfattes som analog med tvillingerne, hareskåret og børnene, der fødes med fødderne først, eller en deling som kroppens: Dette rige, der pludseligt er blevet kolossalt, er det for stort til at være ét sammenhængende rige eller ikke? Og hvis der er tale om en deling, er der da tale om en replikativ deling som den, tvillinger artikulerer, eller en asymmetrisk dyade, som den, der repræsenteres af enhver krops strukturering, en venstre side og en højre, kun delt af en imaginær linie?

Dette tema vil blive forfulgt nu, hvor krigen bryder ud i historien.

Krig

Kort før Atahuallpa når Cuzco, bliver Huascar advaret, men da er det for sent. Huascar kan ikke nå at samle alle sine tropper, og da slaget slås, vinder Atahuallpa. Efter én dags kamp er Huascar taget til fange af Atahuallpa.

Under foregivende af, at alle de inkaer i riget, der var guvernører og embedsmænd, skulle samles for at modtage privilegier og love, som begge Inkaer ville anerkende, så rigerne kunne leve sammen i fred og broderskab, samlede den sejrrige Atahuallpa alle de inkaer af kongeligt blod, der befandt sig i riget. Da de var kommet til Cuzco, beordrede Atahuallpa dem alle dræbt.

Atahuallpa er grusom, men han har sine grunde. Efter at være erobret hører Quito egentlig under Cuzco, og kan således ikke være et rige for sig ifølge traditionel inkaisk forestilling. Desuden er Atahuallpa bastard, og der vil derfor altid i den inkaiske slægt være individer, der kan påberåbe sig retten til hans trone, idet de ikke behøver at være

Inkaen og coyaens sønner for at overgå ham, de behøver blot at være født af Inkaen og en kvinde af kongeligt blod for at stille ham i skyggen. Atahuallpa dræber derfor alle af royalt inkablod for at være sikker på at beholde tronen. Atahuallpa kunne frygte at blive usurperet, fordi han ikke selv besad retten til tronen. Han var selv en usurpator. Han dræbte alle, der var af royalt blod, og desuden alle, der – som han selv – kunne usurpere på trods af den manglende legitimation, det rene Inka-blod. Alle slægtninge indtil fjerde led, legitime såvel som bastarder (Garcilaso de la Vega 1966[1609]:615). Også de tro *kurakas* og andre embedsmænd blev dræbt, foruden tjenestefolk, knyttet til det kongelige hus.

Atahuallpas grund til at dræbe sin egen slægt er således faren for, at en usurpator, hvis krav på tronen er mere retmæssigt end hans eget, senere skal vise sig, men der er ingen arvemæssige grunde til Atahuallpas efterfølgende drab på blandt andre næsten alle Inkaslægtens kvinder. Det ser ud til, at Atahuallpas magtran bevæger sig over i en massakre. Måske overdriver Garcilaso de la Vega, men hans udsagn bliver på den anden side støttet af Sarmiento de Gamboa, en krønikeskriver, der på mange måder er hans modsætning (de Gamboa 1907[1572]:183-5). Dette macbethske crescendo af vold og mistro var den kongelige Inkaslægts endeligt (Garcilaso de la Vega 1966[1609]:619).

Samtidig var disse begivenheder også produktet af Atahuallpas første gerninger som Inka. Det var lykkedes Atahuallpa at samle riget under sig, men han var ilde set, både på grund af sin nedslagtning af de inkaer, der i mange tilfælde blev anset for at være af gudestatus, og fordi han var bastard.

Atahuallpas nedslagtninger foregik et sted, der hed Yahuarpampa, Blodets Mark. Det var et opgør, der var destruktivt i en sådan grad, at der er sandsynlighed for, at det kunne have betydet ikke blot en metamorfose af Tawantinsuyu, men dets endeligt, både på grund af den isolerede begivenheds voldsomhed – næsten hele Inka-ætten blev udslettet – og fordi de begivenheder, og forandringer, der var gået forud, meget vel kunne vise sig at være af fatal karakter. Det hele rige havde været delt, en begivenhed, der afslørede et labilt punkt i rigets strukturerende lag, en tendens til deling, der måske var kapabel at dukke op på det historiske niveau endnu engang. Kunne det ske for Huascar og Atahuallpa, kunne det ske igen.

Der var altså tegn på en indre labilitet. De strukturelle modellers vægt på tveheden var konvertibel til territorialstrukturen, hvorved territoriet ikke kunne stabiliseres i en fast statsstruktur som hidtil. Replikationen og den asymmetriske dikotomi var de to kategoriseringsmodeller, der havde skiftet niveau, og nu fungerede som matricer for Tawantinsuyus form. Når Atahuallpa var blevet i stand til at bemægtige sig tronen, var det fordi bestemte strukturelle omstændigheder gjorde denne historiske begivenhed mulig. Betingelserne for oprør havde således ændret sig, viste det sig, det var blevet meget nemmere for en mulig usurpator at forsøge at gøre oprør, fordi Tawantinsuyus størrelse og de strukturelle betingelser havde gjort det muligt.

Det forhold mellem hanan og hurin, der havde eksisteret i Cuzco, havde været en yanatin-relation, men efter krigen blev de to dele, de to brødre, de to byer og de to territorier chhulla chhulla for hinanden. Den klassiske yanatin-relation, hvor de to positioner gensidigt kunne konkurrere og omdefinere hinanden, ændredes til en antagonistisk, og derfor langt mere fastlåst position – chhulla chhulla.

Hvad der siden hændte Inka Huascar – og derefter Atahuallpa

Den tilfangetagne Huascar kommer til at sidde en rum tid i sit fængsel. Spanierne er kommet til landet, Atahuallpa er også blevet taget til fange – af spanierne – og Atahuallpa har betalt sin famøse løsesum i guld – uden at det hjalp ham. Huascar opsøges nu af to spaniere, Hernando de Soto og Pedro del Barco, som han beder hjælpe sig. Han fortæller, at han er den retmæssige hersker over riget, og han tilbyder en løsesum langt større end broderens. Han beder spanierne om at blive hos sig, da han mener, han vil blive dræbt, så snart de er rejst (op.cit.:711f).

Men de to spaniere er på vej mod Cuzco og tager videre, og Huascar sidder tilbage i Atahuallpas fængsel – samme Atahuallpa, som selv er bange for at blive afsløret som uretmæssig usurpator. Spanierne lover at komme tilbage hurtigt og hjælpe Huascar, men Atahuallpa hører om Huascars samtale med de to fremmede, og sørger for, at Huascar straks bliver dræbt.

Egentlig skulle Huascar have været dræbt for at Atahuallpa kunne blive kronet i Cuzco; det var Atahuallpas plan, forklarer krønikeskriverne Garcilaso de la Vega og de Gamboa (ibid.; de Gamboa 1907[1572]:186), det vil sige, for at Atahuallpa symbolsk kunne markere sin Inka-værdighed. Atahuallpa ønskede monarkens position. Nu var det nødvendigt for Atahuallpa at dræbe Huascar, ikke af hensyn til forholdet mellem brødrene, men af hensyn til Atahuallpas forhold til spanierne. De skulle gerne tro, han var ene om at have ret til magten.

Guaman Poma henlægger Atahuallpas drab på den royale familie til dette sene tidspunkt: „Efter alle disse ydmygelser blev han slået ihjel et sted, der hedder Andamarca. De dødes sang – *poluya poluya huuiya huuiya* – blev sunget af dem, der henrettede ham. Motivet for drabet var de forespørgsler, de kristne havde gjort om Perus legitime regent og hans familie. På Atahuallpas ordre, sendt fra hans fængsel, blev alle prinserne og prinsesserne myrdet og endda ufødte børn blev slagtet i deres moders liv" (Guaman Poma 1978[ca.1614]:111).

Atahuallpa blev siden henrettet af spanierne (op.cit.:111; Garcilaso de la Vega 1966 [1609]:710-2). En af spaniernes begrundelser for henrettelsen – som blev udført trods det, at Atahuallpa betalte den aftalte løsesum for sin frihed – var Atahuallpas drab på sin broder, Huascar (ibid.). Atahuallpa ønskede ikke at blive begravet i Cuzco, men – i Quito.

Det hele kongerige og det halve, og det spatiale sprog

Det hele kongerige blev til to halve. Krigen fik så gode betingelser, blandt andet fordi de to brødre havde hver en territorialbastion at identificere sig selv, hinanden og den indbyrdes relation med. Fikseringen til landskabet var medvirkende til, at de forskellige elastiske fortolkningsmuligheder sandede til og blev til påstande. Kategoriseringer, der lægges ud i landskabet får tit en høj grad af inerti. Steder som bærer navne, og som er defineret i forhold til andre steder, kan være svære at omdefinere.

Et spørgsmål, der er lige i nærheden, når det landskabelige og det sociale mødes, er, hvordan den omtalte binære strukturering er opstået. Er dualstrukturen opstået som social kategori, fordi den hele tiden er så tydeligt til stede i det naturliges regi, i det andine landskab af bjerge og dale? Eller er bjergets *oppe* og dalens *nede* tilfældigt valgte meta-

forer på et i forvejen eksisterende indhold i det sociale, der blot manglede udtryk? Og er disse naturlige *oppe* og *nede* de samme, som ses i Cuzcos relativerede og kulturaliserede udgave *øvre* og *nedre* – i stedet for *op* – *ned*? Der ser ud til at forekomme en høj grad af feed-back mellem de to regi, mellem landskab og sociale klassifikationer. Som Lévy og Segaud skriver i et oversigtsværk over rummets antropologi: „Alle samfund har faktisk et mellemværende med rum som udstrækning, fordi de alle er placeret i rummet, rummet, som de fremstiller, og som fremstiller dem" (Lévy & Segaud 1983:28). At undersøge disse fremstillinger og klassifikationers egenskaber og virkninger må så være alt nok som antropologisk projekt. Proksemikken i Greimas' forstand (se note 9) artikulerer et syn på rummet som ankerplads for det kognitive – ikke omvendt. Denne synsvinkel forekommer frugtbar.

Nogle steder er vigtigere end andre i metaforisk betydning, og landskabet er et vigtigt sådant sted. Landskabet lader til at have store potentialer, hvad angår indskrivning af klassifikationer, og dermed af kultur. Landskabets klassifikatoriske egenskaber understøttes af temakredse fra andet regi, såsom kroppene, kønsantagonismen, brødrene, tvillingerne, hareskåret og fødslen med fødderne først. Alle disse temaer er vridbare, kan vendes og drejes fra replikationspositon til chhulla-position til chhulla chhulla-position til yanatin-position.

Positionerne hanan og hurin er yanatin. Men hvad er de nye positioner Cuzco og Quito? Havde den fortolkning vundet, der forstod Tawantinsuyu som yanatin, ville landet kunne forstås på samme måde som øjnene forstås, nemlig relationelt og som en helhed, der består af to, der på et generelt niveau er ens, på et andet og mere specifikt forskellige. Og det er bedre at have to øjne end at være enøjet.

Tawantinsuyus territorium var ikke kun et sted at bebo i konkret betydning, men også det sted, hvor kategoriseringer og deres metaforikker kunne slå sig ned. De menneskeskabte steder i landskabet, så som de to byer Cuzco og Quito, blev metaforer, og i denne egenskab blev de manipulerbare. De blev bastioner for kampen om det hele og det halve kongerige på begivenhedsplanet, men på det systemiske niveau blev de endnu vigtigere: De blev steder for en mere kondenseret beskrivelse af inkaiske kategoriseringer og betydninger. Med et begreb fra antropologen Clifford Geertz kunne man kalde dem blev „tykke beskrivelser" af en kultur i den forstand, at de indeholdt „en mangfoldighed af komplekse, begrebsmæssige strukturer, af hvilke mange er overlejret over eller viklet ind i hinanden" (Geertz 1973:10). Den umiddelbare opfattelse af landskabet er ikke slet så umiddelbar. Den hviler på en rum-perception, der labyrintisk folder sig ind i og ud af andre felter, i dette tilfælde til skade for prinsen og hans halve kongerige.

Noter

1. Her må henvises til Tristan Platt, hvis artikel *Mirrors and Maize* (1986) blandt andet behandler disse emner. Platt har været en inspirationskilde for herværende overvejelser – om end Platt drager ganske andre konklusioner af materialet.

2. Betegnelserne euforisk og dysforisk kategori er hentet fra Greimas' semiotiske vokabular. Euforisk og dysforisk må forstås som henholdsvis positiv og negativ valorisering af de termer, der omtales. Greimas definerer de to kategorier som *tymiske*, hvor *tymi* forklares som „humør, basal følelsesmæssig indstilling", altså følelsesmæssige kategorier, „direkte knyttet til den menneskelige perception" (Greimas 1988(1979)).

3. I det følgende betyder *Inka* (majuskel) regent over Tawantinsuyu, mens *inka* (minuskel) betyder undersåt i Tawantinsuyu.

4. Se Keld Anker Olsen, der behandler Guaman Poma in extenso andetsteds, s. 87-105, i dette nummer af Tidsskriftet Antropologi.

5. Den diarkiske skole – især er det antropologen Tom Rainer Zuidema – opererer med krønikeskriveren Cobo som kilde med følgende opstilling af 12 Inkaer før Huascar og Atahuallpa:

Manco	Capac
Sinchi Roca	Inca Roca
Tarco Huaman	Yahuar Huacac
Lloque Yupanqui	Viracocha Inca
Mayta Capac	Pachacuti Inca
Capac Yupanqui	Tupac Yupanqui
Huayna	Capac
Huascar	Atahuallpa

Den monarkiske tradition fremstiller forløbet som en følge af 11 inkaer før Huascar og Atahuallpa:

1. Manco Capac
2. Sinchi Roca
3. Lloque Yupanqui
4. Mayta Capac
5. Capac Yupanqui
6. Inca Roca
7. Yahuar Huacac
8. Viracocha Inca
9. Pachacutec Inca Yupanqui
10. Tupac Yupanqui
11. Huayna Capac
12. Huascar og Atahuallpa

Inka Tarco Huaman tælles med blandt „diarkisterne", og ikke blandt „monarkisterne".

6. Dette mønster af 1-5-5 , der viser sig i organiseringen af Inkaerne og i Cuzcos byplan, kan ses i mange kontekster. Et vigtigt eksempel er den inkaiske krønikeskriver don Juan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamayhuas kosmogram, der netop viser verdens opbygning symbolsk repræsenteret ved én skabergud og to linier af fænomener, der hver består af fem punkter (Pachacuti Yamqui 1873[ca 1613]). Antropologen Nathan Wachtel har behandlet mønsteret i forhold til Guaman Pomas krønike i en vigtig artikel (Wachtel 1971), og Zuidema har behandlet Pachacuti Yamquis kosmogram i en lige så uomgængelig artikel (Zuidema 1968).

7. Niels Fock taler om en *øvre–nedre* dualisme, der fungerer i disse parallelle systemer (naturlig–geografisk, social–territorial, kosmologisk–spatial) hos cañar-folket (1991:215).

8. *Ayllu* er en social enhed på mange niveauer. *Ayllu* kan betegne en slægtsgruppe af varierende størrelse, men enheden kan også fungere som spatial betegnelse, nemlig betegnelsen for en landsby, eller for en landsbymoiety.

9. Modsat ideen om landskabet som determinerende kunne man – med Greimas – antage, at de kognitive relationer spatialiseres, at der altså dannes proksemiske rum, spatiale repræsentationer af de kognitive rum (Greimas (1978)1988). Man kunne for det første konkludere, at det betydningsmæssige er før det spatiale og inkorporerer det spatiale i sin diskurs, som metaforer, og for det andet, at denne spatiale repræsentation ikke blot er en direkte spejling af det kognitive, men skaber det kognitive i det øjeblik, den udtrykker det.

10. *Huaca*'er forstået som hellige steder indgik i en sindrig spatial systematik, der var opbygget i Cuzcos nære omegn. Udfra Cuzco strålede 41 imaginære linier – *ceques* – ud mod horisonten. På disse linier var 328 huacas – hellige steder – bestrøet.

11. Inkaen blev gift med sin søster, der fik navnet *coya*, dronning. Dette er, hvad de fleste krønikeskrivere er enige om. Olsen (1986) refererer krønikeskrivere Poma, Garcilaso, Murua og Pachacuti Yamqui for, at herskeren altid „giftede sig med sin rigtige søster eller, hvis der ikke var en søster eller hvis søsteren var barnløs, med nærmeste kvindelige slægtning" (Olsen 1986:16). Kronikøren Cobo mener dog, fortæller Olsen, at det kun var den første Inka, Manco Capac, og de sidste tre Inkaer – efter den store reformator Pachacuti Inka – der var underlagt denne regel, indtil da „giftede herskeren sig udenfor Cuzco" (ibid.:16).

12. *Kuraka* er en høvdingebetegnelse, der fandtes i Tawantinsuyu, men også generelt i Andes.

13. Mumierne af Inkaerne blev stillet op i soltemplet – hanan-herskerne på den ene side af guldskiven, der forestillede solen, og hurin-herskerne på den anden. Se i øvrigt Olsen andetsteds i dette nummer.

14. Mere herom – og om mange af de nærværende emner iøvrigt – kan der læses i min konferensafhandling *Det binæres undergang – en analyse af de strukturelle betingelser for Inkarigets opløsning* (1994).

Litteratur

de Cieza de León, Pedro
1873[ca.1550] The Cronicle of Peru 2. (Ed.): Clements R. Markham. nr. 68. London: Hakluyt Society.

Fock, Niels
1991 The Topocentric Space. Cañar Indian Conceptualisations of the Landscape. I: Folk 33:211-28.

de Gamboa, Pedro Sarmiento
1907[1572] History of the Incas. Second Series 22. (Ed.): Clements R. Markham. Cambridge: The Hakluyt Society.

Garcilaso de la Vega, „El Inca"
1966[1609] Royal Commentaries of the Inca and General History of Peru. (Ed.): Harold V. Livermoore. Austin: Texas Press.

Geertz, Clifford
1993[1973] The Interpretation of Cultures. London: Fontana Press.

Greimas, Algirdas Julien
1988[1978] Semiotik. Sprogteoretisk ordbog. Århus: Aarhus Universitetsforlag.

Guaman Poma de Ayala, Felipe
1978[ca.1614] Letter to a King. A Picture History of the Inca Civilisation. Håndskrift af Guaman Poma. (Ed.): Christoffer Dilke. [Sandsynligvis forfattet mellem 1613 og 1615.] London.

Holguin, Diego Gonzalez
1901[1608] Arte y Diccionario Qquegua-Español. Este ciudad de los reyes, Lima.
1952[1608] Vocabulario de la lengua general de todo el Peru, llamada qquchua ó del inca. Lima.

Hornborg, Alf
1990 Highland and Lowland Conceptions of Social Space in South America: Some Ethnoarchaeological Affinities. I: Folk 32:61-93.

Lévi-Strauss, Claude
1974[1958] Les organisations dualistes existent-elles? I:Anthropologie Structurale. Paris: Librarie Plon.

Olsen, Keld Anker
1986 Inkariget – en arkaisk civilisation. Specialerække 10. Institut for Antropologi og Etnologi. Københavns Universitet.

Pachacuti Yamqui Salcamayhua, don Juan de Santa Cruz
1873[ca.1613] An Account of the Antiquities of Peru. First Series 48. (Ed.:) Clements R. Markham. New York: The Hakluyt Society.

Paul-Lévy, Francoise & Segaud, Marion
1984 Antropologie de l'espace. Paris: Centre George Pompidou/Centre de Création Industrielle.

Platt, Tristan
1986[1978] Mirrors and Maize: The Concept of Yanatin among the Macha of Bolivia. I: John V. Murra, Nathan Wachtel & Jaques Revel (Eds.): Anthropological History of Andean Polities. Cambridge: Cambridge University Press.

Polo de Ondegardo, don Juan
1916[1571] Informaciones acerca de la Religión y Gobierno de los Incas. (Ed.): Horacio H. Urteaga. Lima.

Raahauge, Kirsten Marie
1994 Det binæres undergang – en analyse af de strukturelle betingelser for Inkarigets opløsning. Institut for Antropologi, Københavns Universitet. Manuskript.

Rowe, John Howland
1965[1945] Absolute Chronology in the Andean Area. I: American Antiquity. A Quarterly Review of American Archaeology 10(1):265-84.

Santo Tomas, Fray Domingo de
1951[1560] Lexicon ó Vocabulario de la Lengua General del Incas. Lima.

Wachtel, Nathan
1971 Pensée sauvage et acculturation: l'espace et le temps chez Filipe Guaman Poma de Ayala et l'Inca Garcilaso de la Vega. Annales (numéro spécial: Histoire et Structure) 26 (3-4). Paris: Armand Colin.

Zamora, Margarita
1988 Language, Authority, and Indigenous History in the Comentarios reales de los incas. Cambridge: Cambridge University Press.

Zuidema, Rainer Tom
1968 A Visit to God – The Account and Interpretation of a Religious Experience in the Peruvian Community of Choque-Huarcaya. I: Bijdragen Tot de Taal-, Land-, En Volkenkunde 124(1).

CLAUS PEDER PEDERSEN

RATIONALITETENS INDFOLDNING

Rumopfattelsen i Peter Eisenmans arkitektur

Arkitekturen er en civilisering af landskabet. En modellering, der i videste forstand tilfører landskabet betydning. Betydning forstået som en kultivering af landskabet, der afspejler kulturelle og sociale værdier hos de folk, der bebor det; men også betydning forstået som funktionelle krav, der tillader mennesker at bebo landskabet, primært i form af afskærmning mod klimaet og sekundært udformningen af rum og rumsammenhænge, der muliggør særlige handlingsmønstre.

Det kulturelle aftryk, arkitekturen afsætter i landskabet, kan groft kategoriseres i to fundamentalt forskellige tilgange til arkitekturen. Udspringer arkitekturen af landskabelige og klimatiske forhold, eller er arkitekturen en kulturkreds' selvopfattelse omsat til rumligheder i landskabet?

Den første opfattelse fokuserer på hensigtmæssigheden og tilpasningen. Bearbejdningen af landskabet sker først og fremmest for at gøre det beboeligt. Denne bearbejdning af landskabet er en langsom proces, der udvikler sig i en dialog mellem den ukultiverede naturs potentiale og menneskets tekniske kunnen. Denne arkitekturopfattelse bygger i høj grad på traditionen, den gradvise raffinering af teknikker og materialer. Ideen om genius loci – stedets ånd – er et ideal for denne opfattelse. Her smelter landskabet og det arkitektoniske udtryk sammen til et unikt stedspecifikt udtryk.

Samme opfattelse omformuleres i det arkitektoniske typebegreb. Her anses traditionen for at have udviklet et antal hustyper, der udgør ideale kombinationer af funktion, byggeteknik og kulturel repræsentation. Disse bygninger organiseres efter særlige regler i gader og pladser. Arkitekturen opfattes som et overordnet, færdigudviklet system, hvor nyudvikling ikke foregår gennem opfindelser, men gennem nye kombinationer af eksisterende typer.

Den anden arkitekturopfattelse fokuserer på samfundets sociale og kulturelle grundlag, som mellemmenneskelige tankekonstruktioner, der ikke nødvendigvis udspringer direkte af landskabet. I stedet omsættes disse tankekonstruktioner i landskabet som rumligheder – for eksempel i en korsformet kirkeplan. En arkitekturopfattelse baseret på tanken bliver mere omskiftelig end en arkitektur baseret på traditionen. Tankens arkitektur er afhængig af en forståelse af de tanker, der formulerer den, mens traditionens arkitektur søger en transhistorisk samhørighed.

Arkitekturen efter det moderne sammenbrud

De to arkitekturopfattelser optræder ikke adskilt, men i komplicerede overlejringer på forskellige niveauer. For eksempel kan den førnævnte korsformede kirke være bygget i lokal tradition. Det vil ligefrem være muligt at betragte den korsformede plan som en type. I den sidste del af det tyvende århundrede er begge opfattelser blevet problematiseret som samlede udgangspunkter for den arkitektoniske udformning af landskabet. Funktionalismen er måske det sidste relativt samlede forsøg på at formulere en almengyldig arkitektonisk arbejdsmetode.

Den traditionsbundne typologiserede arkitekturs stednære metode mistede sin entydige betydning gennem den øgede kommunikation og transport. Man kan naturligvis stadig arbejde med arkitektur fra et typebegreb eller fra en særlig byggeteknisk vinkel, men det vil ske på baggrund af et individuelt valg og ikke en given nødvendighed. Den idémæssigt baserede arkitektur har gennem sidste halvdel af det tyvende århundrede gradvis mistet det fælles mål, som et helt samfund kan enes om at referere til. Det er derfor i højere grad den enkelte arkitekts kulturopfattelse, der rumliggøres og overføres til arkitekturen. Den italienske arkitekturteoretiker Manfredo Tafuri udtrykker det således:

> Den, der i dag ønsker at få arkitekturen til at tale, er tvunget til at gribe til materialer blottet for enhver mening. Han er tvunget til at reducere enhver ideologi, enhver drøm om social funktion, enhver utopisk rest til nulpunktet. I hans hænder reduceres alle den moderne arkitektoniske traditions elementer på en gang til gådefulde elementer – til tavse signaler fra et sprog, hvis kode er gået tabt – tilfældigt efterladt i historiens ørken. (Tafuri 1990(1980): 2167)

Disse erkendelser har ført til arkitektur, beskæftiget med formelle manipulationer af arkitekturens formsprog. Mest alment kendt er vel postmodernismens kollager af arkitektoniske fragmenter. Tempelgavle og klassiske søjler som midt i firserne begyndte at hærge bybilledet. Denne arkitekturretning startede i slutningen af tresserne især centreret om arkitekten Robert Venturi. Hans arkitektur bruger arkitektoniske elementer som symboler, der bliver anvendt i modstrid med deres oprindelige betydning gennem forskydninger i skala, gennem bevidst nedbrydning af bærende elementer som overskårne søjler etc. I løbet af firserne er denne arkitekturretnings ikoniske udtryk slået igennem i mode- og reklameverdenen, og den har derigennem hurtigt mistet sin provokerende skarphed.

Den amerikanske arkitekt Peter Eisenman beskæftiger sig også med formelle arkitektoniske sammenhænge. Hvor Venturi nedbryder arkitekturens symbolske indhold, forsøger Eisenman at behandle arkitekturen som ren, objektiv rumlighed styret af syntaktiske regler. Den objektive rumlighed kan defineres som et rum frataget alle sine sociale og kulturelle konnotationer. En rumlighed koncentreret om rumlige kategoriseringer på baggrund af perceptionen – som åben/lukket, tyngde/lethed etc. I et projekt udformede Eisenman et hus gennem overvejelser over forholdet mellem søjle, væg og masse. Eisenman opfatter en mur som en søjle, der trækkes ud i en af rummets dimensioner, og en masse som en mur, der trækkes ud i en anden af rummets dimensioner. Gennem formelle operationer destabiliserer Eisenman disse arkitektoniske kategoriers entydighed. Normalt forstås en søjle som et punkt i rummet uden rumlig udstrækning; men gennem den simple sammenkobling med muren opnår Eisenman, at søjlen også kan forstås som en kort mur, altså et rumafgrænsende element. (Se i øvrigt Petersen 1990:21ff)

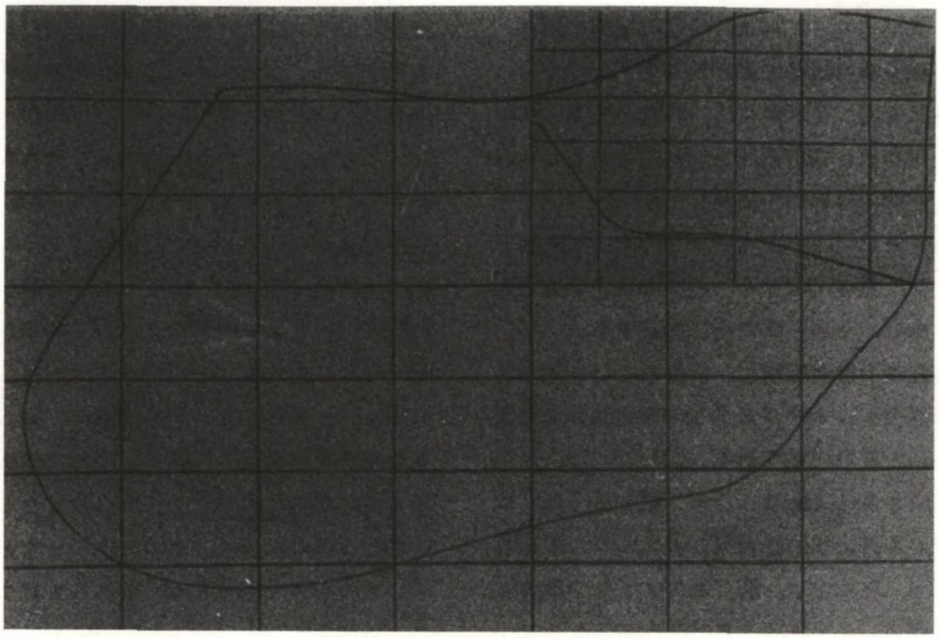
Eisenmans arkitektoniske projekt har været koncentreret om undersøgelser af rumlige og arkitektoniske kategoriers grænser, sammenstød og overlapninger. Meningen i hans arkitektur er ikke opstået ved at søge at udtrykke et socialt eller kulturelt budskab i arkitekturen, men gennem en undersøgelse af den rumlige forståelses fundament. Hermed bliver det muligt at se Peter Eisenmans arkitektur som en parallel til dette århundredes sprogforskning grundlagt af sprogforskere som Saussure og Hjelmslev. Denne forskning har fokuseret på de regler, der muliggør kommunikation frem for kommunikationens indhold (Eisenman 1991b:205). Undersøgelsen af kommunikationens forudsætninger lader sig ikke uproblematisk overføre fra sproget til arkitekturen. Sprogforskningen kan tillade sig at isolere budskabet i en tekst, mens arkitekturen ikke på samme måde lader sig skille fra funktion, byggeteknik etc. Eisenman betragter med en vis arrogance disse aspekter som konfrontationer med formen. Han frasiger sig den traditionelle opfattelse af arkitektur som en syntese mellem praktiske og æstetiske krav. Han omskriver på sæt og vis funktionalisternes dictum „form følger funktion" til „form kan ikke følge funktion, før formen har muliggjort funktionen".

Eisenmans foldemetode

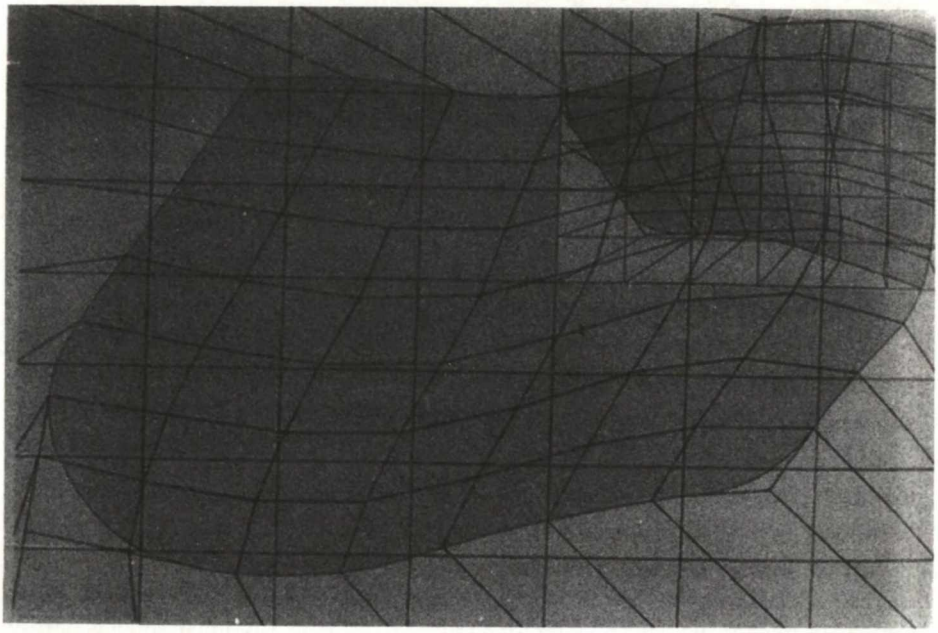
Eisenmans konfronterende arkitektur opfatter landskabet som et blankt stykke papir, der skal beskrives. Hans arkitektoniske metode kan følges i et projekt til en bebyggelsesplan for et blandet bolig- og kontorområde i Rebstock Park i udkanten af Frankfurt am Main. Eisenman vandt denne opgave efter en konkurrence i 1991.[1] Eisenman knytter sin arkitektur til landskabet gennem et koordinatsystem placeret over området. Dette koordinatsystem følger længde- og breddegrader og er underdelt i et antal felter (figur 1, s. 60). Eisenman overlejrer bebyggelsesfeltet med et andet koordinatsystem, der præcis følger byggefeltets afgrænsninger. Dette koordinatsystem underdeles i et antal felter, så det svarer til det første koordinatsystem (figur 2, s. 60). De korresponderende skæringspunkter i de to koordinatsystemer forbindes og danner et foldet koordinatsystem (figur 3, s. 61). Herved har Eisenman skabt en metode til at folde figurer. Ved at placere en figur i det retvinklede koordinatsystem kan figurens placering i koordinatsytstemets felter aflæses. De aflæste placeringer overføres til det foldede koordinatsystems felter. Figuren fremtræder nu som en forvreden eller foldet form.

Eisenman har frembragt en metode, der folder figurer ud af et retvinklet koordinatsystem. Eisenman tilhører hermed den arkitektoniske tradition, der oversætter en tankebaseret omverdensforståelse til landskabet. Eisenman tager udgangspunkt i længde- og breddegrader – et usynligt element i rummet, men samtidig et symbol på opfattelsen af rummet som en objektiv, målbar størrelse. Dette net forbindes gennem det konkrete steds mere eller mindre tilfældige afgrænsning og skaber en „foldemetode". En så kompliceret og personlig metode er principielt forskellig fra renæssancens geometriske idealprojekter. Eisenmans arkitektur forsøger ikke at manifestere et samlet verdensbillede, men snarere at formulere en undersøgelse af rumlige kategorier.

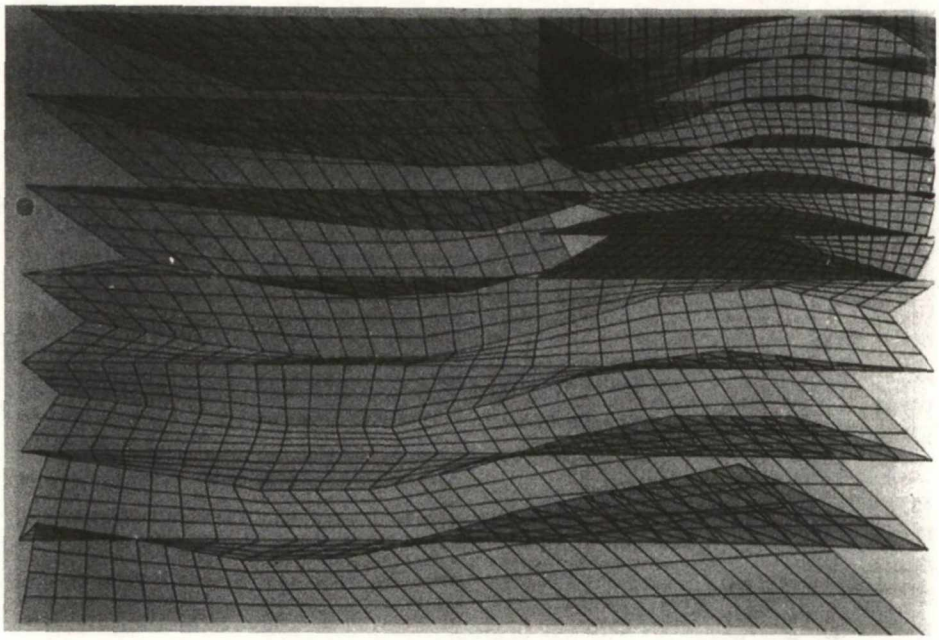
Eisenman praktiserer en arkitektonisk idealisme, der søger grænserne for rumlige og arkitektoniske kategoriseringer. Han søger at udforme en arkitektur, hvor disse kategorier problematiseres som udgangspunkter for en rumlig forståelse. Eisenman søger at gøre op med den objektivistiske rationalitetstænkning, som den har formet sig i den vestlige ver-



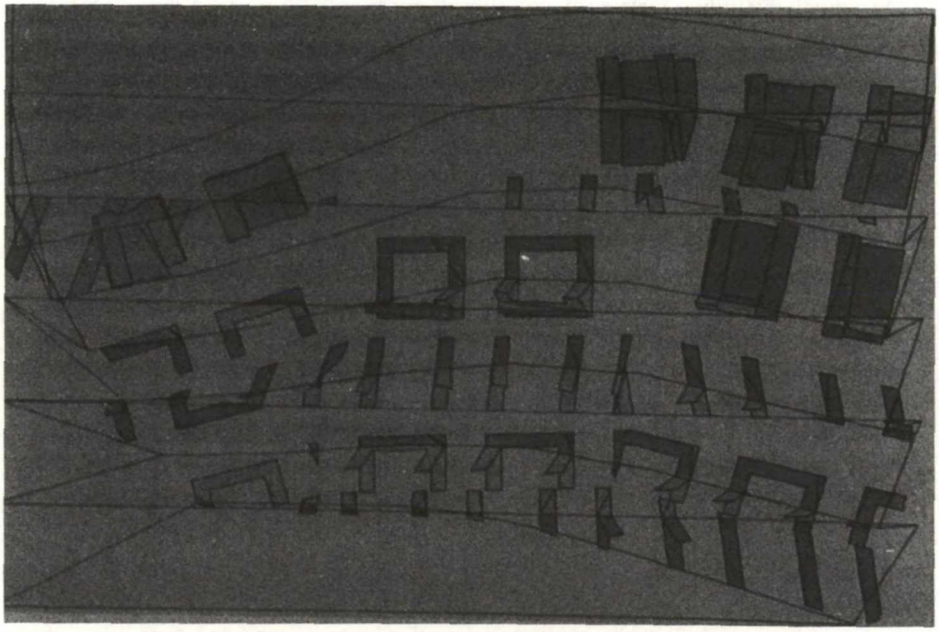
Figur 1: Net placeret over bebyggelsesfeltet (Eisenman 1991a).



Figur 2: Net transformeret til bebyggelsesfeltets afgrænsninger (Eisenman 1991a).



Figur 3: De to net forbundet i foldning (Eisenman1991a).



Figur 4: Foldet typologi (Eisenman 1991a).

den fra renæssancen og frem gennem dette århundrede. Den objektivistiske tænkning har også sat sine spor i rummet ved at forsøge at underlægge rummet objektive kriterier.

Renæssancens opfindelse af linearperspektivet er et godt eksempel på dette. Linearperspektivet er en geometrisk metode, der tillader en afbildning på et plan af rumlige forhold, som de tager sig ud for det menneskelige øje. Linearperspektivet er en objektiv rumgengivelse, der tillader enhver, der behersker teknikken, at afbilde rummet på samme måde. Dermed bliver linearperspektivet fundamentalt forskelligt fra betydningsperspektivet, der afbilder billedets vigtigste dele som de største uanset deres placering i rummet.

Koordinatsystemet er i endnu højere grad end linearperspektivet en objektivisering af rummet. Længde- og breddegradsinddelingen af verden (der i øvrigt også er en renæssanceopfindelse) placerer et retvinklet koordinatsystem ud over rummet. Dermed muliggøres en objektiv beskrivelse af en lang række rumlige aspekter. Det er muligt at beskrive positioner, afstande, arealer etc. Det enkelte subjekt kan fastlægge sin position i verden ved hjælp af denne verdensforståelse.

Eisenmans metode søger på en meget direkte måde gennem foldningen af koordinatsystemet at skabe en des-orientering. I foldningen overlejres punkter i koordinatsystemet, og det enkelte punkt mister derved sin entydige tilknytning til et sted. Koordinatsystemets logik bryder sammen. Tænker man sig, at det foldede koordinatsystem rejses til en rumlig flade, sløres traditionelle rumlige distinktioner mellem vandret/lodret og inde/ude. I stedet opstår en uendeligt gradueret skala af retninger, der bevæger sig mellem det vandrette og det lodrette. Distinktionen mellem et ude- og et inderum forsvinder i foldens rum. Den foldede flade er derimod i stand til at danne en hulning, der opstår ved en indfoldning af en flade. Det foldede rum er i sin yderste konsekvens uden de distinktioner, der danner baggrund for menneskets forståelse af rummet.

Eisenman begrunder ønsket om at forme en des-orienteringens arkitektur i en almen idéhistorisk betragtning. Både linearperspekitvet og koordinatsystemet er del af et større idéhistorisk projekt, der har forsøgt at objektivisere alle elementer i rummet. Dette verdensbillede, som det findes i den traditionelle videnskab, er søgt bevist ved hjælp af love opbygget over logiske regler. Det utopiske mål var at beskrive ethvert forhold i den fysiske verden ved hjælp af logiske love. Dette idéhistoriske projekt er gennem det tyvende århundrede blevet problematiseret. Videnskaben har overskredet grænsen for den klassiske fysiks muligheder uden at skabe en ny samlet teori. Kurt Gödel har bevist, at de logiske regler, der ligger til grund for denne verdensopfattelse, ikke er konsistente. Objektiviseringsprojektets sammenbrud har naturligvis ikke gjort den klassiske fysik ubrugelig, ligesom den ikke har gjort den eksisterende arkitektur meningsløs, men Eisenman søger at formulere en arkitektur, der inkluderer objektivitetsprojektets sammenbrud.

Eisenman og Deleuze

Eisenman finder begreberne til at vride arkitekturen ud af rationalitetens greb hos den franske tænker Gilles Deleuze. Hans tænkning former sig som et opgør med rationalitetstænkningen, som han finder den i filosofien fra Platon til Hegel. Deleuze bruger i udstrakt grad rumlige metaforer om forskellige filosofiers organisering. Han beskriver Platons vertikale tænkning, sjælens bevægelse ud af hulen og mod de højere ideers sfære. I modsætning til denne hierarkiske tænkning formulerer Deleuze en „in-formel" mang-

foldig tænkning (Rajchman 1991). En tænkning, der ikke søger overblik eller overordnet orientering, men i stedet søger den lokale, punktvise fordybelse. En sådan filosofi finder Deleuze hos den tyske barokfilosof Leibniz (Deleuze 1993). Deleuze bruger folder i et stykke stof som metafor for organiseringen af Leibniz' tænkning. Tænkningen fokuserer på det enkelte steds uendelige mangfoldighed – folder, der underdeles i mindre folder, der igen underdeles etc. Metaforen skal altså ikke forstås således, at målet er at udglatte stoffet og på den måde skabe et overblik. I stedet formes nye tanker ved at gen- og omfolde stoffet. Der er altså tale om at skabe ny erkendelse ved en form for små hop på stedet frem for at overskride nye grænser, for at bruge et par andre rumlige metaforer.

Deleuzes tanker er mere radikalt formuleret end Eisenmans. *Tusind plateauer*, en af de bøger, Eisenman låner af i sine teoretiske overvejelser, er opbygget af en uendelig række små eksempler (Deleuze 1988). Disse eksempler kredser på forskellig måde om de samme temaer og slutter sig, med Deleuzes udtryk, „sammen til et quiltet stykke stof". Deleuze nærmer sig sit emne i en uhierarkisk struktur, hvor indholdet efterhånden fremstår antydningsvis gennem den stadige kredsen om det samme emne. I modsætning til denne tilgangsmåde går Eisenman mere håndfast til værks. Han fastholder den overordnede struktur, men søger at nedbryde dens dominans gennem en foldning. Eisenman investerer ikke sine intentioner direkte i rummet, men omformer intentionerne gennem et filter eller en metode, som han stiller mellem sin fornuft og verden. Han kalder selv denne metode for „svag intention". På denne måde sikrer Eisenman, at hans egne intentioner, der naturligvis er dybt præget af rationel tænkning, ikke overføres direkte i rummet. Deleuze nedbryder i *Tusind Plateauer* den overordnende struktur i sin tænkning gennem utallige små parallelle eksempler, mens det enkelte eksempel er ganske traditionelt opbygget i dets form og argumentation. Eisenman, derimod, fastholder den overordnede struktur, men folder den enkelte figur.

Deleuzes form er umiddelbart tilgængelig. Det enkelte element er ligetil og let forståeligt, og først efterhånden gennem gentagelsen dukker omridset af et tema op. Eisenmans arkitektur er umiddelbart kaotisk kompleks, men er skabt gennem en enkel metode. Sammenligner man Deleuzes og Eisenmans opfattelse af mangfoldighed på tværs af indlysende formelle forskelle, viser det sig, at de opfatter dette begreb forskelligt. Denne forskel kan skyldes, at de har forskellige mål. Deleuze søger at skabe en mangfoldighed, der fremmer tankens nærvær gennem en uhierakisk organisering af tanken frem for reduktionens abstrakte klarhed. Eisenmans mangfoldighed søger snarere polemisk at vende vrangen ud på den rationelle tænknings rumopfattelse. Eisenmans arkitektur søger at destabilisere opfattelsen af de rumlige begreber og kategoriseringer, der er centrale for at underlægge rumopfattelsen rationaliten. Det polemiske mål understøttes af Eisenmans projektfremstillinger, der har en egen didaktisk, ja næsten pædagogisk karakter. De er præget af diagrammer, der skridt for skridt viser foldningen af rummet, og understøttes af tekster, der fokuserer mere på metoden og begrundelsen end på resultatet.

Eisenman fokuserer på det rent rumlige aspekt i sit opgør med rationalitetens rum. Det er imidlertid nemmere at basere en tekst på syntaktiske spidsfindigheder og sprogspil end at ombryde den rumlige aflæselighed i arkitekturen, der jo har funktionen indbygget i sit formelle udtryk. Omvendt kan man håbe, at det arkitektoniske projekt har en mere fundamental gennemslagskraft end det skriftlige gennem dets direkte indvirkning på oplevelsen af omgivelserne. Per Aage Brandt har i et foredrag på Kunstakademiet talt om kunstarternes forskellige tyngde. Han mener at poesien er rekognosceringsstyrkerne, der

med sit let bevægelige udstyr hurtigt kan indtage nye kunstneriske områder. Derefter følger maleriet, skulpturen og til sidst arkitekturen. Til gengæld for den større træghed er gennemslagskraften desto større, når nye erkendelser slår igennem i stenen eller i landskabet.

Bebyggelsen

Eisenman har skabt en metode, der folder figurer. Metoden er en vridemaskine, der er indifferent over for, hvad den fodres med. Derfor må Eisenman selv definere den principielle organisering af bebyggelsen. Det gør han på helt traditionel vis ved at vælge et antal figurer, der har store ligheder med to kendte hustyper – stok- og karrébebyggelsen. Eisenman begrunder valget af disse typer med deres historiske referencer til Frankfurts byudvikling. Eisenman søger gennem denne rationelle begrundelse af ethvert skridt i sin arkitektoniske proces at vise, at hans arkitekturs kompleksitet og mangfoldighed udspringer af rationelle overvejelser. Dette didaktiske træk giver til tider hans arkitektur et præg af pseudovidenskabelighed snarere end af kunstnerisk skaben.

Bygningstyperne organiseres efter et mønster, der møder funktionelle krav som adgangsforhold, orientering etc. på traditionel vis. Dette valg kan være styret i et ønske om at lade de foldede former fremstå på baggrund af en velkendt funktionel organisering, og således styrke projektets didaktiske side. På den anden side synes det utilfredsstillende, at et forsøg på at formulere et opgør med den rationalitetsstyrede verden ikke formulerer en ny funktionel organisering.

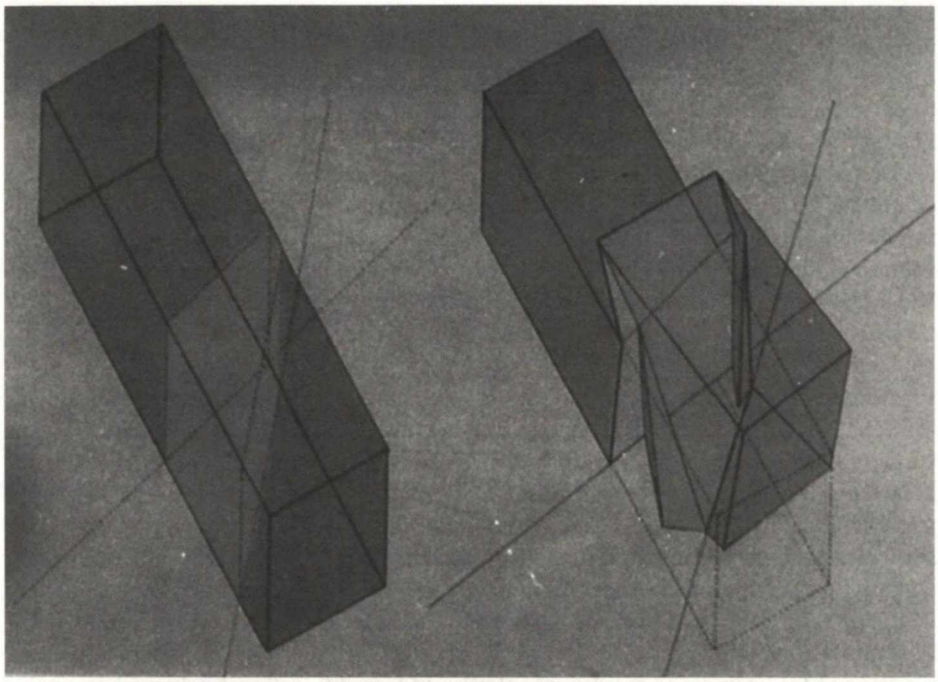
Eisenman fokuserer i sine tekster på kommunikationssamfundets rumforståelse som et udgangspunkt for en ny rumlig organisering (Eisenman 1992a). Han ser de elektroniske mediers udvikling og den rumopfattelse, de har indført, som et eksempel på nedbrydningen af den objektivistiske rumopfattelse. I koordinatsystemet, eller det kartesianske net, som Eisenman kalder det, har et objekt en absolut position. I kommunikationssamfundet findes fænomener som fjernsynsudsendelser, der principielt er til stede overalt men kun manifesterer sig gennem et medie, eller computerprogrammer, hvor adskillelsen mellem original og kopi, som den findes i koordinatsystemet, ikke længere findes. Eisenman opfatter kommunikationssamfundets rum som en parallel til koordinatsystemets rum. Mediebilledets rum destabiliserer koordinatsystemets rum gennem sin allestedsnærværelse og gennem sin manipulerbarhed, som den findes i billedredigering, virtual reality etc. Eisenman vælger, som allerede beskrevet, at udtrykke denne forskel ved formmæssigt at indføre en des-orientering i koordinatsystemets rum gennem foldningen.

Eisenman søger at afbilde denne ændring gennem en formmæssig omorganisering af det arkitektoniske fremtræden. Det vil også være muligt at omorganisere det arkitektoniske rum funktionelt. Computer- og kommunikationsteknologien har gjort en lang række aktiviteter uafhængige af fysisk tilstedeværelse. Det er muligt gennem computeren at udføre funktioner uafhængigt af geografisk og rumlig placering. Denne geografiske frihed kan føre til såvel øget som mindsket mobilitet. Den kan betyde en styrkelse af det lokale samfund, idet det arbejde, der bliver stadig mindre af, kan udføres hjemme. De lokale faciliteter og lejlighedsstørrelser skal i så fald øges eller i hvert fald omprioriteres. Omvendt er det muligt, at uafhængigheden af det specifikke sted vil føre til en nomadetilværelse, hvor boligen i stedet bliver en minimalenhed.

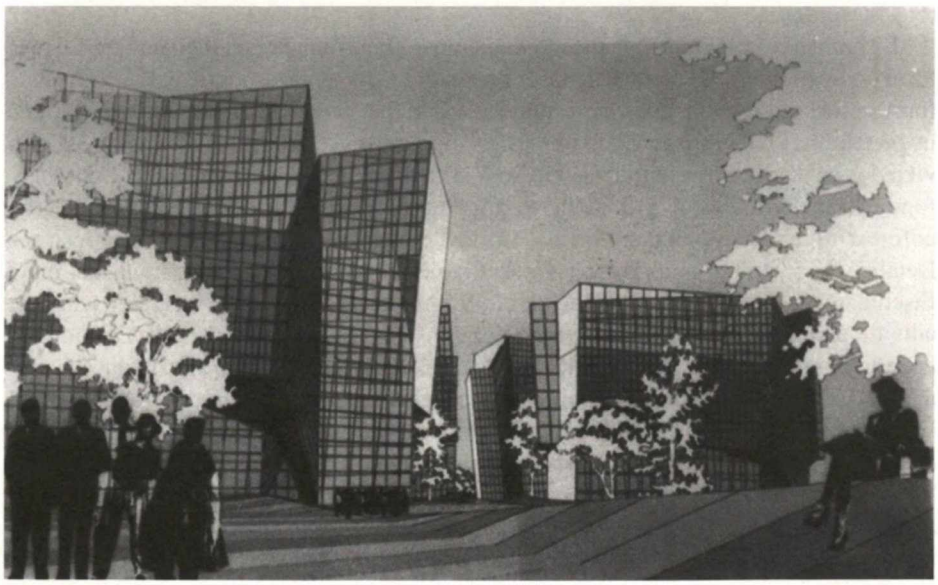
Hele denne diskussion frasiger Eisenman sig og sigter entydigt på det rumlige udtryk. De udvalgte plantyper behandles gennem foldemetoden (se figur 4, s. 61). Resultatet er todimensionelle foldede figurer, der fortolkes til rumlige figurer gennem en ikke nærmere beskrevet metode (se figur 5, s. 66). Det er på dette niveau, at Eisenmans projekt har sin klare styrke. Det simple udgangspunkt forvandler sig her til en formmæssig kompleksitet. Denne kompleksitet balancerer mellem det genkendelige i bebyggelsesplanen og foldernes kaos. Her illustreres en rumopfattelse, der ikke længere er centreret om subjektets rumopfattelse, men stadig fastholder en rest af det meningsfulde gennem de kendte elementer. Foldegeometrien viser sig som et opfatteligt strukturerende element, uden at det kan forstås ned i den enkelte detalje. Eisenmans arkitektur henviser til fraktalens eller katastrofeteoriens logik, som renæssancens kirker henviser til Gud gennem deres klassiske geometriske opbygning.

Eisenman lader velkendte bygningstypologier møde en foldemetode. Hele Eisenmans formelle apparat – foldemetoden – sættes således ind på ét skalatrin: bebyggelsesplanens (se figur 6 og 7, s. 66 og 67). Når Eisenman skifter skala og begynder at behandle de enkelte huse, står han over for et valg. Skal husenes indre organisering afspejle foldens logik på samme måde som den ydre? Eller skal foldens formsprog kun afspejle sig i bebyggelsesplanens niveau? Eisenman vælger det sidste. Han foretager et skift fra omsætningen af tankefigurer til landskabet til en traditionsfunderet planløsning. Sammenhængen mellem de foldede bygninger og deres indre – de retvinklede planer – er meget ringe og medvirker til at understrege foldemetodens smalle virkefelt. På den anden side ville en viderebearbejdning af foldetemaet på et tidspunkt skulle møde traditionelle arkitektoniske principper. Om ikke før, så på det tidspunkt, hvor traditionen er givet af kroppens direkte møde med arkitekturen, som omkring trapper og døråbninger. En mere gennemført brug af foldens princip ville også øge Eisenmans arkitektoniske projekts indadvendthed. Det ville i højere grad fraskrive sig enhver sammenhæng med den mere traditionelle arkitektoniske verden.

Eisenmans arkitektur møder samme dilemma i konfrontationen mellem den foldede form og bygningernes konstruktion, som i mødet med bygningernes planer. Den foldede form opstår af en geometrisk procedure, der ikke har nogen naturlig tilknytning til en byggeteknik. I halvtredsernes og tressernes modernistiske arkitektur af glas og stål udvikledes en særlig korrespondance mellem arkitektur og detalje. Detaljerne – sammenføjninger mellem glas og stål, mellem søjler og facader etc. – kunne gennem en særlig udformning understøtte de minimalt udformede bygningers overordnede komposition. Detalje og bygning udtrykte på forskellige skalatrin samme arkitektoniske mål.[2] Eisenman anvender en lignende teknik i udformningen af sine bygninger, men kan ikke udnytte teknikken med samme konsekvens som modernismens arkitekter. De inddækkede store rektangulære volumener, hvor de enkelte glasfelters dimension kunne afstemmes det overordnede volumen, og hvor den enkelte detalje kunne perfektioneres. I Eisenmans arkitektur bruges teknikken til at inddække meget komplekse volumener. De mange forskellige formater og forskelligt vinklede møder mellem flader giver ikke mulighed for samme omhyggelige afstemning mellem form og byggeteknik. I Eisenmans arkitektur fremstår byggeteknikken ikke som en berigelse eller udvidelse af arkitekturen, men snarere som et nødvendigt onde, der inddækker en form.



Figur 5: Foldet bygningsvolumen (Eisenman 1991a).



Figur 6: Perspektivtegning af bebyggelse (Eisenman 1991a).

Figur 7: Modelfoto af bebyggelse (Eisenman 1991a).

Teori og praksis

Eisenmans arkitektoniske projekt er kontroversielt. Det beskæftiger sig med en meget dybdegående undersøgelse af arkitekturens rumlige kategorier. Projektet er didaktisk og fokuserer ensidigt på disse rumlige kategorier. Det lukker sig om sin undersøgelse og behandler en lang række traditionelle problemstillinger stedmoderligt. Lange idéhistoriske og filosofiske overvejelser munder ud i enkle geometriske procedurer. Disse procedurer skaber former, der med pædagogisk klarhed demonstrerer aspekter af arkitektoniske og rumlige kategoriseringer. Gilles Deleuzes tanker om folden oversættes meget direkte og banalt, men denne omsætning demonstrerer i hvert fald som billede en måde at skabe en ikke-rationel arkitektur, der i sin rumlige kompleksitet nærmer sig det kaotiske. Eisenmans arkitektur indeholder imidlertid en skjult orden, der forhindrer arkitekturen i at falde ind i det kaotiske. Denne orden kommer til syne i den udvikling af folden, der kan følges gennem bygningerne, der lader den bagvedliggende begivenhed – foldeproceduren – ane. Ordenen viser sig også i de enkelte bygningers svage mindelser om genkendelige bygningstyper.

Eisenmans arkitektoniske tilgang til landskabet er som allerede nævnt på et overordnet plan relateret til renæssancens idealprojekter. Med den væsentlige forskel at hans forestillingsverden og dens arkitektoniske billeder er subjektive, mens renæssancens idealprojekter refererede til fælles forestillinger. Det arkitektoniske projekt er derfor i overhængende fare for at lukke sig hermetisk om sig selv. De steder, hvor Eisenmans arkitektur ikke kan kobles direkte til en tradition, eller i det mindste relateres til genkendelige organiseringer af rummet, dér mislykkes arkitekturen. En undersøgelse af arkitektoniske og rumlige kategorier må knytte sig til allerede eksisterende kategorier for at give mening. Arkitekturen er vellykket i bebyggelsesplanen, hvor foldemetoden påvirker kendte bygningstyper og omorganiserer dem, så de befinder sig et sted mellem det genkendelige og det foldede rum. Arkitekturen lykkes ikke i mødet med lejlighedsplaner eller i mødet med byggeteknikken, fordi formen her er fastlagt før mødet med planerne eller byggeteknikken. Form og funktion påvirker ikke gensidigt hinanden. Funktionen er snarere en trivialisering af den allerede færdige form. De geometriske, krystallinske former lader sig ikke afkode i kulturel sammenhæng. De udvikler som fraktalbilleder en indadvendt geometrisk verden. En verden, der kan have videnskabelig interesse, eller som man kan finde smuk, men en verden, der ikke relaterer sig til arkitektonisk rumlige kategorier.

Eisenmans arkitektoniske projekt har sin absolutte styrke i anskueliggørelsen af arkitektoniske problemstillinger. Den klare definering af et arkitektoniske område, der undersøges gennem en klart opbygget metode, kan meget klart belyse et enkelt aspekt af arkitekturen. Denne arkitektoniske strategi har sine klare mangler i mødet med andre arkitektoniske temaer. Eisenmans arkitektur har således sin styrke i de arkitektoniske spørgsmål, der undersøges, snarere end i de konkrete projekter. Det er imidlertid vigtigt at bemærke, at disse spørgsmål behandles arkitektonisk og ikke verbalt.

Gennem de sidste 30 år har Eisenman undersøgt en række forskellige rumlige kategorier. Fælles for dem alle er deres kredsen om rumlige kategoriseringer udsprunget af perceptionen. Der kan gennem årene spores en bevægelse mod stadigt bredere rumlige kategorier. De første projekter udforskede som allerede nævnt den enkelte bygnings syntaktiske elementer: søjle, flade og volumen. I senere projekter i hans såkaldt dekonstruktivistiske periode udforskedes skala og autenticitet (se Petersen 1990:27ff). Foldens rum-

lige problematik synes at omhandle helt fundamentale parametre for den menneskelige orientering i rummet. Den kropslige orientering omkring lodret og vandret problematiseres i foldens kontinuerte flade. I sin yderste konsekvens nedbryder folden forholdet mellem figur og flade – alt rejser sig ud af den samme flade. Hermed svækkes muligheden for at afgrænse rummets elementer. I denne stadige fordybelse i arkitektoniske problemer har Eisenman i sin iver efter at understøtte sine projekter idéhistorisk og filosofisk fulgt en mere troløs kurs. Han har foretaget arkitektoniske læsninger af Chomsky, Derrida og nu Deleuze.

Foldens udbredelse

Interessen for foldede eller i det hele taget ikke-retvinklede rumligheder har været bred. Hvor Gilles Deleuze har undersøgt problemstillingen filosofisk, har René Thom i sin katastrofeteori undersøgt denne formverden fra et matematisk og semiotisk udgangspunkt. Udviklingen er sikkert også styrket af, at de stadig større computere er i stand til at håndtere de mange parametre i ikke-retvinklet geometri. Denne mulighed for at begynde at finde betydning i det tilsyneladende amorfe har naturligvis også givet anledning til forskellige arkitektoniske forsøg lige fra udfoldelige strukturer til filosofiske overvejelser som Eisenmans.[3]

En enkelt arkitektonisk betragtning over folden er dog værd at nævne i denne sammenhæng. Den er formuleret af amerikaneren Greg Lynn, en tidligere medarbejder på Eisenmans tegnestue (Lynn 1993). Han formulerer målet med foldeprocessen som en måde at folde den eksisterende arkitektur ind i den nye, men samtidig også den nye ud i den eksisterende. Hvor Eisenman bruger foldeprocessen i et forsøg på at skabe en ikke-rationel arkitektur, søger Lynn i stedet at forme en arkitektur, der fører en tovejskommunikation mellem det nye og det gamle. En sådan arkitektur må i høj grad være baseret på en strategi for mødet med de eksisterende omgivelser, snarere end rettet mod det specifikt formmæssige som Eisenmans arkitektur. Den dialog med den eksisterende arkitektur, som Lynn beskriver i sine tekster, genkendes ikke i hans arkitektoniske forslag. De demonstrerer endnu større formmæssige excesser end Eisenmans, idet de netop ikke involverer elementer af det genkendelige, men udvikler sig mod det rent amorfe.

Peter Eisenman har med foldens arkitektur søgt at formulere en ny rumopfattelse ved at problematisere en eksisterende. Han karakteriserer polemisk denne rumlighed som „no place is anywhere" (Eisenman 1992b:226). En bevægelse fra et tidsbundet konkret sted til en tilstand, hvor kendte rumlige kategoriseringer er sat ud af kraft, og der i stedet opstår et tidsløst hvorsomhelst. Eisenmans arkitektur danner, som diskuteret, et arkitektonisk billede af denne rumlige tilstand – et „smooth space".[4] Gennem en kompleks arkitektonisk form søger Eisenman et „formens nærvær" for at parafrasere Deleuze. Det er svært at forestille sig, at en sådan arkitektur får nogen bred udbredelse. Dertil er Eisenmans designmetode for indviklet og personlig, og hans formsprog for utilgængeligt. Eisenmans arkitekturs kvalitet består i den rumlige bearbejdning af landskabet, der er resultatet af et konsekvent forsøg på at skabe et alternativ til den traditionelle arkitektoniske rumopfattelse. Gennem dette arbejde afdækkes de konstituerende elementer i den traditionelle, rationelt funderede arkitektur, og det er måske i virkeligheden det mest interessante aspekt af Eisenmans arkitektur.

Noter

1. Eisenmans Rebstock Park-projekt er gengivet i Architecture and Urbanism no. 252 og i *Unfolding Frankfurt*.

2. Denne arkitektur blev udviklet til perfektion i amerikanske kontorhuse, først og fremmest af Mies Van der Rohe. Herhjemme er denne teknik mest overlegent anvendt af Arne Jakobsen i SAS Royal Hotel i København.

3. Se Architectural Design Profile 102, 1993: *Folding in Architecture* for en bred introduktion til foldens formsprog i arkitekturen.

4. „Smooth space" – det glatte rum – bruges af Gilles Deleuze som en betegnelse på det ustrukturerede rum modsat „striated space" – det opstribede rum – om det strukturerede rum. „Smooth space" sammenlignes med filt, der er opbygget af korte sammenfiltrede fibre uden overordnet retning eller struktur. „Striated space" sammenlignes med vævet stof, der er retningsbestemt og afgrænset i mindst én retning (Deleuze & Guattari 1988:475-7).

Litteratur

Deleuze, Gilles
1993 The Fold, Leibniz and the Baroque. London: The Athlone Press Ltd.

Deleuze, Gilles og Felix Guattari
1988(1980) A Thousand Plateaus. Capitalism and Schizofrenia. London: The Athlone Press Ltd.

Eisenman, Peter
1991a Special Feature Peter Eisenman. Architecture and Urbanism 252.
1991b The Author's Affect: Passion and the Moment of Architecture. I: (ed.): Cynthia C. Davidson: Anyone. New York: Rizzoli.
1992a Visions Unfolding: Architecture in the Age of Media. Domus 734.
1992b Unfolding Frankfurt. Frankfurt: Ernst & Sohn.
1992c Knowhere 2 Fold. I: (ed.): Cynthia C. Davidson: Anywhere. New York: Rizzoli.

Lynn, Greg
1993 Architectural Curvilinearity. Architectural Design Profile 102.

Petersen, Erik Werner
1990 Dekonstruktion af modernitetens figur. København: Det Kongelige Danske Kunstakademi.

Rajchman, John
1991 On not Being Anyone. I: (ed.): Cynthia C. Davidson: Anyone. New York: Rizzoli.
1992 Perplications: On the Space and Time of Rebstockpark. I: Unfolding Frankfurt. Frankfurt: Ernst & Sohn.

Tafuri, Manfredo
1990(1980) The Sphere and the Labyrinth. Cambridge: The MIT Press.

KARL ERIK SCHØLLHAMMER

BRASILIA – MODERNISMENS MONUMENT

Når man kører fra lufthavnen ind mod den brasilianske hovedstad, Brasília, føres man ind i byen ad den centrale *akse,* byens vigtigste trafikåre, hvis 14 vejbaner krydser byplanen fra nord til syd. De tilstødende boligblokke suser forbi som byggeklodser, og de er i regntiden smukt indhyllet i træernes og græssets grønne flor samt udsmykkede med velanrettede gule blomsterbede. Trods beplantningen ser man overalt den okkerrøde jord skinne igennem, og bag bebyggelserne skimtes den lave, seje savannebevoksning. Under sommerens tørkeperiode falmer farverne, og der lægger sig et gårødt støvlag over den ellers så frodige bevoksning, samtidig med at den relative luftfugtighed kan falde ned til 15-20%. I denne periode føler man sig som indbygger udsat for en skoldende højfjeldssol fra en normalt høj skyfri himmel, og luftvejssygdomme samt hudlidelser florerer.

Der er langt fra bygning til bygning, og i mellemrummene åbner rummet sig ud mod den udstrakte højslette. Man kan som i en nybyggerby på prærien bogstaveligt talt „se ud af" byen, uanset hvor man befinder sig på den centrale byplan. Efter sidste hus begynder det åbne intet, hvilket giver indtrykket af, at „der er store huller i luften", som en af mine unge venner udtrykte det ved mødet med Brasília. På denne måde tilbyder selve byens projektering i Brasiliens hjerte, og tusind meter oppe på den bare højslette, en konstant henvisning til en nybyggertradition, til et ideal om civilisatorisk generobring af de øde og vildsomme egne i det indre af dette enorme land.

Siden Brasílias grundlæggelse i halvtredserne og indvielse som ny føderal hovedstad i 1960, har byen, der i sin tid var tænkt som slagskib for et socio-økonomisk „spring fremad" i den nationale udvikling, i lyset af Brasiliens skærpede økonomiske sociale krise været genstand for et mangesidet angreb. Dels har de kritiske røster rettet sig mod den manglende indløsning af projektets oprindelige forudsætninger, og dels har man været tilbøjelig til at se Brasília som en af de direkte årsager til de sidste årtiers krise og især til den enorme inflation, der blandt andet forklares ved den gældsbyrde, der siden tresserne har hvilet over den nationale økonomi.

Uden hensyn til denne kritik blev den unge hurtigtvoksende hovedstad i 1987 erklæret for „Menneskehedens kulturelle ejendom" af UNESCO. Med fredningen af den dengang kun 27-årige gamle by blev det understreget, at Brasília repræsenterer et monument over en moderne tradition i vestlig byplanlægning. En tradition hvis ideal i dag er

hensygnende, men som byggede på en forståelse for byens sociale organisering som et redskab til gennemførelse af et socialt og politisk ideal om demokrati og økonomisk ligestilling.

Brasílias forhistorie

I begyndelsen var der ingenting. Intet som helst på den let kuperede højslette. De naturlige omgivelser var præget af spredt og lav savannelignende bevoksning, rigeligt med grundvand fra underjordiske floder og et mildere klima trods den årlige tørkeperiode. Kun ganske få og ubetydelige landsbyer fandtes i området, der ellers kun var fremkommeligt for en spredt og sparsom indiansk befolkning, guldgravere og andre eventyrere. I midten af halvtredserne blev de første arbejdere fløjet ind i små DC-3'ere og satte deres militærtelte op på stedet. Snart begyndte de at forberede modtagelsen af de karavaner af DKW-biler, der i de næste år krydsede staten Goiais for at bringe tusinder af bygningsarbejdere og tilflyttere hertil fra hele landet. De var alle optændte af den samme pionerånd, der havde motiveret kolonitidens *bandeirantes*, Brasiliens nybyggere, der som de første vovede sig fra kysterne ind i landet.

Ideen til at grundlægge en ny hovedstad i Brasiliens centrum var ikke kun et resultat af den udviklingsoptimisme, der prægede landet i halvtredserne, men derimod refleks af en lang tradition med rødder tilbage i kolonitiden. Selv fra før flytningen af Brasiliens hovedstad fra Sao Salvador til Rio de Janeiro i 1763 kender historikerne til forslag om at stimulere udviklingen af det indre af landet gennem grundlæggelsen af en ny hovedstad. Fra de nationale uafhængighedsbevægelser i slutningen af det attende århundrede, især den såkaldte *inconfidência mineira*,[1] fandt denne idé politisk støtte. Opførelsen af en ny hovedstad blev anset som middel til national løsrivelse fra den portugisiske krone og som en af vejene til gennemførelse af de civilisatoriske idealer, datidens republikanere forsvarede under inspiration af den franske revolution. Efter Brasiliens uafhængighed i 1822, der kronede den tidligere portugisiske tronarving til kejser i Brasilien, udtrykte statsmanden José Bonifácio behovet for at flytte hovedstaden ved kysten ind i landets hjerte, og senere, ved proklamationen af republikken i 1889, sørgede republikanerne for at få ideen indskrevet som principbeslutning i den nye grundlov. Staten Minas Gerais sikrede i 1897 en delvis indløsning af disse intentioner gennem grundlæggelsen af delstatshovedstaden, Belo Horizonte, der i dag er Brasiliens tredjevigtigste by.

Allerede i 1877 havde geografen Francisco Adolfo Varnhagen udpeget det indre af staten Goias som den føderale hovedstads ideelle beliggenhed på grund af de vandrige floder, der mødes her, og han føjede desuden et nyt og vigtigt strategisk argument til diskussionen om en ny hovedstad. Han påpegede den militære sårbarhed over for fjendtlige invasioner af byer beliggende ved kysten, og ifølge Varnhagen burde fremtidens hovedstad i stedet ligge ved en flod i det indre af landet. Desuden blev Rio de Janeiro i det nittende århundrede udsat for en stadig stigende kritik på grund af sit tropiske klima, sin oprørske og uregerlige befolkning og de generelt amoralske tilstande og uhygiejniske vilkår, der i det øvrige lands øjne herskede i den føderale hovedstad.

I 1892, under den første republik, blev den fremtidige hovedstads mulige beliggenhed videnskabeligt udforsket af en belgisk ekspedition, der under ledelse af astronomen Luis Cruls foretog en grundig geografisk kortlægning af det bedst egnede omraåde. Uden

hensyn til Varnhagens strategiske argumenter prioriterede Cruls' undersøgelse ikke de åbne vandveje, men udpegede det område, hvor Brasília i dag breder sig.

Grundlæggelsen af en ny hovedstad i Brasiliens indre blev siden midten af det attende århundrede af mange knyttet til utopien om en paradisisk fremtid. Et forjættet land skjult i hjertet af Brasiliens brutale koloniale virkelighed og et løfte om en ny fremtids civilisation i rigdom og overflod. En af disse profetier blev formuleret af den italienske præst Joao Bosco, der af gode grunde i dag er Brasílias skytshelgen. I 1883, 75 år før grundlæggelsen af Brasília, drømte Bosco, at han rejste i tog fra Andesbjergene ind over højsletten med kurs mod Rio de Janeiro. I drømmen var Bosco i stand til at se, hvad der skjulte sig under højslettens overflade. og kunne her ane ufattelige rigdomme af kul, olie og mineraler. Og ikke nok med det, så opdagede Bosco mellem den 15. og 20. breddegrad – hvilket ifølge den officielle fortolkning svarer til Brasílias nuværende beliggenhed – et vandrigt leje med en underjordisk sø, hvor *Det Forjættede Land* ville blive fundet, når man begyndte at udgrave de ufatteligt rige miner, visionen kunne se skjulte sig i de omkringliggende bjerge. Joao Bosco forudså endvidere, at disse rigdomme ville blive fundet tre generationer efter, og det er ikke underligt, at hans spådom 75 år senere blev et velkomment mytisk alibi for de tilhængere af Brasília, der anså byen som en genvej til Den Nye Verden.

En ny tids by

Alligevel var det først i fyrrerne og i begyndelsen af halvtredserne, at forberedelserne til projektet blev videreført med den endelige fastlæggelse af den bedst egnede beliggenhed samt detaljerede studier over vandforsyning, energimuligheder og jordens kvalitet. Men alt dette var stadig kun teori og fromme hensigter. Først med valget af Juscelino Kubitschek – i folkemunde „JK" – til præsident i 1956 blev den praktiske realisering gjort politisk mulig. Anekdoter fra Kubitscheks biografi fortæller, at præsidentkandidaten under et valgmøde i staten Goiais dristigt lovede at indfri alle den oprindelige republikanske forfatnings idealer. Da en af tilhørerne spurgte om det også gjaldt den principielle beslutning om at flytte den føderale hovedstad, hvis beliggenhed i årtier havde været indtegnet i alle skoleatlas midt i staten, fangede bordet for den entusiatiske præsident. Senere måtte JK tilstå, at det først var ved den lejlighed, hans beslutning blev taget om at føre den gamle drøm ud i livet.

„Vanvid" sagde nogen, „fremskridt" svarede andre. Halvtredserne var optimismens årti. Befolkningen glædede sig over det genvundne demokrati efter den politiske og økonomiske stagnation, der havde præget den autoritære *Estado Novo*-periode. Der var udsigt til fremskridt og velstand. Kulturlivet blomstrede i musik, teater og film med bevægelser som *Bossa Nova, Cinema Novo* – og landsholdet vandt verdensmesterskabet i fodbold. Tiden var gennemsyret af tillid til, at Brasilien med syvmileskridt var på vej ind i det højtudviklede industrisamfund, og at vejen hertil gik gennem den økonomiske erobring af landets enorme indre regioner ved hjælp af et nyt politisk centrum. Udviklingsoptimismen udtryktes op gennem halvtredserne i JK's slogan – „Halvtreds år på fem" – og Brasília blev på denne måde symbol på en samlet national, heroisk bedrift, der skulle føre landet ind i fremtiden. Byggeriet var i sig selv en kraftpræstation. Kun fire år efter at planlæggere og politikere satte et kryds på landkortet, og det første spadestik var taget på

den helt øde højslette, kunne Brasília den 21. april 1960 officielt indvies som landets nye hovedstad og overflytningen af statsadministrationen begynde.

Begrundelsen for af flytte hovedstaden fra Rio de Janeiro var fra begyndelsen at trække landets økonomiske og demografiske udvikling ud fra de store bycentre ved kysten, stimulere væksten i de tyndt befolkede centralt-vestlige egne og desuden bygge en bro mellem nord og syd. Men for præsident Kubitschek, der kom til at identificere sig personligt med projektet, var det desuden tanken at skabe et symbol på det nye og socialt mere retfærdige moderne industrisamfund, han så tegne sig så lovende i Brasiliens fremtid. En stor del af beundringen for Brasília skyldes utvivlsomt den skabende optimisme og enorme kraftpræstation, der lå i selve opførelsen, men også byens særprægede planlægningsmæssige og dristige arkitektoniske realisering. En del af den eksisterende kritik har fat i samme kendetegn, som et „forhastet" og „umenneskeligt" udtryk for et anfald af politisk og økonomisk storhedsvanvid.

Snart strømmede tusindvis af emigranter til fra hele landet båret af den nationale optimisme og fremskridtstro, projektet var inspireret af, og desuden lokket af de privilegier, regeringen stillede i udsigt: billige jordpriser, kreditter til køb af egen bolig og et moderne sundheds- og uddannelsessystem. Man anlagde en kunstig sø ved byens østflanke for at forbedre det tørre klima, og ved dens bredder åbnedes rekreative sports- og fritidsklubber. Ved dens modsatte bredder finder man i dag de mere velstående villakvarterer. Ingen udfordring syntes for stor, og hele projektet havde den fordel at blive undfanget i sin helhed fra starten. I sig selv en drøm for en visionær byplanlægger som Lúcio Costa (f.1902), der her så chancen for at realisere funktionalisternes utopi om den perfekt humane og rationelle by.

Den nye hovedstad, Brasília, blev undfanget af Costa som et af århundredets dristigste eksperimenter inden for moderne byplanlægning og fra begyndelsen udtænkt som en ideel by. Det drejede sig på samme tid om et symbol på utopien om en social ansvarlig modernitet forenet med nationalt industrielt fremskridt og et middel til realiseringen af disse mål. Inspirationen til projektet havde mange kilder i den funktionalistiske tradition, ikke mindst fra Le Corbusier, der sammen med en gruppe brasilianske arkitekter, heriblandt Oscar Niemeyer (f.1907) og Costa, havde udarbejdet projektet til den epokegørende bygning, der dannede rammen om undervisnings- og kulturministeriet i Rio de Janeiro, opført mellem 1937 og 1943. En af den funktionalistiske arkitekturs smukkeste og mest vellykkede resultater. Uden at forklejne Costas originalitet genkender man i hans projekt ideer fra Le Corbusiers plan fra 1922 til *En Moderne By til tre millioner indbyggere* og især fra den såkaldte *Ville radieuse* fra 1933, som Costa direkte henviser til. Principperne i disse projekter byggede på en forståelse for den moderne arkitektur og urbanisme som redskaber til at skabe nye former for kollektivt samvær, nye mønstre for den urbane hverdag og ændrede personlige vaner. Nøglen hertil lå i en sammentænkning af bolig, arbejde, fritid og trafik, således som det eksemplarisk formuleres i det såkaldte *Athenerbrev* der blev et afgørende manifest for *Congres Internationaux d'Architecture Moderne* (CIAM) fra 1941 og det vigtigste programskrift for funktionalistisk byplanlægning (Le Corbusier 1957).

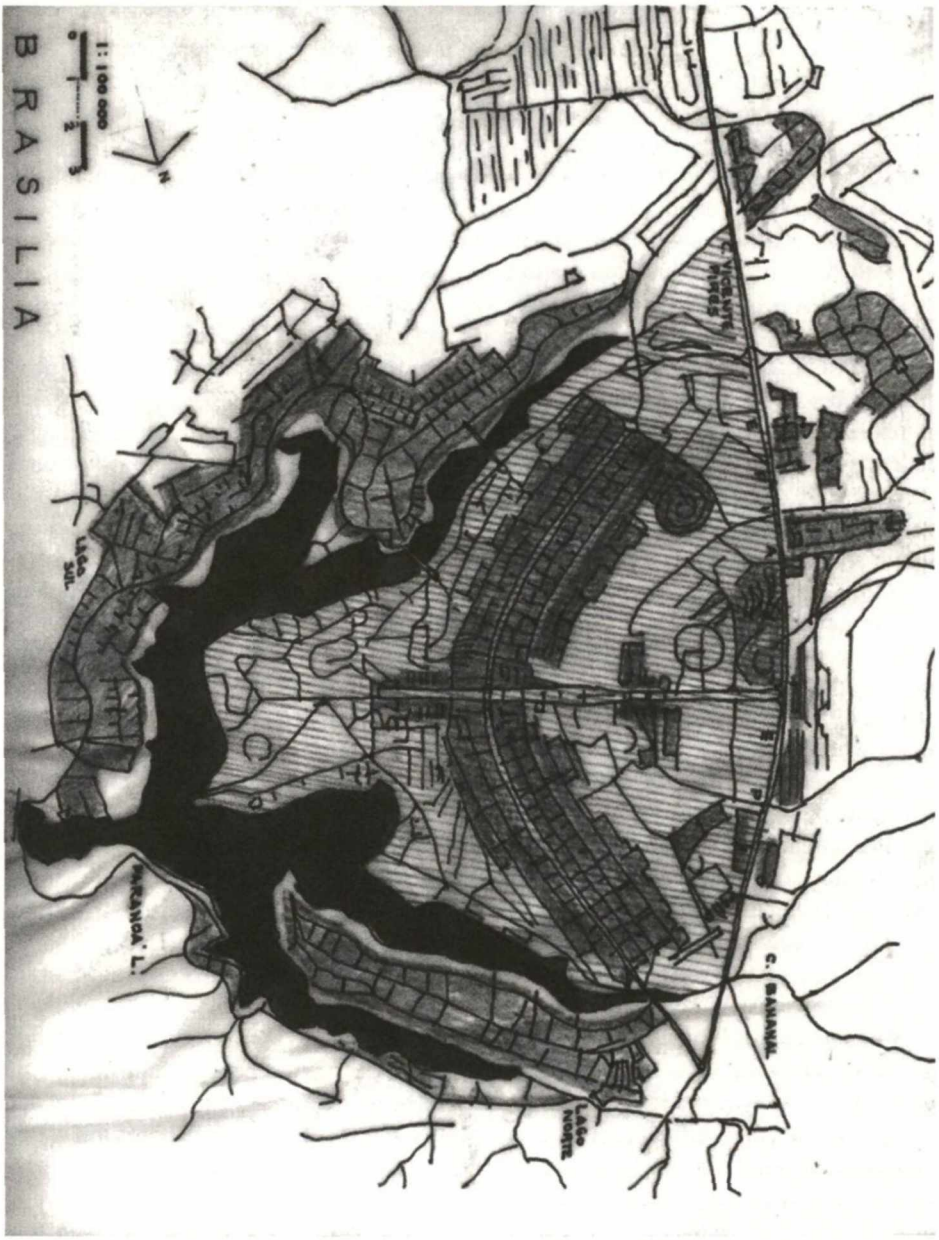
Byens anatomi

Brasília har form som en krop. Nogle foretrækker at sammenligne byplanen med en flyvemaskine, og om end dette er for at give billedet en ironisk drejning, svarer det nøje til Le Corbusiers og funktionalismens vision af fremtidens urbane beboelse som en „boligmaskine", og den funktionelle by som en rationelt inddelt enhed af bolig, arbejde, fritid og cirkulation som i en „organisk maskine", hvor hver enkelt aktivitet fandt sin indskrevne plads i harmoni med helheden. Samtidig lå der en hyldest til flyvemaskinen som metafor på modernitet og fremskridt, i Brasílias tilfælde som civilisationens flyvemaskine, der lander for at indtage de øde vidder, og dermed i videre forstand forvandles til et symbol, der henviser til nationens generobring af sin egen identitet.

Da der i 1957 blev udskrevet en konkurrence over udformningen af projektet „Brasilia", fremlagde arkitekten Lúcio Costa sit bidrag i et meget koncentreret og praktisk talt skitseagtigt udkast, der på ganske få sider formulerede byens koncept og illustreredes af Costas egne tegninger. Til trods for forslagets meget foreløbige karakter, kom det nøje til at svare til virkeligheden. Udkastet kunne dårligt nok betragtes som et egentligt udarbejdet forslag, sammenlignet med de øvrige konkurrenter, der indleverede omfattende detailstudier med fuldt udarbejdede tegninger og modeller. Trods denne tilsyneladende overmatching vandt Costas forslag på sin indre teoretiske og ideologiske kohærens og den næsten poetiske enkelhed, hvormed det var udarbejdet. Bedømmelseskomiteen var ikke i tvivl, og blandt dommerne sad arkitekten Oscar Niemeyer, hvis arkitektur senere kom til at præge den konkrete udfyldning af Costas plan.

I forslagets indledende formuleringer understreger byplanlæggeren, at den afgørende inspiration og motivation til at deltage i konkurrencen udsprang af de symbolske muligheder, han kunne se i en ny urban erobring af højsletten. „For this is a deliberate act of possession, the gestures of the pioneers acting in the spirit of their colonial traditions" (Costa 1957). Byen skulle funderes ud fra denne „initial gesture which anyone would make when pointing to a given place, or taking possession of it: the drawing of two axes crossing each other at rigth angles, in the sign of the Cross" (ibid.).

På den ene side forklarer denne symbolik byplanens – den såkaldte *Plano Piloto* – grundlæggende form, et kors der tilpasset den topografiske placering buer tværstangen til en halvmåne og dermed muliggør en tilnærmelse til modernitetens eksemplare manifestation i „flyvemaskinen". På den anden side åbner denne gestus for en historisk symbolik, der for enhver brasilianer fremkalder billedet af de første portugisiske *settlers* – de såkaldte *bandeirantes* – for hvem korset var civilisationens første genkendelige indskrift i en kaotisk tropisk virkelighed. Det er ingen tilfældighed, at denne historiske henvisning blev genoptaget ved Brasílias indvielse, der fandt sted den 21. april 1960, i den nyopførte katedral ved en messe afholdt for regeringens officielle repræsentanter sammen med de arbejdere, der havde medvirket til opførelsen af byen. Katedralen i Brasília er som den øvrige monumentale arkitektur tegnet af Oscar Niemeyer, og dens pyramideform er den skulpturelle fortolkning af to enorme hænder, der rækkes mod himlen samlet i bøn. Ceremonien mimer direkte portugisernes rejsning af et kors i 1500, da Pedro Alvares Cabral på et togt til Indien landede på den brasilianske kyst og hermed „opdagede" det land, han dengang benævnte *Terra da Vera Cruz* – Det Sande Kors' Land. Som det er beskrevet af Cabrals krønikeskriver Pedro Vaz Caminha, indtog erobrerne symbolsk denne nyopdagede del af kontinentet ved afholdelsen af en messe til de deltagende tupiniquin-indianeres


C. VICENTE PIRES
C. BANANAL
LAGO NORTE
LAGO SUL
PARANOÁ L.
BRASILIA
1:100 000
N

Figur 1

store forundring (Giucci 1993) og knyttede dermed det tætte bånd mellem evangelisering og kolonisering. Begivenheden er afbildet af den kendte maler Vitor Meirellis og findes i enhver officiel brasiliansk historiebog for skolebørn. Men hvor den første funderingsgestus indledte en koloniseringshistorie af de indfødte indianske kulturer og en senere udbyttelse af de importerede afrikanske slaver, pegede indvielsen af Brasília på en ny grundlæggelse af nationen i kraft af et rituelt markeret tabula rasa. Med dette symbolske krav om en „ny start" markerede indvielsen af Brasília en afstand til nationens oprindelige grundlæggelse på kolonialistisk udbytning, samtidig med at projektet udpegede et sæt af nye værdier for en ny tids nationalisme: fremskridt, rationalitet og funktionel humanisme.

Struktur

Hovedprincipperne for byens udformning skulle ifølge Costas oprindelige forslag tilgodese to grundlæggende intentioner:

> Den skal ikke blot begribes som en enkelt organisme, der på en tilfredsstillende måde og uden anstrengelse er i stand til at udfylde enhver bys særlige vitale funktioner. Den skal besidde en hovedstads indre attributter, ikke blot som *URBS*, men som *CIVITAS*. Derfor er den første betingelse, at byplanlæggerens hensigt har en vis nobel værdighed, eftersom denne attitude skal udmønte sig i en orden, anvendelighed og proportion, der er i stand til at tilskrive det samlede projekt den ønskede monumentale karakter (Costa 1957).

Funktionalitet og repræsentativ monumentalisme – urbs og civitas – udgjorde således de to kerneideer, der fra begyndelsen kom til at præge Brasílias struktur og udseende. Costa ville favorisere de gennemgående visuelle perspektiver som i Le Corbusiers *Ville radieuse*, men samtidig skulle den realiseres som en grøn by, en human parkby, hvor dele af byens centrale aktiviteter koncentreres i særlige funktionelle sektorer, mens beboelsesejendommene anlægges i naturlige og menneskevenlige omgivelser med masser af åbne grønne arealer og rekreative områder.

Det var hensigten at skabe en åben, ren, sikker og funktionel by, der samtidig bar præg af at være en hovedstad. I forslaget udtrykker Costa, at monumentet i modsætning til sin rolle i en almindelig by ikke bare skal indskrive sig diskret i landskabet og være en dekorativ tilføjelse til byen. Monumentet skulle for Costa tegne byens grundlæggende karakter, og dets fremtrædende plads skulle sikres dels gennem selve bytegningens symbolske helhed og dels gennem de repræsentative konstruktioners fremtrædende plads i byens krop, hvor de er synlige for enhver gennemkørende færdsel.

Byplanen overtager en anden væsentlig funktionalistisk ide, der består i at adskille den motoriserede trafik fra den gående. Dermed ændres gadernes sædvanlige opgave, at give det urbane netværk social kontinuitet, til udelukkende at blive transportkanal mellem urbane enheder hver især med en selvstændig infrastruktur. Den kørende trafik er koncentreret i *Den Centrale Akse*, der gennemløber vingerne og består af fire midterbaner til den hurtigkørende trafik samt to gange to laterale baner til den til- og frakørende færdsel, der via et sløjfesystem elegant undgår de normalt farlige trafikkryds.

Byens krop, *Den Monumentale Akse*, indeholder regeringsadministrationens væsentligste funktioner. I „hovedet" eller „cockpittet" findes den politiske og juridiske magt samlet omkring *De Tre Magters Plads*. Her omkring er de repræsentative bygninger pla-

ceret i den østlige spids af Plano Piloto og peger derved ud i det barske højslettelandskab. Præsidentens palads, Alvorada, ligger lidt tilbagetrukket, men kun få minutters kørsel herfra. Centralnervesystemet består af ministerierne, der er opmarcherede som dominobrikker på esplanadens flanker. Byens hjerte findes lidt forskudt herfra i den pyramideformede katedral opført som et knippe buede betonspær, mellem hvilke blåtonede glasmosaikker tegner indskrifter i lysindtaget. Rygraden udløber fra esplanaden og krydser kroppens vinger i handelssektoren og forener i kroppen vigtige administrative organer, såsom banksektor, hospitalssektor, hotelsektor og alle øvrige sektorer, der koncentrerer de vigtigste central urbane funktioner.

Beboelsen er til gengæld projekteret på vingerne, men også i villakvartererne på den anden side af den kunstigt anlagte Paranoá-sø, hvis krumning følger flyverens forreste kontur. Søens bredder tilbyder desuden en velegnet beliggenhed for sports- og fritidsklubber, hvor indbyggerne efter amerikansk countryclubmønster kan dyrke idræt og andre weekend-fornøjelser, hvis de ellers har råd til det.

Den centrale trafikakse krydser flyvemaskinens krop under en gigantisk platform, der udgør planens geometriske centrum og under hvilken også den lokale busstation findes. Netop ved platformen koncentreres en væsentlig del af byens varehuse og forlystelsestilbud så som barer, restauranter, biografer og teatre. Parallelt med den centrale akse gennemskæres beboelseskvartererne på vingerne af mindre færdselsårer, der konsekvent består af ensrettede dobbeltbaner, og hvorfra indkørslerne til beboelseskarreerne gøres mulig. Adskilt fra biltrafikken findes der på vingerne et netværk af gangstier og fortorve, der gør det muligt at færdes mellem beboelsesenhederne, og hvor de lokale forretnings- og servicetilbud er placeret. På hver vinge ligger der 16 rækker af beboelseskarreer med mellem 2 til 8 karreer i hver række.

En karré, en såkaldt *superquadra*, er byens fundamentale boligenhed og er et kvadratisk område, på hvilket der er bygget ca. 15 blokke med varierende størrelse og udformning, men aldrig højere end 5-6 etager og ofte konstrueret på „piller", hvilket dels øger ventilationen under bygningerne og dels „åbner" karreen visuelt. Mellem karreerne ligger de lokale servicetilbud med handel, barer og spisesteder i forbindelse med vejene til den indre trafik, der er sikret ved et sindrigt system af rundkørsler. Fire karreer udgør en enhed, hvortil der er adgang til egne folkeskoler, børnehaver, kirker og små markeder, der giver nabolaget en vis autonom, selvforsynende karakter. Kontinuiteten inden for hver boligenhed bliver på denne måde privilegeret, og i princippet behøver man ikke at bevæge sig uden for sin karré, med mindre man skal på arbejde. For børn og hjemmegående giver dette en udpræget tryghed og samling i tilværelsen, og især de unge, der er vokset op i Brasília, plejer at fremhæve dette aspekt som et stort positiv ved byen. Dog er det også som konsekvens heraf, at byen ofte kritiseres for mangel på sociale samværsmuligheder af mere varieret art, samt en tendens til, at den enkelte beboer kan føle sig isoleret og afskåret fra at forny gængse kontaktflader med omverdenen.

I sin oprindelige intention var *superquadra*'en en afgørende løftestang for indfrielsen af de egalitære intentioner, der lå i Costas plan. I et tidsskrift udgivet af det statslige byggeselskab NOVACAP, der opførte Brasília, findes følgende formulering:

> Lejlighedsblokkene i en superquadra er alle ens: den samme facade, den samme højde, de samme servicetilbud, alle konstruerede på piller, alle med garage og konstruerede af de samme materialer, hvilket undgår den afskyelige opdeling i sociale klasser. Det vil sige, at

alle familierne lever sammen, de højeststående offentlige embedsmænd, de mellemste og de små. Med hensyn til lejlighederne har nogle et større antal værelser end andre og uddeles til familierne i forhold til antallet af deres medlemmer. Og på grund af denne fordeling og fraværet af diskrimination mellem sociale klasser er indbyggerne i en *superquadra* tvunget til at leve sammen som i en stor familie, i perfekt socialt samliv, hvilket især bliver til fordel for børnene som lever, vokser, leger og studerer i det samme miljø af åbent kammeratskab, venskab og sund opvækst [...] Således bliver børnene opdraget på højsletten, de børn, der skal konstruere morgendagens Brasilien, idet Brasília er den glorværdige vugge for en ny civilisation (Brasília 1963 (65-81):15 - apud; Holston 1993:28).

Det er vanskeligt at finde et klarere udtryk for de utopiske forventninger, der oprindeligt blev stillet til den nye hovedstad. Om end det i højere grad var en forventning, der blev formuleret af de involverede i projektets realisering end af de politiske magthavere i regeringen, for hvem der var andre og helt pragmatiske interesser på spil. Det paradoksale i disse forventninger lå i tanken om, at man i et samfund grundlagt på en helt skæv social opdeling i bolig og fritid skulle kunne realisere den totale modsætning til de betingelser, der herskede på arbejdspladsen. Brasília indeholdt en intention om at realisere en social organisering, der især for den nye generation kunne tilbyde en egalitær erfaring i det kollektive samvær. En erfaring, der kunne nære håbet om en ændring af den fundamentalt skæve, nærmest feudale, sociale struktur, der herskede på andre niveauer i det brasilianske samfund. Det var en radikal idé om en by, der skulle omforme Brasilien til et moderne samfund i lighedens tegn som en form for social revolution uden omvæltning af det politiske og økonomiske system, men gennem opdragelse på grundlag af en ny generations erfaring af kollektivitet. Boligen skulle udligne de forskelle, der herskede på arbejdspladsen, og man forstillede sig, at rengøringskonen, der blev hundset rundt med i dagtimerne, kunne leve harmonisk sammen med sine „overhunde" i fritiden. Også sportsklubberne skulle i princippet arbejde efter dette lighedsprincip, om end det hurtigt viste sig i praksis at være umuligt.

Det er sandsynligt, at den forudsætning Brasília symbolsk oparbejdede som en „ny start" ikke blot rettede sig mod den koloniale fortid, men også mod de herskende betingelser i datidens Brasilien. Brasília blev ikke udtænkt som en afspejling af de herskende betingelser eller som resultat af en faktisk udvikling, men var et forsøg, der skulle tjene som kontrapunkt, og som privilegeret model for landets øvrige udvikling og være billede på fremtidens muligheder.

I dag kan disse utopiske intentioner synes fjerne fra den virkeliggjorte dagligdag, og det er sandsynligt, at de heller ikke deltes af datidens magthavere, men derimod var udtryk for den kreative frihed, der i udgangspunktet blev givet planlæggerne. Lúcio Costa var som Oscar Niemeyer erklæret partikommunist, men led ingen ideologisk censur på grund af sine overbevisninger. Til gengæld var Costas social-utopiske udtænkning af projektet, uden hensyn til den herskende sociale og økonomiske virkelighed i Brasilien, foreneligt med den politiske interesse JK havde i opførelsen af Brasília som impuls for den mest avancerede del af landets industrielle udvikling. Som en satsning på en realisering af fremtiden, der skulle trække fortiden med sig.

De egalitære intentioner holdt ikke stik og blev hurtigt glemt, da landets politiske regime med kuppet i 1964 fik mere autoritære toner, og den økonomiske krise blev skærpet. Alligevel er den positive side, man oftest hører byens indbyggere fremhæve ved Brasília, og især den generation, der er vokset op her, at de føler et større sammenhold og kamme-

ratskab samt en tryghed, de ikke finder i andre brasilianske storbyer. Dog er der ingen tvivl er om, at de unge, der vokser op på Plano Piloto, tilhører den absolut privilegerede del af byens befolkning. I dag er det kun den bedrestillede del af middelklassen, der har økonomiske forudsætninger for at leje en lejlighed på Plano Piloto. Rengøringskonen vil oftest være henvist til at søge ud i de billigere kvarterer i en af de mange satellitbyer, hvor flertallet af Brasílias nuværende – og især senest tilflyttede – befolkning bor.

Fra et byplanlægningsperspektiv ligger den helt store fordel ved Brasílias struktur i trafikafviklingen, der sker hurtigt uden de vanlige problemer med kødannelser og trængsel i myldretiden, man kender fra andre brasilianske storbyer, og relativt sikkert. Inden for selve Plano Piloto vil man sjældent bruge mere end et kvarter på at komme frem til sit bestemmelsessted, hvis man vel at mærke har egen bil. Det er nemlig privatbilismens by, hvilket de langsomme og ubekvemme bybusser ikke har kunnet ændre på. Fodgængere er i relativ sikkerhed inden for deres beboelsesområde, men til gengæld er de fredløse, når de er nødsaget til at bevæge sig over hovedfærdselsårerne. Et system af tunneler under vejene har ikke kunnet løse dette problem, da de enten er lukkede for at forhindre tilflyttende boligløse i at flytte ind, eller så mørke, uhygiejniske og ubevogtede, at de fleste foretrækker at kaste sig ud i vovestykket at krydse den hurtigtkørende trafik.

En by uden hjørner

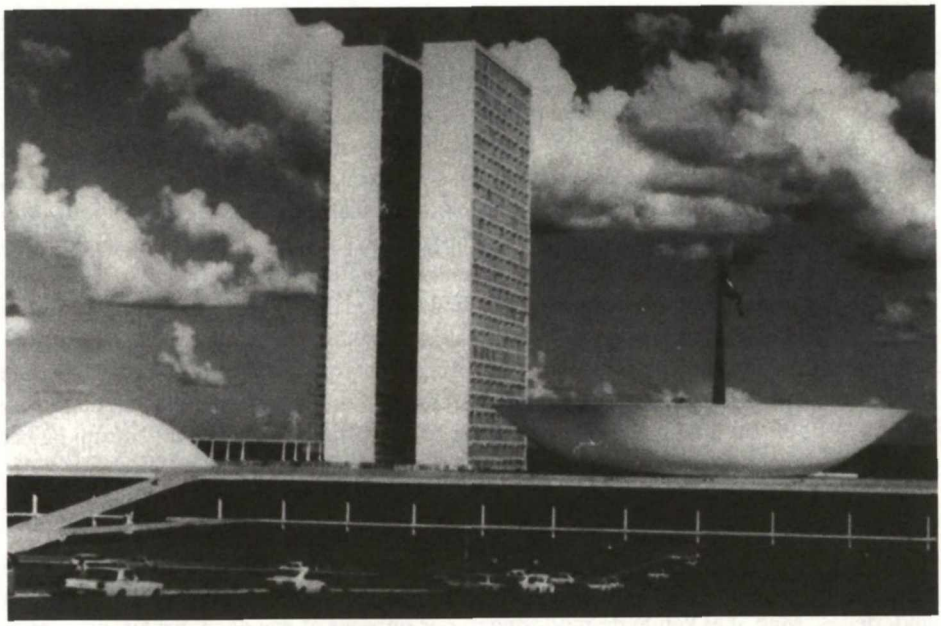
Det funktionelle aspekt ved Brasílias struktur løser i det daglige mange af de problemer, der gør livet vanskeligt i de sydamerikanske storbyer. Samtidig betyder det gennemgående milde klima, at tilværelsen generelt set er lettere og mere behagelig på højsletten end ved de befolkede centre ved kysten. Gennemsnitstemperaturerne ligger på 16-26 grader, og ser man bort fra vinterens tørkeperiode, ligger byen som regel grøn og blomstrende hen, præget af de udstrakte grønne arealer, der her er fem gange større end, hvad man ellers anser for idealet i brasilianske byer. Beliggenheden på højsletten giver desuden en konstant fornemmelse af kontakt med den omkransende natur og den usædvanligt smukt skiftende himmel. Derimod er den indvending, man oftest hører fra Brasílias indbyggere, manglen på urban puls og et rigtigt „byliv". „Byen har jo ingen hjørner", lyder kritikken ofte, og det er sandt, at hjørnerne er erstattede af rundkørsler, og at fodgængertrafikken er isoleret til de enkelte *superquadra*'er. Favoriseringen af bilen har frataget gaderne deres sociale opgave som rum for samvær. I stedet er dette flyttet ind i beboelsesområdernes parkagtige privatsfære, hvor familie- og nabostrukturer gøres tættere. Venskaberne viser sig at blive stærkere og bekendtskabskredsene bliver bærere af de informelle offentlighedsstrukturer, der ikke støtter sig i byens rum. Man skal kort sagt gå efter de konkret aftalte møder, hvis man tager hjemmefra, og man finder gennemgående mere sammen privat, end det er normalt i latinske kulturer. Manglen på et egentligt centrum som organisering af bystrukturen, fraværet af naturlige mødesteder på pladser og torve, samt gader frataget deres funktion af offentligt rum, hvori færdsel og social kontakt forenes, alt dette fører til følelsen af en generel mangel på „urbanitet", med mindre man som de yngre generationer i Brasília vænner sig til shopping-centre og andre private og kommercielle samlingssteder. Det er en tendens, man på grund af den stigende vold i øvrigt også ser blandt middelklassens unge i andre brasilianske storbyer, hvor for eksempel biografer og diskoteker i stadig stigende grad ligger i de store indkøbscentre.

Som den amerikanske antropolog, James Holston, udtrykte det (1993), udtænkte Lúcio Costa byen, symbolet på modernitet og fremskridt, i form af en organisk helhed: en krop. Han gav byen hjerne, hænder og arme. Men han „glemte" kroppens ben og de blodårer, der gør det muligt for befolkningen at cirkulere.

Lúcio Costa forestillede sig, at der i Brasílias geometriske centrum, omkring den platform, hvor vingerne mødes med kroppen, skulle konstrueres et „city"-kvarter med en organisk struktur af små gader og pladser, der kunne skabe muligheder for et udeliv efter bedste „middelhavstradition". I virkeligheden blev dette privilegerede centrum domineret af to enorme varehuse, der ikke indfrier de urbane funktioner bedre end noget dansk indkøbscenter, da enhver form for social kontakt er underlagt et ucharmerende kommercielt formål. Ganske vist er der i de sidste år netop i dette område opstået en livlig aktivitet af uregerlig gadehandel, og spontane samlingssteder trives omkring den nærliggende busstation, hvorfra Plano Piloto kommunikerer med sine „satellitter". Men alt dette sker kun på trods af den lidet tiltalende realisering af den oprindelige plan for centrum og benyttes fortrinsvis af den socialt dårligst stillede del af befolkningen.

Manglen på centrum, manglen på „gadehjørner", manglen på promenader og, i det hele taget, manglen på muligheden for at komme „tilfældigt forbi", er de forhold, nytilflyttere hyppigst klager over som årsager til social ensomhed og isolation. Efter en tid opdager de dog som regel, at det „sociale" langt fra er elimineret, men blot struktureret anderledes. Man skal kende de mødesteder, der opsøges af ens egne cirkler, og som er med til forme de usynlige netværk af sociale relationer. Gør man ikke det, vil man forgæves søge efter, *hvor* det sker. En nytilkommen beboer vil i Brasília hurtigt opdage, at der ved siden af de retlinede gangstier, der er lagt i kvadratiske mønstre inden for boligblokkene, findes uformelle stier slidt ned i de ellers solide og velplejede græsplæner inden for boligområderne. Stierne er et af de få synlige udtryk for den altid singulære måde, hvorpå beboerne får funktionaliteten til at fungere i praksis. En anden erfaring, der adskiller Brasília fra de fleste af landets storbyer, er, at *hjemmet* har fået en betydning, det normalt ikke har i tropiske og subtropiske lande. I og med at man ikke kan forene behovet for social offentlighed med gaden, hjørnet og pladsen, udvikler de sociale cirkler sig langt mere i aftalte forgreninger, der på grund af den selvstændigt skabte natur ofte viser sig at være mere solid.

Brasília er ikke nogen „død" soveby. Det urbane liv findes, men ofte på trods af den realiserede funktionalisme, der muligvis på nogle punkter har tilbudt mere menneskelige urbane vilkår, men kun i den udstrækning mennesket indføjer sig i en rationel, økonomisk målrettet og behavioristisk kulturopfattelse. *Homo ludens* har derimod trange kår, hvilket er i radikal modsætning til netop de træk, der ellers karakteriserer den brasilianske befolknings kulturelle liv – samværet, festen, karnevallet og gadens offentlighed. Til gengæld lader dette anarkistiske element sig ikke skubbe af banen så let, heller ikke i Brasília, og det er konstant en uberegnelig trussel mod funktionalismens renvaskede og i sin tendens autoritære forståelse af, hvad kultur bør være.



Figur 2 (Alexander Fils, s. 16, 1988)

Figur 3 (Alexander Fils, s. 19, 1988)

Arkitekturen

Kender man ikke Brasília, kan det være svært at vide, hvornår man når centrum. Der er nemlig ingen væsentlig forskel på periferi og centrum. I den korsformede struktur er man overalt på sin vis tæt ved periferien, og samtidig udfylder alle lokale steder deres del af centrums opgaver. Når man kommer fra lufthavnen og ind af den sydlige „vinge", kører man før eller senere over en kæmpemæssig platform, hvorfra man på begge sider kan se arkitekten Oscar Niemeyers karakteristiske monumentale byggerier. Her krydser vingerne byens krop. Her står det pyramideformede teater, og lidt længere borte katedralen og de smukt kurvede offentlige byggerier, hvor kongres og parlament har til huse.

Det er Oscar Niemeyers sikre streg, der overalt har sat sit adelsmærke på Brasílias visuelle fremtræden. Hans karakteristiske dristighed ses i bygningernes skulpturelle koncept og realisering. De repræsentative bygninger forener det monumentale med en usædvanlig plastisk balance, og opført i hvidmalet beton ligner bygningerne lavthængende skyer, der svæver over den plane højslette. Skønt Niemeyer er erklæret discipel af Le Corbusier, brød han allerede i trediverne med dennes typiske ortogonale streg, og brasilianeren eksperimenterede i stedet med kurvede runde former med en anden visuel appel. Bygningerne anskues ud fra deres særlige funktionelle opgaver, der forsøges udtrykt i forskellige voluminer og dimensioner, hvorved Niemeyer undgår den geometriske gentagelse og desuden formår at fremhæve bygningernes monumentale og repræsentative karakter med en enestående lethed. Kongressens enkle symmetri eller De Tre Magters Plads' åbenhed og skulpturelle styrke. Legen med lys og vand i udenrigsministeriet, Itamaraty og omkring højesteretspaladset. Pyramideformen er hyppigt forekommende, i for eksempel Nationalteateret og Katedralen, hvilket på den åbne højslette stiller bygningerne i smuk metafysisk reference til den rumlige åbenhed og karakteristiske „høje" himmel.

Niemeyers arkitektur er ikke bange for at være „stor", og en af hans store fortjenester er at have formået at indfange den kosmiske dimension ved Brasília, der har skabt en stadig levende myte omkring byen som et sted med særlige spirituelle „kræfter".

Der er ingen tvivl om disse bygningværkers skønhed og dristige arkitektoniske realisering. Derimod bliver de ofte kritiseret for manglende funktionalitet, og arkitekten har måttet stå for skud fra brugerne for ikke at have et klart koncept for bygningernes indre udformning. Om det så skyldes, som anekdoterne vil fortælle, at Brasília blev udformet på en serviet i cafeteriet i kommunistpartiets hovedkvarter, hvor Niemeyer havde sin gang, er ikke til at sige. Værket står tilbage som vidnesbyrd på en stor skulptør, der valgte arkitekturen som den kunstart, hvori han fandt de bedste visuelle realiseringsmuligheder.

Brasílias krise

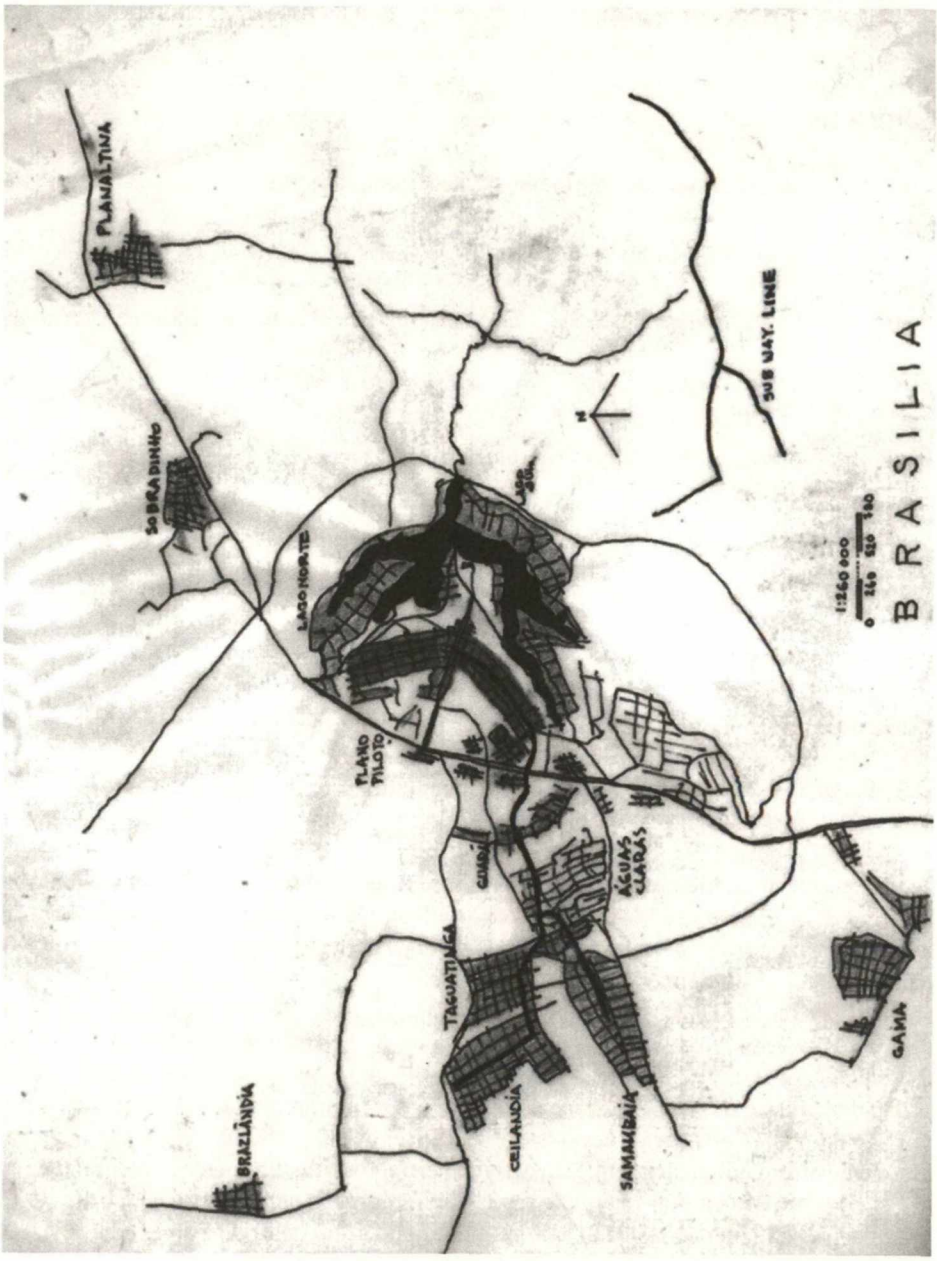
Havde opførslen af Brasília i begyndelsen en aura af social og politisk forventning knyttet til sig, viste projektet sig ved militærkuppet i 1964 at være omformeligt til andre politiske toner. Den tendentielle autoritarisme i den funktionelle behaviorisme samt det bekvemme faktum, at den muliggjorde en isolering af magtens institutioner og deres håndhævere fra det pres, de i landets øvrige storbyer naturligt ville være udsat for, var belejligt nok for en militær regering, til at projektet blev videreført.

Brasília er i dag Latinamerikas hurtigst voksende by. Da den nye hovedstad blev projekteret, var udsigten, at den skulle nå et befolkningstal på en halv million ved årtusindskiftet. I dag anslås tallet at være oppe på 2,1 million, hvoraf under en tredjedel bor på Plano Piloto. Flertallet af tilflytterne, der er tiltrukket af muligheden for ansættelse og af de generelt bedre vilkår med hensyn til bolig, sundhed og uddannelse, er strømmet hertil fra alle egne af landet og ender normalt i en af de mange satellitbyer i den sydlige udkant af Plano Piloto: Ceilandia, Taguatinga, Guara, Cruzeiro osv. Disse satellitbyer vokser hastigt i de lave områder syd for Plano Piloto, hvor der er mest grundvand, og som i andre af landets storbyer gror de uden nogen samlet byplan. Selvom satellitbyerne i Brasília generelt har en bedre standard end Sao Paulos og Rio de Janeiros slumbyer, er de dog langt fra hovedstadens oprindelige idealer. De fleste af satellitbyernes indbyggere arbejder i servicefag på Plano Piloto og kører frem og tilbage hver dag. En husleje på Plano Piloto koster i dag sjældent under 15 mindstelønninger, hvilket retter sig mod et absolut mindretal af lønmodtagerne. Til gengæld har de familier, der allerede har boet i Brasília i flere år, som regel mulighed for at forsvare deres bolig her som del af fortidens privilegier.

Tager man konsekvensen af det reelle befolkningsgrundlag, viser bykortet derfor i dag en aflang tarm, hvorpå Lúcio Costas oprindelige fugleformede utopi sidder som et ekstremt appendiks. Det oprindelige Brasília, der i sin tid var en velmenende model for fremtidens byutopi har i dag forvandlet sig til en privilegeret byzone for embedsmænd og højere middelklasse.

En aften under en middag hos en af mine bekendte havde jeg for første gang chancen for at møde en autentisk „indfødt". Ikke blot en indvandrer eller et barn af en indvandrer til Brasília, men en person, der blev født og voksede op i dette område, før byen blev anlagt. Enilde kommer fra en lille by kaldet Anápolis, beliggende ikke langt fra det nuværende Brasília. Hun så Goiânia, hovedstaden i staten Goias, blive grundlagt og senere deltog hendes forældre i byggeriet af den føderale hovedstad. Hele hendes barndomserindring er præget af en ubrudt „horisont", hun endnu husker som en 360 graders „på toppen af verden"-oplevelse. Først derefter kom der veje, bygninger og urbaniseringer, der åbnede nye perspektiver i det uberørte, plant udstrakte rum. Enilde beskrev det som en næsten mystisk oplevelse, og det undrer mig egentlig ikke. Der findes ingen by så metafysisk som Brasília. Man kan se det på antallet af kirker, pyramider, templer og sekter, byen er fuld af. Men man behøver ikke at tilbringe lang tid på stedet, før man lægger mærke til, at himlen er „højere" her på højsletten. De evigt skiftende skyformationer, lyset, der i aftentimerne farver himlen i rødgule nuancer, og frem for alt slettens tomhed, der inspirerer til eftertanke og indre kontemplation.

Mine bekendte fra den tid, jeg boede i Brasília, vil i dag alle gerne væk fra byen. Hvis ikke alt her var så praktisk. Trods en vis kedsomhed yder byen større sikkerhed og færre problemer med færdsel og sociale skævheder end andre større byer. Der er endnu ikke den samme vold, de hyppige færdselsuheld, tiggerne, forurening og stresset, som i Rio og Sao Paulo, om end der på det sidste er tendenser hertil. Deres teenagebørn kunne under ingen omstændigheder tænke sig at flytte herfra, for Brasília er en by, hvor man knytter stærke venskaber. Når man ikke mødes tilfældigt, opsøger man hinanden så meget mere. Og så er det et godt sted at arbejde, uden spild af tid og utidige adspredelser. I den forstand har det funktionelle sigte vist sig at holde. Men hvor længe?


PLANALTINA
SOBRADINHO
LAGO NORTE
PLANO PILOTO
TAGUATINGA
GUARÁ
ÁGUAS CLARAS
BRAZLÂNDIA
CEILANDIA
SAMAMBAIA
GAMA
SUB WAY. LINE
N
1:250 000
0 2,5 5,0 7,5
B R A S I L I A

Figur 4

Noter

1. Republikansk liberal anti-stats-skattebevægelse, som manede til oprør mod den portugisiske krone i slutningen af det 18. århundrede (*red.*).

Litteratur

Arantes, Otília Beatriz
1991 Mário Pedrosa – Itinerário Crítico. Sao Paulo. Scritta Editorial.

Brasília
1993 Jornal da Companhia Urbanizadora da Nova Capital. NOVACAP.

Bomeny, Helena
1991 Utopias de cidade: as capitais do modernismo. I: O Brasil de JK. Rio de Janeiro: CPDOCC.

Costa, Lúcio
1957 Relatory of Brasília's Pilot Plan. Brasília: DETUR-DF.

Fils, Alexander
1988 Brasília. Moderne Architektur in Brasilien. Beton-Verlag.

Giucci, Guilhermo
1993 Sem fé, lei ou rei – Brasil 1500-1532. Rio de Janeiro: Rocco.

Jaguaribe, Beatriz
1993 The Modernist Epitaph: Brasília and the Crisis of Contemporary Brazil. Duplikeret.

Holston, James
1993 A cidade modernista – Uma crítica de Brasília e sua utopia. Sao Paulo: Companhia das Letras.

Kubitschek, Juscelino
1975 Por que construí Brasília. Rio de Janeiro: Bloch Editores.

Le Corbusier
1957(1941) La Charte d'Athenes. Paris: Minuit.

Madeira, Angelica & Fernando Madeira
1992 Brasília: Urban ideologies and historic preservation. Duplikeret.

Niemeyer, Oscar
1992 Meu sósia e eu. Rio de Janeiro: Editora Revan.

Penna, Jose Osvaldo de Meira
1988 Utopia Brasileira. Belo Horizonte: Editora Itatiaia.

Silva, Ernesto
1971 História de Brasília: Um sonho, uma esperança, uma realidade. Brasília: Coordenada-Editora de Brasília.

Velloso, Mônica Pimenta
1991 A dupla face de Jano: Romantismo e populismo. I: O Brasil de JK. Rio de Janeiro: CPDOCC.

KELD ANKER OLSEN

SLÆGT OG RUM I INKARIGET

– en fortolkning

I sit brev til den spanske konge Filip III, skrevet i begyndelsen af 1600-tallet, kommer den indianske krønikeskriver Poma de Ayala med et på en gang overraskende og logisk forslag. Hvorfor ikke anskue den kendte verden og kongens position heri ud fra andinsk tradition? Hvorfor ikke opfatte den spanske konge og Spaniens plads i datidens verden på samme måde, som inkaherskeren Tupac Yupanqui kunne opfattes i det forgangne Inkarige?

Poma fremhæver, at han jo selv er en slags ætling af den 10. inkahersker Tupac Yupanqui, som havde givet en datter til Pomas farfar, der angiveligt var vicekonge (Poma 1956:13, 124; 1966b:172). Så Poma var jo ganske godt kvalificeret til at rådgive. Som en vejledning giver Poma en grafisk fremstilling af den gode regeringsform i Inkariget med sit „verdenskort" over Sydamerika på Tupac Yupanquis tid, dengang den eneste verden.

Figur 1 (s. 88-89) fremtræder som et landkort med angivelse af længde- og breddegrader, men også med specielle træk (Poma 1966b:197). Således finder man Cuzco placeret midt i Inkariget, og udgående fra byen fire rette linier, der opdeler landet i fire landsdele (suyuer): Chinchaysuyu, Antisuyu, Collesuyu og Cuntisuyu. Man ser ti personer, fem mænd og fem kvinder, stående parvis sammen, med et par i Cuzco og et par i hver suyu, med manden stående til højre, og kvinden stående til venstre. Hvert par i suyu'ens karakteristiske klædedragt (Poma 1956:passim).

Poma forklarer, at Inkariget var opdelt i fire dele med hver sin vicekonge. Chinchaysuyu lå til højre for Cuzco, hvor solen går ned; Antisuyu rakte mod junglen og nord for Cuzco; Collasuyu lå til venstre for Cuzco, hvor solen står op; og Contisuyu rakte mod havet mod syd (Poma 1966b:196).

De fire dele indgik i to større dele: Hanan-Cuzco, Chinchaysuyu eller højre, og Hurin-Cuzco, Collasuyu eller venstre. Således opdeltes riget i to halvdele og nøjagtig i midten lå hovedbyen og hoffet, den storslåede by Cuzco.

På Pomas billede af byen Potosi (figur 2, s. 90) genfindes samme konfiguration om end i reduceret form (Poma 1966b:235).

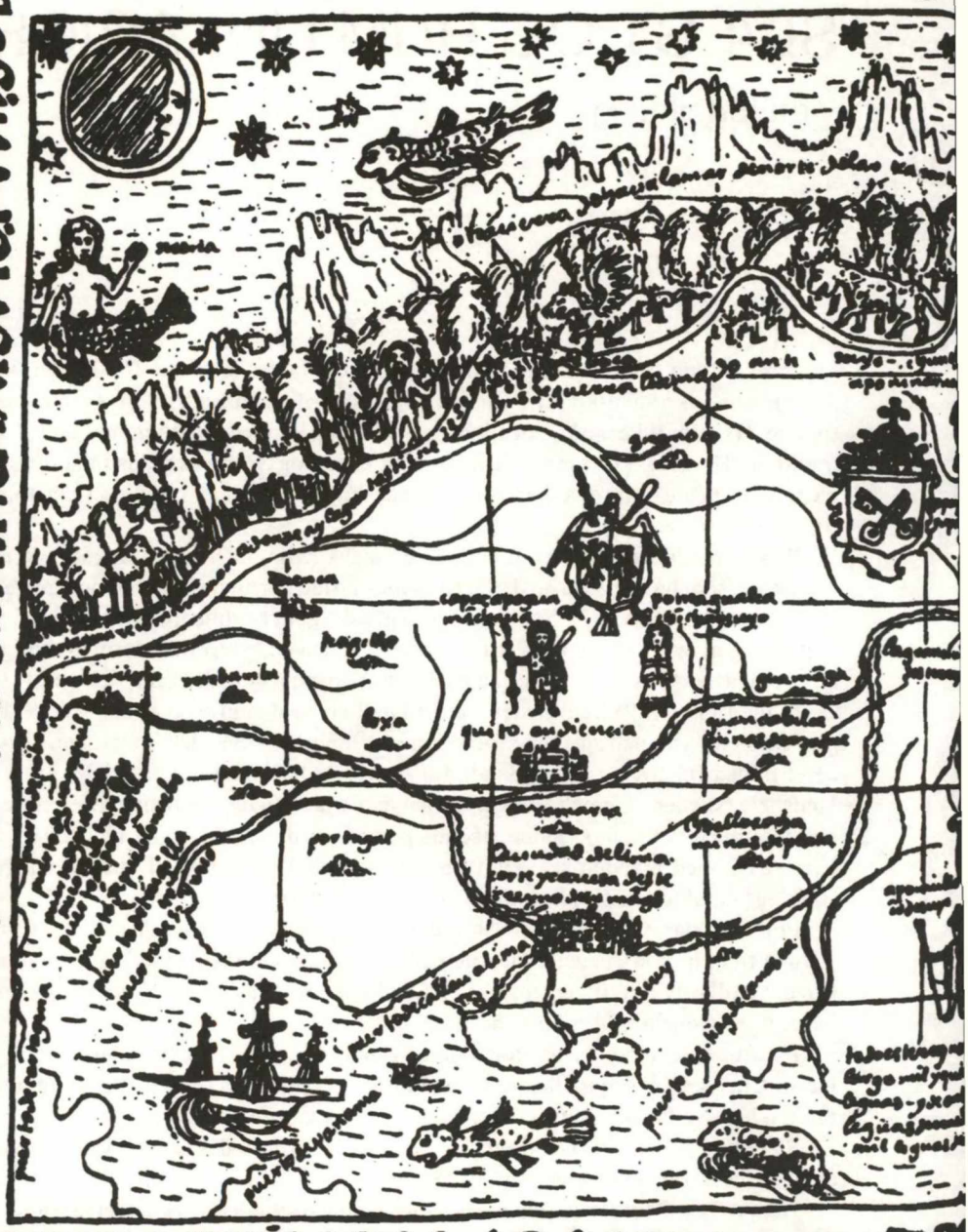
Her på figur 2 findes de fem mænd, men nu uden kvinderne og landet i samme klædedragter og hovedtøj og i næsten samme positioner som i en politisk konfiguration. Herskeren er placeret i midten, og repræsentanten for Chinchaysuyu står lidt til højre for herskeren med repræsentanten for Antisuyu stående lidt bag sig, og repræsentanten for

983

MAPA·MVNDI·D

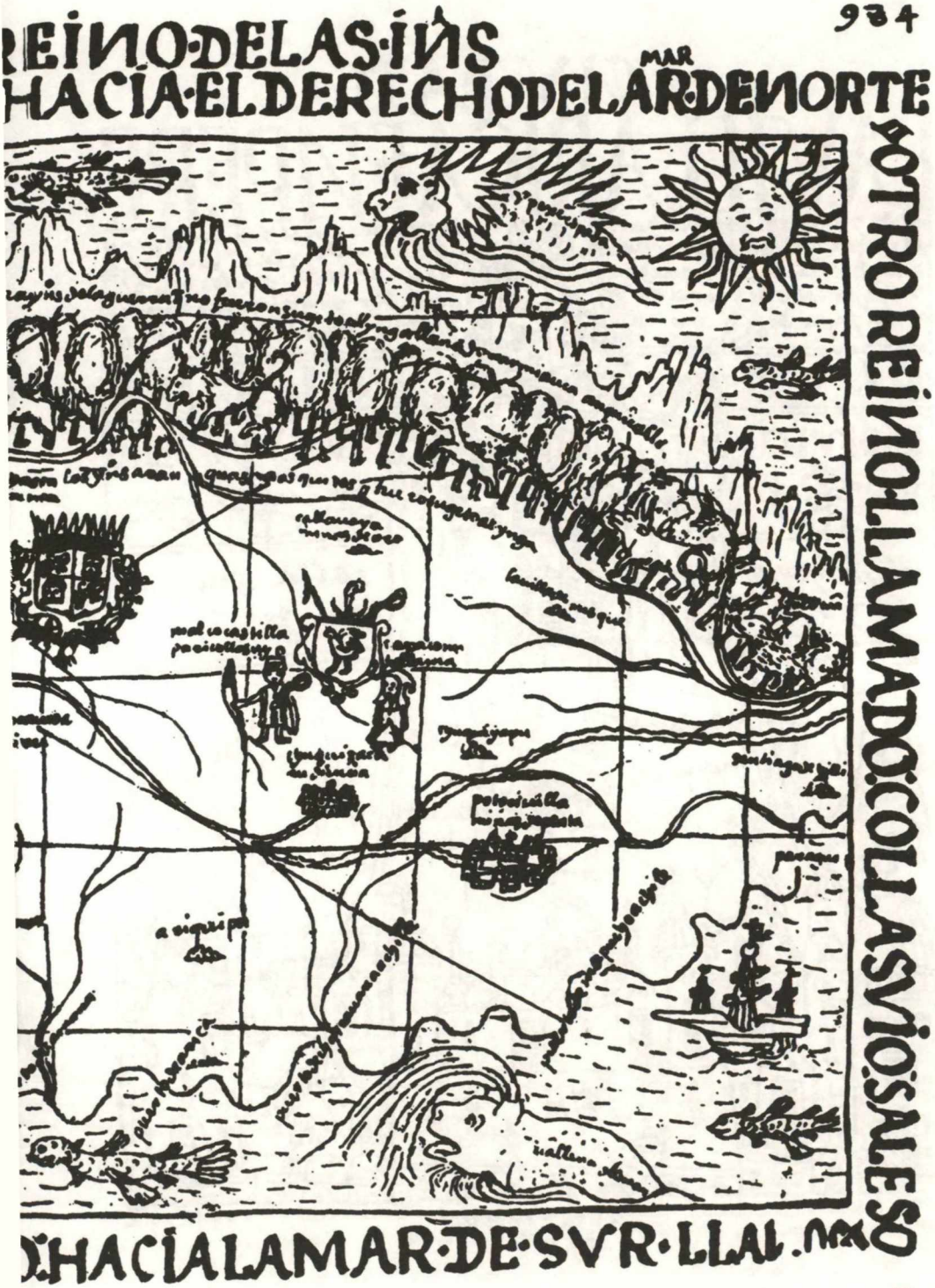
·VNREINO·LLAMADO·ANTIS

·OTROREINO·LLAMADO·CHINCHAISVIOPVNISOLA



·OTROREINO·LLAMADO·CONDE

un reyno


934
REINO·DELAS·INS
HACIA·EL·DERECHO·DELAR·DENORTE
MAR
OTRO REINO·LLAMADO·COLLASVIO·SALESO
HACIALAMAR·DE·SVR·LLAL

Figur 1


CIVDAD
LAVILLARICAEMPERE
PLVS
VLTRA
EGOFVLCIO
CVLLVMASEIOS
chinchaysu yo
colla suyo
minas de
potosi de plata
ciudad emperial castilla
estadya

Figur 2


HVARMI
CVNA
PEDRO
Yaya.
ZEBAS
tian pedrop
churin.
MARIA
pedrop piui.
ususin,
NAVPAC VIÑAI·GRADO·I
ISCAI VIÑAI·GRADO·II
ISCAI VIÑAI·GRADO·II
ISCAI VIÑAI·GRADO·II
AGVSTIN
Sebastian pa
churin.
ISABEL
Mariaphua
huan.
QVIMZA VIÑAI GRADO·III
QVIMZA VIÑAI GRADO·III
QVIMZA VIÑI·GRADO·III
Bar. Agus
tinpachurin.
Sebastian pa ha
huainmac.
Lucia.
Isabelpahua
huanmariap
hahuainin
mac.
TAHVA·VIÑAI·GRADO·IIII
TAHVA·VIÑAI·GRADO·IIII
TAHVA·VIÑAI GRADO·IIII
Ant. Bart.
churin. Agustin
pahuainin Se
bastianpaniua
canan.
Ines Lucia
hua. huan. Isabelpa
ha huainin Maria p.
ha huainpacas.
quen. L. sullca.
.vsus.
ALCAID

Figur 3

Collasuyu står lidt til venstre for herskeren med repræsentanten for Cuntisuyu stående lidt bag sig. Motivet kunne også have været en inkahersker båret i bærestol af de fire suyu-repræsentanter med hanan-repræsentanterne forrest og hurin-repræsentanterne bagerst, som det angiveligt er udført af Poma for den spanske krønikeskriver Martin de Murua (Tom Cummins, personlig meddelelse; Murua 1962(1613)).[1]

Den spanske konge inviteres i Pomas brev til at gå op på et andet og højere politisk niveau end det andinske, hvor Sydamerika nu indgår som en del i en større helhed: 1600-tallets verden. Hvorfor ikke opdele denne verden på samme måde, således at der for landsdel 1, Peru, var en søn af Poma som konge, for landsdel 2 en søn af kongen af Guinea, for landsdel 3 en søn af de kristnes konge i Rom eller en anden konge og for landsdel 4 en søn af maurernes konge af det store Tyrkiet. Og i midten den spanske konge som en kejser med en kejsers jurisdiktion over fire konger med hver deres jurisdiktion som konger (Poma 1966b:172). Dette ville genskabe inkaernes gamle regeringsform.

Men hvorfor denne opdeling af verden i systematiske kvarterer og hvorfor denne opfattelse af myndighed og rum? Er dette efter andinsk tradition, og i så fald må man spørge sig, hvilken? Poma giver nemlig en fremstilling, som hans farfar, der var vicekonge i Chinchaysuyu, kunne være tilfreds med, men som den tiende inkahersker Tupac Yupanqui næppe ville have kunnet godkende.

Nu kender man ikke meget til, hvad inkaerne mente og sagde. Inkariget var en skriftsløs civilisation, og man kender stort set kun til dets mennesker og samfund gennem de spanske kilder fra 1500- og 1600-tallet.

De fleste spanske krønikeskrivere beretter om eksistensen af et dynasti af herskere frem til spaniernes erobring af Inkariget i 1533 og lader disse herskeres beslutninger og gerninger være bestemmende for rigets tilblivelse og inkasamfundets udformning. I denne beskrivelse er Tupac Yupanqui den tiende i rækken af inkaherskere. Der er blandt moderne inkaforskere fortsat accept af inkahistoriens historicitet (se Rowe 1945), men der er også fremført væsentlig kritik af denne opfattelse. Antropologen R. T. Zuidema mener således, at sammenholder man de inkahistoriske beretninger om herskerne, som de gengives af spanierne, bliver opfattelsen af inkahistorien som et sammenhængende tidsligt forløb uholdbar på grund af krønikeskrivernes indbyrdes modstridende oplysninger. Han argumenterer i stedet for den opfattelse, at dynastiets ti første herskere slet ikke skal opfattes som tilhørende et dynasti, men at de personificerede ti samtidige høvdinge over vigtige sociale grupper i samfundet. I denne forståelse repræsenterer Tupac Yupanqui en sådan høvding (Zuidema 1964).

En genlæsning af de spanske kilder kan ikke være upåvirket af denne strid mellem en historisk/tidslig læsning og en rumlig læsning af kilderne (Olsen 1986). Det er påfaldende, at der er så mange indbyrdes forskellige gengivelser af inkahistorien i de spanske kilder. Men det er vigtigt at pointere, at der i kilderne må være tale om to informationsniveauer. Spanierne skulle forstå deres indfødte informanter, og den moderne læser skal forstå de spanske krønikeskriveres beretninger. Efter en genlæsning af kilderne kan der måske peges på, at kildernes indbyrdes afvigelser ikke fremstår som vilkårlige, og at der kan anes en slags systematik bag „fejlene" eller afvigelserne. Denne systematik kan opfattes som et negativ af de indfødte informanters beskrivelser af tidslig succession og rumlig organisation i Inkariget og kan derved få den oprindelige information til at træde tydeligere frem.

Men der er også stor overensstemmelse imellem krønikeskrivernes gengivelser. De fleste kilder omtaler inkaens stedlige repræsentanter som hans nære slægtninge (Olsen

1986:108-9 n11) og inkaslægten i almindelighed som den, der optog rummet. Dette ville så sandsynligvis også være inkaherskerens opfattelse. Men hvis der var tale om nære slægtninge, skulle dette sætte sig let genkendelige spor i kilderne, eftersom det vil kræve etablering af gentagelse af slægtskabsforbindelser i hver generation at opretholde mønstret med nære slægtninge som herskerens repræsentanter. Det volder derfor problemer for den moderne læsning af kilderne, at der ikke er skabt klarhed over, hvordan inkaerne opfattede slægtskab.

Der findes udsagn i kilderne, der peger på, at inkaerne ved familie eller slægt forstod den kreds af personer, der stammede fra en fælles stamfader (dvs. tipoldefader) enten gennem mænd eller gennem kvinder (Holguin (1608) I: Zuidema ud.:9-10; Bocanegra (1631) I: Zuidema ud.:11-12, 35; Zuidema 1964: passim). Som en af de mere prætentiøse gengivelser af denne opfattelse af slægtsforhold viser præsten Perez Bocanegra i sin bog „Ritual Formulario" (Bocanegra (1631) I: Zuidema op.cit.) „familien" som ni portrætter af inkaer, henholdsvis fem mænd og fire kvinder, og deres indbyrdes slægtsforhold (figur 3, s. 91).

Figur 3 kan læses enten som en slægt af efterkommere gennem mænd eller gennem kvinder til en tipoldefader (*manco*: stamme, andetsteds hos Bocanegra (1631) I: Zuidema ud.:11-12, 35) eller som en fader (*yaya*) og hans fire sønner og fire døtre. Figur og tekst rummer denne dobbelthed eller dobbeltrepræsentation. I begge repræsentationer er, set inde fra figuren, højresiden mændenes side og venstresiden kvindernes. Var moderen eller tipoldemoden vist som ægtefælle, ville figuren rumme ti personer, henholdsvis fem mænd og fem kvinder, ligesom på Pomas verdenskort.

Teksternes figurer

Poma skrev sine tekster i en periode, hvor de spanske koloniherrer med forøget kraft forsøgte at nedbryde de indianske samfunds gamle institutioner. Man finder i hans tekst et forsvar for de indianske folkeslags eksistensberettigelse og en kritik af fremmedherredømme og her ikke mindst spaniernes. Men hvordan var Inkariget med dets folkeslag organiseret? Kan en forståelse af hovedbyen Cuzcos organisation være nøglen til en besvarelse af spørgsmålet, idet byens forhold tilsyneladende var mønstergyldige i riget? Der eksisterer således flere kildetekster, der beskriver Cuzco by og befolkning som et struktureret rum. Men uklare beskrivelser af befolkningens tilhørsforhold har vanskeliggjort en forståelse af byen som polis eller bysamfund og derfor af dens rolle som model for det øvrige rige.

I den moderne inkaforsknings hovedværk om Cuzco, *The Cequesystem of Cuzco* (Zuidema 1964), analyserer Zuidema de spanske kilders beretninger om Cuzcos fremvækst og rumlige organisering. Udgangspunktet for hans analyse er, at kilderne om Cuzcos organisation synes at være gensidigt og internt modsigende. Han giver to eksempler på den umiddelbare forståeligheds umulighed:

Eksempel 1:
Ifølge overleveringen, som den blev registreret af spanierne, havde der frem til 1532, hvor spanierne kom til Inkariget, været tolv inkaherskere. Hver af herskerne grundlagde en slægtsgruppe, en såkaldt *panaca* eller *ayllu*, der rummede alle herskerens efterkommere på nær tronarvingen, der grundlagde sin egen gruppe (Sarmiento de Gamboa

1907(1572): passim). Om Manco Capac læser man, at han grundlagde inkadynastiet, som hed Capac Ayllu. Men man får også at vide fra den samme kilde, at Capac Ayllu blev grundlagt af Tupac Yupanqui, den tiende regent i det samme dynasti, og at Manco Capacs panaca var Chimu Panaca.

Eksempel 2:
Det fortælles om Cuzco by, at den var opdelt i to halvdele, Hanan-Cuzco og Hurin-Cuzco, og at hver halvdel indeholdt to kvarterer. Chinchaysuyu og Antisuyu blev tilsammen kaldt Hanan-Cuzco, fordi panacaerne fra regenterne fra Hanan-Cuzco, det vil sige fra den sjette til den tiende hersker – den ellevte og tolvte hersker havde tilsyneladende ikke plads i denne ordning – hørte til disse to suyuer. Collasuyu og Cuntisuyu blev tilsammen kaldt for Hurin-Cuzco, fordi panacaerne af regenterne fra Hurin-Cuzco, det vil sige første til femte hersker, hørte til disse to suyuer. Men andre krønikeskrivere kalder kun Chinchaysuyu for Hanan-Cuzco og Collasuyu for Hurin-Cuzco.

Efter Zuidemas mening kan disse modstridende redegørelser ikke passes ind i én beskrivelse af Cuzcos sociale organisation, men må referere til tre forskellige repræsentationer af den. Deres indbyrdes forskelle må stamme fra de forskellige måder, hvorpå de sociale gruppers indbyrdes forhold, som er nævnt i forbindelse med ceque-systemet, blev vurderet. Ceque-systemet med dets særlige systematik spiller derfor en central rolle i analysen. Fra byens centrum, Soltemplet, strålede 41 imaginære linier, såkaldte ceque'er, ud gennem de fire bydele med ni linier i hver af de tre bydele og fjorten i den fjerde bydel. De enkelte linier, der var grupperet i tre grupper af tre, var benævnt henholdsvis *collana*, *payan* og *cayau*. Panacaerne var tilknyttet payan-cequer, og til cayao-cequerne var knyttet ti adelige aylluer. Panacaerne kunne således placeres i større sammenhænge på forskellige måder. Herskerne kunne fremstå som repræsentanter for forskellige grupper i samfundet, og panacaernes slægtsnavne kunne ligeledes stå for forskellige sociale grupper i ceque-systemet. Præsentationerne af Cuzcos sociale organisation var imidlertid alle tre baseret på kombinationen af tre grundlæggende organisationsprincipper, der kunne beskrives som opdeling i tre eller tredeling, i fire eller firdeling og i fem eller femdeling (Zuidema 1964:39-40).

Zuidemas komplicerede analyse er både berigende og fattiggørende. Hans arbejde formidler en stor indsigt i en original højkultur. Men den rummer også den påstand, at de af spanierne registrerede overleveringer (dvs. inkahistorien) med deres særlige karakterer ikke gengiver faktiske begivenheder (dvs. dynastitraditionen), men er et fremstillet materiale, der indgår i flere repræsentationer af det historisk-sociale i Inkariget. Hvor hans analyse kaster lys over den rumlige organisation, henligger inkarigets historie før den generation, der oplevede spaniernes erobring af riget, i mørke.

Inkahistorien er overleveret fragmentarisk og er svær at forstå som en sammenhængende beretning. Men at skulle afvise overleveringens dynastitradition, synes jeg, er for høj en pris at betale for større indsigt i rigets spatielle organisation. Jeg mener, at man i stedet for at fokusere på enten det tidslige eller det rumlige kan opstille den hypotese, at det særlige præg ved overleveringen (dvs. dens form) er et resultat af, at spaniernes informanter beskrev og kommenterede data ved hjælp af en abstrakt struktur, og at det voldte spanierne store problemer at gengive, hvad de hørte.

Om Cuzcos tilblivelse: hvorfor to bydele og fire kvarterer?

På den store plads i Cuzco, fortæller Betanzos, skulle der på den niende herskers bud, som en anskueliggørelse af hans felttog, på hans etårs dødsdag opføres et rituelt krigsspil med en særlig rollefordeling. Indbyggere fra den ene bydel, Hanan-Cuzco, var under riten „erobrere", mens indbyggere fra den anden bydel, Hurin-Cuzco, var de „erobrede" (Betanzos 1987(1551):147).

Denne modsætning mellem fremmede erobrere og den erobrede oprindelige befolkning gengav på samme tid den politiske realitet, at Inkariget var en erobringsstat og inkaerne et erobringsfolk – hvad enten underlæggelsen af andre nationer foregik ved fredelige eller krigeriske midler. Modsætningen må således kunne siges både at have haft en stor betydning i inkakulturen og have givet riten et aktuelt politisk indhold.

Konstellationen af erobrere og erobrede findes også i den allertidligste inkahistorie. Inkaerne var indvandrere i Cuzcoområdet. Således beretter flere krønikeskrivere, at den første inkahersker mellem mytisk og etnohistorisk tid ankom til det oprindelige Cuzco og som en „Stranger King" (Sahlins 1980) vandt byen. Modstillingen af befolkningerne i de to bydele Hanan-Cuzco og Hurin-Cuzco kunne dog også udtrykkes på en anden måde. Om det tidlige inka-Cuzco skriver krønikeskriveren Garcilaso, der var af inkaslægt på moderens side:

> Således begyndte vores kejserlige by at blive grundlagt. Den var delt i to halvdele ved navn Hanan-Cuzco, der som I ved, betyder Øvre Cuzco og Hurin-Cuzco eller Nedre Cuzco. Kongen [dvs. Manco Capac] ønskede, at de mennesker, han havde bragt, skulle befolke Hanan-Cuzco, som derfor blev kaldt den øvre. Og de, som dronningen havde bragt, skulle befolke Hurin-Cuzco, som derfor blev kaldt for nedre. Denne skelnen antydede ikke, at den ene halvdel skulle overgå dem fra den anden halvdel med hensyn til privilegier og fritagelser. Alle var lige som brødre; børn af en far og en mor. Inkaen ønskede kun, at der skulle være denne opdeling af folket og denne skelnen mellem navne, således at det faktum, at nogle var blevet samlet af kongen og andre af dronningen, kunne have et vedvarende mindesmærke, og han beordrede, at der kun skulle være en forskel og anerkendelse og overordnethed mellem dem, således at de fra Øvre Cuzco skulle anses for førstefødte og ældre brødre, og at de fra Nedre Cuzco skulle anses som yngre børn [brødre sandsynligvis, jf. ovenfor]. Kort fortalt, de skulle anses for at være højresiden og venstresiden i alle spørgsmål om forrang med hensyn til plads og embede, siden disse fra den øvre bydel var blevet samlet af mændene, og de af nedre bydel af kvinder. Som imitation af dette var der senere den samme opdeling i alle byer, små eller store i vores rige, som blev delt i bydele eller slægtsgrupper kendt som Hanan ayllu og Hurin ayllu, øvre og nedre slægtslinie, eller Hanan suyu og Hurin suyu, det øvre og nedre distrikt (Garcilaso 1966 (1609):44-6).

Citatet er gengivet in extenso, og der vil flere gange blive vendt tilbage til det. Ifølge Garcilasos skildring af Cuzcos tilblivelse havde byen fra tidlig tid en sammenbragt befolkning. Dens indbyggere kunne opfattes både som ligestillede brødre, det vil sige børn af samme far og mor, og som forskellige brødre, hvor Hanan-cuzcoerne sandsynligvis opfattedes som henholdsvis førstefødte (dvs. ældste) og ældre brødre og Hurin-cuzcoerne som yngre brødre. Relationen indeholder tilsyneladende flere end to elementer, idet citatet kan tolkes som en beskrivelse af en placering af fire brødre i rummet, hvor de to ældre er til højre og de to yngre til venstre, og hvor der til brødrene svarer befolkningsgrupper og bydele med samme indbyrdes rangforhold.

Kvadrillens pladser/positioner

Når Garcilaso benytter vendingen „kort fortalt" (Garcilaso:ibid.), må man opfatte det sådan, at han ikke gør sin beskrivelse af brødrenes indbyrdes forhold færdig. At han kunne have været tydeligere i sin beskrivelse, kunne man få fornemmelsen af, når man sammenligner citatet med andre tilsvarende beskrivelser af forskelle og ligheder, hvor kilderne supplerer hinanden, og i deres indbyrdes forhold tegner et billede af en figur i flere modulationer. Figuren, der går igen, er tilsyneladende den samme – et ophav og fire efterkommere – men der lægges forskellig vægt på enkeltpersonernes indbyrdes forhold.

At det er kompliceret at skulle redegøre for figurens komposition, kan man få fornemmelsen af, når krønikeskriveren Albornoz fremhæver, at inkaherskeren opdelte slægterne (dvs. efterkommerne af en stamfader) i provinserne ved at gøre dem til „større og ældre" og „mindre og yngre" ved at kalde dem hanan eller hurin eller hanan saya eller hurin saya (*saya* = gruppe), og, som han formulerer det, vil det kræve en lang forklaring at redegøre for, hvordan dette skal forstås. Men kender Albornoz forklaringen, beholder han den for sig selv (Albornoz 1967(ca. 1580): 20).[2] Men også hos Albornoz er det tydeligt, at der omtales grundlæggende relationer i samfundet, og der gives et mytisk-religiøst grundlag for samfundets opdeling i slægtsgrupper.

For eksempel finder vi i Poma figuren (for-)fader og fire sønner, idet Poma bemærker, at Solen skulle „udpege" en afdød inkaherskers efterfølger blandt herskerens legitime sønner, „hvad enten der var 1, 2, 3 eller 4", og den udvalgte kunne findes blandt de yngre eller blandt de ældre og endog være den „yngste", det vil sige den fjerde (Poma 1956:209). Det er, som om Poma her beskriver valgmulighederne ud fra en forudfastlagt konstellation.

Ligeledes finder vi tilsvarende beskrivelser i Bocanegras bog *Ritual Formulario*. For eksempel figur 3 (side 89). I teksten til figuren omtales faderens kvindelige efterkommere også som fire søstre, hvorved de fire mandlige efterkommere i figuren sandsynligvis også kan opfattes som søskende, det vil sige som fire brødre (Olsen ud.). Andetsted i sin bog giver Bocanegra eksemplet, hvor faderen dog ikke er omtalt:

> den første og den anden søn, som de ældre, som på deres ryg bærer „den yngre og den mindste [sullca]" (Bocanegra 1631 I: Zuidema ud:10).

Det er isoleret set en detaljeret beskrivelse af brødrenes indbyrdes relationer, hvor der udtrykkes:

- en global opposition mellem „ældre" (dvs. 1+2) og „yngre" (3+4)
- en sammenstilling, hvor henholdsvis 1 og 2 og 3 og 4 parvis hører sammen
- to specifikke oppositioner, hvor 1 har 3 som modsætning (3 bæres af 1, der bærer), og 2 har 4 som modsætning (4 bæres af 2, der bærer).

Det er de indbyrdes relationer, der her lægges vægt på og det forhold, at de synes at gå igen i eksemplerne. At der omtales „den yngre og den mindste", modsvarer Garscilasos formulering: „førstefødte og ældre".

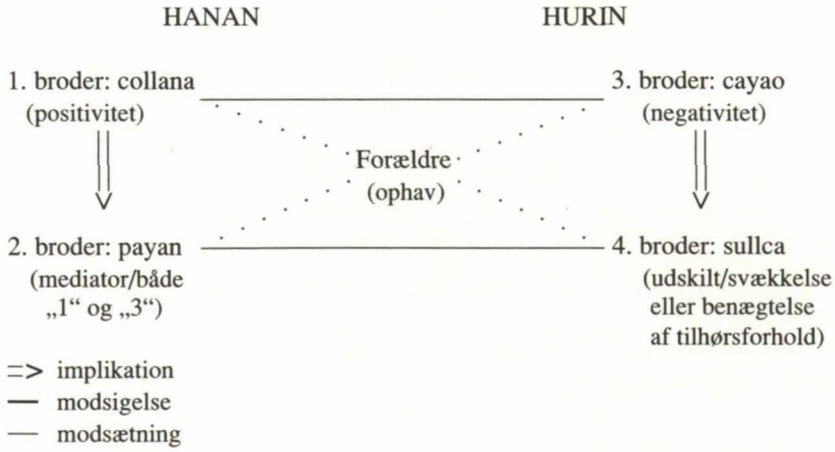
I Bocanegras figur (se figur 3) og omstående tekst forbindes quechua-termerne collana, payan, cayao og caru eller sullca tilsyneladende med henholdsvis den første, anden, tredje og fjerde broder (se Olsen ud.; jf. Zuidema 1964:74-5, 1977:366; Rowe 1985a:42; jf. Zuidema 1982:155). At første-, anden- og tredjebroderen kunne forbindes

med termerne collana, payan og cayao er dokumenteret i retsakter fra 1557 (Rowe 1985b).[3] Her er de 3 brødre: „første broder", Tupac Yupanqui som hersker, „anden broder" Tupac Amaru som hans stedfortræder og „tredje broder" Inka Yupanqui som hans hærfører. Det kan måske lede til denne karakteristik af brødrenes indbyrdes forhold:

- Den første broder er faderens arvtager (dvs. indtager faderens plads)
- Den anden broder er både underordnet som ikke-førstefødt, det vil sige hurin, og hanan, som den førstefødtes stedfortræder – og det giver positionen en modsigelsesfyldt bestemmelse.
- Den tredje broder er entydigt underordnet den første broder.
- Den fjerde broder har også en strukturelt set usikker position, der blandt andet afspejles i beretninger om hans „tilstedeværelse".

I inkamytologien starter fire brødre og fire søstre deres udvandring fra Tampotoco-grotten mod Cuzco. Den fjerde broder narres hurtigt tilbage i grotten og spærres inde her. De to næste brødre får andre opgaver undervejs, og kun Manco Capac med søstre når frem til Cuzco (se Zuidema 1964:96). Den „samme" historie fortælles imidlertid i varianter med kun tre brødre og tre søstre således, at de to fjerde søskende slet ikke nævnes (se Zuidema 1964:75n). Det tillægges ikke afgørende betydning, om de fjerde og sidste søskende er med – de er alligevel tilsyneladende anderledes end de første tre par. Det fjerde og yderste par kan således være genstand for en modsigelsesfyldt beskrivelse og bestemmelse. En bestemmelse, der udtrykker en anerkendelse af et tilhørsforhold og samtidig en udskillelse fra fællesskabet af ligeberettigede (jf. Zuidema 1964:94).

Tilsyneladende forklarer Garcilaco i citatet ovenfor Cuzcos opdeling, sandsynligvis med Soltemplet som centrum, i befolkningsgrupper og bydele, som en gentagelse af den i myterne opridsede figur: to forældre og deres fire sønner – søstrene omtaler han ikke – hvor han sondrer mellem den ældste broder og en ældre broder på den ene side og de yngre brødre på den anden side. Han omtaler ikke eksplicit den „yngste" broder, men hos Poma udhæves både den fjerde broder og den fjerde suyu som havende lav status (Poma 1956:209, 1966b:12). Det er som om, forældreparret og de fire sønner i deres indbyrdes forbindelse afstikker et mønstergyldigt myto-logisk rum (Olsen ud.; se Levi-Strauss (1964-1971) og Greimas & Rastier ud.):[4]



At ordningen er abstrakt, understøttes også af termernes meningsindhold. Det er muligt at fortolke termernes betydningsindhold, i den udtrækning det er kendt i erobringshierarkiets sammenhæng, som udspringende af modsætningen mellem „erobrere" og „erobrede". Termen *collana* (første og vigtigste eller ypperste) betegner herskernes position som indvandrede erobrere overfor *cayao* (oprindelse, begyndelse), som betegner den undergivne oprindelige befolkning. Ordet *payan* kendes tilsyneladende ikke i 1500- og 1600-tallets quechua-ordbøger, men det kan i flere eksempler ses byttet ud med *chaupi*, som betyder „midt imellem" eller „midte", og payan har sandsynligvis haft en tilsvarende betydning af „mediator". Den fjerde term, der slutter sættet, betegner ofte „ydende udkantsfolk" med lav status osv. (Olsen ud., jf. Zuidema 1964:passim; jvf. Rowe 1985a:42).[5] Modsætningen mellem „collana" og „cayao" er den bærende og betydende modsætning i sættet af de fire kategorier med modsætningen mellem „payan" og „sullca" eller tilsvarende som en afledt og i forhold til den første modsætning afhængig størrelse. Dette kan måske begrunde, hvorfor første og tredje suyu både som bydele (jf. Zuidema) og som landsdele (jf. Poma) kan repræsentere henholdsvis Hanan-Cuzco og Hurin-Cuzco.

Om myndighed og rummet

Som metropolis blev Cuzco og omliggender underlagt en ny orden. Ordningen gengives episodisk i inkahistorien og tilskrives en af flere herskere, dog hyppigst den niende hersker (Pachacuti). Det fortælles, at inkaherskeren genopdelte byen i distrikter og overgav disse til sine slægtninge i sidelinierne. For eksempel beretter krønikeskriveren Las Casas, at:

> Det første, som 'Pachacuti' gjorde af dette, var at opdele hele Cuzco by, som var rigt befolket, i to bydele, dele eller distrikter. Den første og vigtigste blev kaldt Hanan-Cuzco, dvs. øvre bydel, del eller distrikt af Cuzco, den anden 'fik' navnet Hurin-Cuzco, som betyder nedre del eller bydel af Cuzco. Bydelen og delen Hanan-Cuzco, som var den vigtigste, blev opdelt i fem bydele eller dele: den første og vigtigste blev kaldt Capac Aillo, dvs. „Kongens slægt", med denne samlede han en stor del af byens befolkning og del, som var af dette distrikt. Den anden blev kaldt Inaca panaca, den tredie Succo panaca, den fjerde Auca illa panaca, den femte Vicaquirao panaca: til hver af disse udpegede han et stort antal folk og opdelte hele byen i distrikter. Som kaptajn over den første bydel eller distrikt udnævnte han sin ældste søn, og han skulle efterfølge ham i riget, den anden og tredie udpegede han til sin far og efterkommere i sidelinien, den fjerde til sin bedstefar og efterkommere også i sidelinien, den femte til sin oldefar også i sidelinien. Ligeledes opdelte han den anden og vigtigste del og distrikt i fem andre dele eller grupper, den første blev kaldt for Uscamaita, og som kaptajn for denne udpegede han efterkommere af den første inkakonges anden søn, den anden blev kaldt Apomaita, som kaptajn og kaptajner konstituerede han den anden Inkas anden søn og efterkommere, den tredie gruppe eller distrikt fik havnet Haguaini, som kaptajn og kaptajner udnævnte han den tredie Inkas anden søn og efterkommere, den fjerde bydel hed Rauraupanaca, hvis kaptajnstatus blev overladt den fjerde Inkas anden søn og efterkommere, den femte bydel blev kaldt Chimupanaca, og han gav den som kaptajn og kaptajner den femte Inkas anden søn og efterkommere (Las Casas 1958(1564):398-9).

Der findes en næsten tilsvarende beskrivelse af begivenheden hos krønikeskriveren Gutierrez (1544-48), og disse tekster har haft stor betydning for Zuidemas analyser. Ifølge Zuidema beretter Las Casas og Gutierrez, at inkakongen opdelte byen eller dalen i ti distrikter (ti overrislingsdistrikter), og at han skænkede ledelsen af hver af disse til en

slægtning. Han gik frem på følgende måde: til sig selv reserverede han ledelsen af det andet distrikt af de fem, som talte Hanan-Cuzco, og „tildelte" ledelsen af tredie og fjerde og femte distrikt til de personer, som var beslægtet med ham respektivt gennem hans far, hans bedstefar og hans oldefar. Og han udpegede sin søn som leder af det første distrikt, som hedder Capac Ayllu, den kongelige gruppe. I Hurin-Cuzco fordelte han ledelsen på tilsvarende måde mellem personer, der var forbundet med ham gennem såkaldte „sekundære" brødre til de tidligere nævnte personer (Zuidema 1986:32-3).

I Zuidemas hovedværk (1964) førte blandt andet Gutierrezs gengivelse til, at Zuidema fandt støtte for den idé, at alle ti panacaer repræsenterede en særlig form for organisation, som indeholdt alle ti distrikter, og at panacaernes høvdinge var herskerens samtidige slægtninge og ikke hans forgængere (Zuidema 1964:123). Derfor er det ifølge Zuidema fejlagtigt at opfatte „dynastiet" som tidsligt.

Til trods for, at Zuidemas opfattelse også støtter sig på andre data end Gutierrez' (Zuidema 1964), kan man ved at se på Las Casas' tekst ikke umiddelbart afvise andre fortolkninger. Det er for eksempel svært at forestille sig, at kongen skulle reservere et distrikt til sig selv og ikke for eksempel til sine yngre sønner, men derimod give et andet distrikt til sin søns anden søn og efterkommere. Men fastholder man, at dynastitraditionen rummer en kronologi, kan man først og fremmest bemærke, at der til hvert distrikt er knyttet et navn på en kongelig slægtsgruppe. Panaca-navnene præsenteres så tilsyneladende i omvendt kronologisk rækkefølge, det vil sige den „yngste" først og den „ældste" sidst, og de er opdelt i to grupper, henholdsvis fem panacaer i Hanan-Cuzco og fem panacaer i Hurin-Cuzco.

Set i inkahistoriens perspektiv beskriver det citerede tilsyneladende en fordeling af kongens slægtninge på de ti distrikter og en samtidig fordeling af byens befolkning på samme distrikter. Når man sammenligner med Sarmiento de Gamboas definition på en panaca (se side 93-94), synes bestemmelserne af Hanan-panacaerne at være beskrevet på tilsvarende måde (dvs. indeholdende herskerens efterkommere på nær tronarvingen). Bestemmelsen af Hurin-panacaerne synes i forhold hertil at være lidt kryptisk: „den anden Inkas anden søn (dvs. den ikke-førstefødte) og efterkommere". Men sammenholder man den med for eksempel inkahistorien, som den er gengivet af Vaco de Castros indianske informanter, fremstår den som regelret beskrevet, idet samtlige panaca-medlemmer her nedstammer fra herskernes yngre sønner – og ikke fra herskeren som sådan (Vaca de Castro 1541-4:passim).

For Hanan-panacaerne omtales grundlæggerne som henholdsvis kongens søn, hans far, bedstefar og oldefar. Kongen har selv plads i stamrækkens fjerde generation. Det er som om, der i Las Casas-citatet ovenfor ud over opdelingen i de ti distrikter redegøres for en slægtsorden, der svarer til Perez Bocanegras tegning (se figur 3) med tilføjelser, hvor venstresiden repræsenterer fjernere forfædre og højresiden de nærmere forfædre. Det vil sige kongen, den niende herskers plads, kunne svare til Bartolomé i figuren. Et sådant sammenfald kunne jo siges at være tilfældigt, men der er kildeudsagn om dynastiet, som kunne siges at støtte en sådan hypotese.

Når Garcilaso beretter, at venstresiden rummer de personer, som dronningen eller kvinderne havde samlet til at befolke Hurin-Cuzco, kvalificerer det jo mændene, og det samstemmer med Garcilasos påstand om, at Hurin-herskerernes mumier i deres indbyrdes rækkefølge stod til venstre for Solguddommen, og Hanan-herskernes mumier i deres indbyrdes rækkefølge stod til højre for Solguddommen i Soltemplet (Garcilaso 1966: passim).[6]

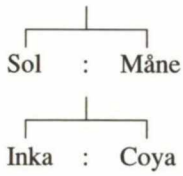
Andre beskrivelser af dynastiet leder tanken hen på figur 3's „to-sidethed". For eksempel bliver den første inkahersker og den sjette inkahersker benævnt „grundlæggerforfader" (dvs. „manco") for henholdsvis Hurin- og Hanan-herskerne (Murua 1962:I39; Sarmiento de Gamboa 1907:72; jf. Bocanegra 1631 I: Zuidema ud.:11-12, 35). De to gange fem herskere gøres derved tilsyneladende til sideordnede slægtslinier.[7] Krønikeskriveren Cieza fremhæver tilsyneladende uforvarende slægtens nedstamningsfølge og den parvise sideordning, når han forklarer, at:

> Nogle indianere hævdede endda, at en inkahersker skulle tilhøre denne ene slægt [dvs. halvdel] og den anden [dvs. den næste] den anden halvdel. Men jeg tror ikke på det, og aristokratiet giver sædvanligvis ikke denne fremstilling" (Cieza 1984(1553):183).

Cieza opfatter tilsyneladende informanternes udsagn som påstande om tronfølgen og afviser dem som upålidelige. Men med udtrykket „den anden", det vil sige den efterfølgende, peger informanterne måske på „den, der følger efter den, der går forud" som venstresiden efter højresiden (jf. Zuidema om verbet *catini*: at følge efter den, der går forud" (Zuidema 1964:217)). Derved fremhæves, at Hanan-herskerne og Hurin-herskerne parvis indtager samme plads i nedstamningsfølgen, og at dette forhold karakteriserer en egen struktur.

Slægtssrummets foldning

Efter Zuidemas opfattelse kunne panacaerne, med den rolle de spillede i Cuzcos organisation, ikke være opstået som inkahistorien fortæller, da de her er et produkt af kongerækken, hvilket vil sige, at de som slægtsgrupper er opstået successivt. Efter overleveringen havde der eksisteret et dynasti af tolv herskere, og især de indianske krønikeskrivere fremhæver, at både Inkaen og hans søster og førstehustru (coyaen) nedstammede fra både Solen og Månen:



Inkaen var den førstefødte søn, og hans søster-dronning var den førstefødte datter (Garcilaso 1966:207-8; Pizarro 1965(1571):180; Olsen 1986:17). Således er linien af førstefødte ikke medlemmer af panacaer (dvs. efterkommere til herskere). Sarmiento de Gamboa gør sig lystig over dette – de overholder jo ikke deres egne love:

> For det var forordnet blandt dem selv og ved deres skikke og love, at den ældste legitime søn skulle følge efter, dog brød de næsten altid loven, som det fremgår hos inkaerne, som der refereres til (Sarmiento de Gamboa 1907:191).

Men førstefødselsretten skal måske ikke opfattes som et biologisk anliggende (jf. Poma).

Den førstefødte var både den sidste i rækken af capacere eller inkaherskere (capac: rig og mægtig, se Betanzos 1987:5) og det ældste slægtssegment blandt sine samtidige slægtninge. Med Garcilasos formuleringer kunne det beskrives som, at Hanan var mod-

stillet Hurin, som førstefødte var modstillet yngre og underordnede brødre, og at Hanan går forud for Hurin som højresiden for venstresiden i ethver spørgsmål om plads og embede. En tilsvarende skelnen findes hos Poma, når han forklarer, at ved Solgudens valg af „søn" blev de ikke-valgte legitime herskersønner underordnet den udvalgte som auqui'er (*auqui* betegner sekundær og underordnet søn, jf. Garcilaso 1966:495).

For den store gruppe af kongelige slægtninge er det således mere i overensstemmelse med de indianske krønikeskrivere at fastholde, at panacaernes medlemmer nedstammede fra yngre herskersønner. De yngste (dvs. senest dannede) slægtsgruppers medlemmer var nærmere beslægtet med rækken af førstefødte herskere end deres samtidige blandt de ældre slægtsgruppers medlemmer, og de havde derfor højere rang. Ved denne forestillede orden foldes inkahistoriens slægtsrum således, at der opstår et sammenfald i relativ position mellem Hurin-sønner og Hurin-panacaer opfattet som yngre, og mellem Hanan-søn og Hanan-panacaer opfattet som ældre. Dette forhold afspejles tilsyneladende i krønikeskriveren Montesinos beretning om Cuzcos opdeling:

> Inka Yupanqui delte så byen i 2 distrikter, det vigtigste, som var Hanan-Cuzco og det andet, som var Hurin-Cuzco. Det første distrikt delte han i fem eller seks 'gader', gav opsynet med det til sin søn, som skulle efterfølge ham, og kaldte dette distrikt Capac Ayllu, som betyder den vigtigste [slægts]gruppe. Han befolkede distriktet med alle slags folk [...] og gav 'gaderne' deres navne. Det andet distrikt kaldte han Hurin-Cuzco. Han delte det i fem- eller seks 'gader', gav opsynet med dem til sin subsidiære søn [„hijo segundo"] og befolkede det med mange [...] folk (Montesinos 1882(1644):38-9).

I citatet sidestilles Hanan-Cuzco og Capac Ayllu, og det forhold peger på en opfattelse af Hurin-slægtningene som de „yngre". Den første herskers panacas medlemmer (Chimu panaca) kunne derfor opfattes som „yngst og sidst" (dvs. „længst" væk fra kongerækken). Det kan måske forklare, at rangspørgsmålet tilsyneladende påvirker beskrivelsen af nedstamningen hos Las Casas ovenfor.[8] Det er som om, herskermumiet ikke kun indgik i en metonymisk relation med slægtsgruppen (dvs. dens grundlægger og oprindelse), men også en metaforisk relation, hvorved det repræsenterer gruppens sociale identitet og bliver genstand for dens kult. Manco Capacs mumie/sten fulgte derfor Chimu-panaca-medlemmerne som deres og kunne måske derfor omtales som den femte hersker blandt Hurin-herskerne.

Kongens sønner og rummet

Cuzco og omliggender var således opdelt i ti distrikter. De ti distrikter var fordelt over fire kvarterer og indbefattet i de to halvdele Hanan-Cuzco og Hurin-Cuzco. Distrikterne var rigt befolket med panacaerne som de fremmeste slægter. Sådan så det ud, da spanierne kom til byen i 1533. Men besad overhovederne for de kongelige slægter i deres distrikt stor magt og position, og var de kun underlagt inkaherskerens myndighed og ingen andres? Nej, tilsyneladende ikke. Krønikeskriveren Murua fortæller:

> at da Manco Capac byggede Cuzco by, opdelte han den i to aylluer eller distrikter. Hans søn Sinchi Roca, som skulle efterfølge ham, gjorde han til høvding [„capitan"] over en af disse aylluer [dvs. Hanan eller Hurin]. De andre aylluer [her bruger Murua flertalsformen og mener således gaderne] fordelte han mellem sine slægtninge i sidelinien, fordi ifølge loven skulle de subsidiære sønner [„hijos segundos"] af herskererne regere aylluer og

'parcialidades' [grupper] som høvdinge og som militære kaptajner, mens deres fader levede (Murua 1962:II24).

Citatet rummer tilsyneladende en præcisering af Hurin-sønnernes rolle i inkasamfundet. Det kan opfattes som et udsagn om, at kongens sønner med hans mange andenhustruer af inkaslægt var deres faders repræsentant i moderens panaca. Denne tolkning støttes af data om herskerens sønner med sine talrige andenhustruer fra provinserne, idet krønikeskriveren Andagoya siger:

I disse lande [de erobrede] placerede 'Inkaen' sine guvernører og tog de legitime døtre af herrerne i alle provinser til koner, og sønnerne som han fik med dem blev derefter herrer i disse provinser, sålænge de anerkendte herskeren i Cuzco som konge og overordnet [...efter et tronskifte...] Udnævnt til Inka, dvs. [...] til konge, sendte han bud til alle sine brødre, som hver var konge i en af hans provinser, for at de skulle komme og anerkende ham, som de var forpligtet til (Andagoya 1954(1546):234).

Hurin-sønnerne var de „erobredes" børn. Ud fra Muruas og Andagoyas tekster er der grund til at antage, at herskerens yngre sønner, som faderens stedlige repræsentant, fik magt og position i det af Cuzcos distrikter eller i den af rigets provinser, som deres moder kom fra.[9] Således var „bastarderne" tilkendt overhøjhed over de kongelige slægtsgrupper og de etniske herskerslægter. Dette har formentlig ikke været en populær påstand i kolonitidens Peru.[10]

Konklusion

Tom Cummins har hævdet, at der stort set ikke eksisterede figurativ afbildning i Inkariget. Poma må som billedmager opfattes som oplært af spanierne. Men er den mønstergyldige komposition, som man genfinder i kildernes figurer og tekster, så også et spansk produkt? Det tror jeg ikke. Når de inkaiske informanter skulle forklare den rummelige eller geografiske placering af inkaen og hans nærmeste slægtninge i Cuzco by og i Inkariget for de spanske krønikeskrivere, kan man tværtimod forestille sig, at de har anvendt gengivelser, der svarer til Pomas og Bocanegras figurer.

I kildernes tegninger og tekster fremhæves ofte femtalsstrukturen og dens enkeltelementers dualitet. Det er som om, der gengives en rumlig karakteristik af erobringshierarkiet, hvori ethvert punkt eller enhver lokalitet besidder en dualitet og flerhed karakteriseret ved tilstedeværelsen af både inkaer som erobrere og de lokale herskere som erobrede. Dette synes at indgå i den normsatte beskrivelse af den gamle regeringsform i Inkariget.

Poma præsenterer således med sit forslag til, hvordan man kunne opfatte 1600-tallets verden efter andinsk tradition, den spanske konge for en forenklet model af den gamle regeringsform i Inkariget. Gad vide, hvis nu den spanske konge havde læst Pomas brev og virkeliggjort hans forslag, om ikke Pomas søn havde søgt at raffinere modellen efter klassisk inkaisk forbillede.

Noter

1. Murua omtaler 4 Herrer flere steder (Murua 1946(1590):339-40; 1962:II4).

2. Murra har fremlagt den hypotese, at Poma fik kendskab til Inkarigets historie gennem studier i et hemmeligt og ulovligt bibliotek, der tilhørte Albornoz.

3. Capac Ayllu: sønnesønner af Tupac Yupanqui og to af hans brødre træder i 1557 frem for at kræve jord tilbage, som deres slægt havde mistet til spanierne. Imod traditionen rummede Capac Ayllu både Tupac Yupanquis efterkommere på nær Huayna Capac som „ayllu collana" og hans brødre Tupac Amarus og Inka Yupanquis efterkommere som henholdsvis „ayllu payan" og „ayllu cayao". Som små drenge overlevede disse sønnesønner oprøreren Atahualpas forsøg på at udslette Capac Ayllu – selv Tupac Yupanquis mumie blev brændt – og som større drenge kunne de ikke hævde ejendomsretten til jord over for spanierne. Det forsøgte de som voksne at gøre gennem retsager (Rowe 1985b).

4. Strukturen er sandsynligvis andinsk og præinkaisk. Således havde kystguddommen Pachacamac fire sønner til at repræsentere sig i fire dale – en af dem senere i Cuzco (Santillan 1968(1563-4):111). Chimurigets hovedstad Chanchan fremstår stadig som opdelt i ti kvarterer. Det må også fremhæves, at Inkariget på quechua blev kaldt Tahuantinsuyu eller Landet af de fire dele. Men der er også eksempler på seks søskendepar, hvor de to sidste par har meget lav status (se Zuidema 1977:258) eller beskrivelser af seks suyuer i Inkariget, hvor de to sidste opgives, idet de gør oprør hele tiden (Murua 1962:II4). Poma omtaler seks aldersklasser for Solgudens *acllaer* eller tjenerinder (Zuidema 1964:217-8). Zuidema (1986) finder, at seks enheder udgør den egentlige struktur i Inkariget.

5. Der eksisterer tilsvarende eller lignende kategorisystemer (se Zuidema 1964; Olsen ud.).

6. De afdøde herskere blev mumificeret, og mumien blev gjort til genstand for efterkommernes kult.

7. At Hanan går forud for Hurin påvirker tilsyneladende to krønikeskrivere. Polo de Ondegardo og Acosta taler således henholdsvis om to grupper eller to dynastier; et for Hanan-Cuzco et for Hurin-Cuzco (Zuidema 1964; Duviols 1979). De præsenterer som de eneste krønikeskrivere Hanan-herskerne før Hurin-herskerne. Polo de Ondegardo kalder Manco Capac for folkets oprindelse og fader, og Acosta mener, at begge dynastier nedstammer fra Manco Capac (Acosta 1954(1590); Polo de Ondegardo 1916(1559); se Zuidema 1964:126-7).

8. Når rang undertrykker nedstamning, som hos Gutierrez, bliver „de sidste" „de første", og „de første" „de sidste". Hos Gutierrez er det således den tiende inkahersker Tupac Yupanqui, der erobrer Cuzco by, og de sidste hurin-herskere nåede slet ikke at komme til at regere, førend spanierne erobrede landet (Gutierrez 1905:passim).

9. Der er måske fire eksempler på ikke-inka-data, hvor sønner repræsenterede faderen hos moderen, f.eks. i data om Labayeque, Piura, Chimu og Collas (se Olsen 1986, ud.).

10. I Olsen 1986 undersøgtes mulighederne – med udgangspunkt i Murua- og Andagoya-citaterne – for at give en nytolkning af inkamaterialet. Flere krønikeskrivere tillægger ikke herskerens bastardsønner særlig betydning (f. eks. Betanzos, Cieza og Poma).

Litteratur

Acosta, Jose de
1954(1590) Historia natural y moral de las Indias. Biblioteca de autores espanoles 73. Madrid.

Albornoz, Cristobal de
1967(ca.1580) Instruccion para descubrir todas las Guacas del Piru y sus camayos y haziendas. I: P. Duviols. Un Inedit de Cristobal de Albornoz: La instruccion para descubrir todas las Guacas del Piru y sus camayos y haziendas. Journal de la Société des Américanistes 56.

Andagoya, Pasqual de
1954(1546) Relacion de los sucesos de Pedrarias Davila en las provincias de tierra firme o castilla del oro y de lo occurrido en el descubrimiento de la mar sur y costas del Perú Y Nicaragua.
I: Herman Trimborn: Pascual de Andagoya. Ein Mensch erlebt die Conquista. Hamburg.

Betanzos, Juan de
1987(1551) Suma y narracion de los incas. Madrid: Ediciones ATLAS.

Cieza de León, Pedro de
1984(1553) La cronica del Peru.
I: Carmelo Saenz de Santa Maria: Pedro de Cieza de León. Obras Completas1. Madrid.

Cummins, Tom.
1994 Guaman Poma De Ayala and Martin de Murua: The Place and Play of Images in 17th Century Andean Manuscripts. Symposium. Guaman Poma de Ayala. New perspectives. Videnskabernes Selskab. København.

Duviols, Pierre
1979 La dinastía de los Incas, monarquía o diarquía? Argumentos heurísticos a favor de una tesis estructuralista. Journal de la Société des Américanistes 66:67-83.

Garcilaso de la Vega, El Inca
1966(1609) Royal Commentaries of the Incas. And General History of Peru I. University of Texas.

Greimas, Algirsas Julien & Francois Rastier
ud. The Interaction of Semiotic Constraints. Yale French Studies.

Gutierrez de Santa Clare, Pedro
1905(1544-48) Historia de las guerras civiles del Peru.V.
I: Colección de libros y documentos referentes a la historia de América. 4. Madrid.

Las Casas, Bartolomé de
1958(ca.1564) Historia de las Indias. Biblioteca de autores españoles. 106. Madrid.

Levi-Strauss, Claude
1964-1971 Mythologiques 1-4. Paris: Plon.

Montesinos, Fernando de
1882(1644) Memorias Antiguas Historiales Y Politicas del Peru.
Colección de libros españoles raros o curiosos. 16. Madrid.

Murra, John.
1994 Siglo de Oro. Symposium. Guaman Poma de Ayala. New Perspectives. Videnskabernes Selskab. København.

Murua, Martin de
1946(1590) Historia del origin y genealogia real de los reyes incas del Peru.
C. Bayle (ed.): Bibliotheca Missionalia Hispanica. 2. Madrid.
1962(1613) Historia general del Peru i origin i descendencia de los yncas... I-II. Madrid.

Olsen, Keld Anker
1986 Inkariget – en arkaisk civilisation.
Specialerække 10, Institut for Etnologi og Antropologi. Københavns Universitet.
ud. Noter om struktur og repræsentation i Inkariget. Manuskript.

Pizarro, Pedro
196 (1571) Relacion de descubrimiento y conquista de los reinos del Peru.
I: Biblioteca de autores españoles. 209. 1968. Madrid.

Polo de Ondegardo, Juan
191 (1559) Los errores y supersticiones de los indios sacados del tratado y averiguaciones que hizo el licenciado Polo.
I: Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú. 1:3. Lima.

Poma de Ayala, Felipe Guaman
1956(1613) Nueva Cronica y buen gobierno. Interpretada por Luis Bustios Galvez. Parte I Epoca prehispánica. Lima.
1966a Parte II La conquista, vida y hechos de los españoles durante el coloniaje. Lima.
1966b Parte III Vida y costumbres de los indios durante el coloniaje. Lima.

Rowe, John
1945 Absolute Chronology in the Andean Area. I: American Antiguity 13.
1985a La constitución Inca del Cuzco. Histórica 9:1.
1985b Probanza de los Incas nietos de conquistadores. Histórica 9:2.

Sahlins, Marshal
1980 The Stranger King, or Dumezil among the Fijians. MS.

Santillan, Fernando de
1968(1563-4) Relaciones del origin, descendencia, politica y gobierno de los incas. I: Biblioteca de autores españoles. 209:97-149. Madrid.

Sarmiento de Gamboa, Pedro
1907(1572) History of the Incas. Cambridge.

Vaca de Castro, Cristobal
1541-4 Discurso sobre la descendencia y gobierno de los Incas. I: Jimenez de la Espada, Marcos. Una antigualla peruana. Revista Contemporanea 1982, 86: 362-384, 469-493. Madrid.

Zuidema, Reiner Tom
1964 The Cequesystem of Cuzco, the Social Organization of the Capital of the Inca. Leiden.
1977 The Inca Kinship system. A New Theoretical View. I: Bolton, R. & E. Mayer (eds.) : Andean Kinship and Marriage. Washington.
1982 Myth and History in Ancient Peru. I: Ino Rossi (ed.): The Logic of Culture:150-75. London.
1986 La Civilisation Inca au Cuzco. Paris.
ud. The Ayllu, the Panaca and Kinship System in Andean Social Structure. Manuskript.

SØREN WICHMANN

SPROG OG RUMLIG ORIENTERING I LIVSVERDENEN

I den traditionelle, strukturalistiske sprogvidenskab antog man at sprogligt indhold udgør et lukket system defineret ved nogle indbyrdes oppositioner. Men der er i det mindste to tilfælde hvor dette synspunkt kommer til kort. For det første ser vi ofte i sprog eksempler på at en bestemt konceptualisering af verdens indretning allerede er indbygget i ordforråd eller grammatik. For det andet har vi også den omvendte situation at der er dele af sproget som helt må hente deres betydning fra den kontekst som udgøres af selve kommunikationssituationen, nemlig deiksis (typisk personlige pronominer, rumadverbier som *her* og *der*, relative tidsangivelser, m.v.). I begge tilfælde kan vi tale om „pragmatisk indhold". Det lader til at eksistensen af sådanne pragmatiske sider af sproget gør at vi ikke kan bruge sproget adækvat uden at kende til verdens sociale og fysiske indretning. Hvis dette postulat er korrekt, er det også nødvendigt i en sprogbeskrivelse at tage hensyn til de givne sociale og fysiske rammer som sprogbrugeren befinder sig i.

I det følgende skal jeg forsøge at vise hvordan sproglige og etnografiske iagttagelser kan supplere hinanden i studiet af kulturelle forskelle. Iagttagelserne begrænser sig til den rumlige orientering i livsverdenen. Artiklen kan hverken blive en egentlig forskningsrapport eller en statusopgørelse over studier inden for området, men den kan prøve at være en smule af begge dele. Hovedparten af artiklen vil forsøge at pege på hvilke *typer* af iagttagelser man kunne gøre. Skulle læserens øjne stadig være på papiret ved afsnit 5, vil de dér finde et lille udblik over videre litteratur inden for emnet.

Gå ind på dit værelse med dig!

Vi har på dansk et helt kompleks af faste udtryk som vi bruger når vi orienterer os i hjemmet: *inde i stuen*, *inde på værelset*, *ude i køkkenet* (*/bryggerset/badeværelset*), *ude på toilettet*(*/altanen/gesimsen*), *oppe på loftet*, *nede i kælderen*. Disse udtryk er sammensat af en relativ retningsangiver (*inde*, *ude*, *oppe*, *nede*), en relativ positionsangiver (*i*, *på*) og en stedsangiver (*værelset*, osv.). Læseren kan hurtigt overbevise sig selv om at det ikke er muligt at lave om på disse udtryk, de må altså anses for at være en del af det leksikalske inventar i dansk. Men samtidig angiver de en topologi for det danske hjem, hvor dele af det konceptualiseres som centrale, mens andre dele er perifere. Spaltningen i central/pe-

rifer kommer naturligvis i stand ved retningsangiveren. Men den kvalificeres yderligere ved positionsangiveren. I den horisontale dimension kan positionsangiveren analyseres i forhold til en anden sproglig topologi, nemlig fastland/ø-modellen. Den position som mennesker indtager i forhold til fastland beskrives ved positionsangiveren *i*, mens vi befinder os *på* en ø. Mere generelt kan man sige at *på* beskriver en position med hensyn til en isoleret entitet, mens *i* beskriver en entitet som er integreret i en større helhed. Denne analyse kan vi herefter overføre til det danske hjem. I den vertikale dimension kunne gennemføre den samme analyse, hvilket jeg vælger her. Men vi kunne også argumentere for at positionsangiveren i den vertikale dimension opfører sig lidt anderledes, idet den ikke angiver isolation versus integration, men snarere en position som først bliver forståelig når vi indser at „hjemmet" også har eksterne konturer. Ved at ombytte „loft" med „hus" og „kælder" med „jord" kan vi bruge positionsangiverne *på* og *i* i stort set samme betydning. Brugen af positionsangiverne *på* og *i* i den vertikale dimension forudsætter altså, ifølge den alternative analyse, et metonymisk (navneombytnings-) forhold mellem hjemmet og dets eksterne topologi.

Ud fra disse betragninger kan vi opstille en model for hvordan nogle repræsentative dele af et typisk dansk hjem konceptualiseres sprogligt:

stue	central	integreret
værelse	central	isoleret
køkken	perifer	integreret
toilet	perifer	isoleret
kælder	nedre	integreret (?)
loft	øvre	isoleret (?)

(Hertil kan naturligvis tilføjes gesims, badeværelse, osv.). Indtil videre er analysen foregået på sprogets egne præmisser. Det lille semantiske system synes at være defineret ved nogle sproglige oppositioner alene. Hvad er det som alligevel får mig til at mene at dette er et skoleeksempel på at den klassiske, strukturelle analyse ikke er fyldestgørende? For at præcisere min position: der er dele af sproget hvor semantik ikke kan skelnes fra sprogbrug. Det er ikke umuligt at forestille sig den situation at en taler kom til at sige *ude **i** toilettet* i stedet for *ude på toilettet*. I en snæver, grammatisk forstand er der ikke tale om en fejl, men sproget ville være brugt forkert. Der er andre tilfælde hvor sprogfejl er af ren strukturel art, for eksempel i kongruens, hvor forbindelsen mellem to konstituenter afkræver brugen af en bestemt grammatisk kategori, her ental: **jeg har købt en nyt hus*. Sprogfejl vidner altså om hvorvidt en given konstruktion har et mere eller mindre pragmatisk indhold.

For så vidt som en semantisk analyse umærkeligt glider over i analysen af sprogbrug, er det svært at trække grænsen for den sproglige beskrivelse, den er i princippet endeløs. I beskrivelsen af de danske udtryk som bruges når vi orienterer os sprogligt i hjemmet, er det, hvis vi skal formidle sproget til andre kulturer, påkrævet at tilføje en beskrivelse af hvordan de forskellige rum typisk ligger i forhold til hinanden. Den grundige forsker ville også spørge sig selv om, hvorvidt sproget afspejler tidligere tiders huskonstruktioner (var køkken og toilet tidligere separate konstruktioner?). Hun ville endvidere interviewe danskere om hvilke funktioner de forbinder med de enkelte rum, og *måske* nå frem til konklusioner som for eksempel den at danskeres praksis afspejler det sproglige

udtryk, for så vidt som samtale/tv-konsumption er centrale, integrerede aktiviteter (stue), madlavning er en perifer, integreret aktivitet (køkken), arbejde/leg er en central, isoleret aktivitet (værelse) og defækering (toilet) er en perifer, isoleret aktivitet.

Indenfor hos hopier og mayaer

Den centrale skikkelse i udviklingen af „language in culture" som et sprogvidenskabeligt tema er Benjamin Lee Whorf, der skrev sine banebrydende og provokerende artikler overvejende i 30'erne. Som bekendt var det sproget hopi (New Mexico-Arizona) som han gang på gang vendte tilbage til i sine refleksioner over sproglig konceptualisering. Lad os se hvilke observationer han gør omkring hopi-hjemmet og dets sproglige gestaltning i sin artikel „Linguistic Factors in the Terminology of Hopi Architecture" fra 1940 (genoptrykt i Whorf 1956:199-206). Det er slående, bemærker han, at der ikke er ét eneste udtryk for et indre, tredimensionelt rum, svarende til vores „værelse, rum, kammer, o.lign." Det tætteste man kan komme herpå er *?á'pà-vɛ ?* men dette ord er ikke et substantiv. Man kan altså blandt andet ikke sige „mit *?á'pà-vɛ ?*", hvilket Whorf mener falder meget godt i tråd med at man i hopi-samfundet ikke kender til individuelt ejerskab af rum. Ordet tilhører egentlig klassen af „lokatorer", en slags adverbiel ordklasse som også omfatter ord for „her", „der", „over", „under", „foran", „bag", „nord", „syd", „øst", „vest" m.fl. – her i blandt en række stednavne. Suffikset *vɛ?* er et af flere som angiver relativ afstand.

Whorfs iagttagelser bliver bekræftet i en opfølgende undersøgelse af Malotki (1979:146-49), der videre redegør for hvordan man kan udtrykke sætninger som „han gik gennem det inderste rum i vores hus". Præciseringen af at det er det inderste rum der er tale om, sker ved at tilføje suffikser til roden *?á'pà*, som udtrykker stor relativ afstand. Forudsætningen for at meddelelsen er effektiv er naturligvis at modtageren er fuldt bekendt med hopi-huses typiske struktur – det består at et stort forrum og et-to mindre indre rum.

Sammenlignet med sproglige udtryk for det danske hjem har man på hopi altså en anderledes konceptualisering. Hvor vi beskriver de domestiske forhold som en færden og placering i forhold til nogle genstande, såsom „køkken", „stue", og så videre, foretrækker man på hopi et mere generaliseret, relationelt begreb. Det er oplagt i denne forbindelse at spørge sig selv om hvorvidt forskellene i den sproglige konceptualisering af rummet modsvares af forskellige adfærdmønstre med hensyn til hjemmet. Whorf nævnte den forskel at ejerskab af værelser er ukendt for hopierne. Andre forskelle kunne have noget at gøre med hvorvidt og hvordan bestemte aktiviteter måtte være knyttet til bestemte steder i de respektive kulturer. Desværre kommer hverken Whorf, Malotki eller den etnografiske litteratur i øvrigt ind på dette spørgsmål.

Hanks (1990) er en omfattende undersøgelse af brugen af deiksis i yukatekisk maya (Yucatán, Mexico), som er inspireret af Bourdieus sociologi og af etnometodologi. Forfatteren forsøger at lave en teoretisk integration af studiet af sprogbrug og livssammenhænge. I denne undersøgelse finder vi, blandt meget andet, en detaljeret diskussion af den sproglige orientering i maya-hjemmet. Ligesom i hopi (og i øvrigt mange andre indianske sprog) skelnes der ikke terminologisk mellem typer af rum – når undtages distinktionen mellem *?ič nah* „i hus(et)" og *k'oób'ben* „køkken". *?Ič nah* kan omfatte strukturer der omfatter lige fra to til otte rum og huser en eller flere familier. Den eneste

måde at orientere sig sprogligt er ved brugen af deiksis. En taler som forklarede at hun forventede at der ville blive lagt nyt lergulv i det tilstødende rum den næste dag, sagde ved en lejlighed:

saámalili	*utokar*	*té*	*ič*	*nah*	*o'*
i morgen	tilfalder det	inde	i	hus	der

(Hanks 1990:326)

En sådan reference kan afkodes uden brug af ledsagende gestik fordi *o'* antyder en vis, ikke alt for fjern afstand til en synlig genstand, og fordi det kommunikationsfællesskab, som taler og lytter indgår i, er naturligt ledsaget af et fælles kendskab til de lokale (her domestiske) forhold.

I en interessant analyse redegør Hanks for at udtryk for ejerskab af rum kan komme i stand ved en sproglig segmentering der fuldkommen adækvat modsvarer virkelighedens på trods af at rum ikke kan benævnes, endsige besiddes sprogligt. En person ved navn Lol forklarer ham her hvordan han og hans familie oprindeligt købte den grund, hvor de to står og snakker, og hvordan de derefter lagde planer for konstruktionen af et hus:

Lol: *kuć'ó?ol e? ká tàal-ó?on bey* ***way o?***,
derefter så kom vi **her omkring**
ká t-?á?al e yan k-bèetk ump'eé nah ***té?el a?***
så sagde vi at vi ville bygge et hus **lige her**
WH: *tú?uš*
hvor?
Lol: *le* ***way a?***
stedet **lige her**
WH: *hač*
aha...
Lol: ***té? way*** *– hàah...* *ć'óokok k-bèetk e plàano*
lige her – jaa... da vi havde lavet planen
bey o? – miná?an ubloki, pero ć'óok k-tukl ik e?
som sagt – vi havde ikke blokkene, men vi havde besluttet
lel a? *– ump'eé pàarte* ***teč*** *i? ump'eé pàarte* ***ten*** *i?*
denneher, en del (er) **til dig**, en del **til mig**

(Hanks 1990:329; jeg har modificeret intonationsmarkeringen og andre detaljer).

I sin første ytring beskriver Lol hvordan han og hans familie opkøbte grunden og refererer til hele grunden med *way* „her (inkluderende område)" + *o?* „relativ distance, inden for synsvidde". Stedet hvor huset skulle bygges refereres til som *té?el* „her" + *a?* „nær". På Hanks' opfordring beskrives stedet alternativt som *way* „her (inkluderende område)" + *a?* „nær". Men det afgørende punkt i samtalen er der hvor Lol begynder at snakke om opdelingen af grunden og starter med at bruge udtrykket *té? way*. Dette er en kombination af *té?* „der (punkt nærved)" og *way* „her (inkluderende område)". Hanks registrerede i løbet af sine ophold flere forekomster af brugen af denne besynderlige kombination skønt talerne generelt nægtede at man kunne sige sådan. Hans analyse (1990:484-85) går nu ud på at udtrykket modspejler netop den type rumlig segmentering som også

samtalen handler om. Udtrykket kan anskueliggøres som en større cirkel (*way*) med en mindre cirkel (*té?*) indeni. I samtalens videre forløb forklarer Lol hvordan det besluttedes at ét af ægteparrene („dig") skulle bebo den ene del af det projekterede hus og det andet ægtepar („mig") den anden del. Bemærk at „mig" og „dig", i en sindrig persondeiktisk manøvre, er transponeret fra den aktuelle taler og lytter (Lol og Hanks) til hvert af de to ægtepar. Det, Lol beskriver, er en forhandling om inddeling af livsrummet i „frame spaces" – med et begreb som Hanks har hentet hos Goffman (1981), og som løseligt kan oversættes med „sociale og kommunikative handlingsradier eller -potentialer".

Hanks' eksempel viser klart hvor central brugen af deiksis er i forhandlingen om og beskrivelsen af sociale rum. Den lingvistiske og den antropologiske undersøgelse er derfor uløseligt forbundne. Hvor vi i Whorfs overfladiske beskrivelse sidder tilbage med en fra forfatterens side intenderet følelse af at hopier, for så vidt som deres sprog jo er forskelligt fra vores, vist må tænke anderledes (og moralsk sundere) end vi gør, er det kun fordi hans beskrivelse er løsrevet fra et studium af social praksis. Når et sådant studium tilføjes, bliver det muligt at forstå de forskellige kulturer som et kompleks af faktorer, heriblandt sproglige, forankret i sociale interaktionsformer, og studiet af relativisme erstattes med et studium af kultur i egentlig forstand.

Verden set gennem et egernøje

I det ovenfor omtalte værk om deiksis i yukatetisk maya gør forfatteren også den observation at „det gælder som en kulturel grundantagelse at alle besjælede væsner, også ånder, indehaver stabile steder hvorfra de lejlighedsvis bevæger sig" (Hanks 1990:344).

Det er sandsynligvis et træk ved alle kulturer at mange væsener og ting er karakteriseret, ja sommetider defineret, ved særlige spatiale tilhørsforhold. På et tidligt tidspunkt i vores egen kulturkreds blev denne opfattelse ligefrem udnyttet til at forklare det, som vi nu forstår som fysikkens „kræfter": som bekendt ville Aristoteles forklare det, at en sten falder til jorden når man slipper den som et udslag af, at det er ved jorden at en sten rettelig hører til.

Et andet jordnært eksempel stammer fra et af mine feltarbejdsophold i Mexico. Jeg var blevet budt til bords og havde fået serveret en skål bønnesuppe. Men et lille barn fik væltet skålen ned på gulvet. Man kunne nu forvente at nogen kom og gjorde rent på gulvet, men det skete ikke (mens jeg var der). Det gik her op for mig at et gulv i mexikanske bondesamfund er delvis defineret som et naturligt sted for snavs – hvilket dog ikke betyder at man ikke jævnligt fejer det rent. Skønt eksemplet måske ikke er helt overbevisende – det er muligt at bønnesuppen fik lov at ligge for at det kunne tørre og således senere ville være lettere at feje væk – blev hypotesen dog bekræftet mange gange siden. Det er næsten givet at en mexikansk bonde, hvis du stiller din medbragte taske på gulvet, vil opfordre dig til at lægge den i en stol i stedet – igen fordi gulvet per definition er et snavset sted uanset graden af reel renhed. At der kan være en skjult kosmologi i måden at føre en støveklud på – henad eller nedad væggen er radikalt forskellige alternativer – er desværre noget som de færreste etnografier interesserer sig for.

Hvis det er givet at enhver kultur har sine bestemte definitioner af spatiale tilhørsforhold, skulle man så ikke forvente at en kategori så som at „høre hjemme" versus „ikke høre hjemme" var at finde indkodet som en grammatisk kategori? Dette er faktisk tilfæl-

det i otomangue-sproget tlapanec, nærmere bestemt den variant, der tales i Azoyú, Guerrero, Mexico. Indholdet af kategorien, der i mindre omfang også er kendt fra andre sprog af otomangue-ætten, er siden Kuiper og Merrifield (1975) blevet benævnt som „base versus non-base" (for en oversigt over senere bidrag til diskussionen se Merrifield 1992). Hvor tidligere studier kun har fundet kategorien brugt i forbindelse med en lille gruppe bevægelsesverber (typisk „at komme", „at gå", „at ankomme"), lader det nu til, i henhold til mine seneste feltarbejdsstudier af tlapanec, at kategorien, i det mindste i dette sprog, er mere udbredt.

I Wichmann (1993a:128-30) diskuterede jeg verbet „at ankomme", som har to former alt efter om agenten ankommer til sin „base" eller sin „non-base". For tredje person singularis skelnes der yderligere mellem ankomst „her" eller „der" i forhold til talerens aktuelle fysiske lokation eller fikspunktet for en fortælling. I følgende eksempel fortæller en kvindelig taler om en mand som, når han besøger byen Azoyú, altid kommer og besøger hende fordi han føler sig som hendes søn:

gi^{1}yu^{2}	*naka^{2}ne^{1}*	*ga^{2}hmu?^{3}*
her	han_ankommer_her_ved_non-base	hos_mig

„han ankommer her hos mig (uden for hans egentlige tilhørssted)"
[De hævede tal repræsenterer toner: ^{1} = høj, ^{2} = neutral, ^{3} = lav tone].

Det er interessant at taleren under brugen af verbet *naka^{2}ne^{1}* simultant anlægger to forskellige synspunkter. Den semantiske komponent „her" udtrykker hendes eget synspunkt mens „non-base" anlægger besøgerens synspunkt.

Kategorien „base versus non-base" er en morfologisk underkategori af iterativen; verber der udtrykker „base" afledes altså morfologisk på samme måde som verber der udtrykker „gentagelse" af forskellig art. Jeg har udførligt diskuteret iteration som en sproglig kategori i forhold til det ontologiske indhold af begrebet „gentagelse" i Wichmann (1992). Denne diskussion vil jeg ikke tage op igen, men det er nødvendigt at nævne at de verber, der udtrykker base-kategorien, indgår i en større gruppe sammen med verber der implicerer „at gentage en handling", „helhed (versus del)", „permanenthed", „indtrædelse i den samme tilstand", „distributiv", mm. Samtidig er det værd at bemærke at alle de iterative verbers betydning kan beskrives relativt simpelt og monolitisk ved deres respektive måder at kombinere profileringen af handlingen eller landemærket (grunden) i handlingens spatiale dimension med simultaneitet eller ikke-simultaneitet i den temporale dimension. Denne måde at anskue semantik på er inspireret af Langacker (1987-1990) som igen har ladet sig inspirere af perceptionspsykologiens figur-grundbegreb. I verber der koder for „base" er landemærket profileret og de to tilstande som verbet beskriver er ikke-simultane.

Under mit videre arbejde med iterativer på tlapanec er mit korpus af verber der koder for base-distinktionen blevet udvidet fra at omfatte en lille håndfuld bevægelsesverber til at omfatte ca. et halvt hundrede verber af ret forskellig art. Når jeg i det følgende citerer par af verber, kan den del af et par som koder for „base" genkendes på suffikset *-li^{3}*, mens non-base-verberne ikke har dette suffiks i de former som citeres, nemlig tredje person.

Verber for transaktioner med genstande er også en type bevægelsesverber. Den implicitte bevægelse i verbet „at bede om noget" er *fra giveren*. Dette ses af at „base" refererer til giveren, som i *-nda?^{3}a?^{2}-li^{3}* „at bede om noget som ikke tilhører én selv" versus -

nda?²a¹ „at bede om noget som tilhører én selv". Derimod er den implicitte bevægelse i „at modtage" *til modtageren* idet „base" her refererer til modtagerens locus: *-gu²ri²gu¹-li³* „at modtage noget der tilhører én selv" versus *-gu³ri³gwi¹* „at modtage noget der ikke tilhører én selv". For at knytte tilbage til eksemplet med bønnesuppen der faldt på gulvet, så ville den akt hvorved tallerkenen samles op på tlapanec beskrives med verbet *-ku²ši¹ -li³* „at løfte noget op igen (til dens base på bordet)", mens *-ku³ši¹* ville beskrive en akt som at løfte bordet op fra gulvet – altså til en non-base i luften.

Den menneskelige krop udgør også en topologi, for *-?ŋa²hŋo?¹* ville bruges om at synke en bid mad (væk fra kilden det være sig plante eller dyr), mens *-?ŋa²hŋgo¹-li³* ville bruges om at synke en spytklat (til dens kilde et eller andet sted i kroppen).

Selv tanker har retning og sted, for et verbum som *-ku³ma¹-li³* „at tænke tilbage, være nostalgisk" koder for „base" mens *-ku²mu¹* „at tænke (for eksempel udpønse en plan)" koder for „non-base". Ømt at erindre en kvinde man har elsket ville kunne udtrykkes ved følgende metafor:

nima?²a¹?la?³	*a²hkyon³²*	*ka?²yo¹*	*a?²gu³*
placere_sig$_{BASE}$	hans_hjerte	PRÆP	kvinde

„han erindrede hende" (ordret: „hans hjerte placerede sig ved kvinden (dets base)"

(Ordet *ka?²yo¹* der her, i mangel af bedre, er glosseret som en PRÆPosition og frit oversat som „ved" kan egentlig ikke oversættes fordi det er et rent grammatisk ord som har den eneste funktion at introducere det, man traditionelt kalder indirekte objekter, for en lille gruppe af verber, der ofte udtrykker følelsesforhold eller på anden måde komplekse forhold mellem mennesker).

Som allerede antydet er det med hensyn til verber der koder for base-kategorien, objektet for det transitive verbum eller subjektet for det intransitive verbum hvis perspektiv udtrykkes. Med en litteraturteoretisk metafor kan man sige at verbalsemantikken gør brug af dækket direkte tale (oratio tecta). Disse objekter eller subjekter „taler" om deres tilhørsforhold. Dette er intetsteds så tydeligt som i forbindelse med verbet „at se op". Som et eksempel på brugen af den iterative afledning, forklarede en informant mig at hvis et egern sidder og ser op ad en træstamme mod sit hul, så ville man bruge iterativen. Non-iterativen ville for eksempel kunne bruges om et egern der kiggede op på en forbiflyvende fugl.

Op til nu har jeg samlet eksempler med henblik på at vise hvordan adækvat sprogbrug er uløseligt forbundet med en kulturelt nedarvet viden om verdens indretning. Forskellige sprog tilbyder forskellige valg. Når danskere udtaler sig om placeringen af genstande eller personer i hjemmet har de begrænsede udtryksmuligheder svarende til en karakteristisk kulturel topologi. Hopier og yukatekiske mayaer har andre udtryksmuligheder, der er domineret af rumdeiksis. I tlapanec er den overordnede kategori „hjemlighed", „habituelt spatielt tilhørsforhold" eller – kortere – „base" gennemgribende for konceptualiseringen af bevægelse.

Sprog og rum som forskningsfelt

Jeg har i det foregående forsøgt at vise hvordan overvejelser over forholdet mellem sprog og rumlig orientering i livsverdenen kan starte med nogle relativt simple iagttagelser,

hvilke jeg har søgt at anskueliggøre med konkrete, til dels originale eksempler. For fremstillingens skyld har jeg været tematisk selektiv og holdt mig til det domestiske rum og har i øvrigt begrænset mig sprogligt-geografisk til de områder, jeg er bedst bekendt med. Jeg vil nu forsøge at aftegne de bredere konturer for emnet „sprog og rum" og i denne forbindelse forsøge at formidle et indtryk af, hvilken slags forskning der er foretaget på området.

Interessen for „hvordan sprog strukturerer rum" (for at alludere til en central artikel af Talmy (1983)) slog først igennem et stykke inde i 1980'erne. Tidligere arbejder inden for området omhandler mest emner som deiksis eller præpositioner, emner der per se har med sprog og rum at gøre (Clark 1978; Fillmore 1975; Anderson & Keenan 1985; Friedrich 1969; Denny 1982). Disse arbejder er dataorienterede og mest kun ad hoc-teoretiske. Men området fik et teoretisk fundament i kraft af især Talmys (1983) og Langackers (1987-1990) studier som forsøger at lade konceptualiseringen af rummet levere de centrale begreber for semantikken i det hele taget. I kølvandet på denne såkaldt kognitive semantik er flere antropologiske lingvister begyndt at interessere sig for forholdet mellem sprog og rum – men ud fra et mindre universaliserende og mere empirisk synspunkt. Igen er der aner at finde, men de er få og spredte (Whorf 1956; Berlin 1968). Levinson (1991) legitimerer den nyere antropologisk-lingvistiske interesse for sprog og rum delvis som en reaktion mod den tendens til at overgeneralisere der stammer fra de kognitive videnskabers alt for klippefaste tro på at de vigtigste aspekter af den menneskelige kognition er medfødte. Hertil bemærker han at „kognitiseringen af rum har været en af de foretrukne slagmarker for stridende erkendelsesforståelser i filosofi og psykologi; rumbegreber forekommer på en gang at være for abstrakte til at kunne udledes af erfaringen og dog samtidigt immanente i den fysiske verden vi må lære at begå os i. Derfor forbliver rumopfattelsen et frugtbart område hvis man vil gentænke hele forholdet mellem de biologisk og kulturelt givne færdigheder i den menneskelige tænkning" (Levinson 1991:3-4). Overvindelsen af modsætningen mellem kultur og natur som epistemologiske poler inden for området (en gammel modsætning, jf. Hatfield 1990) er endnu et uafsluttet projekt. På den ene side producerer de kognitive semantikere modeller der får os til at se på sprog på en ny måde, men som er designet så de er umulige at falsificere, og på den anden side producerer de antropologiske lingvister en mængde ny viden, men her er der ofte tale om viden som er svær at integrere teoretisk. Hvad den sidstnævnte tendens angår kan nævnes forsøget fra Lucy (1992a) på at omformulere Sapir-Whorf-hypotesen om det kausale forhold mellem sprog og tænkning i blødere vendinger, et projekt der dog mislykkes fordi hans konkrete eksperimenter (Lucy 1992b) ikke følger logisk af hans redegørelse for de pågældende sprogs semantik (engelsk over for yukatekisk maya) og i øvrigt svigter rent teknisk (Wichmann 1993c). Man kan også nævne Hanks' femtenårige studium af deiksis i yukatekisk maya (1990; berørt ovenfor) som svigter for så vidt som det ikke udmønter sig i en integration af andre sproglige aspekter (Wichmann 1993b).

Der har været forskellige studier af hvordan sprog udtrykker retning, position og form. Fra beskrivelser hos England (1976a, 1976b, 1978, 1983) kan man få et præcist indblik i hvor gennemgående retningudtryk kan være indvævet i et grammatisk system. I det pågældende sprog, nemlig maya-sproget mam, kan man ganske enkelt ikke udtrykke en handling som involverer mere en én aktant uden også at udtrykke en retning for handlingen. Hvad angår arter af retning, har Haviland beskrevet (1986) hvorledes det australske sprog guugu yimidhirr benytter sig af absolutte akser – lidt svarende til vores kompasretninger – i sine udtryk for retning (se også Haviland 1979). Heroverfor er der mange

mesoamerikanske (for eksempel MacLaury 1989), oceaniske (Bowden 1991) og afrikanske (Heine 1989) sprog der benytter sig af kroppens topologi som grundlag for retningsangivelse. I tlapanec (omtalt ovenfor), der også er et eksempel herpå, er for eksempel „foran den" = „dens ansigt" og „bag den" = „dens ryg". Systemer så som vores venstre-højre-akse er endnu et eksempel på en mulig – men ikke en universel – måde at udtrykke retning på.

I studier af position og form kan man blandt andet fremhæve studier af engelske præpositioner (Herskovits 1986), tyske dimensionsadjektiver (Lang et al. 1991) og arbejdet med den sproglige beskrivelse af position på tzotzil (de León 1991).

Mens vi nyder at se hvordan forskellige resultater inden for studierne af kognition *og* kultur fortsat akkumuleres kan vi håbe på at „og'et" virkelig efterhånden antager den værdi af konjunktion som det giver sig ud for at have. Men hvis studierne ignorerer de livsverdener som talerne tilhører og glemmer at sprog er produkter af en social handlen, vil kultur og kognition forblive disjunktive størrelser og vores erkendelser om dem tilsvarende desintegrerede.

Afslutning

Sprog og praksis er uadskillelige størrelser. Det viser sig i forskellig grad i forbindelse med forskellige typer grammatiske kategorier. Et område, hvor det tydeligt viser sig, er i forbindelse med den sproglige konceptualisering af rum. Den videre udforskning af dette område stiller store krav til integrationen af metodologi og teori inden for lingvistik og antropologi, men de teoretiske modeller som kan hjælpe os i en evaluering af hvad vi kan stille op med vore indsigter, må fortsat, i sidste ende, lade sig fodre af en åbenhed og nysgerrighed over for og en registrering af brugen af sproglige udtryk for rumlige fænomener i de mest dagligdags og netop derfor mest uhåndgribelige situationer – både i vores egen og i andre kulturer.

Litteratur

Anderson, Stephen & Edward Keenan
1985 Deixis. I: Timothy Shopen (ed.): Language Typology and Syntactic Description. Cambridge: Cambridge University Press:259-308.

Berlin, Brent
1968 Tzeltal Numeral Classifiers. Berkeley: University of California Press.

Bowden, J.
1991 Grammaticalization of Locatives in Oceanic Languages. MA thesis, University of Auckland.

Clark, Eve
1978 Locationals: Existential, Locative and Possessive Constructions. I: Joseph Greenberg (ed.): Universals of Language 4:85-126.

de León, Lourdes
1991 Space Games in Tzotzil: Creating a Context for Spatial Reference. Working Paper 4. Nijmegen: Cognitive Anthropology Research Group.

Denny, J. Peter
1982 Semantics of the Inuktitut (Eskimo) Spatial Deixis. International Journal of American Linguistics 48: 359-84.

England, Nora C.
1976a Mam Directionals and Verb Semantics. I: McClaran (ed.): Mayan linguistics 1. Los Angeles: American Indian Studies Center. 202-11.
1976b Verb Categories in Mam. Florida Journal of Anthropology 1(2):1-8.
1978 Space as a Mam Grammatical Theme. I: Nora C., England (ed.): Papers in Mayan Lingustics Columbia: Dept. of Anthropology, University of Missouri-Colombia, 225-38. (University of Missouri Miscellaneous Publications in Anthropology 6; Studies in Mayan Linguistics 2).
1983 A Grammar of Mam, a Mayan Language. Austin: University of Texas Press.

Fillmore, Charles
1975 Santa Cruz Lectures on Deixis. Indiana University Linguistics Club. (Fotokopi).

Friedrich, Paul
1969 On the Meaning of the Tarascan Suffixes of Space. Memoir 23. Indiana University Publications in Anthropology and Linguistics.

Goffman, Erwin
1981 Forms of Talk. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Hanks, William, F.
1990 Referential Practice. Language and Lived Space among the Maya. Chicago & London: The University of Chicago Press.

Hatfield, G.
1990 The Natural and the Normative: Theories of Spatial Perception from Kant to Helmholtz. Cambridge, Mass.: MIT Press.

Haviland, John B.
1979 Guugu Yimidhirr: Sketch Grammar. I: R. M. W. Dixon & Barry Blake (eds.): Handbook of Australian Languages 1:25-180.
1986 Complex Referential Gestures in Guugu Yimidhirr. Manuskript.

Heine, Bernd
1989 Adpositions in African Languages. Linguistique Africaine:77-127.

Herskovits, Anette
1986 Language and Spatial Cognition: An Interdisciplinary Study of Prepositions in English. Cambridge: Cambridge University Press.

Kuiper, Albertha & William R. Merrifield
1975 Diuxi Mixtec Verbs of Motion and Arrival. International Journal of American Linguistics 41:32-45.

Lang, Ewald, Kai-Uwe Carstensen & Geoffrey Simons
1991 Modelling Spatial Knowledge on a Linguistic Basis. Theory – Prototype – Integration (Lecture Notes in Artificial Intelligence:481). Berlin: Springer-Verlag.

Langacker, Ronald
1987-1990 Foundations of Cognitive Grammar 1-2. Stanford, California: Stanford University Press.

Levinson, Stephen C.
1991 Primer for the Field Investigation of Spatial Description and Conception. Working Paper 5. Nijmegen: Cognitive Anthropology Research Group.

Lucy, John A.
1992a Language Diversity and Thought. A Reformulation of the Linguistic Relativity Hypothesis. (Studies in the Social and Cultural Foundations of Language 12). Cambridge: Cambridge University Press.

Lucy, John A.
1992b Grammatical Categories and Cognition. A Case Study of the Linguistic Relativity Hypothesis (Studies in the Social and Cultural Foundations of Language 13). Cambridge: Cambridge University Press.

MacLaury, R.
1989 Zapotec Body-part Locatives: Prototypes and Metaphoric Extensions. International Journal of American Linguistics 55:119-54.

Malotki, Ekkehart
1979 Hopi-Raum. Eine sprachwissenschaftliche Analyse der Raumvorstellungen in der Hopi-Sprache (Tübinger Beiträge zur Linguistik 81). Tübingen: Gunter Narr Verlag.

Merrifield, William R.
1992 Concerning Otomanguean Verbs of Motion. I: Shin Ja J. Hwang & William R. Merrifield (eds.): Language in Context: Essays for Robert E. Longacre. Austin: University of Texas at Austin/Summer Institute of Linguistics. 475-97.

Talmy, Leonard
1983 How Language Structures Space. I: H. Pick & L. Acredolo (eds.): Spatial Orientation: Theory, Research and Application. New York: Plenum Press. 225-320.

Whorf, Benjamin Lee
1956 Language,Thought, and Reality. Selected Writings of Benjamin Lee Whorf. John B. Carroll (ed.). Cambridge, Mass.: MIT Press.

Wichmann, Søren
1992 A Semantic Framework for the Azoyú Tlapanec Iterative. Acta Linguistica Hafniensia 25:125-42.
1993a Spatial deixis in Azoyú Tlapanec. Sprachtypologie und Universalienforschung 2:113-32.
1993b Review of Hanks (1990). Journal of Pragmatics 20:291-300.
1993c Review of Lucy (1992a-b). Social Anthropology – Anthropologie Sociale 1:358-60.

MARIE-ODILE MARION

GUDERNES RUM OG MENNESKENES UNIVERS

– i de mayatalende lakandoneres verdenssyn

I lakandonernes myter kan vi finde de grundelementer, som gør det muligt for os at forstå den særlige opfattelse, disse indianere har gjort sig af rummet og tiden. Ved mentalt at genskabe sig universets oprindelse danner de sig et billede af, hvorledes de tre rum, som er nødvendige for den kosmiske ligevægt, er indrettede og beskafne. For det er solens gang fra det ene til det andet af disse rum, som sikrer, at livsprincippet består, at samfundet af Sande Mennesker[1] reproduceres.

Opdelingen af universet i tre, et himmelsk, jordisk og underjordisk, rum tillader en bestemmelse af det rumlige domæne for menneskers handlen – i midten, følgelig på jorden – og samtidig en bestemmelse af dette rums tidslige grænser. Deres guder har anbragt dem i hjertet af et rum af skov, som blev skabt netop for dem. Derfor anskuer lakandonerne deres egen eksistens som en fase i solens liv, som de er nået til, efter de dukkede frem af ktoniske rum, og før de skal vende tilbage til de samme steder efter døden.

Demiurgerne skabte disse rum og opnåede derved at skabe orden i principperne for menneskets vilkår. Med hjemsted i centrum af et univers, på en jord, som blev dem betroet, er lakandonerne vidner til solens daglige bevægelse fra deres skovs ene horisont til den anden, ad en bane, der leder den fra zenit til de dødes egne, hvorfra den atter vil dukke frem for at sikre verdens og menneskers overlevelse. Solen forbinder disse tre rum i løbet af årets dage og det er derigennem, den fuldfører sin genskabelsesopgave. Deri bliver den bistået af menneskene, der med deres ofringer nærer guder og stjerner.

Parret sol-måne tager vare på livet, men det udgør også en trussel om død. Lakandonerne ved fra myterne, at deres univers tre gange tilforn er blevet omstyrtet, deres skov oversvømmet eller brændt bort, deres forfædre sønderflænget, deres historie brudt af – førend samfundet atter kunne genfødes, nu underlagt andre uordner og underkastet andre truende magter.

Tider og rum flettes sammen i lakandonernes tænkning. Men først efter der var skabt rum, kunne tidens orden dannes ved stjernernes bevægelsesbane. Systemets regelmæssighed, ligevægten mellem livets og dødens principper, som er underlagt stjernernes vekslen, kunne kun bringes til veje i kraft af menneskenes vedvarende anstrengelse for at tilfredsstille betingelserne for stjernernes gendannelse. Kun ved rituelt at skaffe guderne næring lykkedes det mayaerne – og før dem alle mellemamerikanske kulturer – at opretholde orden i kosmos.

Disse kulturer giver således udtryk for de smertelige anstrengelser, menneskene må gøre sig for at sikre, at rummet og tiden fortsat gendannes. Adskillelsen af himmelske og jordiske rum, af solens og månens principper, af lysets og mørkets faser, danner sikringen af himmellegemesystemets stabilitet. Menneskene er ansvarlige for denne skrøbelige orden, og deres ritualer giver dem muligheden for at udøve den regulerende indvirkning på universets ligevægt. Kun i kraft af menneskets kultur sikres orden i kosmos og, at naturen tilvejebringer samfundet de ressourcer, som behøves for dets velfærd.

Symbolske forestillinger om solen

Ifølge de nordlige lakandoneres mytologi blev solen, K'in, skabt af Hach Ak Yum,[2] og indianerne forestiller sig ham som en meget hvid mand, hvis hoved udstråler et livgivende lys – det selvsamme som oplyser månen. Han er ude af stand til at forblive i en ubevægelig tilstand og gennemløber himmelbuen fra øst til vest, fra daggry til skumring. Han hviler under jorden, hvor han styrker sig, før han genoptager sin gang.[3]

I en myte fra den sydlige gruppe[4] nævnes en person, kaldet Känän Beh K'in (solens vejs vogter), som det var blevet pålagt at nære solen under dens rejse om dagen. Hver dag steg han op til zenitpunktet for at give solen styrke, midtvejs på dens bane. Denne sælsomme figur (som alene omtales i denne tekst) lader sig ledsage af en sjældent skræmmende, tohovedet jaguar, for den besad evnen til „at fordoble sig selv, til at dele sig i to", når den tog sig for at overfalde de Sande Mennesker, som vovede sig op på „solens vej". Uden tvivl drejer det sig om forestillingen om himmeljaguarer, der er i stand til at destruere verden under en solformørkelse.[5]

Sydlakandonerne identificerer solen som K'in Ich Ahau (Herre med solansigtet).[6] Han er den anden af tre brødre, og han modsvarer derfor guden Ah Kyantho hos nordlakandonerne. Der består en dobbelt relation mellem Hach Ak Yum og hans ældre broder Ah Kyantho både i kraft af, at de er helbrødre, og har en fælles hustru, Ak Na'.[7] Ved sin forening med Ah Kyantho-K'in Ich Ahau reproducerer Ak Na' tydeligt de to store himmellegemers anlæg for opposition-komplementaritet, og bekræfter atter de dualistiske organisationsprincipper i det samfund, hun har frembragt. Omvendt definerer de tre brødre i kraft af det søskendeprincip, som forener dem, universets tre rum, samtidig med at de reproducerer tidens gang: himmelguden Ik Chan Yum modstilles Zukunkyum, den underjordiske verdens Herre, medens K'in Ich Ahau drager igennem hvert af de rum, hvor hans brødre hersker, ved både at forene sig med jorden og fjerne sig bort fra den ved gry og skumring.

I dagligdagens univers behersker mændene før-middag-rummet; de sikrer med deres arbejdsindsats gruppens reproduktion. Kvinderne trækker sig da tilbage i det huslige rum, da de er udelukket fra mandlige gøremål. Om eftermiddagen varetager mænd og kvinder sammen forskellige opgaver: de mødes i svedjerydningen eller familieværkstedet for at udføre de ting, der kræver samarbejde af alle. Natten er kvindetid, hvor de under månens tegn udnytter rummet for den huslige autoritet, som betrygger den sociale orden. Manden rejser lige som solen, hvis symbolske udtryk i menneskesamfundet han er, i jordens dybder for at befrugte kvinden, månens symbol, som sikrer artens reproduktion. Hver aften dykker solen ned i mørkets rige, hvor han befrugter jorden, og hvorfra han atter stiger op i morgengryet. Og efter en lang rejse generobrer den sin plads i

zenit som symbol på lysets sejr over mørket. Ganske som solen, der drager ud, dykker ned i døden og genfødes af mørket, søger manden den evige tilbagekomst.

Symbolske forestillinger om vinden og vandet: regnens guddomme

Både regnfaldenes oprindelse og deres fordeling ud over årstiderne har lakandonerne beskrevet i en meget smuk fortælling, som Boremanse har publiceret (1986:54-56).[8] Vi vil citere enkelte uddrag, som på en tydelig måde viser, hvorledes disse indianere forestiller og forklarer sig de meteorologiske fænomener i løbet af solåret.

> Mensabäk er en gud, der levede i en grotte på en søbred. Han brændte kopal og fangede denne røgelses røg i en terrakottakrukke. Så kradsede han lidt på den, og ud af den slap noget vældigt sort [...] Han tog en papegøjehale, en arahale, og han smurte soden ud over den. Han spredte halen i luften og rystede dens arafjer. Soden, røgelsesrøgen, dannede skyerne. Og sodmageren sang sin sang [...] Så fordelte han soden mellem Vandguderne. Han gav noget til „Nord", han gav noget til „Nordøst", han gav noget til „Oversvømmelsen-hvorfra solen-kommer", han gav noget til „Vestguden", han gav noget til „Sydvest". Han gav ikke noget til „Syd", for det er en tør, regnløs vind. „Syd" sender skyer tilbage til „Nord" [...] Alle regnstrømme må søges hos Mensabäk. Det er Ah K'in Chob som beder om dem på Hach Ak Yums vegne. Han kommer med en lille flaskekalabas (som mål) [...]
> – Har du sod, så tørtiden kan få ende hos jordboerne? [...]
> Ah K'in Chob drager bort med sin lille flaske, fuld af sod, for at finde Vandguderne. De lever i underjordiske huler, under klipperne i skoven. Talrige er de. Ah K'in Chob deler soden ud imellem dem.
> – Herrer, her er efter Vor Faders ord netop det, der kan få tørtiden til at slutte; her er det, der får blomsterne på *poukté*-træet[9] til at springe ud, og dem på *onté*-træet;[10] her er det, der får floder og søer til at gå over deres bredder[11] – til hver tid sit mål. Og her til vindene fra nord [...] Og Vandmenneskene skabte regnen og sendte den mod jorden (de rejste på himlen) [...] Hør her, hvordan de gør torden. De ryster arahalen og synger deres sang for den. Med vifteslag slår de [...] Dum, bum! De ryster arahalen og får skymasser til at rejse sig. Derfor slår de luften med viften, for at få skyer til at rejse sig og tordenen til at genlyde. Dum, bum! Regnguderne har en grøn økse, med den kan de frembringe lyn. Når de får øje på en dæmon i skoven, løfter denne sin tunika og viser dem sin bagdel, mens den råber:
> – Se min røv, se min røv!
> Så bliver Regnguderne vrede og slår dæmonen med deres grønne økse. Det er lynet. Hvis dæmonen søger tilflugt i et hult træ, kaster Regnguderne deres økse oppefra, og lynstrålen rammer ned på træet. Det er sådan, de frembringer lyn og torden, vind og regn. Det hænder, de efter et voldsomt regnfald lader den lange arahale med dens smukke fjer trække hen over himlen, og deraf kommer regnbuen. Hvad betræffer haglen, er det Hach Ak Yum, der lader sin svigersøn søge den hos Itzanohk'uh.

Vigtigt er det at få belyst, hvorfra disse mytiske personer, som forbindes med vinde, regnfald og skyer, stammer, og hvorledes de knytter sig til verdens kvindelige principper ved regnstrømmenes komme. De „Røde Drenge", vind- og uvejrsbringerne, er skaberens tre ældste sønner. De blev forstødt fra himlen, da de engang gjorde oprør mod deres faders magt og forsøgte at dræbe deres yngre bror, T'uup, og derfor blev de dømt til at tage ophold på jorden, hvor deres opgave består i at fordele vind og regnvand. Man finder dem kun i nordlakandonernes mytologi, dog har figuren Wayantekob hos sydlakandonerne optaget visse af deres træk. Da de forbindes med regn – og i deres Wayantekob-træk – med

døden, står de i nær tilknytning til Mensabäk,[12] men også til X-K'ale'ox/Ak Na', da de jo er hendes sønner. I kraft af deres navn, Chäk Xib, er de tæt forbundet med den røde farve, som karakteriserer dem. Nu er et af de udmærkende træk ved den gamle, førspanske mayagudinde Ix Chebel Yax – som er gift med skaberguden Itzam Na'[13] – netop sammenknytningen med farven rød, da hun har til opgave sammen med sin mand at oversvømme jorden.[14] Men ved et andet træk forbindes denne mangefacetterede gudinde, under navnet Ixchel, med vævning og børnefødsler og ledsages da af farven hvid. I Chilam Balam fra Chumayal[15] forbindes hun også med fødemidler, især majs, under navnet Cab (Jordens herskerinde); hos lakandonerne forbindes hun med brødtræet[16] i kraft af den ceremonielle term X-K'ale'ox (Vor frue brødtræets gule løv).[17] Når hun forbindes med sine sønner, de tre Røde Drenge, knyttes hun til regnfald og vinde, og som den yukatekiske månegudinde Ixchel beskrives hun også som høvding over Chac'erne: den efterklassiske og nutidige mayamytologis vind- og regnånder. Lopez de Cogolludo[18] præciserer, at hun dér forbindes med Chac'en i syd. I mayakosmologien repræsenteres syden af farven gul, og dertil er X-K'ale'ox jo knyttet i kraft af sit navn. I Dresdenkodeksen forbindes hun også med regnstrømmene og farven gul og omgives altid af Chac'er: vandstrømme synes at sprudle frem fra deres spredte ben eller fra kar, de udøser over jordsmonnet.

En ch'ol-myte fra Palenqueområdet beretter om en mand ved navn Chahc. Han sender en af sine tjenere hjem til sig, for at denne kan bede Chahcs hustru om at væve sin mand et klæde. Parrets børn er frøer, som er sat til at vogte huset. Chahcs hustru spinder meget bomuld, og dette bliver de skyer, hvormed Chahc kan kontrollere og sende regnfaldene.[19] Her har vi en slående analogi mellem regnguddommens hustru, bomuld og de vandbærende skyer, hvilket understreger homologien mellem en kvindelig vandguddom og månegudinden.

Hvis nu disse arkæologiske og etnografiske detaljer synes at bekræfte forbindelsen mellem X-K'ale'ox (yukatekisk: X-Kan Le Ox) og Chac-figurerne, og det vil sige med regnens oprindelse, så vil en sammenligning mellem dem og lakandonmyten ikke desto mindre, ud over visse analogier, lade en række tvetydigheder træde frem.

X-K'ale'ox og hendes sønner forbindes med rød, fordi de som ansvarlige for himmelvandene også forbindes med øst og med livet: farven rød repræsenterer solens tilbagekomst til verden i øst.[20] I myten om regnfaldene deler Mensabäk soden ud mellem sine hjælpere, for at de skal fordele de vandbringende vinde ud over skoven. Men syden får ingen sod. Faktisk siges det, at Syd „er en regnløs, tør vind. „Syd" sender sine vinde til „Nord"..." Nu er Nord jo forbundet med hvid, og ifølge Thompson er hvid (zac) den anden farve som tilskrives månegudinden i hendes egenskab af herskerinde over vævning (zacal: at væve).[21] Uden tvivl peges der her på månegudindens dobbelte personlighed: hun er både skaberens hustru (hvid, vævning, børnefødsler) og moder og høvding for vindbringerne (gul, tør vind, død). Dette vind-fra-syd-træk, tørhedens vind og derfor døden, synes altså at tilskrive denne mangefacetterede gudinde uheldsvangre og dødbringende egenskaber.

En passage i Chilam Balam fra Chumayel understreger faktisk denne sammenknytning af månen med farven hvid, regnfald og bomuld:

> Månen var omgivet af hvide regnkredse. Himlene fyldtes med regn; regnskyl genlød i himlene; himlene blev stormet af regnfald, af himmelske regnfald, af himmelske regne af bomuld [...][22]

Vinde og regnfald kan skiftevis være livets eller dødens vektorer, alt efter heftigheden, hvormed de raser, eller tidsrummet, hvori de viser sig. Derved reproduceres den dikotome fordeling af egenskaber, som tilskrives de guddomme, der kontrollerer de klimatiske fænomener, samtidig med at de skiller året i de tidscykler, der skanderer årstidernes vekslen: „Til hver tid sit mål".

Den sod, Mensabäk deler ud af, er en røgelsesrøg, og det er fra denne røg – fra denne tåge, der breder sig ud mellem himmel og jord – at regnen vil strømme. Mens vindene er „formidlere af tiden"[23], fremtræder tågens røgdannelser som „formidlere af rummet"[24] – for de adskiller menneskene, der modtager vejrligets velgerninger, fra guderne, der skænker dem. Men kan tågen skille ad, kan den også forbinde:[25] derfor aflægger de Røde Drenge besøg hos deres slægtninge ved „at brænde en vej" til himlen og skaber dertil regnbuen, der danner en skrøbelig forbindelse mellem fugtigheden fra den jord, de har badet i regn, og varmen fra den sol, de nærmer sig.

Som moder til vindbringerne (hos lakandonerne) og høvding for regnbringerne (i størstedelen af de andre mayakulturer[26]) indlejrer månegudinden et kvindeligt princip centralt i de symbolske forestillingen om regnen. Selvom der i den lakandonske myte (i Boremanses oversættelse) henvises til „vandguder", som alle er Mensabäks hjælpere, må disse figurer – lige som Chac'erne blandt andre mayaer – forbindes med vandets kvindelige og ktoniske principper.

Økologi og slægtskab

Lakandonmytologien er præget af den snævre sammenhæng, der består mellem universets og samfundets orden: de meteorologiske, økologiske og altomfattende kosmiske fænomener begribes og fortolkes ud fra de modeller, der forklarer og regulerer slægtskabsrelationerne. Når menneskesamfundet genopfører gudesamfundet,[27] og når hver af disse guddomme er pålagt en særlig opgave i de klimatiske fasers virkemåde og de meteorologiske fænomeners fremkomstrytmer, bliver det tydeligt, at vi har at gøre med eksistensen af et kosmologisk system, i hvis midte mennesket spiller en betydningsfuld rolle – en rolle, der er komplementær til gudernes, og hvis logik er indskrevet i den familiemæssige ansvarsfordeling og slægtskabssystemet.

Skaberens familie er mere end blot en model af den sociale organisation. Netop ved at hvert af dens medlemmer knyttes sammen med naturfænomener,[28] er det den, der sikrer de klimatiske kredsløbs gentagelse, og derved angiver den over for menneskene, hvorledes disse bør forvalte det sociale rum, den sociale tid, nemlig i overensstemmelse med det ansvar, hvert enkelt af dem har fået at varetage. Det er ved at afkode dette tilknytningssystem, vi får mulighed for at forstå, hvorledes lakandonerne opfatter den parallelisme, som består mellem samfundets og universets orden.

Hach Ak Yum står for den højeste autoritet, for han har skabt solen. Hos befolkningen ved Lacanjàfloden er han solens yngre broder, og i en kekchi-myte identificeres han selv med solen.[29] Skaberen har fem børn. Hans tre første sønner – regnfaldene og tordenvejrenes vinde – danner regnbuen og bliver på denne måde de forbindende størrelser mellem himlens og jordens rum, samtidig med at de udgør vejrperiodernes adskillende størrelser. Berøvet deres ældrerettigheder, skifter de til en status som yngre: de fortaber deres plads i himlen ved siden af faderen og bliver knyttet sammen med verdens kvindelige side, regn-

faldene. Deres moder, X-K'ale'ox, udgør regnens fjerde princip, og skal man tro de forskellige versioner af myten om regnfaldenes oprindelse, er hun også deres høvding. Hun er knyttet til månen og kompletterer som sådan solen i løbet af agerbrugscyklens vejrligsfaser.

Hach Ak Yums yngre datter har fra sin moder arvet en forbindelse med månen. Af og til identificeres hun som Ixchel, det vil sige som hustru til Ah K'in Chob, der jo selv er en guddom med solegenskaber. Skaberparrets yngste søn, Ah T'uup,[30] er solens beskytter; han har arvet symbolerne på mandlig autoritet (de rituelle sange), og det er derfor ham, der drager omsorg for solens genkomst og årstidernes vekslen. Lakandonerne påkalder ham i særlig grad ved solformørkelser. Også Hach Ak Yums to ældre brødre forbindes med solen: Zukunkyum, fordi han er dens beskytter i den underjordiske verden, og Ah Kyantho, fordi han knyttes sammen med den i den sydlige lakandongruppes mytologi.

Når vi ser bort fra de tre faldne brødre, der tilskrives kvindelige egenskaber og optræder underlagt en kvindes (deres moders) kontrol, kan alle mandsfigurerne i denne familieenhed sættes i forbindelse med solen – gennem helbroderskab (Zukunkyum), afstamning (T'uup) eller ægteskabsalliance (Ah K'in Chob) er de alle ansvarlige for dens bane eller dens ernæring.

Omvendt har kvinderne herredømmet over månens rum og den våde årstid. De mænd, der har mistet deres ældrerettigheder, sættes netop i forbindelse med kvinder, både hvad angår tiden (regntiden) og de rum (grotter og huler), som kendetegner dem.

Komplementariteten mellem de væsner, der danner famelieenheden – forbundet med de hierarkiprincipper, som giver enheden sammenhængskraft – udgør grundlaget for den sociale orden, men også betingelserne for den universelle orden. Og disse udmærkende træk har lakandonmyterne hentet i slægtskabssystemet, samtidig med at de forlener de selvsamme træk med bestandighed og legitimitet.

Oppositions-, alternans- og komplementaritetsprincipper

På baggrund af denne fremlæggelse af etnografiske oplysninger, analyse af myter, og beskrivelse af menneske- og plantelivets store faser, fremtræder der, imellem komponenterne i det sociale univers, en serie oppositioner, som vi kan genfinde i selve naturens organisationssystem. Og de vidner om, hvorledes samfundet og kosmos begribes i en dualistisk form. Den kan sammenfattes på denne måde:

Mænd	: kvinder	::	Ældre	:	yngre
Sol	: Måne	::	Tørke	:	regn

Ud fra disse primære homologirelationer danner der sig en hel kæde af oppositioner, som tydeligere præciserer de associationsforbindelser, hvormed lakandonerne fortolkende opfatter deres univers.

Akserne øst-vest og nord-syd

Solen gennemløber verden fra øst til vest, og disse kardinalpunkter bliver derfor til udtryk for liv og død (rød: livet i øst; sort: døden i vest). Månen sættes i forbindelse med syd og nord, og den tilskrives selv egenskaber, der er særkender ved netop disse horisonter (gul: varmen i syd; hvid: kulden i nord).[31] Medens forbindelsen mellem solhimmellegemet og aksen opgang-nedgang kan afdækkes i samtlige tekster, der refererer til kosmisk orden,[32] er månehimmellegemets forbindelse til nord-syd-aksen mere hypotetisk – selvom den findes i hovedparten af nutidige og gamle, mellemamerikanske kulturer – fordi den findes i en ofte indirekte, tilsløret form. Vi har allerede bemærket forbindelsen mellem X-K'ale'ox og både tørtidens vinde og de regnmættede vinde fra nord, men denne forbindelse må findes i allegoriske udtryk, som kun det esoteriske sprog er i stand til at oversætte. Myten udgør faktisk „ikke en homogen diskurs, fordi den i sine forskellige dele kan være mere eller mindre farvet af symbolisme og udvise forskellige grader er esoteriskhed".[33]

Inden for denne opposition mellem paradigmatiske enheder finder vi atter andre oppositioner, nemlig inden for de par, som udgør modstillingernes skelet. Således kan månen også forbindes med solnedgangen, da den hersker over de marginale rum. På den anden side fremviser hvert enkelt af disse paradigmatiske par også selv en model af kosmologisk og økologisk dualisme. Således gælder det, at mens vindene fra øst, der jo opstår på golfkysten, er gunstige for liv og tunge af frugtbarhedsbringende vand, fører de vinde, der stammer fra vest, ikke andet end uorden med sig – de vælter og knækker planter og ledsages ikke altid af velgørende regnvejr. Mens de tørre og varme vinde fra syd ikke medfører andet end vandløs stormstødsblæst og derfor anses for at være neutrale vinde, uden indvirkning på de Sande Menneskers liv, regnes de fugtige og isnende vinde fra nord for budbringere om kulde, der med sig bærer hagl og sygdomme, og derfor betragtes de som såre uheldssvangre både for menneskers og vinterhøstes overlevelse. Mens altså det solare princip kun øver indflydelse langs øst-vest-rummet, knyttes det lunare princip både til samme akse (i vest) og dominerer alene nord-syd-rummet ved i sig at samle dette rums mangfoldige træk (velgørende-skadelig, varm-kold, tør-fugtig osv.).

Nomadisk og sedentær

Solen bevæger sig; uden rast gennemvandrer han himmelske og underjordiske rum. Som en utrættelig rejsende drager han gennem menneskenes og himmelhvælvingens skov, før han gennemsøger dén i underverdenen. I lakandonsamfundet – der karakteriseres ved patriuksorilokal residens – forlader manden, efter solens eksempel, sin faders hus, når han skal indgå ægteskab og selv grundlægge et ildsted. Til daglig drager også han, sammen med sine sønner eller brødre, sine svigersønner eller svogre, gennem skoven og indfinder sig kun på det sted, han bor, for der at indtage sine måltider og gøre sin hustru frugtbar.

Modsat ham, er Månen autokton; hun er sedentær og hendes bevægelser på himmelbuen er begrænsede. Hun kommer frem og forsvinder ifølge sine faser, hvor hun tager til i vækst og flygter bort til de småøer i søer og floder, hvor hun har valgt at bo.[34] Anskuet efter denne model, knytter også kvinden sig stærkt til sit fødested. Hun drager manden til sin verden og holder ham fast i sit land. Matrilokalitet er et kvindeprivilegium i overensstemmelse med det autoktoniprincip, der forbindes med Månens person.[35] Det er de

autoktone kvinder fra Lacanjàfloden, for hvem det lykkedes at samle de mænd fra forskellige familier, som fordums levede spredt. Og det er over kvinderne, de rettigheder til autoktoniadgang går, som gør, at deres børn bliver deres bedstefædres ligemænd. Denne beskrivelse af det sociale system er stik modsat den, myterne udtrykker, for i disse gøres de autoktone til de ældre, og nomaderne til de yngre. De gamle (toltekiske og aztekiske) myter fremhæver dette udtryk for mellemamerikansk tankegang, når de forbinder de nyankomne *mexica* med vilde-nomader-fattige-yngre, som havde held til underkaste sig de civiliserede-fastboende-rige-ældre.[36] Men hvorfor betragtes de sedentære, autoktone kvinder i nutidens samfund som yngre, og hvorfor giver lakandonerne mændene og deres efterkommere ældrestatus? Denne mandlige magt, som mænd så grådigt har kæmpet med kvinder om og så kostbart har vundet, og som vi finder dybt indlejret i slægtskabsterminologien – repræsenterer den ikke de yderste anstrengelser, som mændene må gøre for til egen fordel at forvandle en samfundsorden, som unddrager sig dem, fordi det er en orden, der har været underlagt kvindelige principper fra tidernes morgen og stadig vil være det til tidernes ende og opløsning?

Om dette tema har Galinier[37] i sin analyse af otomi-samfundet understreget, at „kvinderne sidder inde med kontrollen over de overnaturlige kræfter. De er Verdens Herre [...] og samler i sig universets hele rigdom [...] Denne overmagt belaster faretruende samfundets, den kommunitære ordens, sammenhængsevne, som mændene er garanter for". Mens mændene forsøger at fastholde den reelle magt, har kvinderne eneret på den egentlige magt. Og det er den systematiske udnyttelse af dualismen (og dens antropologiske og kosmiske aspekter[38]), som muliggør netop denne logik i de sociale relationer, og da især i relationen mand-kvinde.

En og mange

Solen er udelelig; den fødes, dør og lever atter op, men den er altid samme himmellegeme såvel i sin daglige fase som under sit liv om natten. En kekchi-myte[39] omtaler eksistensen af en aftensol, som blot skulle være et spejlbillede af den selv, men hvad enten den gengives i et spejl eller i sin virkelige fremtrædelse, forbliver den det samme himmellegeme, som utrætteligt gennemstrejfer universets rum.

Omvendt er månen mangeartet, både i kraft af sine egenskaber og de steder, hvor den finder hvile. Allerede dens fire faser forlener den med et træk af mangfoldighed og omskiftelighed, som solen ikke har. Snart tiltagende, snart aftagende eller fuld ændrer den udseende og egenskaber på samme tid. Den er frugtbar eller svanger, når den er fuld, den er gold, når den er i næ, og den er faretruende under en formørkelse. Den tager skikkelse af mange i den underjordiske verden, hvor den optræder som X-Tabay'er, dens jordiske og underjordiske figurer, og som menneskenes moder, bliver den deres ledsager. Månen er én på himlen (om end i forskellige fremtrædelser), men den kan også gøre sig til mange, når den tager ophold på småøer, i grotter og i de store kapoktræer. Men den er frem for alt mangefacetteret i egenskaber, magt, i sine gaver og indsigter: herre over barnefødsler, men også over kure mod sygdom, ulykker og drømme.[40] Månen er hersker over liv og død, men knyttes også sammen med planternes vækst og de regnstrømme, der giver dem væde, med skumring og daggry, med livets morgenstund og dets forfald.

Lys og mørke

Solens verden er lysets, derfor også det offentliges og dagens. Det er samtidig mændenes rum – domænet for deres sammentræf, forsamlinger og beslutninger. Solen er symbolet på den mandlige, officielle og nedarvede autoritet. Månens rum, der knytter sig til mørket, til grotters dunkelhed og ildstedets halvskygge, er billedet på det private, på møder mellem kvinder, på de aftaler, sådanne møder kan foranledige, og på de strategier, der dér kan lægges. Det er det hemmeliges, det skjultes og det dulgtes verden, hvor indflydelser kan gøres gældende bag om det officielle: billedet på en splittet magt, som kvinderne lige som deres moder må væve sammen for utrætteligt at genskabe samfundets grundlag.

Himmelsk og ktonisk

Dog forhindrer dikotomien ikke, at de principper, den stiller op mod hinanden, kan veksle med hinanden. De dualistiske kendetegn, som lakandonerne anvender for at gøre sig universet forståeligt og for at regulere deres eget samfundsliv, gør andet og mere end at opstille modsætningerne. De understreger også, at der findes en ordnet række af faser, perioder eller egenskaber, som synes at udelukke hinanden i kraft af deres tilsyneladende uforenelighed. Men det er jo også sådan, at solen indtager zenit, før den dykker ned i den underjordiske verden, og derved lader den månen beherske nattehimlen. Og i sine ktoniske aspekter er månehimmellegemet også en underverdensbeboer, der bytter plads med solen som synlig for menneskers blik. I sit regnaspekt følger Månen Solen, kompletterer den ved at tage dens plads.

Majs:maniok::myre:slange

Vi genfinder dette komplementaritetsprincip i plante- og dyrekategorierne. Kornplanterne, især majs, knyttes til solen og dens komme. I ch'ol-skabelsesmyten var det et ildlyn, der frigjorde majsen fra dens underjordiske tilholdssted: efter i lang tid at have været indespærret i jordmørket, så majsen dagslys, da ildstjernen blev sat på sin plads af skaberen. Majsen havde altså del i verdens ktoniske principper, før den blev draget frem af solen, som gjorde den til en gave til menneskene og gav sin billigelse til dens mangfoldiggørelse og vækst. Rodfrugterne, derimod, er måneplanter, hvis vækstcyklus beherskes af nattehimmellegemets fasekredsløb. De første sås af mænd, de sidste plantes af kvinder, men alle kulturplanter er komplementære og tjener til at opretholde en ligevægt i ernæringen alt efter produktionscyklens differentierede forløb.

Også dyrene klassificeres i overensstemmelse med de parametre, som omspænder den universelle orden og det sociale system. Slangen er knyttet til de dødes verden, mørket, regnen og frugtbarheden. I Dresdenkodeksen optræder den adskillige gange som udsmykning på Ixchels kappe, hovmodigt sammenrullet om dennes hår. Myren er et dyr, der knyttes til solen, som den hjalp med at trække majsen ud af dens skjul. Skønt myren er i stand til at bryde igennem den underjordiske verden, forbliver den alligevel et jorddyr, både menneskets forbundsfælle og rival i udnyttelsen af kornets kerner.

Mayaerne på Yucatan fortolker måneformørkelser som en myres forsøg på at bide

himmellegemet i ansigtet, mens størstedelen af de andre mayatalende samfund forklarer måneformørkelsen som et slagsmål eller et skænderi, hvor Solen og Månen sætter sig op mod hinanden som en følge af sidstnævntes utroskab. Myren knyttes altså sammen med solprincippet og dens sammenstød med Månen understreger blot de stridigheder, som periodisk modstiller det kosmiske pars halvdele.

Liv og død

Solen er symbolet på liv og håb, men også det himmellegeme, som bærer på truslen om universets apokalyptiske ødelæggelse. Ligesom månen, der knyttes sammen med åndeverdenen i underverdenen, med fødslens dødsfarer og dødens tusmørkekomme, også er beskytterinden ved barsel, menneskets livsvæverske og kilde til planternes frugtbarhed. Skiftevis forenede og adskilte i livs- og dødskredsløbene veksler sol og måne med hinanden for at sikre universets fornyelse, og i ritualerne bæres vidne om denne uopløselige komplementaritet. Månen er billedet på det fuldstændige, det stabile og bestandige. Fordi den dagligt forbinder lyset og mørket og livet og døden, implicerer den en forestilling om fylde: månen sammenbinder de to dele af et kosmisk system, der trues af evig ikke-orden – den er helhedens billede. Dens sedentære karakter gør den til den faste grund under et system, der graviterer omkring månens figur. Selv solen dør og genfødes, mens månen aldrig hører op med at leve og, måned efter måned, at føde menneskelivets fosterkim.

Den kosmiske ligevægt i lakandonernes univers vipper omkring bipolariteten mand-kvinde, der tjener som fysisk støtte for en komplet serie symbolske forestillinger, som selv er organiseret i form af paradigmatiske par. Undersøgelsen af homologien mellem de principper, som træder frem på baggrund af dette system af forbindelser, lader en særlig logik træde frem – logikken i det sociale system, som grunder sig på den kategorielle modsætning ældre-yngre. Men disse modsætninger, som får begreberne symmetri og hierarki til at intervenere, strukturerer også den mytiske tænkning. Der findes altså en slående parallelisme mellem de former, forestillingen om den ideale verden antager, og de former, den reelle verden er organiseret efter, og denne parallelisme fremstiller den markante betydning af et dualistisk begrebssystem, der anvendes til at skabe og derefter reproducere et socialt univers, som er tilpasset tankens fordringer.

Oversat af Kennet Pedersen

Noter

1. Lakandonerne i Chiapas, mayatalende indianere i den sydlige tropiske regnskov i Mexico, betegner sig selv med denne term: „Hach Winik".

2. Ordret: „Nuestro Verdadero Señor", universets og menneskenes skabergud hos nordlakandonerne. Hans modsvarighed hos sydlakandonerne er: Ich Chan Yum, ordret: „Nuestro Pequeño Señor". Han er den sidstfødte af de tre brødre, som danner den guddommelige trehed af herrer over lakandonsk tid og rum.

3. Zukunkyum (Hach Ak Yums ældre broder) er ansvarlig for solens hvile og for at bringe ham til verdens østkant ved daggry, så han kan genoptage sin daglige bevægelse over himlen.

4. Se Boremanse 1986:188.

5. Se Marion 1992.

6. K'in: sol; Ich: ansigt eller øje; Ahau: herre. En yukatekisk mayaguddom, som forbindes med solen, hed Kinich Ahau: solansigt eller herre med soløjet (Thompson 1975:289).

7. Den store månegudinde.

8. Denne myte er en sammenfatning af de oplysninger, Boremanse har indsamlet, og dem, der er publiceret af Bruce (1974:63-67) og Cline (u.å.).

9. Forf. anm: Bucida buceras, et tropisk træ, der blomstrer i maj.

10. Forf. anm: Et (ikke-identificeret) tropisk træ, som blomstrer i august, når regnfaldene er allermest vandfyldte.

11. Forf. anm: De kraftige regnskyl fra oktober til november.

12. Vogter af de dødes underjordiske land og regnfaldenes herre.

13. Itzam: leguan; Na': hus, altså Leguanens hus. Denne store klassiske mayagud fortolkes blandt arkæologer som havende været universets skaber. Han blev fremstillet med en øgleagtig krop, hvorpå verden mentes at hvile. Forskellige versioner af dette mellemamerikanske, halvt himmelske og halvt ktoniske, ur-uhyre viser, at denne kosmogoniske fortolkning af jordens oprindelse har været fælles for alle førkolumbianske kulturer. Se Graulich (1987), Soustelle (1986) og Thompson (1975).

14. Jf. Thompson (1975:257).

15. Citeret fra Thompson (1975:258).

16. Brosimum alicastrum eller Trophis racemosa, som man anvender i stedet for majs, når der er kornmangel. Maya: Ox, eller: Hach ox; spansk: ramon.

17. Yukatetisk: X-Kan Le Ox: femininum-gul-løv-brødtræ.

18. Cogolludo (1867-68), citeret fra Thompson (1975:258).

19. Aulie (1951), citeret fra Thompson (1975:306-7).

20. I mayakosmologien forbindes rød med øst, hvid med nord, sort med vest og gul med syd.

21. Thompson (1975:257). I mellemamerikansk tænkning forbindes nord med underverdenen, Mictlan (Duverger 1979:125), med natten og regntiden (Graulich: personlig meddelelse 1992).

22. Chilam Balam de Chumayel:165.

23. Jf. Lévi-Strauss (1991:269).

24. Jf. Lévi-Strauss (1991:269, 244).

25. Jf. Lévi-Strauss (1991:224).

26. Se nærmere Thompson (1975:297-337).

27. Mere indgående i Marion (1992), kapitlerne 5, 7 og 8.

28. Klimatiske, atmosfæriske, meteorologiske og økologiske.

29. I denne myte, som Thompson har syntetiseret, er solen den anden af tre brødre. Venus er den ældste, og den mindste broder, som straks forvandles til en abe af sine brødre, bliver til natstjernen. Sol gifter sig med Måne; efter at hustruen har begået dobbelt hor, redder parret sig fra at blive brændt på et bål, for derpå at stige op på himlen og slå sig ned dér.

30. Ah: et præfiks, der angiver maskulinum, mens Ix (eller: X-) angiver femininum.

31. I mellemamerikansk mytologi blev syd forbundet med middag og tørtid, altså varme, mens nord blev forbundet med midnat, regntid og kulde (Graulich: personlig meddelelse 1992).

32. I mayaernes billedfremstillinger er tegnet for dynastisk magt en ceremoniel, øst-vest-orienteret stok, hvis yderpunkter dannes af slangegab. Man har identificeret dette emblem som symbol for det at bære verden.

33. Jf. Perrin (1976:166). Hvad angår mayaerne, har det i særlig grad været referencer til farver og til de udtryk, farverne hentyder til, som har været afkodningsmidler over for det esoteriske sprog, der jo i overvejende grad anvendes ved rituelle bønfaldelser.

34. Mens solen beskrives ved den position, den indtager under sin gang over himlen (Tan u okor K'in: solen går ud; tan u chumuk ka K'in: solen er i midten, dvs. zenit; tan u bin K'in: solen går bort), identificeres månen efter sine faser, og det vil sige efter sin fremtrædelsesmåde, figur og form (tan u chiir Ak Na': Vor moder er ved at blive tyk; Ne tarak u bak Ak Na': Vor moder er tyk, det vil sige fuld; Muulik Na': Vor moder er slank; osv.) — for når den aftager og senere forsvinder, skjuler den sig på småøer (muulik na'), som udgør tilflugtssteder af land i et univers af vand.

35. Dette træk, husker vi, tilskrives månen i andre mellemamerikanske kulturer — som anført af Graulich (1987:128).

36. Graulich (personlig meddelelse).

37. Jf. Galinier (1985:968).

38. Jf. Galinier (1985:968).

39. Se Thompson (1939:169-70) og Graulich (1987).

40. Mere indgående i Marion 1992, kapitel 2.

Litteratur

Aulie, W. & E. Aulie
1951 Palencano-Chol Vocabulary and Folk-tales with English Translation. Manuskript.

Boremanse, Didier
1986 Contes et mythologie des Indiens lacandons. Paris: L'harmattan.

Bruce, Robert
1974 El Libro de Chank'in. Mexico: INAH.

Chilam Balam de Chumayel
1979 Forord og oversættelse ved Antonio Mediz Bello. Mexico: UNAM.

Cline, Herbert
u.å. Lore and Deities of the Lacandon Indians, Chiapas, Mexico. Journal of American Folklore 57:224.

Duverger, Christian
1979 La fleur letale: l'économie du sacrifice chez les Aztèques. Paris: Seuil.

Galinier, Jacques
1985 Le moitié du monde. Thêse de Doctorat. Paris: EHESS.

Graulich, Michel
1987 Mythes et rituel du Mexique ancien préhispanique. Bruxelles: Académie Royale de Belgique.

Lévi-Strauss, Claude
1991 Histoire de Lynx. Paris: Plon.

Lopez de Cogolludo
1867-68 Historia de Yucatan, escrita en el siglo XVII. Mérida.

Marion, Marie-Odile
1992 Le Pouvoir de filles de Lune: la dimension symbolique des formes d'organisation sociale des Lacandon du fleuve Lacanjá, Mexique. Thêse de Doctorat. Paris: EHESS.

Perrin, Michel
1976 Le chemin des Indiens morts. Paris: Payot.

Scheele, Linda & David Freidel
1990 A Forest of Kings: The Untold Story of the Ancient Maya. New York: W. Morrow and Company.

Soustelle, Jacques
1986 L'univers des Aztèques. Paris: Hermann.

Thompson, John Eric
1939 The Moon Goddess in Middle America, with Notes on Related Deities. Carnegie Institution of Washington, Publication 509.
1975 Historia y religión de los Mayas. Mexico: Siglo XXI.

MINNA SKAFTE JENSEN

ODYSSEENS RUM

Odysseen er i den grad blevet den grundlæggende udformning af rejsetemaet i europæisk litteratur, at man kan bruge ordet som fællesnavn – en odyssé – og se helten som den arketypiske rejsende. Det skyldes ikke kun veneration for det ældste bevarede rejsedigt i vores kultur, men også digtets karakter, det at det er så nuanceret og åbner sig for fortolkninger i så mange retninger. Et af Odysseus' tilnavne er *polytropos*, den som har mange udveje, den snedige og mangetydige; tilnavnet ville passe også på digtet om ham. Odysseus rejser fra den kendte verden ud i det fremmede og kommer hjem igen; hans rejse er en udforskning af Middelhavsområdets geografi, men også en afprøvning og i nogle tilfælde overskridelse af de grænser, der er sat for at være græker og for at være menneske; den er mandens rejse mod kvinden; den er en psykisk rejse og en tematisering af det eksistentielle valg mellem eventyr og hverdag, og tager vi Odysseus' søn Telemachos og faiakerprinsessen Nausikaa med, handler den også om rejsen fra barn til voksen. Odysseen er skipperskrøne, ægteskabshistorie og guddommelig komedie, og endnu i det 20. århundrede oplever læsere, at deres egne glæder og sorger lader sig spejle i denne gamle tekst.

Set i forhold til Marie-Odile Marions artikel (se s. 119-131) om lakandonerne i dette nummer er det dog en mere begrænset opgave, jeg er stillet over for. Nok er vi begge i en eller anden forstand forpligtet på en tekst, men hvor Marions „tekst" er et helt samfund, både livsform og fortællinger, er min en eneste sammenhængende historie, et narrativt forløb struktureret med begyndelse, midte og slutning. Og det er fiktion, oven i købet tilhørende en samfundsmæssig virkelighed, vi kun kan slutte os til ud fra teksten.

Uanset hvor mangfoldige tydningsmuligheder, Odysseen rummer, er den et afsluttet digterisk værk, nedskrevet og overleveret, et forlængst lukket og afgrænset korpus. Man kan spekulere over digtets plads i samfundet, dets status som tekst inden for det mundtlige epos' stadige forandringer, dets budskab til samtidens tilhørere og eftertidens læsere, behandle det som en åben tekst; alligevel er det endegyldigt lukket i sammenligning med den „tekst", et nutidigt samfund udgør.

Marions artikel er mit udgangspunkt, og det er hendes spørgsmål, jeg har prøvet at stille til Odysseen. Nogle af de træk, hun beskriver hos lakandonerne, kunne eventuelt sammenlignes med forhold i det antikke Grækenland, for eksempel opfattelsen af, at mennesker med deres ofre medvirker til at opretholde kosmos. Men jeg holder mig

strengt til Odysseen, blander ikke engang Iliaden ind, og siger først i slutningen lidt om forholdet mellem digtet og den historiske situation, det er udsprunget af. Og inden for Odysseen er der ikke nogen betoning af en sådan dynamisk verdensopfattelse. Det rum, Odysseus udforsker, er på forhånd givet. Med sine rejser afprøver han det og dermed de rammer, der er sat for hans kultur, men han ændrer det ikke, og der er for eksempel ikke noget, der signalerer, at man skal forstå hans rejse som en rituel gentagelse af solens bane.

Det geografiske rum

Odysseen opdeler verden i en kendt og en ukendt del. For det meste er denne kendte verden også genkendelig for læsere i det 20. århundrede. Det er klart af digtet, at Troja ligger nær ved nordvestkysten af det, der i vore dage hedder Lilleasien, og så langt som til sydspidsen af Peloponnes – Kap Maleia – foregår Odysseus' rejse i kendt farvand. Men derfra begynder geografien at blive usikker. Hans hjemø, Ithaka, ligger tydeligvis på den anden side af Kap Maleia og altså vest for Peloponnes; men dens beliggenhed har ikke ladet sig fastslå entydigt. Det samme gælder forskellige andre lokaliteter i denne ende af Grækenland, for eksempel den gamle helt Nestors hjemsted Pylos (Andersen 1984, Sieberer 1990). Trods den slags usikkerheder er der ikke tvivl om, at de i digtets geografi er en del af den kendte verden. Dertil hører også Ægypten med Nildeltaet, som Menelaos kommer til på sin hjemrejse. Over for denne kendte verden står den fremmede og eventyrlige, hvor alt kan ske, og selv Odysseus ville ikke kunne vise nogen vejen dertil.

Efter Trojas fald rejste den sejrrige græske hær tilbage til hjemmet og havde mange bryderier undervejs. Af forskellige grunde kom Odysseus og hans mandskab til at rejse alene. Ud for Kap Maleia ramtes han af en storm, der slog hans flåde ud af kurs og ind i eventyrland. Da han til sidst når hjem, er det sovende om bord på faiakernes fortryllede skib. Han sover endnu, da faiakerne bærer ham og alle hans ejendele i land, og da han vågner, er de borte. Digteren holder de to verdener, den kendte og den eventyrlige, omhyggeligt adskilt fra hinanden. På et tidspunkt er Odysseus faktisk så tæt ved at nå hjem, at han kan se røgen stige op fra husene på Ithaka; det er efter, at vindguden Aiolos har givet ham alle vindene i en sæk og kun ladet medbøren være fri. Da falder Odysseus i søvn – psykologisk usandsynligt, men narrativt nødvendigt. Hans mænd, som tror sækken indeholder skatte, han vil reservere for sig selv, løser snoren, ud farer vindene, og hjemkomsten er tabt. Den uproblematiske sejlads fra eventyrland til den virkelige verden, der forekom sikret, var en illusion (10. 28-55).

Det er Odysseus selv, der fortæller om sin forunderlige rejse, og det er faktisk et typisk træk også ved senere tiders rejsebeskrivelser. Jo mere utroligt det er, hvad der fortælles, jo mere nødvendigt er det, at det fortælles af den, som selv har set og oplevet det hele. Odysseus' beretning, der fylder 4 af Odysseens 24 sange, er struktureret sådan, at hver sang har tre historier, hvoraf den tredje er den længste:

9. sang: kikonerne, lotofagerne, kykloperne.
10. sang: Aiolos, laistrygonerne, Kirke.
11. sang: kimmerierne og Hades (delt i to: Teiresias' spådom og dødsriget i øvrigt).
12. sang: sirenerne, Skylla og Charybdis, solgudens kvæg.

De sidste faser af rejsen – Odysseus' ophold hos Kalypso, hans ankomst til faiakernes land og hjemkomsten til Ithaka – beskrives af digtets fortæller.

De samme guder råder i den kendte verden og den fremmede, og det hele omkranses af floden Okeanos. Yderst ved bredden af den bor kimmerierne, og hos dem er der altid tåget og mørkt. Her er nedgangen til dødsriget. Hos laistrygonerne er der til gengæld altid dag, og den hyrde, der går ud, råber hilsener til ham, der kommer hjem – her mødes dagens og nattens veje (10. 80-86). Og så er der æthioperne, som bor, hvor solen brænder stærkest – *aithiops* betyder en, der ser brændt ud, og burde måske oversættes neger. Æthioperne er fromme, og i begyndelsen af Odysseen, hvor Poseidon ikke er hjemme, er han på besøg hos dem.

Det vil sige et verdensbillede med vand i midten, land udenom, og vand yderst. Havet er farligt og fortroligt. Havguden Poseidon er Odysseus' vigtigste modstander, og flere gange er helten tæt ved at omkomme i bølgerne; men i havet er der også venlige kvindelige guddomme som den Leukothea, der hjælper ham i land hos faiakerne. Og i al almindelighed er det på land, de værste farer lurer. Odysseus og hans mænd plejer at være glade, når det lykkes dem at redde sig ud på havet; et verspar, der afslutter flere af eventyrene, lyder (i Wilsters oversættelse):

> Videre seiled vi nu med dybtbedrøvede Hjerter,
> For vore Venner vi misted, dog froe at Døden vi undslap.

Havet er også kilde til viden. Den vise Proteus, som Menelaos møder, er en havguddom, en slags hyrde for sæler. Han giver ikke gerne sin viden fra sig; han er i stand til at ændre skikkelse, og kun hvis det lykkes Menelaos at holde ham fast, kan han få sine spørgsmål besvaret. (4. 351-570; Detienne 1967.) Proteus „kender dybderne i hele havet", og det samme siges om Atlas, selv om der ikke ellers er noget, der knytter ham specielt til havet; man forstår, at det er udtryk for den største visdom (4. 385-86; 1. 52-53).

Atlas bevogter de søjler, der holder himlen og jorden adskilt, og han er far til Kalypso, hvis ø ligger ved havets navle (1. 50-54). Hvad der menes med det, er ikke så let at vide. I senere tid i Grækenland betød Atlas' søjler klipperne ved Gibraltar, og strædet dér var porten fra den kendte verden til den ukendte. Måske skal man også i Odysseen forestille sig, at Atlas hører til i verdens yderkant, og i så fald bliver det en pointe, at hans datter netop er i centrum. Men det kan også være, at meningen er, at både far og datter er i midten af verden, og at det dermed også er midten af himmelhvælvingen, de bærende søjler holder oppe. I en lærd artikel om Kalypso har Michael Nagler fremlagt, hvordan gudinden ved verdens midte har aner langt tilbage i mesopotamisk kultur (Nagler 1977).

Guder og mennesker

Kategorierne holdes fundamentalt adskilt af, at deres eksistensvilkår er forskellige, for så vidt som mennesker dør og guder lever evigt. Hvad der er blodig alvor for menneskene, er underholdning for guderne. Gudernes mad og drikke er ambrosia og nektar, og i deres årer flyder ikke blod, men en særlig vædske, *ichor*.

Odysseen er ikke et digt om verdens oprindelse, og der er ingen direkte passager om, hvordan guderne fik de magtområder, de har; den slags er emnet for Hesiod-digtet Theogonien, og man ved ikke, hvordan forholdet er mellem Odysseen og Theogonien, hvilket digt der er det ældste, om digteren af det ene kendte det andet og så videre. Men Odysseen stemmer overens med Theogonien om, at Zeus, Poseidon og Hades er brødre.

Uranos og Gaia, himmel og jord, er i Theogonien de første guder, som de øvrige nedstammer fra. De spiller ikke nogen rolle i Odysseen, som i det hele taget har et meget enklere gudesamfund end Theogonien – dermed er ikke sagt, at det er to forskellige udformninger eller eventuelt stadier af græsk religion, vi møder i de to digte. Der er mange måder at forklare forskellighederne på; og simpelthen det, at de to tekster er ude i helt forskelligt ærinde, er forklaring nok.

Zeus, Poseidon og Hades hersker over hver deres del af verden. Zeus over himmel og jord, Poseidon over havet og Hades over underverdenen, de dødes rige. Der er ikke nogen kvindelig guddom med tilsvarende magt; Hera, Zeus' kone, er ganske vist søster til de tre overguder, men hun har ikke sit eget kosmiske domæne. Odysseus når på sin rejse at udforske alle tre guders felt, men der er ikke – som hos lakandonerne – nogen sammenligning af hans rejse med solens.

Odysseens guder ligner mennesker, har sympatier og antipatier, glæder, sorger og ærgrelser som menneskene. Zeus er familieoverhovede og også en slags statsoverhovede, som indkalder til gudeforsamling, når noget vigtigt skal afgøres. Gudernes indbyrdes forhold ligner forholdene i en familie. Athene er Zeus' yndlingsdatter og dermed overordentlig magtfuld. I en vittig scene i begyndelsen af Odysseen oplever vi, hvordan hun overtaler sin far til at lade Odysseus slippe hjem. Hun er ekstremt sød og velopdragen, giver ham ret i hans irriterede indledningsbemærkninger og stiller sit kritiske spørgsmål – hvorfor er den gudfrygtige Odysseus så forfulgt af plager? – stærkt indpakket. Zeus svarer med at henvise til det besvær, han vil få med sin bror Poseidon, hvis han lader Odysseus slippe, og skubber ansvaret for den vanskelige afgørelse over på gudeforsamlingen. Og før de andre guder har nået at svare, siger Athene, „Jamen, hvis det så er, hvad flertallet vil, så lad os straks sætte det i værk" (1. 28-95). Ordskiftet røber udmærket erfaring om, hvordan børn opnår noget hos deres forældre, og hvordan den snu politiker får sine sager igennem en forsamling.

Afstanden mellem guder og mennesker mindskes af, at de i nogle tilfælde har fået børn sammen. Helena er datter af Zeus og en dødelig kvinde, og Odysseus er også selv en efterkommer af Zeus, om end med nogle mellemled. I nogle tilfælde er guders børn en slags halvguder: Kirke og Kalypso, der er døtre af henholdsvis solen og Atlas, kaldes ganske vist gudinder, men også nymfer, hvad der snarere er en slags mellemkategori. Og kyklopen Polyfem er søn af Poseidon. Der er ingen tilsvarende eksempler på, at mennesker fra eventyrland får børn med dem fra virkelighedens verden. Der findes i græsk mytologi en historie om, at Odysseus fik børn med Kirke, og at en af dem som voksen under et angreb på Ithaka kom til at slå sin far ihjel uden at vide, at det var hans far. Det er altså en fortælling, der ligner Oidipus' historie; men hvis Odysseens digter har kendt den, har han ikke brugt den; i Odysseen, som vi har den, er disse to verdener klarere adskilt fra hinanden end guders og menneskers.

Guderne bor på Olympos. Det er et bjerg i Thessalien og lader sig udpege på kortet. Også i Odysseen er det indtryk, der gives, at Olympen er et bjerg, der er beliggende i den kendte verden; mennesker kan ganske vist ikke stige op til toppen og dermed trænge ind på gudernes enemærker, men der er ikke en klar geografisk grænse mellem menneskers og guders verden.

Et par gange beskrives rejsen fra Olympen til menneskers verden. Athene tager ned for at besøge Odysseus' søn Telemachos på Ithaka (1. 96-103). Først tager hun sine udødelige guldsandaler på, „som bærer hende over vandet og over den grænseløse jord så

hurtigt som vindens pust", og hun tager sin tunge lanse; derpå farer hun hen over Olympens tinder og standser på Ithaka ved Odysseus' hoveddør. Olympen har tinder og er altså netop et bjerg. Og det er afstanden og uvejsomheden, der betones; Athenes sandaler lader hende færdes ubesværet over land og vand, og det går hurtigt. Men der er ingen særlig grænse, hun skal passere for at komme til Ithaka. Senere bliver Hermes sendt til Kalypsos ø (5. 43-58). Som Athene begynder han med sandalerne; dernæst tager han sin stav, der er tegn på hans værdighed som gudernes herold. Så flyver han af sted. „Han kom gennem luften, betrådte Pieria og styrtede sig ud over havet; så svang han sig hen over bølgen ganske som en måge, der over det golde havs frygtelige bølgedale lurer på fisk og dypper sine hurtige vinger i vandet; ligesom sådan en fugl sejlede Hermes på de mange bølger. Men da han nåede øen, der lå langt borte, steg han op af det violblå hav og gik ind i landet, indtil han kom til den store hule, hvor gudinden boede". Guderne færdes frit til et hvilket som helst sted i eventyrets eller virkelighedens verden; men selv for dem er det store afstande, der tilbagelægges på vej fra den kendte verden til den fremmede.

Guderne bor også på jorden, for så vidt som de har deres templer rundt omkring i den græske verden. Således siges det om Athene, at hun efter et besøg hos faiakerne tager til Athen (7.78-81). Også her er beskrivelsen overraskende konkret: „Ugleøjede Athene tog af sted hen over det golde hav og forlod det yndige Scheria; hun nåede til Marathon og Athen med de brede gader og tog ind i Erechtheus' solide hus".

Solen og månen hedder Helios og Selene, og de er mand og kvinde som hos lakandonerne. Men deres indbyrdes forhold er ikke betonet; de er for eksempel ikke beskrevet som et søskendepar. Det bliver de faktisk, men først meget senere i græsk-romersk mytologi, hvor Apollon og Artemis efterhånden overtager Helios' og Selenes roller. Månen spiller ikke nogen væsentlig rolle i Odysseen. Men solguden Helios gør, fordi Odysseus, eller rettere hans mænd, forgriber sig på hans gods. For en analytisk betragtning er temaet „Odysseus forsynder sig mod en gud og bliver forfulgt af ham til straf" fordoblet i Odysseen: Odysseus pådrager sig Poseidons vrede ved at stikke Polyfems øje ud, og han pådrager sig Helios' vrede, fordi hans mænd spiser solgudens køer. Solen har kvæg gående på græs på øen Thrinakia; i underverdenen har spåmanden Teiresias sagt til Odysseus, at han under ingen omstændigheder må spise af dette kvæg, og selvfølgelig kommer han og hans mænd i hungersnød netop dér (12. 260-425). Derudover er der det særlige ved solen, at den ser alt. I en lystig beskrivelse af, hvordan Afrodite har et lille sidespring med Ares, er det Helios, der sladrer til den forurettede ægtemand (8. 270-71).

Det sociale rum

Samfundsforholdene i Odysseen er komplicerede og til dels modsigelsesfyldte, og der er ikke enighed om, hvordan man skal forstå dem. Digtets almindelige glose for „samfund" er *polis*, hvad der i historisk tid betyder en bystat.

Det er ikke alle de forskellige lokaliteter, der beskrives lige udførligt. Men med én vigtig undtagelse er den typiske struktur, at samfundet har en konge med en husstand og evt. et tilhørende landbrug; kongsgården er del af et bysamfund, og kongen regerer i samarbejde med en eller anden forsamling. Den før beskrevne gudeforsamling på Olympen svarer til den forsamling på Ithaka, der beskrives ret udførligt i 2. sang; her er det Telemachos, der har indkaldt forsamlingen i et forsøg på at få skabt ordnede forhold, og

der er en længere diskussion mellem ham selv, forskellige af de andre indflydelsesrige mænd i byen og repræsentanter for bejlerne. Hos faiakerne går kong Alkinoos om morgenen hen for at holde råd med de andre konger. Hos laistrygonerne er kongen ikke hjemme, da Odysseus' mænd ankommer, men dronningen sender bud hen til torvet/forsamlingen efter ham (*agore* betyder begge dele).

Ithaka er det samfund, der beskrives mest udførligt. Det er i ubalance, fordi kongen er forsvundet, og situationen mellem hans to eventuelle repræsentanter, konen og sønnen, er uafklaret. Penelopes stilling er ikke helt entydig; især er der uklarhed om hendes økonomiske situation i forbindelse med et eventuelt nyt ægteskab: skal hendes far levere en medgift eller modtage brudepenge, hvis han gifter hende bort til en af bejlerne? Desuden ser det ud til, at den, som gifter sig med hende, bliver Odysseus' efterfølger som konge over Ithaka. Spørgsmålet har optaget sindene, blandt andet fordi nogle har fortolket Odysseens Ithaka og forskellige andre elementer i de homeriske digte som spor af et forhistorisk matriarkat i Grækenland (Hirvonen 1968; Pomeroy 1973).

Mænd og kvinder har hver deres arbejdsområder, og de er enklest beskrevet ved, at mændene er ude, kvinderne inde. Det gælder den kendte verden som eventyrets. Gudinderne Kirke og Kalypso passer flittigt væven, og hos de uhyggelige laistrygoner går de unge kvinder ud til brønden efter vand som i enhver anden bystat.

Man hører meget om Odysseus' husstand, hans slaver og slavinder, og om de hyrder, der vogter hans store flokke af svin, får og geder, både på Ithaka selv og ovre på fastlandet. I det hele taget er kongernes husstande præget af et rigt slavehold. Igen gælder det begge verdener: næst efter Ithaka er det faiakerkongens husholdning, der beskrives mest detaljeret, og bortset fra nogle få eventyrlige træk er det en husstand af ganske samme type. For faiakerriget Scherias vedkommende får vi endda en hel lille historie om byens grundlæggelse (6. 1-10): Før havde faiakerne været naboer til kykloperne, men da de stadig blev generet af dem, endte de med at udvandre til et andet sted, hvor de byggede en by med huse og templer, indhegnede den med en mur og fordelte agerjorden mellem sig. Undtagelsen fra, at man lever i en bystat med en konge som overhoved, er kykloperne. De er et hyrdefolk og lever i huler spredt rundt i terrænet; Polyfem bor alene, uden nogen kone og uden husstand.

En af de tilbagevendende beskrivelser af mennesker er, at de er *siton edontes*, kornspisende; derudover er det flere steder beskrevet, hvordan man spiser kød ved fester. De første folkeslag, Odysseus møder på sin rejse, er gradueret i fremmedhed efter, hvad de spiser: kikonerne bor i den kendte verden og er normale grækere, og det er hos dem, Odysseus røver den vin, han siden drikker kyklopen fuld med. Lotofagerne med deres lotusblomster, der bringer lykkelig glemsel om omverdenen og dens krav, er derimod vegetarer. Og de sidste i rækken, kykloperne, er menneskeædere (Vidal-Naquet 1973; Niles 1978). Kykloperne drikker ikke engang vin blandet med vand, som ordentlige mennesker gør; når det lykkes Odysseus at drikke den kæmpemæssige Polyfem fuld, er det netop, fordi han giver ham ublandet vin. Oven i købet drikker kyklopen ublandet *mælk* – hvad der må være en joke. Både laistrygonerne og kykloperne er kannibaler, og de ligner også hinanden i at være ekstremt store; om laistrygonerdronningen hedder det, at hun er stor som et fjeld (10. 113). Alligevel er kykloperne en tak mere umenneskelige end laistrygonerne. For det første fordi de er enøjede – og her er det fristende at referere til Anne Knudsens artikel i temanummeret om synsvinkler (Knudsen 1993): hvis man accepterer hendes tese om, at det mest skræmmende ved menneskeædere er måden, de

ser på, kan man læse kyklopernes enøjethed som udtryk for netop dette fremmedartede, uhyggelige kannibalblik. For det andet fordi de ikke lever i bystater.

Kykloperne er dermed det barbariske modbillede til den normale verden. Polyfem respekterer ikke de regler, der ellers gælder, og Odysseus appellerer forgæves til ham om, at han skal respektere gæstevenskabets love. At netop kykloperne lever uden at være organiseret i en *polis*, understreger betydningen af denne samfundsform som den normale og ønskværdige. Tilsvarende kan faiakernes muntre og harmoniske bysamfund ses som et idealbillede (Skafte Jensen 1990).

Levende og døde

Det mest sensationelle sted, Odysseus besøger under sin omflakken, er Hades, for så vidt som helten på denne del af sin rejse passerer den grænse mellem liv og død, som ellers er den mest uoverskridelige af alle (11. sang). Hans ærinde er at møde spåmanden Teiresias og af ham få at vide, hvordan han skal nå hjem til Ithaka. Kirke har anvist ham, hvad han skal gøre for at få adgang, og han følger nøje hendes råd. Der er ingen synlig grænse mellem dødsriget og jorden, ingen glemselens flod, som en Charon skal færge sjælene over, som man kender det andetstedsfra i græsk religion. Men der er en rituel grænse: for at komme i kontakt med de afdøde holder Odysseus særlige ofringer og beder både til de dødes ånder og til underverdenens guder, Hades og Persefone. Offerdyrenes blod lader han løbe ned i en fordybning, hvorfra ånderne kan drikke af det, og først når de har drukket, kan de tale. Odysseus sidder ved gruben med draget sværd og lader dem kun komme til blodet én ad gangen. Der er dog én, der trænger sig på, før Teiresias kommer, og han kan tale umiddelbart uden at have drukket af blodet. Det er en af Odysseus' mænd, Elpenor, som er omkommet ved at falde ned fra taget af Kirkes hus efter et godt drikkelag; hans ånd bønfalder nu Odysseus om, at han ikke må lade hans lig ligge ubegravet og ubegrædt. Det siges ikke her, at begravelsesritualerne er nødvendige, for at sjælen kan komme ind i Hades; men sådan beskrives det i Iliaden, og det er vel det, der også her ligger bag Elpenors bøn. Uanset hvor trist der er i Hades, er det dog endnu værre for den afdødes skygge at flakke hjemløs om.

I Hades lever de kropsløse sjæle en glædesløs tilværelse. Odysseus ser blandt andet nogle berømtheder, der bliver straffet på forskellig vis for synder, de har begået, mens de var i live. Men ellers er indtrykket, at sjælene ikke foretager sig noget. Odysseus møder de største af de helte, der faldt i krigen ved Troja, og Achilleus siger til ham, at han ville foretrække at være landarbejder hos en fattig herre på jorden frem for at herske over alle sjælene i dødsriget (11. 489-91).

I en ejendommelig scene i begyndelsen af 24. sang er der endnu en beskrivelse af dødsriget i forbindelse med, at Penelopes bejlere er blevet slået ihjel af Odysseus og nu vækker opsigt i Hades ved at ankomme i flok. De føres af Hermes, og deres rute beskrives med en lille opregning af lokaliteter, fortælleren synes at forudsætte bekendt. De går langs Okeanos' vande til Leukas-klippen, dernæst til solgudens porte og drømmenes folk. Så kommer de til en slette med asfodel, og det er der, sjælene bor.

Det tidsmæssige rum

Odysseens fortæller og de implicitte tilhørere, han henvender sig til, lever længe efter, at begivenhederne fandt sted, og det er et vigtigt træk ved digtet, at det beskriver en fjern fortid (de Jong 1987). Alt var større og rigere – det bedste eksempel er Menelaos' hal, hvor væggene er beklædt med guld – og menneskene var stærkere; de var jo nærmere på guderne, hvad der blandt andet netop viser sig i, at der fandtes førstegenerations gudebørn blandt dem. Men med de lignelser, der nu og da optræder, bygges der bro over afstanden i tid: de længst forsvundne begivenheder anskueliggøres ved at blive sammenlignet med forhold, der tilhører fortællerens tid eller anses for at være tidløse.

Også inden for den fiktive tid er der et før og et nu. Det er en ejendommelighed ved Odysseen, at den begynder næsten ved slutningen af historien: der er gået 20 år, siden den græske hær rejste mod Troja, og 10 år, siden byen faldt. Telemachos, som var et spædbarn, da Odysseus forlod Ithaka, er blevet voksen i mellemtiden. De fire første sange af digtet følger ham, og selv om det er fortælleren, der har ordet, er synsvinklen – fokaliseringen – den unge mands. Athene sender ham ud på en rejse, hvor han skal forsøge at spørge nyt om sin far og helst også skaffe sig selv et godt ry, og rejsen tager ham til Pylos og Sparta. Her lytter han til, hvad Nestor og Menelaos ved at fortælle om deres egne oplevelser, og hvad de har hørt om de andre græske helte. Det vil sige, at det er Telemachos, der konfronteres med alle de berømte historier om Trojas fald og heltenes hjemfærd; han hører om træhesten, om Athenes vrede og om, hvordan det gik Aias, Agamemnon, Diomedes, myrmidonerne, Filoktet og Idomeneus foruden Nestor og Menelaos selv (3. 102-312; 4. 265-592). Det er fortællinger, der er pendanter til historien om Odysseus' hjemrejse; grækerne havde en fællesbetegnelse for denne del af den trojanske sagnkreds, *nostoi*, der simpelthen betyder hjemrejser. I forhold til alt det, Telemachos får at høre i begyndelsen af digtet, er det langt mere jævnt, hvad der fortælles i de sidste 12 sange, hvor fokaliseringen er Odysseus' og man færdes blandt svinehyrder og andre slaver.

For tilhørerne til Odysseen, som også har kendt historierne om, hvordan det gik de andre, må det have været let at identificere sig med Telemachos: som han i sin tid sad i Menelaos' hal og hørte *nostoi*, sidder de nu selv og lytter til rhapsodens fremlæggelse af Odysseus' *nostos*. Og det er altsammen jeg-historier, Nestors, Menelaos' og Odysseus' oplevelser.

Den fiktive tid i Odysseen er altså delt op i to generationer: de trojanske heltes tid og deres børns. Selv om Telemachos som Odysseus' søn er en del af det mytiske persongalleri, er han fjernet fra den trojanske krig og den heroiske verden på en måde, der får ham til at ligne rhapsodens tilhørere. Han har ikke kendt sin far; hvad han har fået fortalt om ham, har gjort ham til en mytisk helt, omtrent som heltene fra den trojanske krig i det hele taget er det for tilhørerne. Ved at begynde sit digt med Telemachos lader digteren ikke blot tilhørerne få en repræsentant i teksten, som selv er en del af myten og altså tættere på den trojanske krig end den anonyme implicitte tilhører, men understreger også det didaktiske aspekt af eposet: som den unge mand skal tilhørerne i det hele taget lytte til de gamles fortællinger for af dem at lære, hvad der er rigtigt og forkert, græsk og ugræsk.

Man kunne sammenfatte Odysseen ved at sige, at den afgrænser den græske kultur i tid og rum. Afgrænsningen i tid følger Telemachos, i rum Odysseus. Begge dimensioner belærer gennem ligheder og forskelle. Fortiden ligner nutiden, men den var større og mere heroisk, og ved at efterligne, hvad der er værd at efterligne, sikrer man den kultu-

relle kontinuitet. Det fremmede ligner også i et eller andet omfang det hjemlige – selv Polyfems livsform rummer kendte træk, for så vidt som han passer sine får, som man også passer får i den kendte verden – og understreger netop derved grænserne.

Odysseen og græsk historie

Helt tilbage hos de tidligste bevarede prosaforfattere – Herodot, Thukydid, Xenofon og Platon i 5.-4. århundrede f.Kr. – diskuterede man i Grækenland de homeriske digtes tilblivelsesomstændigheder og historiske pålidelighed. Ved museet i Alexandria, som på mange måder ligner en moderne forskningsinstitution (grundlagt i 3. årh. f.Kr.), arbejdede man med at fastlægge den bedst mulige tekst af Iliaden og Odysseen, og geografer undersøgte Middelhavsverdenen for at rekonstruere Odysseus' rute. Forskellige af de mytiske steder blev lokaliseret; Skylla og Charybdis ansås af mange for at være lig Messinastrædet og Thrinakia lig Sicilien. Hos Vergil (1. årh. f.Kr.) bor Kirke på forbjerget Monte Circeo ud for Tarracina (Æneiden 7. 5-24). Det er noget, man er fortsat med helt op til vor tid; sidste nye bud på Odysseens geografi er, at det i virkeligheden var i Østersøen, helten lå og sejlede rundt for at nå hjem til sit gode danske Ithaka, der i nutiden hedder Lyø (Vinci 1993). Men det er efter min mening en fundamentalt forkert problemstilling: når digteren er så omhyggelig med at holde eventyr og virkelighed adskilt, er det misvisende at ville indplacere de eventyrlige lokaliteter på et kort. Denne holdning blev elegant formuleret af geografen Eratosthenes (3. årh. f.Kr.), som skal have sagt: Man finder først ud af, hvor Odysseus flakkede om, når man har fundet den sadelmager, der syede sækken til vindene. (Eratosthenes 1880: 36.)

Men digtet forholder sig naturligvis til en virkelighed, den som digteren/rhapsoden og hans tilhørere kendte. Hvor skal man finde den? Det er et spørgsmål, der ikke er enkle og entydige kilder til at besvare, men man må prøve at stykke oplysninger sammen af mange slags. At digtet afspejler de erfaringer, grækere gjorde, når de sejlede ud i Middelhavet og Sortehavet og grundlagde kolonier, er klart; det fremgår måske mest eksplicit i 9. sang, vers 116-41, hvor Odysseus i sin beskrivelse af en lille ø ud for kyklopernes land vurderer den som et velegnet sted at bebygge. Men også den ovenfor refererede passage, der fortæller faiakernes historie, er en nøjagtig beskrivelse af et typisk forløb i forbindelse med en kolonisering. Jeg har andetsteds udførligt behandlet det klassiske homeriske spørgsmål (Skafte Jensen 1980) og argumenteret for, at de to digte, vi kender, er blevet til i Athen ved Peisistratidernes hof i 6. århundrede f.Kr. Ser man på Odysseen, som jeg har gjort her, ligner det, der i digtet fremhæves som den normale og ideelle samfundsform, netop det, man kendte i tyrantidens Grækenland: bystater styret af „konger".

Note

Cauer (1923) synes jeg stadig har den bedste almene diskussion af homeriske spørgsmål. Finley (1956) giver en indflydelsesrig beskrivelse af, hvad det er for en virkelighed, digtet forholder sig til (med helt andre konklusioner end mine). Thranholm (1979) er en veloplagt psykologisk læsning af Odysseen som en rejse i seksualitetens rum.

Litteratur

Andersen, Lene
1984 Geografisk orientering. Lene Andersen m.fl.: Billeder til Homer. København: Museum Tusculanum. 121-44.

Cauer, Paul
1923(1895) Grundfragen der Homerkritik 1-2. 3. Ausg. Leipzig: Hirzel.

de Jong, Irene J.F.
1987 Narrators and Focalizers, The Presentation of the Story in the Iliad. Amsterdam: B.R. Grüner.

Detienne, Marcel
1967 Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque. Paris: Maspero.

Eratosthenes
1880 Die geographischen Fragmente des Eratosthenes Hrsg. von Hugo Berger. Fotografisk optryk Amsterdam: Meridian 1964.

Finley, Moses I.
1956(1954) The World of Odysseus. 2. ed. London: Chatto & Windus.

Hirvonen, Kaarle
1968 Matriarchal Survivals and Certain Trends in Homer's Female Characters. Helsinki: Academia Scientiarum.

Homer
1902-12 Homeri opera. Udgivet af D.B. Monro & T.W. Allen. 1-5. Oxford: Clarendon Press.

Jensen, Minna Skafte
1980 The Homeric Question and the Oral-Formulaic Theory. København: Museum Tusculanum.

Jensen, Minna Skafte
1990 The Homeric Epics and Greek Cultural Identity. I: Lauri Honko (ed.): Religion, Myth, and Folklore in the World's Epics. Berlin, New York: Mouton de Gruyter: 29-48.

Knudsen, Anne
1993 Kannibalernes klaptræ. Og andre smuler til en optisk encyclopædi. Tidsskriftet Antropologi 27:37-50.

Nagler, Michael N.
1977 "Dread Goddess Endowed with Speech". Archaelogical News 6:77-85.

Niles, John D.
1978 Patterning in the Wanderings of Odysseus. Ramus 7:46-60.

Pomeroy, Sarah B.
1973 Andromaque, un exemple méconnu de matriarcat. Revue des Études Grecques 88:16-19.

Sieberer, Wido
1990 Zur Lokalisation des homerischen Ithaka. Tyche 5:149-64.

Thranholm, Mads
1979 Fragmenter af rejsens mytologi. Odysseus-myten hos Homer og i den senborgerlige litteratur. København: Gyldendal.

Vidal-Naquet, Pierre
1973 Valeurs religieuses et mythiques de la terre et du sacrifice dans l'Odyssée. I: M.I. Finley (éd.): Problèmes de la terre en Grèce ancienne. Paris: Mouton:269-92.

Vinci, Felice
1993 Homericus Nuncius. Il mondo di Omero nel Baltico. Chieti: Marino Solfanelli.

Wilster, Christian
1992 Homer: Iliaden & Odysseen oversat af CW. Optryk af førsteudgaven 1836-37. København: Museum Tusculanum.

WILLIE FLINDT

DET LATENTE STED

Fra topografisk punkt til nô-teatrets scenerum

Etablering af topografiske steder på scenen spiller en væsentlig rolle i det japanske nô-teaters dramaturgi. Alle nô-spillenes handlingsforløb kredser omkring en eller flere specifikke lokaliteter med deres særlige mytologiske eller historiske hændelser.

Med stor omhu transformerer nô-spillenes forfattere konkrete steder i det japanske landskab til scenen, hvor handlingen udfolder sig. Dels gennem tekstens indhold og dels gennem den konventionelle måde, skuespillerne bevæger sig på.

Nô-teatret er en scenisk form uden egentlig scenografi. Der gøres højst brug af enkelte stiliserede sætstykker, som blot antyder en specifik genstands ydre form. Scenen er et tomrum, som under nô-forestillingen fyldes med et imaginært landskab, der gradvis ekspanderer ud over scenens fysiske rammer for til slut atter at indsnævres til et enkelt punkt på scenegulvet, hvor forestillingerne afsluttes.

Nô-scenen er en kubus. Et hævet kvadratisk gulv, som måler ca. 6 gange 6 meter, danner bunden. Fire lodrette søjler, som bærer et tag, markerer hjørnerne og afgrænser de fire sider. Og tagets fire horisontale tværbjælker afslutter kubussen foroven. Denne åbne terning udgør nô-spillets hovedscene. I samme niveau er der på højre side en rampe, hvor koret, bestående af otte medlemmer, sidder. Bagtil er der en forlængelse af gulvet, hvor musikerne sidder, som afsluttes med en bagvæg. I forbindelse med dette gulv, til venstre, fører en gangbro ud til omklædningsværelserne, ad hvilken skuespillerne gør deres entré. Det traditionelle scenekompleks er anbragt i et havelandskab, som kan være mere eller mindre stiliseret, varierende fra blot at være et åbent nivelleret område dækket af hvidt grus, til et anlæg med mos og beplantning. Hovedscenen, den åbne terning, er placeret, således at den altid vender mod nord. Den udgør stedet, hvor de fire verdensretninger mødes i et centrum for handlingens udfoldelse.

Beskueren af en nô-forestilling sad traditionelt i en separat bygning og så ud over haveanlægget mod scenen, der fremstod som en fjern ø, hvorpå spillenes handling udfoldedes. Ideelt set er der, som i renæssancens perspektivteatre, kun ét sted, hvorfra spillet kan betragtes optimalt. Det er stedet, hvor herskeren eller en fornem gæst sidder i aksen, der går gennem hovedscenens midte. Beskueren er således placeret sydvendt i aksen, lige ud for hovedscenens midte.

I det japanske landskab findes der utallige afmærkede steder, som uvægerligt påkalder sig den rejsendes opmærksomhed. Det kan være mindetavler, der fortæller om helt eller

delvis forsvundne bygningsværker, som i *Blodets Trone*, Akira Kurosawas filmversion af Macbeth. Filmen indleder med et øde og goldt landskab og kun teksten på en træstolpe angiver stedet, hvor Macbeths borg engang stod. Med afsæt i dette specifikke sted fremmanes fortidens handling som en rejsendes vision. Eller afmærkningerne kan være papirbehængte reb, som markerer guddommeligt nærvær i træer eller klipper. Et midlertidigt nærvær, idet de japanske guder engang er steget ned i landet på disse steder, men siden er vandret videre til det sted, hvor deres helligdom i dag står. Vandringen fra stedet for nedstigningen, kaldet *tabi-sho*, rejsested, til gudens endelige bolig på jorden gentages under årlige riter med optog, hvor guden bæres frem og tilbage i en transportabel helligdom. Eller der kan være poetiske henvisninger med citater på steder, hvor et særlig kendt digt blev skrevet af en forlængst afdød poet. Den tilrejsende læser digtet og betragter det omkringliggende landskab som en særlig litterær topografi, der fremmanes gennem digtet. Og langs vejene er der anbragt ikoner, som markerer ofre for trafikulykker eller naturkatastrofer. Voldsomme og unaturlige dødsfald har en særlig betydning i den japanske historie, litteratur og folklore, fordi de uvægerligt fører til, at den døde som genfærd helt ufrivilligt bliver årsag til sygdom og ulykke blandt de levende. Nøjagtige afmærkninger af steder, hvortil de levende kan henvende deres bønner, er derfor af stor betydning. Man kan så tilkalde mandlige eller kvindelige eksorcister, som gennem ritualer pacificerer genfærdet på det pågældende sted og samtidig give den syge særlige opgaver, der skal udføres, før en helbredelse kan finde sted, for eksempel en pilgrimsrejse. Markeringerne af sådanne steder i landskabet tjener derfor i lige så høj grad de levendes velbefindende, som de døde sjæles frelse. Det er steder ladet med en særlig, latent overnaturlig kraft, som under visse omstændigheder aktiveres. Punkterne stedfæstes i landskabet med overordentlig præcision og gør til stadighed den rejsende opmærksom på, at hele Japans topografi er et kulturlandskab, som stimulerer den fælles erindring og historiebevidsthed.

Inden for nô-teatrets repertoire findes der en særlig type spil, *mugen-nô*, åndesyn-nô, som i dramatisk, æstetisk og scenisk form har karakter af sjælefrelse. Handlingsforløbene i disse spil er stereotype: En rejsende person, ofte en munk, ankommer til et bestemt sted. Her møder han en skikkelse, ofte en gammel mand, kvinde eller dreng, som senere viser sig at være et personificeret genfærd af en afdød med særlig tilknytning til stedet. Den rejsende får fortalt den historie, som knytter sig til stedet, og kan derpå bede en bøn for den hvileløse sjæl, som derved forløses og passerer videre til det buddhistiske paradis. Gennem en række faser, fra spillets start, trækkes publikum længere og længere ind i handlingens topografi mod det konkrete sted for en historisk begivenhed.

Det følgende eksempel er taget fra nô-spillet *Tamura*, skrevet af nô-skuespilleren, forfatteren og teoretikeren Zeami Motokiyo (1363-1443). Spillet handler om en berømt general, Tamura-maru (758-811), som omkring år 800 besejrede de sidste fjender af det centrale kejserstyre i Kyoto. Spillet er usædvanligt inden for „genfærd-nô"-genren, idet der her er tale om en *sejrende* kriger, der som genfærd viser sig på scenen og fortæller om sine kampe. Spillet er formet som en hyldest til den buddhistiske bosatsu ved navn Kannon, med hvis hjælp Tamura besejrede fjenden. En *bosatsu* (sanskrit *bodhisattva*) er en guddom, som egentlig har opnået buddhatilstanden, men har givet løfte om at forblive i denne verden, indtil hele menneskeheden er frelst.

Nô-spillet Tamura indledes med en munk på rejse. I sit følge har han to underordnede munke. Munken er hovedfiguren, hans følge antyder blot munkens højere rang, men har derudover ikke betydning for spillet. Af den tekst de synger, fremgår det, at de befinder

sig på vejen, der forbinder de østlige provinser med hovedstaden Kyoto. De er på vej til Kyoto for dér at opleve forårets komme. Sangen, de tre munke synger, kaldes *shidai*, forudgående. Det er en standardsekvens, som ofte indleder et nô-spil.

I et recitativ beretter munken direkte henvendt til publikum, at han kommer fra de østlige provinser, og fordi han endnu aldrig har set Kyoto, har han besluttet at rejse dertil dette forår. Teksten angiver en rejserute langs en øst-vest-akse, startende fra ubestemte provinser med hovedstaden som endemål. I dette recitativ, ligeledes en standardsekvens kaldet *nanori*, navngiven rytme, introducerer munken sig selv og angiver rejsens formål.

Munken, og de to i hans følge, synger nu om årstiden, som den kommer til udtryk i forårshimlen. Foran sig ser de i lyset fra den synkende sol gennem aftenskumringens dis Otowa-bjerget i udkanten af Kyoto. De beskriver den stille rislen fra bjergets kilde og ankommer til Kiyomizu-templet, „Det Rene Vands" tempel, som ligger midtvejs oppe på bjerget. Denne sekvens er munkens egentlige rejsehandling, der udføres i en standardsekvens, som kaldes *michi-yuki*, gående på vejen. På nô-scenen antydes denne lange rejse blot ved, at munken går tre korte skridt frem på scenen og gør en drejning med kroppen.

Til slut fortæller munken, at de efter at have rejst i hast er ankommet til Seisui-templet, og at de nu i fred og ro vil betragte de udsprungne kirsebærblomster.

At munken nu taler om et Seisui- og ikke et Kiyomizu-tempel, viser den omhu, hvormed stedet bliver præciseret. *Seisui* er den kinesiske læsemåde af de samme skrifttegn, som står for *kiyomizu*. Vi får således både den japanske og kinesiske udtale af samme skrifttegn, som udelukker enhver tvivl om stedets identitet. Også her er der tale om en standardsekvens, kaldet *tsuki-zerifu*, ankomstreplik, som forekommer i mange forskellige nô-spil.

En dreng viser sig. Han fortæller, henvendt til publikum, at de blomstrende kirsebærtræer, som ganske af sig selv springer ud, er forårets offergave til stedets guddom. Kiyomizu-templets lokale guddom kaldes for *Jishu-gongen*, inkarnation af stedets herre. Det er stedets før-buddhistiske guddom, som efter omdannelse af stedet til buddhistisk tempel blev opfattet som en buddhistisk inkarnation. Jishu-gongen er installeret i en bygning bag Kiyomizu-templets hovedbygning.

Munken henvender sig nu til drengen og spørger, om han vil fortælle stedets historie. Drengen beretter, at Kiyomizu-templet blev grundlagt i år 804 af Tamura som opfyldelse af hans løfte til Kannon bosatsu. For længe siden, ved en flod langt herfra, levede der en eremit, hvis højeste ønske var at se Kannon bosatsu i menneskelig skikkelse. En dag så han et gyldent lys, som kom fra flodens øvre del. Han gik efter lyset og kom til flodens udspring. Her mødte han en gammel mand, som sagde til ham: „Jeg er Gyôe Koji. Du vil møde en velgører, og med hans hjælp skal du bygge et stort tempel til min ære". Med disse ord fløj den gamle mand bort mod øst. Denne Gyôe Koji var ingen anden end Kannon bosatsu i menneskelig skikkelse, og den velgører, som eremitten skulle møde, viste sig at være Tamura.

Stedet er nu indkredset i tid. Tilbage i historien, da det sted, hvor de nu befinder sig, endnu var et øde landskab. Drengen fortæller legenden i *katari*, historiefortællingsform, som også er en af nô-spillenes standardscener.

Noget omstændeligt er stedet blevet indkredset som en lineær øst-vest-rejse beskrevet dels verbalt gennem landskaber, som de rejsende har set på deres vej, dels ved hjælp af de enkle fodtrin. Det sceniske rum for den efterfølgende handling er nu etableret, med Kyotos Kiyomizu-tempel som centrum. Den tilsyneladende tilfældighed, at den rejsende

befinder sig på netop dette sted og på denne tid, er et tilbagevendende tema i mange nô-spil. Til grund for at to mennesker mødes, antages dog at ligge en forudbestemthed udtrykt i et ordsprog, som ofte forekommer i den japanske middelalderlitteratur: „Hvis to mennesker tilfældigt hviler under det samme træ eller drikker af den samme kilde, så er denne tilsyneladende tilfældighed forudbestemt til at ske, fordi de i et tidligere liv har haft en tilknytning til hinanden". Ideen er buddhistisk.

Dialogen fortsætter med, at drengen beskriver de berømte steder, som kan ses fra det sted i tempelområdet, hvor de står. Efterhånden som drengen udpeger og ved navn nævner de forskellige pagoder, templer og bjergtinder, drejer begge skuespillere langsomt rundt højre om og lader blikkene dvæle ved de nævnte lokaliteter. Et imaginært panorama, som skabes gennem spillets tekst og skuespillernes bevægelser. Blikkene ender ved templet, hvor de står, og månen kommer nu til syne over Otowa-bjerget.

I modsætning til stedet som mål for en lineær bevægelse, munkens rejse, gøres stedet, hvor handlingen udspilles, nu til centrum for en imaginær omkreds. Stedet er nu angivet præcist med denne indkredsen, *meisho-oshie*, fortælle om berømte steder, som også er en standardscene i mange nô-spil. Stedet er nu gjort til et konkret punkt på scenegulvet.

Drengen udfører herpå en dans på det sted, de står. Det præcise punkt udstrækkes nu til at omfatte hele den kvadratiske scene. Samtidig reciterer koret en tekst, som fortæller om stedets skønhed og templets buddhistiske guddom, Kannon bosatsu, som engang afgav et løfte om at frelse hele menneskeheden.

Dansen i nô-spillene er den eneste sekvens, som inddrager hele scenegulvet. Danseren bevæger sig først frem langs scenens midterakse, og dermed lige imod den mest betydningsfulde beskuer. I konventionelle asymmetriske gangmønstre kredser danseren derefter på højre og venstre side af denne midterakse, for til stadighed at vende tilbage til den. Teksten, som reciteres af koret, illustreres ikke direkte. Danseren styrer dog i nogen grad sammenfaldet af tekstens ord og bevægelsernes enkelte gestus. Dansen fungerer som et „spil i spillet". Som et ekstra lag i handlingsforløbet.

Efter dansen forsvinder drengen fra scenen. Munken forstår, at den, han har talt med, i virkeligheden var Tamuras sjæl i en drengs skikkelse. I den måneklare nat reciterer munken derfor en passage fra den hellige Lotus Sutra for den dødes sjæl. Tamuras genfærd viser sig herefter for munken. I en slutdans fortæller og demonstrerer Tamura, hvordan han – på kejserens befaling og ved Kannon bosatsus overnaturlige kraft – sejrede over fjenden, beskrevet som overnaturlige dæmoner, der havde gjort oprør mod kejserens herredømme. Dermed forenedes landet atter under det centrale styre i Kyoto.

Den ledende skuespiller i rollen som drengen, og derefter som Tamuras genfærd, afslutter forestillingen ved at stampe to gange i gulvet. Efter en pludselig og kortvarig stilhed forlader alle de medvirkende lydløst scenen. Den rejsende munks drømmevision, og beskuerens indlevelse i denne, er brat tilendebragt. Nô-scenen er atter lagt øde og klar til at blive befolket af nye personer med mytologisk eller historisk tilknytning til andre topografiske steder.

De ovennævnte faser, hvorunder et konkret sted etableres og opløses på nô-scenen, kan opsummeres som følger: Gennem en lineær øst-vest-vandring kommer den rejsende munk fra et ubestemt sted til et specifikt punkt. Ved at få fortalt stedets historie, tilføres punktet et vertikalt nedslag i tid. Punktet præciseres yderligere, ved at munken og drengen, i en panoramisk vision, omtaler og foregiver at se de berømte bygninger og bjergtinder, som befinder sig i punktets periferi. Periferien indsnævres herefter til kun at om-

fatte hovedscenens kvadratiske gulv mellem de fire søjler, hvor drengen udfører en dans som til stadighed forholder sig til scenens nord-syd-akse. Endelig gøres denne midterakse atter til et enkelt punkt, hvor Tamuras genfærd til slut stamper i gulvet og afslutter spillet.

Nô-scenens kubus gennemskæres således af et antal imaginære horisontale og vertikale linier, som alle mødes i et punkt, det fra landskabet overførte latente sted, hvorfra nô-spillenes handling udspringer. Det første sæt linier fremkommer ved den måde, hvorpå nô-scenens kubus er placeret i forhold til de fire verdensretninger. Da scenen vender mod nord, retter betragteren af en nô-forestilling ansigtet mod syd. De oprindelige nô-forestillinger var hovedsagelig henvendt til en enkelt fremtrædende beskuer, og dennes sydvendte position er da også den traditionelle for højtstående personer og regenter i Japan. Vendt mod syd er også templernes Kannon-statuer, der ser mod deres oprindelige bolig på Fudaraku-bjerget (sanskrit *Potalaka*), som formodes at ligge et sted i Sydindien. Det er et stejlt bjerg ved havet med hvidblomstrende og velduftende træer og en sø med kilder og vandfald. Japan har mange sådanne landskaber, som med tilhørende templer ofte knytter Kannons tilstedeværelse til sig. Øst-vest-aksen, der markeres af scenens gangbro til venstre, benyttes af skuespillerne, når de gør deres entré på scenen. Men samtidig understreges denne retning også ved solens vandring over himlen under en hel dags udendørs nô-opførelser. En særlig forbindelse mellem betragter og skuespiller opstår, når skuespilleren drejer fra denne øst-vest-akse mod publikum i nord-syd-aksen. Dette kulminerer i dansene, som den ledende skuespiller indleder i nord-syd-aksen direkte vendt mod den fremtrædende beskuer. På et andet plan, set i forhold til nô-spillenes handlingsforløb, repræsenterer den horisontale linie nutiden og denne verden, personificeret i den rejsende munk, mens den vertikale linie repræsenterer fortiden, stedets historie, og den anden verden, personificeret i drengen og Tamuras genfærd. Det er mødet mellem disse modsat rettede imaginære linier, som udgør omdrejningspunktet i nô-teatrets dramaturgi.

ANMELDELSER

DAVID ABULAFIA: *A Mediterranean Emporium: The Catalan Kingdom of Majorca.* Cambridge, New York & Melbourne: Cambridge University Press 1994. 292 sider. ISBN 0-521-32244-8 hardback. Pris £35.00.

Mallorca har ikke altid været en ferieø. Den har heller ikke været en isoleret bondeø i hele sin forhistorie. Engang var den et handelsknudepunkt, og på datidens betingelser så kosmopolitisk som i dag. Spaniens historie orienterer sig ikke bare mod Latinamerika, ja, Spanien er ikke bare Spanien, og spansk historie er derfor en såre indviklet sag. Som de fleste vil vide, er Catalunya nærmest slet ikke Spanien, men fylder alligevel en hel del. Catalunya vender mod øst, mod Middelhavet, og strakte sig engang et pænt stykke op i nutidens Frankrig. Dagens catalanske nationalister gør en opmærksom på forholdet mindst én gang om dagen, og historien bekræfter deres opfattelse. I de tider, hvor byer som Venezia, Dubrovnik og Genova herskede på havet, spillede Barcelona med. Og det gjorde Ciutat de Mallorca også. Det catalanske sørige, som Abulafia behandler i denne bog, har alt med denne handelens og byernes storhedstid at gøre.

Det er uhyre vanskeligt i dag at forestille sig de politiske forhold i den behandlede periode, det tidlige 1200-tal til 1500. Fyrster skændtes, forbrødredes, mageskiftede, krigedes og ledsagede det hele med bjerge af jura af en art, som umiddelbart forekommer ganske forskruet. Man har virkelig brug for lidt kulturelle indsigter og oversigter, hvis man skal fatte begivenhederne. Abulafias bog gør det desværre ikke nemmere. Jeg skaffede mig den, fordi emnet lød utroligt interessant, og jeg ville stadig gerne læse en forståelig fremstilling af den historie. Den foreliggende bog er alt det, fordomsfulde antropologer forestiller sig ved historieskrivning. Den udgør for det første en uendelig opremsning af navne, steder, tekster, love, dokumenter, aftaler, hændelser osv., krydret med regnskaber og henvisninger til andre studier, man heller ikke kender. Men det er ikke det værste.

Forfatteren deler efternavn med en fremstående familie på Mallorca i den pågældende periode, og det må være derfor, han – for det andet – ind imellem kan fremkomme med vurderinger som „the Jews did not necessarily resent the commands to gather together, so long as they were provided with suitable facilities" (s. 77). Man skulle tro, han havde været der selv, for der bliver i hvert fald ikke fremlagt nogen kilde til denne opfattelse. Og det er jo sært i en bog så propfuld af kildehenvisninger. Dette påfaldende fravær gælder systematisk for en lang række andre bemærkninger af samme „i deres sko ville jeg have ment"-karakter, der straks får etno(krono)-centrisme-alarmen til at slå til, i hvert fald hos mig. På den ene side altså en rent ud ufordøjelig mængde af kildefaste detaljer – og på den anden side en ganske forbavsende, naiv spontaneisme i vurderingen – man kvier sig ved at kalde det analyse – af fortidens synspunkter.

Substansen i bogen (som, såvidt jeg forstår, er et banebrydende arbejde) vedrører dels de statsretlige forhold mellem Roussillon, Aragonien, Catalonien og øerne i Middelhavet, dels udviklingen og organiseringen af den søgående handel i perioden, og dels forholdene for den religiøst og kulturelt blandede befolkning i Ciutat de Mallorca.

For liebhavere.

Anne Knudsen
Institut for Historie, Kultur og Samfundsbeskrivelse
Odense Universitet

ROBERT D. ATTENBOROUGH & MICHAEL P. ALPERS (eds.): *Human Biology in Papua New Guinea. The Small Cosmos.* Oxford Science Publications. Oxford: Clarendon Press 1992. 427 sider. ISBN 0198575149, hardback, £60.00.

Der er andre end antropologer, der har fundet ud af, at verden hænger sammen. Og denne bog skrevet for humanbiologer nøjes ikke med at gentage den indlysende sandhed om altings sammenhæng endnu en gang. Bogen demonstrerer på eksemplarisk vis, at de biologiske processer i mennesket ikke lader sig forklare uden inddragelsen af en mængde ikkebiologiske faktorer. Elimineringen af de faglige snæversyn har kunnet gennemføres meget konsekvent, fordi bogen er blevet til som et teamwork af videnskabsfolk fra forskellige fag, der alle har haft tilknytning til de samme forskningsinstitutioner i Australien og Papua Ny Guinea.

Bogen består af 22 artikler, der giver en oversigt over forskningen inden for hvert sit emne. Omtrent en tredjedel er skrevet af folk fra ikke-medicinske og -biologiske fag. Der er afsnit om geografi og historie, migrationsmønstre og andre demografiske forhold, socialantropologi, arkæologi, sprog og identitet. Hvert emne er beskrevet af specialister på hvert sit felt i et sprog, der henvender sig til ikke-fagfæller. Disse afsnit er alle placeret først i bogen, så man i kraft af selve dens opbygning tvinges til at se på de generelle sammenhænge før de mere biologisk orienterede undersøgelser.

Bogen rummer desuden kapitler om udforskningen af fertilitet og biologisk reproduktion, genetik, ernæring og fysiologisk tilpasning. Der bliver gjort op med en fremherskende tendens til biologisk etnocentrisme fra vestlige forskere og vist, at biologiske fakta må forstås i lokalt perspektiv. For eksempel er nedsættelse af fertiliteten ved hjælp af langvarig amning hyppigt blevet fremhævet som en vej til at begrænse befolkningstilvæksten og samtidig skåne kvinderne for mange børnefødsler. Analyser af ammende kvinder hos ganj-folket i Papua Ny Guinea viser imidlertid, at den langvarige amning har en decideret helbredsskadelig virkning på kvinderne, hvilket ikke er tilfældet for vestlige kvinder. Årsagen er, at ganj-kvindernes ernæringstilstand er dårligere og deres arbejdsbyrde større end vestlige kvinders. I kombination med disse faktorer medfører langvarig amning en alvorlig nedgang i kvindernes generelle helbredstilstand.

De mest udbredte eller lokalkarakteristiske sygdomme, såsom malaria, luftvejssygdomme, *pigbel* (forgiftning i forbindelse med indtagelse af svinekød), *kuru*, mfl. behandles i hver sit separate kapitel, og det har overrasket mig at se, hvor omfangsrig den medicinske forskning i landet egentlig er. Til gengæld vidner bogens afsluttende kapitel om, at kun meget lidt medicinsk antropologisk forskning er blevet foretaget i Papua Ny Guinea, hvilket må forbavse, når man tænker på, hvor stor en plads landet optager i den antropologiske forskning i øvrigt.

En del af de refererede forskningsresultater stammer fra projekter, der fra start har været multidisciplinære. Et eksempel på dette er udforskningen af den dødelige hjerne- og nervesygdom kuru, der kun kendes fra forefolket i Papua Ny Guineas højland (Kap. 16). Sygdommen, der lokalt er blevet tilskrevet trolddom, overføres ved sørgeritualer, der omfatter endo-kannibalisme (fortæring af afdøde slægtninge). Overførselsmønsteret og sygdommens udvikling blev fastslået ved samkøring af forskning fra både epidemiologer, patologer, virologer og socialantropologer.

Bogen viser, hvordan de forskellige fagtraditioner kan støtte hinanden uden at give afkald på deres fags særegne metoder og interessefelter – tværtimod er det fagenes forskellighed, der gør, at de supplerer hinanden og giver sammenhæng. Den tværfaglige tilgang er særlig vigtig i et land som Papua Ny Guinea, hvor forskning af enhver art maksimalt har været foretaget i ca. 100 år og været meget fragmentarisk. Genetiske studier (kap. 8 og 9) af befolkningsgrupperne er i dette perspektiv en form for historieskrivning i et land uden egne skriftlige historiske kilder. De genetiske resultater samkøres med lingvistiske forhold (Kap. 6 og 8) og giver yderligere dybde til forståelsen af samfundene, som de ser ud i dag.

Hvad kan man som antropolog bruge en bog om humanbiologi til? Den er indlysende nok meget anvendelig for medicinske antropologer, og ikke kun for dem, der arbejder i melanesiske samfund. For os andre, der ikke er bekendt med de mange medicinske termer, som de biologisk orienterede kapitler indeholder, har bogen dog også mange kvaliteter.

Papua Ny Guinea er et land med store for-

skelle, hvad angår klima, økologi, sprog, samfundstruktur, kultur, økonomi, uddannelse og befolkningsgruppernes helbredstilstand. Enhver melanesiensforsker ved, at litteraturen fra regionen ikke ligefrem vrimler med gode oversigtsartikler over forskellige slags forskning, og her får man dem serveret i én og samme bog – ovenikøbet med en omfattende litteraturliste til hvert emne, der gør videre studier inden for et enkelt felt betydeligt lettere. Samlingen af emnerne i en enkelt bog gør det lettere at overskue sammenhængene mellem dem.

På et mere generelt plan er humanbiologiske resultater af indlysende anvendelighed for antropologien, idet de materielle og somatiske forhold udgør fundamentale livsbetingelser for de folk, vi studerer. Der er inden for antropologien en tendens til at koncentrere sig om kosmologisk-ideologiske forhold uden tilstrækkelig hensyntagen til mere materielle og somatiske betingelser – dette til trods for, at de færreste af os vel for vort eget vedkommende ville benægte, at helbred og ernæring udgør nogle af hverdagens mere betydningsfulde sider. Vi kan i denne forbindelse desuden lære noget af humanbiologerne om den frugtbare anvendelse af kvantificerbare data som baggrund for analysen af mere „bløde" data.

Humanbiologerne (i hvert fald denne bogs forfattere) *har* allerede lært en hel del om kvalitative data. Selvom bogen rummer mange grafer og tabeller, er den ikke tænkt som en opslagsbog, hvor man lynhurtigt kan hente statistiske og andre faktuelle oplysninger. Bogens emner er beskrevet ud fra udvalgte cases og den kvalitative beskrivelse anvendes overalt frem for det totaliserede overblik. Dette betyder ikke, at humanbiologerne har overtaget det antropologiske perspektiv. Det antropologiske bidrag til humanbiologien er, som det også fremhæves i artiklen om socialantropologi (kap. 5), vores modeller til forklaring af den symbolske organisering af menneskelivet og dets biomedicinske karakteristika – både som generelt fænomen og i de specifikke lokale sammenhænge.

Bente Wolff
Institut for Antropologi
Københavns Universitet

VIGDIS BROCH-DUE, INGRID RUDIE & TONE BLEIE (eds.): *Carved Flesh/Cast Selves: Gendered Symbols and Social Practices*. Cross-Cultural Perspectives on Women 8. Oxford & Providence: Berg Publishers 1993. 297 sider. ISBN 0-85496-725-7 hardback, pris £39.95. ISBN 0-85496-868-7 paperback, pris £14.95.

Med udgivelsen af dette bind præsenteres for første gang en mere samlet fremstilling af skandinavisk tværkulturel kønsforskning på engelsk. Carved Flesh/Cast Selves er udkommet i serien Cross-Cultural Perspectives on Women, hvis hovedredaktører er Shirley Ardener og Jackie Waldren fra Centre for Cross-Cultural Research on Women, University of Oxford. Antologien, som består af 12 egentlige artikler, et for- og efterord samt en introduktion til artiklerne, udspringer af konferencen Gender: Symbols and Social Practices, der blev afholdt i Bergen i 1988. Bortset fra de to britiske antropologer Marilyn Strathern og Henrietta Moore, der begge var specielt inviteret til konferencen og også optræder med henholdsvis en mindre artikel og et meget kort efterord, er bidragyderne norske antropologer, 11 kvinder og 1 mand. Bogen repræsenterer dermed et bredt udsnit af den aktuelle tænkning inden for norsk kønsantropologi.

Efter et superkort forord om bogens tilblivelse fortsætter to af de tre redaktører, Broch-Due og Rudie, med en 39 sider lang introduktion, der samtidig er en diskussion af teoretiske ideer og positioner i kønsantropologien i almindelighed og i den norske i særdeleshed. Stratherns tænkning, som den kommer til udtryk i hendes mange arbejder, fremhæves som en væsentlig fælles inspirationskilde, hvilket har gjort det naturligt at placere hendes bidrag først i antologien. Strathern lægger her på basis af melanesisk materiale ud med en ny forståelse af overgangsriter, som kort går ud på, at de ikke som almindeligvis antaget skaber fuldt sociale personer af hidtil socialt ufærdige personer, men i stedet skaber ukomplette enkeltkønnede og dermed også giftemodne kvinder og mænd af hidtil komplette, tvekønnede personer. Strathern giver som altid læseren noget at tænke over og tænke med. Er man på tur med hende, kan intet tages for givet. Antologiens noget kryptiske titel afspejler en fælles interesse for den kropsliggjorte kultur og skabelsen af det kønnede selv i den sociale praksis, dvs. hvordan kulturen og kønnet ind-

skrives i den fysiske krop i såvel den hverdagslige som den rituelle praksis. Denne indskrivning finder undertiden sted i meget bogstavelig forstand som i forbindelse med fx kvindelig og mandlig omskæring. En artikel af Aud Talle om kvindelig infibulation i Somalia indledes med et citat af Mary Douglas: „Hvad der skæres i menneskekød er et billede af samfundet". Indgrebet bidrager ifølge Talle dels til at skabe og opretholde rene kønskategorier, dels til at knytte kvinden symbolsk til hendes agnatiske slægtninge.

Vigdis Broch-Due søger at nærme sig de kenyanske turkanaers forestillinger om seksualitet, køn og krop gennem sproget, ordenes rødder, afledninger og betydning. Resultatet bliver en oprulning af et univers, hvor alting summer af køn og går op i en højere enhed, men indsigten på baggrund af den detaljerede etnografiske beskrivelse synes at fortone sig lidt ved ikke at blive sat tilstrækkeligt i perspektiv. Den samme indvending har jeg til Arve Sørums artikel om, hvordan det mandlige selv skabes blandt bedamini i Papua New Guinea.

Sarah Lund Skar beskriver ægteskabsritualer blandt peruanske højlandsindianere og viser, hvordan ægteskabet i den traditionelle slægtskabsbaserede kontekst er anderledes stabilt end blandt de af indianerne, der flytter ud til junglen, hvor det komplementære partnerskab viger pladsen for større personlig autonomi for begge køns vedkommende. Kari Siverts fokuserer på ægteskabet i det sydlige Mexico og betydningen af at have giftet sig på den rigtige måde, så man kan blive ordentligt integreret i slægtskabsstrukturen og regne med familiens støtte i kritiske situationer. Karin Ask behandler ideer om kærlighed og venskab i et nordpakistansk samfund, og forfatteren fokuserer på den kønsmæssige socialisering, hvorunder piger søges „afpersonaliseret", mens drenge opmuntres til at udvikle personlighed. Artiklen ser også med friske, kritiske øjne på begreberne ære og skam og deres indbyrdes relation.

Hvad jeg personligt finder mest inspirerende, er de bidrag, der viser, hvordan kultur er omstridt og under stadig forhandling. Ingrid Rudie beskriver, hvorledes malajiske ægteskabsritualer er genstand for forskellige vurderinger og udlægninger, som kan opfattes som en måde, hvorpå den enkelte person kan kommentere „sin" kultur og markere sin egen kulturelle position. Kirsten Sandborg skriver om malajiske kvinders pragmatiske valg af klædedragt, hvormed de giver meget bevidste signaler til omverdenen om egen position, men artiklen peger også på, at der meget vel kan være et skel mellem den ydre „offentlige" fremtoning og kvindernes „sande jeg". Marit Melhuus tager udgangspunkt i mexicanske Ana, der bryder de lokale normer for kvindelighed ved at blive succesfuld forretningskvinde og eneforsørger, men samtidig lever fint op til normen om kvinden som lidende og opofrende moder. Melhuus er optaget af muligheden for forandringer, men hendes analyse viser, at Anas krav om lokalt at få anerkendt en kvindelighed, der er mere fleksibel og relativt uafhængig af en mand, ikke for alvor lader sig indfri. Artiklen af Jorun Solheim og Tordis Borchgrevink indeholder en meget skarp analyse af, hvorledes sproget rummer kønsmæssige metaforer, der anvendt på rette tid og sted kan lamme og lukke munden eftertrykkeligt på „modstanderen".

Tone Bleies artikel om androgyni i historisk og tværkulturelt perspektiv skiller sig noget ud fra de øvrige bidrag ved ikke at være funderet i forfatterens egen etnografiske empiri, men samtidig synes Bleie at være den, der mest direkte kobler til og går i kødet på Strathern.

Antologien rummer mange interessante artikler med fine pointer og en ganske forfriskende mangesidig tilgang til køn. Dertil kommer, at nogle af artiklerne skriver sig ind i en feministisk tradition, mens andre har en mindre eksplicit politisk tilgang til køn. Min kritik går på, at et par af artiklerne ville have vundet ved et mere klart fokus og en nænsom beskæring. I introduktionen nævnes der desuden et par referencer, som ikke optræder i bibliografien bag i bogen. Bortset fra disse mindre indvendinger kan antologien fint anbefales som introduktion til, hvad der rører sig i norsk antropologi, og den var måske en ide til efterfølgelse i Danmark?

Bo Wagner Sørensen
museumsinspektør, ph.d.
Grønlands Nationalmuseum & Arkiv

GORDON BROTHERSTON: *Book of the Fourth World: Reading the Native Americas Through their Literature*. Cambridge, New York & Victoria: Cambridge University Press 1992. 478 sider, illustreret. ISBN 0-521-30760-0 hardback, pris £40.00.

Langt størstedelen af den videnskabelige litteratur er – af gode grunde – knyttet til detaljen. Oversigtsværker er i den forstand andenhåndsviden, men indimellem udkommer der noget, som rager op. Fagets grænser sprænges og en række dybt interessante ting får lov at stå og glimre ved deres pludselige nærvær. Hver gang har nogen vovet et øje, og har – for en stund – forladt de vanlige akademiske besværgelser, hvormed man dækker sig ind.

Gordon Brotherstons „Book of the Fourth World" er en sådan bog. Den handler om de indfødte amerikanske folks litteratur. Allerede her bryder den med et udbredt dogme om en overvejende mundtlig kultur. Strukturalisterne – med Levi-Strauss i spidsen – har sidst slået på tromme for dette synspunkt, og oven i købet ment deres fordom positivt, hvilket er en raffineret form for nedladenhed.

Indien har Vedaerne og Mahabarata. Grækenland Iliaden, Norden Sagaerne. Spanien havde sit *Poema de Mio Cid* – og Amerika har Popol Vuh, men det har alle glemt. Når man gang på gang udgiver og genudgiver Verdensreligionens Hovedværker, glimrer Popol Vuh hver gang – ved sit fravær.

Iliadens oversætter får en magisterhat på hovedet, hvorimod Popol Vuhs forskellige oversættere er excentrikere, von Dänikenfans, New Age-flippere. Man skulle ikke tro det var muligt at diskrimenere mellem forskellige kulturers litterære udtryk, men det er det! Også Brotherston undrer sig over katastrofens omfang, de forsvundne millioner, de brændte bøger og billedskrifter. I så henseende er Amerika det mest lemlæstede kontinent. Nullet var opdaget og blev brugt af mayaerne i det mindste et halvt årtusind før, det dukker op blandt indiske lærde. Kakao, vanille, tomater, kartofler... interessant er det, at kategorien Native America og Fjerde Verdens Litteratur fuldstændig mangler i Library of Congress' katalogiseringssystemer. Der er tale om et intellektuelt såvel som fysisk folkedrab.

Popol Vuh hører mayakulturen til. Skriftet er en afskrift af en afskrift, og har overlevet ved at blive nedtegnet i vort eget alfabet et par hundrede år efter erobringen. Vi klamrer os til denne ene titel, alt andet er væk – foldebøgerne dækket af hieroglyffer overlevede ikke de spanske biskoppers *Auto da Fe*, eller troens nidkære bål. Vi kender kun et alfabet – vort eget.

Brotherston argumenterer for at en skriftlig kultur kan betjene sig af andre medier end hieroglyffer, ideogrammer, stavelses- eller bogstavtegn, som vi kender det fra os selv. Piktogrammet er således repræsenteret i de nuværende huichol-indianeres uldtrådsmalerier, farverne, felternes inddeling, ornamentikken, forholdet mellem cirkel og kvadrat, centrum og verdenshjørner alt spiller ind, og alt viser tilbage til de præcolumbianske tidsaldre på kontinenet.

Bevæger man sig nordover, er der vægmalerierne i hopiernes *kivas*, længere oppe emblemer på skjolde, wampun-bælter, og hvad det alt sammen hedder.

Han trækker paralellen op til navaho'ernes sandmalerier, påviser, hvorledes nogle af dem korresponderer med sider i de gamle aztekeres *Teoamoxtli*, hvilket direkte oversat betyder „Gudernes Bog". Han taler om en kompleksitet, som „so far exceeds the limit of verbal language". Derefter tager han fat på diskussionen om „knudesnore" eller *Quipus* kendt fra Inka-riget. Var det bare en opregning af Inkaens gods i magasinerne, så-og-så mange fjerkapper, ruller med broderet klæde, guldsager og våben? Eller kunne knudernes placering på den enkelte streng, deres konfigurationer og farver, i virkeligheden have dannet basis for et skriftsprog? Vi ved det ikke. Vores nysgerrighed rakte end ikke til at stille de relevante spørgsmål dengang, vi endnu havde chancen.

Man kunne forestille sig et alfabet, som på samme tid var regnemaskine (jf. kuglerammen) og en art blindskrift. I mayaernes foldebøger sprænges den verbale kategori hieroglyfteksten – af svimlende astronomiske tabeller. Forbløffende nøjagtige beregninger over planeten Venus' omløbstid dominerer Codex Dresden, som er det ene ud af i alt tre overlevende mayahåndskifter, der findes i verden i dag. Det svimler for en, når man tænker på, hvad der er gået tabt.

For ikke at tale om hvad vi har fået spredt for alle vinde af museumsfolk. Flere tusind år gamle mumier fra Inkariget er udstyret med quipu'er. Men mange af disse quipu'er er fjernet fra mumien og anbragt i montrer for sig uden angivelse af deres oprindelse. Hvad nu

hvis quipu'erne gemmer på intet mindre end den afdødes biografi? Og vi blev ferme nok på et tidspunkt til af dechifrere knudeskriften? Så havde vi ikke behøvet at gisne om kontinentets fascinerende fortid. Så kunne vi nøjes med at gisne om, hvordan vi skulle få samlet puslespillet igen, nu vi en gang for alle havde fået splittet brikkerne.

Det hele forekommer måske knap så usandsynligt, hvis vi et øjeblik betænker, hvilke nye medier vort eget alfabet omfatter i dag. Registrering på disketter fx er ikke umiddelbart til at læse, med mindre man ved, hvordan og kan betjene sig af de dertil indrettede redskaber.

Tilbage er alt det, vi faktisk kan læse, fordi det blev nedtegnet i tide. Chilam Balam-bøgerne fra Yucatan, Popol Vuh fra Maya-Quiche-området i Guatemala, kilderne på nahuatl (aztekisk) og quechua. Sange, legender, ceremonier, ofringer, slægtsregistre, historie, sæd og skik i al almindelighed. Meget af det er umiddelbart forståeligt, andet esoterisk, en del fuldstændigt gået fløjten i oversættelsen. I shamanistisk sprogbrug, hvor der tales med gudens - det være sig slangens eller jaguarens – stemme, refereres der til en form for sansning, som finder sted efter identifikationen med en nagual eller dyreånd. Chilam Balam betyder faktisk Seer-Jaguar, og er en betegnelse for mayaernes orakelpræster. Her tales, bogstaveligt talt, i andre tunger.

Da vi ikke bruger sproget som „sanglinjer" i et mytologisk landskab, går det let tabt i oversættelsen. Eller det producerer vrøvl snarere end magi. Mayaernes kaldte det for *Zuyva's Sprog* og referer ofte til det i Chilam Balam-bøgerne. Det fremstår som en række ordgåder eller mundheld, og for den ikke-indviede opløser teksten sig i volapyk. Et citat:

Dette er det første spørgsmål, man vil stille dem.
Han vil bede dem om sin mad: Bring solen! Det er førstehøvdingenes ord til dem: Bring solen, søn! Bær den på din håndflade til min tallerken!
Et spyd er plantet, et højt kors i midten af dens hjerte. En grøn jaguar sidder bøjet over Solen for at drikke dens hjerte. Zuyva er visdom. Dette er den sol, man kræver af dem: ET STORT SPEJLÆG!
Dette er den grønne jaguar, der drikker dens blod: DET ER GRØN CHILI-PEBER – er jaguaren. Dette er Zuyva's Sprog.
(Chilam Balam-bogen fra Chumayel. Egen oversættelse.)

Mayaerne snakker sort. Men spændende er det at følge jagten på alle disse firben, som kun taber halen, hvis man griber for hårdt om dem eller tager det hele bogstaveligt. Der sparkes til en række dogmer, pirres til vor latent dårlige samvittighed over at tilhøre en kultur, som startede med at udslette hele dette formibable kompleks af hidtil usete data i stedet for at stille op som elementært nysgerrige gæster i den ny verden. Vi kom med tanken sømmet op på et kors og afskar os dermed fra sammenstødet med en vifte af forskelligartede udtryk og overrumplende viden. Lige siden har vi famlet os frem i blinde og kaldt det Den Fjerde Verden.

Supplerende læsning: Popol Vuh, Quiché-indianernes Folkebog. Ib Michael. Rhodos 1990.

Ib Michael
Forfatter
København

JEREMY COOTE & ANTHONY SHELTON (eds.): *Anthropology, Art, and Aesthetics.* Oxford Studies in Social and Cultural Anthropology. Oxford: Oxford University Press 1994. 296 sider, illustreret. ISBN 0-19-827945-0 paperback, pris £12.95.

Forholdet mellem kunst og antropologi er kompliceret. Man kunne fristes til at kalde det et had-kærlighedsforhold. De to discipliner passer ikke som hånd i handske, og netop derfor er diskursen klassisk, netop derfor er koblingen interessant.

Et nyt eksempel herpå er artikelsamlingen „Anthropology, Art, and Aesthetics". I åbningsartiklen og samlingens hovedartikel kredser Raymond Firth om nævnte forhold. Kunst kunne forstås som „et vindue ud til en have, en gennemsigtighed, hvorigennem interessante menneskelige anliggender kan ses" (side 16). Det billede har Firth fra Redfield, som har det fra Leonardo da Vinci, sandsynligvis. Og dette billede er da også et renæssancebillede, eftersom blikket på kunsten senere er blevet langt mere subjektivt og indre; Kandinsky, for eksempel, ønsker at udtrykke en indre vision (side 19), ikke en ydre virkelighed. Der er ingen have længere.

Kategorien skønhed er heller ikke uproblematisk (side18) – og da slet ikke, når den kobles med kunst og antropologi. Tit er det

essentielle for kunst på ingen måde skønhed, men derimod at udtrykke et forhold ved tilværelsen, så uskønt resultatet end måtte blive (side 19). For at kunne betragte kunst antropologisk, må man opgive en direkte forholden sig til kunsten.

Firth foreslår, at vi betragter kunst som et symbolsk system. For at oversætte systemet, må symbolerne forstås i deres kontekst, i forhold til deres kultur (side 25). Foruden denne meget generelle betragtning gør Firth mange observationer i sin artikel. For eksempel mener han at finde en lovmæssighed, nemlig at kun få tilladte former i det æstetiske sprog medfører bedre æstetisk kvalitet. Hvis udtryksmulighederne for at fremstille et motiv – for eksempel en bestemt fugl – reduceres, bliver det kunstneriske resultat finere (side 31). Er dette mon et eksempel på anvendelsen af det symbolske system som synsvinkel over for kunst, eller er det en subjektiv æstetisk bedømmelse?

Disse fugle, der fremstilles i kunsten hos tikopia, maori, anses for at være hellige i deres repræsenterede skikkelse, som nakkestøtter, af træ. Disse samme fugle i deres „wild-life"-skikkelse, når de sidder i fjer og kløer og hviler på stranden, er skydeskiver for tikopia-folks stenkast, bare for sjov (side 27). Der er forskel på den betydning, man tillægger objektet som repræsentation og symbol, og dets forlæg.

Firth bevæger sig også ind på spørgsmålet om nutidig „eksotisk kunst", og skelner mellem den rene „etno-kitsch", der fremstilles til turister og det vestlige marked, og som medfører en meget firkantet definition af etnicitet og en reduktion af pågældende genstands symbolske indhold, og den kunst, der fremstilles i sin egen kontekst, men med moderne teknikker. De moderne betingelser er tit en udfordring for det kunstneriske udtryk; industrialiseringen kan give nye miligheder for traditionelle kunstformer. Også kunstobjekternes betydningsindhold ændres, idet objekterne kommer til at repræsentere fortolkninger af de ændringer, samfundet har været udsat for i moderne historie (side 35). Til forskel fra etno-kitsch er der her tale om objekter, der betyder noget i deres kontekst.

Når kunst er subjektiv og æstetik er en umulig kategori at behandle for antropologien, bliver det fristende at tale om kunst som repræsentation, nemlig repræsentation af sociale forhold. Det har Bourdieu gjort, og også dette felt optager Firth. Det er sikkert godt for sociologien, men det er skidt for kunsten sådan at blive reduceret til rene udtryk for social ulighed. For at behandle et emne – for eksempel kunst – lødigt, må man forstå det som et felt på dets egne betingelser, og ikke blot reducere det til et sprog, hvorigennem et andet emne, for eksempel klasseforhold, kan udtrykkes.

Firths artikel er god, ikke fordi den altid giver gode svar, men fordi den stiller relevante spørgsmål. Firth går målbevidst lige ud i spinaten, og det lykkes ham at gøre det uden at få pletter på tøjet.

Alfred Gells artikel er en provo-artikel. Han lægger ud med at hævde, at socialantropologien er anti-kunst (side 40). Dette er en påstand, der så glimrende eksemplificeres af Firths Bourdieu-kritik. Gell skriver selv, at det er chokerende nyt, for vi ved jo alle, at antropologi er en God Ting, og at kunst også er en God Ting, måske endda en Bedre Ting (side 40). Når de to ikke kan forenes, må man sige, det kan udvikle sig til en klassisk double-bind-situation for den kunstglade antropolog. Der er en god pointe. Lige så snart vi stiller os hen på galleriet for at beundre værker fra forskellige kulturer, sætter vi dem i en etnocentrisk kontekst, og kan ikke se det, de viser om sig selv, men kun det, de svarer på vores opfattelser af kunst. Kunst for sig og antropologi for sig må der lakonisk konkluderes.

Efter de to første mere generelle artikler følger rækken af artikler, der tager udgangspunkt i mere empiriske eksempler. Ross Bowden skriver fra kwoma, Ny Guinea, om kunst som kommunikation af samfundets centrale temaer; Susan Küchler skriver fra New Ireland om kunstgenstande, der produceres til udveksling ved begravelsesritualer og om, hvordan ændringer i det samfundsmæssige afspejler sig i design. Jarich Oosten skriver om Alaskas inuit-befolkning, og om maskers rolle i samfundet, kosmologien og ritualet; og Robert Layton skriver om indfødte australieres kunst. Der er her stor forskel på den kunst, der produceres af markedsøkonomiske grunde og den, der produceres for de indfødte australieres egen kultur. Ruth Barnes skriver om Lembata øst for Java, hvor der produceres ikat-vævning. Her kan forholdet mellem tradition og ændring aflæses i vævningerne. Howard Murphy skriver om yolngu-folket i Australien og diskuterer æstetik som kategori med udgangspunkt i deres billeder. Anthony Shelton fortæller om skønhedsbegrebet hos huichol i Mexico og problematiserer herigen-

nem ideen om skønhed som kategori; og tilsidst fortæller Jeremy Coote i en fornem artikel om kvægopdrætterne ved Nilen i Sudan (nuer, dinka og andre): han forholder sig til æstetik fra en dagligdags vinkel, og fortæller om, hvordan opfattelsen af kvæget bliver det filter, æstetiske kategorier forstås og udtrykkes igennem.

Samlingen har slagside mod Oceanien. Der er også artikler, der tager udgangspunkt i eksempler fra andre dele af verden, men de er i undertal. Bogen prætenderer ikke at være allround, så det klæder den faktisk at indsnævre feltet regionalt. Derved bliver vinklen, fortolkningen det væsentlige frem for en præsentation af stadigt nye regioner med stadigt mere anderledes eksempler. Også måden at behandle triaden kunst-æstetik-antropologi på er meget ens fra artikel til artikel, og det er en god idé at satse på en nogenlunde homogen tematik. Som Firth er inde på, hvad angår den kunstneriske fremstilling af for eksempel fugle: jo færre parametre, desto bedre resultat! Her bliver parametrene gennemarbejdet, fordi kræfterne ikke spredes i et forsøg på at postulere forskellighed for forskellighedens skyld.

Gennemgående diskuteres eksempler fra klassiske antropologiske feltarbejdsregioner (læs *oceaniske* klassiske feltarbejdsregioner) side om side med vestlige eksempler som Kandinsky, Picasso og Duchamp. Det er en god fremgangsmåde, så længe de to regioners eksempler forstås netop som empiriske eksempler på relationer, der på et mere overordnet niveau søges etableret. De vesterlandske eksempler bliver dog samtidig brugt til noget andet, nemlig til at vise, hvorfra vi, vestlige antropologer, har vore ideer om kunst og æstetik, og naturligvis er der da en pointe her: vort kunstsyn, sådan allgemein, ændrer sig da i takt med ændringen fra Leonardo da Vinci til Duchamp. Problemet opstår, når samme eksempler indgår på to niveauer, et ontologisk og et empirisk, og derfor tjener som både eksempel på noget og grundlag for dette eksempel ... En mere grundlæggende diskussion af, hvorfra man får sine ideer om kunst og æstetik, ville være på sin plads, for eksempel bare et par linier i forordet.

Efter de første to artikler bliver resten af samlingen mere regional og fokuseret på empiriske eksempler. Det er de overordnede diskussioner, der her er fremhævet, men der gemmer sig en rigdom af eksempler og empirisk materiale, foruden meget fine illustrationer. Denne bog er en lille perle for dem, der kan gabe over feltet og selvmodsigelsen antropologi, kunst og æstetik.

Kirsten Marie Raahauge
Mag.scient. i antropologi
Odense Universitet

ULLA HASAGER & JONATHAN FRIEDMAN (eds.): *Hawai'i – Return to Nationhood.* IWGIA Document No. 75. Copenhagen: International Work Group for Indigenous Affairs 1994. 328 sider, illustreret. ISSN 0105-6387. Pris US$ 30.00.

Denne boken, redigert av våre hjemlige antropologer Ulla Hasager og Jonathan Friedman og utgitt av International Work Group for Indigenous Affairs, dokumenterer som mange andre IWGIA-dokumenter en urbefolknings kamp for selvbestemmelse. For Hawaiianeres vedkommende er det endog, som det understrekes mange steder i denne boken, snakk om en samfunnsmessig „gjenetablering" av et folk som, i redaktørenes ord, „var praktisk talt forsvunnet fra jordens overflate" (side 7). Den hawaiiske urbefolknings desimering fra et folketall på kanskje mer enn 800.000 til 40.000 i løpet av de første 100 år etter kaptein Cooks ankomst i 1778, frarøvelsen av deres livgivende land av allianser mellom kalvinistisk misjon og plantasje-kolonialisme, og dagens situasjon hvor det tallmessige forholdet mellom turister og innfødte Hawaiianere er 30 til 1 og hvor den „paradisiske" øygruppen også er et av verdens aller største atomarsenaler – alt dette og mye mer søker denne boken å kaste et grelt søkelys på.

„Hawai'i er et perfekt eksempel på kulturelt genocid overmalt med paradisets farger", skriver redaktørene i sitt introduksjonskapittel (side 7), og slår dermed an tonen i denne samling av nærmere tredve bidrag som til sammen utgjør en nærmest overveldende synliggjøring av det „overmalte". På en grundig og samvittighetsfull måte presenterer dette IWGIA-dokument i både dybde og bredde det arbeid som bedrives av den hawaiiske uavhengighetsbevegelse og de historiske og samtidspolitiske prosesser uavhengighetsarbeidet inngår i og utgår fra. Ulla Hasager og Jonathan Friedman har gjort en fortjenstfull og imponerende innsats i samlingen av arbeider fra ikke mindre enn 26 bidragsytere, hvor-

av flertallet innfødte Hawaiianere, blant dem ledende skikkelser i de siste tiårs politiske aktivisme og språklige og kulturelle revitalisering. Gjennom bokens fem hoveddeler skapes et mangefasettert bilde av historiens tragedier og kolonialismens kynismer, men også av fremtidens håp. Dette gjøres gjennom en sammenstilling av lengre reflekterende analyser, detaljert historisk dokumentasjon, kortere konsise avklaringer av politiske posisjoner, konfliktforløp, tradisjonelle kulturelle fokus og spesifikke aktivistprosjekter, – rikt supplert av poesi, sanger, billedkunst, politisk plakatmateriale og andre kreative uttrykk.

Den første av bokens fem deler, *Hawaiians Define The Situation*, inneholder essays av førende uavhengighetsforkjempere som Haunani-Kay Trask, Lilikala Kame'eleihiwa, Kekuni Blaisdell og Mililani Trask, hvorav de to førstnevnte kvinnelige professorer tør være kjent for de fleste Stillehavsorienterte antropologer med interesse for de siste års akademiske debatter (særlig i tidsskriftet *The Contemporary Pacific*) om representasjon og autentisitet med referanse ikke minst til Hawai'i. Med basis i disse hawaiiske „egendefinisjoner" blir leseren grundig kjent med historiske linjer i kolonialisme, undertrykkelse og i utviklingen av den nåtidige nasjonalisme, med viktige kulturelle føringer i dagens uavhengighetsarbeid (som mottoene „The Life of the Land is Perpetuated by Righteousness" og „We take care of one, we take care of all" [av plasshensyn må de hawaiiske formuleringer utelates her]), og med de ikke uventede dilemmaer som knytter seg til gamle og spesielt nåtidige definisjoner av hvem som er/kan være *kanaka maoli*, „Indigenous Hawaiians".

Del 2 bærer overskriften *Historical, Cultural and Legal Background*, noe som kan virke merkelig ettersom det nettopp synes som om det var en slik bakgrunn som ble gitt i del 1. Imidlertid gis her perspektiver relativt langt utover hawaiiske egendefinisjoner; blant annet gjennom to solide bidrag fra antropologen Marion Kelly, en „grand old lady" i hawaiiske studier. Kelly skildrer først misjonærer og andre utenlandske agenter og deres mange bidrag til genocid og frarøvelse av land, før Kame'eleihiwa gir en detaljert fremstilling av amerikanske misjonærers roller i de tiår som ledet frem til statskuppet i januar 1893 hvorved det hawaiiske kongedømme ble styrtet blant annet ved hjelp av militær invasjon. Redaktørene har interessant nok latt dette bli etterfulgt av en gjengivelse av den amerikanske president Grover Cleveland's tale til senatet i desember 1893 med den oppsiktsvekkende overskrift „A Friendly State Being Robbed of Its Independence and Sovereignty". Disse intense 50 sider etterfølges av to mer akademiske kapitler henholdsvis om tradisjonelle prinsipper i forvaltning og foredling av naturmiljøet og dets ressurser (også av Kelly) og om juridiske sider ved kolonialismens kodifisering av tradisjonelle landrettigheter.

Bidragene i del 3, *Dependent Hawai'i: Tourism and the Military*, diskuterer en rekke problemer knyttet til disse to hovedsektorene i moderne hawaiisk økonomi (og politikk). Blant annet nevnes det tragisk-ironiske faktum at det særegne, vakre naturmiljø som turismen er helt avhengig av i økende grad ansees (for eksempel av japanere) som så ødelagt at Hawaii står i fare for å miste sin attraktivitet som turismedestinasjon. „The hope for future generations is that residents and visitors alike will decide that Hawai'i is a paradise worth preserving" (Hall, side 167). Japans overmektige rolle, manifestert nær sagt over alt, men mest absurd i landspekulasjon knyttet til et kolossalt antall golfbaner, belyses også, og vi får presentert ytterligere groteske absurditeter i utsagn fra bankvesenets ledelse som „By the year 2,000, Hawai'i will be the recreation center of the Pacific. Farms will be replaced by tennis ranches and golf courses. All our food will be imported" (side 176). Del 3 avrundes med en provokativ diskusjon om militærets tilstedeværelse, blant annet med fokus på hvordan „a feminine, receptive Hawai'i is here for the use of the manly military" (side 190).

Del 4, *Hawaiian Land: Malama'aina vs. Development*, setter tradisjonelle forestillinger om å ta vare på landet og dets kulturelle og materielle ressurser (skildret i detalj i del 1 og 2) i skarpt relieff til det amerikanske flyvåpenets bruk gjennom 50 år av hawaiianeres hellige øy Kaho'olawe til øvelsesbombing. Her gjennomgås også noen mindre, men viktige, konflikter om landrettigheter i områder der turisme intensiveres. Denne delen inneholder dessuten en lengre, interessant case-studie (av Kajsa Ekholm-Friedman og Jonathan Friedman) av hvordan den „tradisjonelle" enklaven Miloli'i håndterer en eksistens som en fiskerlandsby „on the brink of

survival" (men stadig med en karakteristisk vekt på integrert ressursutnyttelse av land og sjø), og under stadig press fra de mest forbløffende svindel-pregede initiativer fra turismeentreprenører.

Del 5, *Looking Abroad: Hawai'i in the Larger World*, belyser den hawaiiske uavhengighetssak i lys av regionale, Stillehavspolitiske temaer, i lys av FN-systemet, samarbeid med andre urbefolkningsbevegelser, og 1993 som det internasjonale året for verdens urbefolkninger. Boken avrundes med en oppsummering av „The Peoples' International Tribunal Hawai'i, 1993", en stort anlagt høring hvor et dommerpanel av ni internasjonale folkerettseksperter hørte 142 vitnemål om ni saker anlagt av *kanaka maoli* mot de Forente Staters regjering. Tribunalets funn, konklusjoner og anbefalinger er vedlagt.

Denne boken presenterer et vell av informasjon og synspunkter og den interesserte leser kan oppnå innsikt i kompliserte sammenhenger med relevans for urbefolkningsspørsmål langt utover Hawai'i. Jeg vil la den ovenstående gjennomgang av bokens 5 deler tale for seg selv som en varm anbefaling av boken, og avslutningsvis her kun gi enkelte korte refleksjoner om boken som helhet.

Mange av bidragene særlig i del 1 og 2 illustrerer det som i mange sammenhenger kan synes problematisk, og som har vært et tema i mye av den ovenfor nevnte „representasjon-og-autentisitet"-debatten, nemlig faren for å over-idyllisere livet i Hawai'i før europeernes ankomst. Vi blir fortalt at kanskje 100 generasjoner levde „a well ordered existence" i „relative bliss" og laget „the largest temples, finest bark cloth, the most elegant feather cloaks, the most delicate shell necklaces, and the most streamlined canoes in all of the Pacific" (Kame'eleihiwa, side 106). I denne bokens kontekst synes ikke slike sterkt positivt ladete rekonstruksjoner av fortiden særlig problematiske, all den stund de er så eksplisitt presentert som deler av et kulturelt og politisk revitaliseringsprosjekt. Det er nok også ganske bevisst gjort av redaktørene stort sett å utelate referanser til mer spesifikt akademiske debatter såvel mellom antropologer, arkeologer og andre om hawaiisk materiale, som mellom slike forskere og hawaiiske akademikere og aktivister om den rolle samfunnsvitenskapelig og historisk forskning kan/bør/skal ha i dagens kontekst (med unntak av noen korte refleksjoner i kapittelet av Friedman og Ekholm-Friedman). Jeg regner også med at redaktørene ikke har hatt særlige problemer med mindre faktuelle uenigheter mellom ulike bidragsytere med hensyn til når de første polynesere kom til Hawai'i (mens de fleste av forfatterne baserer seg på „ca. 100 generasjoner siden", eller mer, finnes det også andre estimater som f.eks. „for 65 generasjoner siden"). Redaktørenes viktigste rolle i dette prosjekt har nok vært å legge til rette for formidlingen av det vide spekter av synspunkter og hendelser som dagens hawaiiske uavhengighetsbevegelse springer ut fra og konstitueres gjennom – ikke å redigere bort uoverensstemmelser, reifiseringer eller manglende presisjon, og ikke å fokusere på debatter med hovedutspring i den akademiske verden. Dette har de gjort på en forbilledlig måte.

Mer unødvendig er det at et mindre antall redaksjonelle forglemmelser har fått bli stående; såsom enkelte manglende litteraturreferanser. I aller mest spesifikk og konkret forstand er det beklagelig at Hasagers portrett (side 282) av Kawaipuna Prejean, som boken forøvrig er tilegnet, er datert „12/26/92" all den stund det flere andre steder i boken fortelles med sorg at Prejean døde den 14. april 1992. Sett i et videre redaksjonelt perspektiv kunne leseren ha ønsket seg en indeks, med tanke på det noe overveldende antallet saker, begreper og aktører som figurerer ofte i mange forskjellige, bare delvis overlappende sammenhenger. Men dette ville vel gå langt utover de ressurser som er tilgjengelige for et IWGIA-dokument, og vi får være glad for den rimelig detaljerte ordliste over lokale uttrykk som tross alt er inkludert.

Uansett – ingen mindre redaksjonelle forseelser eller mangler kan rokke ved det faktum at Ulla Hasager og Jonathan Friedman med denne boken har nådd de mål de antyder i introduksjonskapittelet – å dokumentere „stemmene til noen av de mange Hawaiianere og deres venner som er aktive i anstrengelsene for å gjenetablere det hawaiiske samfunn" (side 9). Ja, gjennom å samle et mektig og mangfoldig antall bidrag fra slikt et stort antall viktige „stemmer" har de har oppnådd langt mer enn disse forsåvidt beskjedne mål. Boken formår i høy grad å fokusere på det kulturelle genocid ved, for å parafrasere innledningen igjen, å avkle det paradisets farger. Men den formidler også klart og tydelig, på en svært tilgjengelig måte, mye av den vitalitet, kreative kraft og selvrespekt som karakteriserer denne urbe-

folkningens kamp for sine rettigheter. Såvel redaktørene som IWGIA må berømmes for sin profesjonalitet og innsats i produksjonen av denne boken, som fortjener et stort og bredt publikum.

Edvard Hviding
Institutt for sosialantropologi
Universitetet i Bergen

DOUGLAS H. JOHNSON: *Nuer Prophets. A History of Prophecy from the Upper Nile in the Nineteenth and Twentieth Centuries.* Oxford Studies in Social and Cultural Anthropology. Oxford: Clarendon Press 1994. 407 sider, illustreret. ISBN 0-19-827907-8 hardback, pris £40.00.

På smudsbindet annoncerer forlaget denne bog som „det første større studie af nuerne baseret på primærforskning siden Evans-Pritchards klassiske *Nuer Religion*." Denne anmelder havde derfor tre forventninger til Johnsons bog: At bogen ville forholde sig til Evans-Pritchards værker om nuerne, at den som monografi baseret på primærforskning ville give forfriskende ny viden om profeti i Nuerland også i nyere tid, og at den ville have teoretiske overvejelser omkring fænomenet profeti. Dem er der ikke mange af i antropologien.

For læsere, der griber til bogen i forventning om at få klarhed over alt det omkring de historiske nuer-profeter, som var udeladt hos Evans-Pritchard, er der tale om gefundenes Fressen. Er ønsket derimod at få at vide, om profeterne har været aktive i borgerkrigstilstandene efter Sudans uafhængighed, må man blot væbne sig med en stor portion tålmodighed. Det kommer, som den gode dessert som en oplevelse til sidst, men det er unægteligt kolonitidens profeter og den posthume dialog med Evans-Pritchard, der er hovedretten. Var man, som undertegnede, især sulten efter en teoretisk belysning af fænomenet profeter, vil man nok sidde hungrig tilbage efter endt læsning.

Johnson vedgår, at bogen er et opgør med Evans-Pritchards tolkninger, men den tager også sine afsætningspunkter fra dette pionerarbejde. Snarere er det egentlige opgør rettet mod „den store, og stadigt voksende, type af sekundærstudier, der beskæftiger sig med teoretiske diskussioner af Evans Pritchards nuer-trilogi" (side xi), og Johnson finder ikke anledning til at „gøre nogen undskyldning for detaljerne præsenteret i dette studie [...] Alt for ofte er folkene i det sydlige Sudan – især nuerne – blevet generaliseret ud i ren abstraktion. Læsere, der vil forstå det sydlige Sudan, må nødvendigvis være villige til at fordøje detaljen" (side xii). Dette er i sig selv legitime synspunkter, problemet er blot, at aversionen mod den i sandhed voluminøse sekundærlitteratur tilsyneladende giver sig udslag i en aversion mod teoretiseren i det hele taget. Derved bliver læsningen af de mange detaljer omkring mylderet af profeter en tung og til tider kedsommelig proces; detaljerigdommen var lettere gledet ned, hvis det i højere grad var ekspliciteret, hvor Johnson vil hen. Det forhold, at der er tale om den første Evans-Pritchard-diskussion baseret på friske data kan ikke alene bære historien.

Her skal ikke i detaljer refereres Johnsons mange – og indrømmet, ofte imponerende righoldige – empiriske detaljer, men blot gives et resumé af hans argument. De første profeter opstod som en selvstændig, intern udvikling før koloniseringen, og før mahdibevægelsen. Der var tale om en vis påvirkning fra dinka-religion i kraft af faktisk slægtskab, men ikke kopiering. Ngundeng var en innovator, fordi han tilskyndede enhed på tværs af sektionelle skel og endda ud over etniske grænser, men ifølge Johnson var nuer-profeterne ikke af den type politisk-religiøse ledere, der opstår som en direkte følge af eksternt påført krise og engageret i oprør mod den fremmede overmagt, som profeter oftest gøres til ud fra en bagvedliggende antagelse om, at traditionelle samfund oprindeligt var lukkede, statiske størrelser, som blev tvunget åbne ved kolonisering. Deres projekt var at skabe et moralsk fællesskab nuerne imellem. De søgte at indføre en moralsk skelnen mellem guddomme fra oven, og magter fra neden, og de sidstnævntes jordiske hylstre skulle bekæmpes, fordi magisk manipulation på bunden handler om egoistisk vinding. Profeterne virkede ifølge Johnson primært for at skabe kollektiv fred og moralsk fællesskab, sekundært for at skabe frugtbarhed og forebygge og helbrede sygdom blandt mennesker og dyr. Deres profetier, manifeste i deres kaldelser, gerninger, levnedsforløb og især i deres sange, lever videre blandt deres efterkommere og genoplives stadig, og guddomme manifesterer sig til stadighed i nye profeter i forsøget på at give mening til de se-

nere årtiers krigshandlinger, hvor skiftende selvbestaltede regimer gentager kolonitidens forsøg på at forvalte nuerne.

Men selv om de individuelle profeter repræsenterede innovation, var de som fænomen et udtryk for kontinuitet. De byggede videre på traditionen for, at visse mænd kunne arve en særlig forbindelse til guddomme fra oven, den fra Evans-Pritchards værker så kendte *guan kuoth*, „ejer af en guddom", som er det ord for fænomenet, der hyppigst anvendes blandt de vestlige nuer, og som Evans-Pritchard ligestillede med „profet". Johnson bruger, på to undtagelser nær, konsekvent den engelske term *prophet*, ikke (de østlige) nuer(ne)s term: *guk kuoth* – „en guddoms beholder". Dermed er udnævnelsen til profet Johnsons, ikke nuernes. For dem bærer termen *guk kuoth* formodentlig sin egen mening, defineret af fænomen og praksis. For os andre er det dog af betydning, at Johnson aldrig giver nogen klar definition på sit *profet*begreb. Derved bliver man ganske vist en hel del mere vidende om nuernes mangfoldige *guk kuoth*-skikkelser, men man bliver ikke særlig meget klogere på profeter og profeti i almindelighed.

Johnsons forsigtige ansats til at formulere et profetbegreb består i at genoplive terminologien fra Nora Chadwicks „tænksomme, men nu negligerede bog *Poetry and Prophecy*" fra 1942. For at undgå terminologien fra åndebesættelsesfænomener, skriver Johnson, kan man passende anvende Chadwicks term „mantisk aktivitet", der refererer til „erhvervelse, dyrkelse og erklæring af viden, viden om en almindeligvis ukendt nutid og fortid, så vel som om fremtiden" (side 35). Denne græske „fætter" til profeti-begrebet undgår ifølge Johnson den almindelige forvirring, som udelukkende jævnfører profeti med forudsigelse, og opmærksomheden henledes på de intellektuelle og kunstneriske kvaliteter ved mantiske personer så som seere, shamaner og profeter (ibid.). Det står ikke denne anmelder klart, hvorledes Chadwicks „mantiske personer" adskiller sig fra for eksempel Max Webers „mystagoger", og hvorfor ikke ét ord om Edwin Ardeners teori om profeti (fra 1975), der omsider udkom i Ardener-antologien *The Voice of Prophecy* i 1989 (ed. Malcolm Chapman), blandt andet i Oxford – på Basil Blackwell – på et tidspunkt, da Johnson må formodes at have været midt i arbejdet på *Nuer Prophets*?

Det manglende teoretiske standpunkt skulle ifølge Johnson (side ix) findes i artiklen *Revealing Prophets* i 1994-antologien *Revealing Prophets: Prophecy in Eastern African History*, redigeret af D. M. Anderson og D. H. Johnson. I lokaliseringen af denne tekst meldte der sig et problem: Der gives i bibliografien ingen referencer til forlag, men alene til udgivelsessteder. Dét går simpelthen ikke i disse tider, hvor selv gamle, ærværdige universitetsforlag bliver multinationale, med forlagsaftaler i snart sagt hver en universitetsby. I hvert fald forlaget burde have en principiel interesse i at få sådanne oplysninger med. En søgning i bibliotekernes database afsløre, at *Revealing Prophets* udkom i september 1994 på forlagene Ohio University Press og James Currey. Det burde selvsagt have fremgået af bibliografien. Man kan så blot håbe på, at denne udgivelse giver den teoretisk sultne mere guf for pengene.

...Og når vi nu er ved – grafiske detaljer: Som omslagsfoto har man valgt at gengive det billede af profeten Dial Diu, der også findes på side 212, men de to billeder vender forskelligt! Man må vælge at tro, at der er tale om et hændeligt uheld, og ikke en skruppelløs, æstetisk manipulation fra forlagets side, hvorved netop den profet, der står klarest frem af teksten, præsenteres i vrangbillede.

Nina Johnsen
mag.scient. i antropologi

SUSAN KENT (ed.): *Domestic Architecture and the Use of Space – An Interdisciplinary Cross-Cultural Study*. Cambridge, New York & Melbourne: Cambridge University Press 1993 (1990). 192 sider, illustreret. ISBN 0-521-44577-9 paperback, pris £14.95.

Den foreliggende bog, der udkom første gang på Cambridge University Press i 1990, handler om relationen mellem boligers udformning og brugen af dem. Bogen er nu udkommet som paperback i en serie, der hedder *New Directions in Archaeology*, og det siger allerede meget om dens indhold. Udgiveren er selv arkæolog og ønsker at åbne faget i forhold til etnografers studier af materiel kultur, som boligerne jo er en del af.

Det arkæologiske udgangspunkt betyder først og fremmest at studier af materiel kultur må foretages, uden at man kan spørge folk, hvad tingene betyder. Kan de lære af etnografers studier af andre kulturers boformer?

Det drejer sig især om at oversætte begreber anvendt i den etnografiske/antropologiske forskning til begreber, som arkæologer kan anvende. Det fremgår af bogen at denne oversættelse betyder en form for generalisering: Der tales om aktiviteter og om sociopolitisk kompleksitet, og der tales om mono- og multifunktionelle aktiviteter i forhold til rumanvendelse, dvs. om rum anvendes til flere formål eller om de kun er bestemt til en bestemt type handlinger.

Det er ikke mærkeligt, at arkæologer kan bruge arkitekten og arkitekturantropologen Amos Rapoport, der slog igennem med sin bog *House, Form and Culture*. (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall 1969). Udgiveren af den foreligende bog trækker stærkt på Rapoport, der i kapitlet „Systems of activities and systems of settings" på en meget generel måde forsøger at relatere begreberne „setting" og „activity". Jeg ser disse begreber som relationen mellem sted og bevægelse, som det fremgår af Rapoports grafiske beskrivelser. For Susan Kent handler det om, hvorvidt der sker mange forskellige ting på samme sted, eller om stedet kun er til én bestemt form for handling – og om hvorledes dette kan aflæses af udgravede fysiske former.

Arkæologerne kan bruge Rapoport fordi han abstraherer fra visuelle data til visuelle beskrivelser uden om en sproglig feltarbejdsundersøgelse. Sidstnævnte indeholder bogen dog også eksempler på både fra Madagascar, Schweiz og om Swahilihuset. Kapitlerne om Madagascar (Susan Kus og Victor Raharijaona) og Swahilihuset (Linda W. Donley-Reid) ligger tæt op ad symbolantropologien i udforskningen af boligens symbolik i forhold til i verdenshjørner, relationer mellem oppe og nede, forholdet mellem kønnene og forholdet mellem aldersgrupper. Også boligens indretning og møblering og dens anvendelse til opbevaring og fremvisning bliver fortolket, mest indgående i Swahilieksemplet.

Analysen af moderne boligbyggeri i Schweiz (Roderick J. Lawrence) understreger nødvendigheden af at tage hensyn til tidsdimensionen for at forstå, hvorledes levet liv og de fysiske rammer gensidigt påvirker hinanden.

Ud over introduktionen præsenterer Susan Kent os for en indgående analyse af boformer set i relation til sociopolitiske strukturer (inddelinger efter køn, alder og aktiviteter), men hun konkluderer mærkeligt nok i en note (nr. 14): „Skønt gensidige forhold ikke altid medfører et årsagsforhold, så er det omvendte også sandt – gensidige forhold benægter ikke altid årsagsforhold. I dette tilfælde antyder jeg, at rumopdelt arkitektur, funktionelt afgrænsede og kønsspecifikke rum og sociopolitisk kompleksitet hænger sammen." (side 152; min oversættelse). Hun mener altså, at komplekse samfund giver mange rumopdelinger i arkitekturen, hvor hvert rum har sin funktion. I samme kapitel citerer Kent to britiske forskere for at mene, at det er incesttabuet, der forklarer de engelske soveværelsers adskilthed fra resten af boligen. Hun tager afstand fra denne antagelse med henvisning til tværkulturelle erfaringer. Jeg blev selv optaget af problemet og kan henvise til den gamle sociolog Georg Simmel, der ud fra tværkulturelle henvisninger når frem til, at incesttabuets udformning i forskellige kulturer består i et samspil mellem sociale og rumlige forhold: Incesttabuet forstærkes kraftigt, hvor nære slægtninge bor tæt sammen (se Georg Simmel *Soziologie*. Duncker & Humbolt, Berlin 1968, side 491-3). Fra denne synsvinkel giver samspillet mellem rum og køn flere muligheder for manipulation. En af dem er anvendelsen af fysisk afgrænsning af sovesteder. Fysisk afstand mellem nære slægtninge svækker derimod incesttabuet. Her ser vi et af problemerne med den arkæologiske forskning i fysiske efterladenskaber: Hvad betyder det, at nogle slægtninge ikke bor under samme tag med de øvrige?

Bogen rejser flere spørgsmål, end den besvarer. De deskriptive symbolstudier er oplysende og relativt uproblematiske. De tværkulturelle sammenligninger får det mere til at knitre. De hjælper os til at stille spørgsmål om den skiftende betydning af relationerne mellem samfundenes delelementer, hvortil også den fysiske udformning af boligerne hører. Jeg kan henvise til en anden bog i samme genre, hvor arkæologer og antropologer mødes: Ole Grøn m.fl.(eds.): *Social Space*. Odense University Press 1991.

Bror Westman
Antropolog, Arkitektskolen
København

NANCY R. ROSENBERGER (ed.): *Japanese Sense of Self*. Publications of the Society for Psychological Anthropology. Cambridge, New York & Melbourne: Cambridge University Press 1994. 176 sider. ISBN 0-521-41520-9 hardback, pris £27.95, ISBN 0-521-46637-7 paperback, pris £9.95.

Vestlige forskere har i takt med japanernes erobringer på slagmarker, såvel som på verdensmarkedet været stærkt optaget af begrebet *Nihonginron*, der betyder teorier om den japanske identitet. Et af de gennemgående træk ved disse identitetstudier har været påstanden om, at japanerne er modsætningsfyldte, hvilket, for vesterlændinge, får dem til at fremstå som gådefulde og uforudsigelige.

I denne samling af artikler, redigeret af Nancy R. Rosenberger, har syv japanologer bl.a. sat sig for at udrydde forestillingen om den japanske dikotomi, som Ruth Benedict første gang introducerede i 1944 i bogen *Krysantemum og sværdet*, udgivet i slutningen af 2. verdenskrig, hvor hun hævder at: „The Japanese are, to the highest degree, both aggressive and unaggressive, both militaristic and aesthetic, both insolent and polite, rigid and adaptable". Lige siden disse, efter vestlig forestilling, uforenelige egenskaber blev tilskrevet japanerne, har man gjort sig store anstrengelser for at danne bro mellem modsætningerne i et forsøg på at forklare den gådefulde, japanske identitet. Men det er slet ikke ud fra sådanne forestillinger, vi skal løse gåden om den japanske identitet, for japaneren opfatter ikke sig selv som modsætningsfyldt, siger Nancy Rosenberger. Vi må viske tavlen ren og begynde at stille helt nye spørgsmål om, hvorledes „selvet" og det sociale liv i Japan er vævet sammen. Her møder vi den anden vestlige påstand om japanernes identitet, nemlig at det japanske „selv" er svagt, da japanerne ikke opfattes som selvstændige individer, der kan træffe beslutninger og udtrykke individuelle ønsker i samme grad som vesterlændinge. Men også her tager vi fejl, hævder Rosenberger, for når japanerne ikke står frem som „stærke individer", betyder det ikke, at de er svage, men at deres styrke får en ganske anden fremtrædelsesform, som er mere eller mindre usynlig for os, da den er gemt bag en udbredt kollektivisme og derfor stærkt afhængig af den sociale kontekst. Her når vi så frem til den tredje misforståelse omkring den japanske adfærd, nemlig opfattelsen af, at japanerne gennem deres inkorporering af den vestlige livsstil og individualistiske værdier i deres egen begrebsverden, er i færd med at skabe en ideologi om „selvet", løsrevet og isoleret fra den sociale kontekst. For at ramme en pæl gennem disse tre stadig tilbagevendende kontroversielle påstande, bliver vi nødt til at følge japanerne fra fødsel til død gennem hele den kognitive interaktion mellem det enkelte individ og det sociale rum. For individet i Japan er nøjagtig som et „vestligt individ" rodfæstet i kulturelt skabte og historisk ændrede opfattelser af, hvorledes sociale relationer og ideologier bør forme det, konkluderer Rosenberger.

Den første artikelforfatter Joseph Tobin, tager os med til en børnehaveklasse, hvor de fleste japanske børn i treårsalderen for første gang befinder sig blandt jævnaldrende, for at se hvordan det enkelte barn nu skal tilpasses i en social ramme. Her bringer børnene med sig hjemmefra en ganske klar opfattelse af, at verden er delt op i det, der er indenfor og det, der er udenfor. På dette tidlige tidspunkt optrænes evnen til at fornemme alle nuancerne i de to verdener, så de ikke udelukker hinanden, men derimod opfattes som fragmenter, der er nødvendige for at danne helhed i det lille barns liv. Det er f.eks. ikke svært at lære, at man må visse ting hjemme hos bedsteforældrene men ikke hos far og mor. Det er heller ikke umuligt at lære, at man gerne må lege med mudder uden for huset, men ikke indenfor. Dette er det grundlæggende princip, som følges gennem hele den kognitive udvikling.

De efterfølgende artikler tilføjer stadig flere rum til det enkelte individs sociale „hus" og peger således på stadig flere værdisystemer, hvis normer og adfærd skal indlæres og beherskes. Denne indlæringsproces får aldrig ende – den varer hele livet igennem, da sociale relationer og ideologier er underlagt en konstant ændringsproces. Flere af bidragyderne opstiller diagrammer over de mange „rum" og deres vidt forskellige adfærdsnormer, ligesom de fremkommer med nye teorier om japanernes identitet. Et gennemgående træk ved disse diagrammer og teorier er, at de mange sociale rum, som japanerne færdes i, alle er skarpt adskilte i indenfor/udenfor, hvor det gælder om at overholde adskillelseskriterierne og dermed sikre sig en plads indenfor. Kun ved at være en del af en større social enhed, har japanerne traditionelt adgang til alle former for ressourcer, såvel økonomiske som kulturelle.

Her har den japanske antropolog Ohnuki-Thierny en interessant iagttagelse, nemlig at nok har japanerne et udviklet kollektivt selv, men der er forskel på kollektiviteten i og med, at de sociale rum, man færdes i, har forskellig social værdi.

Konkluderende må svarene på de tre hovedspørgsmål, som Rosenberger stiller i sin indledning, blive NEJ. Japanernes verdensopfattelse er ikke modsætningsfyldt, set ud fra japanernes synspunkt. Derimod er der tale om nuancer og aspekter, som for japanerne udgør et hele. Opfattelsen af, at japanerne er „jegsvage" må der ligeledes svares benægtende på. Ligesom der ikke er tegn på, at den vestlige påvirkning skulle have ændret ved individets position i forhold til kollektiviteten. Og endelig er der spørgsmålet om, hvorvidt japanerne gennem de seneste økonomiske landevindinger har ændret det japanske selv, fra et svagt selv til et individualistisk, stærkt selv. Årsagen til tilbagevisningen af den sidste påstand skal findes i den måde, hvorpå japanerne tilegner sig påvirkninger udefra. Her er et gennemgående træk, at der altid vil være en feed-back-reaktion, som sørger for, at traditionelle værdier ikke kastes overbord, men derimod optager de nye påvirkninger. Nu vil en vesterlænding nok hævde, at vi her ender op med endnu en dikotomi, nemlig det traditionelle/moderne Japan. Men nu har vi jo lært, at der ikke er tale om modsætninger, men derimod elementer af en helhed, som altid er i bevægelse og under udvikling. Således også det japanske „selv".

Hanne Andersen
mag.scient. i antropologi
København

CARL-ULRIK SCHIERUP: *På kulturens slagmark: mindretal og størretal taler om Danmark.* Esbjerg: Sydjysk Universitetsforlag 1993. 275 sider, pris 164 kr.

„Du er jo nærmest dansker", har man utallige gange fortalt mig, også selvom jeg er født i USA, har amerikansk pas, taler dansk med accent, ikke kender nogen børnesange, går over for rødt og elsker peanut-butter. Til trods for mine provokationer med en så decideret udansk adfærd har det aldrig ført til, at de danskere, jeg taler med, holder op med at brokke sig over tilstedeværelsen af indvandrere her i landet. Selvom jeg er udlænding, er jeg åbenbart ikke „indvandrer" i den folkelige forståelse af begrebet. Min indvandrerstatus bliver kun sidestillet med andres, når jeg optræder i tidsskrifter som „Udlændinge", udgivet af Indenrigsministeriet. Her er jeg et tal, en blandt mange, der kan beskrives i kancellisprog og med atter andre tal for, hvor mange ikke-danskere der kommer til, bor eller forlader Danmark hver måned. Her optræder vi udlændinge som sidestillede i én bureaukratisk kategori: amerikanere, nordmænd, somaliere, EU-borgere, ikke-EU-borgere, vietnamesere, baltere, statsløse og andre ikke-danske folkeslag.

Bemærkningen, „du er jo nærmest dansker", og tidsskriftet „Udlændinge" er klare beviser på, at begreber som „dansker", „udlænding" og „indvandrer" ikke så meget har at gøre med, hvilket pas man har, men så meget mere med, om man opfatter visse mennesker som problemer eller ej. Jeg er udlænding, men ikke indvandrer. Udlændinge er statistik, indvandrere er problemer. Det kan være, jeg en dag bliver indvandrer og dermed genstand for bureaukratisk bevågenhed, socialpædagogisk opsyn eller antropologisk interesse. I øjeblikket er jeg ikke et problem, og en indvandrerforsker, som studerede amerikanske akademikere i Danmark ville ikke blive taget alvorligt som indvandrerforsker.

På kulturens slagmark handler ikke om udlændinge, men om indvandrere og dansk indvandrerpolitik. Den er skrevet af dansker-en Carl-Ulrik Schierup, som efter uddannelsen til etnograf ved Moesgaard har bosat sig i Sverige. Schierup har i næsten to årtier forsket i den gruppe af udlændinge, der betragtes som problematisk – dem vi nu kalder „indvandrere", og som tidligere hed „gæste- og fremmedarbejdere". Fra sin professionelle base på Sociologisk Institut i Umeå, og i et tæt samarbejde med sin jugoslavisk (sic) fødte, svensk-bosatte sociologkollega Alexandra Ålund, har Schierup foretaget flere komparative studier af forskellige indvandrergrupper i både Sverige i Danmark. Ved at studere forskellige grupper – serbere, valakker, kosovoalbanere, tyrkere, kurdere, pakistanere – og ved at sammenligne to lande, hvis indvandringshistorie og -politik – dansk gæstearbejderpolitik over for svensk indvandrerpolitik var det engang – er Schierup i stand til både at tale om indvandrerne og om os.

Schierups særlige fokus har været indvandrernes stilling på arbejdsmarkedet, men i de

senere år har hans interesse bredt sig til, hvordan indvandrerne og „indvandrerkultur" bliver repræsenteret i den skandinaviske debat om velfærdsstaten, integration og multikulturalisme.

På kulturens slagmark bygger på tidligere forskning og er tænkt som et opsummerende arbejde af denne. Indvandrerne er derfor ikke en gruppe af bestemte personer. Der er alt for mange af dem: valakker fra det nordøstlige Serbien, makedonere, muslimske jugoslavere, pakistanere, tyrkere, kurdere, fra land og fra by, første- og andengenerationsindvandrere, indvandrere, som er blevet danske statsborgere, flygtninge og asylsøgere og midlertidige asylsøgere fra Asien, Afrika og Østeuropa. Det, der gør disse folk til en kategori: fremmede/indvandrere er, at begrebet „indvandrere" nu ensbetydende med „nogle, der volder problemer".

Bogen er dermed i meget mindre grad en beskrivelse af indvandrernes vilkår, end den er en kritik af, hvordan de repræsenteres i den offentlige debat, blandt politikere og i forskerkredse. Bogens styrke er, at den antropologisk beskriver de forvridninger og modsætninger, der præger den danske indvandrerpolitik. Derfor kan den heller ikke undgå samtidigt at komme til at handle om, hvad det er at være dansk i en tid, hvor danskhed, tryghed, og kulturel homogenitet passer dårligt til den utrygge multikulturelle virkelighed.

*På kulturens slagmark*s enkelte kapitler gennemgår nøglebegreberne inden for indvandrerpolitik: „integration", „kultur", og hvordan man nu erstatter god gammeldags racisme med en tale om „kulturforskel" – og „man" er her både de venligsindede indvandrerforskere, de snu bløde bureaukrater, der skal kontrollere og integrere indvandrere, indvandrerne selv og ikke mindst de fremmedfjendtlige grupper og personer som Per Madsen, Glistrup og Den danske Forening. Mere konkret handler bogen om hverdagsliv og kår for indvandrere, hovedsagelig diskriminationen i kommunalpolitikken, arbejdsmarkeds-arbejdsløshedssituationen, boligproblemet og uddannelse.

I den virkelige verden er indvandrernes problem på arbejdsmarkedet ikke arbejdsløshed som sådan, men at arbejdsmarkedet selv er etnisk baseret: visse indvandrergrupper bliver henvist til de dårligst betalte, mest beskidte og mest sundhedsfarlige jobs, for senere at blive stødt ud, når produktionsbetingelserne i disse ændres. Der opstår dermed en etnisk økonomi, hvor selvstændigt erhvervsdrivende betjener det omliggende samfund med enten billig arbejdskraft som fx ved rengøring eller med varer og tjenesteydelser som pizzaer, grønt og taxakørsel. Kun en del af denne etniske økonomi er „intern", dvs. at indvandrere betjener deres egne grupper med halalslagteri, tøjforretninger, videobutikker eller rejsebureauer. Mest iøjefaldende er det, at selv når indvandrere faktisk opnår faglært eller uddannet status, så forbedres deres jobmuligheder ikke tilsvarende. Den etniske økonomi konsolideres yderligere, når produktionsbetingelserne ændres, for så bliver arbejdspladser, hvor der før var ansat både indvandrere og danskere, „etnisk rene".

I boligpolitikken indfører man kvoteordninger for det sociale boligbyggeri, som dels direkte diskriminerer indvandrere, dels tvinger dem til at købe egen bolig. I Ishøj kan „kulturforskellen" være nok til, at man bliver udelukket fra at opnå en lejebolig – og mulighederne kan endda blive endnu ringere, hvis der allerede skulle bo andre udlændinge i samme opgang.

Uddannelsessektoren beskrives i bogen som et mønster af manglende kvalificering af indvandrere, af at myndigheder og velmenende pædagoger styrer dem ind i blindgydeuddannelser og -jobs, af regelret racisme i uddannelsesinstitutioner, der opstiller kvoteordninger for, hvor mange udenlandske børn der må være der, og endelig af det nævnte forhold, at faglært eller højere uddannelse i sig selv ingen garanti giver for beskæftigelse. Helt centralt bliver her brugen af dansk sprog som uddannelsesbarriere og diskriminativt middel: uanset hvor godt man taler dansk, er det aldrig rigtig godt nok.

Til gengæld skaber den etniske økonomi også situationer, hvor nogle arbejdsgivere efterlyser folk, der ikke kan forstå dansk, for derved at udnytte muligheden for at snyde med arbejdsmiljø, -vilkår og -løn. Indvandrernes manglende integration – hvordan man nu end vil definere noget sådant – og de fejlslagne projekter hænger i sidste ende på den „udbredte diskriminering på arbejdsmarkedet, i uddannelsessystemet og på andre områder af samfundslivet". Ofrene bliver gjort til problemet, og indvandrernes kultur bliver årsagen. I stedet, mener forfatteren, burde diskussionen drejes over mod danskernes kultur, mere præcist de begreber og adfærdsformer i dansk samfundsliv, der fremmer forskelsbehandling og diskriminering.

Og her bliver det klart, at bogens titel rummer to konnotationer. Først, at der er opstået en slagmark mellem to kulturer: den danske og den „indvandrer'ske" (og det er trods alt kun i Danmark, at folk fra lande så forskellige som Pakistan, Tyrkiet, Jugoslavien og Somalia og Vietnam kan udstyres med samme „kultur"). Den anden slagmark er selve kulturbegrebet, hvor diskursen om kultur og kulturelle forskelle bliver et genstandsfelt, der synes at være en erstatning for racen og raceforskelle. Det ser næsten ud til, at alle danskere – fra Ishøjs borgmester Peter Madsen, Den danske Forenings formand Ole Hasselbach til menige bureaukrater på indvandrerkontoret, diverse indvandrerpolitikere og de mest venligt indstillede asylcentermedarbejdere – er blevet kulturekspertер, som er i stand til at beskrive og fortolke „indvandrerkultur" for os andre, så vi kan danne os en mening om „problemet" (manglende integration), årsagen (kulturen, Islam) og løsningen (send dem hjem!, stil strengere krav til dem!, forbyd familiesammenføringer! osv.). Antropologer har heller ikke vist sig immune over for at deltage i dette spil, hvor kulturen forklarer alt, og derfor intet som helst.

Schierups bog er skrevet med en vis lidenskab og i en alt for tydelig solidarisk ånd over for forfatterens „folk". Bogen har sine uskyldige ofre: indvandrerne, hvis handlinger næsten udelukkende forstås som en reaktion på de diskriminerende, underkastende strukturer, de udsættes for. Men den har også sine skurke: myndighederne og integrationsbureaukraterne, som umyndiggør indvandrere i velfærdssystemet, undervurderer dem i skolen og på arbejdspladsen eller mishandler dem med en kulturopfattelse, der ikke er til at skelne fra racisme.

Schierup angiver visse løsninger på indvandrerproblemet, især ved påstanden om, at det er danskerne, der er problemet. Danskerne skal således have mere oplysning og holdningsbearbejdelse. Men det er vel lidt naivt at tro, at indvandrernes reelle problemer kan løses med holdningsændringer hos danskerne.

En hel del indvandrere befinder sig på bunden af boligkøen, uddannelses- og beskæftigelseshierarkiet. De deltager ikke i det offentlige liv. Den humanistiske forståelse, der har båret indvandrerpolitikken gennem halvfjerdserne og firserne, er hørt op. Anti-indvandringsholdningen er tydelig hos alle politiske partier. Der er en akut mangel på slagkraftige, uafhængige indvandrerorganisationer og på karismatiske indvandrerledere. En analyse af disse reelle problemer kunne have været langt mere nyttig end denne svage prædiken for forståelse, som ligner den, man træffer hos nogle af de folk, Schierup prøver at gøre op med.

Bogen har dog stor værdi i kraft af dens forsøg på at sætte indvandrerforskning, indvandrernes vilkår, indvandrerpolitik og indvandringsdiskurs ind i en antropologisk sammenhæng. Som udlænding kan jeg herefter se, hvilke faktorer der ville gøre mig til dansker, og at jeg skal passe på ikke at blive gjort til indvandrer.

Steven Sampson
Institut for Antropologi
København

REGINA SCHULTE: *The Village in Court. Arson, Infanticide, and Poaching in the Court Records of Upper Bavaria, 1848-1910.* Oversat fra tysk: Der Dorf im Verhör: Brandstifter, Kindsmörderinnen und Wildere vor den Schranken des Bürgerlichen Gerichts (1989) af Barrie Selman. Cambridge, New York & Melbourne: Cambridge University Press 1994. 176 sider. ISBN 0-521-43186-7 hardback, pris £40.00.

Retskilder er uvurderlige til belysning af almindelige menneskers liv i fortiden. Ikke fordi almindelige mennesker allesammen var forbrydere, men fordi forbrydere i reglen var almindelige mennesker, og fordi retskilderne gerne er de eneste skriftlige kilder, vi overhovedet har til deres liv. Hvor lovtekster er tvivlsomme kilder til faktuelle forhold, er forhørsprotokollerne guldgruber, fordi de hyppigt citerer vidner og anklagede ordret, når de fortæller om deres liv og omstændighederne ved forbrydelsen. Nogle af de mest spændende historiske studier fra de seneste årtier hviler på forhørsprotokoller.

Regina Schultes materiale har denne forbløffende karakter. Landsbyerne på de bayerske Alpers nedre skråninger frembyder et broget billede på forbrydelsens område. De tre hovedgrupper af lovovertrædelser, der analyseres i bogen, har forskellig baggrund. Spædbørnsdrab og mordbrand afspejler livet i et landbosamfund, hvor ægteskabsalderen var

høj som i næsten alle europæiske bondesamfund, hvor foden under eget bord var et altafgørende livsmål, og hvor konflikter mellem fattige og mere velbjærgede undertiden gav sig voldsomme udslag. Det var den store gruppe mennesker, som endnu ikke havde egen gård, men levede som ugifte tjenestefolk (studiet viser, at jordbesiddelse var et stadium i livscyklus), der stod for disse to forbrydelser.

Hvis der endnu skulle være nogen, som forestiller sig, at mødre i gamle dage på landet gik hjemme hos deres børn, kan man anbefale dem afsnittene om barnemord. De mordanklagede tjenestepiger havde ofte både to og tre uægteskabelige børn, anbragt på lykke og fromme hos mødre og tanter, før de kvalte den seneste. Kønsmoralen blandt landboerne, som den fremstår i forhørene, svarede heller ikke til nogen gammeldags bornerthed. De havde gode grunde til at blive gravide i ny og næ, kvinderne. Derimod har Schulte – og vi – vanskeligt ved at få klarhed over, hvorfor de af og til blev mordersker. Det virker ganske tilfældigt, udløst af den berømte dråbe i bægeret.

Analysen af mordbrandene har større dybde. Vi får nogle bud på, hvorfor netop Den Røde Hane og ikke fx øretæver eller overgreb på husdyr var den foretrukne form for hævn. Og tilsammen viser retsbehandlingen af de to typer forbrydelse, hvilke menneskelige kvaliteter, dette samfund satte i højsædet. Vidnerne samstemmer om ros til de flittige, de „gode arbejdere", og finder barnemord mindre belastende end dovenskab.

Hvad krybskytteriet angår, forekommer analysen mere sædvanlig. Bjergene og sæterdriften gav krybskytteri særligt gunstige vilkår, og jagtlovene var så urimelige, at man udmærket forstår den oprørskhed à la Hobsbawn, der tilsyneladende udgør forklaringen på problemets omfang. Nogle ejendommelige historier om mænd, som blev bjerggængere og aldrig kom tilbage til landsbyernes civilisation, viser dog, at der måske også var andet end social utilfredshed på spil.

En gedigen bog om et dybt interessant materiale, om end man undertiden kunne have ønsket sig lidt mere antropologisk vovemod til at krydre den historiske akkuratesse.

Anne Knudsen
Institut for Historie, Kultur og Samfundsbeskrivelse
Odense Universitet

JENS TONBOE: *Rummets sociologi – Kritik af teoretiseringen af den materielle omverdens betydning i den sociologiske og kulturgeografiske tradition.* København: Akademisk Forlag 1993. 576 sider. ISBN 87-500-3181-3 paperback, pris 398 kr.

Det er et gedigent værk, et kompakt værk og et fornemt værk, Jens Tonboe har skrevet. „Rummets sociologi", det er en prætentiøs titel, der nok kan kræve sine 576 tætskrevne siders plads. Heldigvis har Tonboe en klar linie for sit værk, og det gør, at det er overskueligt at læse trods mængden, og at argumentationen og kritikken hænger sammen fra ende til anden.

Vinklen er videnskabsteoretisk, og det er en god idé at belyse videnskabsteoretiske problemstillinger ved at belyse ét emne og påvise, hvordan det er blevet behandlet til forskellige tider og under forskellige ismer, fordi det samtidig kaster lys over de skoler, der gennemgås. Set fra det konkrete emnes, rummets, vinkel er det også en glimrende idé at lade rummet transformeres gennem forskellige stadier, og herved lægge lag på lag i denne historie om denne kategori.

Rum forstås i udgangspunktet af Tonboe – jævnfør titlen – som den materielle omverden. Vi befinder os i det og er afhængige af det, men vi tænker også med det – og vi forestiller os, hvad det er for en størrelse. Disse forestillinger om rummet ændrer sig hele tiden. Rum er indlysende vigtig som kategori for os alle og som tema for en videnskabelig behandling, allestedsnærværende som det er. Derfor er det lykkeligt, at temaet atter er blevet populært. Tonboes bog kommer altså lige som den skal, idet den netop omhandler, hvorfor temaet rum til tider har været populært, og hvorfor det til tider har været glemt i samfundsvidenskabelig tænkning.

Tonboe lægger ud med at spørge, hvad der er blevet tænkt om rum – hvornår, af hvem og hvorhenne. De forskellige skoler gennemgås, fint afgrænsede perioder, hvis forskellige behandling af rummet forklares stringent. Det er en veltempereret tur, læseren føres ud i, fra den historiske materialisme (Marx, Engels), over positivismen (Durkheim, Comte, Mauss m.fl.), den tyske idealisme (Weber, Simmel), humanøkologien (Wirth, Duncan, Schnore), strukturfunktionalismen (Parsons, Merton), neo-positivismen (Hall (antropologen iblandt dem) m.fl.), neo-marxismen (Lefebvre, Gottdiener m.fl.) til „rummets kontekstualisering"

med Foucault i spidsen, flankeret af blandt andre Giddens. Der er noget for enhver smag, ja, der er meget. Og der kommer mere, nemlig Tonboes opsamlende og overvejende kapitler til slut.

Og Tonboe skriver godt, læs blot her: „Hvad er det da, der atter bringer rummet frem på den videnskabelige scene, og er det det samme rum, der dukker op, som det, der forsvandt? I store træk kan forholdet skitseres sådan, at mens det var tingenes og afstandens differentierende rum, der forsvandt bag harmonisering, standardisering, tid og bevægelse, er det tilsyneladende stedernes specifikke rum, der dukker op som et nødvendigt, men truet, eksistentielt forankringspunkt i strømmen" (side 500). Det er en fornøjelse at læse så klart og velformuleret et værk.

Værket fortæller altså om, hvad der har været skrevet om rum i sociologisk tænkning, men dets motor er noget andet.

Motoren i værket er ønsket om at opdage, hvorfor rum som forskningsfelt har været *gemt* eller *glemt* i årevis, for så at dukke op i den filosofiske diskurs igen, at opdage, hvad grunden er, til at temaet rum lejlighedsvis dukker op. Tonboe beskriver glemselsperioderne som præget af *rumblindhed* eller *spatial amnesia* (side 2). Det genopdagende tema virker fint, fordi det giver plads for en fortolkning. Hvordan tænkte man kategorien rum i de forskellige perioder og hvorfor? Og hvorfor blev rummet fortrængt i andre perioder? Den pointe, Tonboe lægger ud med at servere, er, at rum har været glemt og af og til gemt bort, fordi man i den moderne tradition ikke har været interesseret i at forske i dette emne. Siden renæssancen har mennesket været tænkt som i centrum. Det betyder, at det bliver umoderne at bedrive en forskning i emner, der ikke har mennesket på dagsordenen som den instans, der skaber sin egen verden. At vælge sig rummet som forskningsfelt er det samme som at insistere på, at der er andre faktorer end mennesket, der er afgørende. Rummet kan gøre modstand, modarbejde det store menneskelige projekt ved sin blotte væren, sin trægh. Det, at vægten lægges på rummet som instans, gør, at der løftes vægt af mennesket som meningsbærende. Det insinuerer, at mennesket muligvis ikke kan agere helt uafhængigt af sin ekstra-sociale kontekst. Tiden er af langt større anvendelighed for det modernistiske projekt.

Tonboe kommer også ind på anvendeligheden af den på ny opdagede forskning i rummet, og det ligger lige for, i forlængelse af oventstående. Den kosmologi, der centrerede sig om mennesket som verdens midte, er ved at bryde sammen, og i den verden, vi lever i for tiden, er vi i større og større grad blevet os bevidst, at vi rent praktisk er afhængige af rummet som ressource. Rummets genopdukken har at gøre med konsekvenserne ved at regne det for uovervindeligt (side 504). Det er altså blevet tilladeligt, ja, endog attraktivt, at drage rummet ind i debatten igen.

Det er et stort værk, både voluminøst og spækket med informationer. Man kunne måske kritisere en vinkling eller et valg undervejs, men på den anden side er det netop Tonboes stærke side, at han så klart markerer, hvor han står. Det er ikke et refererat af „rummets historik" (side ix), man som læser har mellem hænderne, men en stillingtagen.

Tonboe foretager nogle analytiske greb, for eksempel at skelne mellem fysisk og socialt rum og at skelne mellem et strukturelt videnskabshistorisk niveau for rumopfattelse og et konkret niveau, der angår, hvordan rum bliver forstået i de enkelte perioder (side 496). Det er til stor glæde for læseren, at teksten tager så klare analytiske redskaber i anvendelse.

Tonboe har formuleret sit værk som en kritik, og han er da også kritisk over for de forskellige tiders rumopfattelse. Den behandling af begrebet rum, han selv sætter i stedet, summarisk skrevet, at rum – tid – det sociale er det konstituerende for „megen social, økonomisk, politisk og kulturel aktivitet" (side 495) er måske lidt for stor en generalisering til at sige så meget om noget, og det er synd, for det er godt tænkt. Måske en yderligere uddybning kunne være temaet for næste Tonboebog?

Værket peger på definitionsproblemer og på de teoretiske strømningers lovmæssigheder. Der forestår en nyfortolkning af rummet som forskningsfelt, og der vises vej mod forskningens anvendelsesmuligheder. Kan man forlange mere?

Der er jo nok en modsigelse i projektet, den ligger allerede i titlen – Rummets sociologi. Den samfundsforherligende tradition, der ligger i sociologien, samfundet som alle tings årsag, ja, endog samfundets guder som egentlig samfundet selv, brydes af den insisteren på rummet som en instans, der må behandles som et eget felt og ikke reduceres til endnu en samfundsmæssighed. Det er en skjult dagsorden i værket. Det er både en rum-

mets sociologi og en rummets anti-sociologi. Ikke sådan at forstå, at rummet hos Tonboe kan tænkes som fri af den øvrige kontekst hos Tonboe. Rummet er en faktor blandt andre faktorer, ikke en determinerende og objektiviseret instans. Det handler for Tonboe om kontekstualisering frem for reduktion.

Man mangler måske et par stykker. Den store diskussion, der udspinder sig for tiden om Lakoff og Johnsons teorier om metaforer og sprog og rum, kunne med fordel have været omtalt. Og så kunne et par antropologer måske have highlighted nogle af pointerne. Der er antropologer med, men de fylder ikke nok til at diskutere med bogens mere klassiske samfundsfilosofiske repræsentanter. Et større antropologisk besyv kunne have perspektiveret et og andet hos de gennem tiderne henfarne sociologiske tænkere. Denne pukken på vigtigheden af den antropologiske viden om rummet er ikke kun et udslag af undertegnede anmelders fagblindhed. At antropologers forskningsfelt rent regionalt er ikke-vestlige regioner, gør os mere steds-sensitive end de fleste andre samfundsforskere, det bevirker en drejning i forskningsfelltet, rent tematisk. Mange ikke-vestlige samfund er nemlig steds-orienterede snarere end tids-orienterede.

Der er også en kritik af rent teknisk art, der hellere må få spalteplads. Værket er stort, også i konkret forstand. Kunne man ikke have bekostet værket i hardback-udgave fra udgiverens side, så bogen ikke står i fare for at slides op, før indholdet har ladet sig overføre til læserne? Når dette er sagt, er der kun ros til overs. Værket tager både teorihistorien og rummet alvorligt, og det er fint som både oversigtsværk og tematisk studie at fordybe sig i. Værket er nok ikke årets julegavehit, men det er på vej til at blive en klassiker inden for tænkning om rum.

Kirsten Marie Raahauge
Mag.scient. i antropologi
Odense Universitet

RICHARD J. WALTER: *Politics and Urban Growth in Buenos Aires: 1910-1942.* Cambridge, New York & Melbourne: Cambridge University Press 1993. 255 sider. ISBN 0-521-44165-x hardback, pris £35.00.

Forfatteren er professor ved Washington University, St. Louis, Missouri, og har siden 1968 udgivet bøger og artikler om argentinsk historie i vores århundrede. Denne bog handler om de politiske myndigheders forhold til den demografiske, økonomiske, byplanmæssige og arkitektoniske udvikling i storbyen Buenos Aires.

Bogen er ment som en opfølgning af James R. Scobies *Buenos Aires: From Plaza to Suburb, 1870-1910*, (1974). Derudover er begrundelserne for periodiseringen politiske, idet det var i 1910, at præsident Sáenz Peña startede demokratiseringen af nationens og af hovedstadens styre, mens det var i 1941, at præsident Castillo opløste bystyret på et lidet demokratisk grundlag.

Richard J. Walters bog bygger på flittig læsning af referater fra bystyrets og de to kongreskamres møder, dokumenter fra borgmesterkontoret, udvalgsrapporter, folketællingsdokumenter og diplomatiske rapporter. Desuden har han læst periodens aviser og ugeblade, politisk propaganda, litterære værker, bøger om billedkunst og arkitektur, musik og dans, teater og film, og om sport og forlystelser, og endelig har han selvfølgelig læst den historiske faglitteratur.

Omdrejningspunktet i Walters fremstilling er de næsten permanente konflikter mellem det demokratisk valgte bystyre på den ene side og den af præsidenten udpegede borgmester på den anden. Konflikterne handlede mest om budgetterne, herunder nedskæringerne i krisetiderne under 1. Verdenskrig og i begyndelsen af 30'erne. Et permanent motiv til strid var kravene om takstforhøjelser fra de britisk ejede virksomheder inden for transport og energiforsyning. Stridighederne opstod især, fordi de konservative og radikale regeringer og dermed også borgmestrene havde tendens til at vise imødekommenhed over for selskabernes krav, mens de folkevalgte socialister i bystyret hævdede, at selskaberne misbrugte deres monopolstilling og ydede de folkelige kvarterer en ringe og alt for dyr service.

Et andet motiv til strid var visse borgmestres trang til at bygge gigantiske monumenter,

hvorved de gældsatte bystyret. Ofte traf disse borgmestre beslutningerne hen over hovedet på de folkevalgte, der i reglen foreslog, at pengene skulle bruges til mere ydmyge formål, såsom at forbedre vandforsyningen og kloakeringen og at forebygge de årligt tilbagevendende oversvømmelser i de folkelige kvarterer.

Walter vier indvandringen stor opmærksomhed. Dens bølger fulgte naturligvis de internationale konjunkturer, således at der årligt før 1. Verdenskrig og i 1920'erne strømmede hundredetusinder af europæere til, mens der under krig og krise foregik en tilbagestrømning til Europa. Det uhensigtsmæssige ved Argentinas modtagelse af indvandrerne var imidlertid, at myndighederne ikke sørgede for at kanalisere strømmen ud i de store tyndt befolkede landområder, men i stedet tillod et flertal af indvandrerne at slå sig ned i Buenos Aires, hvad der påførte bystyret uoverkommelige udgifter.

En dyd ved Walters bog er, at den konkret følger en udvikling, som vi i vore dages Buenos Aires kan se de katastrofale resultater af. F.eks. viser han, at bedømmelserne af byens borgeres livskvalitet var positiv før 1. Verdenskrig, mens vurderingerne under og efter krigen bliver mere negative, selv om der i 1920'erne stadig står en vis glans om byen.

Han viser også, hvorledes fremmedhadet og den antibritiske holdning bliver stadig mere udtalt, efterhånden som stridighederne omkring de udenlandsk ejede selskabers takster eskalerer, således at læseren får forudsætningerne for at forstå den populistiske eksplosion under peronismen. Gennem hele fremstillingen af byens udvikling finder man modsætningsforholdet mellem på den ene side det kosmopolitiske aristokrati og dets klientel, der bor i de nordlige kvarterer, og på den anden side håndens arbejdere, de udstødte og de fattige, der bor i de sydlige og vestlige kvarterer, og som igen og igen gennem lovlige og ulovlige midler forhindres i at få indflydelse, og hvis interesser derfor underprioriteres groft.

Walter har skrevet en hæderlig og veldokumenteret bog. Men jeg synes ikke, det er ophidsende læsning. Der er for megen ophobning af detaljer om alle mulige fænomener, som mest har det til fælles, at de findes i samme by. Vigtige begivenheder behandles ofte for overfladisk, f.eks. nævnes „den tragiske uge" i 1920 kun en passant. Det kan derfor virke ude af proportioner, at flyverhelten Jorge Newbery får flere siders omtale. Walter opholder sig ikke gerne ved menneskenes lurvede handlinger eller storbyens uhyggelige sider. Man mærker hverken smerten, stanken, fugten, eller kulden. Ikke et ord om torturen mod de politiske modstandere, der netop blev almindelig i 30'erne. Men heller ikke livslysten og den kreative udfoldelse kommer rigtigt frem. I det hele taget holder forfatteren sig på en sådan afstand af menneskene, at de kun fremstår som silhouetter.

Hvis man så endda kunne bruge den som opslagsbog! Men dertil er den ikke systematisk nok. Man ved ofte ikke, hvorfor forfatteren har valgt at give plads til dette fænomen og ikke hint. Det hænger, så vidt jeg kan se sammen med, at Walter ikke er sig sit teoretiske grundlag bevidst. Der er ingen problematisering af forskerens forhold til stoffet, og det er der kommet en lidt blodløs bog ud af.

Julius Lund
Romansk Institut
Københavns Universitet

Redaktionen har modtaget

ASUNTOS INDÍGENAS. No. 1+2, 1994. Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas. Copenhague: IWGIA 1994. 64 sider, illustreret. Abonnement (4 numre) 175 kr. eller US$ 25.00. Henvendelse: IWGIA, Fiolstræde 10, 1171 København K. Tlf. 33 12 47 24.

FREDRIK BARTH: *Manifestation og prosess*. Det Blå Bibliotek. Oslo: Universitetsforlaget 1994. 203 sider, pris NKR 229. ISBN 82-00-02495-4.

ODD ARE BERKAAK & EVEN RUUD: Sunwheels: *Fortellinger om et rockband*. Oslo: Universitetsforlaget 1994. 224 sider, illustreret. ISBN 82-00-02494-6 paperback, pris NKR 198.

KAREN OLSEN BRUHNS: *Ancient South America*. Cambridge World Archaeology. Cambridge, New York & Melbourne: Cambridge University Press 1994. 424 sider, illustreret. ISBN 0-521-25920-7 hardback, pris £45.00, ISBN 0-521-27761-2 paperback, pris £22.95.

THOMAS HYLLAND ERIKSEN: *Kulturelle veikryss. Essays om kreolisering*. Oslo: Universitetsforlaget 1994. 272 sider. ISBN 82-00-03935-8 paperback, pris NKR 229.

WILLIAM FODDY: *Constructing Questions for Interviews and Questionnaires. Theory and Practice in Social Research*. Cambridge, New York & Melbourne: Cambridge University Press 1994. [1993] 228 sider. ISBN 0-521-46733-0 paperback, pris £15.95.

JORDENS FOLK nr. 3, 1994. Tema: *Retsantropologi*. 48 sider, illustreret. Løssalg 45 kr., årsabonnement (4 nr.) 160 kr. Henvendelse: Janni Skjoldborg, Institut for Antropologi, Frederiksholms Kanal 4, 1220 K. Tlf: 35 32 34 72.

KAJSA EKHOLM FRIEDMAN: *Den magiska världs bilden: Om statens frigörelse från folket i folkrepubliken Kongo*. Stockholm: Carlsson Bokförlag 1994. 380 sider, illustreret. ISBN 91-7798-789-6.

LAWRENCE A. HIRSCHFELD & SUSAN A. GELMAN (eds.): *Mapping the Mind: Domain Specificity in Cognition and Culture*. Cambridge, New York & Melbourne: Cambridge University Press 1994. 516 sider. ISBN 0-521-41966-2 hardback, pris £64.95. ISBN 0-521-42993-5 paperback, pris £24.95.

ODDVAR HOLLUP: *Bonded Labour: Caste and Cultural Identity among Tamil Plantation Workers in Sri Lanka*. New Delhi: Sterling Publishers 1994. 330 sider. ISBN 81-207-1480-6 hardback.

ROSEMARY HORROX (ed.): *Fifteenth-Century Attitudes: Perceptions of Society in Late Medieval England*. Cambridge, New York & Melbourne: Cambridge University Press 1994. 244 sider, illustreret. ISBN 0-521-40483-5 hardback, pris £54.95.

SIGNE HOWELL & MARIT MELHUUS (red.): *Fjern og nær: Sosialantropologiske perspektiver på verdens samfunn og kulturer*. Oslo: Ad Notam Gyldendal 1994. 550 sider, rigt illustreret. ISBN 82-417-0358-9, pris NKR 350.

CAROLINE HUMPHREY & JAMES ALEXANDER LAIDLAW: *The Archetypal Actions of Ritual: An Essay on Ritual Illustrated by the Jain Rite of Worship*. Oxford Studies in Social and Cultural Anthropology. Oxford: Oxford University Press 1994. 312 sider, illustreret. ISBN 0-19-827788-1 hardback, pris £35.00. ISBN 0-19-827947-7 paperback, pris £14.95.

INDIGENOUS AFFAIRS. No. 1+2, 1994. International Work Group for Indigenous Affairs. Copenhagen: IWGIA 1994. 64 sider, illustreret. Abonnement (4 numre) 175 kr. eller US$ 25.00. Henvendelse: IWGIA, Fiolstræde 10, 1171 København K. Tlf. 33 12 47 24.

MOGENS TROLLE LARSEN: *Sunkne paladser: Historien om Orientens opdagelse*. København: Gyldendals Forlag 1994. 404 sider, illustreret. ISBN 87-00-18986-3 hardback, pris 368 kr.

ANDERS LINDE-LAURSEN & JAN OLOF NILSSON (red.): *Möjligheternas landskap: Nordiska kulturanalyser*. NORD 1994:21. København & Stockholm: Nordisk Ministerråd 1994. 240 sider, illustreret. ISBN 92-9120-500-1 paperback.

JAMES LOCKHART: *The Nahuas After the Conquest: A Social and Cultural History of the Indians of Central Mexico, Sixteenth Through Eighteenth Centuries*. Stanford: Stanford University Press 1994. [1992]. First paperback edition. Distributed by Cambridge University Press. 650 sider, illustreret. ISBN 0-8047-1927-6 hardback, pris £45.00. ISBN 0-8047-2317-6 paperback, pris £17.95.

JOHN DEGNBOL MARTINUSSEN: *Samfund, stat og marked: En kritisk gennemgang af teorier om udvikling i den 3. verden*. København: Mellemfolkeligt Samvirke 1994. 453 sider, illustreret med figurer. Pris 195 kr.

JOHN DEGNBOL MARTINUSSEN: *Teorier om samfund og udvikling i den 3. verden*. København: Mellemfolkeligt Samvirke 1994. 156 sider, illustreret med figurer. Pris 95 kr.

DAVID McCREERY: *Rural Guatemala 1760-1940*. Stanford: Stanford University Press 1994. Distributed by Cambridge University Press. 450 sider. ISBN 0-8047-2318-4 hardback, pris £37.50.

STEPHEN NUGENT: *Amazonian Caboclo Society: An Essay on Invisibility and Peasant Economy*. Explorations in Anthropology Series. Oxford & Providence, R.I: Berg Publishers 1993. ISBN 0-85496-756-7 hardback, pris £35.00.

NORD NYTT – Nordisk tidsskrift for folkelivsforskning, nr. 54, 1994. Tema: *Nordiske Identiteter*. Udgivet af NEFA-Norden. 92 sider, illustreret. Abonnement og løssalg: Museumstjenesten, Lysgaard, DK-8800 Viborg.

ASTA OLESEN: *Afghan Craftsmen: The Cultures of Three Itinerant Communities*. The Carlsberg Foundation's Nomad Research Project. Copenhagen, London & New York: Rhodos International & Thames and Hudson 1994. 328 sider, rigt illustreret. ISBN 87-7245-560-8 hardback, pris 300 kr. .

OPRINDELIGE FOLK OG ANDRE TRUEDE FOLKESLAG. Udarbejdet af Hanne Tingleff. Litteraturliste fra MS-Biblioteket. Mellemfolkeligt Samvirke 1994. 28 sider. Pris 23 kr.

ANDREW ORTONY (ed.): *Methaphor and Thought*. Second Edition. Cambridge, New York & Melbourne: Cambridge University Press 1994. 678 sider. ISBN 0-521-40547-5 hardback, pris £40.00. ISBN 0-521-40561-0 paperback, pris £19.95.

ASKO PARPOLA: *Deciphering the Indus Script*. Cambridge, New York & Melbourne: Cambridge University Press 1994. 374 sider, illustreret. ISBN 0-521-43079-8 hardback, pris £60.00.

GORM PEDERSEN: *Afghan Nomads in Transition: A Century of Change among the Zala Khan Khel*. The Carlsberg Foundation's Nomad Research Project. Copenhagen, London & New York: Rhodos International & Thames and Hudson 1994. 328 sider, rigt illustreret. ISBN 87-7245-561-6 hardback, pris 300 kr.

ROY PORTER & MIKULÀS TEICH (eds.): *Sexual Knowledge, Sexual Science: The History of Attitudes to Sexuality*. Cambridge, New York & Victoria: Cambridge University Press 1994. 408 sider, illustreret. ISBN 0-521-44434-9 hardback, pris £45.00. ISBN 0-521-44891-3 paperback, pris £14.95.

COLIN RENFREW & EZRA B.W. ZUBROW (eds.): *The Ancient Mind: Elements of Cognitive Archaeology*. Cambridge, New York & Melbourne: Cambridge University Press 1994. 195 sider, illustreret. ISBN 0-521-43488-2 hardback, pris £35.00. ISBN 0-521-45620-7 paperback, pris £14.95.

GERALD M. SIDER: *Lumbee Indian Histories: Race, Ethnictiy, and Indian Identity in the Southern United States*. Culture and Class in Anthropology and History, volume II. Cambridge, New York & Victoria: Cambridge University Press 1993. First paperback edition 1994. 309 sider, illustreret. ISBN 0-521- 42045-8 hardback, pris £45.00. ISBN 0-521-46669-5 paperback, pris £15.95.

KAI SØRLANDER: *Det uomgængelige – Filosofiske deduktioner*. Med forord af Georg Henrik von Wright. København: Munksgaard/Rosinante 1994. 168 sider. Pris 148 kr.

CYNTHIA WEBER: *Simulating Sovereignity: Intervention, the State and Symbolic Exchange*. Cambridge Studies in International Relations. Cambridge, New York & Melbourne: Cambridge University Press 1995. 147 sider. ISBN 0-521-45559-6 paperback, pris £12.95.

ROY WILLIS (red.): *Verdens mytologier – En illustreret guide*. København: Munksgaard/Rosinante 1994. 320 sider, rigt illustreret. Pris 368 kr.

FORFATTERLISTE

Willie Flindt er uddannet som sceneinstruktør i Danmark og England samt nôskuespiller i Japan. Han arbejder i øjeblikket som udstillingskurator og med projektering af teaterforestillinger.

Niels Fock er dr.phil. og docent ved Institut for Antropologi, Københavns Universitet, har udført feltarbejder blandt sydamerikanske indianergrupper som waiwai (Guyana), mataco (Argentina) og cañar (Ecuador) og arbejder blandt andet med kommunikationen af etiske og æstetiske systemer.

Minna Skafte Jensen er professor i klassiske studier ved Odense Universitet. Hendes forskningsområder er især det tidlige epos og latinsk poesi skrevet i Danmark efter reformationen.

Henrik Madsen er ph.d.-studerende ved Filosofisk Institut på The Johns Hopkins University i Baltimore.

Marie-Odile Marion er fransk født og antropolog med doktorgrad fra EHESS i Paris og ansat ved universitetet Escuela Nacional de Antropología e Historia i Mexico City. Hun har udført feltarbejde blandt højlandsindianere i Chiapas og lacandonerne i Lacandonjunglen i Mexico.

Keld Anker Olsen er mag.scient. i antropologi fra Københavns Universitet, har skrevet konferensafhandling om Inkariget og er ansat som fuldmægtig ved Københavns Universitets Fællesadministration.

Claus Peder Pedersen er arkitekt M.A.A. fra Det Kongelige Danske Kunstakademis Arkitektskole.

Kirsten Marie Raahauge er mag.scient. i antropologi fra Københavns Universitet.

Karl Aage Rasmussen er komponist og professor ved Det Jyske Musikkonservatorium. Han er desuden kunstnerisk leder af Numus Festivalen i Århus og musikchef for Statsensemblet i Esbjerg.

Karl Erik Schøllhammer er ph.d. i latinamerikansk litteratur og har boet i Brasilien siden 1987, til 1989 i Brasília. Han underviser i brasiliansk litteratur og litteraturteori ved universitetet PUC i Rio de Janeiro og er desuden forskningsstipendiat ved den brasilianske forskningskommission CNPq på et projekt om brasiliansk litteratur i firserne.

Bror Westman, mag.scient. i antropologi. Forfatter til en række bøger og artikler om arkitekturantropologi. Feltarbejde i Algeriet og Marokko. En længere årrække ansat ved Arkitektskolen i København, p.t. free-lancekonsulent.

Søren Wichmann er mag.art. i litteraturvidenskab fra 1992 og har siden været kandidatstipendiat ved Afdelingen for Indianske Sprog og Kulturer, Institut for Religionshistorie. Han arbejder blandt andet på en grammatisk beskrivelse af *texistepec popoluca*, et sprog der tales i Veracruz, Mexico.

ENGLISH SUMMARIES

Niels Fock: With Einstein in Australia: Space in an Ethnographical Perspective.

This essay takes an empirical point of departure in the Australian aborigines' conception of the world and its creation, as perceived through 'dreaming'. It demonstrates that here routes are more important than roots in establishing an action-space which binds aborigines to their territories and landscapes. Time is integrated in space through movements in a two-dimensional, analogical picture of the land in which peoples act, move, and live. It is considered a field of forces, but in contrast to Einstein it has only two, not four dimensions, and it is definitely not empty. By comparing conceptions of space among Amazonian and Andean Indians it is further possible to establish a distinction in worldviews equivalent to that of the geocentric universe versus the heliocentric one. Whereas the Amazonian Indians subscribe to a concentric system which makes them free to move, the Andes system establishes qualitatively divided areas with an optimal center which works against movements.

Henrik Madsen: There must be a Kant. Conceptions of Space and Reality in the Light of Kant's Theory of Space.

This article discusses to what extent is makes sense to talk about different conceptions of space, and different experiences of space. According to Kant our sense perceptions are organized by a unique set of categories and by the form of our inner and outer sense, time and space respectively. To Kant, this spatial intuition is culturally invariant because it is a condition for the possibility of any experience whatsoever. Without accepting Kant's terminology the author agrees that certain rudimentary abilities of spatial orientation have to be presupposed as universally shared. However, we do seem to have different ways of conceiving and thinking about space. Within our own culture we can distinguish between subjective/personal, public/official and scientific conceptions of space. It is argued that in other cultures, where these conceptions are different, we should be weary of a quasi-Kantian position which attributes such differences to differences in 'categorial schemes', and which further claims that these are conditions for the possibility of experience in this specific culture. Such a culturally specific a priori category confuses conditions for any possible experience with possible experiences. Furthermore, it ignores epistemological distinctions we readily employ within our own cultures.

Karl Aage Rasmussen: The Tonal Space.

The article adresses the question of 'what is music?' It is argued that a conceptualization of tonal space must take its starting point in the intersection of space and time: music is suspended in time, but time and therefore music can not be thought without space. In 20th century music a linear time is mainly found, in which the compositions are developed continuously from start to finish. But with composers such as Stravinsky, Varése, and Satie, time is dissociated and a non-linear time is crystallized in the compositions. In this way, a continuous development is no longer central to their compositions, but discontinuities, planes, fragments, and chord breakings, where time is slowed down or suddenly released. However, it is argued that this does not mean that the music becomes space or may be understood as space, but rather that the connection between the different fragments of a composition is not determined until it interacts with the listener's concept of time in a space of mental experience. The space of music thus becomes a mental-tonal space.

Bror Westman: Sounds are the Grass Roots of Music. Some Reflections on Sound and Space.

Sound is characterised by distinctive phenomenological qualities. It creates a 'sound

scape' that – as space sensed through the ears – wraps itself around the listener as an intimate atmosphere, without distance and clear dimensionality. Sounds are deeply interwoven with religious symbolism, e.g. as shamans incantate or pick up the auditory signals of gods or spirits. Cultural sound control spaces. Nostalgically, the church bells filled the parish, as today the 'holy noise' of traffic fills the urban spaces. But noise can also be used as artistic material, as in the works of the composer Russolo or in the planned landscape opera created by Winther, Hagen and the author.

Kirsten Marie Raahauge: The Prince and Half the Kingdom. A Narrative from the Incaic Landscape.

This article is formed as a narrative interpretation of the dramatic conflict which took place between the two royal brothers Huascar and Atahuallpa, both Incas of Tawantinsuyu, 'the unit of the four regions', the Indian name for 'the Inca empire'. The article is also an unfurling of a formal-structural figure in Incaic perception and categorization, namely the division into two halves, also to be found in certain terms of the *quechua*-language of the Incas. The analysis further treats the play between the two halves – when it concerns towns: moieties – and the entirety, as well as the relationship between this structure and the conception of the Incaic landscape as space. The key in this interpretation is the Incaic categorization of the landscape as structured through the figure pairs of two halves which on a higher level are interconnected in an entirety. These two halves are supported by various pairs of metaphors implying either symmetry or asymmetry between the two positions. It is argued that this categorization was crucial for the structural relations that defined the positions of the brothers Huascar and Atahuallpa and eventually for the fall of Tawantinsuyu.

Claus Peder Pedersen: The Folding of Rationality. The Conception of Space in the Architecture of Peter Eisenman.

The article considers a contemporary approach to architecture in a pluralistic world. This is done through a discussion of the work of the American architect Peter Eisenman. In his critique of objectivist spatial categories, Eisenman articulates an architecture based on a folded space. Parallels are drawn to the French philosopher Gilles Deleuze and his considerations of Leibniz's philosophy of folds. The article relates Peter Eisenman's highly individual architectural method to the common cultural space of architecture. It concludes that Eisenman's attempt to form non-rationalistic spatial and architectural categories functions only on a metaphorical level. Finally the article describes other approaches to folded and non-linear space, including theories developed by the architect Greg Lynn.

Karl Erik Schøllhammer: Brasília – the Monument of Modernism.

The first part of the article is dedicated to a historical review of the foundation of Brazil's present capital – from the very first intentions of the 18th century colonial times when the foundation of a new capital was seen as part of a movement towards national independence, up to the optimistic 1950s when the project became a fundamental element in a 'new age' of social progress and economic prosperity. At the same time, Brasília was offered as an utopian playground for modern urbanistic and architectural thoughts, formulated by Lúcio Costa and Oscar Niemeyer with inspiration from international functionalist trends. The realization of Brasília contained both the motivation to accelerate national development aiming at integration into the industrial world, and the intention that this new city could humanize an unjust economic system. The second part of the article discusses the urbanistic project and its inherent symbolic and utopian motives, as well as the experiences of the present inhabitants, evaluating the expectations of Brasília thirty years after.

Keld Anker Olsen: Kinship and Space in the Inca Empire. An Interpretation.

In the Spanish manuscripts of the 16th and 17th centuries concerning the Inca empire, accounts of a succession of Inca rulers and their descendants are often represented. Modern anthropologists have accepted the statements of the Spanish chroniclers about

the existence of a dynasty in the Inca empire, as well as the individual rulers as the main characters in the history of the empire. Against this general agreement, the anthropologist Zuidema has put forward the hypothesis that descriptions and the summaries of the sources should not be understood literally. Often the Spaniards did not understand that their Indian informants sought to describe a particular spatial organization in the Inca empire by means of a temporal succession. Hence, according to Zuidema, several of the so-called rulers represented contemporary chiefs of important social groups of the empire. As a contribution to a discussion of the different ways of reading the sources, the article presents the hypothesis that the Spaniards' Indian informants described the presence of the royal family in time and space by means of an abstract structure of five elements. It is suggested that the structure is pan-Andean and older than the Inca empire.

Søren Wichmann: Language and Spatial Orientation in the Everyday World. [*Lebenswelt*]

The article claims that language and culture should not be studied separately. Examples from linguistic expressions of space in Danish, Hopi, Yutatec Maya, and Tlapanec are drawn upon to support this view. In Danish, different lexical items describing domestic space are introduced into discourse by different prepositions according to a system revolving around integration and centrality that seems to reflect actual behaviour. It is suggested that this behaviour be studied. A review of studies of linguistic conceptualization of domestic space in Hopi (Whorf & Malotki) and Yucatec (Hanks) shows that lexical structure alone does not pinpoint cultural characteristics – a study of language use is all-important. This is also the case of Tlapanec motion verbs which make a contrast between 'base' and 'non-base'. The correct use of these verbs requires a culturally transmitted knowledge of what belongs where in the world – as do many other forms of behaviour. These observations are followed by a short review of other studies in the field of language and spatial orientation. Finally, the conclusion again stresses the need to integrate linguistic and anthropological thinking.

Marie-Odile Marion: Divine Space and Human Universe – in the Worldview of the Maya-speaking Lacandons.

In their mythology, the Lacandons – Indians living in the rain forest of Chiapas, Mexico – conceptualise a tripartite space of heaven, earth, and the underworld. The Lacandons perceive themselves as placed by the gods in the middle of a cosmic space that is created, delimitated and controlled by the two great celestial bodies: the couple of sun and moon. Through a detailed analysis of the symbolic representations of the sun and the gods of wind and rain, it is shown how all the most important features of the Lacandon universe is thought of as the outcome of complex interactions between solar and lunar principles. On the one hand, the workings of the sun (male) and the moon (female) create and recreate the essential qualities of the meteorological, climatic, and ecological spaces that constrain the forms of productive life. On the other hand, the Indians conceptualise the opposition, the alternation, and the complimentarity that characterise the relations between sun and moon as homological to the social forms of Lacandon reproduction. The ambivalent, complex, and multifacetted dialectics of lunar and solar principles reveal that cosmic equilibrium centres round the male-female bipolarity. It is argued that although the male qualities of the sun are considered higher and dominant, it is in fact the mythic image of the moon that metaphorises stability, completeness and totality.

Minna Skafte Jensen: The Spaces of the Odyssey.

The *Odyssey* is a description of a journey and is open to many interpretations. It includes the outlines of the world and advice on what it means to be a man, a Greek, and a human being. Geographically, Odysseus transcends the border between the known world and fairyland. Socially, he experiences ways of living that may serve as a model – the *polis* of the Phaeacians – or the opposite – the land of the Cyclopes. Many gradations are found in between these. Odysseus travels as far as to the land of the dead, thus surpassing an otherwise unsurmountable barrier. Finally, the poem is also a journey in time, operating on two levels: on the one hand the distance

between rhapsode and audience, and on the other the world of the heroes, as well as the distance between two generations of the fictive world, Odysseus and the other warriors of Troy against Odysseus' son Telemachus. Already to his son, Odysseus is a myth. The article asks the question of the historical reality behind the poem. The fact that the social structure considered normal in the poem is a *polis* led by a monarch confirms the view that the poem was composed during the period when tyrants reigned in many of the Greek city-states.

Willie Flindt: The Latent Place. A Note on the Revealing of Place on the Nô Theatre Stage.

In the Japanese landscape, the traveller finds innumerable markings which locate historical events and actions, mythological incidents, natural disasters, etc. These ghost-ridden places are loaded with latent, supernatural forces, and are the subjects of prayers and rituals from living people. On stage, the nô theatre establishes such concrete topographic points from Japan's cultural landscape. A specific type of nô play is the *mugen nô*, 'phantom nô'. As an example, this article describes the dramatic, aesthetic and scenic form of the play *Tamura* by Zeami Motokiyo (1363-1443). The nô stage is an open cube with no specific scenography other than a few simple objects. The stage cube is placed according to the four points of the compass, intersected by imaginary horisontal and vertical lines which represent present time/this world and past time/the other world respectively. These lines meet in the latent place from where the story originates and which is central to nô dramaturgy. The actors create a traveller's vision of landscapes and incidents of the past into the empty stage space. Gradually the imaginary landscape expands beyond the physical stage and is later confined to a single spot on the stage floor where the performance ends up.

GAMLE OG KOMMENDE NUMRE

11. DØDEN fremlægger en hel række måder at forstå og omgås døden på for dermed at vise, at døden også afhænger af forståelsen af livet.

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 fortæller om den kulturelle bestemmelse både af vore forestillinger om udvikling og af den retning, en udvikling tager i en hvilken som helst anden kultur.

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 behandler i såvel bogstavelig som overført betydning smittebegrebet, herunder forskellige omkransninger af og synsvinkler på de mangfoldige emner, som samlet betegnes som medicinsk antropologi.

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 handler om forskellige former for antropologisk praksis: om hvad antropologer gør i det virkelige liv, om problemer med at definere virkeligheden.

21-22. ORDENTLIGE TING behandler ting – også som noget, der fra et antropologisk synspunkt tilskrives betydning af kulturen, så man kan tale om såvel tingenes sociale liv som det sociale livs ting.

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 bidrag, der på meget forskellige måder belyser spændingsfeltet mellem poetisk og antropologisk praksis.

27. SYNSVINKLER Som kilde til uhæmmet metafordannelse er synet sandsynligvis den sans, der bærer de største billedlige byrder. Med synet afbilder vi indsigtens vished og overblikkets omfang. Men af samme kilde nærer vi vores skepsis 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 returmigration, længsler i det fremmede og flerkulturelle kontekster.

29. KROPPE præsenterer en række perspektiver på menneskekroppen i feltet mellem antropologi og lægevidenskab. Der gives bl.a. bud på forholdet mellem krop og identitet, mellem lægers og lægfolks tolkninger af kroppen og mellem vestlige og ikke-vestlige kropsopfattelser.

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.

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.

Artikelmanuskripter 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 linjers omfang
- evt. illustrationer med forklarende tekst og kildeangivelse
- forfatterbeskrivelse på ca. 3 linjer

Litteraturhenvisninger anbringes i teksten i parentes ifølge forfatter-dateringsprincippet, 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.

RUM

Forsideillustration: Kitte Fennestad

ISBN 87-88825-36-1