



## Verden som møteplass

Johannes Brinkmann og Thomas Hylland Eriksen

Fagbokforlaget 1996

Tanken med denne tekstsamlingen var, om jeg ikke husker feil, at den skulle gå inn i pensum på høyskoler rundt omkring. Slik gikk det ikke. Det må være markedsavdelingens feil ;-)

### **Thomas Hylland Eriksens kapitler:**

Det mangfoldige ordet kultur

Kulturen som korallrev

[Kommunikasjon på tvers av kulturgrenser](#)

Språk og kommunikasjon

Om takt og tålmodighet: En kort ABC i krysskulturell kommunikasjon

Verden er blitt ett sted

Kulturelle veikryss i en global tid

Flyplassens tomme rom

Identitet og nasjonalisme i nittitallets Europa

Europeiske identiteter i støpeskjeen

Europas nye klassekonflikter

Det mangfoldige Norge

## Kommunikasjon på tvers av kulturgrenser

I

Kontakt mellom ulike samfunn handler uvegerlig om *oss* og *dem* -- om forbindelser over mer eller mindre skarpe grenselinjer, og om forskjeller og likheter mellom ulike folkeslag. Det handler også om *makt*, om makten til å definere virkeligheten, makten til å bestemme hva slags forhold som skal etableres mellom samfunnene. Endelig handler kulturkontakt om å *reise*. Ingen krysskulturell kontakt er mulig uten at noen reiser. La meg derfor begynne med å snakke om *reisen* som kilde til innsikt i seg selv og andre.

Når vi reiser, kan det like gjerne være for å utforske oss selv som for å utforske andre. For øvrig er det mange typer av reiser som ikke handler om noen interesse for andre folkeslag overhodet. *Feriereisen*, som er den mest utbredte varianten i rike land, handler om avkobling og en forsiktig, kontrollert og midlertidig forandring av omgivelsene. Formålet med turisme er slett ikke å utvide forståelsen av det menneskelige mangfold.

*Forretningsreisen* er en annen vanlig type reise, som heller ikke har som sitt fremste mål å bringe den reisende i nærkontakt med fremmed kultur. Snarere tvert imot: Forretningsreisende har bygget opp omfattende, sinnrike, kostbare murer for å beskytte seg mot slik kontak. De ferdes på flyplasser, i drosjer, på internasjonale hoteller og konferansesentre, og forskåner seg ofte så godt de kan for den belastning og utfordring det er å bli konfrontert med noe fremmed. Likevel kommer de, ofte uforvarende, alltid i kontakt med noe som er kulturelt fremmed, ettersom de gjør sine forretningstransaksjoner med mennesker som har en annen kulturell bakgrunn enn

dem selv. Selv om det på mange områder finnes en felles, internasjonal forretningskultur, er det også store variasjoner mellom land. Alt fra bordmanerer til forhandlingsstil varierer i større eller mindre grad krysskulturelt.

Når det gjelder *bistandsarbeidere* og *misjonærer*, som også er viktige kategorier av reisende, er deres relasjon til fremmede samfunn mer komplisert. Ofte tilegner de seg betydelig kunnskap om fremmede samfunnsforhold, skikker og tenkemåter under sine ofte langvarige opphold i fjerne strøk, og mange av dem vender tilbake med dyp innsikt i menneskets mangfoldighet. På den annen side reiser både bistandsarbeidere og misjonærer ut med den tanke at de skal lære lokalbefolkningen noe, ikke at de skal lære *av* dem. De går ut fra at visse av deres egne, kulturelt tilegnede kunnskaper har større verdi enn visse lokale typer av kunnskap. De anser ikke kunnskap om det fremmede samfunnet som en verdi i seg selv, men som et middel til å kunne forandre det fremmede samfunnet.

Ingen av disse reisende besøker fremmede folkeslag fordi de ønsker å lære noe av dem; i beste fall ønsker de å lære noe *til* dem, i verste fall er de slett ikke interessert i kulturforskjeller. Alle disse måtene å reise på er preget av maktforskjeller, der det er vi som besøker dem og bestemmer betingelsene for vårt besøk. Svært ofte skaper denne typen reiser avhengighet; kontakten medfører at de besøkte folkene blir våre *klienter*, enten i kraft av våre penger eller i kraft av våre overtalelseskunster.

Om vi derimot reiser uten veldefinerte formål av denne typen i bakhodet, er mulighetene større for å lære noe. Etersom vi da ikke har bestemte idéer om hvordan vi ønsker å forandre det fremmede samfunnet, kan vi tillate de andre å presentere seg på sine egne premisser. Selv kan den reisende da dykke ned i en fremmed livsverden og vende tilbake med et videre perspektiv på hva det vil si å være menneske. *Om en reise ikke forandrer den reisende, har den vært mislykket.* Da har man ikke egentlig reist, og man kunne strengt tatt like gjerne holdt seg hjemme.

Dersom vi anser kontakt mellom ulike kulturer for å være berikende og verdifullt i seg selv, består den største utfordringen i å forhindre at maktforskjellene mellom oss (de rike) og dem (de fattige) blir altoverskyggende. Fremfor alt må vi innrømme at vi *ønsker noe* fra dem, og ikke innbille oss at vi ikke reiser for å drive veldedighet. Dette skal jeg komme tilbake til, etter å ha sett nærmere på hva slags formål europeere tradisjonelt har brukt "primitive" folk til. Når vi skal forsøke å skape et fellesskap over kulturgrensene som er basert på likeverd og gjensidig respekt, kan det nemlig være en fordel å kjenne til noe av den europeiske historien om kulturkontakt, så vet man iallfall hvilke feil som er blitt begått tidligere.

## II

Interessen europeere har vist for fremmede folk, har i tidligere tider nedfelt seg i litterære beskrivelser, reiseskildringer og avhandlinger som enten har fremstilt primitive folk som "edle villmenn" eller som blodtørstige barbarer. Hele denne klassiske litteraturen &shyp; fra Herodot til Rousseau &shyp; ser ut til å vektlegge *forskjeller* i tenkemåte og levesett, men ved nærmere undersøkelse viser det seg at disse forskjellene beskrives slik at de fremtrer som *likheter*, det vil si at de synes lette å forstå ut fra vårt eget samfunns kategorier, og de kan uten videre knyttes til forhold i vårt eget samfunn. Slike beskrivelser kan sammenlignes med beskrivelser av dyr hvor dyrene tillegges menneskelige egenskaper: Reven er slu, elefanten er klok og ulven er grådig. De innfødte blir rolleskikkelser i europeiske myter om seg selv.

Den tilsynelatende interessen for "de ville" har altså svært ofte vært et uttrykk for et ønske om å reflektere over ens eget samfunn &shyp; enten for å forsvare det eller for å kritisere det.

I tillegg er det en intim sammenheng mellom den type konkrete kontakt man har med fremmede folk og de begreper man utvikler om dem.

Under negerslaveriet (fra ca. 1550 til 1839) var sukkerproduksjonen og slavehandelen svært viktige for Europas økonomi. Europas kollektive selvbilde var derfor avhengig av at man hadde et markant skille mellom seg selv og de svarte djevlene som holdt hjulene i gang ved å jobbe gratis. Etter å ha tapt Napoleonskrigene ville Frankrike heller beholde sukkerøya Guadeloupe enn isødet Québec. Så viktig var altså sukkeret i Europa; i to hundre år var den lille koralløya Barbados det viktigste tannhjulet i det britiske koloniale maskineri. Slike økonomiske forhold kan bidra til å forklare hvilke stereotypene som ble utviklet om negre &shyp; negre ble ansett for å være hardføre og av natur hardt arbeidende, men deres behov var beskjedne og enhver utdanning ville forderve dem. Husk at dette også var en tid da begreper om menneskerettigheter og likeverd begynte å spre seg i dannede sjikt. De første "vitenskapelige" rasistiske teoriene ble følgelig utviklet i en periode da slaveriet var ideologisk truet i Europa og trengte legitimering. Dermed ble det fastslått én gang for alle, på vitenskapelig grunnlag, at negre av natur var overtroiske, promiskuøse og dypest sett barnslige. (En lignende ideologi settes daglig ut i livet på Fornebu; det er mye som ikke har forandret seg selv om det er slutt på slaveriet.)

En annen strømning fra den senkoloniale periode har satt et dypere preg på bistandstenkning og misjon. Den viktorianske doktrinen om *The White Man's Burden* og dens franske variant, *la mission civilisatrice*, går ut på at barbarene eller naturfolkene kan læres opp til å bli siviliserte; de beste av dem kan bli *évolués* ("utviklede"). Produksjonen av svarte franskmenn, som fremdeles foregår i stor skala i Afrika og Karibien, er et typisk resultat av denne ideologien. Misjon og bistand forutsetter en slik doktrine, som altså går ut på at barbarene og de primitive vil ha godt av å lære noe av oss.

Produksjonen av avmektighet og kulturell avhengighet som har med denne typen ideologi å gjøre, er til denne dag et gigantisk kulturelt problem hos de koloniserte folkene. I et essay med tittelen "Negeren og Hegel" beskriver Frantz Fanon hvordan svarte folks idealer og drømmer alle er skapt i dialektikk med deres hvite herrer; et par tiår senere skrev den kenyanske forfatteren Ngugi wa Thiong'o *Decolonising the Mind*, hvor han viser at afrikanske intellektuelle ikke har andre kategorier å tenke med enn de koloniale, som lærer afrikanerne at de selv trolig er mindreverdige. Store deler av den samlede afrikanske skjønnlitteratur er forsøk på å forsone seg med eller overskride denne situasjonen.

Oppfatninger om primitive folk kan altså legitimere at man behandler dem på en bestemt måte uten å spørre dem om lov. På den annen side kan slike oppfatninger, som allerede nevnt, også brukes til å reflektere om seg selv og sitt eget samfunn; man sier noe om dem *for å si noe om seg selv*. Om denne måten å bruke ville mennesker på kan man i det minste si at den er mindre skadelig for de "ville". &shyp; For øvrig er det ikke bare i Europa at man har bestemte oppfatninger om fremmede folk som kan brukes både til å legitimere ens egen sosiale organisasjon, til å kritisere den og til å rettfærdiggjøre overgrep både innad og utad. Japanske fordommer i forhold til koreanere er et velkjent eksempel; fortellinger som går ut på at nabofolket er kannibaler er også svært vanlige i Afrika, på Ny-Guinea og andre steder. Dersom naboen kan fremstilles som bestialsk og grusom &shyp; som vill, ukultivert, som inkarnasjonen av den barbariske ikke-oss &shyp; kan ens eget samfunn fremtre i et rimelig godt lys, hvor elendig det enn måtte synes i et annet perspektiv. USAs og Sovjetunionens gjensidige propagandakrig i etterkrigstiden er et typisk eksempel på en slik taktikk.

Fortellinger om kannibalisme og eksotiske seksuelle varianter er typiske, populære temaer både i europeeres og andres forestillinger om fremmede folk. 1500-

tallsgeografen Amerigo Vespucci, som skrev reiseskildringer som slo så godt an at han fikk to verdensdeler oppkalt etter seg, beskrev således et sted i Karibien hvor "der finnes mennesker som er verre enn dyr"; hvor "sønner har kjønnslig omgang med sine mødre, brødre med sine søstre, fettere med sine kusiner, og hver enkelt med den første han møter". Disse skildringene sier først og fremst at sånn er ikke vi (og bra er det), og presenterer den europeiske sivilisasjonen som et gode. Men selv i den mest negative litteraturen om de ville ligger en viss fascinasjon for det man betrakter som "menneskets naturtilstand".

Romantiserende beretninger om ville folk, som hos Rousseau og hans beundrer Bernardin de St. Pierre (forfatteren av den klassiske kjærlighetsromanen *Paul et Virginie*), eller for den saks skyld hos Margaret Mead, betraktes ofte som en ideologisk motvekt til det mer vulgære, direkte nedlatende syn på primitive folk. Forskjellen består imidlertid ikke så mye i forskjellige syn på primitive folk, men i forskjellige syn på forfatterens eget samfunn. Den generelle formelen er denne: Jo mer vennlig stemt en forfatter er til primitive folk, desto mer kritisk er han til sitt eget samfunn. Primitive folk er naturlige; det er godt å være naturlig; følgelig bør vi bli mer like primitive folk. Sivilisasjonen forderver nemlig. Denne strømmingen legger også vekt på forskjellene mellom oss og *dem*, og den kan også være rasistisk.

En slik tankegang, hvor man setter opp skarpe kontraster mellom "tradisjonelle" og "moderne" samfunn er karakteristisk for moderne samfunnsvitenskap og for ideologier som anser at folk i den siviliserte verden bør bli mer naturlige (hva enn det skulle bety). At slike transformerte bilder av oss selv har preget selve vitenskapen om det primitive menneske, sosial- og kulturanthropologien, er blitt vist flere ganger i det siste; sist i Adam Kupers bok *The Invention of Primitive Society (Transformations of an Illusion)* fra 1988. I følge de tidlige antropologenes syn (deriblant Friedrich Engels), var det staten, den monogame familien og privateiendommen som preget det moderne samfunn; følgelig måtte det primitive samfunn ha vært nomadisk,

organisert etter blodsbånd, seksuelt promiskuøst og kommunistisk. Stort sett handler disse regressive, infantile drømmene om de edle villmennene om Adam og Eva i Edens hage. Tradisjonelle samfunn omtales som "kalde", de går og går som klokker uten å forandre seg, mens moderne, "varme" samfunn er dømt til kontinuerlig innovasjon og "utvikling". Mennesker i tradisjonelle samfunn, hevdes det, lever i tette, statiske fellesskap som gjerne er basert på slektskap og religion; de har et umiddelbart og intuitivt forhold til sin produksjon og reproduksjon, de lever i sykliske tidsstrukturer og motsetter seg forandringer. Disse samfunnene menes å være i harmoni med økosystemet. Menneskene som lever i tradisjonelle samfunn er harmoniske og i psykisk og sosial likevekt, de har ingen problemer med impotens og frigiditet, de streber ikke rastløst etter nye, stadig høyere mål slik vi storbymennesker gjør; de har en organisk *Gemeinschaft*-trygghet der vi har mekanisk *Gesellschaft*-ensomhet; kort sagt, de er uvitende og lykkelige &shyp; og i tillegg er de lykkelig uvitende om de onde sirklene det fremmedgjorte moderne menneske sliter med.

Disse fiksjonene, løgnaktige som de er, er i det minste didaktisk nyttige. Ved å beskrive edle villmenn han aldri hadde truffet og neppe var interessert i å treffe, kritiserte Rousseau aspekter ved det Frankrike han levde i. Bernardin de St. Pierre besøkte slaveleiren Ile-de-France (nå Mauritius) i 1770-årene, men da han skrev sin *Paul et Virginie* la han handlingen til øya på et tidspunkt da det ikke bodde mennesker der. Refleksjoner over naturmennesket kan i sin alminnelighet leses som varianter av refleksjoner om oss selv.

Definisjonen av bestemte befolkningsgrupper som edle naturfolk kan også gå direkte ut over dem selv. Australske urinnvånere lider i noen grad en slik skjebne. Fra å være en stigmatisert og nedvurdert folkegruppe er de i de siste årene blitt symboler på den australske nasjon &shyp; de er frie, edle og individualistiske, heter det. Dermed nektes de tilgang til det moderne samfunns ressurser og moderne karrieremuligheter, ettersom de forventes å være enkle, vise og rene mennesker. Fra å være



skremmebilder til skrekk og advarsel, er de nå blitt gisler for herrefolkets selvforakt. Ingen har spurt dem hva de selv synes.

Utfordringene er mange når vi skal forsøke å overskride disse uheldige bildene av fremmede folk. Fremfor alt må vi europeere bli flinkere til å lytte til dem selv, om vi ønsker å bryte med de europeiske tradisjonene jeg har skissert, som har vært dypt preget av egoisme, etnosentrisme, rasisme og en selvopptatt romantisering av "naturfolk".

### III

Hvor forskjellige er kulturer? Noen antropologiske forskere har lagt vekt på den enorme variasjon mellom ulike samfunn; andre har forsøkt å finne fellesmenneskelige trekk, *universalier*. Claude Lévi-Strauss har sagt det slik: Antropologien "har valgt mennesket som sitt studieobjekt, men skiller seg fra de øvrige humanvitenskapene ved å forsøke å gripe sitt objekt gjennom et mangfold av svært forskjellige manifestasjoner". Man forsøker altså å oppdage fellestrekkene ved å studere forskjeller. Slike generelle fellesmenneskelige trekk kan være evnen til språk, religion, eller T.S. Eliots "treenighet", fødsel, forplantning og død. Forsøk på å forstå andre samfunn *på sine egne premisser*, som på ingen måte har preget tidligere tiders kulturkontakt, handler altså både om likheter og forskjeller. For å kunne samhandle overhodet må vi ha noe felles; etter hvert som vi blir bedre kjent, oppdager vi hvor forskjellige vi er.

I en viss forstand er forskjellige kulturer svært ulike. Mange folk mangler skrift, abstrakt tidsoppfatning, fremskrittstro og så videre. Begrepet om menneskerettigheter, for å nevne et eksempel, har vist seg å være en vesteuropeisk oppfinnelse som mangler i de fleste kulturtradisjoner. Mange folkeslag er dypt religiøse (tidligere kalte man dem "overtroiske"), og har et helt annet syn på

individet, på frihet og ansvar enn vi har. Noen har endog en radikalt annen måte å bruke *sansene* på enn oss. Et eksempel på det siste er mbuti-pygméene i Zaïre, som lever i en tett, ugjennomtrengelig regnskog. Det har vist seg at mbutiene derfor ikke har lært at gjenstander ser mindre ut jo lenger borte de befinner seg; de bruker synet på en annen måte enn oss.

Mange av disse kulturforskjellene hører i stigende grad fortiden til. I vår egen tid er avstandene mellom *oss* og *dem* altså på flere måter blitt mindre, noe selve *muligheten* av å gjennomføre vennskapssamarbeid mellom byer i nord og sør bevitner. En del kulturforskjeller er utjevnet gjennom modernisering og teknologisk utvikling, og moderne kommunikasjonsmidler har krympet verden ned. I tillegg finnes det i dag virkelig *globale* politiske spørsmål; spørsmål som ikke angår en folkegruppe eller et land eller en region, men som angår hele verden. De globale miljøproblemene er kanskje det mest åpenbare eksempelet, men vi skal huske på at verdens folk nå er så nært sammenknyttet at også andre forhold har verdensomspennende relevans. Gulf-krigen ble for eksempel diskutert med bekymring over hele verden. Og når oljeprisene stiger eller synker, merker alle verdens land konsekvensene. Vi er med andre ord i samme båt, og en erkjennelse av denne situasjonen er et godt utgangspunkt for likeverdig kontakt på tvers av kulturelle grenser. Vi har felles interesser med yanomamö-indianere, russere og kenyanere i å forhindre krig og økologisk katastrofe, og på et slikt grunnlag kan det være aktuelt for oss å ha kontakt med dem. En slik kontakt kan forebygge konflikter ved at den skaper fellesskap på tvers av landegrensene, og den kan ha en egenverdi for dem som deltar, foruten at den også kan være lønnsom.