

Hva er sosialantropologi?

Thomas Hylland Eriksen

Universitetsforlaget 2004.

Det ligger noe bonusmateriale på disse sidene. Boken ble nemlig for lang, og to kapitler måtte utgå. (I den engelske *What is Anthropology?* og senere oversettelser, er de med.) I 2003 startet Universitetsforlaget en ny bokserie under tittelen "Hva er". Ideen bak serien er å presentere en serie akademiske fag og intellektuelle felt på en lettlest og inviterende måte. Da jeg ble bedt om å skrive boken om sosialantropologi, slo jeg til uten betenkningstid.

Forordet til *hva er SOSIALANTROPOLOGI* lyder slik:

"Den ideelle leser av denne boken tilhører den mytiske størrelsen som man i forlagsverdenen og kulturlivet kjærlig omtaler som "den opplyste allmennhet". Den arketypiske representant for gruppen er en person mellom 17 og 95 som kan litt om alt, men som ikke nødvendigvis har spesialiserte kunnskaper på noe område, og som uansett har nok nysgjerrighet til stadig å gi seg i kast med nye områder, det være seg barokkens arkitektur, italiensk mathistorie, det tyvende århundrets språkfilosofi, USAs utenrikspolitikk før og nå – eller sosialantropologi. Det er også et håp at boken kan fungere for andre, kanskje til og med for lesere som kan noe antropologi fra før eller studenter fra nabofagene, og dem er det mange av – fra idéhistorie til biologi. Disse bemerkningene må ikke tolkes som uttrykk for falsk beskjedenhet eller forbehold. Innenfor de gitte rammene – stikkordene er 150 små sider og opplyst allmennhet – har jeg presset inn så mye jeg har klart om hva sosialantropologien dreier seg om. Selvfølgelig har det vært nødvendig å

foreta noen vanskelige valg, og like selvfølgelig vil noen av disse valgene være diskutabile. Det får stå til. For øvrig har Olaf Smedal lest og kommentert hele førsteutkastet grundig, og jeg er ham stor takk skyldig, selv om jeg stadig påberoper meg retten til å være ansvarlig for feilene."

Det var gøy å skrive boken, selv om formatet -- 150 sider -- virket litt knapt. Men jeg kom da i mål på et vis, sensommeren 2003. Men så skulle det vise seg at min tolkning av begrepet "150 sider" var for liberal. Jeg måtte stryke en tredjedel av manus. Redaktøren og jeg ble enige om at det eneste mulige var å stryke noen enkeltkapitler. Denne typen arbeid tilhører ikke en forfatters yndlingsaktiviteter, men jeg hadde ikke noe valg.

På vebben gjelder imidlertid ikke sidetallbegrensninger, og jeg har derfor gleden av å tilby de to slettede kapitlene, samt et lite etterord som også måtte utgå, her.

For ordens skyld er jeg fornøyd med den trykte boken slik den er blitt.

Innholdsfortegnelsen så opprinnelig slik ut:

hva er SOSIALANTROPOLOGI?

Forord

Del I: Innganger

1. Hvorfor sosialantropologi?

2. Nøkkelpbegrepene

3. Feltarbeid

4. Teorier

Del II: Nedslagsfelt

5. Resiprositet

6. Slektskap

7. Natur: Dette kapitlet måtte utgå.

8. Tenkning: Dette kapitlet måtte også utgå!

9. Identifikasjon

Tillegg: Om fagterminologi: Denne ble også strøket.

Litteratur Stikkordregister

Slik presenteres boken på Universitetsforlagets nettsted:

Sosialantropologi kan forandre livet ditt. I denne boken har jeg villet vise noe av antropologiens magi for dem som ennå ikke er smittet.

Thomas Hylland Eriksen

hva er SOSIALANTROPOLOGI viser på en engasjert og aktuell måte at faget produserer kunnskaper om kulturell variasjon, og at antropologien tilbyr metoder og teoretiske perspektiver for å utforske, sammenligne og forstå slike mangeartede uttrykk for menneskelig væremåte. Hylland Eriksen fremhever at sosialantropologiens oppgave er å skape forbløffelse, å vise at verden er både rikere og mer komplisert enn det er vanlig å anta.

Natur

Thomas Hylland Eriksen

Utelatt kapittel (pga plassmangel) fra *Hva er sosialantropologi*. Det er imidlertid kommet med i den engelske utgaven og senere oversettelser.

I over hundre år har samfunnsvitenskapene stått i et komplisert forhold til naturvitenskapene. Et mindretall av samfunnsvitere (herunder noen antropologer) betrakter sin virksomhet som en forlengelse av biologisk forskning; denne retningen skal diskuteres senere. Det er flere som mener at samfunnsvitenskapen bør være en type vitenskap som er *av samme slag som* naturvitenskapene, med andre ord at vi bør strebe etter den samme typen presisjon og samme entydighet i forklaringer som man er i stand til å oppnå for eksempel i kjemien. Radcliffe-Brown gikk eksempelvis inn for dette synet, som kalles positivistisk. Imidlertid er det trolig riktig å si at et flertall blant sosialantropologene betrakter sin virksomhet som dypt forskjellig fra naturvitenskapene. Der for eksempel biologien søker etter entydighet og generelle lovmessigheter, aksepterer sosialantropologer flest at de verdenene vi studerer er komplekse og flertydige, og at det siste ordet om f.eks. nuerne eller trobrianderne neppe er sagt selv om deres etnografer var både dyktige, etterrettelige og samvittighetsfulle. Det vil alltid være mulig å vise nye sammenhenger og produsere nye typer data. Av og til får man den bestemte følelsen at biologien og sosialantropologien produserer kunnskap som er av fundamentalt ulike slag. De stiller forskjellige typer spørsmål og gir svar som forteller noe om helt forskjellige deler av verden.

Mange vil nå komme ilende og innvende at et slikt syn er altfor defensivt. Burde vi ikke nettopp forsøke å bygge bro over kløften mellom forskjellige

vitenskapelige tradisjoner, og prøve å skape en enhetlig forståelse som innbefatter kunnskaper om både menneskets biologi, dets historie og dets kulturelle mangfoldighet? Svaret er i prinsippet ja, men i praksis er det ikke alltid så enkelt. De kommende avsnittene viser hvordan antropologien håndterer naturen, og som vanlig består vårt bidrag blant annet i å vise at ting er mer kompliserte enn de kan se ut til å være.

Den indre natur

Det finnes to typer natur som blir behandlet i antropologisk tenkning, nemlig den indre og den ytre. Den indre er menneskets natur, mens den ytre er økologien som både omgir oss og som vi er en del av. Begge er del av livets store tre, men i faglitteraturen blir de nesten alltid behandlet hver for seg. Antropologiske studier som befatter seg med menneskets natur tar gjerne utgangspunkt i teorier om universelle trekk ved mennesket som art, og diskuterer dem i lys av empirisk materiale. Studier av den ytre natur konsentrerer seg derimot om å vise hvordan kultur og samfunn påvirkes av og står i vekselvirkning med sine økologiske omgivelser. Denne forskningen, som ofte kalles humanøkologisk, tar ikke nødvendigvis stilling til teorier om menneskets natur. Moderne sosiologi og sosialantropologi ble grunnlagt av teoretikere som med få unntak tok skarpt avstand fra vanlige generaliseringer om "menneskets natur". Marx skrev at selv det menneskelige sanseapparat var et produkt av historien, altså at mennesket i de fleste henseender er formet av samfunnet og ikke av en medfødt natur. Durkheim argumenterte intenst og polemisk mot forklaringer som henviste til en uforanderlig menneskelig natur; i en av sine beste bøker viser han at selvmordraten varierer systematisk på grunn av det vi i dag ville kalle kulturelle forskjeller, og et annet sted skriver han at sinnslidelser åpenbart skyldes sosiale forhold. Boas var for sin del dypt kritisk til datidens rasistiske pseudovitenskap, altså et syn som var utbredt både i alminnelige dannede lag og blant mange vitenskapsfolk (ikke minst biologer) for rundt hundre år siden, om at det var systematiske forskjeller i evner og anlegg mellom menneskerasene. Hans innsats for å vise

at forskjellene skyldtes kulturelle og ikke medfødte variasjoner, fikk relativt stor betydning i kampen mot rasistisk tenkning i de første tiårene av det tyvende århundre.

Av unntakene er Morgan og Tylor de mest markante. Morgan så ingen prinsipiell forskjell mellom mennesker og (andre) dyr, og skrev – nok så sjokkerende for mange av hans lesere – i sin bok om “den amerikanske beveren og hans virke” at beverens intelligens var av samme slag som den menneskelige. Hva han kan ha ment med dette er gåtefullt; hos bevere finnes iallfall ikke noe skille mellom klassifikatorisk og deskriptivt slektskap. Når det gjelder Tylor, gikk han ut fra at mennesket hadde en rekke medfødte egenskaper som kom til uttrykk i kulturen, og han både påvirket Darwin og ble påvirket av ham selv. Darwin skrev for øvrig selv et par tankevekkende bøker om menneskets natur, men han hadde ingen klar oppfatning om forholdet mellom natur og kultur. Prinsipielt mente han at kulturen var en del av naturen, men samtidig kunne han ikke nekte for at det fantes kulturelle verdier og praksiser som klart stred imot det overordnede prinsippet i naturen, nemlig kampen for overlevelse. Ett eksempel var kristen nestekjærlighet. Darwin var også bekymret over at datidens kultur syntes å fjerne mennesket fra sin natur, blant annet gjennom kvinnefrigjøring, og dermed innrømmet han indirekte at kulturen hadde en grad av autonomi (selvstendighet) i forhold til naturen.

De dominerende skolene i det tyvende århundres antropologi ga lite rom for utforskning av menneskets natur. Britisk antropologi ga samfunnet forrang; samfunnsmessige forhold krevde samfunnsmessige forklaringer, og det var ingen grunn til å gå til naturen for å finne årsaker. Amerikansk kulturanthropologi betraktet kulturen mer eller mindre som *sui generis* – selvproduserende – og var generelt fiendtlig innstilt til forsøk på å forklare kulturen biologisk. Fransk antropologi stod i gjeld til Durkheim og Mauss, og studerte den menneskelige natur som kulturell konstruksjon heller enn som noe i seg selv. Dette betyr ikke at ledende antropologer nødvendigvis fornektet biologisk forskning eller tok avstand fra Darwin, men at de betraktet biologiens funn som irrelevante for studiet av kultur og samfunn. Etter deres

syn var den biologiske evolusjonen avgjørende for menneskets utvikling helt til kulturen (språk, religion osv.) oppstod. Da fikk kulturen raskt sin egen dynamikk, og utviklet seg uavhengig av den biologiske evolusjon.

Unntakene er mange. Malinowskis funksjonalisme var således basert på en hjemmesnekret liste over “universelle menneskelige behov”, som ulike kulturer etter hans mening tilfredsstilte på forskjellige måter. Lévi-Strauss’ strukturalisme er en lære om universelle menneskelige måter å tenke på, og selv Durkheims sosiologi og Radcliffe-Browns videreutvikling av den forutsetter noen felles mentale trekk, for hvis alle samfunn følger de samme lovmessighetene, må det være noe felles ved menneskene som sørger for at dette skjer overalt. Hele faget bygger på prinsippet om menneskets mentale enhet, altså at alle mennesker er født med noenlunde det samme kognitive utstyret. Likevel er det riktig, som enkelte kritikere har påpekt i senere tid, at antropologien dels har operert med en implisitt teori om menneskets natur, at den dels har gått svært langt i retning av å hevde at det er menneskets natur å være unaturlig, altså at våre medfødte evner og anlegg bare gir oss noen få, generelle disposisjoner og at disse kan formes i nær sagt en hvilken som helst retning. Det er iallfall hevet over tvil at antropologer i over hundre år har vært mer opptatt av variasjon enn av likhet.

Hva som står på spill her, kommer klart til uttrykk i den langvarige debatten om aggresjon. Historien er kort fortalt denne. Siden darwinismens gjennombrudd i annen halvdel av 1800-tallet, har mange darwinister (men ikke alle) antatt at dyr, og særlig hanndyr, er nødt til å opptre aggressivt i situasjoner som truer deres egen og deres avkoms overlevelse. De som mener at darwinismen også gjelder ufortynnet for forståelsen av mennesker (og av dem er det færre, skjønt de gjør mye av seg), antar følgelig at også mennesker, og særlig hannmennesker, er i besittelse av medfødt aggresjon. Den blir tydelig i rivalisering mellom individer om kvinners gunst, og i konkurranse mellom grupper om knappe ressurser. Drap og krig antas, i tråd med denne teorien, å ha sine røtter i menneskets pattedyrnatur.

Mot dette synet har antropologer på begge sider av Atlanteren, men særlig i

USA, argumentert for at det er så store krysskulturelle variasjoner med hensyn til vold at en appell til menneskets natur ikke hjelper oss å forstå aggresjon. Hvorfor er det så mange flere drap blant san-folk i det sørlige Afrika enn blant ainuer i Japan? Hvorfor er mordraten mange ganger høyere i Detroit enn i nabobyen Hamilton (som ligger på den andre siden av den kanadiske grensen)? Slike variasjoner krever historiske og sosiologiske forklaringer, ikke biologiske. Genetikeren Steve Jones har tatt opp teorien om at den høye drapsraten i USA henger sammen med medfødt mannlig aggresjon, og han spør ganske enkelt hvorfor det er så mange færre drap i London. En viktig del av svaret er at det finnes mange flere håndvåpen i USA enn i Storbritannia. Jones, som på ingen måte er fiendtlig innstilt til genetiske forklaringer – han lever selv av dem – har også en interessant refleksjon omkring alkoholisme. Det er for tiden vanlig å anta at alkoholisme kan ha en genetisk komponent, altså at “alkoholisme er arvelig”. Genkomplekset som disponerer for alkoholisme er nokså jevnt spredt blant forskjellige samfunn. Men så viser det seg selvfølgelig at alkoholisme er meget utbredt i Storbritannia, men nesten ikke-eksisterende i Iran (hvor det er nesten umulig å få tak i alkohol). Burde vi dermed trekke den slutning at alkoholisme er arvelig i Storbritannia, men ikke i Iran? Selvfølgelig ikke: Jones’ poeng er at medfødte disposisjoner bare kan slå ut dersom miljøet legger til rette for at de skal gjøre det.

Denne typen kritikk er av den milde sorten. Her aksepteres det at en menneskelig natur finnes, men at den disponerer for mange slags egenskaper, hvorav bare noen tillates å slå ut i full blomst. Eventuelle medfødte anlegg for jakt blir utviklet i Amazonas men ikke på Bornholm, og medfødte anlegg for komposisjon blir utviklet i 1700-tallets Salzburg, men neppe i 1700-tallets Grønland. En mer radikal kritikk går ut på at hele ideen om bestemte medfødte anlegg er feilaktig. En rekke antropologiske bøker om aggresjon hevder dette synet. I artikkelsamlingen *Societies at Peace* (“Fredelige samfunn”), som er redigert av Signe Howell og Roy Willis, hevder bidragsyterne at det ikke finnes grunnlag for å hevde at aggresjon er medfødt overhodet, og de beskriver samfunn, som de malaysiske chewongene studert av Howell, der det ikke engang finnes ord for aggresjon. Redaktørenes

konklusjon er at mennesket har medfødte anlegg for *sosialitet*, altså samarbeid og resiprositet, men ikke for aggresjon.

Vi skal merke oss at selv disse kritikerne, som er meget indignert på dem som hevder at det er menneskets natur å være aggressivt, konkluderer med at mennesket har bestemte medfødte egenskaper – i dette tilfellet sosialitet. Dermed følger de den durkheimske sosiologien og antropologien, men de går faktisk også inn for et syn som er forenlig med en tolkning av darwinismen som legger vekt på samarbeid snarere enn konkurranse som adaptiv (evolusjonært gunstig) egenskap.

Det finnes etter hvert en stor faglitteratur om emosjoner. Darwin var en av de første som trakk inn krysskulturelle funn i teoretisering om menneskelig følelsesliv, i en bok fra 1872. Der har han en interessant drøfting av rødming, som minner oss om at spørsmålene som stilles av biologer og antropologer ofte er av forskjellige slag. Han betrakter rødming som en unikt menneskelig emosjon, altså en følelse som ikke finnes hos andre dyr. (Dette kan nå sies enda sterkere: Rødming, og følelsen som fører til det, altså *flauhet*, er en veldig *engelsk* emosjon!) Så går han gjennom det han har fått vite om rødming hos de ulike “rasene”, og finner ut at alle folkeslag ser ut til å rødme. Et problem oppstår i behandlingen av et bestemt folkeslag i Amazonas. De rødmet nemlig ikke, selv om de gikk nakne. Imidlertid fikk de besøk av noen europeiske misjonærer, og etter et år begynte sannelig disse Amazonas-indianerne å rødme som oss andre. Slutningen Darwin trekker, er at dette beviser at rødming er universelt – alle mennesker er i stand til å rødme, ergo er flauhet medfødt.

Her går Darwin glipp av en gyllen sjanse til å si noe interessant om forholdet mellom natur og kultur. Det han har vist, er jo rent faktisk at flauhet er kulturelt, ettersom det finnes minst ett folkeslag (i virkeligheten mange flere, men han hadde begrenset tilgang til kunnskap om dem) som ikke rødmer. Videre kunne han ha konkludert med at alle mennesker har et medfødt potensial for å rødme, men at de ikke nødvendigvis bruker det! Denne innsikten kunne så ha vært utviklet videre til å se på andre deler av

menneskelig virke: Vi har et stort antall medfødte disposisjoner, men vi bruker bare noen av dem; og hvilke som blir utviklet, og på hvilke måter de blir utviklet, avhenger av hvilket samfunn vi lever i. Med et slikt utgangspunkt kunne han (og hans etterfølgere) ha studert både menneskelige universalier og kulturell variasjon uten å gjøre vold på noen av delene. Dessverre gikk det tyvende århundres intellektuelle liv i en annen retning. I stedet for et perspektiv som kombinerte kultur og natur på denne måten, har det helt opp til våre dager vært ført skyttergravskriger om *nature versus nurture*, natur mot kultur, på ufruktbare enten-eller-måter. Og antropologer har ofte befunnet seg ved fronten, som regel på kultursiden.

Den ytre natur

Forskning om forholdet mellom økologi og samfunn tok av i de første etterkrigsårene i USA. De unge rebellene som ønsket en tydeligere forankring i materielle forhold enn det Boas-skolen kunne tilby – Julian Steward og Leslie White ble nevnt i et tidligere kapittel – var levende opptatt av den nye vitenskapen økologi, og så raskt at den kunne bidra til kulturforskningen. Den tverrfaglige disiplinen humanøkologi så dagens lys på 1950-tallet, og dens mål var å studere menneskelig aktivitet som økologisk tilpasning. Spesielt i studier av folkeslag med enkel teknologi – jegere og sankere, hagebrukere – har humanøkologiske perspektiver vært populære. Slike studier har ofte vært gjennomført med kvantitative metoder, og det har vært lagt stor vekt på energiutnyttelse og ressurskretsløp. Et sentralt problem i humanøkologien har å gjøre med forholdet mellom det materielle og det symbolske; kort sagt i hvilken grad kulturelle fenomener som religion og kunst henger sammen med materielle forhold. Denne problematikken kan føres tilbake til Marx (og, om man vil, enda lenger), som mente at overbygningen (de ikke-materielle delene av samfunnet) hang sammen med forhold i basis (eiendomsforhold og teknologi). På samme måte som senere marxister har strevd med å gjøre rede for denne sammenhengen, og er kommet opp med ulike løsninger, har humanøkologene på sin side lagt inn mange bud på å forklare forholdet

mellom materielle og symbolske forhold. Både Steward og White betraktet den symbolske kulturen som relativt selvstendig – den kunne gå i flere retninger, og var ikke helt og holdent bundet av økologi og teknologi. Steward skilte, som tidligere nevnt, mellom “kulturens kjerne” (økologi og teknologi) og “resten av kulturen” (alt fra jus og slektskap til kunst og språk), og så ikke for seg at det var noe enkelt, deterministisk forhold mellom det ene og det andre. White målte graden av kulturell evolusjon ved å se på mengden av tilgjengelig energi som var bundet opp av menneskelig aktivitet, og han så klare sammenhenger mellom energiutnyttelse og sosial kompleksitet. På den annen side mente også White at symbolsk kultur – ideologi, religion og så videre – var relativt autonom.

Denne problematikken er både gammel og komplisert. Et par berømte eksempler kan anskueliggjøre hvordan den behandles i praksis.

Av Steward og Whites arvtagere har Marvin Harris vært den mest markante. Hans teoretiske program, kulturmaterialisme, er både mer ambisiøst og mer deterministisk enn hans forgjengeres. Etter Harris’ syn er symbolsk kultur og ellers det Steward kalte “resten av kulturen” skapt av det materielle grunnlaget. Han skrev mange bøker, men hans mest berømte artikkel kom tidlig i hans karriere, i 1965, og handlet om hellige kuer i India. Analysen er nevnt i et tidligere kapittel, hvor vi gjenga Harris’ syn om at indiske kuer, stikk i strid med vanlige oppfatninger om religiøse årsaker, *egentlig* er hellige fordi det var økologisk og økonomisk funksjonelt å la dem vandre fritt omkring. Han anfører en rekke argumenter for dette synet. Indias kuer, som går i gater og grøfter, livnærer seg på avfall og marginalt gress. Melken blir brukt som næring for mennesker (i likhet med skandinaver er inderne et utpreget melkedrikkende folk), avføringen blir brukt til alt fra gjødsel og brensel til husbygging, og når en ku dør mett av dage, blir skinnet garvet av rituell urene spesialister, og selv kjøttet blir spist av folk som er så lavt nede på den hinduistiske rangstigen at de ikke rammes av forbudet mot å spise kukjøtt. Med andre ord, konkluderer Harris, er kuene rent faktisk hellige fordi det er lønnsomt, og de religiøse oppfatningene om kuas spesielle status er der fordi de er funksjonelle.

Denne typen forklaring fremstår som elegant og innsiktsfull. Helt til man får tenkt seg om. For hvis det er slik i India, hvorfor har man ikke da hellige dyr av samme slag overalt? De fleste mat-tabuer fremstår som lite funksjonelle. Det er ingen økologisk eller økonomisk grunn til at vi ikke skulle spise menneskekjøtt. Den berømte spekkhoggeren Keiko, som ble filmstjerne i Disney-filmen *Free Willy*, kunne ha gitt fem tusen sultne sudanese et mettende kjøttmåltid, men på grunn av det utbredte tabuet mot å spise hvalkjøtt i den vestlige verden, var det utenkelig at han skulle ende slik. Og som Marshall Sahlins – en tidligere student av White, senere Harris’ teoretiske hovedmotstander – har påpekt, hvorfor ble det ramaskrik i California da det kom hestekjøtt på supermarkedene?

Eksempelet kan brukes til å illustrere det samme poenget som i diskusjonen om Darwin og rødmingen ovenfor. I alle samfunn må det utvikles institusjoner som bidrar til at samfunnet vedlikeholdes over tid.

Valgmulighetene begrenses av objektive, materielle faktorer som økologiske forhold, teknologi og befolkningstetthet. Men av de mange mulighetene som finnes i ethvert samfunn, utnyttes bare noen. I tillegg er det et uomtvistelig faktum at det slett ikke er alt i et samfunn som er “funksjonelt”. Som Lévi-Strauss uttrykte det i en kritisk kommentar til Malinowski: Å si at samfunn fungerer, er trivielt. Men å si at alt i et samfunn er funksjonelt, er absurd. Mennesker gir ofte tilværelsen mening på måter som gjør livet vanskeligere enn det hadde trengt å være.

Den trolig mest omdiskuterte studien av forholdet mellom økologi og kultur er en bok om ritualer og svin i høylandet på Ny-Guinea. Forfatteren var Roy Rappaport, og boken, *Pigs for the Ancestors* (“Griser til forfedrene”), kom først ut i 1967, og deretter i en nesten dobbelt så lang utgave – supplert med forfatterens mange tillegg og svar til kritikere – i 1984.

Rappaports analyse gikk som følger. I likhet med mange høylandsfolk på Ny-Guinea driver tsembagaene med hagebruk, supplert med svineoppdrett. Omtrent hvert femtende år skjer noe mystisk. Da slaktes nesten alle grisene, og etter en gedigen fest går tsembagaene til krig mot sine naboer. Dette

skyldes, hevder de, forpliktelser overfor forfedrene. Rappaports forklaring er imidlertid en annen. Han viser at når grisebefolkningen øker, får tsembagaene problemer med å holde sine svin under kontroll. De ødelegger avlinger, og omkostningene med å røkte dem blir for høye. Parallelt blir jorden utarmet. Når grisene blir slaktet og tsembagaene går til krig, for senere å bygge en ny landsby et annet sted, skyldes det med andre ord egentlig økologiske forhold. De skaffer seg tilgang til ny jord, og kan begynne med svineavl igjen med håndterlige antall.

Rappaports forklaring var ikke bare økologisk; i likhet med Harris' analyse av de hellige kuene, var den også funksjonalistisk. Kritikken lot ikke vente på seg. Hvis tsembagaenes egen forklaring av ofringen og det påfølgende oppbruddet ikke var riktig, hvor ble beslutningen rent faktisk tatt? Fantest det en "stor økolog i himmelen" som bestemte når de skulle kvitte seg med overskuddet av griser? Og hvis det var økologisk funksjonalitet som styrte svineholdet, hvorfor slaktet de ikke en passende andel av bestanden hvert år? Rappaport hadde interessante svar til sine kritikere, og han nyanserte sine tidligere oppfatninger på flere punkter. Det ville føre for langt å gå inn i debattens videre utvikling her. Interesserte får heller se på 1984-utgaven av boken. Det studier av denne typen kan fortelle oss, er kanskje ikke så mye om hvordan økologien påvirker samfunnet; men de sier oss desto mer om fleksibiliteten i samfunnets måte å håndtere sitt forhold til de økologiske omgivelsene på. For når man blir servert en enkel, økologisk forklaring av en kulturell praksis, melder det seg straks så mange kritiske spørsmål at man innser hvor mangfoldige de kulturelle reaksjonene på økologiske begrensninger er. Som min gamle lærer Harald Eidheim en gang bemerket: Kulturøkologien kan kanskje ikke fortelle oss så mye om økologi, men den kan lære oss desto mer om kultur.

Naturen som sosial konstruksjon

Hittil har diskusjonen dreid seg om hvordan den objektive naturen "der ute"

og “der inne” påvirker sosiale og kulturelle forhold, men faktum er at antropologer, særlig i senere år, har vært adskillig mer opptatt av naturen slik den blir konseptualisert lokalt. Her snakker vi med andre ord om *naturen i kulturen* i stedet for *naturen i seg selv*, altså natur *für mich* og ikke natur *an sich*. Dette perspektivet er i tråd med en faghistorisk dreining, som har vært særlig påtagelig siden 1970-tallet, mot å prioritere studiet av mening snarere enn å skulle forklare struktur. Forskning om naturen slik den fremstår for innfødte handler i beskjeden grad om naturens objektive effekter på kultur og samfunn, og hvis den har noe budskap om menneskets natur, består det som regel i at den er plastisk og kontekstsensitiv. Likevel finnes det universalistiske bidrag også her.

Inspirert av Durkheim og Mauss har Lévi-Strauss lenge interessert seg for ulike folkeslags klassifikasjon av ting og fenomener i naturen. Dette temaet skal behandles mer utførlig i neste kapittel, men det er uansett relevant å nevne at hans grunn for denne interessen ikke er å samle kuriøs informasjon fra fjern og nær, eller for den del å argumentere langs kulturellevistiske linjer for at mennesket kan klassifisere naturen på et uendelig antall måter. Selv om Lévi-Strauss har en kulturellevistisk tilnærming til variasjon (kulturer er unike, integrerte helheter), er hans mål å forstå de universelle strukturene i menneskesinnet.

Forskning om naturen som kulturell konstruksjon spenner vidt. Et typisk bidrag er kanskje Peter Worsleys *Knowledges* (“Kunnskapstyper”, 1997), en bok om ulike måter å forholde seg til natur på, med etnografi hentet både fra moderne vestlige samfunn og bl.a. fra Australia og Melanesia. Ofte er denne en komparativ; for eksempel utkom en artikkelsamling om ulike folkeslags forhold til *trær* for noen år siden. Både etnobotanikk og etnozologi er ellers vel etablerte felter som viser variasjoner og likheter i ulike folkeslags klassifikasjoner av levende ting. Av og til blir denne forskningen politisk brennbar, som i Arne Kallands studier av hvalen i vestlig kosmologi. Kalland argumenterer for at enkelte miljøorganisasjoner har skapt et bilde av “superhvalen”, en ikke-eksisterende skapning med trekk fra ulike hvalarter, som fremstår som et hellig dyr. Kalland, som er tilhenger av hvalfangst, tolker altså

den vanlige vestlige holdningen til hvalen som kosmologisk snarere enn vitenskapelig basert.

Forskning om kulturelle forestillinger om natur kan imidlertid også bli politisk relevant på andre måter også, som i Edvard Hvidings detaljerte studier av tradisjonell ressursforvaltning på Solomon-øyene i Melanesia. Hans forskning har hatt betydning for myndighetenes og internasjonale organisasjoners miljøarbeid lokalt ettersom den har vist hvordan moderne ideer om økologisk ansvarlighet kan gjøres forenlige med tradisjonelle ideer om kultur og natur.

Hvis vi aksepterer at kunnskap om naturen iallfall et stykke på vei er styrt av kulturelle vurderinger og kategorier, er det ingen grunn til at ikke vitenskapelig kunnskap om natur skal studeres som en form for kulturell kunnskap. Det betyr i så fall at forskning om naturens påvirkning på kultur og samfunn må tas med en klype salt; den er jo preget av forskerens samfunn og dets kulturelt baserte kategoriseringer av fenomener i naturen. Ifølge denne vinklingen er vitenskapen selv altså en kulturell spesialisering på linje med andre, og som sådan verken sannere eller falskere enn andre former for kunnskap om naturen.

Det er slett ikke alle antropologer som betrakter vitenskapen som en kunnskapsform på linje med alle andre; trolig er det et mindretall. Siden faget iallfall delvis har pretensjoner om vitenskapelighet på egne vegne, synes en slik holdning å innebære at man sager over grenen man selv sitter på. Imidlertid er det mange som ser fruktbarheten i å studere vitenskapen som kulturell konstruksjon uten dermed å ta stilling til om den er mer eller mindre etterrettelig enn andre former for kunnskap om naturen. Det er jo ingen tvil om at vitenskapens spørsmål må komme fra et sted, og selv om den kan etablere pålitelig kunnskap om naturen, vil det ofte være relevant å undersøke hvorfor den stiller bestemte typer av spørsmål og ikke andre.

Selv om lokale oppfatninger om naturlighet i moderne samfunn ikke

nødvendigvis er vitenskapelige, står de ofte i en vekselvirkning med den vitenskapelige kunnskapsproduksjonen. Vitenskapere er jo selv innbyggere i et samfunn og preget av dets kulturelle kategorier. I en meget innflytelsesrik bok fra 1992, *After Nature* (“Etter naturen”), sammenlignet Marilyn Strathern engelske og melanesiske måter å tenke om forplantning på. Mens mange melanesiske folk betrakter nyfødte som gjenfødte forfedre og -mødre, betrakter engelskmenn barn som helt nye mennesker. Hun går også inn i de innfødte oppfatningene om de respektive bidragene fra far og mor i produksjonen av det nye barnet. I bokens siste del argumenterer hun for at de nye forplantningsteknologiene – fra prøverør til surrogatmødre og (i en kanskje nær fremtid) kloning – medfører en forskyvning i forholdet mellom kultur og natur. Når det blir mulig, i økende grad, å bestemme hva slags barn man skal få, betraktes ikke lenger prokreasjon som noe naturlig; en tidligere del av naturen blir innlemmet i kulturen og underlagt dens kontroll. Grensen mellom natur og kultur er med andre ord ikke absolutt.

Begrepet naturvern peker i samme retning: Det antyder at naturen ikke lenger kan ta vare på seg selv, og er avhengig av kulturens beskyttelse for å overleve. En slik tenkemåte er kulturhistorisk uvanlig. Selv om det neppe kan forsvares at et skille mellom kultur og natur finnes overalt (noe Lévi-Strauss har påstått), betraktes naturen generelt som noe utenfor kulturen, og ofte som noe truende. Det har vært hevdet at mens bønder ser naturen som en fiende (ville dyr og ugress ødelegger avlingene osv.), betrakter jegere og sankere naturen som en venn, og dette gjelder nok i mange tilfeller. Men at den ytre natur totalt skulle slutte å eksistere som noe annet enn en sfære som trenger kulturens hjelp for å klare seg, er en fremmed tanke overalt, muligens unntatt i vår type samfunn.

En viktig innfallsvinkel til studiet av naturen som kulturell konstruksjon handler om ideologi. Det har nemlig vist seg at svært mange ideologier legitimerer eksisterende maktforhold ved å påstå at de er “naturlige”, en del av “naturens orden” eller lignende. Det gjelder ikke bare i vår type samfunn, hvor slaveriet ble forsvart med at “negerens” naturlige plass i verden var som tjener, og hvor motstandere av kvinnefrigjøring har sagt lignende ting om

kvinner. Den samme typen ideologi er også utbredt i tradisjonelle samfunn. Naturalisering eller naturliggjøring er kort sagt en viktig hersketeknikk. Hvis noen sier at “Det er bare sånn det er”, “Det har alltid vært sånn” eller “Du kan ikke forandre menneskets natur”, er det gode grunner til å lete etter underteksten. Hva er det disse utsagnene dypest sett handler om? I mange tilfeller er svaret makt. Ofte fortelles myter som skal understreke poenget. Lenge trodde antropologer og andre at mange tradisjonelle samfunn i fortiden hadde vært styrt av kvinner, altså at de hadde vært matriarkalske før de ble patriarkalske. Detaljerte studier viste imidlertid at historiene om “det opprinnelige matriarkat” var myter som ble fortalt av menn for å legitimere den nåværende orden. Ifølge disse mytene var det selvfølgelig ikke orden på noe som helst da kvinnene regjerte, men så overtok mennene, og det viste seg raskt at det mest naturlige var at de bestemte mest...

Mye av kulturen har en “det er bare sånn det er”-karakter. Det vil si at aktørene har reflektert lite over at det de kan, vet og gjør er lært, at det kunne ha vært annerledes og at det iallfall ikke primært er naturlig. Denne ikke-eksplisitte kunnskapen omtales av og til som *doxa*, av og til som *taus kunnskap*. Det snakkes ikke om den; enten fordi den tas for gitt, eller fordi aktørene ikke engang er klar over at de har den. Det er jo mye vi vet som vi ikke vet at vi vet. Denne kunnskapen oppleves ofte som naturlig, og det er antropologiens oppgave å pakke den ut og vise hvordan den går inn i et bestemt, kulturelt, kunnskapsregime.

Det implisitte, det kroppslige og litt om kulturen

Men kroppen, da, den er da i det minste naturlig? I en viss forstand er den saktens det. Den puster og skiller ut avfallsstoffer, den trenger mat og hvile, og den har en forhåndsprogrammert aldringsprosess. Blant annet. Antropologiske studier av kroppen har naturligvis ikke dvelt ved disse aspektene ved kroppen, men har i stedet undersøkt hvordan kroppen blir gjort kulturell på måter som får den til å fremstå som naturlig.

I en tekst som kanskje var et halvt århundre forut for sin tid, beskrev Mauss det han kalte “kroppsteknikker”. Erfaringen hadde nemlig vist ham at selv folkeslag som regnet seg som nært beslektet, brukte kroppen på forskjellige måter, og at kroppsteknikkene ofte forandret seg raskt. Mauss, som var født i 1872, hadde lært å svømme før forrige århundreskifte. Han var blitt instruert i klassisk brystsvømming, og lærte å fylle munnen med vann som han så spyttet ut “som en dampbåt” mellom takene. Denne teknikken var nå helt skiftet ut med crawl og andre svømmestiler på 1930-tallet. Han nevner også en engelsk bataljon fra første verdenskrig, som var blitt satt til å grave skyttergraver, men som viste seg å være ute av stand til å håndtere franske spader. Dermed måtte tusenvis av spader skiftes ut hver gang en engelsk tropp avløste en fransk.

Mauss snakker også om forskjeller i marsjering, i ganglag, løping, hosting og spyting, spising og så videre. For å beskrive disse inkorporerte teknikkene (inkorporert kommer av det latinske *in corpore*, altså i kroppen) foreslår han begrepet *habitus*, som kan oversettes med internalisert, kroppsliggjort vane. Han noterer seg ikke bare at slike teknikker varierer fra folkegruppe til folkegruppe, men også at de varierer innad i samfunnet. Ulike kroppsteknikker vitner om både klasse- og kjønnsforskjeller, for å nevne de mest opplagte skillelinjene. De skyldes forskjeller i sosialisering, og må følgelig studeres samfunnsvitenskapelig.

Først fra 1980-tallet av har et betydelig antall antropologer interessert seg for kroppen, ofte under inspirasjon av Pierre Bourdieu, som gjeninnførte Mauss' begrep *habitus* på 1970-tallet. Kroppen er interessant på flere måter: Den er både natur, kultur og individualitet, men av særlig interesse her er det at den kroppsliggjorte kunnskapen er implisitt. Mye av det vi vet, vet vi med kroppen. Det innebærer ofte at vi ikke vet at vi vet det.

Jeg har tidligere nevnt den utbredte tendensen til å overdrive betydningen av verbal kommunikasjon i samfunns- og kulturforskning. Siden akademikere er utpreget verbale mennesker, er de ofte tilbøyelige til å gå ut fra at også andre er det. Men det er altså mye ved kommunikasjon og væremåte som ikke er

verbalt. Noen ganger kan man gjøre rede for disse tingene når man blir spurt; det gjelder for eksempel bordmanerer: Gaffelen i venstre hånd og kniven i høyre; spise med lukket munn, ikke smatte og slurpe. Andre ganger kan man bare vise det: Hvordan gjør man når man sykler eller svømmer? Igjen andre typer kunnskap er, som nevnt ovenfor, av en slik type at informantene ikke engang selv vet at de har den. Her har antropologen en krevende oppgave i å identifisere og gjøre rede for ikke bare den *tause kunnskapen*, men også den *kroppsliggjorte kunnskapen*. De engelske soldatene Mauss nevner, ville aldri ha tenkt over at de hadde lært å grave på en kulturspesifikk måte med kulturspesifikke spader, om de ikke hadde blitt bedt om å grave med franske spader.

Kulturen er ikke en ting. Den har ikke overflate, grenser, masse; den kan ikke iakttas, gripes og klemmes på. Den flyter, varierer, overlapper, blander seg, forandrer seg. Den er både eksplisitt og implisitt, både verbal og kroppslig. Den er både felles og varierende. Forfatteren og leserne av denne boken har felles kultur for såvidt som vi forstår omtrent det samme med det som står i denne setningen. Men så kan det vise seg at vi har “forskjellig kultur” på andre områder. Kanskje vi har ulike syn på livet etter døden, ulike oppfatninger om barneoppdragelse og det gode liv, og kanskje vi graver på fundamentalt forskjellige måter. Det er i spennet mellom det som er felles, enten det er eksplisitt eller implisitt, og det som varierer, at kulturforskningen bør oppholde seg. Verken en insistering på at alle individer er forskjellige fra hverandre eller påstander om at alle x’er tenker likt, kan gi presise beskrivelser. Derfor er det viktig å uttrykke seg presist, enten kulturbegrepet beholdes eller forkastes: Er det for eksempel kjønnsroller, svømmeteknikk, språklig forståelse eller matvaner det siktes til? Gjelder generaliseringen for alle x’er eller bare for noen av dem? Hvis kulturelle fellesskap er et verdig studieobjekt, og det er de, er det altså nødvendig å se dem som omskiftelige, overlappende størrelser. Det leseren har felles med en jevnaldrende fra samme by er ikke det samme som det hun har felles med naboen, men begge deler er viktige og “kulturelle”. Tredve års intens debatt om kulturbegrepet har lært oss minst én ting, nemlig at det er nødvendig å være presis.

Sosiobiologien

En teoretisk retning som har hatt vind i seilene i senere år, også i noen grad i antropologien (spesielt i deler av amerikansk antropologi), er den som sporer sitt historiske opphav ikke til Marx, Durkheim eller Weber, men til Darwin. Den er omtalt et par steder i tidligere kapitler; her skal vi se på den mer prinsipielt. Vi kan jo begynne med å fastslå at det knapt finnes noen vestlige, utdannede mennesker som betviler at mennesket er et produkt av en evolusjon, og at vi er genetisk nært beslektet med menneskeapene. Darwins utviklingslære har ingen seriøse utfordrere som det overordnede teoretiske rammeverket for å forstå livets utvikling, selv om det er stor uenighet om deler av teorien og hvor stor forklaringskraft den har. (Mange biologer mener at det er en masse fenomener i naturen som ikke kan forklares med det darwinistiske prinsippet om naturlig utvalg.) Spørsmålet som er relevant for oss, er hva darwinismen kan fortelle oss om menneskers samfunnsmessige tilværelse.

Populærvitenskap og kommersielle massemedier gir av og til inntrykk av at naturvitenskapen før eller siden vil gi oss alle svarene vi ønsker om hva det vil si å være menneske. De annonserer for eksempel at forskerne “har funnet genet for homoseksualitet”, at DNA-molekylet er “livets bok” og at det er vitenskapelig bevist at menn er mer tilbøyelige til å være promiskuøse enn kvinner. Studerer man selve forskningen som ligger til grunn for populariseringene, får man raskt forståelsen av at det er nødvendig med en betydelig grad av edruelighet. Det er ikke bare dyp uenighet om hvordan vitenskapelige funn bør tolkes; det er til og med uenighet om hva som skal gjelde som vitenskapelige funn, altså *validiteten* til forskningen. Dette betyr ikke at det er umulig å etablere gyldig kunnskap, men at det er vanskeligere å konkludere entydig om hva som foregår i menneskers sjelsliv enn om hva som foregår i amøbers celledeling.

Menneskelig sosiobiologi, altså studiet av det samfunnsmessige mennesket

som biologisk artsvesen, var en disiplin som vokste frem på 1960- og 1970-tallet. Et av høydepunktene var utgivelsen av Edward O. Wilsons *Sociobiology* i 1975. Wilson betraktet samfunnsvitenskapene som forvirrede og umodne disipliner som snarest burde reintegreres i modervitenskapen, nemlig biologien. Antropologer reagerte forståelig nok biskt og til tider aggressivt på dette forsøket på inndefinering. Sahlins skrev den biske pamfletten *The Use and Abuse of Biology* ("Bruk og misbruk av biologien", 1977), hvor det ble tydelig hva konflikten bestod i. For det første visste Wilson lite om eksisterende forskning om kulturell variasjon, og for det andre så han bort fra menneskets evne til å skape orden og handle på bakgrunn av oppfatninger de selv var opphav til. Wilson så biologisk tilpasning der Sahlins så kulturell kreativitet.

Senere, spesielt fra begynnelsen av 1990-tallet, har den darwinistiske samfunns- og kulturforskningen blitt mer raffinert. Nå innrømmer dens talspersoner at kultur ikke alltid er adaptiv (funksjonell), og aksepterer at det ikke går an å forstå menneskelige handlinger som ren tilpasning. En viktig gren av den kaller seg nå evolusjonspsykologi heller enn sosiobiologi. Mens Wilson og hans generasjon var særlig opptatt av sex og vold, er samtidig forskning orientert mot studiet av menneskets psyke. De stiller spørsmålet: Hvis det nå er riktig at det moderne mennesket oppstod for ca. et par hundre tusen år siden i Afrika, og at det utviklet seg gjennom seleksjon, hvilke trekk ved mennesket kan da forstås som resultater av denne evolusjonsprosessen? Noen av dem går langt, og hevder for eksempel at mennesker har en medfødt tilbøyelighet til å foretrekke malerier som inneholder grønne sletter og stille vann (!). Prosjektet består i å etablere gyldige generaliseringer om menneskets sinn slik det er utviklet biologisk.

Mye kan sies om den nye darwinismen, men den er iallfall ikke rasistisk. Evolusjonspsykologer blir mer slått av likhetene enn av forskjellene mellom ulike folkeslag, til forskjell fra de fleste antropologer. For dem er variasjonene i intelligens og andre medfødte egenskaper noe som finnes innad i enhver befolkning, ikke mellom befolkninger. En tilhenger av det darwinistiske perspektivet på mennesket, den populærvitenskapelige forfatteren Jared

Diamond, skriver et sted at de mest intelligente menneskene han har møtt noen gang, er stammefolk i høylandet av Ny-Guinea. Han forklarer dette med at de mangler de krykkene for tanken som skrift og annen informasjonsteknologi utgjør, og at de derfor må holde hjernen i trim ved å huske alt de trenger å vite, og dessuten at de lever farefylte og risikable liv, og følgelig er tvunget til å konsentrere seg mye av tiden. Hans beskrivelse er nok diskutabel, men den minner om at den nye sosiobiologien både ser kulturell variasjon (hvilket den gamle ikke gjorde) og har menneskets mentale enhet som utgangspunkt.

De fleste antropologer er lite begeistret for evolusjonspsykologien. De betrakter dens generaliseringer som overfladiske og dens forklaringer som misvisende. Hvis mennesket iallfall et stykke på vei er et selvdefinerende vesen, har våre medfødte egenskaper minimal betydning for å forstå eksisterende kulturell variasjon. Marvin Harris, som i og med sitt positivistiske vitenskapssyn og materialistiske metode kunne tenkes å ha vært en alliert for de nye darwinistene, tok avstand fra den på et slikt grunnlag. Ettersom den kulturelle variasjonen i verden er mye større enn den genetiske variasjonen kan tenkes å være, trenger vi andre forklaringer enn de sosiobiologiske for å forstå kultur, skrev Harris.

Personlig tror jeg det er gode muligheter for samarbeid mellom humanistisk orienterte antropologer og darwinistiske antropologer, men disse mulighetene blir jevnlig skuslet bort gjennom smålig polemikk og hissig revirmarkeringer fra begge sider. Sosiobiologene og deres etterfølgere betrakter livet gjennom kikkert og har blikket festet på minuttviseren. (Lilleviseren og teleskopet er det palaeontologene og geologene som tar seg av.) Sosial- og kulturanthropologene betrakter livet gjennom forstørrelsesglass og konsentrerer seg om sekundviseren. Derfor ser de forskjellige ting. Dessuten stiller de forskjellige typer spørsmål. Sosiobiologene spør: "Hva er et menneske?" og gir tilforlatelige svar om at mennesket er en liten kvist ytterst ute på en gren på livets store tre. Sosial- og kulturanthropologene spør: "Hva vil det si å være et menneske?", og tilbyr helt andre typer svar. Sosiobiologene er interessert i å forstå likheter, mens sosial- og kulturanthropologene er

interessert i å forstå variasjon.

Hvis disse forskjellene blir akseptert, vil det i ettertiden bli lettere både å ignorere hverandre, å definere grensene for de ulike formene for kunnskap, å lære av hverandre og å samarbeide på tvers når situasjonen tilsier det.

Foreløpig er det få tegn til en slik økumenisk holdning.

Videre lesning

Thomas Hylland Eriksen og Dag O. Hessen: *Egoisme*. Oslo: Aschehoug 1999. Signe Howell og Roy Willis, red.: *Societies at Peace*. London: Routledge 1989. Roy Rappaport: *Pigs for the Ancestors*, 2. utgave. New Haven: Yale University Press 1984.

Tenkning

Thomas Hylland Eriksen

Dette kapittelet, som måtte utgå av plasshensyn, var opprinnelig plassert mellom natur og identifikasjon.

I et tidligere kapittel ble det nevnt at sosialantropologien befatter seg med det som foregår mellom mennesker, ikke med deres innerste tanker. Så hvordan kan det da ha seg at dette kapittelet skal handle om... tenkning? Svaret er ikke helt enkelt. Nå kan det med rette sies at tenkning har en viktig sosial side; i ulike samfunn tenker innbyggerne ulikt på grunn av forskjeller i omstendigheter forbundet med læring osv. Samtidig har tenkning også uvegerlig en privat og personlig side, som ikke kan studeres direkte med sosialantropologiens metoder.

Heldigvis kommer tenkning normalt til uttrykk i sosialt liv, for eksempel ved

at folk sier hva de tenker eller viser det gjennom ritualer og andre offentlige forestillinger, og følgelig kan den utforskes med antropologiske feltmetoder – deltagende observasjon, spørsmål og svar, og alminnelig nysgjerrighet.

Rasjonalitetsdebatten

Studier av tenkning og rasjonalitet går som en rød tråd gjennom antropologiens historie fra 1800-tallet og frem til i dag. Det mest berømte (og muligens mest massive) antropologiske verket fra årene før feltarbeidrevolusjonen var James Frazers *The Golden Bough* (“Den gylne gren”), et tolvbindsverk om myter, religion og kosmologi (verdensbilde) hos praktisk talt alle folkeslag forfatteren hadde hørt om. Frazer delte sin samtids evolusjonistiske tenkemåte og frakjente i grunnen “primitive folk” evnen til å tenke logisk og rasjonelt. “Omtåkethet er karakteristisk for den villes sinn,” skrev han et sted. En yngre samtidig av Frazer, den franske filosofen Lucien Lévy-Bruhl, var mindre empirisk imponerende, men desto klarere teoretisk i sine arbeider. Han beskrev tradisjonelle folk som representanter for det han kalte en “pre-logisk tenkemåte”. Imidlertid presiserte Lévy-Bruhl at begrepet “pre-logisk” ikke nødvendigvis handlet om en utviklingslinje, men at den frie, assosiative tenkemåten han forbandt med tradisjonelle folk var mer fundamental enn logisk tenkning. Moderne, logiske mennesker har altså også evnen til å tenke “pre-logisk”, men logisk rasjonalitet er blitt lagt oppå den så å si.

Lévy-Bruhl ble skarpt kritisert i sin samtid av antropologer som påpekte at han hadde tynt empirisk grunnlag for sine vidløftige generaliseringer. Imidlertid var det hans bøker fra årene rundt første verdenskrig som satte startskuddet for en av de mest spennende teoretiske debattene i faget, der både filosofer og antropologer har diskutert (og fortsatt diskuterer) i hvilken grad det er grunnleggende forskjeller i tenkemåter mellom ulike folkeslag, og vice versa, i hvilken forstand det går an å si at det finnes en felles menneskelig rasjonalitet.

En av de første som kritiserte Lévy-Bruhl på empirisk grunnlag var Evans-Pritchard. På 1930-tallet gjorde han flere langvarige feltarbeid i Sudan. Studiene av nuerne er allerede omtalt, men hans bok om azandene fra 1937 er like viktig – noen vil si mye viktigere – enn *The Nuer*. Der Evans-Pritchards første nuer-monografi handlet om politikk og slektskap, er *Witchcraft, Magic and Oracles among the Azande* (Hekseri, magi og orakler blant azandene) en bok om et tradisjonelt folkeslags kunnskapssystem og som sådan en av de første av sitt slag.

Azandene lever midt på det afrikanske kontinent, bare noen hundre kilometer sydvest for nuerne, men kulturelt er de svært forskjellige fra kvegnomadene. De er bofaste jordbrukere, politisk relativt sentralisert med aristokratiske klaner og høvdinger, og i kolonitiden lot de seg underordne det britiske styret uten å yte særlig direkte motstand. I forgrunnen for Evans-Pritchards studie står azandenes tro på hekseri og bruk av ulike remedier for å øve kontroll over uvesenet. Hekseri, slik ordet brukes i antropologien, skiller seg fra magi ved at det virker som en usynlig kraft. Følgelig er det vanskelig å avgjøre hvem som er skyldig når noen rammes av hekseri. Magi er derimot knyttet til riter og hjelpemidler som er allment kjent, og man kan oppsøke magikere for å få hjelp med sine problemer. I samfunn der hekseri antas å finnes, må det med andre ord utvikles metoder for å få avslørt heksene. Når noe går galt for en zande, skylder han som regel på hekseri, og begynner å mistenke folk han tror har et horn i siden til seg. Som man forstår: I likhet med andre som er opptatt av hekseri, kan azandene sies å passe godt til Benedicts “paranoide” kulturtype.

Hvis en zande går på stien, snubler og får et sår som ikke vil gro, skylder han på hekseri. Hvis man innvender at det er normalt å snuble, vil han svare at javisst, det er normalt, men jeg går på den stien hver dag og har aldri snublet før, og dessuten pleier sår å lukke seg og gro etter noen få dager. Når en gruppe azander sitter under et kornlager på pæler (for å beskytte kornet mot dyr) som plutselig raser sammen og skader dem stygt, er den umiddelbare årsaken at termitter har gjennomhullet pælen som holdt strukturen oppe. Men azandene vil si at sannsynligheten for at de skulle sitte under kornlageret

akkurat idet det raste, er så liten at hekseri må være involvert. Dødsfall hos azandene skyldes alltid hekseri; sykdom skyldes vanligvis hekseri.

Azandene har flere midler til rådighet for å undersøke om en mistenkt rent faktisk er heks. Det vanlige er at de konsulterer orakler, det vil si åndevesener som taler til dem gjennom medier. Et slikt medium kan være en type spiritismebrett, og det finnes flere typer, men det dyreste og mest kjente er giftorakelet. For å få det i tale kreves en plantegift og en høne. Høna blir matet med giften og spurt om den og den er en heks eller ikke. Hvis den dør, er svaret ja; hvis den overlever, er den anklagede uskyldig. I gamle dager, rapporterer Evans-Pritchard, var det vanlig at hekser ble henrettet. Under britenes "indirekte styre", som ble iverksatt i begynnelsen av det tyvende århundre, ble azandepriensenes makt svekket, og britenes domstoler overtok mye av den tradisjonelle jusens rolle. Derfor var Evans-Pritchard aldri selv vitne til henrettelser av hekser. I hans tid var det faktisk mange som antok at hekseriinstitusjonen som sådan ville forsvinne takket være "fremskrittet".

Oraklene var ikke ufeilbarlige. Når en heks var død, sprettet man opp buken på vedkommende og undersøkte om han eller hun hadde en spesiell mørk klump i magen. Hekseri var nemlig medfødt og organisk, og alle ekte hekser hadde en slik "hekserisubstans". Hvis en heks var dømt og henrettet og så viste seg ikke å ha en slik substans i magen, hadde familien krav på erstatning.

Evans-Pritchard gjør rede for azandenes hekseriinstitusjon på en nøktern og moralsk nøytral måte, og han viser hvordan aktørene tenker og handler logisk ut fra sine kulturelle forutsetninger. Hvis man spurte en zande om det ikke kunne tenkes at det var bakterier som gjorde ham syk, ville han svare at selvsagt var det riktig, men denne såkalte forklaringen sa ingen ting om hvorfor nettopp han ble syk nettopp nå: bakteriene var jo der bestandig, så hvorfor ble ikke naboene hans syke, og hvorfor hadde han ikke selv blitt syk i fjor? Logikken er, som vi ser, uklanderlig. Til forskjell fra legevitenskapen, gir hekseriinstitusjonen svar på spørsmålene "Hvorfor meg?" og "Hvorfor nå?".

Boken om hekseri blant azandene er bemerkelsesverdig, og den har med rette

vært hyllet som en av de få virkelig skjellsettende monografiene i antropologiens historie. Den gir et sjeldent innblikk i et tradisjonelt kunnskapssystem, og viser hvordan det henger sammen, gir mening i tilværelsen og forklarer uvanlige hendelser. Hadde Evans-Pritchard vært ideologisk dristigere, kunne han godt ha sammenlignet hekseri-institusjonen med religioner som kristendommen.

Evans-Pritchard viser også hvordan hekseri-institusjonen er funksjonell i den forstand at den virker sosialt integrerende. Som regel er det medlemmer av svake ættelinjer som blir beskyldt for hekseri (ingen ville drømme om å anklage en prins), og han påpeker at hekseri fungerer som en sikkerhetsventil ved å kanalisere misnøye og frustrasjoner bort fra den sosiale orden til individer som får rollen som syndebukker. Mye av den senere litteraturen om hekseri i Afrika, spesielt den som ble utgitt på 1950-tallet, er rent strukturfunksjonalistisk, og legger stor vekt på at de som beskyldes for hekseri ofte er kvinner, som i virilokale samfunn kommer utenfra og har sine politiske støttespillere langt borte. Evans-Pritchard tilbyr et fyldigere bilde der lokale livsverdener kommer i forgrunnen.

Dessverre er det mange som aldri har lest Evans-Pritchards bok, men som har hørt om den gjennom sekundærkilder, og som derfor tror at boken er en nedlatende beskrivelse av et primitivt folk som tror på usannsynlige ting. Den som må bære hovedansvaret for denne tolkningen av Evans-Pritchard er filosofen Peter Winch. I 1958 utga han boken *The Idea of a Social Science and Its Relation to Philosophy* ("Ideen om en samfunnsvitenskap og dens forhold til filosofien"), hvor han gjør Evans-Pritchard til en av sine hovedmotstandere. Winch viser til en rekke spredte bemerkninger, samt et tillegg bakerst i boken, hvor Evans-Pritchard gir uttrykk for at det åpenbart bare er tull å tro på hekser. I tillegg skiller han mellom tre typer kunnskap: Kunnskap basert på troen på mystiske, usynlige og uverifiserbare krefter; kunnskap basert på dagliglivets erfaringer; og vitenskapelig kunnskap basert på eksperimentell metode og logikk. Den midtre og kvantitativt største delen er felles for azander og engelskmenn; den siste finnes bare i moderne samfunn, mens den første er typisk for samfunn der man tror på hekseri. (Nå konverterte Evans-Pritchard

til katolisismen noen år senere, og det er mye som tyder på at han modererte sitt syn på “mystiske årsaker” med tiden.)

Winch hevder at de to kunnskapssystemene – det engelske og azandenes – ikke kan rangeres på denne måten; de kan faktisk ikke sammenlignes overhodet. All kunnskap er sosialt produsert, fortsetter han, og minner blant annet om engelskmennenes “overtro” på meteorologien, en vitenskap de forstår like dårlig som azandene forstår hekseriets innerste vesen. Det finnes ifølge Winch ikke noe “tredje ståsted” utenfor de to kulturene hvorfra man kan vurdere sannhetsgehalten i deres påstander om verden. Han regner altså vitenskapelig kunnskap som en type kulturelt frembrakt kunnskap på linje med alle andre typer kunnskap.

Det finnes grunnlag for en slik kritikk i Evans-Pritchards tekst. Winch har ikke drevet sitatforfalskning, men det er likevel sørgelig at et av de første og beste forsøkene på å beskrive et innfødt kunnskapssystem innenfra risikerer å gå over i historien som et eksempel på vestlig arroganse.

Winchs bok ga støtet til en bred debatt om rasjonalitet og relativisme. Den inspirerte til flere antologier, konferanser og mange tidsskriftartikler utover på 1960-tallet og senere. Både antropologer og filosofer bidro, mange av dem med tilknytning til Oxford. Kritikken mot Evans-Pritchard kan stykkes opp i flere spørsmål. De to første er av teknisk art, og har å gjøre med metodiske muligheter og begrensninger. Det tredje er erkjennelsesteoretisk og antropologisk i en filosofisk forstand (der standardspørsmålet siden Sokrates har vært “hva er et menneske?”)

* For det første: Er det mulig å oversette fra ett kunnskapssystem til et annet uten å gjøre vold på det?

* For det andre: Finnes det et nøytralt (kontekstuavhengig) språk for å beskrive kunnskapssystemer?

* For det tredje: Har alle mennesker grunnleggende sett den samme måten å tenke og resonnerer på? Det finnes ingen endelige svar på noen av disse spørsmålene, og likevel (eller kanskje nettopp derfor) er de viktige. Vi skal imidlertid huske at Evans-Pritchard selv kritiserte Lévy-Bruhls dikotomi mellom logisk og pre-logisk tenkning, og presiserte at azandene var like rasjonelle som vi selv, men at de når det gjaldt hekseri resonnerer logisk og rasjonelt ut fra feilaktige premisser. Winchs spørsmål er om det finnes noen allmenne kriterier for å vurdere premissene eller aksiomene, og han svarer at så ikke er tilfellet ettersom de er sosialt skapt og derfor ikke eviggyldig sanne. Her kan det nevnes at et forskningsfelt som har vokst seg stort siden 1980-årene er sosiologiske og antropologiske vitenskapsstudier, der vestlig vitenskap og teknologi studeres som kulturelle frembringelser. Troen på kjernefysikk og evolusjonsteori kan altså forstås ut fra samme metode som Evans-Pritchard brukte for å forstå azandenes hekseri-institusjon. Det er lett å se at en slik forståelse ikke sier alt som er å si, men det er like lett å se at den ikke er irrelevant.

Klassifikasjon og urenhet

Vi må dessverre forlate forskningen om hekseri og debatten om rasjonalitet her. En annen utbredt tilnærming til andres kunnskap og tenkning retter søkelyset mot klassifikasjon. Alle folkeslag er kjent med at det finnes ulike typer ting og mennesker i verden, men de deler dem inn – iallfall et stykke på vei – på forskjellige måter.

Allerede i 1903 utga Durkheim og Mauss en bok om primitiv klassifikasjon, som i høy grad var basert på etnografi fra Australia. Der viste de at det fantes en sammenheng mellom klassifikasjonen av ting i verden og den samfunnsmessige orden. Denne sammenhengen er blitt utforsket av senere generasjoner forskere, men her er det en forskjell mellom den sosialantropologiske tradisjon og den (hovedsakelig nordamerikanske)

kulturanthropologiske. Sistnevnte har en svakere utviklet sosiologi enn sosialantropologien, og nøyer seg ofte med å studere symbolske systemer som autonome (selvstendige), uten å knytte dem systematisk til sosiale forhold. Geertz skrev selv en gang at samfunnet var integrert på en bestemt måte (“kausalt-funksjonelt”), mens kulturen var integrert på en annen måte (“logisk-meningsfylt”), og følgelig kunne studeres uavhengig av det sosiale. I sosialantropologien er en slik avgrensning utilfredsstillende; der består et hovedanliggende i å se det symbolske i lys av det sosiale. Makt, politikk og teknologi virker uvegerlig inn på kunnskapsproduksjonen i et samfunn.

Det er to bøker om klassifikasjon og samfunn som skiller seg ut som særlig innflytelsesrike. Forskere og studenter vender tilbake til dem gang på gang, og selv om begge utkom på 1960-tallet, virker de på ingen måte foreldede i dag.

Mary Douglas studerte under Evans-Pritchard, og gjorde feltarbeid blant lelene i Kasai (det sørlige Kongo, den gang Belgisk Kongo) på 1950-tallet. Hun utga en monografi om lelene, men det hun er kjent for er sine senere teoretiske bidrag. Særlig *Rent og urent*, opprinnelig utgitt i 1966, har hatt enorm innflytelse på antropologisk tenkning om tenkning og sosialt liv.

I *Rent og urent* kombinerer Douglas impulser fra britisk strukturfunksjonalisme, som hun var flasket opp på, og fransk strukturalisme, som hun ble fortrolig med gjennom sitt arbeid i det fransktalende Kongo. Hovedargumentet er inspirert av Durkheim og Mauss, og går ut på at klassifikasjon av naturen og kroppen gjenspeiler samfunnets ideologi om seg selv. Hun vier imidlertid *det urene* særlig stor oppmerksomhet, og som god kristen plasserer Douglas en diskusjon av mattabuer i Det gamle testamente sentralt i boken (i kapittel 3 for å være nøyaktig). Dyr som “ikke passer inn” betraktes som urene og bør unngås. Svinet er det typiske eksempelet (men havdyr uten finner får også hederlig omtale). Svinet er et klovdyr som ikke tygger drøv, og faller derfor utenfor det dominerende klassifikasjonssystemet. Den passer ikke inn.

Douglas ville ha lite til overs for Marvin Harris' tolkning av hellige kuer i India, og Harris har for øvrig også hevdet at svinets urenhet i Midtøsten skyldes at svinekjøtt ofte har sykdomsfremkallende trikiner. Douglas' syn på denne typen forklaringer er av samme slag som Lévi-Strauss' syn på Malinowski. Ifølge Lévi-Strauss er kulturen for den praktisk orienterte Malinowski ikke noe annet enn "en gigantisk metafor for fordøyelsen".

Sammenhengen mellom samfunnets orden og orden i klassifikasjonene er avgjørende i Douglas' teori. Hun viser blant annet til hellige menn og kvinner, blant annet i kristendommen og hinduismen, som inverterer (snur på hodet) de dominerende oppfatningene om rent og urent for å markere sin avstandstagen fra det dennesidige. Hun nevner en kristen helgen som skal ha drukket verk fra et infisert sår fordi personlig hygiene ikke er forenlig med statusen som hellig kvinne; og indiske sadhuer er berømte både i og utenfor India for sine grenseoverskridende praksiser, som å drikke fra hodeskaller, spise råttent mat, sove på spikermatter og så videre.

Fenomener som ikke passer inn, anomalier, må håndteres samfunnsmessig. I motsatt fall truer de samfunnets orden. Det må være orden i naturen, akkurat som det er orden i samfunnet. Douglas' mest kjente eksempel på en anomali er hentet fra hennes lele-materiale, nemlig skjelldyret. Dette snodige afrikanske skogdyret er et pattedyr, men det har skjell som en fisk og føder bare én eller to unger som et menneske. Lelene har omkranset skjelldyret med en lang rekke regler og forbud for å holde det under kontroll; det kan spises, men bare under spesielle omstendigheter, og som regel er det klokest å unngå nærkontakt med det.

En undergruppe av anomaliene er *matter out of place*, altså ting som ikke er på sin egentlige plass. Det typiske eksempelet er et menneskelig hodehår, som normalt ikke er frastøtende når det vokser ut av et hode, men som er ekkelt hvis det flyter i en tallerken suppe.

Nå skriver ikke Douglas om humor, men det må kunne påpekes at så å si alt

som er morsomt faller i samme kategori som håret som flyter i suppen: humor er som regel feil kontekstualisering. Kanskje det er derfor Geertz en gang skrev at det å forstå en fremmed kultur er som å forstå en vits. Når man blir i stand til å le av de innfødtes vitser, vet man godt hva som er riktig og gal kontekstualisering. Da har man skjønt en hel del.

Douglas er blitt kritisert for å legge for stor vekt på integrasjon i sine analyser. På samme måte som Geertz' kulturbegrep synes å forutsette at alle kulturens puslespillbiter faller på plass perfekt, antar Douglas at både samfunn og kunnskapssystemer er ordnede, både hver for seg og sammen. På den annen side skal man ikke se bort fra at hun har rett. Klassifikasjonssystemer forandrer seg – det finnes mange sekulariserte jøder og muslimer som spiser svinekjøtt – og det er nok større variasjon, spesielt i komplekse samfunn, enn Douglas vedgår. Men nettopp denne variasjonen bekrefter gyldigheten av Douglas' modell. Da nordeuropeiske marxistleninister på 1970-tallet tok manuelt arbeid selv om de hadde universitetsutdannelse, snudde de opp-ned på rådende klassifikasjoner som et ledd i sitt prosjekt om å forandre hele samfunnets tenkemåte. I et rasesegregert samfunn som USAs sørstater, er det få handlinger som er mer radikale, både politisk og klassifikatorisk, enn å gifte seg på tvers av rasegrensene.

Douglas' ideer om *matter out of place*, analogiene mellom kropp, natur og samfunn, og anomalier har vært usedvanlig produktive. I neste kapittel skal vi få et eksempel på at ideene med hell kan overføres til studier av multietniske samfunn.

Den ville tanke

Den andre uomgjengelige boken om klassifikasjon og samfunn er Lévi-Strauss' mesterlige *Den ville tanke* (først utgitt i 1962). I likhet med Douglas er Lévi-Strauss inspirert av Durkheim og Mauss, men han setter seg også fore å tilbakevise Lévy-Bruhls idé om "pre-logisk tenkning" en gang for alle.

Imidlertid viser det seg allerede i bokens første kapittel at Lévi-Strauss' står mindre fjernt fra Lévy-Bruhls ideer enn mange kanskje ville ha foretrukket at han gjorde.

Utgangspunktet for *Den ville tanke* er totemisme. Dette gåtefulle fenomenet har vært gjenstand for mye antropologisk spekulasjon og teoretisering i godt over hundre år. Totemisme kan defineres som en form for klassifikasjon hvorved enkeltpersoner eller grupper (f.eks. klaner) har en spesiell, mytisk fundert relasjon til bestemte trekk ved naturen, vanligvis dyr og planter, men også f.eks. fjellformasjoner eller klimatiske fenomener som tordenvær. Grupper eller personer har spesielle forpliktelser sitt totem; det kan være forbud mot å spise det (hvis det er et dyr/en plante), totemet kan gi beskyttelse, i mange tilfeller får de navn etter sitt totem, og stundom identifiserer de seg med det (medlemmer av ørneklanen er modige og klarsynte). I tradisjonelle samfunn er totemisme særlig utbredt over hele Amerika, i Oseania og Afrika. En rekke konkurrerende tolkninger av totemisme var blitt foreslått før Lévi-Strauss: Den skotske juristen MacLennan, den første til å utvikle en teori om totemisme (i 1869), betraktet det ganske enkelt som en form for primitiv religion, men senere ble det vanligere å se det i en nyttesammenheng: Totemdyr og -planter ble respektert fordi de var økonomisk nyttige. Det var blant annet Malinowskis syn.

Stikk i strid med en slik oppfatning utviklet Lévi-Strauss en teori der totemisme var et uttrykk for klassifikasjon av naturlige og sosiale fenomener – altså et kunnskapsmessig og sosiologisk fenomen – og langt fra et funksjonelt resultat av en eller annen økonomisk tilpasning. Lévi-Strauss erkjenner at han står i gjeld til Radcliffe-Brown, men sannheten er at hans teori er helt original. Totemdyrene blir respektert ikke fordi de er gode å spise, men fordi de er *gode å tenke*. Den naturlige serien av totemer som en stamme råder over, svarer til den sosiale serien av klaner eller andre interne grupperinger, slik at relasjonene mellom totemene metaforisk svarer til relasjonene mellom de sosiale gruppene. Totemismen bygger dermed bro mellom natur og kultur, og utdyper kunnskapen om begge deler innenfor et lukket kunnskapssystem.

Den utemmede tenkningen er med andre ord ikke der for å være nyttig eller funksjonell (eller engang vakker), men for å tenke(s). I kapittelet “Det konkrete vitenskap”, som innleder boken, gjøres dette klart. Der innfører Lévi-Strauss sitt berømte skille mellom *le bricoleur* og *l'ingenieur* – mellom “bricolage” og ingeniørkunst som to tankestiler som henholdsvis assosieres med tradisjonelle (her: primært totemistiske) og moderne samfunn. Stikk i strid med hva mange tidligere hadde ment, deriblant Lévy-Bruhl, var det ingen kvalitativ forskjell mellom den “primitive” og den “moderne” tenkning. Forskjellen besto i at de betjente seg av ulikt råmateriale: Mens den moderne “ingeniør” danner abstraksjoner av abstraksjoner (skrift, tall, geometriske tegninger), danner den tradisjonelle “bricoleur” abstraksjoner ved hjelp av gjenstander (dyr, planter, steiner, elver) han kan observere direkte. Mens den moderne har gjort seg avhengig av skriften som krykke for tanken, tar den tradisjonelle det han har for hånden som tilsvarende kognitiv hjelp. Det franske *bricoleur* betyr altmuligmann, som setter sammen nye objekter av det han tilfeldigvis har liggende; han er, kan man kanskje si, en fetter av Reodor Felgen. Tradisjonelle, skriftløse folk tenker altså mer assosiativt og “poetisk” enn moderne ingeniør-typer som leserne av denne boken. For å anskueliggjøre hva “vill tanke” er, peker Lévi-Strauss på musikk og poesi som moderne kulturfenomener der “det utemmede” fremdeles kommer til uttrykk.

Til tross for at boken innledes med en tilsynelatende skarp kontrast mellom “oss” og “dem”, og til tross for at kulturell annerledeshet tematiseres i hvert eneste kapittel, er formålet med *Den ville tanke* å vise at mennesker tenker likt overalt, selv om uttrykkene er forskjellige. Vitenskapen, som til forskjell fra “det konkrete vitenskap” skiller skarpt mellom det sansbare (*le sensible*) og det abstrakt begripelige (*l'intelligible*), blir følgelig et særtilfelle av noe mye mer generelt, nemlig den utemmede tenkningen. Men dermed viser det seg at avstanden mellom Lévi-Strauss og Lévy-Bruhl er langt mindre enn det vanligvis fremgår. Lévy-Bruhl betraktet jo nettopp den pre-logiske tenkning som den mest fundamentale tankestilen og den logiske tenkning som et særtilfelle.

Tenkning og teknologi

Kulturhistorikeren Lewis Mumford sa en gang at den mest autoritære, effektive og disiplinerende oppfinnelsen mennesket noen gang hadde skapt verken var dampmaskinen eller kanonen, men klokken. Det han hadde i tankene var særlig de sosiale aspektene ved klokken: Den synkroniserer, standardiserer og integrerer mennesker overalt hvor det finnes klokker og de blir respektert. Dette temaet er fascinerende nok, men vi skal ikke ta det opp her, men i stedet se kort på teknologiens betydning for tenkning.

La oss ta klokken først. Det sies av og til at klokkene opprinnelig ble innført for å hjelpe munkene i middelalderens Europa å holde bønnetidene. Denne utlegningen befinner seg et sted mellom den gode historien og fakta. Ulike typer ur (spesielt solur) hadde eksistert lenge før middelalderen, og klosterurene regulerte ikke bare bønn, men også arbeid – ikke så ulikt vår tid klokker, med andre ord. Imidlertid er det lett å se at klokkene raskt fikk mange utilsiktede ringvirkninger da de ble vanlige i europeiske byer. De var sterkt medvirkende til at punktlighet ble en dyd. De fremmet effektivitet ettersom aktiviteter kunne planlegges og synkroniseres på mer presise måter enn tidligere. Etter hvert ble klokkene uunnværlige for byborgere; de var nødvendige for å rekke aktiviteter (som konserter) og avtaler, og arbeidslivet ble i stadig større grad styrt av klokketiden. Et tidligere lite påaktet faktum, som ble viden kjent takket være Dava Sobels bestselger *Lengdegrad*, er ellers at den presise oppdelingen av jordkloden etter lengdegrad ble mulig først etter at det var utviklet et mekanisk ur med minimale feilmarginer. Kombinert med den vestlige kalenderen (selv om ingen andre enn europeere har utviklet presise, mekaniske klokker, finnes det mange slags kalendere) var klokken et middel til å stykke opp tiden i abstrakte enheter, og til å etablere en *lineær tidsoppfatning*. Med dette menes en tid som kan tenkes som en linje der hvert tidsavsnitt av samme type (det være seg et år, en måned eller en time) er like langt uansett når det finner sted. Klokke- og kalendertiden kan kalles *abstrakt tid* ettersom den står i motsetning til den *konkrete tiden* som dominerer i de

fleste samfunn som ikke er styrt av klokker og kalendere. I et tidsregime basert på konkret tid, er det et samspill mellom den personlige tidsopplevelsen, ytre begivenheter og den samfunnsmessige fellestiden.

Klokketiden er en *eksternalisert* type tid; den eksisterer uavhengig av hendelser som finner sted i den, omtrent på samme måte som termometeret måler temperaturen uavhengig av den subjektive fornemmelsen av temperatur, og kvantifisert avstand (i meter, kilometer osv.) måler avstand uavhengig av hvor lang den oppleves. Selv om alle vet at fem minutter kan være både lang og kort tid, eller at tyve grader er varmt hvis man kommer inn fra kulda men kaldt hvis man sitter stille naken i en stol (og kommer rett fra dusjen), er det en utbredt oppfatning i vår type samfunn at de kvantitative målingene av slike forhold er “sannere” enn den subjektive erfaringen. Slike ideer er fremmede for tradisjonelle samfunn, og kan knyttes til moderne særegenheter som samfunnsplanlegging, fremskrittstro og iveren etter å kontrollere naturen. Typisk nok blir tiden, som i tradisjonelle samfunn ikke er noe man *har*, men noe man *er i*, en knapphetsressurs i moderne samfunn. Den er blitt tingliggjort så totalt at et av arbeiderbevegelsens historiske mål har vært kampen for kortere arbeidstid, og i våre dager er det oppstått bevegelser for både “langsomme byer”, “langsom mat” og rett og slett “langsom tid”.

Den teknologiske forandringen som har fått størst oppmerksomhet med hensyn til sin innvirkning på tenkningen, er likevel skriftrevolusjonen. Lévi-Strauss sier det knapt noe sted eksplisitt, men en underliggende tanke hos ham er at det som skiller brikoløren fra ingeniøren, er skriften. Senere har Jack Goody, blant annet i *The Domestication of the Savage Mind* (“Temmingen av den ville tanke”, 1977) knyttet kontrasten eksplisitt til forholdet mellom skriftløse og skriftbaserte samfunn. Goody hevder blant annet at vitenskapelig analyse og systematisk, kritisk tenkning er umulig uten skriften. Hans teori om skriftrevolusjonen som et gedigent kulturhistorisk vannskille er omstridt, og Goody har selv revidert den flere ganger. Det eneste alle synes å være enige om, er at kumulativ vekst i kunnskap er betydelig lettere med skrift enn uten.

Personlig er jeg mer positiv til Goodys ansatser enn de fleste av mine kolleger. Selv om det finnes mange unntak og mange interessante blandingsformer (samfunn med rudimentær skrift eller begrenset lesekyndighet), og selv om lokale virkeligheter aldri korresponderer hundre prosent med en teori (hvordan skulle de kunne gjøre det, når kartet alltid er enklere enn terrenget?), gjør skriften i det store og hele en betydelig forskjell med hensyn til tenkeevnen. Det greske mirakel, altså overgangen fra mytisk til filosofisk tenkning i den østlige delen av Middelhavsregionen (som for øvrig har paralleller bl.a. i India og Kina) var åpenbart knyttet til skriften. Selv om datidens filosofer var opptatt av retorikk, altså muntlig veltalenhet, kritiserte de hverandres skrifter og avslørte logiske brister i hverandres resonnementer. Vi blir imidlertid ikke nødvendigvis mer intelligente av å ha skrift – i mange tilfeller er resultatet det motsatte. Skriften er jo en krykke for tanken som gjør det mulig ikke å holde hukommelsen i trim; den eksternaliserer tankene, gjør det lettere å plassere dem utenfor hjernen. Når man skriver, tenker man videre på en annen måte enn når man baserer seg på muntlighet, et forhold blant andre filosofen Jacques Derrida har utforsket. Selv om det er mange likhetstrekk mellom skreven historie basert på arkiver og myter, er det også forskjeller, som blant annet har å gjøre med etterrettelighet og datering.

Med skriftligheten kommer gjerne også tallkyndigheten. Det var fønikerne, dette berømte handelsfolket fra antikken, som fant opp tokolonnesystemet for bokføring, med utgifter og inntekter i hver sin kolonne. At en slik presis bokføring har noe å si for handel og resiprositetsformer i sin alminnelighet, bør ingen tvile på. Teknologien påvirker tenkningen også her. Moderne regnemaskiner gjør oss i stand til å utføre matematiske oppgaver av svimlende kompleksitet: Noen av leserne tror kanskje de har en idé om hvor mye en milliard er – men reflekter i så fall over det faktum at hver og en av oss kan regne med å leve i 2,2 milliarder sekunder totalt! På samme tid gjør de samme regnemaskinene oss kanskje ute av stand til å utføre enkle regneoppgaver. Kalkulatoren har utvilsomt påvirket evnen til å lære den store multiplikasjonstabell, og optiske lesere gjør at dagens kassadamer og -menn ikke lenger kan prisene på alle varene i butikken. Termometere, bøker, li

termål og kalkulatorer skaper abstrakte målestokker og fører både til standardisering og eksternalisering av kunnskap.

Nå er det i praksis ikke noe enten-eller. Det blir ofte sagt at mennesker ikke er i stand til å telle lenger enn til tre eller maksimum fire uten hjelpemidler som skrevne tall, småstein eller lignende. Imidlertid kjenner vi til mange tradisjonelle folkeslag som kan telle presist ganske langt ved å telle ikke bare på fingrene, men også på andre kroppsdelene. Det går altså ikke et skarpt skille mellom de folk som bare har sin egen hukommelse til rådighet og de som kan eksternalisere sine tanker på papir; det finnes *mange* typer mnemotekniske hjelpemidler, og selv om skrevne bokstaver og tall er de mest effektive og mest konsekvensrike, er de ikke den eneste.

Det bringer tankene i retning av et beslektet felt, nemlig musikk. Den veldige kompleksiteten som kjennetegner Beethovens og Mahlers symfonier ville ha vært umulig dersom komponistene ikke hadde levd i et samfunn som gjennom århundrer hadde utviklet et presist system for å skrive musikk, altså noter. Flerstemmighet er langt sjeldnere i samfunn uten noter enn i samfunn med. Og hvis man kan lese noter, er man i stand til å spille musikk man aldri har hørt. Parallellen til skrift og tall er åpenbar: Uttrykket blir eksternalisert, adskilt fra opphavspersonen. Det kan annammes i uforandret form (iallfall ytre sett – tolkningsmulighetene gir alltid slingringsmonn) overalt og når som helst.

For til slutt å nevne et fenomen som skal tas opp fra en annen synsvinkel i neste kapittel: Nasjonalismen ville ha vært utenkelig uten skriften. I en av de mest siterte studiene av nasjonalismens fremvekst viser Benedict Anderson at boktrykkerkunsten var en uhyre sentral medvirkende faktor til nasjonalistisk tenkning og nasjonal identitet. Før boktrykkerkunsten var bøker dyre og utilgjengelige for folk flest. I Europa var de fleste bøker dessuten skrevet på latin. Da bøker fra siste halvdel av 1400-tallet gradvis ble billigere, oppstod det raskt et marked for bøker som henvendte seg til nye målgrupper: reiseskildringer ble populære, likeledes romaner, essays og populærvitenskap. Siden fortjeneste var viktig for boktrykkerne (som ofte også var forleggere),

ble bøkene i økende grad utgitt på nasjonale språk for å øke deres spredning. Dermed ble nasjonalspråkene standardisert, og mennesker i Hamburg kunne skaffe seg samme type kunnskaper som mennesker i München. Den bredt anlagte standardiseringen av kultur som nasjonalismen representerer, ville ikke ha vært mulig uten et moderne massemedium som boken. Følgelig har ikke skriften bare påvirket tenkningen om verden, men også tenkningen om hvem vi er. Den har gjort det teknologisk mulig å forestille seg at man tilhører samme slags folk som millioner av andre som man aldri vil møte.

Videre lesning

Mary Douglas: *Rent og urent: en analyse av forestillinger omkring urenheter og tabu*. Oslo: Pax 1997 [1966]. Jack Goody: *The Domestication of the Savage Mind*. Cambridge: Cambridge University Press 1977. Claude Lévi-Strauss: *Den ville tanke*. Oslo: Spartacus 2003 [1962].

Tillegg: Om fagterminologi

Thomas Hylland Eriksen

Dette var ment som et etterord til *Hva er sosialantropologi*, men det ble ikke plass. Her i cyberspace, derimot, er spalteplassen ubegrenset. *Tid*, ikke *rom*, er og blir den store knapphetsressursen.

For en del år siden kritiserte en litteraturanmelder i en norsk avis det han kalte den nye forfattergenerasjonen (i dette tilfellet dem som debuterte rundt 1980) for å skrive utilgjengelig og vanskelig. Hvorfor kan de ikke skrive *menneskesprog*? spurte han retorisk.

Svaret fra de angrepne forfatterne lot ikke vente lenge på seg. – Som om det finnes et privilegert språk som er mer menneskelig enn de andre! fnøs de, og viste til at språket brukes forskjellig av ulike typer forfattere og skribenter. Det man har å si styrer språkbruk og stil – sonetteformen er sjelden hensiktsmessig i antropologiske artikler – men man skal heller ikke være blind for at språk og stil også bidrar til å prege innholdet. De kritiserte forfatterne, som eksperimenterte med språk og komposisjon for å bli i stand til å si noe nytt eller i det minste annerledes, var med andre ord klar over at det ikke er noe én-til-én-forhold mellom språket og verden. På et banalt nivå er selve *ordvalget* ofte tendensiøst og bidrar til å lede leseren i en bestemt retning: En geriljagruppe skribenten liker, omtales som en frigjøringsbevegelse, mens en han misliker omtales som terrorister. For optimisten, heter det, er flasken halvfull; for pessimisten er den halvtom. Videre kan det man *ikke* sier noe om, være like meningsbærende som det man faktisk sier. Strategiske utelatelser kan med andre ord være like interessante sider ved en tekst, som det de faktisk sier noe om.

På et mer grunnleggende plan signaliserer stil og komposisjon hva slags sjanger forfatteren skriver innenfor, og alle sjangre har sine konvensjoner. De yngre skjønnlitterære forfatterne nevnt ovenfor ønsket å bryte med bestemte sjangermessige krav, som de oppfattet som en tvangstrøye. Og da er vi, etter denne litt omstendelige innledningen, fremme ved hovedsaken: Hvorfor skriver antropologer på bestemte måter; hvorfor må de skrive så kronglete og ofte kjedelig? Hvorfor kan de ikke skrive menneskespråk, når det de skriver om vitterlig er menneskers liv og levned?

Vi har brakt på det rene, blant annet i behandlingen av Sapir-Whorf-hypotesen, at det ikke er noe enkelt forhold mellom språket og verden. Språket er ikke bare et redskap vi benytter for å beskrive den ytre verden; det er selv *både* en del av verden, bidrar til å skape den og et middel til å si noe om den. For det første er språket *en del av* verden: Mange antropologer ser språket som en viktig nøkkel til å forstå kultur og samfunn, og det har alltid vært et metodekrav at man skal lære språket i samfunnet hvor man gjør feltarbeid. For det andre bidrar språket til å *skape* verden: Ved å snakke om

Gud, atomer, evolusjon og andre fenomener som ikke kan observeres direkte, forandrer vi på virkeligheten slik vi selv og andre oppfatter den. Etter at det ble klart at Jorden går rundt Solen og ikke omvendt, så utdannede europeere noe annet i stjernebikkertene sine enn tidligere. De så ikke lenger stjerner som flyttet seg på nattehimmelen, men de så i stedet hvordan jordkloden dreide omkring sin egen akse. Etter at Darwins evolusjonsteori ble allment akseptert, fikk apene en ny plass i dyreriket, Gud ble mindre viktig i offentlig ordskifte, og menneskets syn på seg selv ble et annet enn før. Og for det tredje er språket altså et middel til å si noe om verden: Ved å sette bestemte betegnelser på våre omgivelser, ved å generalisere (f.eks. ved å bestemme at alle store planter med kraftige stammer skal kalles trær, eller at bare fjærklede, bevingede vesener skal kalles fugler), gir vi verden en struktur, utformer et kart over den. Ved å påvise sammenhenger mellom ulike aspekter ved verden, av typen “Tidevannet skyldes månens gravitasjon”, eller “Praktiseringen av parallellsøskenbarnektenskap i Midtøsten henger sammen med overføring av eiendom og rettigheter mellom generasjonene”, tilbyr vi en bestemt forståelse av verdens prinsipielt uendelige mangfold; vi avgrensner verden på en bestemt måte.

Ulike typer tekster avgrensner verden forskjellig. Diktets potensial til å skape forståelse ligger naturligvis ikke i empirien diktet presenterer, eller i argumentets overbevisende kraft, men i metaforbruken. Den realistiske romanens styrke ligger i dens evne til å skildre et fiktivt univers som fremstår som troverdig og sammenhengende for leseren. Den vitenskapelige tekst – uansett hva man mener med vitenskap, og her finnes jo forskjellige oppfatninger – står og faller på forholdet mellom innsamlingsmetode, resulterende empirisk materiale og teoretisk resonnement. Her begynner og er kanskje likheten mellom ulike vitenskapelige, og ulike antropologiske, tekster.

På samme måte som det finnes mange antropologiske spesialiseringer og analytiske innfallsvinkler, finnes det også mange skrivestiler og bevisste eller ubevisste strategier for å overbevise leseren. Noen antropologer har en tørr, konsis skrivemåte uten digresjoner og utenomsnakk; noen skriver essayistisk,

nesten litterært (og risikerer å bli beskyldt for å forføre snarere enn å overbevise leseren); noen er omhyggelige med å presentere empirien detaljert, mens andre gjør det mer summarisk. Til tross for disse variasjonene, har antropologiske tekster nok fellestrekk til at de kan sies å tilhøre samme *diskursive univers*; de hører til i samme språklige og tankemessige subkultur, så å si. Det betyr at de implisitt snakker til hverandre, kritiserer og utfyller hverandre; og at forfatterne kan utveksle kunnskap og synspunkter på tvers av sine spesialiseringer.

Det viktigste fellestrekket ved antropologiske tekster, er enighet om det overordnede antropologiske prosjekt å forstå menneskelig kultur og samfunn både i sine lokale og sine universelle aspekter; etnografisk og komparativt. Av dette følger et behov for en felles terminologi, et sammenligningsspråk som gjør det mulig for en forsker som har samfunnene i Karibia og Det indiske hav som sitt viktigste empiriske nedslagsfelt, å se studier fra Melanesia og Øst-Afrika i forhold til sin egen forskning, som del av et felles prosjekt. Noen slike felles begreper er slektskap, kjønn, etnisitet, makt, avstamning, resiprositet, kultur, sosial identifikasjon, samfunn og integrasjon. De er alle omstridte, og det føres kontinuerlig diskusjoner om hva som bør legges i de faglige begrepene. Men for at antropologien skal bevare sine ambisjoner om å være en vitenskap om forskjeller og likheter mellom de menneskeskaptene miljøene mennesker lever i, er en slik komparativ terminologi nødvendig. Skulle alle brukt sine egne hjemmelagde fremmedord eller enda verre, holdt seg til *native concepts* ville det i beste fall ha blitt svært vanskelig, i verste fall umulig, å bygge på andres forskning.

I tillegg forholder alle antropologer seg til et mer eller mindre felles teoretisk underlag, altså systematiske antagelser om sammenhenger. Teoriene kan tolkes på forskjellige måter, de står ofte i konflikt med hverandre, og den enkelte antropolog trenger ikke å være hundre prosent enig i noen av dem; men vi forholder oss til dem. Svært mange antropologiske artikler og bøker har en kritisk diskusjon av en eller flere teorier som en slags rød tråd som går gjennom empirien. I min egen hovedoppgave, for eksempel, forsøkte jeg blant annet å vise at et rådende, instrumentalistisk syn på etnisitet – altså synet om

at etnisk identitet skyldes at den “lønner seg” – var overforenkende, ettersom en av de største etniske gruppene på Mauritius, hvis medlemmer hadde en sterk identitetsfølelse, faktisk tapte både politisk og økonomisk på den.

Antropologens mål som skribent er et annet enn romanforfatterens, reiseskribentens, journalistens eller poetens. Derfor skriver antropologer annerledes enn disse forfattertypene, noe som gjenspeiler seg både i komposisjon og valg av ord og begreper. Vi tilstreber klarhet og logisk konsistens i de teoretiske resonnementene, presisjon og troverdighet i de empiriske beskrivelsene, en konklusjon som er overbevisende ut fra premissene. Det betyr ikke – og det ville være en feiltagelse å anta – at noen er i stand til å gi endelige svar, for verden kan ses fra flere synsvinkler som kan gi like stor innsikt. Men disse kravene til antropologiske tekster betyr at den som skriver seg inn i antropologien, forplikter seg til å delta i et felles, avgrenset, kollektivt prosjekt: å forstå sosialt liv så godt som mulig under de mest forskjelligartede betingelser. Samtidig er det nødvendig å være klar over at en helt annen forståelse, eller endog en beslektet forståelse, kan oppnås på andre måter. Det er ikke uten videre sikkert at Sigmund Freud alt i alt forsto menneskets psyke bedre enn sin samtids store romanforfattere, som Dostojevskij, Hamsun og Musil.

Det faktum at antropologien representerer et avgrenset, vitenskapelig prosjekt, er imidlertid ingen unnskyldning for å skrive uforståelig snarere tvert imot, ville nå jeg si. Vanligvis er det helt unødvendig å uttrykke seg kronglete, og årsaken til at akademiske tekster kan være tunge å lese, kan gjerne rett og slett være ubehjelpelighet forfatteren kan ikke bedre. I den fremragende boken *The Sociological Imagination* fra 1959 viser C. Wright Mills hvordan språket til Talcott Parsons, datidens ledende sosiologiske teoretiker, kunne forenkles. Først gjengir han et par avsnitt fra et av Parsons' hovedverk, og så oversetter han hva Parsons mener. Parsons' utlegning, på rundt 500 ord, inneholder mange faguttrykk av typen “felles symbolsk system”, “derivert normativ orientering” og så videre. Mills' oversettelse består av to enkle setninger: “Folk har ofte felles verdier og forventer av hverandre at de skal følge dem. Hvis de gjør det, kan samfunnet deres være

velordnet.”

Meg bekjent er det ingen som leser Parsons lenger (men mange oppdager fremdeles Mills!). I vår nære fortid, altså 1990-tallet, var det ingen over og ingen ved siden av Pierre Bourdieu som samfunnsteoretiker. Faktisk har antropologen Alan Campbell utsatt Bourdieu for en lignende keiserens-nyeklær-dekonstruksjon som Mills gjorde med Parsons. I *Esquisse d'une théorie de la pratique* (1972, “Skisse av en praksisteori”) skriver Bourdieu følgende på første side:

Det praktiske privilegiet ut fra hvilket all vitenskapelig aktivitet vokser frem, styrer aldri denne aktiviteten på mer subtilt vis (i den grad vitenskapen forutsetter ikke bare et epistemologisk brudd men også en sosial adskillelse) enn når den er uanerkjent som privilegium, samtidig som den fører til en implisitt praksisteori som er motsvarigheten til benektelsen av de sosiale betingelsene som gjør vitenskap mulig.

Campbell oversetter:

Det finnes sosiale omstendigheter som gir vitenskapsfolk privilegier – penger, ressurser, prestisje – og som følgelig gjør det mulig for dem å arbeide. Vitenskapsfolk er ofte ikke klar over at de har slike privilegier. Likevel er det disse privilegiene som styrer måten vitenskapsfolk jobber på. Faktisk har disse privilegiene en subtil virkning på den vitenskapelige forskningen nettopp når de ikke anerkjennes.

Så kunne man kanskje, på et slikt grunnlag, avvise alle som ikke skrev enkelt og til og med insinuere at den kronglete stilen er et forsøk på å kamuflere at de ikke har noe vesentlig å si? Så enkelt er det dessverre ikke. Ofte viser det seg nemlig at en kronglete fremstillingsform er nødvendig fordi innholdet som skal formidles er komplekst; og ofte er innholdet interessant til tross for at

forfatteren er en dårlig skribent. Både Bourdieu og andre skribenter som er tunge på labben og stilistiske kløner, kan ofte gi rikelig lønn for strevet. Det er dessuten ikke alt som kan populariseres, og det er heller ikke alt som bør populariseres. Den lille boken som med dette er avsluttet, er skrevet på en populær måte, og det ville være villedende å benekte at formen både skaper muligheter og begrensninger.