

Thomas Hylland Eriksen

SMÅ STEDER, STORE SPØRSMÅL

Innføring i sosialantropologi

3. utgave

Universitetsforlaget

INNLEDNING TIL TREDJE UTGAVE

Denne boken, som nå foreligger i sin tredje, oppdaterte og reviderte utgave, er en temmelig konvensjonell introduksjon til sosialantropologi. Som kapiteltitlene viser, representerer den ikke noe forsøk på å omdefinere eller revolusjonere faget, men har det som sitt mål å introdusere antropologiens sentrale begreper, de viktigste teoretiske debattene, temaområdene og noen av de viktigste empiriske feltene som blir utforsket av antropologer. Med ordet «konvensjonell» mener jeg forresten ikke «kjedelig». (Innovasjon er ikke alltid en god ting. Hvem har lyst til å gå hos en innovativ tannlege? Eller å fly med en innovativ og kreativ pilot?)

I dag er antropologien et globalt fag, men det er ujevnt fordelt utover kloden. Engelsk er fagets dominerende språk, faktisk i større grad nå enn noen gang tidligere. Likevel blir det utført vesentlig antropologisk forskning på andre språk, fra russisk og japansk til fransk og spansk. Det er umulig for meg å yte alle disse nasjonale tradisjonene rettferdighet, men jeg har gjort noen forsøk. Det er uansett et faktum at denne boken er skrevet fra et ståsted i engelskspråklig antropologi (inkludert skandinavisk – en retning som en anmelder av denne bokens førsteutgave kalte «nordsjøantropologi»). I mange år var det vanlig å skille mellom en britisk «sosial»- og en amerikansk «kultur»-antropologi. I dag er denne distinksjonen blitt mer utydelig enn før, og selv om

jeg av og til opererer med et slikt skille i teksten, skal ordet «sosialantropologi» vanligvis leses som «sosial- og kulturantropologi».

Det mest kontroversielle ved denne boken er kanskje den betydelige vektleggingen av «klassisk» antropologisk forskning i de fleste av kapitlene. Etter min oppfatning er det ikke bare nødvendig å være fortrolig med de klassiske studiene for å kunne forstå senere tendenser, men jeg er også overbevist om at et solid grep om klassisk moderne antropologi er nødvendig for å kunne utføre god forskning på 2000-tallet. Siden det er mange studenter som ikke lenger leser klassiske monografier og artikler, kan omtalene i denne boken også gi en forståelse av den historiske konteksten for forskningen i vår tid – dens intellektuelle bakgrunn og de teoretiske debattene den er basert på. Jeg ønsker ikke å gi inntrykk av at samtidens antropologer er dverger som står på kjempers skuldre, men det er et faktum at de står på skuldrene til tidligere antropologer hvis arbeid man bør kjenne til for å kunne forstå hva dagens forskere driver med. Noen av disse antropologene fra forrige århundre var dessuten ganske imponerende.

Denne bokens generelle dramaturgi går, både empirisk og teoretisk, fra det relativt enkle til stadig mer komplekse modeller og sosiokulturelle miljøer; fra den sosiale person til det globale felt. Boken er ment som et supplement til, ikke en er-

statning for, etnografiske monografier og vitenskapelige artikler.

Små steder, store spørsmål introduserer både sosialantropologiens saksområder og en antropologisk tenkemåte. Det er min overbevisning at det sammenlignende studiet av samfunn og kultur er en helt vesentlig intellektuell aktivitet med viktige implikasjoner for andre måter å engasjere seg i verden på. Ved å studere andre samfunn, lærer vi noe vesentlig ikke bare om andre menneskers verdener, men også om oss selv. I en viss forstand går det an å si at antropologer gjør det velkjente eksotiske og det eksotiske velkjent gjennom sammenligning og bruk av komparative begreper. Derfor er sammenligninger med moderne, urbane samfunn implisitt til stede hele veien, også når temaet er melanesisk gaveutveksling, gassiske ritualer eller nuerpolitikk. Hele boken kan i grunnen leses som en lang øvelse i komparativ tenkning.

I denne tredje utgaven har jeg beholdt strukturen og kapitteloverskriftene noenlunde intakte, men både etnografiske eksempler og teoretiske diskusjoner er oppdatert, videreutviklet og modifisert. Enkelte nye forskningsfelter blir introdusert underveis. Den økende sammenvevingen av verden, som ofte beskrives under overskriften «globalisering» eller «transnasjonalisme», som er behandlet i de tidligere utgavene, er dessuten nå en gjennomgående dimensjon.

I tillegg har jeg valgt å betone styrkene ved den sosialantropologiske tenkemåten mer eksplisitt her enn i de tidligere utgavene av boken. I senere år har antropologien i økende grad blitt utfordret av alternative måter å se verden på, som fremstår både som selvsikre og godt synlige i offentligheten. Både humanistiske disipliner som ikke er basert på feltarbeid (som tverrfaglige kulturstudier) og naturvitenskapelige tilnærminger (som evolusjonspsykologi) har lenge tilbudt svar på spørsmålene som typisk stilles av sosialantropologer, om samfunnets vesen, etniske relasjo-

ner, slektskap, ritualer og så videre. I denne situasjonen er verken hard kamp om definisjonsmakt eller sammensmeltning av perspektivene til et sosiokulturelt-biologisk «superfag» noe tiltrekkelige alternativ. I stedet går jeg inn for åpenhet, dialog og tverrfaglighet når det er mulig. Imidlertid er det et faktum at det av og til foregår direkte konkurranse om hvem som har de beste svarene, og derfor markerer jeg eksplisitt hva sosialantropologiens metoder, teori og empiriske funn kan bidra med når vi forsøker å forstå verden. Jeg argumenterer i denne sammenheng for at troverdige beskrivelser av kultur og samfunn bør ha et etnografisk element, og at grundig kjennskap til tradisjonelle eller andre «fjerne» samfunn er til stor hjelp for å forstå fenomener som turisme, etnisk konflikt eller migrasjon. Hvis sosialantropologien har en lys fremtid, er det på grunn av, ikke til tross for, globale endringer.

Den største forandringen ved denne boken i forhold til de tidligere utgavene er kanskje, bortsett fra oppdateringene, lengden: Denne er kortere. Første utgave av *Små steder, store spørsmål* ble utgitt i 1993. Året etter spurte Anne Beech i Pluto Press om jeg kunne lage en forkortet engelsk utgave. Jeg gjorde de nødvendige forandringene, og tilpasset innholdet til en internasjonal leserkrets. I 1998 kom en revidert utgave av den norske boken (stadig en diger, gjennomillustrert bok, tung nok til å presse planter med), og i 2001 kom *Small Places, Large Issues* i annen utgave.

Da Anne Beech foreslo en tredje utgave for en stund siden, hadde jeg allerede diskutert muligheten av å lage en komprimert versjon av *Små steder, store spørsmål* med Per Robstad i Universitetsforlaget. Per ville nemlig ha en noe mer konsis bok enn den som forelå. Løsningen ble å lage en norsk, litt justert oversettelse av den tredje utgaven av den engelske boken. På denne måten har jeg gått hele runden med denne boken, idet jeg avslutter arbeidet med revisjonen av *Small Places*

ved å oversette den tilbake til norsk. Selvfølgelig hadde jeg aldri trodd, da jeg – på bestilling fra Berit Berge i Universitetsforlaget – begynte å kladde de første kapitlene i 1992, få måneder etter at jeg var ferdig med doktorgraden og hadde kapret min første faste jobb som antropolog, at jeg fremdeles ville pusle med den samme boken 18 år senere. Kanskje er det nettopp bokens konvensjonelle oppbygning som har reddet den gjennom så mange år, nytugivelser og oversettelser til over ti språk; hvorom allting er, er det stadig en glede og et privilegium å få anledning til å utvikle og revidere mitt blikk på antropologien gjennom en ganske omfattende tekst som denne.

Opp gjennom årene har jeg mottatt mange nyttige forslag og kommentarer til de tidligere ut-

gavene fra lesere over hele verden. Jeg betrakter produksjonen og spredningen av kunnskap som en grunnleggende kollektiv virksomhet, som en gaveøkonomi av den typen som særlig er beskrevet i kapittel 12. Derfor tenker jeg på denne boken som en gjenytelse til mine lærere i sosialantropologi på 1980-tallet – Harald Eidheim, Eduardo Archetti, Fredrik Barth, Signe Howell, Marit Melhuus, Axel Sommerfelt, Arne Martin Klausen og andre – men denne tredje utgaven er også dedisert til studenter, kolleger, oversettere og alle andre som i løpet av de siste to tiårene har tatt seg tid til å lese boken og gi meg sine kommentarer og spørsmål.

Oslo, april 2010

INNHOOLD

| | | | |
|---|----|---|----|
| 1 SOSIALANTROPOLOGI: SAMMENLIGNING OG SAMMENHENG | 13 | Å skrive og lese etnografi | 42 |
| Sosialantropologi er | 14 | Oversettelsesproblemet | 43 |
| Det universelle og det partikulære | 16 | Emisk og etisk | 44 |
| Etnosentrismens problem | 18 | Antropologi som politikk | 45 |
| Forslag til videre lesning | 19 | Forslag til videre lesning | 47 |
| | | | |
| 2 ANTROPOLOGIENS HISTORIE ... | 21 | 4 DEN SOSIALE PERSON | 49 |
| Protoantropologi | 21 | Natur og kultur | 50 |
| Viktoriansk antropologi | 23 | Språk | 52 |
| Boas og kulturrelativismen | 25 | Kultur og økologi | 52 |
| De to britiske skolene | 26 | To naturer og to tilnærminger | 54 |
| Mauss | 27 | Samhandling og aktører | 54 |
| Annen halvdel av 1900-tallet | 29 | Status og rolle | 56 |
| Strukturalismen | 29 | Rolledistanse | 57 |
| Reaksjoner på strukturfunksjonalismen ... | 30 | Skismogenese: samhandling som er løpt løpsk | 59 |
| Nyevolusjonisme, kulturøkologi og | | Makt og sosialt liv | 60 |
| nymarxisme | 31 | Selvet | 60 |
| Symbolisk og kognitiv antropologi | 32 | Offentlig og privat selv | 61 |
| Forslag til videre lesning | 33 | Kroppen som antropologisk studieobjekt .. | 62 |
| | | Forslag til videre lesning | 63 |
| | | | |
| 3 FELTARBEID OG ETNOGRAFI ... | 35 | 5 LOKAL ORGANISASJON | 65 |
| I felten | 37 | Normer og sosial kontroll | 66 |
| Teori og data | 38 | Sosialisering | 67 |
| Antropologi i eget samfunn | 39 | Livsfaser og overgangsriter | 69 |
| Tolkning og analyse | 40 | Husholdet | 70 |
| Den etnografiske presens og nåtiden | 41 | Det allsidige husholdet | 71 |

| | | | |
|--|-----|--|-----|
| Et motsetningsfylt hushold | 73 | Modeller og praksis | 117 |
| Landsbyen | 74 | Elementære og komplekse strukturer | 118 |
| Fleksibilitet og fisjon | 75 | Preskriptive og preferentielle regler? | 119 |
| Sosial integrasjon i landsbyer | 76 | Slektskap, natur og kultur | 120 |
| Forslag til videre lesning | 78 | Noen fellesnevnerne | 121 |
| 6 PERSON OG SAMFUNN | 81 | Slektskap og byråkrati | 122 |
| Sosial struktur og sosial organisasjon | 81 | Metaforisk slektskap | 123 |
| Sosiale systemer | 83 | Studiet av slektskap i dag | 124 |
| Hvor går grensen for et sosialt system? ... | 84 | Slektskap og kjønn | 124 |
| Nettverk | 85 | Forslag til videre lesning | 125 |
| Skala og felt | 86 | 9 KJØNN OG ALDER | 127 |
| Ikke-lokaliserte nettverk: Internett | 88 | Sosialt og biologisk kjønn | 128 |
| Gruppe og gitter | 89 | Kjønn i arbeidsdelingen | 129 |
| Samfunn og aktør | 91 | Offentlig og privat | 131 |
| Strukturens dobbelthet | 92 | Dominans og komplementaritet | 131 |
| Sosial erindring og fordelingen av kunnskap | 93 | Menn: kvinner: kultur: natur? | 133 |
| Handling, språk og selvbevissthet | 96 | «Kvinneverdener» og «mannsverdener»? ... | 134 |
| Forslag til videre lesning | 97 | Seksualiteter | 135 |
| 7 SLEKTSKAP SOM AVSTAMNING | 99 | Alder | 136 |
| Incest og eksogami | 100 | Aldersgrader og aldersgrupper | 136 |
| Korporative grupper | 101 | Aldring til en kjønn person | 137 |
| Arv og suksesjon | 102 | Overgangsriter | 138 |
| Måter å regne slektskap på | 103 | Ekteskap og død | 139 |
| Kognatisk avstamning | 103 | Overgangsriter i moderne samfunn | 140 |
| Patrilineær avstamning | 105 | Forslag til videre lesning | 141 |
| Matrilineære systemer | 106 | 10 KASTE OG KLASSE | 143 |
| Forskjeller mellom systemene | 107 | Kastesystemet | 143 |
| Klaner og ættelinjer | 108 | Varna og jāti | 144 |
| Biologi og slektskap | 109 | Jajmani-systemet | 144 |
| Forslag til videre lesning | 111 | Kaste og sosial mobilitet | 145 |
| 8 EKTESKAP OG BESLEKTETHET .. | 113 | Kaste og sosial lagdeling | 146 |
| Medgift og brudepris | 114 | Klasser og lagdeling | 148 |
| Moietier og ekteskap | 114 | «Kulturelle klasser» | 150 |
| Asymmetrisk allianse | 116 | Kompleksitet i sosial differensiering | 152 |
| | | Makt og de avmektige | 153 |
| | | Forslag til videre lesning | 153 |

| | |
|--|-----|
| 11 POLITIKK | 155 |
| Makt og valg | 156 |
| Avmakt og motstand | 157 |
| Ideologi og legitimering | 158 |
| Integrasjon og konflikt i slektskapsbaserte samfunn | 160 |
| Segmentære motsetninger | 161 |
| Askripsjon versus ytelse | 162 |
| Politikk som strategisk handling | 164 |
| Maksimering eller klassekamp? | 165 |
| Den postkoloniale staten | 166 |
| Stilltiende samtykke | 167 |
| Politisk vold | 168 |
| Forslag til videre lesning | 171 |

| | |
|--|-----|
| 12 BYTTE OG FORBRUK | 173 |
| Økonomien som del av den sosiale helhet .. | 174 |
| Gaver som totale sosiale fenomener | 177 |
| Potlatch, resiprositet og makt | 178 |
| Distribusjonsformer | 179 |
| Penger | 180 |
| Økonomiske sfærer hos tivene | 181 |
| Penger som informasjonsteknologi | 183 |
| Tingenes mening | 184 |
| Forbruk og globalisering | 185 |
| En revurdering av bytte | 186 |
| Forslag til videre lesning | 188 |

| | |
|---|-----|
| 13 PRODUKSJON, NATUR OG TEKNOLOGI | 191 |
| Menneskets utveksling med naturen | 191 |
| Kulturøkologi | 192 |
| Kulturøkologi og marxisme | 193 |
| Det våte og det tørre | 194 |
| Menneskelige modifiseringer av økosystemer | 195 |
| Teknologi | 197 |
| Ervervsformer | 198 |

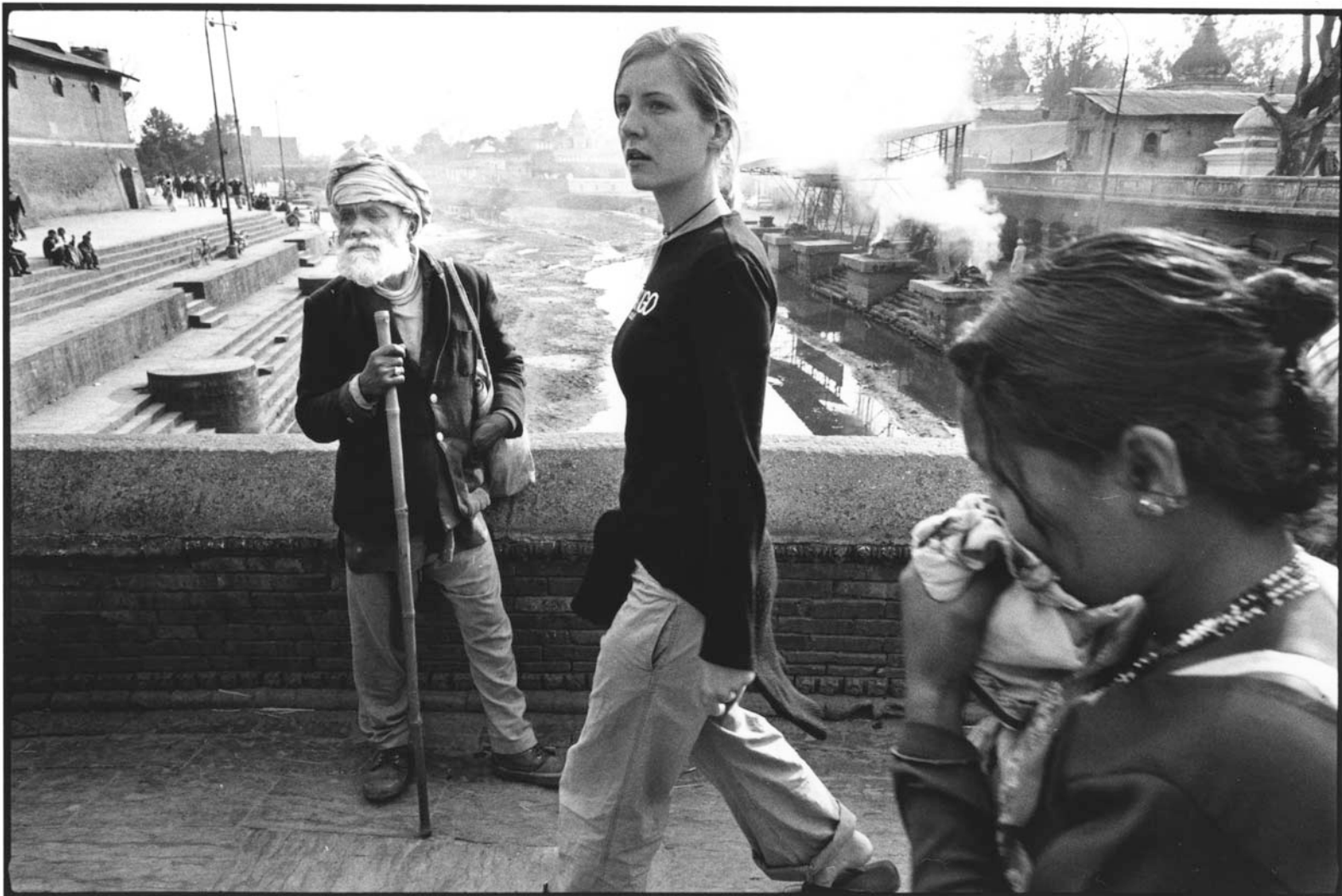
| | |
|---|-----|
| Kapitalismen som produksjonssystem | 201 |
| Fra peasants til proletarer | 202 |
| En sammenligning mellom systemene | 204 |
| Forslag til videre lesning | 205 |

| | |
|--|-----|
| 14 RELIGION OG RITUALER | 207 |
| Muntlige og skriftbaserte religioner | 209 |
| En muntlig religion i Afrika | 211 |
| Det hinsidige | 211 |
| Forfedrekultenes logikk | 212 |
| Ritualer: religion i praksis | 213 |
| Ritualer og integrasjon | 213 |
| Ideologisk og sosial flertydighet | 215 |
| Symbolenes multivokalitet | 216 |
| Ritualenes iboende kompleksitet | 217 |
| Politiske ritualer i statssamfunn | 220 |
| Modernitetens ritualer: fotball | 220 |
| Forslag til videre lesning | 221 |

| | |
|---|-----|
| 15 SPRÅK OG TENKNING | 223 |
| Whorfs hypotese og oversettelsesproblemet | 223 |
| Ideen om prelogisk tenkning | 224 |
| Menneskets mentale enhet | 224 |
| Hekseri og kunnskap hos azandene | 225 |
| Winchs kritikk | 227 |
| Hvordan «innfødte» tenker | 228 |
| Klassifikasjon | 229 |
| Klassifikasjon og anomalier | 229 |
| Totemisk klassifikasjon | 231 |
| Utemmet tenkning | 232 |
| Skrift som teknologi | 233 |
| Tid og skala | 234 |
| Kunnskap og makt | 235 |
| Forslag til videre lesning | 237 |

| | |
|--|-----|
| 16 KOMPLEKSITET OG ENDRING .. | 239 |
| Urban antropologi: endring og kontinuitet .. | 239 |

| | | | |
|---|-----|---|-----|
| Å begrepsfeste kompleksitet | 242 | «Den fjerde verden» | 276 |
| Lokale moderniteter | 243 | Etnisk revitalisering | 277 |
| Perspektiver på kulturmøter | 245 | En grammatikk for identitetspolitikk | 279 |
| Moderniteten og kroppen | 247 | Identitet gjennom kontraster | 280 |
| Et antropologisk perspektiv på utvikling .. | 248 | Forslag til videre lesning | 280 |
| Må antropologien være konservativ? | 249 | | |
| Avkolonisering av den antropologiske tanke | 251 | | |
| Forslag til videre lesning | 253 | | |
| 17 ETNISITET | 255 | 19 ANTROPOLOGIEN OG | |
| Etnisitetens allestedsnærvær | 255 | GLOBALISERINGENS PARADOKSER | 283 |
| Kommunisering av kulturforskjeller | 256 | Hvor er de nå? | 284 |
| Sosial klassifikasjon og stereotypier | 257 | En global kultur? | 285 |
| Situasjonell etnisitet | 258 | Modernitet og globalisering | 286 |
| Etnisk identitet og organisasjon | 260 | Trekk ved globaliseringen | 287 |
| Etnisitet og rang | 262 | Lokale reaksjoner på det transnasjonale ... | 289 |
| Segmentære identiteter | 263 | Turisme og migrasjon | 289 |
| Historien som myte | 264 | Migrasjon og kulturell identitet | 292 |
| Forslag til videre lesning | 265 | Eksil og deterritorialisering | 293 |
| | | Noen konsekvenser for antropologien ... | 294 |
| | | Lokale moderniteter | 295 |
| | | To lokaliseringstrategier | 296 |
| | | En sømløs verden: homogenisering og | |
| | | differensiering | 297 |
| | | Forslag til videre lesning | 299 |
| 18 NASJONALISME OG | | ETTERORD: MENINGEN MED | |
| MINORITETER | 267 | ANTROPOLOGI | 301 |
| Nasjonalisme og modernitet | 267 | LITTERATUR | 303 |
| Industrisamfunnet og | | NAVNEREGISTER | 323 |
| boktrykkerkapitalismen | 268 | STIKKORD | 325 |
| Nasjonalstaten | 269 | | |
| Nasjonalisme og etnisitet | 270 | | |
| Minoriteter og makt | 272 | | |
| Segregering, assimilasjon og integrasjon .. | 273 | | |
| Migrasjon | 274 | | |



I hvilken grad har alle mennesker, kulturer eller samfunn noe felles, og i hvilken grad er de alle unike og ulike? Begge spørsmålene stilles av sosialantropologer, gjerne samtidig.

(Likbrenning langs Bagmati-elven, ved Pashupatinathtempelet i Katmandu, Nepal Foto: Rune Eraker 2000)

1 SOSIALANTROPOLOGI: SAMMENLIGNING OG SAMMENHENG

[Antropologi] er ikke så mye et fagområde som et bindeledd mellom fagområder. Det er delvis historie, delvis litteratur; delvis naturvitenskap, delvis samfunnsvitenskap; den prøver å studere mennesker både innenfra og utenfra; den representerer både et blikk på mennesket og en visjon om mennesket – den mest vitenskapelige av de humanistiske fagene, og den mest humanistiske av vitenskapene.

Eric Wolf

Å studere sosialantropologi kan sammenlignes med å legge ut på en reise som viser seg å bli mye lenger enn opprinnelig planlagt, muligens fordi reiseplanen ikke var helt detaljert i utgangspunktet, og landskapet viste seg å være mer humpete og ufremkommelig enn kartet gav inntrykk av. Heldigvis kan denne reisen, i likhet med mange andre reiser som tar en uventet retning, tilby en mengde uforutsette belønninger underveis (foruten, må det vedgås, en og annen frustrasjon). Ferden inn i sosialantropologien bringer den reisende fra Amazonas' regnskoger til den frose halvørkenen i Arktis, fra gatene i Nord-London til leirhytter i Sahel, fra indonesiske rismarker til afrikanske storbyer. Målet med denne boken er dobbelt: å tilby noen brukbare kart, og å gjøre rede for noen av de viktigste destinasjonene (foruten enkelte mindre besøkte steder).

Til tross for reisens svimlende geografiske spennvidde, er det først og fremst i en annen forstand at det er snakk om en lang reise. Sosialantropologien har hele det menneskelige samfunn som sitt interessefelt, og forsøker å forstå både på hvilke måter menneskeliv er unike og i hvilken forstand vi alle har noe felles. Når vi eksempelvis studerer det tradisjonelle økonomiske systemet hos tivene i det sentrale Nigeria, består en vesentlig del av utforskningen i å bringe klarhet i hvordan økonomien deres henger sammen med andre trekk ved samfunnet. Hvis denne dimensjonen er fraværende, blir tiv-økonomien uforståelig for antropologer. Hvis vi ikke er klar over at tivene tradisjonelt ikke kunne kjøpe eller selge jord, og at de tradisjonelt ikke brukte penger som betalingsmiddel, blir det direkte umulig å skjønne hvordan de selv forstår sin situasjon, og hvordan de reagerte på endringer som ble påtvunget utenfra i kolonitiden.

Antropologien prøver å gjøre rede for den sosiale og kulturelle variasjonen i verden, men et sentralt element i det antropologiske prosjektet består også i å begrepsfeste og forstå likheter mellom sosiale systemer og mellommenneskelige relasjoner. Som en av forrige århundres fremste antropologer, Claude Lévi-Strauss (1908–2009), har uttrykt det: «Antropologien har mennesket som sitt forskningsobjekt, men skiller seg fra de

andre humanvitenskapene ved at den forsøker å begripe sin gjenstand gjennom sine mest mangeartede manifestasjoner» (Lévi-Strauss 1983, s. 49). Sagt på en annen måte: Antropologien handler om hvor forskjellige mennesker kan være, men den forsøker samtidig å utforske i hvilken forstand det kan være riktig å si at alle mennesker har noe felles.

En annen fremstående antropolog, Clifford Geertz (1926–2006), har gitt uttrykk for et lignende standpunkt i et essay om forskjellene mellom mennesker og andre dyr:

Dersom vi vil finne ut hva mennesket er, kan vi bare finne det ved å se på hva mennesker er; og det mennesker er, består først og fremst i at de er forskjellige. Det er bare ved å forstå dette mangfoldet [...] at vi kan bli i stand til å skape et begrep om den menneskelige natur som [...] besitter substans så vel som sannhet (Geertz 1973, s. 52).

Selv om vår tids antropologer har vidtrekkende og ofte spesialiserte interesser, har alle det felles at de ønsker å forstå både sammenhenger *innen* samfunn og sammenhenger *mellom* samfunn. Som det vil fremstå stadig klarere underveis, finnes det et mangfold av måter å nærme seg disse problemene på. Enten man er interessert i å forstå hvorfor azandene i Sentral-Afrika tror på hekser (eller hvorfor europeerne sluttet med det), hvorfor det er større sosiale klasseforskjeller i Brasil enn i Sverige, hvordan innbyggerne på Mauritius unngår voldelige etniske konflikter, eller hva som er skjedd med samenes identitet og levesett de siste femti årene, finnes det nesten alltid en eller flere antropologer som har forsket og skrevet om det. Enten man er interessert i å studere religion, barneoppdragelse, økonomisk liv, politisk makt og avmakt eller forholdet mellom kvinner og menn, vil man kunne finne inspirasjon, kunnskap og ideer i antropologisk faglitteratur.

Antropologi dreier seg også i stor grad om å gjøre rede for sammenhengene mellom ulike sider ved den menneskelige tilværelse, og som regel utforskes disse forbindelsene med utgangspunkt i studier av *lokalt liv* i et avgrenset sosialt system eller nettverk. Som en sammenfatning kan vi derfor si at sosialantropologien stiller *store spørsmål* samtidig som den sirkler seg inn mot *små steder* – eller iallfall sosiale felt som kan avgrenses slik at de kan utforskes detaljert av en enkelt forsker.

I mange år var det vanlig å betrakte antropologiens tradisjonelle fokus på ikke-industrialiserte småskalasamfunn som det viktigste særtrekket ved faget, sammenlignet med andre samfunns- og kulturfag. På grunn av forandringer som har funnet sted både i verden der ute og i faget her inne, er det lenge siden dette var en presis karakteristikk. Et hvilket som helst sosialt eller kulturelt fenomen kan utforskes antropologisk, og forskningen er i dag enormt mangfoldig, så vel empirisk som teoretisk. Noen studerer hekseri i dagens Sør-Afrika, mens andre studerer diplomati. Noen reiser til Melanesia for å gjøre feltarbeid, mens andre tar bussen til den andre siden av byen. Noen analyserer migranternes økonomiske strategier, mens andre skriver om de nye sosiale fellesskapene på Internett.

Sosialantropologi er ...

Hva er så sosialantropologi? La oss begynne med begrepets etymologi (historiske opprinnelse). Sosialantropologi er sammensatt av tre ord – to greske og et latinsk. De greske ordene *anthropos* og *logos* betyr henholdsvis «menneske» og «fornuft»; antropologi betyr altså «fornuft om mennesket» eller «læren om mennesket». Det latinske *societas* betyr «samfunn»; altså betyr sosialantropologi, bokstavelig oversatt, «læren om mennesket i samfunn». I praksis vil en slik definisjon også kunne omfatte de øvrige samfunns-

vitenskapene, men den kan likevel være nyttig som en begynnelse.

Ordet «kultur», som også er sentralt, bygger på det latinske *colere*, som blant annet betød «å dyrke» eller «kultivere». (Ordet *koloni* har samme rot.) Kulturanthropologi betyr følgelig «læren om det kultiverte mennesket», det vil si læren om de aspektene ved mennesket som ikke er naturlige, men som har å gjøre med den *foredlingen* som blir mennesket til del under dets livsløp. Begrepet «kultur» er ellers blitt omtalt som et av språkets to eller tre mest kompliserte ord (Williams 1981, s. 87). Tidlig på 1950-tallet samlet de amerikanske antropologene Kluckhohn og Kroeber (1952) inn 162 ulike definisjoner av kultur! Det ville føre for langt å gå inn på disse definisjonene her, og mange av dem var dessuten ganske like. La oss derfor, som en foreløpig bestemmelse av begrepet kultur, definere det som *de ferdigheter, oppfatninger og væremåter personer har tilegnet seg som medlemmer av samfunn*. En definisjon av denne typen, som står i gjeld til både den viktorianske antropologen E.B. Tylor (1832–1917) og Geertz, har hatt stor innflytelse.

Dette kulturbegrepet er imidlertid tvetydig. På den ene siden er alle mennesker like kulturelle; i denne forstand viser ordet til noe alle mennesker har felles, som skiller oss fra andre skapninger. På den andre siden har mennesker tilegnet seg ulike ferdigheter, oppfatninger osv., og er følgelig *forskjellige* fra hverandre. Kultur kan med andre ord både vise til grunnleggende likheter og systematiske forskjeller mellom mennesker.

Om dette lyder komplekst, er noe mer kompleksitet nødvendig allerede her. Faktum er at kulturbegrepet har vært omstridt blant antropologer i flere tiår. Geertz' innflytelsesrike kulturbegrep, som ble utviklet i en rekke elegante og poengterte essays på 1960- og 1970-tallet (Geertz 1973, 1983), skildret kulturen både som en integrert helhet, som et puslespill hvor alle bitene var innen rekkevidde, og

som et meningssystem som i hovedsak var delt av hele gruppen. Kulturene fremstod følgelig som helhetlige, felles og tydelig avgrenset. Men hva med variasjoner innad i gruppen, og hva med likheter eller påvirkning i forhold til nabogrupperne – og hva skulle man for den del gjøre med vår tids omfangsrrike globale flyt, som sikrer at praktisk talt hver eneste lille avkrok i verden i varierende grad er eksponert for nyheter om fotballmesterskap, kjenner til lønnsarbeid og har hørt om menneskerettigheter? I mange tilfeller går det faktisk an å si at en nasjonal eller lokal kultur verken er felles for alle eller de fleste av innbyggerne, eller for den saks skyld avgrenset. Mange begynte etter hvert å kritisere det overdrevent ryddige og ordnede bildet som fremkom i det dominerende kulturbegrepet, og kritikken kom fra flere synsvinkler. Noen vil bli behandlet i senere kapitler. Alternative måter å begrepsfeste kulturen på ble foreslått (f.eks. som uavgrenset «kulturell flyt» eller «diskursive felt», eller som «kunnskapstradisjoner»), og noen ville helst kvitte seg med hele kulturbegrepet (se f.eks. Clifford og Marcus 1986, James et al. 1997, Ortner 1999). Som jeg skal vise senere, har samfunnsbegrepet vært utsatt for lignende kritikk, men begge begrepene har vist seg overlevelsedyktige, og danner fremdeles grunnlaget for mye antropologisk tenkning. Som Adam Kuper skriver i en kritisk analyse av kulturbegrepet: I «våre dager blir antropologer merkbart nervøse når de diskuterer kultur – noe som er forbausende, siden kulturantropologien har vært litt av en suksess» (Kuper 1999, s. 226). Årsaken til nervøsiteten er ikke bare at kulturbegrepet er vanskelig å definere, men også at kulturbegreper som er nært beslektet med de antropologiske, blir utnyttet politisk i ulike former for identitetspolitikk (se kapittel 17–19).

Forholdet mellom kultur og samfunn kan beskrives slik: Kultur viser til det lærte, kognitive og symbolske aspektet ved tilværelsen, mens samfunn viser til den regelmessige sosiale organiseringen av

den menneskelige tilværelse. Hva som ligger i dette skillet, som kan virke kryptisk, og hvorfor det er viktig innen antropologien, vil bli klart etter hvert.

En kort definisjon av sosialantropologi kan lyde slik:

Sosialantropologien er det sammenlignende studiet av sosiale prosesser, deres meningsinnhold og deres implikasjoner. Fagets viktigste, men ikke eneste, datainnsamlingsmetode er deltagende observasjon, som består i et feltarbeid innen et bestemt sosialt univers, med utgangspunkt i sosiale relasjoner og deres betydninger.

Sosialantropologer *sammenligner* med andre ord aspekter ved ulike samfunn, og leter kontinuerlig etter interessante dimensjoner for sammenligning. Dersom man for eksempel har gjennomført en studie av et folk i Ny-Guineas høyland, vil man alltid beskrive det med iallfall noen begreper (som kjønn, slektskap og makt) som gjør funnene sammenlignbare med funn fra andre samfunn.

Faget betoner også feltarbeidet, som kan beskrives som en grundig nærstudie av et bestemt sosiokulturelt miljø. Tradisjonelt har det vært et krav at feltarbeidet skal vare i minst ett år, men mer fleksible former for feltarbeid er blitt stadig mer vanlige. Mange antropologer reiser dessuten tilbake til samme feltsted flere ganger; noen studerer faktisk det samme samfunnet hele sitt yrkesliv.

Antropologien har mange fellestrekk med de andre samfunns- og kulturfagene som ble utviklet i Europa fra opplysningstiden til slutten av 1800-tallet. Det er rent faktisk et komplisert spørsmål hvorvidt antropologien kan regnes som en vitenskap i streng forstand (etter modell fra naturvitenskapene) eller en humanistisk disiplin. Søker vi etter generelle lovmessigheter, eller består prosjektet snarere i å forstå og fortolke ulike samfunn? Rundt 1950 argumenterte to ledende antropologer i hvert sitt land, nemlig E.E. Evans-

Pritchard i Storbritannia og Alfred Kroeber i USA, for at antropologien hadde mer felles med historie enn med naturvitenskapene. Selv om deres syn, som var kontroversielt den gangen, er blitt vanlig i dag, er det stadig noen som mener at antropologien burde ha som mål å utvikle et presisjonsnivå som minner om naturvitenskapene.

Noen implikasjoner av denne uenigheten vil bli utledet i senere kapitler. En del viktige fellesnevnerer for antropologien deles uansett av praktisk talt samtlige antropologer: Den er komparativ og empirisk, dens viktigste datainnsamlingsmetode er feltarbeidet, og den har et genuint globalt fokus i og med at den ikke legger hovedvekten på én region eller verdensdel, eller én samfunnstype, som mer sentral enn alle andre. Til forskjell fra sosiologien fokuserer ikke antropologien på den industrialiserte del av verden; til forskjell fra filosofien baserer den sine teorier på empirisk forskning; til forskjell fra historien legges hovedvekten på nåtiden; og til forskjell fra lingvistikken studerer antropologien språkets bredere, ikke-språklige kontekst. Det er betydelig overlapping mellom antropologi og andre fag som befatter seg med mennesket, og det er mye å hente i tverrfaglig samarbeid, men antropologien har ikke desto mindre sitt særpreg som intellektuell disiplin, takket være det etnografiske feltarbeidet og forsøkene på samtidig å gjøre rede for kulturell variasjon i verden og å utvikle et teoretisk perspektiv på kultur og samfunn.

Det universelle og det partikulære

«Hvis ethvert fag stiller ett hovedspørsmål,» skriver Michael Carrithers (1992, s. 2), «så er antropologiens sentrale problem mangfoldet i menneskelig liv.» For å si det på en annen måte, forsøker antropologisk forskning og teori å finne balansen mellom likheter og forskjeller, og teoretiske spørsmål har ofte tatt opp spørsmålet om universalisme ver-

sus relativisme: I hvilken grad har alle mennesker, kulturer eller samfunn noe felles, og i hvilken grad er de alle unike? Ettersom vi bruker komparative begreper, altså angivelig kultur-nøytrale ord som slektskapssystemer, kjønnsroller, arveregler osv., blir det implisitt forutsatt at alle eller nesten alle samfunn har fellestrekk. Imidlertid er det mange antropologer som utfordrer dette synet, og insisterer på at ethvert samfunn dypest sett er unikt.

Et sterkt universalistisk program står å lese i Donald Browns bok *Human Universals* (Brown 1991), der forfatteren hevder at antropologer i generasjoner har overdrevet forskjellene mellom kulturer, og sett bort fra de meget omfattende likhetene som binder menneskeheten sammen. I denne omstridte boken trekker Brown veksler på en tidligere studie av «menneskelige universalier», som omfattet «aldersgrupper, atletisk idrett, skjønnspleie, kalendere, renslighet, matlagning, sam-

arbeid, kosmologi, eskatologi, etnobotanikk, etikk, etikette, drømmetyding, utdanning, tenning av ild, matforbud, begravelseritualer, familie, spill, gaveutveksling, hilsninger [...]», og dette er bare en liten del av en lang liste utarbeidet av G.P. Murdock (Murdock 1945, s. 124). Flere argumenter kan rettes mot lister av denne typen. Den kan fremstå som triviell, og det kan hevdes at det som er viktig, er å undersøke hvordan disse «universalier» får sitt lokale særpreg. Dessuten kan begreper som «familie» bety ulike ting i ulike samfunn, og kan følgelig ikke sies å være «det samme» overalt. Endelig kan det innvendes at denne fragmentariske tilnærmingen til kulturell variasjon fjerner antropologiens særpreg, nemlig målet om å se enkeltfenomener som matforbud eller aldersgrupper i sin fulle kontekst. Institusjonen «arrangeret ekteskap» betyr noe annet på den punjabiske landsbygda enn i den franske overklassen. Er det

ANTROPOLOGIEN OG DET GODE LIV

«Antropologer,» hevder Neil Thin, «har vært langt mer interessert i patologier og merkverdigheter enn i det normale» (Thin 2008, s. 23). Selv om Malinowski i sin tid betraktet ideer om det gode liv og lykke som aktverdige temaer for komparativ forskning, har svært få fulgt hans råd. Ifølge Thin, som baserer sin konklusjon på et omfattende databasesøk, kan det virke som om antropologer har vært mer interessert i kurvfletting enn i lykke! Tusenvis av akademiske artikler har vært publisert om helse, men de handler alltid om sykdom (Thin 2005). (Fredsforskning dreier seg, tilsvarende, sjelden om fred, men om krig og vold.) Thin har lite til overs for de sjeldne, men likevel ofte overfladiske og romantiske skildringene av «det gode liv» i antropologiske monografier, og konkluderer – litt oppgitt – med at «den kalde skulderen antropologien møter livskvalitet med, er i seg selv en bisarr side ved den akademiske antropologiske kulturen, noe som i seg selv godt kunne vært analysert» (Thin 2008, s. 26).

Deretter foreslår Thin et forskningsprogram for det antropologiske studiet av lykke, eller subjektivt velvære – et tema som i senere år har vært viet stor interesse i bl.a. psykologien – og hevder at ethvert samfunn har begreper om hva det vil si å ha det bra versus hva det vil si å ha det dårlig, og at ethvert samfunn skiller mellom å «føle seg bra» og å «leve et godt liv». Så innfører han en rekke begrepsskiller som kan gjøre det mulig å sammenligne «lykkeregimer», bl.a. kontrasten mellom det dennesidige og det hinsidige, kortsiktig versus langsiktig lykke og så videre. Begynnelsen på en «lykkeantropologi» er dokumentert i et par antologier av nyere dato, Mathews og Izquierdo (2008) og Jimenez (2008), og begge bøkene viser hvordan antropologiske feltmetoder egner seg bedre enn surveyundersøkelser til å studere hvordan folk har det – på kort og lang sikt, med det dennesidige og det hinsidige, og så videre. Det trenger knapt å nevnes at mer forskning må gjøres på dette feltet.

likevel den samme institusjonen? Ja og nei. Brown har rett i at antropologer lenge var opptatt av det eksotiske og unike på bekostning av krysskulturelle likheter (og, vil jeg tilføye, gjensidig påvirkning mellom samfunn), men det betyr ikke at hans tilnærming er den eneste, eller beste, måten å bygge bro mellom samfunnene på. I senere kapitler vil andre alternativer bli presentert, fra strukturfunksjonalismen (alle samfunn er integrert i henhold til de samme grunnleggende prinsippene), strukturalismen (menneskesinnet har en universell arkitektur som kommer til uttrykk gjennom myter, slektskap og andre kulturelle fenomener), metodologisk individualisme (en felles logikk ligger til grunn for handlinger overalt) og materialistiske tilnærminger (kultur og samfunn formes av økologiske og økonomiske faktorer).

Spenningen mellom det universelle og det partikulære har vært enormt produktiv i antropologien, og den er fremdeles viktig. En vanlig måte å snakke om forholdet på, både i og utenfor antropologien, er gjennom begrepet etnosentrisme.

Etnosentrismens problem

«Et samfunn må forstås på sine egne forutsetninger» er tittelen på en populærvitenskapelig artikkel skrevet av Fredrik Barth (Barth 1972). I denne artikkelen går Barth i rette med dem som tankeløst vil bruke en *felles målestokk* for å vurdere alle samfunn. En slik målestokk kan defineres som levealder, bruttonasjonalprodukt, demokratiske rettigheter, lese- og skrivekyndighet osv. Inntil ganske nylig var det ellers ganske vanlig å rangere samfunn etter hvor stor andel av deres innbyggere som hadde latt seg døpe etter kristen skikk. En slik rangering av samfunn er uinteressant for antropologien. For å kunne vurdere livskvalitet i et fremmed samfunn må vi først forsøke å forstå samfunnet fra innsiden, ellers er vår vurdering ingen ting verd. Det som oppfattes som *det*

gode liv hos oss, trenger ikke å fortone seg som attraktivt sett fra et ståsted i et annet samfunn. For å forstå hvordan folk har det, er det nødvendig å se på *helheten* i deres erfaringsverden, og da kan man ikke begrense seg til å vurdere isolerte «variabler» som f.eks. årsinntekt og formelle politiske rettigheter. Selve begrepet «årsinntekt» er meningsløst om vi snakker om folk som verken har pengeøkonomi eller driver med lønnsarbeid.

Denne typen argument kan ses som en advarsel mot etnosentrisme. Begrepet, som stammer fra det greske *ethnos*, altså «folk», betyr at man vurderer andre mennesker fra sitt eget ståsted og beskriver dem med utgangspunkt i sine egne kulturelle verdier. Ens egen «ethnos» blir bokstavelig talt plassert i sentrum. Andre folkeslag vil, ut fra en slik tenkemåte, fremstå som mindreverdige. Dersom nuerne i Sudan ikke tar opp boliglån, fremstår dette som en mangel. Hvis guaraniene i Paraguay mangler elektrisitet, er det synd på dem fordi de ikke kan spille Playstation eller skru på lyset. Hvis kachinene i Burma avviser forsøk på å omvende dem til kristendommen, er de mindre sivilisert enn oss, og hvis buskmennene i Kalahari er analfabeter, fremstår de som mindre intelligente enn oss. Slike synspunkter uttrykker en etnosentrisk holdning som ikke tillater andre folkeslag å være forskjellige fra oss på sine egne premisser. I stedet for å sammenligne fremmede folk med oss og plassere de ulike gruppene på en stige med oss selv på toppen, tar antropologien til orde for å forstå samfunn slik de fortøner seg innenfra. Antropologien kan ikke gi svar på spørsmålet om hvilke samfunn som er «bedre» enn andre. Til et spørsmål om hva som er det gode liv, vil man være nødt til å svare at ethvert samfunn har sin egen definisjon av hva som er godt, og at spørsmålet derfor ikke har noe generelt svar.

I tillegg kan en ureflektert etnosentrisme forme selve begrepene vi bruker til å beskrive og klassifisere verden. For eksempel har det vært påpekt at det kan være uheldig å snakke om slektskap og po-

litikk med henblikk på samfunn som ikke selv har begreper om «slektskap» og «politikk». Politikk hører kanskje til i antropologens samfunn og ikke i samfunnet som blir utforsket, og kan derfor være et problematisk begrep å bruke komparativt.

Kulturrelativisme blir av og til betraktet som etnosentrismens motsats. Dette er læren om at samfunn er kvalitativt forskjellige på vesentlige måter, og at det følgelig ikke er mulig å rangere dem langs en skala vi selv har funnet opp. Om man plasserer en gruppe jegere og sankere nederst på en stige der målestokkene er (for eksempel) lesekyndighet og årsinntekt, har en slik stige liten gyldighet for denne gruppen, om det nå viser seg at dens medlemmer ikke setter penger og skrift særlig høyt på sin prioriteringsliste. Ut fra en antropologisk, kulturrelativistisk måte å tenke på, kan man heller ikke uten videre si at et samfunn med mange biler er «bedre» enn et med få, eller at antall kinoer i forhold til folketallet er en nyttig målestokk på livskvalitet – for å nevne to, ikke helt tilfeldig valgte, eksempler. (Forresten blir buskmenn ofte omtalt som san-folk, ettersom begrepet buskmann ble oppfattet som vagt rasistisk. Men ettersom «san» er et nedsettende begrep som hovedsakelig ble brukt av naboene, khoikhoiene, omtaler de det gjelder, seg selv stort sett som buskmenn i dag, jf. Barnard 2007.)

Kulturrelativismen er et uvurderlig teoretisk premiss og metodisk hjelpemiddel i våre forsøk på å forstå fremmede samfunn på en tilnærmet fordomsfri måte. Som moralsk rettesnor, derimot, er den sannsynligvis umulig, ettersom den ser ut til å insinuere at «alt er like godt», og synes å gjøre det umulig for sine tilhengere å foreta moralske valg. Derfor kan det være på sin plass å presisere at mange antropologer er uklanderlige kulturrelativister i sitt faglige arbeid, samtidig som de har bestemte, ofte dogmatiske oppfatninger om riktig og galt i sitt privatliv. I vestlige samfunn og andre steder foregår for tiden debatter

om minoritetsrettigheter og flerkulturalitet, som både viser behovet for antropologisk kunnskap og umuligheten av å definere en enkel, vitenskapelig basert løsning på disse komplekse problemene, som i siste instans er av politisk art.

Når det kommer til stykket, kan ikke kulturrelativismen anses som det motsatte av etnosentrisme, ganske enkelt fordi den ikke selv inneholder noe moralsk prinsipp. Antropologisk kulturrelativisme er metodologisk; det er uunnværlig for å utforske og sammenligne samfunn uten å plassere dem på en irrelevant «utviklingsstige», men dette er ikke det samme som å si at det ikke er forskjell på rett og galt. Til slutt skal det nevnes at mange antropologer ønsker å oppdage *generelle* fellestrekk ved den menneskelige tilværelse. Det er ikke nødvendigvis noen motsetning mellom et slikt prosjekt og en kulturrelativistisk tenkemåte, selv om *universalisme* – en eller annen doktrine om fellestrekk mellom samfunn og/eller mennesker – ofte settes opp som en motsetning til kulturrelativismen. Man kan meget vel være kulturrelativist på et bestemt nivå av antropologisk analyse og samtidig argumentere for at et bestemt underliggende mønster er felles for alle samfunn eller personer. Mange vil faktisk hevde at det er nettopp dette antropologien dreier seg om; å oppdage *både* det unike ved feltet man studerer og på hvilke måter menneskeheten er én.

Forslag til videre lesning

- E.E. Evans-Pritchard: *Social Anthropology*. Glencoe: Free Press 1951.
- Marianne Rugkåsa og Kari Marie Trædal Thorsen, red.: *Nære steder, nye rom – utfordringer i antropologiske studier i Norge*. Oslo: Gyldendal Akademisk 2003.
- Arve Sørum: Antropologiske grunnvoller. I Finn Sivert Nielsen og Olaf Smedal, red.: *Mellom himmel og jord: Tradisjoner, teorier og tendenser i sosialantropologien*. Bergen: Fagbokforlaget 2000.