



Kampen om fortiden

Et essay om myter, identitet og politikk

Thomas Hylland Eriksen

Aschehoug 1996

Denne boken, opprinnelig utgitt på svensk (*Historia, myt och identitet*), er ikke lenger å få kjøpt, så jeg har lagt den ut på nettet i sin helhet.

Innhold

Forord

I * Et upålitelig vitne

II * Fortidens fleksibilitet

III * Personlig og kollektiv identitet

IV * På sporet av det tapte hjemsted

V * Historien som åpenbaringsreligion

VI * Mytens nødvendighet

Litteratur

"Det er et partilagord som handler om kontrollen over fortiden," sa han. "Gjenta det, er du snill."

"Den som kontrollerer fortiden kontrollerer fremtiden; den som kontrollerer nåtiden kontrollerer fortiden," gjentok Winston lydig.

"Den som kontrollerer nåtiden kontrollerer fortiden," sa O'Brien, idet han nikket langsomt anerkjennende. "Er det din oppfatning, Winston, at fortiden virkelig eksisterer?"

(George Orwell: 1984)

I * Et upålitelig vitne

"Det er livsviktig å høre til et folk, en nasjon. Selv såkalte identitetsløse søker selskap med likesinnede. Har man vokst opp i et fellesskap, en felles kultur, felles språk og grunnholdning, så er dette en identitet. Fremmedfrykt har ikke alltid med rasisme å gjøre, men er rett og slett frykten for å miste sin identitet. Å føle tilhørighet er nedlagt i ethvert menneske. Politiske partier bør ha nasjonen, identiteten, for øye, ellers blir det forvirring og usikkerhet i befolkningen."

Sitatet er klippet fra et leserbrev i *Aftenposten* våren 1995, men det kunne ha vært hentet fra en nær sagt hvilken som helst avis i verden. Bekymringen over at fortiden glipper, at vi mister kontinuiteten, at vi daglig blir kastet ut i en ny, ukjent og ubegripelig verden, finnes praktisk talt overalt. Medierevolusjonens fragmentering av offentligheten, de raske sosiale og kulturelle forandringene, folkevandringene fra syd til nord, den globale kommunikasjonen over satellitter og Internett, og globaliseringen av økonomi, politikk og kultur medfører usikkerhet, frustrasjon og fortidsnostalgi hos svært mange mennesker i de mest forskjelligartede samfunn. Mange av dem reagerer gjennom ulike former for tilbaketrekning. De forneker globaliseringen og stemmer på nasjonalistiske partier. De stempler kimærer som islamske sammensvergelses, vestlig dekadense eller fjernsynets forfall som

fellesskapets hovedfiende. Og de går inn for en dyrking av "lokalt særpreg" som savner historisk sidestykke i omfang og intensitet. Ofte resulterer frustrasjonene i mistenkeliggjøring og sydebukkmentalitet rettet mot fremmede nasjoner, religioner eller etniske grupper, parret med en tilsvarende forherligelse av ens eget fellesskap. Botaniske metaforer som "røtter" blir brukt uten at en eneste kritisk innvending blir reist: metaforene fremstår innenfor en slik tenkemåte som selvvinnlysende og selvbegrunnende.

Den såkalte demokratiske offentlighet svarer generelt på disse tendensene med avskyerklæringer. Intellektuelle flirer kynisk og kaller nostalgikerne brunstripete og kognitivt hjelpeløse essensialister som er ute av stand til å håndtere modernitetens utfordringer. Dermed vokser følelsen hos millioner av at samfunnets eliter ikke tar dem på alvor. Deres kronikker, lovforslag og bokmanuskripter blir sendt høflig i retur med påskrift om at de nok ikke passer inn i øyeblikket. Men alt de har gjort seg skyldige i, er å gi uttrykk for en subjektiv følelse av hjemløshet, fremmedgjøring og sviktende kontroll over sin egen tilværelse. De blir isolert, og til slutt er deres eneste talerør reaksjonære og halvfascistiske grupper i utkanten av samfunnet. (Jeg minner om at Le Pen fikk 14% av stemmene ved det franske presidentvalget våren 1995, og at et høyreautoritært Fremskrittsparti, som har kvittet seg med det meste av sin liberalistiske arv, fikk godt over ti prosent ved de norske lokalvalgene samme høst.) De begynner å skrive under på opprop mot innvandring, og "den demokratiske offentlighet" vender seg beskjemet i en annen retning. Situasjonen tilspisser seg. Europeiske flyktningmottak blir satt i brann, høyrepopulister seiler i medvind, fundamentalistpartier (enten de er kristne, nasjonalistiske eller muslimske) opplever formidable vitamininnsprøytninger, og myndighetene svarer med stadig mer repressive og intolerante tiltak, paradoksalt, for å bekjempe de intolerante strømningene. Selv om også de trekker veksler på myter -- myten om annen verdenskrig, myten om folkhemmet, myten om opplysningen og fremskrittet -- i utformingen av sitt politiske og eksistensielle selvbilde.

Hva vil det si å kjenne historien?

Et av vårt århundres mest siterte utsagn må være Henry Fords "History is more or less bunk. It's tradition. We don't want tradition. We want to live in the present and the only history that is worth a tinker's damn is the history we make today." Fords

uttalelse siteres vanligvis til skrekk og advarsel, som en påminnelse om at det er viktig å kjenne historien. "Historieløshet" er et av vår tids alminneligste skjellsord. Å være historieløs regnes gjerne som ensbetydende med å være uvitende eller til og med dum, udannet og lidende av karakterbrist.

Kan hende er det viktig å kjenne historien. Men hva vil det i grunnen si å kjenne historien? "Det eneste vi kan lære av historien, er at vi ikke kan lære noe av historien," uttalte en ekspert på internasjonal politikk og politisk filosofi nylig, litt oppgitt, etter at han nok en gang ble oppfordret av en journalist til å si noe enkelt og konsist om sammenhengen mellom Balkans uoversiktlige historie og den aktuelle oppløsningen av de balkanske samfunnene. Historieforskningen er ingen prediksjonsvitenskap; den gjør det ikke mulig å spå. Den befatter seg utelukkende med sinnrike postdiksjoner -- etterpåklokskap og tolkninger av begivenheter som allerede har funnet sted. Historien gjentar seg aldri. Hver eneste nye lille hendelse er unik og ny, selv om den skulle være et forsøk på å repetere en tidligere hendelse, ganske enkelt fordi omstendighetene alltid vil være nye. Trolig var det dette Heraklit hadde i tankene da han sa at en mann aldri kan stige ned i den samme elven to ganger. Både mannen og elven vil nemlig ha forandret seg i mellomtiden.

Eller som Kierkegaard uttrykker det: Historien kan bare forstås baklengs, men den må leves forlengs. Dermed oppstår erindringsforskyvninger, manipulasjoner, retusjeringer og omskrivninger av det forgangne, for at det alltid skal være forenlig med en bestemt tolkning av nåtiden.

Fortiden er utydelig og mangetydig. Den blir beskrevet på selektive og subjektive måter. Historikeren er som det nordafrikanske muldyret, som ustanselig snakket om sin morbror, hesten, men som aldri nevnte sin far, eselet. Glemselen er erindringens viktigste bestanddel.

Et uendelig antall hendelser har funnet sted i fortiden. Bare noen få, bestemte hendelser finner veien inn i historiebøkene, og da blir de tolket inn i et verdensbilde som svarer overens med historieskriverens. Historien, har samfunnsteoretikeren Immanuel Wallerstein skrevet, er ikke et produkt av fortiden; den er et produkt av nåtidens ønsker og behov. Ettersom nåtiden forandrer seg, forandrer også fortiden

seg hele tiden. Meta-historikeren Hayden White presiserer for sin del at all historieskrivning skyldes et behov for en genealogi, en opphavsmyte. Det betyr ikke at historiefortellinger er løgnaktige, men at de er spesifikke, moralske, velorganiserte tolkninger av hendelsesforløp som rent faktisk har vært mangslungne, amoralske og kaotiske. "If you don't like the past, change it," skriver den amerikanske historikeren William L. Burton sarkastisk, stilt overfor en flodbølge av historierevisjonister.

"Revisjonisme" har for øvrig en vemmelig klang i historikermiljøer. Ordet assosieres med tyske høyreorienterte historikere som omskriver den annen verdenskrig for å "renvaske" tyskerne, blant annet ved å insinuere at gasskamrene sannsynligvis ikke fantes. Men historierevisjonisme kan også ha andre -- i den liberale offentlighets øyne langt mer aktverdige -- motiver. Når Nord-Amerikas indianere eller Nordkalottens samer krever at også deres versjoner av fortiden skal inn på pensum, når senegalesiske foreldre reagerer negativt på at deres barn skal lese om "nos ancêtres, les Gaulois" (våre forfedre, gallerne), eller når den sosialhistoriske bølgen innebærer at elever og historieinteresserte lærer om alminnelige folks liv og ikke bare om de store menns dåder, -- da er det vanskelig å protestere dersom man føler det minste fnugg av tilhørighet til opplysningsprosjektet. Det er jo etter hvert blitt et uomtvistelig faktum at den dominerende historieskrivningen i verden har tatt utgangspunkt i europeiske menn fra overklassen og øvre middelklasse, og at resten av verdens befolkning er blitt betraktet gjennom deres linse som, hvor full av medfølelse og sympati den enn kan ha vært, likefullt har vært deres.

Et resultat, eller kanskje en bivirkning, av de siste tiårenes tilførsel av nye stemmer -- kvinner, svarte, minoriteter, muslimer, postkoloniale folk -- til historiene som skrives om fortiden, er imidlertid at fortiden er i ferd med å smuldre fullstendig opp i en kakofoni av rivaliserende stemmer som snakker i munnen på hverandre.

Et annet, nesten motsatt resultat, er at de nye historiene har gitt legitimitet til et mylder av nye politiske bevegelser, som reiser krav på bakgrunn av sin nå "dokumenterte" fortid. Som historikeren Eric Hobsbawm sier, idet han skuer ut over en verden som er sønderrevet av etniske konflikter, diskriminering av minoriteter og nasjonale "frigjøringsbevegelser": Historien er for nasjonalisten det samme som opiumsvalmuen er for den narkomane. Den er råstoffet som ideologien suger næring

av.

Ideologiseringen av fortiden

Historien blir brukt på utallige besvergende måter, av politiske bevegelser og ideologer som ønsker å ta den til inntekt for sitt eget syn. Under debatten om norsk medlemskap i EU i 1994, forsøkte både ja- og nei-siden å bevise at deres standpunkt var forenlig med "norsk politisk tradisjon". Serberne på Balkan minnes slaget ved Kosovo i 1349; singalesere på Sri Lanka "husker" slagene som gjenfortelles i Mahavamsa-myten og bruker den kollektive erindringen skånselsløst for å rettferdiggjøre overgrep mot tamiler; den hinduistiske høyresiden i India minnes mogulenes invasjoner og betrakter derfor indiske muslimer som annenrangs indere; da Estland for annen gang ble en selvstendig stat i 1991, fikk estiske historikere statsstøtte for å "bevise" at den estiske nasjon egentlig var tusen år gammel; og nasjonalistene i Québec oppildnes i sin anti-anglokanadiske holdning når de minnes ydmykkelser og forvisninger som fant sted for flere hundre år siden. Faktisk er delstatens motto, som blant annet er gjengitt på samtlige bilers nummerplater, "Je me souviens". Jeg husker.

Den hån mot ethvert krav om balanse, sannferdighet og etterrettelighet som disse historiene fra vår tid bevitner, gjennomsyret av ideologi som de er, gjør det fristende å ta avstand fra historieskrivningen som sådan. Derfor er det nå, på midten av nittitallet, mange liberale intellektuelle som står nærmere Henry Fords syn enn de ville ha gjort for tyve år siden, da marxismen var den dominerende tenkemåten. En transnasjonal intellektuell med opprinnelse et sted på det indiske subkontinent, som har bodd i Oslo de siste årene, sjokkerer stundom i selskapslivet ved å fremme det syn at gamle monumenter må få lov til å forfalle, i ærlighetens og sannhetens navn, som et tegn på at alt er forgjengelig og at alt forandrer seg. Et Taj Mahal i ruiner, sier han, er et sannere vitnesbyrd om tidens tann enn et striglet og gjennomrenovert Taj Mahal som skinner som om det stod ferdig i går. Han går altså, for øvrig i likhet med Ford, inn for at fremtid og nåtid skal gis forrang fremfor en fortid som nødvendigvis blir romantisert og mytologisert. Dels begrunner han dette synet med at det er fremtiden, og ikke fortiden, som kan formes til menneskehetens beste; dels med at ideologiske forvrengninger og mytologiske omskrivninger av fortiden blir brukt til å fremme politiske interesser og til å rettferdiggjøre overgrep og undertrykkelse over

hele verden.

Det kan stilles mange kritiske spørsmål til de ideologiske manøvrene som under dekke av å fortelle "sannheten" om fortiden bruker den mytisk for å rettferdiggjøre en bestemt tolkning av nåtiden. Hva er det så ved historiene om fortiden som later til å gjøre det umulig å avskaffe dem selv om de vanligvis sier mer om nåtiden enn om fortiden, og selv om det virker sunnere og mer konstruktivt å kanalisere sine prosjekter i retning av fremtiden? Hvorfor blir historien gang på gang entydiggjort og frosset fast når den rent faktisk er mangetydig og omskiftelig? Hva skyldes den tilsynelatende universelle jakten på en ytterste opprinnelse eller første beveger; en jakt som med nødvendighet må bli til et umulig Sisyfosarbeid, eller en uendelig regress, ettersom noe annet alltid gikk forut for "den første hendelse"? Og sist, men ikke minst: Hvordan kan det ha seg at personer knytter sin personlige identitet til en kollektiv identitet på en slik måte at deres personlige biografi smelter sammen med kollektivets biografi, slik denne biografien fortelles av profesjonelle historiefortellere? Når svensker snakker i første person flertall om slaget ved Poltava, når indere dreper hverandre i hundretall på grunn av arkeologiske utgravninger i Ayodhya, eller når religiøse og forskere havner i bitre eksistensielle stridigheter om menneskets ultimate opprinnelse -- da er det svært gode grunner til å stille spørsmål av denne typen.

Historiene trekkes inn i aktuelle debatter over hele verden, og det skyldes ikke bare at nåtiden er et produkt av fortiden, men kanskje særlig at det motsatte er tilfellet. Fortellinger om fortiden påberopes som sannhetsvitner og kronargumenter av de fleste politiske grupperinger; de konservative gir dem kanskje tilnavnet "tradisjon", mens de radikale er opptatt av å lære av feilene begått i fortiden og de revolusjonære vil kaste av seg fortidens åk og begynne år én i morgen, med blanke ark, slik de franske revolusjonære gjorde da de bestemte seg for å innstifte en helt ny tidsregning i 1789.

Selv i fremtidsrettede moderne samfunn som foregir å bygge på fornuft og vitenskap, gis fortiden en sakral verdi; man forventes å respektere den, lære om og av den, gå til den for å skaffe seg røtter og for å kunne skille mellom venn og fiende, og å bruke den til å begrunne sine handlinger. Vi mennesker sitter fast i fortiden, blir det sagt, omtrent slik et hjelpeløst sprellende koralldyr sitter fast i de tomme skallene som en

gang var dets forfedre.

"Tradisjonen" har alltid vært en viktig kilde til ideologi og handling. Men det er først i våre dager at det over hele verden blir utkjempet verbale og fysiske slag om hva som skal gjelde som sann og ekte tradisjon. Grupper og folk som tidligere ikke har hatt mulighet til å gi uttrykk for sine syn er nå representert i offentligheten både lokalt, nasjonalt og globalt, og reiser kritiske spørsmål omkring skolepensa, museumsutstillinger, reklametekster, monumenter og jubileumsfeiringer. Fortiden smuldrer opp i mange alternative fortider, og for hver dag blir det mer tydelig at bare ytterst få av dem har fått sin historie fortalt. Imidlertid fører ikke denne uenigheten, eller relativiseringen av fortiden om man vil, først og fremst til en ydmyk tvil -- slik man hadde kunnet håpe på -- men i deprimerende mange tilfeller til styrket fanatisme og bevisst manipulering med den nåtidige forståelsen av fortidige hendelser.

Et mangfold av historier

Det finnes altså ikke bare én historie. Det finnes mange historier, og enkelte av dem er riktig dårlige. Dersom vitenskapen er vår fremste religion, er historiene våre største myter, og de forsøker da også å fremstå som vitenskapelige.

Historiene har ikke i seg selv noen annen mening enn den vi gir dem. Slik sett har Macbeth rett når han fortvilet utbryter at "Historien er en fortelling fortalt av en tulling, full av støy og sinne, og betyr ingen ting." Derimot tillegges den mening, og enhver moderne epoke, ethvert moderne sted vil ha sin egen historieforståelse. På Trinidad er det en vanlig oppfatning at steelband-musikken har vært det viktigste bidraget til dette århundrets musikk, og for mange franskmenn er det hevet over tvil at de Gaulle var vårt århundres største statsmann (Gandhi har de knapt hørt om).

Hva er det som gjør historiene om fortiden så viktige for mennesker over hele verden?

Er spørsmålet naivt eller enda verre, er det banalt? I så fall vil jeg utfordre leseren til å forsøke å gi et enkelt svar på det. Det alminnelige svaret, som høres overalt fra verdens klasseværelser til UNESCOs offisielle publikasjoner, er at den forteller oss

hvem vi er; den "gir oss identitet". Dette er et hult og innholdsløst svar på et komplisert spørsmål. Mennesker har i mange tusen år, over hele verden, øst av fortiden for å snakke om nåtiden, og vår egen historieskrivning tilhører slik sett en kategori av myter som kan gjenfinnes i alle slags samfunn. Mytene kan lett analyseres som ideologi i marxistisk forstand, som falsk bevissthet. Men en slik analyse hjelper oss verken å løse problemene med rasismen i Vest-Europa, borgerkrigene i Øst-Europa, den hinduistiske fundamentalismen i India eller den etniske fragmenteringen i Afrika. Den hjelper oss bare å se ned på mennesker som holder bestemte myter hellig, som om det skulle være til noen hjelp.

Mytene synes faktisk å ha noe allmennmenneskelig ved seg; noe universelt og dyptgripende som har å gjøre med det å være menneske, ganske enkelt. De kan derfor ikke avfeies som falsk bevissthet; de må forstås som et fundamentalt uttrykk for den menneskelige væremåte. Ellers risikerer vi å avfeie hele den klassiske kunsten og litteraturen som politisk inkorrekt, og praktisk talt den menneskelige forestillingsevne som protofascistisk og farlig. La derfor en hermeneutisk, spørrende, ambivalent holdning danne et utgangspunkt for det som kommer.

II • Fortidens fleksibilitet

I *Oxford English Dictionary* blir "myte" definert slik: "en rent fiktiv narrativ som vanligvis involverer overnaturlige personer, handlinger eller hendelser og som inkorporerer en populær forestilling vedrørende naturlige eller historiske fenomener ... men brukes ofte vagt for å inkludere enhver narrativ med fiktive elementer." Siste del av definisjonen svarer til den alminnelige bruken av ordet myte i dagligtalen, som synonymt med usannhet. Definisjonen i *OED* avslører indirekte den definerendes eget syn på historien som noe som er ikke-mytisk og objektivt. Dersom en fortelling bærer preg av påfunn og (helst) overnaturlige skapninger, kvalifiserer den til betegnelsen myte; underforstått: Hvis en historie derimot er sann, er den ikke mytisk. Men sannhet og usannhet er problematiske begreper. Når en edsvoren i rettssalen bedyrer at han skal fortelle "sannheten, hele sannheten og intet annet enn sannheten", må både han og juryen vite at det er umulig å fortelle "hele sannheten". Forfatterne av skriftlige historier har sine metoder for å skille ut vesentlige trekk ved fortiden; fortellerne av muntlige myter har sine. I begge tilfeller er fortelleren et barn av sin tid, og i begge tilfeller finnes det lyttere som vil trekke sine egne slutninger av historiene. Som den hermeneutiske filosofen Paul Ricœur viser i sitt hovedverk *Temps et récit* ("Tid og fortelling"), utgjør narrative om fortiden en syntese av fiksjon og registrering av begivenheter, og slik må det nødvendigvis være.

Bertrand Russell spekulerte en gang på om ikke kloden teoretisk sett kunne ha blitt skapt for fem minutter siden, med en fiks ferdig befolkning som hadde fått programmert inn "erindringer" om begivenheter som angivelig skulle ha funnet sted i fortiden. Den rasjonalistiske ateisten Russells tankeeksperiment er forbløffende likt et kristent argument mot evolusjonslæren, som gikk ut på at Den onde hadde plassert fossiler omkring i landskapet for å forvirre menneskene og lede dem på villstrå.

Når vi betrakter historiske narrative som mytiske fortellinger om nåtiden, spiller det liten rolle om Russell eller det nittende århundres presteskap hadde rett eller tok feil. (Som palaeontologen Stephen Jay Gould har bemerket: Det er mulig at de kristne kreasjonistene har rett, men deres hypoteser er ikke vitenskapelige, og derfor ikke

vitenskapelig interessante, så lenge de ikke kan etterprøves.) Historiene er selektive og ideologiske, enten de rent faktisk viser til hendelser i forgangne tider eller ikke. Det som teller, er hvordan historiene om fortiden – enten de kalles "objektiv historieforskning" eller "myter" av dem som tillater seg å operere med slike skiller – blir oppfattet og brukt, hvordan de trekkes inn i levende menneskers forståelse av seg selv og verden. For faghistorikerne kan det naturligvis være høyst relevant å gradere fortellingene om fortiden på en skala som spenner fra den rene usannhet – som de sovjetiske retusjeringene av fotografier, hvor Beria og andre som falt i unåde blir sporeløst borte – til den fyldestgjørende, nyanserte og samvittighetsfullt gjengitte detaljbeskrivelse av fortidige forløp. Det kan også påpekes, som antropologer ofte har gjort, at afrikanske folk, nærmest i ren orwellsk stil, manipulerer bevisst med genealogier for å påberope seg jordrettigheter og politiske embeter. Avsløringer av slike åpenbare falsknerier kan naturligvis være en kilde til ikke så rent lite skadefryd, og det har absolutt sine komiske sider at det i Europas historie er blitt solgt tilstrekkelig mange splinter av Jesu kors til at en flittig samler ville ha kunnet åpne en middels trevarehandel, eller at det i høymiddelalderen ble oppbevart intet mindre enn fjorten konserverte eksemplarer av Jesu forhud i ulike kirker i Europa. Mitt forehavende er imidlertid ikke å skille løgn fra sannhet – det gjør kritiske historikere og historikerkritikere selv – men å utforske mytenes emosjonelle kraft.

Historiene som politiske påfunn

Eric Hobsbawm, som vel må plasseres blant de skadefro, skiller for sin del mellom "invented traditions" og "existing customary traditional practices", altså oppfundede og ekte tradisjoner. De oppfundede innbefatter den skotske høylandstradisjonen (som langt fra er så eldgammel som skottene gjerne hevder), Baden-Powells speidertradisjon, det mytiske Wales, britiske imperietradisjoner i Afrika og India, og mange av nazistenes ritualer. Selv om Hobsbawm og hans medforfattere i *The Invention of Tradition* beskriver en mengde interessante (og ikke minst morsomme) historieforfalskninger og modifikasjoner, er skillet mellom "oppfundede" og "ekte" tradisjoner misvisende. Alle tradisjoner er i en viss forstand "oppfunnet" av mennesker, og selv eldgamle myter og ritualer blir kontinuerlig fornyet og forandret for at de skal passe til en nåtid. Et eksempel er julefeiringen i kristne land, som vel må betegnes som en "ekte tradisjon" i Hobsbawms forstand, men som ikke desto

mindre har gjennomgått mange metamorfoser helt til den er endt opp – i likhet med mange andre ritualer i vår tid – som en nokså rendyrket kommersiell begivenhet der varekonsum står i fokus. I Sovjetunionen forsøkte de nye makthaverne i 1917 faktisk å avskaffe julefeiringen, da den beviselig ikke var revolusjonær i sitt vesen. Etter noen år innså de at julen ikke lot seg nedfinne, og at deres negative holdning faktisk svekket regimets popularitet, hvorpå de vendte om 180 grader: Heretter skulle julen være en kommunistisk fest, sponset av Partiet. I form og innhold forble feiringen forholdsvis uforandret.

Var den sovjetiske julen en "oppfunnet" eller en "ekte" tradisjon? Den var, i likhet med de fleste tradisjoner, begge deler.

Om myter gir det heller ingen mening å snakke om hvorvidt de er "nye" eller "gamle", ettersom de er nye bearbeidelser (eller transformasjoner) av et råstoff som gjerne kan være gammelt; som iallfall blir oppfattet som gammelt. Mytene gir verden en moralsk struktur den ellers ikke ville ha hatt. De skaper orden der det ellers ville ha vært kaos, og gjør rede for distinksjonenes opprinnelse. Heraklit, som tilhørte en av de første generasjonene greske filosofer, altså dem som bevisst brøt med en mytisk tenkemåte, skrev i sitt mest berømte overleverte fragment at "alt flyter": Han var sannsynligvis en av de første myte-dekonstruktørene.

Merk forresten hvor gjennomsyret språket og tenkningen er av forvrengninger av fortiden. Vi snakker uten å blunke om "greske filosofer", men ideen om det greske kom senere og er i hovedsak et produkt av renessansen og den enda senere sammenlignende språkforskningen. Eurosjåvinismen påberoper seg "den greske filosofien", "det greske mirakel" og så videre, og ser bekvemt bort fra at oldtidens kultur var noe som fantes rundt hele det østlige Middelhavet, Levanten. "Gresk", "fønisk" og "tyrkisk" var ikke meningsfylte merkelapper i antikken, men de er blitt avgjørende i ettertid. Grekerne innrømmet selv betydelig inspirasjon fra Egypt, som imidlertid er geografisk plassert på et kontinent som i dag forbindes med underutvikling, og som iallfall ikke kan brukes ideologisk av europeiske nasjonsbyggere. Da den historiske lingvistikken skjøt fart parallelt med nasjonsbyggingen på 1800-tallet, ble det gang på gang slått fast av europeiske språkforskere at semittiske språk var enkle (ergo var semittene enkle) mens indo-

europaiske språk var komplekse (altså måtte europeerne også være det). Den arabiske kulturelle gullalderen, som falt sammen med middelalderen lenger nord, er nesten ukjent i Europa, selv om det hender at europeiske idéhistorier nevner dens betydning for det som skandaløst blir omtalt som "tilbakeføringen" av den greske filosofien. Ellers var arabernes syn på korstogene, ikke overraskende, markant forskjellig fra de kristnes: Muslimene opplevde korstogene som fryktelige invasjonar fra barbariske folk som bare hadde til hensikt å ødelegge sivilisasjonens frembringelser.

Ofte forveksles mytene med objektive sannheter av samme slag som statistiske data. Lenge trodde forskere og skrivebordsantropologer, deriblant Friedrich Engels, følgelig at "det opprinnelige samfunn" var matriarkalsk. Den viktigste grunnen var at mange av folkeslagene som var blitt besøkt av misjonærer og oppdagelsesreisende – fra Afrika til Sør-Amerika – fortalte myter om en disig urtid da kvinnene bestemte. Som man kunne vente seg, var dette angivelig en konfliktfylt og forvirrende tid da ingenting i samfunnet fungerte som det skulle. Så, en dag, kom en mann som detroniserte kvinnene og innsatte seg selv og sine brødre som herskere, – og siden har det vært som nå, velorganisert og rasjonelt. Lærdommen fra disse mytene er at det er farlig å gi kvinnene makt, for "vi vet hvordan det ville ha gått".

Først et stykke ut i det tyvende århundre ble det allmenn enighet blant forskerne om at matriarkatene neppe noensinne hadde eksistert – og om de hadde det, var de langt fra typiske for primitive samfunn. Heretter ble historiene om det opprinnelige matriarkatet studert som ideologiske legitimeringsmyter – de rettferdiggjorde mennenes dominans.

Myter er altså forsøk på å legitimere en bestemt samfunnsmessig orden; et ujevnt maktforhold. Under slaveriet var mange europeiske filosofer, teologer og forskere engasjert med å påvise at afrikanere enten var et produkt av et separat skaperverk, eller at de var "falne raser" assosiert med Satan. Etersom naturrettstanken, som forkynte at alle mennesker var født med bestemte rettigheter, hadde fått fotfeste i Europa, ble det nødvendig å utvikle slike myter om separat opprinnelse for å rettferdiggjøre at man behandlet de svarte dårligere enn husdyr. Selv Darwin plasserte, i den massive *The Descent of Man* (1871), de svarte på et betryggende lavt

nivå på menneskets universelle utviklingsstige, langt under distingverte sherryrippende engelske gentlemen med flosshatt og lorgnett. På motsatt ideologisk fløy florerte, iallfall fra Rousseau og utover, antievolusjonistiske myter om en opprinnelig gullalder, en *Gemeinschaft*-tid før modernitetens syndefall, da mennesker samarbeidet med hverandre og med naturen; før kapitalismens, stemplingsuret og teknologiens fremmedgjørende diktatur. Enkelte miljøaktivister plasserer gjerne den dag i dag søramerikanske indianere og andre urbefolkninger med lite teknologi i en slik gullalder, og støtter dermed uforvarende opp om den evolusjonistiske tanken om at "primitive" folk i dag lever slik våre forfedre gjorde for flere tusen år siden.

Når mytene beskriver to eller flere distinkte grupper, er det vanlig å fremstille den svakeste gruppen som knyttet til naturen; de mangler den sterke gruppens kulturelle utviklingshistorie på godt eller på vondt. Typiske kontraster i euroamerikanske fortellinger om de ulike folkegruppene i USA er disse, som like gjerne kunne ha vært imperialistiske motsetningspar om dem selv og de koloniserte folkene, eller menns myter om seg selv og kvinnene:

<i>Euro-amerikansk</i>	<i>Annen</i>
kultivert	naturlig
amerikansk	etnisk
teknologisk	kunstnerisk
intellektuell	emosjonell
giver	mottaker
aktiv	passiv

I den tsjekkiske republikk brukes slovakene på en ikke helt ulik måte for å betone hvor umåtelig vestlige, europeiske og siviliserte tsjekkerne er. Slovakene "mangler historie" og alminnelig folkeskikk (merk igjen språkbruken i dagligtalen: folkeskikk hentyder på en ubrutt kontinuitet med fortiden). En "typisk slovak" i tsjekkiske vitser og stereotypier fremstår som en kraftig kar i en folkedrakt bestående av vide hvite bukser og et lærbelte med kraftige messingspinner, en kort linskjorte

som blottes navlen, som veiver med en langskaffet tradisjonell øks mens han synger en sørgmodig folkesang. Den tsjekkisk-britiske antropologen Ladislav Holy fremstiller den tsjekkisk-konstruerte kontrasten mellom de to nabofolkene slik:

<i>Tsjekkerne</i>	<i>Slovakene</i>
Moderne samfunn	Tradisjonelt fellesskap
Historie	Mangel på historie
Stat	Fravær av stat
Fremskritt	Underutvikling
Voksen	Ung
Kultur	Natur
Rasjonalitet	Emosjoner
Vest	Øst

Den tsjekkiske myten, som gjenfortelles på tusenvis av ulike måter og ikke minst av president Havel, betoner tsjekkernes kultiverte og demokratiske tradisjon. De har altså fortidige årsaker til å være demokratiske i nåtiden, underforstått: slovakene var kollaboratører under nazismen og kommunismen, og mangler den tsjekkiske dannelsen. (Myten om tsjekkernes demokratiske fortid er for øvrig blitt grundig demaskert, blant annet av kritiske tsjekkiske forskere.)

Opphavsmytene

Mytene forteller ikke bare hvorfor vårt folkeslag er privilegert, men gjør også rede for verdens opprinnelse. I mange opphavsmyster er *Navngiveren* identisk med Skaperen; den guddommelige kraften som skaper språket og distinksjonene, som definerer verden. Verdens mest berømte opprinnelsesmyte begynner slik ifølge en moderne norsk overlevering:

I begynnelsen skapte Gud himmelen og jorden. Jorden var øde og tom, og mørke lå over havdypet. Men Guds Ånd svevet over vannet. Da sa Gud: "Det bli lys!" Og det ble lys. Gud så at lyset var godt, og han skilte lyset fra mørket. Gud kalte lyset dag, og mørket kalte han natt. Og det ble kveld, og det ble morgen, første dag.

Kosmos' begynnelse er sammenfallende med språkets og distinksjonenes tilblivelse. Uten forskjeller eksisterer ingen ting; uten verbaliserte forskjeller blir vi språkløse. Iatmulfolket på Ny-Guinea forteller en opphavsmyte som minner om den bibelske: I begynnelsen var det ingen forskjeller mellom noen ting, og den store krokodillen Kavwokmali lå i vannkanten og slo med forbena og bakbena slik at den pisket luft, jord og vann sammen i en grøt. En dag kom den modige helten Kevambuanga og drepte krokodillen med sitt spyd. Deretter har det vært klare grenser mellom luft, jord og vann, og menneskene kan puste i luften, dyrke jorden og fiske i vannet. De første ti versene i Første Mosebok forteller omtrent den samme historien, bortsett fra at jødedommens (og senere kristendommens) abstrakte og usynlige gud er den som skiller himmel fra vann og jord fra hav. Mytene innstifter en orden som gjør verden begripelig og vennlig stemt overfor menneskene. Som Heidegger skriver: Metafysikkens problem er rett og slett spørsmålet om hvorfor det finnes essenser og ikke intethet i verden.

De fleste folk forteller myter om verdens og menneskehetens opprinnelse. Toneangivende teologer var lenge enige om at jorden ble til i år 4004 f.kr., etter at erkebiskop James Ussher på uklanderlig empirisk grunnlag hadde sannsynliggjort denne datoen. Darwinismen og geologien avskaffet denne myten – skjønt det tok dem lang tid å utrydde den helt – og erstattet den med mer abstrakte og utydelige opphavsmyster. Ikke desto mindre gir vitenskapen stadig svar på spørsmålene om universets opprinnelse (enten det omtales som "The Big Bang" eller noe annet) og om livets opprinnelse (som visstnok skyldtes mystiske mutasjoner i ursuppen) – iallfall når folk spør. Og det gjør de. Folk vil vite når det hele begynte, enten de er sentralafrikanske azander eller nordamerikanske postpunkere.

En velkjent anekdote, som blant annet fortelles av Stephen Hawking, handler om den distingverte professoren som holder et populærforedrag om nye funn innen den vitenskapelige kosmologien. Etter foredraget reiser en eldre frue seg og forteller ham at "unge mann, De er meget smart, men De tar nok feil. Jorden hviler nemlig på ryggen til en gigantisk skilpadde." Professoren klarer ikke å dy seg, men må spørre hva, etter hennes oppfatning, som befinner seg *underskilpadden*, men hun lar seg ikke avfeie: "Der er det skilpadder hele veien ned (*turtles all the way down*)." Ja, for

ett sted må jo det hele begynne, ikke sant? Naturen avskyr neppe vakuum, som Pascal trodde, men mennesker later til å avsky alt som henger i løse luften uten begynnelse. Innen evolusjonslæren, som blant annet fyller tomrommet etter Første Mosebok, reises stadig spørsmålet om "når menneskeheten begynte". All forskning på gamle knokler har ikke kunnet gi noe svar, av den enkle grunn at det er glidende evolusjonsmessige overganger fra aper til mennesker. Det finnes ikke noe punkt i artens fortid der *homo sapiens*sprang frem fiks ferdig. Enkelte av våre forfedre brukte redskaper, enkelte stod på to, enkelte hadde muligens rudimentene av verbalspråk og så videre. Mange forløpere for mennesket, eventuelt tidlige mennesker, fra *australopithecus* til *homo erectus*, hadde mange, men ikke alle de kjennetegn som avgrenser det moderne mennesket. Derfor er det ikke meningsfylt å fastsette noen dato. Likevel stilles spørsmålet fremdeles, langt inn i forskningsmiljøene, om når "det første mennesket" kunne ha levd. En oppgitt fysisk antropolog, Misia Landau, uttalte i denne sammenheng at hennes kolleger, når de trodde de drev objektiv og nøktern vitenskap, bare konstruerte narrativer etter samme mønster som Kiplings historie om hvordan elefanten fikk snabelen sin. De valgte ut og satte sammen data på en slik måte at fortiden fremstod som konsistent, meningsfylt og rettlinjet. – Og fremdeles er det mange som anser myter og vitenskap som motpoler...

Fortidens "mening"

Det viktigste enkelte trekket ved mytene er kanskje deres *teleologiske* karakter: de har en moral som gjør gangen fra fortid til nåtid både begripelig og meningsfylt – de gir nålevende mennesker en moralsk misjon ved å sørge for at fortiden leder frem mot dem selv og at de selv leder frem mot en bestemt fremtid. Nietzsche skriver presist i *Menschliches, Allzumenschliches*, først utgitt i 1879: "Ettersom mennesker bare respekterer det som ble grunnlagt for lenge siden og som har utviklet seg langsomt, må den som vil leve videre etter sin død ikke bare ta vare på sitt ettermæle, men i enda større grad sin *fortid*: hvilket forklarer hvorfor tyranner av alle slag (inkludert tyranniske kunstnere og politikere) liker å gjøre vold på historien, slik at den kan fremstå som en forberedelse og et springbrett som leder til dem selv."

Nietzsches diagnose passer ikke bare på enkeltpersoner, men også på kollektiver. Historien har funnet sted, har utfoldet seg, for at de selv skal kunne finnes. Fortiden

er der av hensyn til nåtiden. Ustanselig spennes vognen foran hesten gjennom disse manøvrene, som med varierende hell fremstiller nåtiden som et nødvendig produkt av en bestemt fortid. Andre fortider blir glemt, selv om de var viktigere da de var nåtid. De store afrikanske kongerikene fra perioden som i Europa er kjent som "den mørke middelalder" var blant verdens mektigste, men de er praktisk talt ukjente i dag. Det fantes ikke en europeisk stat i det femtende århundre som kunne måle seg med Mwene Mutapa (Zimbabwe), Etiopia, Songhai og Mali. I etterpåklokskapens lys ser disse statene ut som blindgater, men det var ingen historisk nødvendighet at det skulle bli slik.

I kulturhistorien og den sammenlignende kulturforskningen har det i mange år ligget et skjult premiss om at alle verdens kulturer er elaboreringer av et opprinnelig, enkelt samfunn. Claude Lévi-Strauss' berømte "slekts-atom", som består av fire grunnleggende slektskapsrelasjoner (far-sønn, morbror-søstersønn, ektemann-kone og bror-søster), angir ett av flere slike "opprinnelige utgangspunkter" for menneskehetens kulturhistorie. Senere, "komplekse" slektskapssystemer, skriver Lévi-Strauss, er videreutviklinger av det "elementære", som er universelt og allment. Samfunnet, menneskets adelsmerke, begynte ved at en mann gav sin søster til en annen mann, skriver Lévi-Strauss, og dermed ble både ekteskapet og svogerskapet innstiftet. Mer allment tilkjenner mange antropologer til stadighet en oppfatning om opprinnelighet, som gir inntrykk av at primitive samfunn var ganske stabile og statiske, altså "opprinnelige", før koloniseringen. Denne myten, som minner om den kristen-jødiske myten om syndefallet, har fremdeles stor kraft, selv om den mange ganger er blitt tilbakevist. Det skyldes at den angir en *begynnelse*.

Opphavsmyster kan være globale; de kan handle om hele verdens tilblivelse – eller de kan være lokale; de kan avgrense seg til å fortelle om menneskehetens eller endog ett spesifikt folks opprinnelse. Svært mange skriftløse folk forteller skapelsesberetninger hvor verden ikke eksisterte før menneskeheten, men det varierer hvorvidt ens eget folk var det første på jorden, eller om det kom til etter en fragmentering som den babelske oppløsningen Bibelen forteller om. De fleste opphavsmyster innfører imidlertid på et tidspunkt et skille mellom folkeslagene, om ikke annet for å gjøre rede for forskjellene mellom en selv og nabofolkene. Ifølge en moderne jødisk lesning av Det gamle testamente hadde Abraham to sønner, Isak og Ishmail. Jødene

nedstammer fra Isak, mens araberne nedstammer fra Ishmail, som var født utenfor ekteskap. På Filippinene fortelles myten om hvordan menneskeheten ble til i Guds store stekeovn. Noen av menneskene tok han ut for tidlig; de ble lyse som japanere. Noen lot han steke for lenge så de ble svidd; de ble mørke som *negritos* og melanesere. Og noen ble "akkurat passe" – de var oss, filippinerne. Lugbaraene i Uganda har ellers sin egen versjon av myten om Babels tårn, som forklarer opprinnelsen av skillet mellom "svarte" og "røde" (arabiske og europeiske) folk, samt hvorfor det tales ulike språk i verden. Lugbaraenes opprinnelsesmyter dekker tre hovedfaser, som er typiske for myter av dette slaget. Først skaper Ånden alle skapninger på jorden, deriblant to mennesker. Når menneskene er blitt tilstrekkelig mange, splittes de i grupper som ikke forstår hverandres språk. Deretter kommer våre forfedre til området hvor vi bor i dag, og siden den gang har vi vært ett folk med felles og eksklusiv opprinnelse.

Det er ingen vesentlig forskjell mellom primitive opphavsmyster og moderne historiebøker på dette punktet. På norske skoler lærer elevene begge skapelseshistoriene (den bibelske og den darwinistiske), og de lærer om "de første nordmenn", nemlig steinalderfolkene som slo seg ned langs deler av norskekysten etter siste istid. Disse menneskene var naturligvis ikke et fnugg norske; ikke snakket de et germansk språk, ikke identifiserte de seg som "norske" (det ville naturligvis ha vært en absurditet den gangen), og ikke så de ut som, eller levde på samme måte som, det man vanligvis tenker på som nordmenn. Men de gir nordmennene begynnelsen på sin nasjonale historie, og de fleste folkeslag forteller om en slik begynnelse. Innbyggerne i Dande i det østlige Zimbabwe forteller en mengde historier om hvordan stamfaren Mutota og hans følge overvant farer og prøvelser for endelig å komme ned i Dandedalen, hvor hans etterkommere siden har levet (underforstått: det ville være utakknemlig og historieløst av dem å forlate den skrinne Dandedalen, ettersom det kostet forfedrene så stor innsats å komme dit). Det blir videre sagt om armenere at de forklarer aserbajdsjanernes påståtte mindreverdskompleks på følgende måte, visstnok ikke i et spøkefullt tonefall: "Aseriene er jo nykommere. Vi armenere har vært her i Kaukasus i over fire tusen år, men de har bare vært her i drøye tusen år." Greske barn lærer for sin del at de nedstammer fra antikkens grekere, noe som har gitt opphav til mye stolthet og forakt for tyrkere og slaver. Det må her minnes om at dagens grekere etnisk sett nedstammer fra slaver som

invaderte og bosatte seg i det nåværende Hellas i folkevandringstiden, altså etter hellenismens tilbakegang, og at makedoneren Aleksander den store ikke var noen etnisk greker. Når denne diskontinuiteten ikke vies oppmerksomhet i greske skolebøker, er det fordi en opphavsmyte mister mye av sin troverdighet når den ikke klarer å fremstille gangen fra fortid til nåtid som en jevn prosess med en bestemt retning, uten innslag av meningsløse tilfeldigheter og annen uvedkommende støy.

Hvor gammel må en opphavsmyte være?

Hva er minstekravene til mytiske nasjonale eller etniske begynnelser; hvor dyp må en mytisk genealogi være for at Folket skal ha en begynnelse? Svaret er i en viss forstand vilkårlig. Dersom vi går langt nok tilbake i tid, lar det seg faktisk vise at alle mennesker nedstammer fra én, trolig afrikansk, kvinne som levde for noe under en kvart million år siden. Alle mennesker og alle pattedyr, og for den saks skyld alle reptiler, nedstammer dessuten fra en bestemt fisk som ble amfibie for noen hundre millioner år siden, om det skulle ha interesse. Men denne typen spørsmål har sjelden interesse i opphavsmyster som fortelles utenfor biologiske institutter. I stedet reises et langt mer spesifikt, historisk betinget spørsmål om opprinnelse: Hvordan begynte *vår nasjon* eller *vårt folk*?

Dette spørsmålet er blitt akutt og problematisk i vår tid, kanskje særlig for de nye statene og nasjonene som er skapt av kolonitiden og som mangler en forhistorie, som de karibiske øyene, men problemet gjelder for praktisk talt alle moderne identitetskollektiver. Ingen nasjons historie kan lenger fremstilles som en serie innlysende, logisk forbundne sannheter som ugjendrivelig beviser nasjonens metafysiske eksistens hinsides historiens krumspring og tilfeldigheter. Til tross for all ambivalens og alt tvisyn, forsøker nasjonsbyggere – de være seg presidenter eller poeter eller begge deler – likevel å knytte sterke symbolske bånd mellom nåtid og fortid. I Tanzania gav Shakespeare-oversetteren og presidenten Julius Nyerere sin ultramoderne afrikanske sosialisme et navn med tradisjonell klang, *Ujamaa*, og forsøkte derved å gi det inntrykk at det nye faktisk var gammelt og sanksjonert gjennom tradisjonen. Der ble kontinuiteten med fortiden vedtatt slik at en mytisk fortid kunne brukes til å legitimere en forandringsorientert nåtid. I Sovjetunionen valgte de nye makthaverne i 1917 en annen strategi, idet de aktivt glemte kontinuiteten med tsartiden. De markerte ikke utad at de flyttet inn i Kreml, selve

symbolet på tsarmakten, og forsøkte etter beste evne å skjule at maktovertagelsen på mange måter var et tilfelle av "same enterprise, new management".

Et annet eksempel, som har fellestrekk med talløse konflikter over hele verden, vedrører området som i dag er det vestlige Polen, som ble polsk etter annen verdenskrig. De beseirede tyskerne ble jaget, som i Øst-Prøyssen, og polakker flyttet inn i deres tomme hus. Imidlertid bar all arkitektur og alle kulturlandskap i regionen preg av tysk stil, tysk kultur og tysk sosial organisasjon. Polakkene hevdet at "de vestlige territoriene" egentlig var polske, og at tyskerne bare hadde okkupert dem midlertidig. Faktisk, hevdet polske myndigheter, hadde områdene vært bosatt av slaver i middelalderen. Derfor kunne det fremstå som moralsk riktig å jage tyskere fra områder der de hadde bodd hele sitt liv, hvor deres foreldre hadde bodd og også deres besteforeldre, med den begrunnelse at de "egentlig" kom fra et annet sted.

Er det mulig for et menneske å komme fra et annet sted enn der han eller hun er født? Innenfor en mytisk forståelse av identitet: Utvilsomt. Forfedrene er "oss". Et annet spørsmål er hvor de skal reise, mennesker som bor der de alltid har bodd og plutselig en dag får beskjed om å "dra hjem der de kommer fra".

En moderne opphavsmyte: Mauritius

Et eksempel på en moderne nasjonalstat som tilsynelatende helt mangler et felles mytisk råstoff er Mauritius, den multietniske øystaten i Det indiske hav som ble selvstendig i 1968. Samtlige av øyas innbyggere nedstammer fra innvandrere som er ankommet i løpet av de siste knapt tre hundre år, og hele Mauritius' historie er flombelyst av skriftlig dokumentasjon – statistikker, rapporter, reiseskildringer, romaner, journalistikk. De største befolkningsgruppene er av afrikansk og indisk avstamning, men det finnes også viktige politiske og økonomiske eliter av fransk, britisk og kinesisk opprinnelse. Hvordan skal en slik amorf nasjon klare å skape et mytisk fellesskap? Statens innbyggere har beviselig ulik opprinnelse, ulike opphavsmyter, snakker forskjellige språk og tilber forskjellige guder. Det finnes ingen historiebøker fra tiden etter uavhengigheten som forteller historien om Mauritius, men derimot er det blitt utgitt et sant mylde av etniske historiebøker som forteller om for eksempel muslimene, tamilene eller kineserne på Mauritius.

Man skulle tro et mytisk fellesskap mellom så ulike folkegrupper var helt umulig.

Hadde landets ledere vært mindre sensitive overfor det etniske mangfoldet, ville de ha forsøkt å gjøre en eller annen variant av indisk kultur – 65% av innbyggerne nedstammer fra India – til Mauritius' symbolske nasjonalkultur, og sverget lojalitet til Ganges og den hellige indiske jord. I stedet har de valgt kompromissets og modernitetens vei, og har faktisk insistert på å erkjenne at Mauritius er multietnisk. Likevel er det nå, snart tredve år etter uavhengigheten, tegn på at noen felles opphavsmyster begynner å feste seg i den mauritiske befolkningen. For det første gjelder det mytene fra kolonitiden. Slaget mellom England og Frankrike ved Grand-Port under Napoleonskrigene er én dramatisk hendelse som tillegges stor symbolsk betydning; og det finnes andre, som opphevelsen av slaveriet og ankomsten av de første indiske leiarbeiderne. Viktigere er likevel en hendelse fra den nære fortid, nemlig uroen og opptøyene omkring uavhengigheten i 1968, som i løpet av få år har festet seg som et sett mytiske fortellinger i store deler av befolkningen. Kort fortalt var det unntakstilstand og gatekamper mellom bander fra forskjellige etniske grupper i denne usikre perioden, og rundt et dusin mennesker ble drept i et land hvor politisk vold ellers er ukjent. Etter at samfunnet gradvis vendte tilbake til normaltilstanden utover på syttitallet, har kompromiss og harmoni mellom *les communautés* blitt vektlagt av så vel politikere som vanlige borgere, som ofte henviser til opptøyene på sekstitallet for å advare mot etnisk sjåvinisme.

Myten om *les bagarres raciales* kan i dag fortelles av de aller fleste mauritiere, som avhengig av sitt ståsted vil fortelle en bestemt versjon som er skreddersydd til vedkommendes posisjon i samfunnet. Noen, særlig katolikker, hevder at konflikten begynte med at en muslim drepte en uskyldig kreolsk (katolsk) gutt; andre legger skylden på hinduenes arroganse, og igjen andre mener at opptøyene ble igangsatt av høyreekstremistiske kreoler som drev gangstervirksomhet på østkanten i Port-Louis. Det er også stor uenighet om det videre forløpet – hvem som angrep hvem, hva statsminister Ramgoolam og opposisjonsleder Duval i grunnen sa, og hvordan man fikk slutt på uroen. Historien om raseopptøyene er allerede blitt så mangetydig at den kan passes inn i ulike erfaringsverdener og fortolkningskjemaer, noe som er en forutsetning for at myter skal kunne gi mange mennesker felles kollektiv identitet. Menneskene er forskjellige og har ulike erfaringer, men gjennom slike flertydige myter kan alle føle et rituellet fellesskap med hverandre. Takket være mytenes utydelige symbolspråk, oppfatter de seg som like. Og alle versjonene av denne myten

om raseopptøyene ender med den moralske lærdom om at kompromissets vei er den eneste farbare for det uensartede mauritiske folket. Kanskje viser dette eksempelet at et mytisk fellesskap ikke trenger å vise til hendelser som ligger svært langt tilbake i fortiden, men at det er tilstrekkelig at de er flertydige, finner sted i en tid som er kvalitativt forskjellig fra vår egen, og har et generelt og abstrakt moralsk budskap. Den moderne sosialantropologiens grunnlegger, Bronislaw Malinowski, mente at mytenes funksjon var å skape fellesskapsfølelse og politisk legitimitet. På samme måte som det bare er de biologiske mutasjonene som øker organismens tilpasning som overlever, mente han, ville det bare være de av mytene som fungerte integrerende som faktisk ble fortalt og videreført fra generasjon til generasjon. Senere forskning om myter hos tradisjonelle og moderne folkeslag har vist at Malinowskis modell er for enkel, selv om hans hovedpoeng er gyldig. Nettopp fordi alle samfunn består av mange forskjellige grupper med forskjellige interesser, må mytene og de rituelle symbolene være flertydige for at alle skal kunne identifisere seg med dem. Et nasjonalflagg kan være et godt eksempel på denne flertydigheten. Flagget gir ulike assosiasjoner for alle som ser på det; noen knytter det til tidligere militær storhet, andre til fotballseire, igjen andre til storslåtte feiringer av uavhengigheten. I land som Sverige og Norge kan flagget til og med forbindes med jul (flaggremsene på juletreet) og sommer (det flagges *en masse* i forbindelse med St. Hansfeiringen, og enkelte flagger endog tilsynelatende umotivert på godværsdager i juli). Det er først når selve det mytiske fellesskapet utfordres at flagget mister sin legitimitet, som når unge nordamerikanere utførte den ultimate blasfemiske handling, fra et nasjonalistisk perspektiv, ved å sette fyr på *the star-spangled banner* under Vietnamkrigen.

Traumatiske fortider

En kategori av mytiske fellesskap som står overfor store utfordringer er dem hvis symbolske råstoff av en eller annen grunn er blitt kompromittert. Tyskland er et godt eksempel på en slik situasjon. På tredvetallet og under annen verdenskrig utnyttet nazistene alt de kunne komme over av historisk og mytisk stoff om tyskerne og formet det for at det skulle kunne fremstå som "Tusenårsrikets" forhistorie. I *Der Aufgang des Germanischen Weltalters* ("Den germanske verdensepokes fremkomst"), utgitt i 1944, gjør Friedrich Albert Bech rede for nasjonalsosialismens historiske og filosofiske grunnlag, og legger spesiell vekt på historie og rase som forklaringen på germanernes overlegenhet. Som andre nazistiske historikere går Beck

helt tilbake til Karl den store i sin redegjørelse for germanernes historie. I 1935 hadde Heinrich Himmler grunnlagt selskapet SS-Ahnenerbe ("Forfedrearv"), som skaffet til veie mengder av "historisk dokumentasjon" for germanernes overlegenhet. Etter en slik massiv mytologisering av fortiden har det ikke vært lett for borgere i de postnazistiske tyske statene å trekke veksler på historien i sin identitetskonstruksjon: Den tyske historien var blitt nazistisk, og Forbundsrepublikkens offisielle ideologi kan beskrives som forfatningspatriotisme – den gode patriot forventes å være lojal overfor et lovverk, men ikke overfor et mytisk fellesskap. Å snakke om "kulturelle røtter" i Tyskland er stadig politisk kontroversielt, og ledende sosialfilosofer som Habermas har i mange år advart mot tendensene til igjen å gi den tyske nasjon et etnisk innhold. I mindre omfang har noe av den samme skjebnen rammet vikingtiden i Norge. Vidkun Quislings regime under okkupasjonen trakk linjene tilbake til vikingtiden (bl.a. var den innerste krets i Quislings Nasjonal Samling kjent som *hirden*, akkurat som vikingkongenes bevæpnede ledsagere), og den dag i dag blir det i Norge oppfattet som en anelse suspekt å bruke, for eksempel på bok- og plateomslag, runelignende bokstaver og symboler som dragehoder og vikinghjelmer.

Fortiden kan være pinlig også på andre måter. Den flittige nasjonsbyggingen som har funnet sted i Slovenia siden landet erklærte seg selvstendig i 1991, har vært særdeles omhyggelig med å fremstille Jugoslavia som en ubetydelig historisk parentes, som et rent serbisk prosjekt og en "kunstig statsdannelse"; mens Slovenias "egentlige" historie skriver seg fra tiden før første verdenskrig, da landet var innlemmet i den østerrikske delen av Habsburgerriket. Tito-veien (Titova) har betegnende nok skiftet navn til Wienerveien (Dunajska). I likhet med Estland og Litauen har slovenerne hoppet over den nære fortid og rettet fokus mot en fjernere fortid som for dem er mer flatterende.

I mange afrikanske land blir kolonitiden derimot fokusert intenst på, som en del av landets lidelseshistorie. Det er også tilfellet i Québec, hvor nasjonsbyggerne tar opp den århundrelange striden med briter og, senere, anglokanadiere. Sommeren 1992 ble forestillingen "Rendez-vous avec l'histoire" (Møte med historien) vist i Montréal, og arrangørene la stor vekt på at 1992 var et skjebnesvangert år for quebecerne, ettersom de planla en folkeavstemning om full selvstendighet (som riktignok aldri ble avholdt). Imidlertid ble det ikke på noe tidspunkt nevnt at 1992 også var 125-

årsjubileet for den kanadiske føderasjonens dannelse (altså et uttrykk for forbrødring og samarbeid mellom engelsk- og fransktalende), eller at det var et panamerikansk Columbus-jubileum samme år. Markeringen av 500-årsdagen for erobringen av Amerika ble kanskje først og fremst oppfattet som en indiansk begivenhet, da man skulle minnes fordums undertrykkelse og kulturmord; og indianerne har ingen plass i den quebecske identiteten.

Den sørafrikanske utfordringen etter apartheids avskaffelse har mange fellestrekk med disse situasjonene. Der gikk de nye nasjonsbyggerne, med Nelson Mandela i spissen, raskt i gang med å skifte ut flagg, nasjonalsang og andre sentrale symboler. Gatnavn byttes ut, og det har endog vært snakk om å skifte navnet på hovedstaden Pretoria, oppkalt etter boerhelten Pretorius, til Mamelodi. Alt dette tar sikte på å skifte ut den nåværende, hvite sørafrikanske historien med en svart sørafrikansk historie. Begge er sanne, men begge kan ikke være like politisk relevante samtidig.

I Sovjetunionen var situasjonen noe annerledes. Der ble fortiden offisielt avskaffet ved revolusjonen; det vil si, den ble degradert fra forbilde til fiendebilde.

Sovjetlederne forsøkte å fremme de ikke-mytiske politiske identitetene patriotisme og internasjonisme (utlagt: lojalitet overfor staten og samarbeid mellom de mindre folkene og det største, det russiske), og bekjempet nasjonalisme og kosmopolitisme. Gamle religiøse høytidsdager ble erstattet med verdslige høytider, gater og veier skiftet navn, og så videre. I ettertid vet vi at bekjempelsen av nasjonalismen og religionen iallfall var mislykket: fra perestrojkas første dag feide de mytiske fellesskapene den sovjetiske rasjonalismen av banen, og som politisk identitet var den borte over natten. Nå ville det kanskje ha latt seg gjøre å innføre et nytt mytisk og sakralt fellesskap, som for eksempel kunne ha vært bygget opp rundt Marx, Engels og Lenin – og dette ble i noen grad forsøkt gjort. Hadde staten hatt større legitimitet, kunne det kanskje til og med ha lyktes. For som eksemplet fra Mauritius viser, er det ikke nødvendig for en myte å være spesielt gammel. Men den må koble personlige erfaringer og personlig biografi troverdig sammen med kollektivet og dets ledelse.

Alternative myter

I definisjoner av etniske grupper i faglitteraturen er det vanlig å betone, som det kanskje viktigste kriteriet, en felles opphavsmyte. I dag, etter hvert som flere stemmer krever taletid, både for å avmytifikere fortiden og for å presentere

alternative opphavsmyster, må vi tilføye: En etnisk gruppe har en felles opphavsmyste som medlemmene stort sett tror på og tillegger betydning. Et av de store problemene i britisk nasjonsbygging, for å nevne ett eksempel, har vært at britenes myter – fra angelsaksisk tid til Victoriatiden – har manglet troverdighet og følelsesmessig betydning for ganske store deler av den britiske befolkningen. Én ting er det at skotter, walisere og irer har fått offerroller i stedet for hovedroller i narrativene; noe annet er det at den engelske arbeiderklassen vanskelig kan identifisere seg med mytene om "the Empire", som er overklassens og den øvre middelklassens myter om seg selv. I løpet av de siste tiårene er problemet blitt enda mer komplisert takket være tilstrømmingen av tidligere koloniundersåtter som har bosatt seg i Storbritannia, og som definitivt føler seg som ofre og som tause vitner i den store fortellingen om det britiske imperium. Hegemoniet smuldrer opp.

De farligste mytene kan likevel være nettopp offermytene: historiene om hvordan ens eget folk har lidd overgrep i tidligere tider. Dette er hevnmytene som oppmuntrer til fiendebilder og gjenopprettelse av ære, så som den serbiske myten om Europas svik etter slaget ved Kosovo eller den hinduistiske myten om muslimenes fordums brutale undertrykkelse av hinduismen i India. Men det er et allment problem for mytiske fellesskap, og en underliggende problematikk for hele dette essayet, at de nødvendigvis må virke ekskluderende. Der nye mytiske fellesskap, som den moderne tids nasjoner, klarer å inkludere svært mange flere mennesker enn de tidligere slekts- og stedsbaserte mytiske fellesskapene kunne gjøre, fungerer de også ekskluderende i forhold til nye grupper. Det er bare takket være nasjonenes mytiske fellesskap at det kan finnes undertrykte minoriteter; minoritetene blir minoriteter utelukkende fordi de er innlemmet i en stat dominert av majoriteter.

Noen av disse minoritetene utfordrer nå de hegemoniske mytene, ofte ved å erstatte dem med sine egne. Derfor kan samer nekte verneplikt med den begrunnelse at de ikke vil komme i en situasjon der de må drepe samer i andre land. Interessant å merke seg er det her at mytiske fellesskap ofte blir utfordret ved at man erstatter dem med nye mytiske fellesskap – ikke ved at den mytiske legitimeringen som sådan blir prinsipielt utfordret. Som innvånerne på Salomo-øyene i Melanesia forklarer besøkende antropologer: "Hadde det ikke vært for vår *kastom* [skikk og bruk], ville vi jo ha vært akkurat som den hvite mann." De har forstått hvilke spilleregler som

gjelder for politikk i dag. Det er, for å sette det på spissen, bare fellesskap som kan begrunnes mytisk hvis eksistens anerkjennes, som blir tatt med på råd i FN, får pressedekning av BBC, får sine minnesmerker registrert i UNESCOs liste, kan selge sine folkedanser til turister og kan fremme legitime politiske krav.

Den mytiske tidsopfatning

Mange europeere innbiller seg at deres historieskrivning er "sannere" enn muntlig overleverte myter hos skriftløse folk. Denne forestillingen bygger på en kontrast mellom "tradisjonelle" og "moderne" folk, der de moderne angivelig skal være mer rasjonelle, byråkratiske og vitenskapelig orienterte enn de tradisjonelle. En distinksjon som ofte anropes i denne sammenhengen, er kontrasten mellom "lineær" og "syklisk" tid. Den lineære, eller mekaniske, tiden er klokken og kalenderens tid, som kan måles, stykkes opp og beskrives på en abstrakt og allmenn måte, slik at det er meningsfylt å snakke om "to timer" eller "tre måneder" uten å presisere hvilke hendelser som fyller det aktuelle tidsrommet. Timene og månedene eksisterer uansett, de har en abstrakt uavhengig eksistens. Den sykliske tiden skapes derimot av gjentakelser og av faktiske hendelser. Dagen blir ikke borte når solen går ned, for den samme dagen kommer igjen i morgen. Syklisk tid er også gjerne konkret tid, som bare eksisterer i kraft av de hendelsene som finner sted. Uten hendelsene som fyller tiden finnes ingen tid.

Det blir ofte antatt at skillet mellom den lineære, abstrakte og den sykliske, konkrete tiden tilsvarer forskjellen mellom historie og myter. Historie er nedskrevet og kumulativ, og den tar sikte på å gjøre rede for forandringer – eller til og med "utvikling" – i samfunnet. Mytene, blir det sagt, er derimot muntlige og repetitive, og forandrer seg gjennom ubevisste transformasjoner snarere enn gjennom samfunnsmessige endringer eller ny faktisk kunnskap.

Etter at Lévi-Strauss utga *La pensée sauvage* i 1962, er det blitt vanskelig å opprettholde dette vannskillet mellom myter og historie. I bokens to siste kapitler argumenterer Lévi-Strauss mot Sartre, som opererer med et skille mellom samfunn med og uten historie; de som mangler historie er for ham ensbetydende med samfunn som mangler skrift og en selvforståelse basert på et prinsipp om utvikling. Det er bare samfunnene "med historie" som interesserer Sartre. Lévi-Strauss svarer

ved å vise at de europeiske historiene på sentrale områder er identiske med de skriftløse folkenes myter. Fremfor alt har de et normativt og kulturelt grunnlag i nåtiden; de vurderer fortiden ut fra nåtiden. De er dessuten ideologisk og estetisk selektive i sitt utvalg av "skjellsettende begivenheter" i fortiden. Enkelte år, som får politisk og kulturell betydning i ettertid, er tilsynelatende stappfulle av hendelser; mens det later til å skje lite eller ingenting i andre år. (Halvparten av bøkene som er utgitt innen emnet "nyere norsk historie" de siste 150 år handler om annen verdenskrig, altså en femårsperiode!) Utvalget av skjellsettende hendelser kunne alltid ha vært foretatt på en annen måte. Dessuten er tolkningene av fortidige hendelser preget av nåtiden og ikke av fortiden: de er altså subjektive. De eldgamle Angkor Vat-ruinene i Kambodsja, som forresten ble rekonstruert av den franske kolonimakten, ble således gjort til det sentrale symbolet for både Sihanouks royalistiske regime, Lon Nols militarisme og Pol Pots despotiske jakobinisme.

Det er vanskelig å være uenig med Lévi-Strauss på dette punktet. Dersom Hitler hadde vunnet annen verdenskrig, ville de offisielle europeiske historiene om både det attende og det nittende århundre ha sett annerledes ut. Man ville kanskje ha måttet lete i de aller mest obskure og støvete antikvariatene for å finne dokumentasjon om Nietzsches brudd med Wagner. Det finnes selvfølgelig ikke "objektive" fortellinger om fortiden, og profesjonelle historikere forteller oss *historier*, altså narrativer med en klar dramaturgisk struktur som gjør fortiden begripelig innenfor nåtidens forståelsesform. Moderne historieforskning har, iallfall siden Rankes storhetstid på midten av attenhundretallet, hatt åpenbare nasjonsbyggende tendenser. (Ranke, grunnleggeren av moderne nasjonalistisk historieskrivning, trodde selv at historiene om fortiden avdekket Guds usynlige hånd.) I en viss forstand blir nasjoner til ved at deres historie skrives qua nasjonens historie. Av de mange humanistiske og samfunnsvitenskapelige fagene, er det historie og arkeologi som blir prioritert høyest av regjeringer i den tredje verden, ettersom de vet at landet trenger en historie som får deres egen makt til å fremstå som legitim. Og når euroideologene i Brussel ønsker å styrke samfølelsen blant de europeiske folkene, bestiller de historieverker som forteller Europas historie uten å gjøre nasjonalstatene til sluttproduktet; som i stedet fokuserer på det lokale særpreget, sammenhengen mellom ulike regioner, og det felles europeiske. Jean-Baptiste Duroselles *Europa – en historie om dets folk*, oversatt til omkring et dusin språk, er kanskje det mest kjente av disse nye forsøkene

på å gi Europa en felles mytisk fortid hvor nasjonalstaten fremstår som en historisk parentes. Et mer ambisiøst prosjekt er den seksspråklige bokserien som på italiensk heter *Fare L'Europa* ("Å skape Europa"), hvor en rekke bind alt er utkommet. Alle bøkene tematiserer aspekter ved Europas historie – vannveier, språksituasjonen, handel, føydalisme – uten å la dem lede frem mot nasjonalstaten som sluttprodukt, men med Europa som identitetsskapende fokus. Den fremstående historikeren Jacques Le Goff skriver i forordet til serien: "Et Europa uten historie ville være foreldreløst og miserabelt. For dagen i dag nedstammer fra gårsdagen, og morgendagen er en frukt av fortiden."

Et slikt utsagn kan ingen være uenig i. Fortiden preger nåtiden; fremtiden bygger på fortiden. Men det finnes mange alternative fortider, og forståelsen av nåtiden avhenger av hvilke vi velger. Historikernes prosjekt om å skape Europa innebærer et valg av én myte fremfor andre. Kanskje er den mer sympatisk, mindre nasjonalistisk og mer åpen for mangfoldet i Europa enn de nasjonalistiske historiene. Kanskje vil den ikke gjøre seg avhengig av ytre fiendebilder slik tilfellet vanligvis er for nasjonalistiske historier. Men ved å snakke på denne måten gjør de intellektuelle arkitektene bak "den felleseuropeiske identitet" nøyaktig det samme som marxister, nasjonsbyggere og etnopolitikere tidligere har gjort over hele verden, nemlig å fremstille en tilstand i nåtiden eller den nære fremtid som en nødvendig konsekvens av en bestemt fortid: de skaper altså myter. Fortiden er i seg selv ubestemt og utydelig, men den gjøres bestemt og tydelig – og ikke minst, den gis en bestemt retning – gjennom mytene, som i sin moderne lineære form blir en type illusjonskunst som produserer en følelse av fremskritt og utvikling.

Maskiner for å undertrykke tidens gang

Skillet mellom mekanisk og konkret tid kan utvilsomt gi innsikter i både kulturhistorien og dagens kulturelle variasjon. Dagens forestillinger om fortiden som en spesifikk tid, kvalitativt forskjellig fra vår egen, er uten tvil knyttet til både den lineære tid og skriftrevolusjonen, som gjorde presis datering mulig. Men på ett fundamentalt område har alle mennesker en lineær, irreversibel tid felles, nemlig når det gjelder kroppens modning, aldring og død. Alle mennesker vet at de er dødelige, og denne vissheten har gitt støtet til både religion og annen åndelig virksomhet. På dette punktet smelter også religiøst pregede myter og historiefortellinger sammen;

begge genre gjør det mulig for den enkelte, dødelige person å forsones seg med at han skal dø. Han vet at mennesker som tidligere har dødd lever videre i mytene eller historiefortellingene, at disse fortellingene leder frem mot hans egen tilværelse, og at han selv har betydning for mytenes fullbyrdelse og for senere myter. Erkjennelsen av døden og trangen til å transcendere den gir historiene om fortiden en uimotståelig kraft, enten de er australske allegorier om *dreamtime* eller britiske historier om slaget ved Trafalgar.

I det mytiske universet snakker fortiden til nåtiden og omvendt. Tidsmessige avstander blir uvesentlige, enten man lever i et samfunn med trykkerier og kvartsur eller et samfunn basert på muntlighet og den enkeltes erindring. Islendingen Snorre Sturlusons kongesagaer blir lest, spesielt på Island og i Norge, av tusener av mennesker som normalt går ut fra at de var mer eller mindre presise øyenvitneberetninger. Rent faktisk skrev den middelalderlærde Snorre flere hundre år etter kongenes faktiske liv. David Lowenthal skriver tilsvarende om vestindere som snakker om forfedre på syttenhundretallet som om de var omtrent like langt borte som deres besteforeldre, og nevner også familier i Toulouse som omtaler romernes erobring omtrent i samme åndedrag som de snakker om nazistenes okkupasjon. Og hvor mange kristne har reflektert over at evangeliene ble nedtegnet en god stund etter korsfestelsen? Faktisk beskriver de fire evangeliene sentrale begivenheter fra bibelhistorien på forskjellige måter, og mange angivelig sentrale hendelser i Jesu liv er bare omtalt i ett eller to av dem. Om korsfestelsen er det bare Johannes som skriver at Jesus ble stukket med en lanse i siden, og når det gjelder Jesu siste ord, er evangelikerne uenige om hva de bestod i. Ifølge Matteus og Markus sa han: "Min gud, min gud, hvorfor har du forlatt meg?" Lukas siterer derimot Jesu siste ord som "Fader! I dine hender overlater jeg deg min ånd!" mens Johannes legger disse ordene i hans munn: "Det er fullbrakt."

Mytene er, i likhet med musikk, *machines pour la suppression du temps* (Lévi-Strauss), maskiner som setter tidens gang i parentes. Den mytiske tiden er sakral. Den er nå, da og i all evighet; den er en tid som befinner seg utenfor den forgjengelige og flyktige nåtiden, og det er i denne forstand at mytene er uforanderlige og evige. Kristendommens begrep om evigheten er en klart mytisk tid, som kan gjenfinnes i

afrikanske forfedrekulter. Til forskjell fra levende mennesker blir ikke forfedre eldre; de spiser ikke, de sover ikke og har ingen seksualitet. De er frosset fast utenfor tiden. De fleste nasjoner og etniske grupper har også sine mytiske tider, da menn (sjelden kvinner) hadde tydeligere konturer enn i dag og utførte store dåder med et utvetydig moralsk innhold. Kategorien "dreamtime" hos australske urinnvånere er en tid av samme slag, som bebos av forfedreånder, som man bare får adgang til i transetilstand, og som befinner seg utenfor de dødeliges forgjengelige tid. Når nasjonalister og etnopolitikere påberoper seg mytisk tid, blander de sammen den sakrale tidløse tiden med den mekaniske verdslige. De begår en nivåfeil, og den har vist seg å ha en voldsom masseappell. Denne epistemologiske feilen bygger bro mellom prinsipielle uforenligheter i den menneskelige væremåte: noen ville kanskje kalle dem fornuft og følelse.

III • Personlig og kollektiv identitet

Hvordan blir hendelser i en fjern fortid plutselig viktige i nåtiden? Det skyldes i alle fall ikke hendelsene selv. Årsaken må i stedet søkes i det alminnelige, implisitte synet på fortellingene om fortiden som om de var moralske fortellinger om oss selv.

I sin berømte polemikk mot Sartre skrev Lévi-Strauss at historien langtfra representerte noe objektivt, men at den kunne sammenlignes med myter. Av alle de begivenheter som har funnet sted i fortiden er det bare ytterst få som blir tematisert av historikerne og som derved blir en del av "den felles kulturarv", og de blir vanligvis tolket moralsk, gjerne innenfor rammen av nasjonsbygging. Med andre ord: Indiske politikere som ønsker å bygge sin karriere på hat mot muslimene, vil lete i arkivene og på utgravningsfeltene etter muslimske overgrep mot hinduer, og som man leter, finner man. De lange periodene med fredelig sameksistens, og de mange tilfellene av hinduistiske overgrep mot muslimer, blar de forbi. Historien er mangetydig, og det vil si at det er mulig å trekke nøyaktig hvilke moralske eller politiske lærdommer man ønsker av den, ettersom praktisk talt alt har skjedd i fortiden.

Slik brukes, og misbrukes, historien over store deler av verden. I Norge ble vikingene nasjonalisert i forrige århundre – de ble tolket inn i en nasjonsbygging som var dem fremmed, og ble tatt til inntekt for 1800-tallets nasjonsbygging. I desember 1994, kort etter den norske EU-avstemningen, skrev en norsk lektor i *Dagbladet* at den ensidige nasjonalistiske historieundervisningen var medskyldig i det norske nei til EU. Norske skolebarn hadde i generasjoner lært at Norge var det viktigste landet i verden, ettersom de fleste historiene de hadde lært om fortiden handlet om nordmenns heroiske kamp for frihet og selvstendighet. Disse historiene var ikke nødvendigvis usanne, men de forutsatte at man valgte bort alternative historier, som for eksempel kunne ha vektlagt Norges historie som en integrert del av Europas historie.

Russlandskjenneren Peter Normann Waage har skrevet at det knapt finnes en sten i Russland som ikke minst to etniske grupper kan gjøre historisk krav på. De skriver naturligvis hver sine historier, og fokuserer på ulike perioder, ulike hendelser, eller endog ulike tolkninger av de samme hendelsene. Og historiene, som formidles som

moralske fortellinger, setter seg dypt i kropp og sjel hos den troskyldige lytter. Disse historiene medfører konflikter når de konfronteres med andre historier som berører samme saksforhold. I Navarra i Nord-Spania foregår en symbolkamp mellom baskiske og navarristiske (kastiljansktalende) patrioter om hvilke av deres beretninger om fortiden som skal gjelde, kort sagt hva som er regionens "egentlige" historiske karakter. Baskerne vektlegger sin eldgamle motstand mot de invaderende romerne som årsaken til at de har bevart sin identitet, mens *navarristas* svarer at denne manglende romaniseringen forklarer baskernes "tilbakeståenhet" og "irrasjonalitet". Bare etterkommerne av hedenske huleboere kan få seg til å skyte eller sprengte i luften så mange spanske politimenn! Også her forstås nåtiden på bakgrunn av en fortid, som ikke er felles men delt.

Myter og personlig erindring

Hva er det så ved mytene – bortsett fra at de former og knar fortiden for å få den til å passe som utviklingshistorie om vår samtid – som gir dem en slik voldsom kraft? I *Imagined Communities* stiller Benedict Anderson et beslektet spørsmål, idet han spør hva det er ved nasjonen som får mange millioner av mennesker, ikke først og fremst til å drepe, men til villig å dø for den. Andersons tentative svar peker i retning av at nasjonalismen er mer av en åpenbaringsreligion enn en ideologi; at den har mer felles med slektskap og religion enn med liberalisme og sosialisme.

Det kan være verd å reflektere videre ut fra Andersons slektskapsmetafor, som han selv ikke utvikler videre. Mytiske fellesskap, de være seg stammer eller etniske grupper, nasjoner, religiøse kulturer eller politiske bevegelser, trekker ofte vekslers på metaforisk slektskap i sin selvframstilling; spesielt innen de etniske og nasjonale snakkes det ofte og inntrengende om "brødre og søstre", "landsfedre" og "morsmål", "fedreland" og "forfedre".

Her ligger kjernen i mytenes kraft. Den appellerer til den personlige erindring og tilhørighetsfølelsen, gjerne ved å orkestrere kollektive erindringsforskyvninger. Mytene om fortiden knytter an til den enkeltes identitetsfølelse; i populær sjargong heter det seg jo at "kunnskap om historien gir identitet". Derfor er det nødvendig, før jeg går videre, å reflektere noe omkring begrepet identitet.

Personlig identitet er helt og holdent avhengig av erindring eller subjektiv, personlig biografi. Uten hukommelse, skriver David Hume i hovedverket *Treatise of Human Nature*, ville vi aldri hatt noen forestilling om den kjeden av årsaker og virkninger som har gjort oss til den vi er. Derfor anser han erindringen for å være selve kilden til den personlige identitet. Den berømte nevrofysiologen Luria forteller om soldaten Zazetskij, som fikk en kule gjennom hjernen. Soldaten overlevde, men mistet hukommelsen nesten fullstendig. Han hadde språk og tenkeevne i behold, men hadde glemt hvordan han skulle vinke til sykepleieren for å få oppmerksomhet. Han var ute av stand til å huske sitt eget navn, sine slektnings navn og hjembyens navn, hva planter og dyr het. Men han hadde også alvorlige problemer med begreper som "over" og "til venstre", og klarte ikke å tilegne seg praktiske ferdigheter. Om han ble bedt om å tømme søppelbøtten, ville han ikke vite hvordan det skulle gjøres. Kognitive minner, personlige minner, moralsk intuisjon; selv kroppslige vaner var forsvunnet. Zazetskij hadde sluttet å eksistere som subjekt.

Ettersom personer må ha en fortid for å eksistere, må også forestilte fellesskap ha det for å fungere på et emosjonelt plan, noe som igjen er nødvendig for at personer skal slutte opp om dem. Om de mangler en slik fortid, må den skapes. Såvel det nittende århundres europeiske nasjonsbygging som det tyvende århundres postkoloniale nasjonsbygging og etnopolitiske bevegelser har gjort en betydelig innsats for å skape en felles fortid, som skulle gi både politisk territorium og innbyggere identitet. Slik skulle motsigelsen mellom individ og samfunn overskrides.

Identitet, et ord som først ble brukt i samfunnsvitenskapelig sammenheng av sosialpsykologen Erik H. Erikson i 1950, er blitt et av vår tids store mantraer innen samfunnsfagene og historievitenskapen, og det har forlenget etablert seg i dagligtalen. Når jeg foretrekker å snakke om identifikasjon i stedet for identitet, skyldes det dels et ønske om å unngå den tåkeleggende smitteeffekten fra dagligspråket til det analytiske språket, men like meget for å presisere at identifikasjon er en dynamisk, mangesidig, omskiftelig prosess og ikke en fast substans eller "ting".

Mytiske fellesskap har subjektive og objektive aspekter, og på det individuelle plan

gjelder det samme. Den enkeltes tilhørighet er både forutbestemt av objektive omstendigheter og personlig valgt. Det selvrefleksive nivået av jeg'et, hvor en person kan stille spørsmål av typen "Hvem er jeg?", "Hvor hører jeg til?", "Hvor hører min lojalitet dypest sett hjemme?", eventuelt "Hvorfor skal jeg foretrekke ett fellesskap fremfor et annet?", kaller jeg det subjektive nivået. Det mer hardprogrammerte nivået av erfaringer, mange av dem stivnet i et kroppslig *habitus* – vaner i tanke og handling som sjelden eller aldri kan velges bort, vil jeg kalle det objektive nivået. Det store spørsmålet for mange av dem som forsker på mytiske identiteter, handler nettopp om forholdet mellom det subjektive og det objektive ved identitet.

Identitetens omskiftelighet

Aller først må det minnes om at alle mennesker har et rikt forråd av potensielle identifikasjonsmuligheter. Identifikasjon foregår *relasjonelt*, altså i kraft av og i kontrast til andre, og *situasjonelt*, det vil si at vår kollektive tilhørighetsfølelse forandrer seg fra situasjon til situasjon. Nasjonal eller etnisk identitet, som i vår tid har fått en enestående ideologisk forrang i vår del av verden, er bare én av mange muligheter.

En vanlig måte å snakke om identifikasjon på, som Jean-Marie Le Pen har gjort herostratisk berømt i Frankrike, beskriver identitetsnivåene som konsentriske sirkler eller kinesiske esker: Først meg selv, så min kone, så våre døtre, deretter våre nieser, deretter nabolaget og så videre, helt til man når det ytterste nivået, som i hans tilfelle er *La France*, minus innvandrede nordafrikanere og deres etterkommere. Denne måten å tenke om identifikasjon på er naturligvis en oppskrift på konflikt, ettersom hvert eneste nivå av fellesskap defineres skarpt og gjensidig utelukkende i forhold til andre, tilsvarende fellesskap – nemlig andre menneskers koner, nieser, bydeler og så videre.

En sosiologisk mer presis, og politisk mer konstruktiv, måte å tenke om identifikasjon på, vil i stedet beskrive den som et dynamisk system av overlappende fellesskap, som ikke alltid kan fremstilles grafisk som et system av konsentriske sirkler. Ikke så rent få mennesker i verden er for eksempel menn, og ikke så rent sjelden er deres kjønnsidentitet relevant i dagliglivets situasjoner. Ganske mange mennesker definerer seg i en del situasjoner som ungdom, i kontrast til voksne, barn

og gamle; andre definerer seg tidvis som elektroingeniører eller pasifister og har et fellesskap av varierende betydning på en slik bakgrunn, og så videre. Hvilket kollektivt fellesskap som i øyeblikket er relevant, avhenger av den konkrete situasjon. Sammen med kvinner blir jeg mann, sammen med barn blir jeg voksen; i Storbritannia blir jeg norsk, i Angola blir jeg europeer, og på en lingvistkonferanse blir jeg antropolog. Hvert menneske har med andre ord et mylder av erfaringer risset inn i kropp og bevissthet, som er det nødvendige råstoffet for personens identitet. De kan tolkes på mange måter, men ikke på et uendelig antall måter. Kampen om politisk lojalitet kan i stor grad beskrives som kampen om folks erfaringer.

På syttitallet og tidlig på åttitallet ble det i mange deler av verden gjort forsøk på å danne forpliktende politiske og mytiske fellesskap på bakgrunn av kjønn og klasse. Feminister snakket om universelle kvinnelige erfaringer, marxister om verdensproletariatet. Feminismen må i denne sammenheng kunne beskrives som en større suksess enn marxismen, noe som åpenbart henger sammen med at den appellerte til konkrete, gjenkjennelige erfaringer hos folk flest – mens marxismen forutsatte en teoretisk overbygning. Marxismen var topptung og siktet seg inn mot hjerne i stedet for hjerte. Det finnes riktignok minst ett unntak, nemlig det italienske kommunistpartiet PCI, det største kommunistpartiet i noe ikke-sosialistisk land før kommunismens sammenbrudd i 1989–90. PCI-identifikasjon utarbeides hovedsakelig i kontrast til den katolske kirke, og en antropolog på feltarbeid forteller at PCI-folk spurte ham om sine politiske oppfatninger før de spurte ham hvor han kom fra. I tillegg til den sterke kontrasten til katolikkene og kristendemokratene, hadde PCI mange sosiale tilbud til sine medlemmer, og hadde dessuten sine egne opprinnelsesmyter. Disse mytene kunne naturligvis ikke være etniske, men intellektuelle eller kulturelle. PCI påberopte seg direkte intellektuell avstamning fra Marx, Engels, Lenin, det russiske bolsjevikpartiet, og senere fra en ubrutt rekke store italienske kommunister – fra Gramsci til Berlinguer og Natta. I offentlige debatter betonte de ofte Partiets "idémessige arv", og ved enhver ideologiske korsvei (som det revisjonistiske PCI hadde mange av) hevdet ledelsen at den nye kursen var tro mot partiets tradisjonelle ideer. Men PCI er et særtilfelle i og med sin sterke vektlegging av ideer og mangel på organiske metaforer og slektskapstermer. Selv om *compagno*(kamerat) har betydelige følelsesmessige overtoner, utgjør mor, far, søster og bror mer varige relasjoner i de fleste samfunn.

Nasjonalmytenes metaforer

Ved å se nærmere på nasjonalismens metaforer og deres ideologiske sammenkobling med viktige erfaringer i menneskers liv, kan vi nærme oss en virkelig forståelse av disse mytenes voldsomme kraft. Mennesker får sin personlige identitet gjennom sine erfaringer, og den politiske bevegelse som klarer å koble seg tett opp til menneskelige erfaringer og – ikke minst – å fremstå som deres autentiske forsvarer, vil kunne opparbeide seg en slik emosjonell aura at folk både tar den for gitt og blir villige til å dø for den.

Hvilke sterke metaforer er nasjonen, betraktet som et mytisk, forestilt og abstrakt fellesskap, bygget omkring? Vanlige grunnmetaforer er treet, familien eller ættelinjen, slektsgården og det voksende individ. En av de vanligste metaforiske fremstillingene av nasjonen er familien. I mange nasjoner brukes slektskapstermer av typen morsmål, fedreland, landsfader og så videre, og den lojalitet som avkreves borgerne for eksempel ved et krigsutbrudd, bygger på et fellesskapsbånd som har overført mytisk stoff fra familiebandene. På denne måten kan nasjonen, ved å knytte an til familielojalitetene, forflytte statsborgerens familierelaterte erfaringer fra sin konkrete familie til den abstrakte familien – det forestilte fellesskapet, den etniske gruppen eller nasjonen.

De fleste mennesker i verden har hatt foreldre og et barndomshjem, og kanskje de aller fleste nærer ømme og sterke følelser til barndomserindringene. Målet for det mytiske fellesskapet kan derfor være å overbevise personene om at deres foreldre ikke var noen hvilke som helst foreldre, men (for eksempel) *franske* foreldre, og at både hjemstedet og barndomsminnene var *franske* i sitt vesen. Dersom det lykkes, vil personen både betale sin skatt, sende sine barn på skolen og – i ytterste instans – gå i krigen for nasjonen, fordi de gjør det av takknemlighet overfor sine foreldre og sin egen barndom.

Mange mennesker ville være villige til å dø bare for sin familie. Når man nekter å gjøre militærtjeneste på pasifistisk grunnlag i Norge, blir man spurt under politiavhøret hvordan man ville ha reagert dersom en gruppe fiendtlige soldater (i min tid, i 1981, var de russere; jeg vet ikke hvem de er nå) med våpen i hånd truet med å drepe ens familie. Ikke venner, naboer eller kolleger: familien. Det blir tatt for

gitt at familien er det dypeste, mest forpliktende fellesskapet en person kan tilhøre. Det alternative fellesskapet som klarer å utnytte denne tilhørigheten ved å flytte familiesymbolikken relativt uendret til et annet sosialt nivå (f.eks. nasjonen, altså nasjonen som metaforisk familie), kan potensielt få sine medlemmer til å ofre sitt liv. Her ligger nok nøkkelen til å forstå den utrolig sterke oppofrelse og tilhørighetsfølelse mange millioner av mennesker viser i forhold til mytiske fellesskap som når alt kommer til alt er av ganske ny dato – de fleste kom til på 1800-tallet.

Mange typer av erfaringer, og det gjelder kanskje særlig barndomserfaringer, blir ekspropriert og nasjonalisert hos statsborgerne i en stat; gjennom et nasjonaliserende utdanningsvesen og nasjonale ritualer blir de transformert til nasjonale erfaringer. (På omtrent samme måte har feminister betonet det spesifikt kvinnelige ved kvinners erfaringer.) Treet man stod under da man fikk sitt første kyss er ikke bare et hvilket som helst tre; det var et *svensk* tre, og derfor skal man elske den svenske nasjonen. Historien om Karl XII er *vår* historie, og derfor skal *du*, som svensk statsborger, føle et stikk av sorg over ydmykelsene ved Poltava.

I Norge finnes et enestående eksempel på den mytiske eksproprieringen av barndomsminner i og med feiringen av Grunnlovsdagen, 17. mai. De store offentlige ritualene vi som vokste opp i Norge gjennomlevde som barn var *norske* ritualer, må vite, og minnene om iskrem, sekkeløp, hornmusikk og brus er derfor ikke bare mine personlige barndomserindringer, men de blir gjort til *norske* erindringer. De private ritualene med familien, som hytteturer på fjellet med ski, termos og appelsiner, blir også noe annet og mer enn familieritualer; de blir *norske* ritualer. Som en eksiltsjekker uttrykte det: Dersom en tsjekker går på ski, blir han ikke mer tsjekkisk av å gjøre det, men nordmenn som går på ski, blir norskere av å gå på ski. Gjennom symbolske koblinger mellom kroppslige erfaringer og mytiske hendelser blir den kollektive identiteten inkorporert; den blir kroppsliggjort.

Stedet vi vokste opp er videre ikke bare et hvilket som helst lokalsamfunn; det er både i nasjonen og selve nasjonen ("du vokste opp i Esbjerg *og* i Danmark"), og dersom vi minnes vår oppvekst med ømme følelser, overføres de samme følelsene til nasjonen gjennom denne symbolske manøveren. For å uttrykke det mer presist: Symboler som var meningsfylte i en bestemt kontekst kan fortsette å være det i en ny kontekst etter

å ha blitt omplantet, om man klarer å holde deres betydning noenlunde konstant. Nasjonen befinner seg altså ikke bare i parlamentet, skolen, kirken og statsbudsjettet: den sitter i den kulturelle kropp, i *habitus*, hos alle som er oppvokst som medlemmer av en effektiv nasjon.

Som noen av leserne vil ha merket, har jeg gradvis endret fokus fra familiebaserte til individbaserte metaforer. Nasjonen fremstår nemlig også som et metaforisk individ. I sin passive form kan de fleste nasjoner fremstå som kvinnelige individer: de ligger der i all sin uforløste pregnans som fruktbare kvinner, som venter på mannens sæd (den nasjonale oppvåkning, frigjøringskrigen eller lignende) for å kunne våkne til aktivitet. I sin aktive form er de derimot mannlige: viriliteten, kraften og motet som innebærer at man skal "dø om så det gjelder", er dypt mannlige dyder. Men nasjonen i passiv form kan også fremstilles som et barn (eller endog som et foster), som venter på at moren (som her blir en aktivt handlende kvinne) skal gi dem liv.

Innenfor et mytisk univers av denne typen blir nasjoner født, de har erfaringer, de blir syke, de går gjennom kriser og så videre, omtrent på samme måte som individer. Ikke minst gis de en *biografi*, på samme måte som individer har en biografi. Nasjonale myter fremstiller nasjonens fødsel og vekst som en utviklingshistorie med et moralsk budskap. Nasjonene våkner til liv og får selvbevissthet om sin eksistens (nasjonalromantikk, selvstendighetskrav); de går deretter gjennom en modningsprosess og bryter med foreldrehjemmet (uavhengighet eller samling), de blir utsatt for prøvelser (Poltava og Napoleonskrigene i Sverige; annen verdenskrig, "Krigen", som den kalles lokalt, i Norge), og de reiser seg som sterke, modne og kloke individer etter å ha overvunnet motgangen. Historien om fortiden fortelles i mytisk form for å forklare hvordan nasjonen er blitt det den er, nettopp slik individets biografi beskriver dets dannelseshistorie. Seksuelle metaforer av typen "voldtekt" kan brukes, og fungerer ofte effektivt, for å ildne til kamp mot alle som truer nasjonens integritet. Her fremstår nasjonen som en kvinne som har lidd overgrep. Før sjahens fall i Iran ble seksuelle metaforer brukt med stor suksess av religiøse grupperinger, som fremstilte USA som en lidderlig mannsgris som forgrep seg på den dydige iranske kvinne. Denne metaforen hadde eksplosiv kraft, og styrket et glødende hat mot USA i en mannlig befolkning som siden barndommen hadde lært at det bare er veike og æreløse menn som tillater fremmede å ligge med deres søstre og koner uten

å hevne seg.

"Den ukjente soldat", som hylles med monumenter og tomme graver over hele verden, gir en passende, anonym symbolsk form til den abstrakte personen nasjonen er. Den ukjente soldat, har Anderson påpekt, er den generaliserte alle og enhver; også din bror og deg selv. Det er i henhold til en slik logikk at det er mulig for serbere den dag i dag å oppleve overgrep begått av kroater mot serbere under annen verdenskrig, som generaliserte overgrep fra kroater mot serbere, og som må hevnes for at "slekten" skal gjenopprette æren. For nasjonen er en abstrakt familie hvis eksistens krever at man forestiller seg den. Den har utallige medlemmer som fordrer borgerens lojalitet, og hver borger kan aldri personlig bli kjent med mer enn en forsvinnende liten brøkdel av sine medborgere. Som Louis Dumont presist har uttrykt det: Nasjonen er på én og samme tid et kollektivt individ og et kollektiv av individer. Som abstrakt person knytter den borgerne til seg både metaforisk og metonymisk; både som symbolsk representasjon av den enkelte, og som en større helhet den enkelte tar del i.

Det mytiske ved konkurranseidrett

Den symbolske forbindelsen mellom person og kollektiv får mange uttrykk, særlig gjennom store offentlige ritualer som militærparader og offisielle markeringer av nasjonaldager. Et relativt neglisjert rituelte felt som gjennom hele året styrker og fremelsker mytiske fellesskap, og særlig nasjoner, er imidlertid den internasjonale idretten. De fleste aviser i verden har sportssider, og de fleste TV-stasjoner har sportssendinger. Når Ingemar Stenmark "åkte" var det tomt i svenske gater, og i USA vet flere skolebarn navnet på mytiske baseballhelter som Babe Ruth enn på presidenten. Den internasjonale idretten tematiserer flere av de mytiske aspektene ved vår tids forestilte fellesskap. Konkurranseidrett kan betraktes som metaforisk krig, det er "mann mot mann", og krigsmetaforer som "kamp", "angrep", "nederlag" og "offensiv" brukes kontinuerlig i mediedekningen.

Det nasjonalistiske aspektet ved OL skyldes at nasjonalstaten og nasjonen er de viktigste politiske organisasjonsformene i vår tid. Nasjonen har erstattet slekten og bostedet som den viktigste fokus for personlig identitet og tilhørighetsfølelse. Utøverne er ikke deltakere på egne vegne, men på vegne av en nasjonalstat. De

er *våre representanter*; de er der med andre ord i stedet for oss selv. Derfor synes det berettiget at en hvilken som helst nederlandsk statsborger blir forurettet om en nederlandsk skøyteløper ikke synes å yte sitt beste, mens han ikke har den samme rettigheten i forhold til svenske eller norske utøvere. Kommentatorene på radio, fjernsyn og i aviser omtaler gjerne nasjonens egne utøvere i første person flertall. Det er *vi* som tar medaljer, det er *vi* som ligger fire mål under og så videre. Underforstått: Dette *vi* omfatter, foruten utøverne og kommentatoren selv, også alle som leser, hører og/eller ser referatet. Enten de vil det eller ikke. Som i krig, blir den enkelte borger personlig engasjert i nasjonens representanters seier og tap, selv om han aldri har møtt dem.

Det er tørsten etter storhet som driver statsledere i de fleste land i verden til å bevilge penger til eliteidrett; begrunnelsen er den samme som i militærpolitikken, selv om konsekvensene er mindre destruktive. Ofte er det i land som mangler militær storhet, som Norge, at interessen for internasjonal sport er størst. (Norge tar gull, og blir en stormakt på liksom.) Men selv om de lokale avisene gir inntrykk av noe annet, er det ikke bare i Norge at innbyggerne er opptatt av, og lojale med, toppidrettsfolk fra sitt eget land. I unge stater med svak indre solidaritet, kan idrett være et kjærkomment symbol i arbeidet for å skape nasjonalfølelse. Den multietniske øystaten Trinidad og Tobago hadde aldri vært så sammensveiset som nasjon som i de intense månedene, sommeren 1989, da de var på nippet til å kvalifisere seg til Italia-VM i fotball. Det like multietniske Mauritius hadde vært en uavhengig stat i nesten tyve år da landet for første gang arrangerte en regional mini-olympiade i 1985, *les Jeux des Îles de l'Océan Indien* men det var først etter dette arrangementet at mange mauritiere følte seg som borgere av en nasjon. I Uganda er det en kilde til stor folkelig bekymring at Kenya har så mange flere gode mellomdistanseløpere enn dem selv; konkurranseforholdet mellom statene minner om naboskapet mellom Norge og Sverige. I Kenya selv er det imidlertid mange som uinteressert trekker på skuldrene av løpernes suksess; så å si alle de gode løperne kommer nemlig fra en bestemt høylandsregion i Kenya, og ettersom myndighetenes forsøk på over-etnisk nasjonsbygging ikke har vært en udelt suksess, føler ikke lavlandsfolk en automatisk identifikasjon med høylandsfolk. Hadde de gjort det, ville de naturligvis ha vært stolte av "sine" løpere, og i to land hvor den nasjonale identitetsfølelsen er mer utbredt, Uruguay og Argentina, kan kontrasten mellom de to nesten beskrives fyldestgjørende som en fotballturnering.

Og når Kinas myndigheter forsøker å riste Tiananmen-plassen av seg, gjør de det ved å satse på intelligent diplomati, økonomisk liberalisme og produksjon av eliteidrettsutøvere.

Mange følelser og lidenskaper kan kobles til eliteidrettens mangetydige symbolspråk. Konkurransetidrett handler om oss og de andre, men ikke nødvendigvis om kamp mellom nasjoner. Rivaliseringen mellom Liverpool og Everton kan således være uttrykk for klassekamp; Liverpool er arbeiderklassens lag, mens Everton-fansen er "sosser" og høyrefolk. For mange østafrikanere har det vært en akseptabel hevn for mange års kolonialisme, rasisme og ydmykelse at de har gjort omtrent rent bord på mellomdistansene i OL og VM.

Ikke desto mindre er det klart at de sterkeste følelsene ofte blir mobilisert i tilknytning til nasjonens ære, all den tid nasjonalismen er det viktigste fokus for mytisk kollektiv identifikasjon. Følgelig var slovenerne yre av forventning vinteren 1991–92, da deres skihoppere endelig skulle få representere Slovenia og ikke det serbiskdominerte Jugoslavia. Og bare én gang i nyere tid har det vært åpen konflikt mellom utøvere og deres nasjonalstat i OL-sammenheng. Det var under Mexico-OL i 1968, da de nordamerikanske løperne på seierspallen gjorde Black Power-hilsen under avspillingen av USAs nasjonalsang. Dermed gjorde de det klart at de ikke ønsket å symbolisere USA.

Idrettsutøvernes popularitet kan være et tegn på det forestilte fellesskapets legitimitet. Svarte boksere i USA er enormt populære blant svarte amerikanere fordi de identifiserer seg med det svarte USA: det er deres forestilte fellesskap; og ingen er norskere enn nordmenn under ski-VM dersom Norge gjør det godt. Samtidig er det lett å se at forestilte fellesskap som mangler legitimitet også mangler populære idrettsutøvere. DDR var verdens tredje beste idrettsnasjon med topputøvere i nesten alle grener, sommer som vinter. Likevel var det påfallende lite begeistring blant landets innbyggere når gullvinnerne kom hjem, ettersom de representerte en stat som hadde minimal legitimitet. Til tross for årtiers propaganda var det få av innbyggerne som identifiserte seg selv som "DDR-borgere" og var stolte av det. Metaforene var ikke troverdige.

Nasjonen som individ

Personer har sin biografi – og nasjonen har sin, som både fortelles metaforisk (som om jeg, forfatteren og du, leseren har nettopp disse fortidige erfaringene) og metonymisk (det går en direkte, ubrutt linje av slektskap og sedimentert kulturarv fra disse menneskene til deg og meg; vi er grener på et felles stamtre). Derfor er det alt annet enn tilfeldig at den svenske forfatteren Herman Lindquist har dedikert sin store, populære (på minst to måter) Sverige-historie "till dig som bor i Sverige". Innledningsvis i tredje bind, som beskriver hvordan Sverige ble stormakt, skriver Lindquist først om situasjonen i 1594:

Vi har inget fungerande universitet (Uppsala fanns visserligen men förde en tynande tillvaro), inga gymnasier, ingen skriven författning. (...) Med undantag för något tysk småfurstendöme är Sverige eller dess kung inte erkända av någon. Vi har ingen svensk litteratur att tala om, ingen inhemsk musik eller konst av bestående värde.

Allerede dette korte avsnittet gir leseren forståelsen av at vi har en dramatisk stigning i vente. Den kommer på neste side, når Lindquist beskriver situasjonen i 1660:

Vi har Östersjöns största handels- och örlogsflotta och en omfattande utrikeshandel. Vi är Europas största järnexportör och länge den dominerande kopparexportören. Vi är också världens största kanonexportör.

På denne måten skaper Lindquist den abstrakte og amorfe størrelsen Sverige på 1600-tallet om til "deg og meg". Den forførte leseren blir større og får en følelse av evig liv gjennom en slik bruk av personlige pronomen. Et skred av erindring løsner i den enkelte leser, som med ett husker begivenheter han aldri har opplevd. Det vil si, han har aldri opplevd dem personlig, men som organisk del av nasjonen har han det om han kjenner riktig godt etter.

Lindquists beretning er også interessant ved at den dels forteller nasjonens historie som en persons historie (Sverige er et subjekt som går fra ydmyk lidelse til prakt og storhet), dels fokuserer nasjonens historie på fremstående enkeltpersoner som tro mot mytiske konvensjoner er *larger than life* (i det omtalte bindet fungerer Gustav Adolf slik). Ved å koble sammen fortid og nåtid, individ og nasjonalt fellesskap, gir

han sine lesere en rik, dramatisk og lineær fortid de ikke tidligere hadde. Og nettopp slik det aldri er for sent å skaffe seg en lykkelig barndom, slik er det heller aldri for sent å tilegne seg en heroisk eller tragisk historie.

Det er langt større etterspørsel etter et verk av Lindquists type i dagens Sverige enn det ville ha vært for tyve år siden. Den "svenske modellen" blir ikke lenger betraktet som et ideal av regjeringer og folkebevegelser over hele verden; den er gått i stå, og landet er rammet av ideologiske, kulturelle og økonomiske kriser. Det symbolske vannskillet ble markert av mordet på Olof Palme: I februar 1986, kan man si, sluttet Sverige å tro på seg selv. (Herman Lindquist er muligens uenig: Det bebudede tiende bindet i hans Sverigehistorie skal hete "Svenska modeller" og vil handle om alt svensk som har erobret verden – fra Alfred Nobel til *blixtlåsen*.) Det er nettopp i slike krisesituasjoner at tiden er inne for å oppdatere de gamle mytene og skape nye. Følelsen av usikkerhet og brudd – diskontinuitet med fortiden – som kjennetegner krisesituasjoner, er alltid blitt oppfattet av revolusjonære bevegelser som en gyllen sjanse til å skape noe kvalitativt nytt, mens de deler av det politiske liv som går inn for bevaring i stedet vil gjøre sitt ytterste for å skape sterke, positive erindringer om fortiden i folks bevissthet. På denne måten fungerer Lindquists arbeid konserverende og nasjonsbyggende, og det er alt annet enn overraskende at den finner et villig marked i et kriserammet Sverige.

Jeg har betonet hvordan myter kobler individ med fellesskap og nåtid med fortid; hvordan de gjør det mulig å ta fellesskap for gitt. Fellesskapet og personen er metaforer for hverandre; den enkelte legemliggjør nasjonen, og nasjonen blir – for å gjenta Dumonts formulering – både et kollektivt individ og et kollektiv av individer. Innenfor vellykkede mytiske fellesskap eksisterer den enkelte både i kraft av at han er del av helheten og som speilbilde av helheten. Derfor blir patrioter oppriktig forurettet når deres nasjonale idrettshelter taper symbolske kriger.

Myter og etnisitet passer til hverandre som hånd i hanske. Etniske fellesskap er fellesskap hvis medlemmer mener at de har felles historie: de har en felles opphavsmyte. Denne myten skaper kollektiv identitet ("vi-følelse") innad og eksklusjon utad; den skaper systemer av gjensidig utelukkende identitetskategorier. Kanskje er det helt harmløst at sportsjournalister uten å nøle bruker første person

flertall når de snakker om idrettsutøvere de aldri har møtt. La oss derfor ikke glemme at nøyaktig den samme logikken som ligger til grunn for sportsentusiasmen, også blir brukt til å rettferdiggjøre serbiske stormaktsdrømmer, singalesisk brutalitet, nordamerikansk rasisme, postsovjetisk mikronasjonalisme og *Kleinstaaterei*, og hinduistisk høyreekstremisme. Nettopp fordi mytene ordner verden og oppmuntrer helhetsfølelsen i den enkelte, gir de et forenklet bilde av den sosiale virkeligheten som lett gir næring til fiendebilder av folk som ikke omtales i mytene, eller også som omtales som historisk motpart. Mytene kan lett fungere rasistisk og ekskluderende ettersom de ofte forutsetter felles opprinnelse.

Truslene mot nasjonens metaforer

Metaforene om samfunn og individ er gjensidig avhengige av hverandre; de definerer hverandre. For tiden er begge under sterkt press, og det gjelder ikke bare i de rike landene. Flere farer truer såvel individ som nasjon. La oss først se på individet.

Det borgerlige individ, slik det blir fremstilt i romaner og historiebøker, har fremfor alt en konsistent biografi. En av de klassiske borgerlige dyder er *personlig integritet*. Man forventes å være et integrert individ, som henger logisk sammen i nåtid og fortid, og peker optimistisk frem mot en bestemt fremtid. Det borgerlige menneske læres opp til å lese sin egen fortid på en slik måte at den bygger opp mot nåtiden gjennom uklanderlige logiske årsakssammenhenger, og det skapes dermed en illusjon av at de mange ulike erfaringene individet har gjort seg, bygger opp mot den integrerte helhet det presumptivt er i dag.

Som tilfellet er blant nasjoner, forekommer det like mye glemsel som hukommelse i individers rekonstruksjon av sin historie. En fyldestgjørende biografi over en person som fylte femti år ville ta iallfall femti år å lese; erindringer og historiefortellinger er nødvendigvis selektive, enten de vedrører personer eller kollektiver. Rent faktisk har mennesker et stort antall forfedre; vi har to foreldre, fire besteforeldre, åtte oldeforeldre, seksten tippoldeforeldre og så videre. Men det er bare noen få av dem vi kjenner til. Tendensen, hos så vel kollektiver som hos individer, er at man husker prinser og høvdinger, men glemmer horene og landarbeiderne når man skal skrive sin stamtavle.

På det kollektive planet er de glemtes historier nå i ferd med å bli erindret. Samisk historie, kvinnehistorie, arbeiderhistorie, bygdehistorie og byhistorie er kommet til de autoritative skandinaviske historiefortellingene i løpet av de siste tredve–førti årene. Slike alternative historiefortellinger er ikke bare appendikser til de offisielle "seierherrenes historier", men kommer ofte i direkte konflikt med dem. De mest alvorlige truslene mot de hegemoniske historiene kommer foreløpig fra de koloniserte folkene og minoritetene, som snur fortiden på hodet og vrenger den. Men om ikke lenge vil miljøhistorien sannsynligvis være minst like viktig i å revurdere de gjengse mytiske forestillingene om fortiden. Den typiske europeiske historiefortelling, som får et spektakulært uttrykk hos Herman Lindquist, er en lineær utviklingshistorie hvor fremskritt og vekst er grunnpillarer. Dersom det er riktig (noe som kan virke sannsynlig) at kloden er på full vei inn i en gruppevekkende miljøkrise, vil både den industrielle revolusjon og den vitenskapelige fremskrittstanken raskt miste sitt heroiske skjær. Aristoteles, Goethe, Blake og Thoreau vil rykke frem som store misforståtte visjonære, mens Francis Bacon, Newton og Edison vil få mindre fremtredende roller.

En slik omskrivning av mytene handler naturligvis ikke om fortiden – om hvem som "var" skurker og helter – men om nåtidens foranderlighet og den derav følgende omskrivningen av fortiden.

Fortiden ble tidligere betraktet som noe entydig som man kunne *kjenne* bare man gjorde seg flid med tilegnelsen av kunnskap om den. Nå splittes den opp i mange mulige fortider med mange mulige moralske og politiske budskap. Dette skjer i våre dager både på det personlige og på det nasjonale plan. I USA snakker enkelte feminister, idet de suverent bryter med etymologien, om "herstory" som motvekt til "history". De tidligere autoritative historiske narrative blir demaskert. Med ett fremstår de som myter, og kampen står ikke så mye om hvorvidt unge og eldre skal lære historie, men om *hvilke* historier de skal lære.

En karakteristisk konsekvens av fortidens relativisering, er "verdiproblemet" i skolen. Tidligere var det doksisk – ubestridt – at de nordiske landene var kristne og at skolen skulle lære elevene kristne verdier. I dag oppfattes Norden som både kristent, humanistisk og flerkulturelt. Lærerne vet ikke lenger hvilke verdier samfunnet bygger

på, og blir derfor usikre på hvilke verdier de skal lære sine elever. En lærer i den norske småskolen har løst en del av dette problemet ved å fortelle elevene om hendelser fra bibelhistorien som en slags folkeeventyr. Dersom hennes fremgangsmåte er representativ, er bibelhistorien i løpet av en generasjon gått fra å være et sett autoritative historier om en mytisk fortid til å bli en samling fabler.

Nettopp slik det blir mer og mer tydelig at nasjoners historie er konstruert i ettertid, som moderne myter som forteller at nasjonen er eldgammel, slik blir det også tydeligere i vår tid at individuell identifikasjon på mange måter velges. Som David Lowenthal skriver i *The Past is a Foreign Country*:

Men siden den gang [romantikken] er vi blitt langt mindre selvsikre med hensyn til vår fortid. Signalene vi nå gjenkaller virker ofte forvirrede, til og med selvmotsigende; minnene som definerer oss har en tendens til å være implisitte snarere enn eksplisitte, somatiske snarere enn selvbevisste, ufrivillige snarere enn frivillige. Moderne former for selv-analyse gjør vår erindrede fortids integritet tvilsom. Og vi oppdaterer og omtolker våre erindringer så ofte at tidsfølelsen blir svekket.

Selvet, jeg'et, er i denne fasen av moderniteten ikke lenger noe som kan tas som gitt, men det er et *prosjekt*. Når et menneske ser seg selv i speilet om morgenen, vet han ikke lenger *hvem* han ser: han vet at denne personen må skapes aktivt dag for dag. En person med både samiske og norske nære forfedre, kan velge og svitsje mellom ulike samiske og norske identiteter og blandingsformer mellom dem, og selv om disse mulighetene grunnet omstendigheter er begrensede, må han ta stilling til ulike måter å være menneske på. Religiøs tilhørighet, familiesyn, kjønnsroller, politisk overbevisning og andre grunnleggende sider ved personlig identitet må i dag skapes aktivt og begrunnes.

Fragmenteringen av massemediene, globaliseringen av kultur og den ujevne flyten av ikke-nordiske folk inn i de nordiske landene bidrar dessuten til å skape en situasjon der færre og færre av statsborgerne har felles erfaringer som kan brukes til å bygge nasjonale fellesskap. Nasjonens kulturelle grenser blir utydelige; det blir vanskeligere å forsvare at alle statsborgere er kulturelt like og at alle utlendinger er forskjellige fra dem.

Benedict Anderson definerer nasjonen som et forestilt fellesskap som er "imagined as both inherently limited and sovereign". Dette forestilte fellesskapet skal altså være konsistent med seg selv, selvtilstrekkelig, immanent og avgrenset — nettopp som det borgerlige individ. Spørsmålet vi må reise — ikke minst på bakgrunn av sammenlignende forskning om identifikasjon, som viser at den særegent nasjonale formen for identifikasjon er et unntak og ikke en regel — er om det borgerlige individ og nasjonen, metaforer som gjensidig definerer hverandre, fremdeles er hele og udelelige i vår tid.

Mye tyder på at metaforene er i ferd med å glippe taket. Ettersom nasjonene ikke lenger har én mytisk fortid, men mange, får de også mange alternative fremtider og nåtider. Personen er ikke lenger et integrert individ, men i stadig større grad et *divid*; personen er ikke lenger udelelig, men delelig. Uten at forskningen har rukket å følge det opp ennå, har vi i løpet av de siste par tiårene fått en helt ny forholdsvis alminnelig familiestruktur i Vest-Europa som delvis erstatter kjernefamilien, nemlig seriemonogamiet. Mange gifter seg ikke lenger for hele livet, men til de føler at tiden er moden for en forandring. Arbeidsmarkedet stiller lignende krav til fleksibilitet, omskolering og tilpasning til nye forhold. Fjernsynstilbudet er i TV-satellittens tid blitt et utbud av flimrende fragmenter uten indre sammenheng. Oppstykkingen og fragmenteringen kommer altså til syne på begge nivåene; i nasjonens selvilde og dens mytologi, og i enkeltpersonens umiddelbare erfaringsverden og forståelse av sin fortid.

Det latinske ordet *persona*, minner Marcel Mauss oss om i et fabelaktig essay om personbegrepet i ulike samfunn, betød opprinnelig "maske". Nå kan det synes som om personbegrepet er i ferd med å gjenvinne sin opprinnelige betydning.

Fornuftstroen som alternativ?

Fragmenteringen og relativiseringen er bare én side av ligningen. Derfor tok idéhistorikeren og den utenrikspolitiske rådgiveren Francis Fukuyama feil da han i 1989 forkynte "historiens slutt". I Fukuyamas analyse har "det liberale demokrati", altså kapitalismen, parlamentarismen og individualismen, vunnet i kampen om globalt hegemoni ettersom den ikke lenger har seriøse utfordrere. Fukuyama har helt

rett med hensyn til en del av oss, men det gjelder slett ikke alle – kanskje ikke engang halvparten. Når Anthony Giddens bemerker i et intervju at "vi er alle kulturelle kosmopolitter nå, ikke sant?", kan ikke den polske intervjueren annet enn å svare: "Vi vet iallfall at *du* er det."

Intellektuelle har alltid hatt en tendens til å være utålmodig fremtidsrettede. "Vitenskapsmannen har fremtiden i selve sin benbygning," skrev C.P. Snow, og i et intervju uttalte samtidskomponisten Pierre Boulez at "en sivilisasjon som tenderer til å bevare, er en sivilisasjon i forfall". I spenningen mellom progressiv forandringsiver og konservative bevaringsideer ligger kilden til store og dype konfliktlinjer i vår tid. I en viss forstand er det den analytiske fornuften som kontrones med den sentimentale kjærligheten til kulturen.

Opplysningstanken (*the Enlightenment, les Lumières, die Aufklärung*), som bokstavelig talt tok sikte på å kaste lys over den menneskelige tilstand, lyktes i å demaskere en del myter, men opplysningstenkere fra Voltaire til Marx til Habermas har tatt feil i sin tro på at mennesker kan grunnlegge samfunn på ren fornuft. Det er faktisk sjelden at mennesker går i krigen av hensyn til menneskerettighetene. Tidligere gikk de i krigen fordi de ble betalt for det, eller ble tvunget til det; nå forventes de å gjøre det av hensyn til et mytisk fellesskap. Regjeringer, byråkratier, skattesystemer, nasjonale subsidieordninger, internasjonale sportsbegivenheter – alt dette avhenger, for sin legitimitet, av en bred emosjonelt basert oppslutning. Det er derfor offentlige ritualer og myter er så avgjørende for moderne fellesskap. Mytene har elementer av både mening og legitimering: De gir verden en narrativ struktur som plasserer lytteren i en tydelig sosial posisjon, og samtidig kommuniserer de at den nåværende politiske orden tross alt er den beste.

Mytene svarer også på et sterkt følt behov for indre sammenheng og kontinuitet i tilværelsen. Når omverdenen er i kontinuerlig forandring, føler mange mennesker behov for å fiksere blikket på et fast objekt. Dette var ikke et stort problem i førmoderne samfunn. Der fulgte døgnsyklusen og årstidene hverandre regelmessig og repetitivt, og endring ble oppfattet som lite ønskelig ettersom den innebar et brudd med en selvnlysende sann tradisjon. Den teknologisk orienterte moderniteten fremhever tvertimot forandring som et gode (Henry Ford som yppersteprest?), og har

i to hundre år lagt en utviklingstanke til grunn for sin mytologi.

På den annen side – og her har vi å gjøre med en grunnleggende motsigelse i moderne samfunn – betones også kontinuiteten med fortiden, enda så vanskelig den er å argumentere for. Ikke bare konstruksjonen av en lineær fortid, men også *konstruksjonen av sted* er blitt et viktig anliggende for en mengde mennesker. Stedet – hjemstavnen, det trygge og stabile oppvekststedet – kan ikke lenger tas for gitt; det må dyrkes og i mange tilfeller skapes aktivt. Stedløsheten kjennetegner denne fasen av moderniteten, og for å motvirke denne tendensen arbeider både politiske bevegelser og markedsførere for å lokke frem en stedsnostalgi, som allerede har vist seg å være et attraktivt produkt på verdensmarkedet.

IV • På sporet av det tapte hjemsted

Statsviteren Jean-Marie Guéhenno er i takt med tidens dominerende tenkemåte om politikk, identitet og globalisering når han skriver:

Alt forandres når menneskenes aktivitet frigjør seg fra rommets begrensning, når menneskenes og pengenes mobilitet sprenger de geografiske barrierene. De territorielt determinerte fellesskapenes romlige solidaritet forsvinner (...) Rommet har opphørt å være det avgjørende kriterium.

Det er liten tvil om at dominerende tendenser kobler menneskelig aktivitet fra rom og romlighet. Noen stikkord er Internett, transnasjonale selskaper, kabelfjernsyn, overnasjonalitet, forbrukskultur, folkevandringer, urbanisering og FNs voksende rolle som "verdenspoliti". De nye historiene, som skrives av og/eller på vegne av grupper som tidligere bare unntaksvis har kommet til orde, viser tydelig at enhver nåtid har mange fortider; at ethvert sted snakker med mange stemmer. Og likevel er vår tid preget av en enestående interesse for fortiden, som kommer særlig sterkt til uttrykk gjennom koblinger mellom fortid og sted. At noe skjedde *her* gir stedet en spesiell betydning i nåtiden; at det var *mine forfedre* som levde *her* gjør det for mange til en selvfølgelige at *jeg* skal ha rett til å leve her. Den symbolske forbindelsen mellom sted, tid og metaforisk slektskap (etnisk eller nasjonal identitetsfølelse) får mange svært ulike uttrykk, men den utgjør en diskurs det sjelden stilles spørsmålstegn ved. Når ungarene i Transilvania krever reell likestilling med rumenerne, betoner de blant annet at de har levd i området i uminnelige tider og derfor også har rett til å gjøre det i fortsettelsen. Faktisk har området vært under ungarsk herredømme siden 1003, påpeker de, og Ungarns tidligere statsminister József Antall hevdet tidlig på nittitallet at han var "åndelig statsminister" for femten millioner ungare; ti i Ungarn selv og fem i diaspora, hovedsakelig i Romania. Rumenerne svarer ved å stenge ungarske universiteter (Bolyai-universitetet ble stengt i 1959), frata ungarene sin etniske minoritetsstatus (det skjedde i 1969), og nå sist i 1994 ved å starte arkeologiske utgravninger under statuen av den ungarske kong Mattias Corvinus i Cluj. Under nettopp denne kongen hadde Ungarn sin største utstrekning i historien, og kong Mattias kom fra en del av Ungarn som i dag befinner seg i Romania. De arkeologiske utgravningene, igangsatt av en ungarerfiendtlig

ordfører, tar sikte på å bevise at rumenerne "har vært" i Transilvania lenger enn ungarerne. Det de leter etter er altså romerske ruiner, og rumenerne mener seg å nedstamme fra romere. Begge parter godtar altså historien som sannhetsvitne.

Miming av fortiden

I USA, som er preget like mye av historieløshet som av overdrivelser av historiens betydning, er det fremdeles vanlig å kjøpe seg en mytisk europeisk fortid ved å opprette "theme parks" om den europeiske middelalderen eller renessansen, og i enkelte tilfeller har rike amerikanere endog flyttet slott sten for sten fra Frankrike til Texas, og har dermed forsøkt å gjenskape et gammelt sted på et nytt. Det vanligste er vel likevel at amerikanerne lager sine egne kopier av klassisk europeisk arkitektur. Universitetet i Chicago, bygget rundt år 1900, er et typisk eksempel på en etterligning av europeiske universiteter fra renessansen. Disse var imidlertid i sin tur sterkt inspirert av klassisk arkitektur, og denne har vi igjen større kunnskap om gjennom hellenistiske og senere overleveringer enn fra selve kilden. Spørsmålet om opprinnelighet og ekthet blir det derfor umulig å besvare. Kanskje er det derfor ingen historisk ironi, men en naturlig ting, at universitetet i Chicago i dag, hundre år etter at det stod ferdig, har opparbeidet seg en viss ytre patina i form av muggsopp og løsnet murpuss, og at det om ytterligere hundre år vil være vanskelig å skille fra flere hundre år eldre universiteter i Europa.

En annen del av den samme diskursen om fortiden, hvor det dreier seg om å gjenerobre eller konstruere et mytisk sted, får uttrykk ved at urbefolkninger og postkoloniale folk krever å få "sine" relikvier tilbake fra metropolenes museer. Våren 1995 anklaget etiopiske arkeologer amerikanske kolleger for å ha drevet ulovlige utgravninger og for å ha stjålet fossiler fra deres land. Noen historiske minner blir da også brakt tilbake, det være seg til nasjonalmuseet i Kairo eller til et nordamerikansk indianerreservat. Enkelte konservatorer er ikke desto mindre av den oppfatning at sted er irrelevant, og mener at oldsakene bør være plassert der den vitenskapelige innsikten er størst.

Det er alt annet enn forbausende at forkjempere for kollektive identiteter tillegger museer stor betydning. Museet er et av de viktigste moderne hjelpemidlene som finnes for å låse en kulturell strøm i tid og rom. Det skaper et fiksérbilde av en mytisk

fortid; det gjør fortiden til en fast gjenstand. På et etnografisk museum i Europa arbeidet det en tid en stipendiat fra et afrikansk land hvis myndigheters forsøk på nasjonsbygging hittil hadde vært mislykket. Befolkningen følte seg ikke som et forestilt fellesskap; de var splittet langs mange linjer, og nasjonens abstrakte identitet var fremdeles forbeholdt en elite. Stipendiatens mål med Europa-oppholdet var å lære nok om museumsdrift til å etablere et nasjonalmuseum når han vendte tilbake. Han visste hvilken potensiell kraft som lå i den museale tingliggjøringen av folk, tid og sted. Museer har overalt omtrent de samme formålene, og besøk ved arkeologiske og historiske museer gir alltid vesentlige innsikter i den statlige nasjonsbyggingens logikk; hvilke epoker man anser som viktige, hvilke nabofolk man sørger for å avgrense seg i forhold til, hvilke trekk ved fortidens kultur og sosiale organisasjon man velger å fremheve. Nasjonalmuseet i New Delhi rommer skatter fra alle de hinduistiske dynastiene (og det enda eldre buddhistiske riket) men nesten ingen ting fra den muslimske mogultiden; mens Norsk Folkemuseum i all hovedsak består av en samling bondearkitektur fra det attende og nittende århundre – selv om det har levd både fiskere og byfolk i Norge i tidligere tider. På Etnografisk Museum i Oslo fremstilles store kulturområder som Afrika sør for Sahara og Øst-Asia gjennom et lite antall gjenstander på et meget begrenset gulvareal. Den nåværende museumslederen har ved flere anledninger røpet at han har en drøm om å fremstille norsk kultur på tilsvarende måte; med en seks–syv mer eller mindre tilfeldige gjenstander på en fire kvadratmeters vegg. En slik utstilling ville kunne fortelle oss noe om hvordan vi skaffer oss forestillinger om andre.

Museet er ikke et uskyldig sted. Kunnskap om "ens egen kulturarv" er en ideologisk kunnskap. Museet materialiserer den mytiske fortiden. Alle nasjonalmuseer er forskjellige, og samtidig er de like: De har en felles grammatikk. De gjør rede for Folkets fortid som en rettlinjert utviklingshistorie der fortidens storhet og kamp alltid gis et heroisk preg, og gir Folket en bestemt kontur (på bekostning av andre mulige konturer). Skotske museer overdriver det skotske historiske særpreget vis-à-vis England, mens nigerianske museer overdriver det kulturelle fellesskapet mellom de over hundre språkgruppene i landet. Svenske museer fremstiller fortidens Sverige som et mektig og viktig land, og nordamerikanske museer fremhever amerikanernes (dvs. de europeiske settlernes etterkommeres) dristige individualisme, frihetstrang og vilje til å trosse naturkreftene. – Det er liten grunn til å forbauses over at indianere

og svarte føler seg lite hjemme i de offisielle museene, men dersom de svarer på utdefineringen ved å opprette sine egne museer, er det et tydelig tegn på det museale kulturbegrepets hegemoni: De erkjenner i så fall at de bare kan bekjempe museenes bilde av virkeligheten ved å lage sine egne, alternative museer. If you can't beat them, join them.

Benedict Anderson har skrevet om den indonesiske statens mord, i 1984, på Arnold Ap, som var den fremste talsmannen for statlig anerkjennelse av den tvangsinnlemmede provinsen Irian Jaya. Det var ingen tilfeldighet, bemerket Anderson, at Ap var museumscurator. Museet han ledet var viet til presentasjon av Irian Jayas kultur og historie, og kunne lett brukes som fokus for en løsrivelsesbevegelse, ettersom museet kunne "dokumentere" at Irian Jayas historie hadde lite eller ingen ting med den indonesiske eller javanesiske historien å gjøre.

Stedets oppsmuldring og eksilet

Som både dette eksempelet og sitatet fra Guéhenno ovenfor indikerer, er det blitt umulig å ta stedet og dets uløselige forbindelse med tiden for gitt, slik man tidligere har kunnet gjøre. Jeg har alt diskutert hvordan tiden smuldrer opp i mange alternative fortider, nåtider og fremtider: globaliseringsprosessens virvlende bevegelser innebærer at også stedet smuldrer opp, blir overmettet på tegn og tolkningsmuligheter og mister sin helhetlige karakter. Verden preges av *deterritorialisering*. Nettopp slik det er blitt et viktig identitetsprosjekt å konstruere en autoritativ, fast, heroisk fortid, er det blitt et kanskje like viktig prosjekt å konstruere et fast sted koblet til denne tiden. Og nettopp slik tiden splittes opp i ulike tider, splittes også stedet opp i ulike potensielle steder, slik at for eksempel ulike etniske grupper kan gjøre krav på de samme stedene, som de alle har "historisk hevd" på.

Så å si alle folkeslag knytter sin identitet til et *Heimat*. Nomader er omflakkende, men også de føler vanligvis tilhørighet til et landskap. Før sionismen og dannelsen av det moderne Israel hadde jødene, en etnisk gruppe uten territorium, sin stedlige tilhørighet i det mytiske Israel, altså et metaforisk sted. Det eneste kjente eksempelet på en gruppe som ikke identifiserer seg med sted, må være sigøynerne i Europa, som til gjengjeld har en sterk sosiokulturell identitet knyttet til mytisk tid og slektskap.

Men det er store variasjoner. Anthony Burgess beskriver i en novelle et grensetilfelle, en mann som har mistet sine foreldre og solgt sitt barndomshjem, som ikke har kontakt med søsken eller skolekamerater, og som til alt overmål tilbringer store deler av året som handelsreisende i Afrika. Hans stedstilknytning består i sin helhet i et lite skrin innlåst i en bankboks i London. Et par ganger i året låser han opp bankboksen og tar ut skrinet. I skrinet ligger et bryllupsbilde av foreldrene og noen få andre relikvier. Dette skrinet er det eneste som forbinder ham med tid-stedet fra hans barndom. Og i Oslo lever en kurdisk flyktning som insisterer på aldri å eie mer enn hundre bøker. Når han får to nye, må han kvitte seg med to. Grunnen er at hundre bøker er det maksimale antallet han klarer å bære med seg.

Stedstilhørigheten i USA virker også ofte metaforisk og utydelig. En gjennomsnittlig nordamerikaner flytter seks ganger i løpet av sitt liv. Dersom han bor på østkysten og får tilbud om en interessant jobb på vestkysten, flytter han. Denne typen livsstil bringer i en viss forstand alle mennesker i eksil: Stedet de forestiller seg og føler tilhørighet til blir mytisk, og dersom de skulle være så uheldige å besøke det i voksen alder, blir de uvegerlig skuffet, dels fordi det faktisk har forandret seg, dels fordi minnene har forenklet og stilisert det. Men også mennesker som lever samme sted hele livet, risikerer å havne i eksil når hjemstedet forandrer seg til det ugjenkjennelige.

Her ligger det en fundamental *double-bind* i moderne ideologi. På den ene side er innovasjon og kontinuerlig endring prisen vi må betale for å leve i moderne samfunn, og modernitetsideologier fra marxismen til fordismen synger endringenes pris. Men på den annen side legitimeres nåtiden fremdeles gjennom påstander om kontinuitet med fortiden, nøyaktig som i tradisjonelle samfunn. Samtidens veldige fokusering på "identitet" og "historie" kan nok forstås et stykke på vei ved denne motsigelsen. Endringene er programmert inn i systemets logikk, mens systemets ideologer og mot-ideologer fortsetter å påstå at de er tro mot forfedrene og har "røtter" i "tradisjonen".

Eksilfølelsen er blitt allmenngjort i vår tid, og det gjelder ikke bare for de flere hundre millioner mennesker som fysisk befinner seg i eksil. Idéhistorikeren Marshall

Berman skriver, i sin sensitive bok om den moderne tilstand, om sin egen nostalgi for barndommens Bronx, fra tiden før bydelen ble omformet til det ugjenkjennelige av Robert Moses' gigantomane motorveiprosjekter. Den moderne tilstand består – som Salman Rushdie antyder i *Sataniske vers* – i å befinne seg på Air Indias flight 420 mellom Bombay og London og aldri klare å lande. Verden forandrer seg foran våre øyne, og vi vil aldri kunne gjenfinne barndommens grønne dal.

Eksilfølelsen, følelsen av hjemløshet, får ofte det resultat at man arbeider ekstra intenst for å konstruere et solid hjem. Det er blant annet derfor de mest aktive tradisjonalistene blant urbefolkninger er dem med universitetsutdannelse.

Grunnleggerne av *négritude*-bevegelsen på tredvetallet var afrikanske og vestindiske universitetsstudenter i Paris som lengtet tilbake til et afrikansk landsbysamfunn de aldri hadde opplevd. Den italienske nasjonalistlederen Bruno Cavour kunne knapt gjøre seg forstått på italiensk, og Napoleon var korsikaner uten fransk morsmål. Vårt tiårs viktigste russiske nasjonalist, Vladimir Sjirinovskij, er av jødisk slekt. Akkurat slik fisken ikke er det minste interessert i vannet mens den svømmer omkring i det, men fatter en intens interesse for vannet fra det øyeblikk den blir fisket opp, slik blir kontinuiteten med mytisk tid og sted viktig for mennesker fra det øyeblikk den ikke lenger er der.

Kulturelle identiteter, som lenge ble betraktet som uforanderlige, evige og klart avgrensede, fremstår nå som flytende, uklare og problematiske. Motreaksjonen, som er fullt ut forståelig på bakgrunn av det utbredte behovet for mytisk forankring, kan få uttrykk som påståelige og fanatiske konstruksjoner av tid og sted, som også fungerer som grenseposter vis-à-vis andre folk.

Nostalgien, som også kan gjenfinnes i tradisjonelle folks myter om svundne gullaldere, blir derfor særlig intens i vår hypermoderne tid. Nordiske politikere lokker med at de skal gjeninnsette det utviklingsoptimistiske femtitallet; den historiske roman får stadig nye tilhengere; salget av folkedrakter og innspillinger av folkesanger når hittil ukjente høyder. Fortiden blir både politisert og kommersialisert.

Fortiden som salgsvare

Kommersialiseringen av fortiden får både uttrykk som er lette å gjennomskue – fordi

de ikke gir seg ut for å være annet enn kommersielle – og uttrykk som påberoper seg "autentisitet". I en bredt anlagt vurdering av moderne rekonstruksjoner av fortid, tilkjennegir David Lowenthal større sympati for Disneylands fremstillinger av historiske begivenheter som den amerikanske borgerkrigen (med Mikke, Langbein og Donald som forgrunnsfigurer) enn for forseggjorte etterligninger, "ekte til den minste detalj", av middelalderbygninger. De siste er rene falsknerier, de første er bare salgsvarer og gir seg ikke ut for å være noe annet.

Mellom disse ytterpunktene – den utilslørte modernisering og den falske påberopelsen av autentisitet – finner vi de fleste kommersielle identitetsprodukter. Alle som arbeider innenfor *the heritage industry* i England vedgår at The Cotswolds, Constable country, det idylliske grønne landsby-England i dag er modernisert og forandret, men de vedvarer å påstå at det fremdeles finnes en ekte essens der som har ligget uforandret i det sydengelske kulturlandskapet i flere hundre år. (Det samme kunststykket utføres av alskens etniske og nasjonalistiske ideologer når de påstår at f.eks. svenskene i grunnen er det samme folket som vikingene var.)

Et lignende eksempel finner vi i skandinaviske ferdighuskataloger, kanskje spesielt de norske. Katalogene fra 1994 og 1995 viser tydelig at nostalgi er mer "in" enn noen gang tidligere. På seksti- og syttitallet var de vanligste ferdighusene brunbeisede bungalows; funksjonelle og billige, med et glatt, amerikansk preg. Åttitallets typehus var prangende og preget av støyende prakt. Nittitallets kataloghus er derimot dypt inspirert av "tradisjonell" boligarkitektur. De har navn hentet fra folkeeventyr og norrøn mytologi (Draugen, Balder, Frøy, Troll, Tussebo) eller fra naturen (Furumo, Svarthetta, Soltun). De har skråtak og ornamenterte, "koselige" vinduslemmer og gjerne et par falske kjerrehjul som utvendige dekorasjoner. Katalogene snakker om "klare røtter i god, norsk byggetradisjon", "tradisjon og romantikk" og "den gamle stilen". Folk flytter til byene og blir urbane, og dermed drømmer de om landet. De skiller seg, og drømmer om den trygge familie. De har ikke lenger tid til å spise middag, og drømmer om den hjemmeværende husmor som alltid stiller med blårutete forkle og nystekte vafler.

Slik konvensjonen med faste etternavn ble etablert i de fleste europeiske land først i det nittende århundre, slik den dynamiske folkemusikken ble frosset fast gjennom

autoriserte nedtegnelser samtidig, og slik "folkekulturen" ble tingliggjort gjennom museumsvesenet, slik har etterkrigstidens kommersialisering av kultur også skapt et bilde av fortiden som et bestemt, trygt og fast sted. Fortiden er blitt stedet der man gjør ting "slik de ble gjort før"; praktisk talt alle tidligere epoker, alle variasjoner i livserfaringer blir omgjort til et homogent "i gamle dager".

Selv om alle tider har hatt sin nostalgi og sine klagesanger over ungdommen nå til dags, er nostalgien ingen steder mer fremtredende enn i moderne samfunn; den hører hjemme i tider da forandringene føles påtrengende: nostalgien er lengselen etter den tapte uskyld. Derfor er det ingen tilfeldighet at nostalgien synes å være spesielt sterk i Europa på nittitallet. Den nostalgiske bølgen korresponderer perfekt med kjernefamiliens overgang til seriemonogami, borgerkrigen på Balkan, den digitale revolusjonen innen telekommunikasjon og fjernsyn, og en rekke andre tendenser som gjør samtiden svært vanskelig å tyde. Fortiden er derimot lett å tyde så lenge vi har enkle overleveringer om den. (Men det er jo ikke sant, som mange tror, at fortiden er uforanderlig.) De nostalgiske beretningene om fortiden, det være seg historiske romaner eller beretninger om annen verdenskrig, gjør fortiden på samme tid annerledes og lik. Fremmedheten blir oversatt og tilpasset; den blir gjort gjenkjennelig på samme måte som turister på "opplevelsesferier" i Østen eller i Sør-Amerika alltid får kald cola og varm kaffe på rasteplassene. Det radikalt annerledes er både ubehagelig og ubegripelig. Når nostalgibevegelsene skaper etterspørsel etter noe annerledes, noe "opprinnelig", ber de om noe som er likt i den forstand at det ligner på det de kjenner fra før. Fortiden skal være annerledes på en gjenkjennelig, trygg og velkjent måte. Myter forteller naturligvis langt mer om nåtiden enn om fortiden.

UNESCOs kulturminner

I en klasse for seg stiller UNESCOs program for kulturminnevern (som nylig er blitt utvidet til også å inkludere storslagne naturseverdigheter). UNESCO, som er FNs særorganisasjon for kultur, utdanning og vitenskap, satte seg i 1972 fore å kartlegge og verne kulturminner som, insisterer de, tilhører hele menneskeheten og ikke bare en eller noen få grupper. I skrivende stund består listen av 409 steder, som inkluderer berømte bygninger som Taj Mahal, oldtidsbyer som Timbuktu, eldgamle hulemalerier i Sahara og helleristninger på Nordkalotten. Kriteriene for at et kulturminne skal inkluderes på UNESCOs liste (naturstedene skal jeg se bort fra) er

at det er et genialt mesterverk, eller har hatt stor betydning for utviklingen innen arkitektur, monumentalkunst eller byplanlegging, eller er et vitnesbyrd om en tapt kultur, eller et eksempel på en tradisjonell bosetning i en kultur som er blitt sårbar på grunn av ugjenkallelige forandringer, eller – endelig – "er utvetydig knyttet til begivenheter, ideer eller trosretninger av universell betydning."

UNESCOS prosjekt er en formidabel humanistisk kraftanstrengelse, et forsøk – utidsmessig nå på det skyttergravspregede og etnifiserte nittitallet – på å si at menneskeheten tross alt kan sies å ha en felles historie, og at Colosseum, inkabyene Cuzco og Machu Picchu, den indonesiske nasjonalhelligdommen Borobodur og pyramidene ved Luxor tilhører oss alle; er en del av en fellesmenneskelig historie, en fellesmyte som forener i stedet for å splitte. Selv om utvalget av minneverdige steder nødvendigvis må være kontroversielt, er det vanskelig å være negativt innstilt til UNESCOS hensikter, som består i å gi menneskeheten en felles historie. I vår sammenheng er konvensjonen om kulturminnesmerker interessant kanskje særlig som et alternativ og en motvekt til de alminnelige enøyde, ekskluderende og sjåvinistiske mytene, men også som en bekreftelse på mytens struktur og dens mulige virkemåter.

De aller fleste av UNESCOS minnesmerker har en opprinnelse som forsvinner inn i fortidens utydelige dis, og de får en historie som kan fortelles på flere måter. Katedralen i Amiens er med, men Eiffeltårnet er det ikke. Den gamle bygningen åpner for flere tolkninger enn den nye, og fremstår dermed som et "rikere" uttrykk for fortiden. Av moderne bygninger er Frihetsstatuen ved New York den eneste som er kommet med. UNESCO har også vært tilbakeholdende med å gi kulturminnestatus til steder hvor store grusomheter har funnet sted og steder som er utvetydig knyttet til en bestemt religion eller ideologi. Kreml er ikke et kulturminne, heller ikke Auschwitz eller Mekka. I Jerusalem er hele gamlebyen, som både jøder, muslimer og kristne forholder seg til, inkludert.

De fleste av regjeringene som blir tildelt kulturminner av UNESCO blir glade, ikke fordi de slik kan gi en mytisk legitimering av sin egen makt, men fordi de blir i stand til å tiltrekke seg flere turister. Kanskje nettopp fordi det betones at UNESCOS kulturminner er menneskehetens felles arv, og fordi man har forsøkt å unngå å gi

kultstatus til sterkt politiserte steder, blir kulturminnene kommersialisert i stedet for å bli politisert. Kapitalismen og dens turisme utgjør nemlig et felles språk som passer godt til en universalistisk ideologi: alt kan selges innenfor et felles system av koder, alt kan konverteres til dollar eller varer.

Stedets mytiske funksjoner i det moderne

UNESCOs kulturminner har et nostalgisk utgangspunkt. Alle er vitnesbyrd om tapte tider, om "gamle dager" (Frihetsgudinnen, som eneste moderne monument på listen, symboliserer kanskje den tidlige moderne fremskrittsoptimismen.) Når Wrigley-bygningen i Chicago eller glasspyramiden i Louvre ikke kommer på tale som kulturminner, skyldes det kanskje at deres tilblivelseshistorie fremdeles er kjent og entydig.

Prosjektet om å verne autoriserte kulturminner kan sees som et karakteristisk uttrykk for en post-tradisjonell kulturell tilstand. Tradisjonen lever ikke lenger sitt eget liv: Den må defineres og kodifiseres, den må vernes og beskyttes, den må lokkes frem fra glemselen. Den begrunner heller ikke lenger seg selv, men må legitimeres ved hjelp av slagord om at det er nødvendig å forstå fortiden for å forstå nåtiden.

I Daniel Bells bok om kapitalismens kulturelle motsigelser retter han søkelyset mot den problematiske blandingen av puritansk arbeidsetikk og hedonistisk forbruksetikk som ikke desto mindre synes å være nødvendig for at kapitalismen skal fungere. Den kulturelle motsigelsen som antydes her, er kanskje like fundamental, og vedrører forholdet mellom fortid og nåtid. For første gang i menneskehetens historie blir endring generelt oppfattet som positivt i moderne samfunn. Samtidig oppstår en intens lengsel i forhold til det som ikke forandrer seg, eller som man skulle ønske ikke forandret seg; en lengsel som blir sterkere jo mer problematiske endringene blir å bære. Det er ikke vanskelig å akseptere endringer som skaper nye livsmuligheter, lengre levealder og et fysisk mer behagelig liv. Derimot blir endring et problem når den enkelte føler at den fratrar ham eller henne kontrollen over sitt eget liv, og man kanskje får nye praktiske problemer i livet – arbeidsløshet, problemer forbundet med barnas utdanning, gjeld og så videre. I en slik situasjon kan reaksjonær motstand mot endringer som sådan få mange tilhengere. Det puritanske eller snarere puristiske forholdet til historien som karakteriserer etniske og religiøse ideologier, er en

reaksjon mot endringstrangen og likegyldigheten til historien, og til revisjoner og omskrivninger av historien. Disse bevegelsene vil ha rene, enkle myter som kan fungere som *charters for action* – fullmakter til handling. Da må de også neglisjere endringer, variasjoner og alternative versjoner av historien som uvegerlig ville skitne til og utydeliggjøre mytene og gjøre dem ubrukelige i identitetsbyggingen. Fremtidsdyrkningen og fortidsromantikken er ett av modernitetens Janusansikter.

Museet, det nostalgiske ferdighuset, de folkelige historiebøkene og UNESCOs kulturminnevern har sammenlignbare mytiske funksjoner. De forteller alle at det går en ubrutt linje fra lille forvirrede meg, alene i verden, priggitt husbankrenten, økokrisen og nye politiske, teknologiske og eksistensielle utfordringer, tilbake til en fordums storhet, trygghet og fremfor alt tydelighet. I sin kommersielle og kulturpolitiske form har de fremfor alt terapeutiske funksjoner, de søker å hele et selv som er revet i filler av den posttradisjonelle tvilen og mangetydigheten. De har en reell verdi. Det er først når de samme mytene og de samme følelsene omsettes til politikk, at de blir potensielt livsfarlige. Derfor kan verken en Stenmark-tilhenger eller en elsker av gamle trekister beskyldes serbere eller tamiler for å være irrasjonelle. De er nøyaktig like irrasjonelle selv, og på nøyaktig den samme måten, men på grunn av ulike sosiale og historiske omstendigheter får deres egen irrasjonalitet et harmløst uttrykk mens den andre steder fører til vold og grusomheter. Det ser ut til å være en bestemt måte å bruke fortiden på som skaper uforsonlighet og konflikt, og jeg vil nå undersøke hvilken.

V • Historien som åpenbaringsreligion

L'essence d'une nation est que tous les individus aient beaucoup des choses en commun et aussi que tous aient oublié bien des choses ...

(En nasjons essens består i at alle individene har mange ting felles, og dertil at alle har glemt mange ting ...)

(Ernest Renan)

Etnisitet er fiktivt slektskap og den mytiske forestillingen om felles opprinnelse. Selektiv amnesi er, som Renan minner om, nødvendig for at denne forestillingen skal kunne opprettholdes. Og myter er ikke bare historier mennesker forteller hverandre for å oppnå trygghet og vi-følelse: de har en politisk dimensjon i sitt innerste vesen, nettopp fordi de frembringer en legering av ulike individer som ved hjelp av myten føler seg som celler i en organisme. Den mytiske forestillingen om *Deutschtum*, tyskhhet, som er en etnisk myte, har for eksempel gjort det mulig for mennesker fra Russland og Kasakhstan å bli oppfattet som tyskere uten å kunne et ord tysk, så lenge de kan sannsynliggjøre at de har tyske forfedre. For barn av tyrkiske innvandrere, som kanskje ikke kan noe annet språk enn tysk, er det adskillig vanskeligere å få allmenn anerkjennelse som tyskere.

Kulturalismen, denne moderne mytiske forestillingen om kulturell, politisk og historisk identitet, er et virus som har spredt seg epidemisk de siste tiårene. Tamil Eelam (De tamilske tigrene) på Sri Lanka er, i sin retorikk og symbolbruk, som en blåkopi av militante katolikker i Nord-Irland, som igjen har sin retorikk felles med PLO. Når en nordmann skryter av sin identitet og tradisjon, trenger man bare å skifte ut noen få ord i hans språkbruk for å få en maoris kulturelle forsvarstale eller en quebeckers lovprisning av sin *terre og patrimoine*. Kulturalismene er replikasjoner av hverandre; de er smittsomme. Dels hermer de etter hverandre; dels er de reaksjoner mot tendenser til utjevning som er globale, og som derfor rammer på lignende måter overalt. Grammatikken er, paradoksalt, den samme overalt når personer begynner å snakke om sin unike historie og sine dype lokale røtter.

Tilspisset konkurranse om fortiden

Det begynner å bli trangt om plassen på det mytiske markedet, det var lettere den gangen imperialismaktene og de hvite statene hadde enerett til å fortelle myter i store opplag. Nå snakker alle i munnen på hverandre, og alle som har en myte å fortelle har krav på å bli hørt. Og kampen om retten til å definere fortiden har bare såvidt begynt. Arkeologen Ronald Belgrave begynner en artikkel om karibiere i Storbritannia ved å slå fast at "faktisk befant det seg afrikanere der før angelsakserne". Han tenker nok på romerske leiesoldater, som må sies å ha hatt beskjeden innvirkning på den senere britiske historien, men for øvrig er Belgraves artikkel god og representativ for den nye historierevisjonismen, som anklager offisiell historieskrivning for å portrettere svarte mennesker (og andre koloniserte folk) "som tjenere, som slaver eller i en annen offerrolle". I USA er det opprettet professorater i "Black History", og flere av disse professorene går i Martin Bernals fotspor (forfatteren av *Black Athena*) idet de bidrar til radikale revurderinger av "det mørke kontinents" fortid. Noen av dem driver bevisførsel for at de første egyptiske faraoene var svarte afrikanere. Professor Molefi Kete Asante ved Temple University ønsker for sin del å bevise at den greske filosofien egentlig kom fra Afrika, og at afrikanske sivilisasjoner var eldre enn alle andre. (Og om så var, må vi likevel spørre: Hva så? Professor Asante viser her bare at han aksepterer de gjeldende spillreglene, og forsøker å overtrumfe den hvite hegemonen.) Et par kvinnelige arkeologer har i tråd med den samme tankegangen bemerket at det er påfallende hvordan den rekonstruerte "vikinglandsbyen" i York fremstiller kvinner enten som hjelpeløse ofre for store, kraftige og brutale menn eller som tannløse vevkjerringer. Hvor godt stemmer dette bildet overens, spør arkeologene retorisk, med "forskning som presenterer kvinner i denne perioden som mulige krigere, emigranter, arvinger og eiere av jord, dyktige syersker og vevere, mødre og omsorgspersoner"?

Rastafarianerne på Jamaica skapte sitt mytiske Etiopia for å få en stoltere fortid (og derfor mer lovende fremtid) enn de kunne som etterkommere av slaver; bolivianske indianere får sin prekolumbianske historie skrevet på en slik måte at kristendommen og den spanske dominansen fremstår som en historisk udåd og i beste fall en parentes; og nigerianske intellektuelle som Wole Soyinka påviser kontinuitet mellom yorubamyter og moderne nigeriansk litteratur som ingen britisk anmelder kunne forestille seg fantes.

Det er som om lokket på Pandoras eske er blitt åpnet, og ut springer en milliard opprinnelsesmyter, som ofte står i åpen konflikt med hverandre. Kampen om retten til å definere fortiden er en av de store politiske konfliktene for tiden. For bolivianerne, som for ecuadorianerne og peruvianerne, er det helt avgjørende for deres nasjons nåtid og forestilte fremtid hvordan de forholder seg til 1492: Dersom de betrakter året som opptakten til en blodig utryddelse av autentisk amerikansk kultur, må indianerne få større innflytelse, men hvis de i stedet tolker 1492 som begynnelsen på et langvarig og uavsluttet, gjensidig befruktende kultur møte, synes det riktig at mestisene og den dypt spanskinspirerte mestiskulturen skal innta en privilegert plass i nasjonsbyggingen.

De største utfordringene for de statlige mytologiene skapes i samfunn som har gjennomlevd dramatiske forandringer, enten ved politiske omveltninger som kommunismens fall, eller ved omfattende migrasjonsbølger, som i Den nye verden. Når USA, Canada og Australia skal feire sine jubileer, blir feiringenes innhold nødvendigvis kontroversielt. Til forskjell fra de europeiske landene, med sine (fremdeles) vel etablerte hegemoniske nasjonale historier, blir selve nasjonalmytenes tilblivelsesprosess synliggjort i Den nye verden.

Opphavsmyter i Den nye verden

Da Canada skulle markere hundreårsjubileet for den kanadiske føderasjonen i 1967, var det mange grupper som var misfornøyde med feiringens form, som ikke kunne trekke veksler på tradisjon og konvensjon ettersom det var den første feiringen av sitt slag. Det var en sterk distriktsbasert misnøye utenfor de sentrale provinsene Ontario og Québec hvor det meste av arrangementet fant sted. Videre leverte indianergrupper, fransktalende og innvandrerminoriteter sine protester (som ville ha vært tifold forsterket i 1995) mot fremstillingen av Canada som et angelsaksisk land. I Montréal ble hundreårsjubileet brukt av quebeckske patrioter til å presentere det fransktalende Canada som et kulturelt og historisk selvstendig område. (Kravene om politisk selvstendighet kom senere.) Et besøk av Charles de Gaulle ble lagt inn i timeplanen, og den aldrende franske statsmannen forsikret quebecerne om Frankrikes ubegrensede solidaritet. Det engelsktalende Canada ble rasende og mumlet om forræderi.

Tohundreårsjubileet for USAs selvstendighet i 1976 var ikke mindre konfliktfylt, og også her ble nåtidige sosiale konflikter uttrykt som rivaliserende mytologier eller historieoppfatninger. Store deler av befolkningen, deriblant svarte og indianere, var overveiende likegyldige eller fiendtlige til hele arrangementet, som usynliggjorde dem og deres forfedres lidelser. Venstresiden, som i 1976 fremdeles var oppglødd etter seieren i Vietnam, organiserte demonstrasjoner og kritiserte den dominerende hvite angelsaksiske vinklingen som betraktet "the opening of the West" som en seier og ikke som en tragedie. (Senere er utryddelsen av indianere blitt skolepensum i store deler av USA.)

Det første store nasjonale jubileet i Australia, tohundreårsjubileet for europeernes ankomst, ble arrangert vel et tiår senere, i 1988. Som i Canada og USA, kom det på et tidlig tidspunkt mange og kraftige protester mot programkomiteens ensidige vektleggingen av de hvite pionérenes historie, som gjorde det vanskelig for både urinnvånerne og for senere innvandrere å identifisere seg med feiringen. Dersom Australias urbefolkning skulle fått organisere tohundreårsjubileet, ville det hatt større preg av gravferd enn av fyrverkeri. Skulle urbefolkningen feire fremmede folks invasjon i deres land? Det ville ha vært som om nordmenn hver 9. april skulle ha feiret tyskernes okkupasjon under krigen. Forskjellen består ganske enkelt i at Hitler-Tyskland tapte krigen, mens de hvite settlerne i Australia med letthet vant sin, og utryddet de fleste av urinnvånerne direkte eller indirekte.

Imidlertid hadde australierne sin markering flere år senere enn de to nordamerikanske statene. I mellomtiden hadde en bred internasjonal debatt om kolonialisme, historieoppfatninger og minoritetsrettigheter festet seg, og programkomiteen besinnet seg med god hjelp fra Bob Hawkes sosialdemokratiske parti, som nå hadde makten. Det endte med at festivalens sentrale symbolikk fokuserte på de tre migrasjonsbølgene som hadde skapt det nåværende australske samfunnet – urinnvånerne, britenes og den senere europeiske (for en stor del fra Sørøst-Europa). Dermed skulle alle få sitt. Men angelsaksiske australiere klaget over at nykommere fra etter annen verdenskrig skulle sidestilles med dem, som tross alt "hadde bygget dette landet", og urinnvånerne organisasjoner bemerket at det var besynderlig å skulle feire tohundreårsjubileet for deres 40 000 års bosetning på kontinentet. Konservativt australiere var for sin del bekymret over at landet deres,

med sine stolte royalistiske og britisk-inspirerte tradisjoner, skulle fragmenteres til et multietnisk ingenmannsland. Det endte for øvrig med at forsøket på kompromiss med urbefolkning og nyere innvandrere kollapset, da Australia Day i 1988 ble feiret både med en prosesjon av seilskip i Sydneys havn, som symboliserte det multietniske, og med en dramatisering av *the First Fleet*, som symboliserte de britiske røttene. Motsigelsen var så tydelig at ingen kunne unngå å legge merke til den.

Disse tre erindringsritualene hadde alle et enormt omfang. De hadde vært planlagt i flere år, med tilhørende offentlig debatt, og i selve jubileumsåret gikk store og små arrangementer av stabelen i månedssvis. Hensikten var både å engasjere hele befolkningen i disse fleretniske landene i et felles prosjekt, og å rette verdens søkelys mot dem som nasjoner. Ritualene var ment å fungere nasjonsbyggende, å skape en felles identitet for befolkninger som overveiende hadde ankommet fra forskjellige utland i historisk tid. Dette lyktes de ikke i å gjøre. I stedet brakte de opp i dagen en mengde sosiale konflikter, som ble uttrykt gjennom forskjellige historieoppfatninger. Fortell meg hvilken opphavsmyte du tror på, og jeg skal fortelle deg hvilke politiske interesser du representerer.

På denne måten fungerte erindringsritualene i disse landene i Den nye verden mot sin opprinnelige hensikt ettersom de gjorde det umulig å senere fremstille landene som hvite og angelsaksiske med en enkel, heroisk opprinnelsesmyte. Så mange kritiske stemmer kom til orde under og etter ritualene at fiksjonen om én felles myte ble sprengt. Fortiden, slik den nå blir representert i offisielle australske, USAske og kanadiske historier, er komplisert og motsigelsesfylt. Landene har selv i ettertid adoptert en offisiell multietnisk eller "multikulturalistisk" ideologi, som betoner mangfoldet i fortid og nåtid. På det politiske plan kan det sies at hundreårsjubileet i 1967 var startskuddet for den quebecse nasjonalismen og for indianernes masseorganisering, at 1976 markerte begynnelsen på den fornuftige respekten for minoriteters alternative erfaringer og myter i USA, som i ettertid riktignok har utartet i sin egen parodi som "political correctness", og at 1988 var vannskillet som transformerte det offisielle Australia fra et land for og av skjeggete machoer av engelsk, hovedsakelig proletær avstamning, til et land hvis identitet ligger i mangfoldet av tradisjoner og myter. Selv om en transformasjon av nasjonens opphavsmyte fra én til mange ikke fører til at de sosiale forskjellene mellom gruppene

forsvinner – ja, selv om mangfoldet av myter kan brukes for å maskere reelle sosiale konflikter og etnisk diskriminering – er en slik forandring en lovende begynnelse fordi den utvider feltet for politisk debatt til også å inkludere de fortidene, erfaringene og nåtidene som tidligere er blitt fortiet.

Forskningen som sannhetsvitne

I Canada, USA og Australia er en monolittisk, hegemonisk mytologi i ferd med å vike plassen for et mangfold av mytologier, som delvis motsier hverandre. I deprimerende mange andre land svinger pendelen i motsatt retning: fra tolerant mangfold til skråsikkert énøyet hegemoni. Historisk og arkeologisk forskning blir påkalt som sannhetsvitner i slike forsøk på å entydiggjøre fortiden. Slik utviklingen av historiefaget var vesentlig for at nasjonalismen skulle få et "objektivt" grunnlag, har også arkeologien spilt en vesentlig rolle i politiske lederes påberopelse av rett til territorium og fordums storhet. En region hvor arkeologien fortsetter å spille en sentral ideologisk og politisk rolle, er Midtøsten, hvor det er dyp uenighet om hvilke myter som skal ha forrang. Regionen har en lang og mangetydig historie, og de fleste politiske og religiøse grupperinger kan finne nyttig mytisk stoff der: de som leter vil finne en heroisk fortid for seg og sine, de er blitt rammet av urett, de er miskjent av historien, de har krav på synliggjøring og respekt. Det er minst like mye glemsel som erindring i beretningene om fortiden. De kristne maronittene i Libanon fokuserer intenst på sine "fønikiske" forbindelser, ikke minst gjelder dette arkeologene blant dem, men de ser nesten helt bort fra tusen år med islam. Selv om de faktisk finner fønikiske etterladenskaper (og dermed kan forsvare seg med at dette er "objektiv forskning"), er slike forskningsstrategier alt annet enn politisk nøytrale. Likeledes letes det med lys og lykte i Israel etter arkeologisk dokumentasjon fra bibelsk tid, for å "bevise" at jødene har en eldre sivilisasjon enn de omkringliggende arabisktalende folkene. Og da pan-arabismen slo gjennom i Egypt, visnet den lokale interessen for før-islamisk historie og arkeologi.

Jeg vil her rette søkelyset mot ett slående eksempel, som kan fortelle oss noe om mytens kraft og dens problem som oppskrift for politisk handling. Mitt eksempel er hentet fra India, som ifølge V.S. Naipaul er et land med alt for mye historie. Å reise gjennom India er å forflytte seg gjennom lag på lag av sivilisasjon – fra oldtidsbyene Harappa og Mohenjo-Daro i Indusdalen via de store buddhistiske, hinduistiske og

muslimske dynastiene til *The British Raj* og etterkrigstidens moderne indiske føderasjon. Mange av Indias regioner har hatt sin gullalder. I loslitte og lutfattige Bihar stod buddhismens vugge; marathiene minnes sin helt Shivaji fra 1600-tallet; og i området rundt Delhi vitner mogulenes palasser om en muslimsk fortid preget av rikdom og militær storhet. Naipaul mener at indernes sirkling omkring sine mytiske fortider medfører handlingslammelse fordi de blir hengende fast i fortidens gjørme i stedet for å konfrontere moderniteten. I stedet for å møte endringene med åpne øyne, forsøker de tvangsnevrotisk å begrunne alt de gjør ved å vise til mytiske chartere.

Indias kulturhistoriske rikdom kan, som Naipaul mer enn antyder, vendes til en forbannelse. For i et land med en så lang og mangfoldig historie, vil praktisk talt alle landets innbyggere kunne føle at de er ofre for historisk urettferdighet. Hinduer har mishandlet og undertrykt muslimer; muslimer har invadert og dominert hinduer; brahminene har i Nehrus og Gandhis sekulære India tapt mye av sin tradisjonelle autoritet; sikhene er i perioder blitt forfulgt, senest i 1984; rajputene og marathiene har brent, myrdet og voldtatt langt innover Ganges-sletten – og stammefolkene og lavkastene har helt siden hinduismens fødsel befunnet seg nederst på stigen. Når politikken vendes i mytologisk retning, er mange grupper utsatte. Som den jødisk-katolske fortelleren i Salman Rushdies roman *The Moor's Last Sigh* bemerker et sted: Før Unntakstilstanden var vi indere. Etterpå ble vi jøder og katolikker. Dersom historien skal brukes som politisk lærebok, kan praktisk talt alle indere finne ut at de har noe å hevne.

Som vi smertelig har fått erfare i mange deler av verden de siste årene, leses historien nettopp på en slik måte i mange land. Et sørgelig indisk eksempel fra de siste par årene, som jeg vil beskrive i en viss detalj, har mange europeiske paralleller.

Tragedien i Ayodhya

I byen Ayodhya, som ligger midt i hinduismens mytiske kjerneområde, stod i flere hundre år en moské, Babri Masjid, som ble reist av Babur, den første av Indias mogulherskere. Sjette desember 1992 ble moskeen jevnet med jorden av en rasende menneskemasse. Bakgrunnen var at Ayodhya ifølge hinduistisk tradisjon var guden Ramas fødested, og mange av hinduene på stedet mente at det i moskeens sted burde reises et tempel til ære for Rama.

Etter at moskeen var revet, brøt det ut kamper mellom hinduer og muslimer, særlig i Calcutta og Bombay, og flere hundre mennesker ble drept.

Det interessante spørsmålet i denne historien er ikke hvorfor rasende hinduer gikk løs på Babri Masjid-moskeen og ødela den med bare nevene, og det bør i rettferdighetens navn sies at det har vært sammenstøt mellom hinduer og muslimer i Ayodhya tidligere; i 1855 for å være nøyaktig (den gangen dreide konflikten seg om et tempel der det angivelig skulle ha stått en moské, og ikke omvendt slik tilfellet er i dag). Spørsmålet er hvorfor aksjonen, som førte til en alvorlig forverring i forholdet mellom hinduer og muslimer, fant sted nettopp i desember 1992. En undersøkelse av faktorene som ledet frem mot ødeleggelsen av moskeen, viser hvor galt det kan gå når en tolkning av fortiden brukes som begrunnelse for nåtidige politiske prosjekter.

En religiøst basert nasjonalisme, *hindutva*, hadde vært på fremmarsj blant Indias hinduer i flere år før angrepet på Ayodhya-moskeen. Ashis Nandy har skrevet om *hindutva* at det er "an ideology for those whose Hinduism has worn off". Med andre ord er det en politisert hinduisme som nesten er helt rensert for sakralt innhold. I tidligere tider har grensene mellom religioner og språkgrupper i India vært kryssende og utydelige; det gikk en viktig grense tvers gjennom hinduismen mellom hindi- og urdualtalende nordindere og dravidisktalende sørindere. I byer dominert av muslimske skriftlærde hendte det ofte at brahminer lærte persisk og urdu i stedet for sanskrit. Det fantes med andre ord fellesskap som gikk på tvers av religiøse grenser. *Hindutva*, som mer eller mindre ble oppfunnet på 1920-tallet, går inn for at alle hinduer skal føle seg som ett folk, som skal være klart avgrenset i forhold til alle andre.

Det nystartede høyreekstremistiske partiet BJP (*Bharatiya Janata Party*, Det indiske folks parti) har vært en sentral aktør i de senere årenes *hindutva*, og partiet har benyttet enhver anledning til å mistenkeliggjøre muslimene, å minne om at de "egentlig" var inntrengere (det meste av India ble erobret av muslimer på 1500-tallet), og at det indiske folks sjel var dypt forankret i hinduismen. De har fremstilt hinduismen som en tolerant religion som nå imidlertid har tillatt muslimene å gå for langt, og som endelig må kreve sin rettmessige posisjon som Indias fremste religion, hvilket også angivelig gir den rett til politisk hegemoni.

Da det klassiske eposet *Ramayana* ble vist som tv-serie i 1987–88 med en helt uvanlig popularitet – restauranter stengte og busser gjorde ekstrastopp mens programmet gikk – kastet BJP og den hinduistiske høyresiden seg begjærlig over den og trakk politiske slutninger av mytene. Blant annet går det frem av *Ramayana* at Rama, som BJP har gjort til en muskuløs krigergud, ble født i Ayodhya.

Ikke bare kunsten og mytene, men også forskningen ble tatt til inntekt for hindusjåvinismen som BJP og deres medløpere stod for. Arkeologiske utgravninger i Ayodhya hadde nemlig angivelig vist at det tidligere hadde stått et Rama-tempel omtrent der moskeen stod nå. Enkelte av arkeologene, deriblant en professor B.B. Lal, mente sogar at erobreren Babur hadde revet dette tempelet for å bygge sin moské, og argumenterte for at det hadde stått et Rama-tempel der så tidlig som på 1100-tallet. Sommeren 1992 ble det ved en tilfeldighet, nemlig veiarbeid, avdekket ruiner som lot til å styrke denne antagelsen. Dermed ble det et "offentlig faktum" at mogulene hadde revet et eldgammelt Rama-tempel i Ayodhya for å bygge sin moské. Kort etter gikk den rasende folkemassen til angrep på moskeen.

Historien slutter ikke her. Blant indiske arkeologer og historikere pågår fremdeles en livlig debatt om betydningen av de arkeologiske funnene i Ayodhya, og ettersom temaet er blitt politisk betent, refereres debatten i pressen. BJP og en gruppe akademikere som kaller seg "Historians' Forum" hevder at rivningen av moskeen har avdekket ytterligere funn som styrker hypotesen om et Rama-tempel, og mange av Indias hinduer tror dem uten videre. De er jo verken arkeologer eller historikere, og kan umulig sjekke kildene. Imidlertid utgav den anerkjente arkeologen D. Mandal i 1993 pamfletten *Ayodhya. Archaeology after Demolition*, hvor han gir en knusende kritikk av hypotesen om Rama-tempelet. Punkt for punkt demonstrerer han at ingen ting ved Ayodhya-funnene indikerer at noe slikt har eksistert. Mange indiske akademikere slutter seg til hans syn, og hevder at BJP og deres sympatisører har manipulert fakta for å få dem til å passe inn i et politisk prosjekt.

De intellektuelles ansvar

I desember 1994 ble Verdens Arkeologikongress (WAC) arrangert i New Delhi. Flere av Indias ledende arkeologer boikottet kongressen, ettersom arrangementskomiteen

var dominert av høyreorienterte hinduer som var innblandet i Ayodhya-saken. Vi som var utenlandske delegater visste lite da vi ankom, men ryktet om den politisk betente saken spredte seg raskt. På en mottagelse tidlig i konferansen ble samtlige deltagere tildelt en hvit konvolutt som inneholdt fargerike brosjyrer med "ugjendrivelige bevis" for at Rama-tempelet faktisk hadde eksistert og var revet av muslimene. De unge *kurta*-kledde mennene som delte ut propagandaen ville ikke si hvem de representerte, men det skulle vise seg å være BJP som stod bak. Neste dag delte en annen gruppe ut brosjyrer til delegatene, men denne gangen dreide det seg om materiell som var kritisk til tolkningen av de arkeologiske funnene, og som advarte mot å så splid mellom religionene i India.

Ayodhya-saken har vært oppe i Høyesterett; den har vært debattert flittig på tv, i avisene, i akademiske fora og på politiske møter. Regjeringen har lovet å gjenreise moskeen, men har foreløpig ikke gjort det. For oss er det sant å si irrelevant hvorvidt det rent faktisk har eksistert et Rama-tempel eller ikke. Det som er interessant – men langt fra unikt – for denne saken, er at hendelser som kan ha funnet sted for flere hundre år siden får en så stor betydning i dag at de engasjerer store deler av den indiske befolkning, som tildels oppfører seg som om de var personlig berørt av Baburs handlinger. De aller fleste av dem som har deltatt i debattene eller voldshandlingene knyttet til Ayodhya, mener faktisk at det er avgjørende for nåtiden hva som skjedde i en fjern fortid; de slåss om fortiden, ikke om fremtiden. Dette er en foruroligende holdning.

På arkeologkonferansen ble det truffet et omstridt vedtak om ikke å ta opp Ayodhya-saken for å unngå "politisering av konferansen". Dette er i seg selv sjokkerende og vitner om et usedvanlig naivt syn på forholdet mellom forskning og politikk, – men enda mer sjokkerende er det at ingen ledende arkeolog ville si i klartekst at kanskje fortiden var annerledes enn man hadde trodd tidligere; kanskje hadde det stått et Rama-tempel i Ayodhya – men det spilte ingen rolle i dag. Kort sagt: ingen klarte å få seg til å si at myter (eller historie) ikke kunne brukes til å begrunne politikk. Hovedlinjene i den indiske debatten ble dermed indirekte bekreftet av de passive arkeologene. Fortiden ble ansett som legitimerende for nåtiden.

Det generelle spørsmålet er hva forskere bør gjøre i en situasjon som denne. I

Skandinavia har det i denne sammenheng vært diskutert hvorvidt man bør publisere studier av innvandrere som driver med organisert kriminalitet, altså forskning som åpenbart ville bidra til å svekke en allerede diskriminert og marginal gruppe. For å vurdere Ayodhya-saken, må vi ta med i betraktningen at det på forhånd var en spent situasjon mellom hinduer og muslimer i deler av India. Ville det likevel være forsvarlig å publisere sober og nøktern forskning, dersom den kunne inspirere opptøyer? Selv om alle synspunkter skulle komme til orde, og selv om professor Lals hypotese om det eldgamle hindutempelet ikke var videre godt underbygd, var det den som ble stående som sannhet på den hinduistiske høyresiden. For hukommelsen er en selektiv egenskap, og de fleste – både forskere og andre – hører det de vil høre og glemmer resten. Enkle moralske fortellinger har en langt sterkere appell enn de kompliserte fortellingene som er preget av forbehold og usikkerhet. I innledningen til Mandals pamflett om Ayodhya gjøres det rede for hva arkeologien kan og ikke kan gi kunnskap om, og det går klart frem at kunnskapen om tidlige indiske kulturer aldri kan bli så detaljert at vi i dag kan vite hva datidens mennesker tenkte og trodde. Men denne typen innsikt forblir ukjent, både for journalister og for allmennheten.

Når skaden nå er skjedd, hva kan akademikere da gjøre? Problemet med grupper som BJP, er i denne sammenhengen at de ikke driver med forskning, men ideologisk mobilisering. Den eneste relevante strategien fra intellektuelt hold må derfor være å pøse ut andre forskningsresultater og alternative tolkninger. Vår oppgave i situasjoner som denne må bestå i å gjøre verden mer komplisert, ikke å forenkle den. Dette svekker kanskje forskernes muligheter til å øve direkte innflytelse i sin samtid, men gjør det vanskeligere å misbruke deres resultater. Dermed kan forskerne – iallfall et stykke på vei – gardere seg mot at deres analyser blir brukt til å svare på spørsmål de ikke selv har stilt. Faktisk er det etter manges mening nettopp denne skjebnen som er blitt Ramayana til del: dette rike og mangetydige eposet er blitt transformert til et enkelt politisk program som maner hinduer til brutalitet og sjåvinisme overfor muslimer.

Det er lett å se at mytene på samme tid har en praktisk og en eksistensiell dimensjon, men ved nærmere undersøkelse viser de seg å romme flere potensielle muligheter av både praktisk og eksistensiell art. De kan brukes kommersielt, til å tjene penger. De kan brukes politisk, til å rettferdiggjøre partikulære krav eller til å skape oppslutning

omkring makthavere. De kan gi enkeltindividet en følelse av gruppetilhørighet og metaforisk evig liv gjennom den mytiske fortiden han tar del i. Og de kan gi den enkelte en følelse av å være en hel og sammenhengende person siden hans fortid fremstår som en hel og sammenhengende fortid. Dessuten kan alle disse målene oppnås på forskjellige måter. Ved å skille mellom disse ulike funksjonsmåtene for myter, kan vi kanskje begynne å nærme oss en normativ forståelse av de moderne mytene. Hva er det som skjer når legitime lengsler forvandles til fordommer, rasisme eller for den saks skyld hvitglødende hat? Og tilsvarende: hvordan kan mytenes positive eller til og med livsnødvendige funksjoner beholdes uten at de negative samtidig får fritt spillerom?

VI • Mytens nødvendighet

Kulturen er ikke en samling håndfaste gjenstander med konstant eksistens gjennom tid og rom, som kan stilles ut i etnologiske museer, eller som kan beskrives fyldestgjørende og tilfredsstillende i katalogiserende bøker. Og selv om enkelte gjenstander ("kulturminner") faktisk er gamle og vi kan tilegne oss en del kunnskap om hvordan de ble brukt, kan de aldri bety det samme for oss som for dem som opprinnelig brukte dem. Likeledes er historien prinsipielt umulig som sannferdig gjengivelse av fortiden. Dette skyldes ikke bare dens mytiske og selektive aspekter, men også det enkle faktum at fortiden ikke består av narrativer, men av hendelser. Fortiden representerer en type virkelighet som er av en kvalitativt annen orden enn nåtidens forsøk på å beskrive den. Det er et trivielt faktum at historien nødvendigvis skrives i etterpåklokskapens lys. Grunnen til at det er umulig å lære noe av historien, er nettopp at absolutt alt har skjedd, at fjerne hendelser kan tolkes på ulike måter, at fortidige begivenheter derfor kan brukes til å begrunne et praktisk talt hvilket som helst ideologisk mål, og at den eneste tiden som finnes i en viss forstand er nåtiden, som kronologisk peker mot fremtiden snarere enn mot fortiden. Og likevel...

Hjemløshet, lengsel og intellektuell uforstand

Den romantiske poeten Novalis skrev at filosofi egentlig er hjemlengsel – ønsket om å være hjemme overalt ("Die Philosophie ist eigentlich Heimweh – Trieb, überall zu Hause zu sein"). Dersom ordet hjem kan tolkes så vidt som Novalis øyensynlig gjør, er utsagnet tautologisk sant. Men like sann blir da Hugo av St. Victors maksime om at bare den som ser hele verden som et fremmed land, er perfekt.

I begge tilfeller fremstår alle steder like meningsfylte og like viktige.

Ingen *Heimat* har absolutt moralsk forrang. Personlig identitet kan følgelig være knyttet til den menneskelige tilstand som sådan, ikke til en spesifikk, lokal menneskelig tilstand. En kurdisk landsby ville anerkjennes som like viktig for en tyrker som en tyrkisk landsby; arabere og jøder ville anerkjenne hverandre som likeverdige med samme rett til territorium; en serber ville like lite kunne drepe en bosnisk mor som han dreper en serbisk mor. Mennesker som ikke er i stand til å føle empati blir normalt gitt stigmatiserende psykiatriske diagnoser, men deprimerende

ofte blir nasjonalistisk, religiøs, rasemessig eller etnisk begrunnet mangel på empati omtalt som "naturlig".

Drømmen om revolusjonær klassekamp ligner på drømmen om multietnisk global harmoni for såvidt som begge undervurderer nostalgien og fortidsromantikken som drivkrefter i såvel ideologi som identitet. Global politikk i dag kan langt på vei forstås som en konflikt mellom universalistiske verdier, som etter fattig evne forsøker å leve opp til Novalis' bud, og lokale, partikularistiske bevegelser som betrakter sitt sted, sitt folk og sin historie som privilegerte, gjerne på bekostning av andres sted, folk og historie. Både i pressen og på lærde konferanser er det vanlig å utlegge de siste som "the baddies": De har et avlegs, essensialistisk syn på historien; de er blinde nasjonalister; de bygger sitt selvbylde på fiendebilder, og de har ingen interesse av global fred, fattigdomsproblemer i andre land enn sitt eget, eller presserende globale miljøspørsmål. (Dessuten er de ikke koblet opp på Internett, og skjønner ikke at identifikasjon i våre dager er stedløs.) I foregående avsnitt har jeg argumentert for at partikularistene må sies å være i sin fulle rett til å dyrke partikulære, lokale identiteter, ettersom mytisk identifikasjon faktisk er et allmennmenneskelig trekk, og ettersom deres erfaringsverden er utpreget lokal.

Et utgangspunkt for dette essayet kunne ha vært følgende utsagn fra den fremstående, nylig avdøde antropologen Roger Keesing: "En dypt radikal diskurs ville forsøke å frigjøre oss fra fortider, både forfedrenes og dominansens, foruten [tilbøyeligheten til] bruken av dem som politiske symboler." Keesings syn er typisk blant intellektuelle i vår tid. Tidsriktige tenkere som Zygmunt Bauman, Anthony Giddens, Jean Baudrillard, Paul Virilio, Partha Chatterji, Homi Bhabha, Bernard-Henri Lévy, Julia Kristeva, Edward Said og Tzvetan Todorov presenterer alle et bilde av en verden der etnisk og tradisjonell irrasjonalitet konfronteres med rasjonalitet og individuelle borgerrettigheter, og i den grad de har noe moralsk program, forsøker de å trekke leserne i retning av en sosial orden preget av universelle verdier, toleranse, interetnisk harmoni og felles ansvarsfølelse. Enkelte, som sosiologen Frank Furedi, har til og med argumentert for at Vestens mennesker har en "overveldende fiksering på fortiden", at "tilbedelsen av fortiden gjenspeiler en konservativ stemning" og at vår høymoderne samtid har utviklet et beklagelig negativt syn på endring.

Dermed kommer de intellektuelle nok en gang (for det er ikke første gang i dette århundret!) i utakt med store deler av befolkningen for øvrig. De havner riktignok i en uventet og tildels ubehagelig allianse med transnasjonal kapitalisme, som også er motstander av alle slags grenser. Men samtidig fjerner de seg fra, og stiller seg uforstående til, de lokale, stedsspesifikke livserfaringene flertallet av menneskeheten bygger sine kollektive identifikasjoner på. Denne diskrepansen mellom virkelighetsoppfatninger truer med å bli en av det 21. århundrets alvorligste politiske konflikter, hvor elitene risikerer å bli konfrontert med stadig mer misfornøyde masser som i mange land – fra Algerie til Serbia, fra Bolivia til Tahiti – kan ende med å gjøre blind og brutal revolusjon. I så fall vil det bli en revolusjon som stiller klokken tilbake. Alternativet er dialog og forståelse.

"Le cœur a ses raisons que la raison ne connaît point," skrev Pascal. Hjertet har sine grunner som fornuften ikke kjenner. Og dersom historiene om fortiden utelukkende skulle bygge på fornuften, ville de bli meningsløse, nettopp fordi fortiden i seg selv er meningsløs.

Som historikeren Uffe Østergård en gang bemerket, bare delvis i spøk: Skåne er Danmarks Kosovo, og ifølge en serbisk logikk, burde Danmark ha gjort territorielle krav på dette eldgamle kjerneområdet i dansk kultur. Poenget kan gjøres enda mer generelt: Praktisk talt alle folkeslag har sitt Kosovo, og om de leter, vil alle verdens folk vil kunne påvise, med henvisning til historiske kilder, at de er ofre for historisk urettferdighet. (Paradoksalt nok er det som fortellinger om nåtiden at fortellingene om fortiden får sin største betydning.)

Dette betyr ikke at det er umulig å drive nøktern og opplysende historieforskning. Men det betyr at den intellektuelles oppgave må være å gjøre fortiden mangetydig, ikke å bidra til å forenkle den (slik intellektuelle tidligere har gjort med sine "universelle utviklingsskjemaer" og lignende formelsvar). Når historien brukes besvergende, og når politikere påberoper seg den som sannhetsvitne og moralsk rettleder, er det all grunn til å være på vakt. Ayodhya-saken burde være en advarsel til oss alle om hvor galt det kan gå når man bruker en bestemt tolkning av fortiden til å trekke entydige moralske og politiske slutninger om nåtiden. Det er imidlertid ikke

tolkningene av fortiden som bør avskaffes i humanismens navn, men de moralske og politiske slutningene som trekkes av dem. Oppgaven må da være å splitte opp fortiden, ikke å avskaffe den.

Mytens universelle karakter

I *Mythologies* skriver Roland Barthes at de moderne mytene karakteristisk hører hjemme på den politiske høyresiden. Dette er ikke særlig overraskende, all den tid "høyresiden" ofte defineres som "de konservative", altså dem som forsøker å verne om tradisjonen. I visse tilfeller utarter konservatismen til og med til reaksjonære holdninger, altså et ønske om å gjeninnsette fortiden.

Barthes har rett i at sosialistiske myter i alminnelighet er mindre effektive enn konservative myter (selv om det finnes en "venstrenostalgi" blant annet hos Walter Benjamin, som mytologiserer det tidligmoderne Paris). Grunnen er at sosialismen er (var?) utpreget fremtidsrettet, mens konservatismen per definisjon er tilbakeskuende. Imidlertid er det ikke lenger meningsfylt å snakke om en konservativ høyreside og en progressiv venstreside. De siste årene er venstresiden faktisk blitt stadig mer konservativ – i betydningen bevaringsvennlig – og høyresiden er blitt stadig mer progressiv og neoliberal, og har gått inn for tildels dristige samfunnsendringer. Denne tendensen kom tydelig til syne i forbindelse med folkeavstemningene om EU-medlemskap i Norge og Sverige høsten 1994. Det meste av venstresiden argumenterte for bevaring av "den skandinaviske modellen" og advarte mot uforutsigbare endringer. Den såkalte høyresiden svarte at tiden var inne for å forsøke nye løsninger på de nye utfordringene. De politiske motpartene trekker veksler på forskjellige myter eller motstridende tolkninger av de samme mytene. Bevarerne snakker om et truet *Gemeinschaft*, nemlig den nasjonale velferdsstaten; forandrerne snakker om Europas universelle verdier og forsøker å påberope seg "den felleseuropeiske kulturarven" fra Homer og utover. De vil også vektlegge at Europa er forandringsvennlig; faktisk er det en paradoksal europeisk myte at oppfinnsomhet, innovasjon og brudd med fortiden utgjør et element av kontinuitet i europeisk tradisjon.

De norske ferdighusene, Herman Lindquists Sverigehistorie, enkeltpersoners nostalgi for sitt barndomshjem og UNESCOs kulturminnevern trekker veksler på nøyaktig

den samme logikken som Ayodhya-opprøret og grusomhetene i Bosnia og Sri Lanka. Derfor er det ikke mytene i seg selv som fører til dannelsen av fiendebilder, vold og undertrykkelse, men en politisk situasjon som gjør det mulig og opportunt å utnytte bestemte tolkninger av mytene til et slikt formål. Selve menneskets væremåte er metaforisk og mytisk, og uten mytene ville vi være dyr eller maskiner.

Den postmoderne fragmenteringen og nostalgien er to sider av samme sak. Den nådeløse relativiseringen av fortiden skaper hjemløshet og anti-intellektuelle motreaksjoner i store befolkningsgrupper over hele verden: I Algerie og Bangladesh griper halve befolkningen til islam som fast holdepunkt, i Skottland og Norge får folklore-industrien et kraftig oppsving, i Frankrike stemmer 14% på Le Pen, og på Hawaii og Samoa insisterer innbyggerne på å få definere sin egen historie, som har vært definert av europeere i flere hundre år. Årsakene er de samme, uttrykkene vidt forskjellige. Det er altså ikke på grunn av sin tolkning av hendelser i Mahavamsa-myten at singaleserne undertrykker tamilene, men myten blir et bekvemt påskudd for å fortsette å gjøre det.

La meg spørre en siste gang: Hva er det ved fortiden som gjør den umulig å legge bak seg permanent, hvorfor kan ikke den menneskelige tilværelse være rettet mot fremtidige muligheter i stedet for å lytte bakover mot en fortid vi aldri kan kjenne uansett? Modernitetsforskeren Anders Johansen sier det slik i sitt essay om det moderne museet og den museale tidsbevissthet:

Fortiden beveger seg nemlig ikke. Ingen ting av det som har skjedd før kan gå galt nå. Fortiden har en skikkelse: Jeg kan se den, etterpåkløkt, som avsluttet og avrundet. Jeg kan ikke gjøre noe med den: Den *har* funnet sted. Altså er den solid grunn jeg kan slå røtter i og bære tradisjoner fra. *Som fortidig* kan jeg vite hvem jeg er, hva jeg skal tro, hvordan jeg skal handle.

Johansen har bare delvis rett. Ting som har skjedd før *kan* faktisk gå galt, som når nyere historieforskning kullkaster tidligere urokkelige selvbilder. Men alternativet til en mytisk bevissthet om det forgangne er i siste instans en oppløsning av selve identiteten: ingen gestalter kommer til syne, ingen sammenhenger kan spinnes, alt oppløser seg i fragmenter. Å se fortiden slik den faktisk var, i stedet for å se de

historiske mytene, blir som å bare se fargeprikkene danse over tv-skjermen, uten å kunne legge dem sammen til bilder.

William Blake skrev en gang at "vise menn ser omrissene, derfor maler de dem". I et annet lune skrev han at "gale menn ser omrissene, og derfor maler de dem". Omrissene, *the outlines*, av objekter som gjengis på malerier finnes ikke "rent faktisk", men de ble likevel malt så lenge malerkunsten var naturalistisk. Uten omriss ville ikke gestaltene tre klart frem, og verden ville gro til en grøt uten tydelige distinksjoner. Den ville med andre ord ikke være tolkbar for mennesker. Dersom historieskrivningen i det enogtyvende århundre skal utvikle et analogt formspråk til det som er blitt utviklet innen malerkunsten (og musikken) i det tyvende århundre, risikerer vi å tape den vesentligste kilden til menneskelig identifikasjon. Samtidig innebærer historiefortellingene, det å påtvinge fortiden et tydelig omriss, en *hybris*, et overmot, som ligner galskap. Blakes diametralt motsatte påstander utgjør til sammen den ambivalens det virker nødvendig å føle i forhold til fortellingene om fortiden.

Tusen blomstrende myter

Tre sterke intellektuelle strømninger har formet historiefaget og har brakt oss ut i en situasjon der det er blitt såre enkelt å påberope seg både fiender og rettigheter ved å påkalle historien. For det første gikk opplysningstidens idealer inn for objektiv rekonstruksjon av fortiden – en umulighet. For det andre fikk fremskrittstanken historikerne til å lete etter utviklingstrekk som gjorde fortiden til en logisk forløper for nåtiden – en ubevisst forfalskning. Og for det tredje har nasjonalismen, spesielt i sin etniske utforming, gjort det til en dyd for historikere å plassere sin nasjon sentralt i den kosmiske orden, å spore dens røtter (*sic*) tilbake til en disig urtid, å bejuble dens seire og begråte dens nederlag. Med et slikt utgangspunkt virker utsiktene dårlige for et globalt fellesskap basert på respekt for annerledeshet.

Det er verken mulig eller ønskelig å avskaffe identifikasjonens mytiske forankring. Derimot er det mulig å omskrive mytene slik at de vanskeligere kan la seg misbruke av enkeltgrupper, slik UNESCO forsøker. I en bok om historieforskning og undervisning i USA skriver professorene Appleby, Hunt og Jacob således:

Enten den blir kakofonisk eller harmonisk, må en multikulturell historie av De forente stater inkorporere temaer og variasjoner fra alle identitetene amerikanere bærer med seg, ettersom det bare slik er mulig å tilfredsstillere vår oppvåkne nysgjerrighet om hva det virkelig vil si å være del av det amerikanske demokrati.

Mytene som skaper en kompleks verden kan faktisk velges fremfor dem som énøyet konsentrerer seg om det utvalgte folks heroisk-tragiske biografi på bekostning av alle andre. Men å avskaffe mytene? Det ville være som å glemme Auschwitz.

Erindringen gjennomsyrrer våre liv. Det at den umulig kan konverteres til en høyoppløselig videofilm av fortiden, er ikke et gyldig argument mot den menneskelige fikseringen på det forgangne. Alt tyder på at en opptatthet av fortiden er fellesmenneskelig. Derfor er det i våre dager ikke bare viktig å demaskere og avmystifisere fortiden ved å påvise dens mangfoldighet, mangetydighet, fremmedhet og utydelighet; men det er også nødvendig å anerkjenne fortidsdyrkningen som en sentral del av tilværelsen.

Begynner ikke dette å smake av villet selvbedrag? Kanskje ville det ærligste være å innse at fortiden er utydelig, ikkelineær og kakofonisk, og erkjenne at enhver fortelling om den ville være løgnaktig: enhver historie om fortiden impliserer nødvendigvis fortielser og forvrengninger, feillesninger og misforståelser – når de da ikke inneholder rene løgner. Men mennesket lever ikke av sannhet alene, men også av mening. Derfor vil jeg foreslå, som en allmenn definisjon av vår art, at mennesket er et selvfortolkende og historiefortellende dyr. Selve vår menneskelighet er knyttet til meningsfulle historier. Dersom det er noen politisk kamp som bør prioriteres etter Ayodhya og Sarajevo, er det ikke kampen mot mytene som sådan, men kampen mot de overforenkende og fordummende mytologiseringene av fortiden som ikke kan anerkjenne og respektere andre mytologiseringer av den samme fortiden som likeverdige. Det lille ordet "vi" må igjen og igjen endevendes, undersøkes og kritiseres, det må vises hvor situasjonsavhengig det er og hvordan alle mennesker deltar i ulike "vi"-fellesskap i ulike situasjoner, men vi (i betydningen menneskeheten) blir aldri kvitt det.

Den ellers så kompromissløse fornuftsridderen Eric Hobsbawm er oppmerksom på

mytens universelle funksjoner når han skriver, i det aller siste avsnittet i *The Invention of Tradition*, at "de mest vellykte eksemplene på manipuleringer [med historien] er dem som utnytter praksiser som tydelig møter et følt – ikke nødvendigvis et forstått – behov i bestemte lag av befolkningen". Mytene har en praktisk og en eksistensiell side, de er nødvendige for at verden skal være meningsfylt å handle i. Den som vender seg kategorisk mot enhver mytedannelse, vender seg derfor samtidig ikke bare mot demokratiet, men mot en grunnleggende side ved det å være menneske.

Veien å gå består ikke i å ta avstand fra mytene i fornuftens og opplysningens navn, men i å insistere på et skarpt skille mellom politisk og kulturell identitet. En dansk statsborger som er født i Tyrkia har ikke samme mytiske opprinnelse som etniske dansker, men han kan likevel nyte godt av de samme politiske og sivile rettighetene. I vår etniske blandingsperiode vil ethvert forsøk på politisk legitimering ved hjelp av etniske opphavsmyter nødvendigvis være en oppskrift på konflikt og tragedie. En slik legitimering kan aldri forsvares, og likevel må borgernes krav på myter respekteres.

Et slagord for vår tid kunne kanskje være "kulturell nasjonalisme, politisk kosmopolitisme". Et slikt program ville ikke bare beskytte mytene mot opplysningens reduksjon av følelse til fornuft, men ville også være et forsøk på å redde mytene fra politikken og politikken fra mytene.

* * *

Utgangspunktet for min utforskning har vært spørsmålet om hvorfor fortiden er så viktig for menneskelig identitet. I forlengelsen av dette ligger spørsmålet om hvordan de samme tilhørighetsfølelsene som leder til harmløs sportsnasjonalisme, til inderlig hjemstedskjærlighet og til romantisk poesi, også kan lede til fremmedhat, rasisme og etnisk krig. Historiene om fortiden utgjør en uløselig del av den menneskelige tilværelse. Derfor er det misforstått å kritisere intolerante politiske bevegelser blott og bart fordi de bygger på myter. I stedet må et demokratisk og sant pluralistisk samfunn erkjenne eksistensen av mange parallelle myter, som nødvendigvis står i strid med hverandre, men som samtidig er likeverdige. For det er ikke den identitetsmessige tilknytningen til familie, hjemsted, morsmål og myter som skaper

fascisme, men den manglende evnen og viljen til å forstå at andre mennesker, som har andre familier, hjemsted, morsmål og myter, har nøyaktig like stor verdi som en selv. •

"Hva skal vi skåle for denne gangen?" spurte han, stadig med den samme svake antydningen av ironi. "For Tankepolitiets forvirring? For Storebrors død? For menneskeheten? For fremtiden?"

"For fortiden," sa Winston.

"Fortiden er viktigere," innrømmet O'Brien med et dypt alvor.

(George Orwell: *1984*)

Litteratur

I

Henry Ford-sitatet stammer opprinnelig fra et intervju trykt i *Chicago Tribune* 25. mai 1916. Statsviteren som er sitert, er Bernt Hagtvet (Universitetet i Oslo). Hayden Whites mest kjente verk om temaet er *Metahistory* (1973). William L. Burton er sitert etter David Lowenthal: *The Past is a Foreign Country* (Cambridge University Press 1985), en bredt anlagt studie av moderne persepsjoner av fortiden. Lowenthal-sitatene i teksten er også hentet fra denne boken. Eric Hobsbawm er her sitert etter "The Opiate Ethnicity", *Alphabet City 2* (Toronto 1991). Et representativt verk om antropologiske perspektiver på historien som myte er Elizabeth Tonkin, Maryon McDonald og Malcolm Chapman, red.: *History and Ethnicity* (London: Routledge 1989), mens Eric Wolfs *Europe and the People Without History* (Berkeley: University of California Press 1982) er et fremragende forsøk på å skrive kolonihistorien fra de koloniserte folkenes synsvinkel.

II

Paul Ricoeurs *Temps et récit* I-III (Paris: Seuil 1983-1985) er ikke oversatt til noe skandinavisk språk, men en god introduksjon til Ricoeur er *Från text till handling* (Stockholm: Symposion 1988). Henvisningen til Stephen Jay Gould er til *Adam's Navel* (Harmondsworth: Penguin 1995). Eric Hobsbawm er sitert etter "Introduction: Inventing Traditions", i Hobsbawms og Terence Rangers redigerte verk *The Invention of Tradition* (Cambridge University Press 1983). Om russisk og sovjetisk jul skriver Zdzislaw Mach i *Symbols, Conflict and Identity* (SUNY Press 1993), som også er kilden med hensyn til de omdiskuterte grenseområdene mellom Tyskland og Polen. Når det gjelder myten om det opprinnelige matriarkat, se f.eks. Joan Bamberger: "The Myth of Matriarchy: Why Men Rule in Primitive Society", i Michelle Z. Rosaldo og Louise Lamphere, red.: *Woman, Culture, Society* (Stanford: Stanford University Press 1974). Dikotomiene om tsjekkere og slovakere er hentet fra Ladislav Holy: "Back to Europe: Czech National Tradition and European Values"

(upublisert manuskript). Kilden til iatmulenes opphavsmyte er Gregory Bateson: *Steps to an Ecology of Mind* (Bantam Books 1972). Når det gjelder evolusjonsteoretikernes opphavsmyster, gir Adam Kupers *The Chosen Primate: Human nature and cultural diversity* (Cambridge, MA: Harvard University Press 1994) et godt innblikk. Stephen Hawkings anekdote står i *A Brief History of Time* (New York: Bantam 1989). Nietzsches kritiske refleksjoner om historien er tilgjengelige i ulike utgaver og på mange språk. *Menschliches, Allzumenschliches* (München: Goldmann 1960) finnes på engelsk som *Human, All Too Human* (Lincoln: Nebraska University Press 1984). Lévi-Strauss' "slektsatom" er grundigst gjort rede for i *Les structures élémentaires de la parenté* (Paris: Plon 1947), men kan konsulteres i de fleste innføringsbøker i antropologi. Om lugbaraene, se John Middleton: *The Lugbara of Uganda* (Holt, Rinehart & Winston 1965); om Dande, se David Lan: *Guns and Rain* (James Cass 1987); om Mauritius, se Thomas Hylland Eriksen: *Us and Them in Modern Societies* (Scandinavian University Press 1992) eller *Kulturelle veikryss* (Universitetsforlaget 1994). Malinowskis analyse av myter kan finnes i hans *Argonauts of the Western Pacific* (Waveland Press 1984 [1922]). Friedrich Albert Bech er sitert etter W.J. McCann: "Volk und Germanentum': The Presentation of the Past in Nazi Germany", i Peter Gathercole og David Lowenthal, red.: *The Politics of the Past* (Routledge 1994). Om Québec og Sør-Afrika har jeg hatt nytte av hhv. Kjersti Bergheims og Haldis Kårstads feltnotater. *La pensée sauvage* (Plon 1962) finnes på svensk som *Det vilda tänkandet* (Lund: Arkiv 1984). Duroselles *Europa: Fra fortid i splittelse til fremtid i fællesskab* er utgitt i Danmark av Lademann (København 1990).

III

Benedict Andersons *Imagined Communities* (Verso 1983/1991), en sentral inspirasjonskilde til denne delen av essayet, er en forførerisk og stringent studie av nasjonalismen, som fokuserer på dens emosjonelle sider og de teknologiske forutsetningene for abstrakte fellesskap. Paul Connertons usedvanlige bok om erindring og inkorporering (kroppsliggjøring) av minner heter *How Societies Remember* (Cambridge University Press 1989). Lurias beretning om Zazetskij er hentet derfra. Se også Anthony P. Cohen: *The Symbolic Construction of*

Identity (Routledge 1985) for en inngående analyse av kollektiv identifikasjon, skrevet fra et sosialantropologisk perspektiv. Eriksons første studie av identitet var *Childhood and Society* (Norton 1963 [1950]). Louis Dumont skriver om nasjonalisme i *Homo Hierarchicus* (Gallimard 1970, revidert engelsk utgave University of Chicago Press 1980). Om trinidadisk nasjonsbygging, se Thomas Hylland Eriksen: *Us and Them in Modern Societies* (Oslo: Scandinavian University Press 1992) eller *Kulturelle veikryss* (Oslo: Universitetsforlaget 1994). Om Stenmark, se Fredrik Schoug: "Et minuttets stillhet", *Samtiden* 4, 1994. Herman Lindquist er sitert etter *Historien om Sverige: När Sverige blev stormakt* (bind 3 i et prosjektert ellevebindsverk. Stockholm: Norstedts 1994). Mauss' fremragende essay om personbegrepet er "Une catégorie de l'esprit humain: La notion de personne, celle de "moi"" (i M. Mauss: *Sociologie et anthropologie*, Paris: PUF 1968), og er oversatt som "A category of the human mind: the notion of person; the notion of self" i Michael Carrithers et al., red.: *The Category of the Person* (Cambridge: Cambridge University Press 1985). Fukuyamas berømte artikkel er "The End of History", *The National Interest*, Fall 1989. Intervjuet med Giddens er gjort av Nina Witoszek, og står i *Samtiden* 3, 1995. C.P. Snows essay, opprinnelig en Rede-forelesning, er utgitt av Cambridge University Press (1959, ny utgave 1993).

IV

Jean-Marie Guéhenno er sitert fra *La fin de la démocratie* (Flammarion 1993, norsk utgave *Demokratiets død*, Aschehoug 1994). Anderson er gjengitt etter *Imagined Communities*, 2. utgave. Bermans bok er *All That is Solid Melts into Air* (New York: Simon & Schuster 1982), svensk utgave *Allt som är fast förflyktigas* (Lund: Arkiv 1987). Avsnittet om ferdighus bygger på Siri Hoems "Nostalgi i arkitekturen – fortid og norskhet i huskatalogen", *Samtiden* 5, 1995 (under utgivelse). Om UNESCOs kulturminnevern, se UNESCOs egne publikasjoner (som kan bestilles derfra for et symbolsk beløp). Anders Johansens utmerkede artikkel om museumslogikken er "Museets modernitet", *Samtiden* 6, 1990/1, 1991. Richard Handlers *Language and the Politics of Culture in Quebec* (Wisconsin University Press 1988) er en grundig studie av ett tilfelle av musealisert kultur.

V

Sitatet fra Ernest Renan er hentet fra "Qu'est-ce qu'une nation?", i Renan: *Oeuvres complètes*, I, s. 892. Paris: Calmann-Lévy 1947. Flere av kildene til denne delen er ellers fra Peter Gathercole og David Lowenthal, red.: *The Politics of the Past* (London: Routledge 1994); spesielt Sïan Jones og Sharon Pay: "The Legacy of Eve", Ronald Belgrave: "Black People and Museums: The Caribbean Heritage Project in Southampton" og Helga Seeden: "Search for the Missing Link: Archaeology and the Public in Lebanon". Kilden til avsnittet om moderne bolivianske opprinnelsesmyter er Turid Johansens feltnotater. En viktig kilde mht. de nasjonale ritualene i USA, Australia og Canada er John Hutchinson: *Modern Nationalism* (London: Fontana 1994). For Soyinkas syn på forholdet mellom myte og litteratur, se hans essaysamling *Myth, Literature and the African World* (Cambridge University Press 1976). For en detaljert analyse av Ayodhya-affæren, se Peter van der Veer: *Religious Nationalism* (Berkeley: University of California Press 1994). Mandals pamflett er *Ayodhya: Archaeology after Demolition* (New Delhi 1993). Den beste av Naipauls tre dokumentarbøker om India er utvilsomt hans siste, *India: A Million Mutinies Now* (Heinemann 1990).

VI

Novalis er sitert etter *Werke in einem Band* (Hamburg 1959). Keesing er sitert etter "Creating the past: Custom and identity in the contemporary Pacific", *The Contemporary Pacific*, 1. årg., nr. 1 (1989). Frank Furedis tankevekkende bok er *Mythical Pasts, Elusive Future: History and Society in an Anxious Age* (London: Pluto 1992). Roland Barthes' *Mythologies* (Seuil 1957), som finnes både på engelsk, svensk og norsk, er en uvurderlig, tidlig kritikk av borgerlig mystifikasjon som gir inntrykk av å være objektiv kunnskapsformidling. Joyce Appleby, Lynn Hunt og Margaret Jacobys *Telling the Truth about History* (W.W. Norton 1994) er en glimrende diskusjon av de siste tiårenes historierevisjonisme og -relativisme i USA.