

# Globale kulturoversettelser, ontologiske vendinger og mytiske metoder

Refleksjoner rundt *Den globale samtalen* og kulturoversettelsens  
muligheter

AV JOHN ØDEMARK

Jeg diskuterer kulturoversettelsens historiske og teoretiske forutsetninger med utgangspunkt i antropologen Tor Larsens arbeid. Særlig legger jeg vekt på hans idé om historiseringen av forskjell og hvordan denne «strategien» fortsatt preger det offentlige ordskifte. Temporale metaforer som «den arabiske våren» hekter for eksempel politiske hendelser på en naturlig tidsrekkefølge som implisitt setter det liberale demokrati som en naturgitt norm som samfunn både bør og vil strekke seg etter. Jeg fokuserer også på den historiske fremstillingen av hvordan kultur gradvis blir gjort til en vitenskapelig gjenstand i en ferdisciplinær, kolonihistorisk sammenheng. Jeg hevder at en slik vinkling utfordrer ahistoriske trekk i nyere kulturteoretiske trender, som den ontologiske vendingen, perspektivisme og ANT, og at disse skriver seg inn i en modernistisk tradisjon for tradisjonsbekjempelse.

Hensikten med dette bokessayet er for det første å presentere antropologen Tord Larsens bok *Den globale samtalen: Om dialogens muligheter* (2009). For det andre er det å reflektere videre rundt noen av de tema Larsen berører i boken. Særlig er jeg opptatt av hvordan ideen om historisering av forskjell, som Larsen utvikler fra Johannes Fabians *Time and the Other* (1983), kan belyse samtidens snakk om etnopolitikk og kulturell og religiøs forskjell, og hvordan ideen om en gradvis historisk «entifisering» eller objektivering av «kultur» kan ut-

fordre ahistoriske tendenser i nyere kulturteori, knyttet til aktør-nettverk-teori (ANT), den ontologiske vendingen og perspektivismen.

*Den globale samtalen* er velegnet til å tematisere grunnlagsproblemer i aktuell kulturforståelse både fordi den er sjeldent bredt anlagt og fordi den konsekvent kretser rundt følgende dobbeltrefleksjon: «Møtet med ‘de andre’ inviterer [...] til en dobbelt refleksjon [over] variasjonen i verdenskonstituerende forestillinger og [...] det som setter oss i stand til å se kulturene og de historiske epokene som alternative virkelighetsversjoner» (Larsen 2009: 12). Flere av bokens ti essay går opp historiske hovedlinjer i kulturforståelsens utvikling fra tidlig moderne tid til i dag, mens andre er mer case-baserte undersøkelser av kulturforståelsens mulighetsbetingelser. Larsen er opptatt av kulturforståelse som forutsetningsanalyse. Forutsetninger er imidlertid ikke bare teoretiske premisser, men også historiske og politiske avleiringer: «en grundigere tematisering av fagets forutsetninger må [...] redegjøre for den koloniale ekspansjon som produserte gjenstander for antropologisk oppmerksomhet» (Larsen 2009: 175).

Det som særpreger *Den globale samtalen* i norsk sammenheng er nettopp en dyptgående refleksjon over de teoretiske og historiske forutsetninger for samtidens snakk om kultur, både i dagligtale og faglig tale. Det pågående NFR-programmet *Samfunnsutviklings kulturelle forutsetninger* (SAMKUL, lansert i 2011), ønsker eksempelvis å undersøke kulturelle forutsetninger for samfunnsutviklingen. Etter å ha lest *Den globale samtalen* innser vi at vi også burde spørre om de kulturelle og historiske forutsetningene for at fenomenet – eller er det begrepet? – kultur, som inntil relativt nylig i hovedsak ble betraktet som betinget av samfunnets basis eller sosiale struktur, får status som forutsetning for nær sagt alt annet, og at antagelsen om kultur som forutsetning blir sanksjonert både av forskningsadministratorer og bevilgende myndigheter (se Norges forskningsråd).

Let paradoksalt er det også at denne sanksjoneringen inntraff samtidig som den såkalte ontologiske vendingen i antropologi og kulturvitenskap forkastet begreper om kultur og representasjon. Antropologen Martin Holbraad avviser eksempelvis kulturbegrepet og ideen om «alternative virkelighetsversjoner.» Kulturbegrepet

instantiates a particular ontological position, i.e. a particular set of assumptions about what kinds of things exist. There exists *a world*, whose main property is to be single and uniform. And there exist *representations of the world*, whose main property is to be plural and multifarious depending on who holds them. Ontologically speaking, this is of course a «dualist» position, related to a whole field of interlinking dualities: body and mind, practice and theory, noumenon and phenomenon [...]. But what is remarkable is that even though anthropologists have made a name for themselves by arguing against the a priori validity of particular versions of these dualities, I for one know of no theoretical positions in anthropology that depart from the basic assumption that the differences in which anthropologists are interested («alterity») are differences in the way people «see the world»— no position, that is, other than the ontological one (Holbraad 2010: 181f., min kursivering).

Slik underkjennes kulturbegrepet på grunn av dets implisitte ontologiske antagelser. Særlig suspekt oppleves ideen om at kulturer består av representasjoner som ligger som en «linse» mellom mennesker og verden, og at kulturer i siste instans utgjør ulike perspektiver på «the world» (i entall).

På den ene siden lanseres denne posisjonen som et brudd med fortiden. Dette er selvsagt helt i tråd med avantgardens og den akademiske markedsplassens sans for nyheter. På den andre siden kunne både bruddets estetikk og kritikken av «kultur» ses som en forlengelse av den såkalte representasjonskritikkens oppgjør med kulturbegrepets forutsetninger. Denne understreket de epistemologiske og politiske implikasjonene av antropologiens tematisering av menneskelig forskjell i et vestlig vokabular. Ofte tok dette form av en historisk kritikk som fremviste antropologiens provinsialitet; dens avhengighet av vestlige *representations of the world* for å fremstille andres «virkelighetsversjoner» (Bauman & Briggs 2003). Antropologiens koloniale røtter ble gravet frem, og «viljen til kunnskap» ble gjenforent med den «viljen til makt» som hadde forsynt kunnskapsprosjektet med legitimitet og politisk relevans i utgangspunktet. Et eksempel er Renato Rosaldos bidrag til *Writing Culture* (Rosaldo 1986). To grep som jeg både skal bruke og

kritisere i det følgende kan identifiseres her. For det første settes en klassiker, E. E. Evans-Pritchards *The Nuer* (1940), inn i en kolonihistorisk kontekst. For det andre relateres antropologens vitenspraksis til et mytisk skript gjennom en «mytisk metode».

1. Rosaldo relaterer *The Nuer* til den militære konfrontasjonen mellom det britiske imperiet og nuerne i Sudan. Evans-Pritchard underspilte at nuerne var under angrep fra det britiske regimet på den tiden feltarbeidet ble utført. I teksten er det analytiske fokus rettet mot et etnografisk presens fylt med tradisjonell kultur som beskriver nuernes egenskaper hinsides krigens og koloniens historiske tilfældigheter. Slik, hevder Rosaldo, renskes også de politiske og historiske aksidenser vekk som et ytre skall rundt det som antas å være substansielle etnografiske data (Rosaldo 1986: 91, 93).

2. Rosaldos artikkel illustrerer, mer implisitt, en fortolkningsstrategi som låner grep fra modernistisk litteratur – som i sin tur var influert av antropologiske tankeformer. Grepet gir Evans-Pritchards vitenskapelige praksis en overraskende tidsdybde. Det likner på det T. S. Eliot kalte den mytiske metoden. Dette, skriver Eliot, er en metode

for which the horoscope is auspicious. Psychology [...], ethnology, and *The Golden Bough* have concurred to make possible what was impossible even a few years ago. Instead of the narrative method, we may now use the mythical method (Eliot sitert i Gere 2009: 146).

Det litterære kroneksempellet er *Ulysses* (1922). Her brukte Joyce *Odyseen* til å strukturere fortellingen om hendelser som utspiller seg i Dublin den 16. juni 1904. Slik ble det skapt en «continuous parallel between contemporaneity and antiquity».<sup>1</sup> Denne parallellføringen var allerede influert av antropologiens og psykoanalysens sans for «grunn-

<sup>1</sup> Eliot praktiserte også selv den mytiske metoden i *The Waste Land* (1922) med referanse til fruktbarhetsmytologi hentet fra Jessie Westons *From Ritual to Romance* (1920) og James Frazers *The Golden Bough* (1890–1915).

myter» som forklarer alt, og som historie dermed kun er en variasjon over (Ødipuskomplekset).

Rosaldo sammenlikner teksten om nuerne med en av mentalitets-historiens klassiske tekster, Emmanuel Le Roy Laduries *Montaillou*, basert på «kilder» skapt under biskop Jacques Furniers inkvisisjon blant katarer i Languedoc. Rosaldo påpeker at det er en forstyrrende likhet mellom antropologens og inkvisitoren relasjon til sitt objekt. Også Ladurie ser bort fra den viljen til makt som ligger til grunn for det fortidige «feltarbeidet» som har forsynt ham med kilder, og gjennom sin egen vilje til makt visker han bort den volden som skapte kilden. Hvordan, spør Rosaldo (1986: 78), «can this data [...] have remained untainted by the context of domination?» Mentalitetshistorikeren stryker altså ut de sosiopolitiske produksjonsbetingelsene bak etableringen av «data», og den asymmetriske relasjonen mellom inkvisitor og anklaget. Både historikeren og antropologen gjør rede for maktasymmetrier i sine innledningstekster, bemerker Rosaldo. Men disse politiserte kontekstene settes til side i den etterfølgende analysen av det som nå fremstår som «rene» etnografiske data (Rosaldo 1986: 93). Gjennom noe som minner om den mytiske metodens sammenkobling av «contemporaneity and antiquity» identifiseres eller skapes et underliggende skript som fortsatt former relasjonen mellom antropologen, informanten og det kunnskapsobjektet som oppstår i den asymmetriske samtalen mellom dem. Det er forholdet mellom slike historisk avleirede asymmetrier og mulighetene for krysskulturell forståelse som er hovedtematikken i *Den globale samtalen*.

#### KULTURANALYSE SOM FORUTSETNINGSANALYSE

Den dobbelte refleksjonen som Larsen inviterer til er både historisk og teoretisk. Den kretser omkring bruken av «kultur» i samtidige samtaler om menneskelig forskjell, og de historiske forutsetningene som ligger til grunn for slik tale. Det historiske vendepunktet er konvensjonelt; før romantikken ble «andres» virkelighetsversjoner, deres trosoppfatninger og skikker, forkastet som overtro (Larsen 2009: 22). Med romantikken

oppsto en idé om det Larsen kaller en kulturell kode: «Ifølge denne ideen er ikke bare kategoriene kulturelle, men det finnes heller ingen ‘objektiv’ verden uavhengig av de kulturelt konstruerte» (Larsen 2009: 23, jf. 94–96). Ideen om at kulturer eksisterer som entiteter som rommer «alternative rasjonaliteter» og «virkelighetsversjoner» kommer først inn i verden med den kulturelle koden. Dette utgjør også forutsetningene for de problemene som blir diskutert i *Den globale samtalen* – forutsetningene for den kulturelle forutsetningsanalysen – for det er bare med en slik relativiserende kulturbestemmelse som premiss at det blir relevant å tenke i spenningen mellom «variasjonen i verdenskonstituerende forestillinger» og «det som setter oss i stand til å se kulturene og de historiske epokene som alternative virkelighetsversjoner.»

For Larsen representerer den kulturelle koden både brudd og kontinuitet. Romantikken arver og omfortolker et objekt skapt av den koloniale ekspansjonen:

ideen om en kulturell kode hviler historisk sett på den distanse som den moderne binariteten mellom subjekt og objekt, sjel og legeme, europeer og indianer forutsetter. Det er objektivering av «de andre», naturaliseringen av indianeren som gjenstand for vårt estetiske blikk eller instrumentelle transformasjon, som skaffer oss den fornødne distansen som senere blir transformert til en fullstendig kulturell relativisme. Ideen om at kulturer utgjør likeverdige (og inkommensurable) konstruerte univers, forutsetter derfor historisk den asymmetriske binariteten som relativismen benekter og den post-koloniale diskurs søker å utligne (Larsen 2009: 96).

Ideen om en egen «indiansk» kultur forutsetter altså først at indianerne er spaltet ut som forskjellige fra «oss», og bestemt som objekter for kolonial oppdragelse og/eller estetisk objektivering. Det er denne underordningen som er forutsetningen for antropologiens objektdannelse, og som stadig nye «vendinger» forsøker å «utligne» gjennom å påpeke at det som opprinnelig var et objekt for oppdragelse «egentlig» er et kulturelt eller ontologisk likt og likeverdig alternativ. Men dette forsvaret for andres annerledeshet kan altså ses som tuftet på en topologi

som holder subjektets og objektets eller den ønskede dialogpartnerens posisjoner konstante uavhengig av epistemologiske skifter eller ontologiske tilskrivninger. Et talende eksempel på den samme topologiske konstans beskrives av religionshistorikeren Bjørn Ola Tafjord. Han viser at medlemmene i kategorien «indigenous religion» (fortsatt) er de samme som de «gamle» medlemmene i kategorien «primitiv religion», «naturreligion» og «hedensk religion». Selv om de epistemiske kriteriene for beskrivelse (tilsynelatende) er ulike, er det altså stor grad av konstans – uavhengig av at navnene på objektet stadig byttes ut for å fjerne fortidige assosiasjoner av nedvurderende art (Tafjord 2013).

Larsen definerer altså kulturanalyse som forutsetningsanalyse. Dette innebærer å identifisere det som filosofen John R. Searle kaller konstitutive regler; regler som konstituerer selve aktiviteten, men som i motsetning til regulative regler, «fortrukne måter å utføre en aktivitet på», i mindre grad blir verbalisert (Larsen 2009: 211). Konstitutive regler «definerer poenget med en aktivitet, og er betingelsen for at den kan finne sted» (Larsen 2009: 211). Fotballregler konstituerer for eksempel fotballspillet som simpelthen ikke finnes uten slike regler. Brudd på regulative regler er normbrudd, mens brudd på konstitutive regler skaper meningsløshet, bryter med semantiske og logiske betingelser: «Vi kan legitimere vårt fravær fra jobben med influensa, men ikke med at det var fullmåne kvelden før» (Larsen 2009: 211f.).

Gjennomgående argumenterer Larsen for at antropologiens konstitutive regler og teoretiske grunnlagsproblemer er historiske produkter. Globale samtaler på tvers av kulturer kan derfor verken behandles som et synkront problem eller som analogt med oversettelser mellom likestilte språk, fordi relasjonene mellom språk er vevd inn i historiske maktrelasjoner hvor definisjonsmakten har vært ulikt fordelt. Oversettelsesproblematikken har politiske og historiske forutsetninger. Derfor kan ikke de oversettelsesproblemene som Larsen kretser rundt løses med rent teoretiske midler.

Larsen gir hverken enkle eller fromme svar; snarere presenteres en dyptloddende refleksjon over forutsetningene for det man i Larsens vokabular kunne kalle *entifiseringen* av kultur, det vil si den historisk-

teoretiske formateringen av kultur som gjenstand (*ens*) (Larsen 2009: 343ff.). I essayet «Melankoli og retorisk heroisme» deles gjenstandsdannelsens historie inn i fire akter (Larsen 2009: 171–200). Teatermetaforen antyder at det er kontinuitet i denne historien, at aktene er deler av det samme menneskelige drama. Larsen står her nærmere Hayden White enn proponenter for radikale kunnskapshistoriske brudd, som Foucault eller Kuhn (Larsen 2009: 171). For White er den vitenshistoriske utvikling en transformasjon av retoriske prinsipper for figur- og gjenstandsdannelse – ikke radikale brudd mellom inkommensurable epistemer (White 1978a). I *Den globale samtalen* er det også kontinuitet og brudd i dannelsen av det kulturvitenskaplige objektet. Utspaltingen av et «indiansk» objekt etterfølges eksempelvis av en omkodning når den «indianske forskjellen» ikke lenger (bare) blir sett som en manglende evne til å bygge institusjoner på universelle regler. I og med den «kulturelle koden» oppstår ideen om at de «innfødte» institusjonene har sine egne konstitutive regler, og er skapt av et annet, og potensielt likeverdig, subjekt.

Oppdagelsen av Amerika er sentral i den første akten. Her etableres et nytt vokabular for å beskrive menneskelig likhet: «Menneskeheten er ikke så mye en empirisk oppdagelse som en retorisk bragd [...] den moderne inklusive menneskeheten [ble] delvis [...] skapt av Europas møte med Den Nye Verden,» heter det i essayet «I begynnelsen var Amerika» (Larsen 2009: 53). Denne retoriske bragden er imidlertid fortsatt ikke politisk fullbrakt. Larsens oppsetting av det antropologiske drama har en tragisk grunnform, for betingelsene for en herredømmefri samtale er fortsatt fraværende. I den andre akten følger opplysningstiden som plasserer de primitive i «overtroens» mørke, som fornuftens motsetning, men dermed blir de også «betingelsen for at fremskrittinnarrativet skal kunne formuleres» (Larsen 2009: 179). I den tredje akten «oppfinnes» den kulturelle koden, og sansen for autentiske livsformer lokalisert hos edle ville og tilsvarende edle bønder oppstår. De skikkelsene som opplysningen ville oppdra (bønder, indianere) blir transformert til idealfigurer og tegn for en autentisk kulturtilstand som de moderne har mistet, særlig etter den industrielle revolusjon (Larsen 2009: 180f.).



Antagelsen om den kulturelle koden er også en hermeneutisk antagelse om at tilsynelatende meningsløse utsagn eller handlinger – gitt at de defineres som kulturelt forskjellige, ikke som for eksempel psykiatri – kan være meningsfulle hvis de settes i sammenheng med *andre* konstitutive regler. Konstitutive regler «setter oss i stand til å identifisere en handling/ting som *noe*» (Larsen 2009: 211). De er dermed også gjenstandsdannende og gjenstandsidentifiserende. Som Austins performative talehandlinger (som Searle trekker på) skaper de sin egen virkelighet og «sosiale form»: Ekteskapsløftet refererer ikke til en ting i verden slik som konstative utsagn gjør («det regner»), men skaper en ny ektepakt (Austin 1962).

De konstitutive regler bak den «kulturelle kodens» relativisering av mening krever at andres utsagn skal ses i sammenheng med deres egne regler for meningsdannelse, eller de kriterier og regler som konstituerer de språkspill som ligger til grunn for deres *form of life* (Larsen 2009: 213). Det utgjør et (etnosentrisk) brudd på kulturvitenskapens regler å fordømme andres tale med henvisning til (postulerte) universelle regler. Berømte antropologiske nøtter som utsagnet om at «tvillinger er fugler», attribuert til nuerne av Evans-Pritchard, har skapt en omfattende kommentarlitteratur nettopp fordi det synes å utgjøre brudd på allmenne logiske regler slik som kontradiksjonsprinsippet (jf. Larsen 2009: 31). Den kulturelle kodingen krever at utsagnene relateres til det Larsen kaller en «hjemstavn»: «Når vi sier at fenomener ‘hører til en bestemt tid’, sier vi [...] at tingene har en hjemstavn» (Larsen 2009: 35, jf. 19–28, 35–37). Det vil si at ytringer og handlinger må relateres til en sammenheng der de «hører hjemme», at de må forstås (i) som deler av et større kulturelt mønster, men også (ii) at dette mønsteret er begrenset i tid og rom (renessansen, nuer-kultur).

Slik heimfesting kan «redde» den «innfødtes» rasjonalitet ved å gjøre eksplisitte lokale regler for ytringer, og vise at ytringene er meningsfulle på egne premisser. Reglene som brukes i den globale kulturteorien, og som iverksetter en slik redningsoperasjon, er imidlertid ikke begrenset på samme måte som det utsagnet som «reddes» ved å bli forklart med henvisningen til lokale regler for meningsdannelse. Utsagn

som «tvillinger er fugler» er med andre ord *begrenset*, lokale eller provinsielle, på en helt annen måte enn den kulturelle tolkningen. Men godtar man premisset om den kulturelle koden, må de teoretiske betingelsene som «setter oss i stand til å se» kulturer og epoker som «alternative virkelighetsversjoner» også *selv ha en hjemstavn*. Gitt dette vil andre kulturer alltid være en del av «vår» (historisk produserte) kultur, gjøres til gjenstand i «vår» hjemstavn: «Hvordan kan vi [...] reise fra verden til verden og gjøre krav på å forstå dem, når vi selv er produktet av én av dem» og hvor finnes «det punktet som tillater refleksjon over og sammenlikning mellom ulike virkelighetsversjoner» (Larsen 2009: 18)? Antar man at det finnes et transkulturelt metaspråk er ikke dette et problem; antar man derimot at alle språk «egentlig» er lokale dialekter, selv om noen språk har glemt sin lokale opprinnelses-historie, blir spørsmålet hvordan ett språk, én kultur kan romme alle andre, være både del og helhet, påtrengende.

Larsen kretser flere steder rundt den mer eller mindre implisitte asymmetrien som redning fra den universelle fornuftens fordømmelse via kulturelle koder også synes å innebære (for eksempel, Larsen 2009: 294f.). Det er lett å se at redningen av den innfødte fornuft via heimfesting innebærer både regionalisering og globalisering: Teksten «tvillinger er fugler» er gyldig i nuerland, mens den tolkningsoperasjonen som forklarer dens lokale gyldighetskriterier ikke har de samme kulturelle begrensningene. Larsen påpeker at det ligger «en asymmetri til grunn for slike relativiseringer hvis det er slik at en suspensjon av egne forståelsesrammer [bare] er mulig innenfor bestemte samfunnsformasjoner,» den moderne og sekulære (Larsen 2009: 295). Både Zygmunt Bauman og Jürgen Habermas assosieres med en slik posisjon: «Begge ser ut til å mene at det bare er bestemte typer samfunn som effektivt kan suspendere sine kulturelle premisser (f.eks., samfunn med en viss grad av sekularisering og sosial differensiering)» (Larsen 2009: 295). Nettopp «vår» evne til å sammenlikne oss selv med andre, si at «våre» kulturtrekk har gjenparter hos andre, innebærer – i siste instans – en omsorgsfull beleiring, fordi det er «vi» som er i stand til å sette våre forutsetninger i parentes, og som tilhører en kultur og/eller fagkultur som verdsetter evnen til slik suspensjon.

## SAMFUNN ELLER KULTUR SOM FORUTSETNING?

Larsen undersøker både de sosial- og idéhistoriske avstammingslinjer som ligger bak den kulturelle koden. Langs den idéhistoriske linjen er Kant sentral (Larsen 2009: 19). For Larsen er kategoriens subjektivering helt sentralt i utviklingen av moderne kulturforståelse: «Kategoriens historie [...] avspeiler den prosessen som har ført til ideen om kulturskapt virkeligheter» (Larsen 2009: 19). Kant brøt med den aristoteliske oppfatningen om at kategoriene var «egenskaper ved virkeligheten» (Larsen 2009: 19, 241). Kants kopernikanske vending medfører at mennesket blir gitt rollen som subjektet som «setter» verden; det er menneskets anskuelsesformer og kategorier som gir form til erfaringen av verden. Dermed blir tingens tilsynskomst for oss en funksjon av en fellesmenneskelig «hardware» som formaterer oppfattelsen av verden: «Etter Kant tar vi det for gitt at vi ikke passivt mottar en verden, men aktivt strukturerer den» (Larsen 2009: 241). Det er nå et sett av representasjoner – det mellomleddet som den ontologiske vendingen vil fjerne – legger seg som et filter mellom subjektet og verden: Kultur er heretter «å forstå som en form som ethvert innhold føyer seg etter, snarere enn et innhold.» I sine mindre bestanddeler er formateringen tuftet på «skjema» som lager en syntese av ulike sansninger og erfaringer «slik at verden fremstår som gjenstander vi kan bringe på begrep» (Larsen 2009: 228, jf. 241, 251). Denne skjematismen er en del av menneskets natur og et potensial for kultur fordi den muliggjør representasjon. I en underfundig formulering fra Kant selv, er denne forutsetningen for representasjon et resultat av naturens list:

The schematism by which our understanding deals with the phenomenal world [...] is a skill so deeply hidden in the human soul that we shall hardly guess the secret tricks that Nature here employs (Kant sitert i Gombrich 2002: 55).

Etter Kant oppstår en idé om at forskjellige samfunn har ulike kognitive skjema og kollektive representasjoner. Samfunnsvitenskapens klassikere fremsatte også ulike teorier omkring forholdet mellom samfun-

nets og tankens former, og de understreket at «kategoriene varierer med kulturer og epoker» (Larsen 2009: 20). Nå flyttes kategorier og strukturerende skjema fra et transcendentalt subjekt til lokale kollektiver som bestemmer tingenes tilsynekomst gjennom samtale og samhandling, og slik blir fellesskap som skaper det Larsen kaller egne «virkelighetsversjoner» (jf. Larsen 2009: 241f.). I *Den globale samtalen* er Marx, Weber og Durkheims refleksjoner over kategoriens variabilitet selv en respons på modernitetens sosiale utfordringer, som de «får i hodet». Først og fremst kommer det de får i hodet fra endringer i samfunnets «basis», som den industrielle revolusjon og revolusjonenes oppløsning av før-moderne sosiale hierarkier (Larsen 2009: 129). I Larsens ofte konkrete språk representerer klassikerne, om enn på ulikt vis, en «toetasjesmodell» hvor kultur (sett som et meningssystem) er uttrykk for forhold i den sosiale strukturen: Kategorier som tid og rom «avspeiler sosiale relasjoner» (Larsen 2009: 201). Totemistiske forestillinger om menneskelig samfunn med dyr og naturlige ting er eksempelvis for Durkheim et mentalt avtrykk av samfunnets form reprodusert i ritualer (Larsen 2009: 217–220). «I virkeligheten [...] handler totemismen om deres [aboriginernes] sosiale organisasjon, deres klansstruktur» og «det sosiales selvfordobling i et sakralt språk» (Larsen 2009: 219f.). Her er altså samfunnet forutsetningen for forestillinger, kategorier og kulturelle regler. Det er samfunnets – ikke naturens – list som får mennesker til å tenke konformt og danne kulturspesifikke «virkelighetsversjoner».

I motsetning til sosiologisk determinisme står en ett-plans-modell som Larsen assosierer med en arv fra tysk romantikk overført til amerikansk antropologi av Franz Boas. Siden «kultur» her ikke er en avledning av mer egentlige krefter (samfunnet), er amerikansk kulturanthropologi, med Larsens spissformulering, «‘postmoderne’ helt fra begynnelsen av». Det er dermed først og fremst fra denne tradisjonen vi har ideen om kultur som forutsetning. Larsen forkaster imidlertid ikke den grunnleggende sosiologiske ideen om at samfunnet, en sosiologisk kode, betinger tankens former og kategorier, for eksempel de tankefigurer som utgjør de historiske forutsetninger for antropologiens gjenstandsdannelse:

Hvis samfunnsvitenskapens klassikere har rett i at våre klassifikasjoner springer ut av måten vi organiserer det sosiale livet på, kan vi begynne å lete etter de sosiale forutsetningene for avsjelingen av naturen og den påfølgende opposisjonen mellom menneske og natur, person og ting, subjekt og objekt (Larsen 2009: 21).

#### OVERSETTELSE OG UNDERORDNING

Øversettelsesproblematikken er en konstant i *Den globale samtalen*. I «Er alle stygge andunger egentlig svaner?» brukes H.C. Andersens eventyr kreativt som modell i fremvisningen av en populistisk relativisme. I henhold til eventyrets moral vil alle – eller i det minste noen – stygge andunger (les «kulturtrekk») vise seg ikke bare som skjønne, men også sanne og gode svaner hvis de blir forstått på sine egne premisser. Larsen kretser rundt motsetningen mellom «suspensjon av våre moralbegreper» og «aktiv eksersis av de samme begrepene», samt den tilstøtende spenningen mellom «kulturrelativisme og politisk handling» (Larsen 2009: 300f.).

At noen stygge ender er mulige svaner innebærer aldri at alle er det. Metodisk relativisme blir ofte knyttet til en implikasjon som ikke følger; at all fordømmelse av kulturtrekk er basert på feilaktig artsbestemmelse. Den kulturelle koden innebærer en antagelse om at meningsmønstre strukturert på uventede måter krever empirisk undersøkelse, men ikke nødvendigvis mer enn en midlertidig suspensjon av ens egen posisjon. Påstanden om at det ikke skal felles dommer over kulturgrenser er som kjent også logisk tvilsom, fordi den faktisk selv forutsetter et overkulturelt ståsted. I tillegg er oppfatningen ofte basert på en antagelse om at kulturer er hermetisk lukkede og monologiske enheter – at alle «medlemmer» av en kultur er enige om all artsbestemmelse.

Et eksempel på svaneavl finnes i fortellingen om urbefolkningsrepresentanten som kommer med en rasistisk ytring på et seminar på Sosialantropologisk institutt i Oslo: «den hvite rases fremferd i verden skyltes en genetisk defekt» (Larsen 2009: 311). Denne pinlige tesen blir forvandlet til en svane av en seminardeltaker som sympatiserer med talerens sak: «I

stedet for å vurdere rasismen moralsk plasserte han uttalelsene som en del av en tusenårsbevegelse» (Larsen 2009: 311). Taleren blir her ikke tatt på ordet; ytringen bortforklars: A mener X fordi han er et produkt av en undertrykkende historie. Vi legger merke til at forklaringskraften her knyttes til «underetasjen», til sosiopolitiske forhold som ligger «bak» utsagnet. Strengt tatt er det altså ikke en ren kulturell kode i spill her.

Larsen analyserer dette som en spenning mellom kontinuitet og diskontinuitet. Relativisme innebærer moralsk og/eller kognitiv diskontinuitet; moralske eller epistemiske kategorier fra én kultur kan ikke anvendes på en annen for det ville være et krysskulturelt kategorimistak (Larsen 2009: 301). Ideen om at vi alle er etisk ansvarlige, og at æresdrap eller klitoridektomi utgjør moralske overtredelser, impliserer nettopp en moralsk kontinuitet og et samtaleunivers som deles av alle myndige mennesker. Det er et slikt samtaleunivers – delt av et «jeg» og et «du» som kan bli et «vi» fordi de betrakter hverandre som moralsk likeverdige og myndige individer – urbefolkningsrepresentanten stenges ute fra når hans meninger bortforklars (Larsen 2009: 301).

Filosofen Donald Davidson har påpekt at et barmhjertighetsprinsipp må ligge til grunn om vi skal forstå andre: Vi må maksimere likhet mellom våre og andres utsagn, det vil si nedbygge eller utelukke diskontinuitet ved å anta at andres utsagn og begreper er oversettable til våre (Davidson 2001; jf. Larsen 2009: 275f.). Davidson, en inspirasjonskilde for den ontologiske vendingen, aksepterer verken ideen om *conceptual schemes* som noe som «organiserer erfaring» eller som noe som kan testes mot erfaring/empiri. Han godtar heller ikke tanken om en uoversettbar kulturforskjell; drømmen om en radikal annerledeshet forutsetter at vi kan identifisere forskjellen, og dermed er det allerede etablert en krysskulturell målestokk som i praksis underminerer påstanden om uoversettbarhet (Larsen 2009: 275f.; Norris 1994: 52–65). Larsen tar ikke opp filosofens motstand mot ideen om ulike begreps-skjema, en idé som jo utgjør premisset for å forstå kulturer som ulike «virkelighetsversjoner». Han aksepterer imidlertid Davidsons innvendinger mot relativisme, og gir en forbeholden tilslutning til filosofens logisk gyldige «rammemuligheter for utvikling av fellesskap og

globalitet.» I *Den globale samtalen* tilføyes det dog – i tråd med dekoloniale og postkoloniale kritikere – at de konkrete, historiske forslagene som hittil foreligger til transkulturell etikk og samtaleregler er basert på en «universalisering av en vestlig partikularitet» (Larsen 2009: 276).

Tilfellet med urbefolkningsrepresentanten viser hvordan det velvilige og tolerante forsvaret for «underordnede» skaper diskontinuitet. Samtidig foregår det også en universalisering av «forståelse» som tar form av en barmhjertig, hermeneutisk beleiring: Maksimeringen av likhet opprettes imidlertid ved å påkalle forhold som er kontekstuelle og som utgjør kausale faktorer «bak» utsagnet om «de hvites genetiske defekter». Denne formen for barmhjertighet produserer både likhet og forskjell: A mener ikke egentlig X, men det er *forståelig* at han tror at han gjør det på grunn av en undertrykkelse som i siste instans er et produkt av historiske tilfældigheter. Likhet maksimeres ved å peke på «ytre» historisk kontekst, og ved å innføre et implisitt premiss, undertrykkelse produserer «vrangforestillinger».

Denne artsbestemmelsen opphever tilhørerens moralske dissonans (diskontinuitet), og muliggjør fortsatt identifikasjon med urbefolkningsrepresentantens politiske prosjekt (kontinuitet). Samtidig har det den paradoksale konsekvens at taleren forblir umyndig: Han vet ikke hva han sier, og trenger derfor en kulturfolk som kan *forklare* hvorfor han sier det. «Vi» kan fortsatt identifisere oss med hans politiske prosjekt, men identifikasjonen forlenger, på paradoksalt vis, også hans underordning. Urbefolkningsrepresentanten er dermed heller ikke lenger en deltager i en global samtale på samme måte som de som snakker *om* ham, unnskylder ham og forstår ham – som en annen i tredjeperson. Larsens hovedpoeng her er ikke, som det har blitt skrevet av Arild Engelsen Ruud, at det «er mer respektfullt» å «argumentere med den andre», og at man derfor «alltid kan si hva man mener selv om det er krenkende» (Ruud 2009: 97f.). Dette er en fundamental misforståelse, som helt går glipp av det kulturteoretiske grunnlagsproblemet:

Det jeg skal frem til, er at spørsmålet om hvilken strategi (sfæreoppsett-

holdende eller sfærenedbrytende) vi velger ovenfor andre kulturer [...] er det en tapskonto. [...] Begge de to aksiomene vi henter legitimitet fra når vi henholdsvis er kulturel relativister og motarbeider klitoridektomi, har gyldighet, men gyldigheten av begge er begrenset. Anvendt på oversettelsesproblemet vil det si at det er riktig både å si at ting får mening i (kulturell) kontekst, og at det finnes grunnlag for over-kulturell, tverrkulturell mening (Larsen 2009: 309, 312).

På den ene siden er universelle moralkoder det Larsen kaller sfærenedbrytende. På den andre siden er imidlertid også den kulturelle relativisme som søker å opprettholde kulturelle sfærer – om enn mer implisitt – sfærenedbrytende, selv om den ønsker at «kulturene skal leve» og forbli inkommensurable (Larsen 2009: 314; jf. Davidson over). Ikke minst er dette fordi «kultur» som begrep og kulturvitenskapens tankefigurer og kategorier (tusenårsbevegelse) forutsetter en idé om sammenliknbarhet på tvers av kulturelle grenser: Det finnes tusenårsbevegelser både «her» og «der». I tillegg er det mulig at denne – synkrone – måten å stille opp oversettelsesproblemet på hviler litt for mye på ideen om at kulturer er «isolerte» og «autonome» enheter som har en sluttet semantisk form *før* de kommer i kontakt med hverandre. Som Lila Abu-Lughod antyder om burka som «problem», verdens ulike livsformer er allerede et produkt av omfattende historisk kontakt:

Ultimately, the significant political-ethical problem the burqa raises is how to deal with cultural «others». How are we to deal with difference without accepting the passivity implied by the cultural relativism for which anthropologists are justly famous – a relativism that says it's their culture and it's not my business to judge or interfere, only to try to understand. Cultural relativism is certainly an improvement on ethnocentrism and the racism, cultural imperialism, and imperiousness that underlie it; the problem is that it is too late not to interfere. The forms of lives we find around the world are already products of long histories of interactions (Abu-Lughod 2002: 786f.).



## ARRANGERTE EKTESKAP, ÆRESDRAP OG HISTORISERING AV FORSKJELL

I «Om historisering av forskjeller» undersøkes debatten om drapet på svensk-kurdiske Fadime Sahindal i Uppsala i 2002. Fadime ble drept av sin far, fordi hun flyttet sammen med en svensk mann, og ikke ville gifte seg med sin fetter. Dilemmaene som behandles her repeterer langt på vei de som ble behandlet i essayet om svaner og ender (opprinnelig fra 1979). Et poeng som Larsen ikke berører er at spørsmålet om moralsk og epistemisk kontinuitet og diskontinuitet på 2000-tallet like ofte blir fremstilt som et spørsmål om «religion» – enn som et spørsmål om «kultur». Den populistiske relativisme som ble kritisert i 1979-artikkelen er marginalisert som følge av debatten om «fremmedkulturelle» og islam på 2000-tallet.

En posisjon i debatten var at Fadime ble et tragisk offer for æresdrap; at ære og skam var handlingens kulturelle forutsetninger. Dermed ble handlingen motivert, gitt en hjemstavn i et sosiokulturelt kompleks som forklarer den – og som gir gjerningsmannen et kulturelt motiv. Andre fraba seg denne formen for kulturell heimfesting, selv om «omtrent ingen [...] ville hevde at æres-institusjonen gir en gyldig legitimering av handlingen» (Larsen 2009: 282). Larsen viser at vi mister aktorbegrunnelsen av syne hvis vi kaller det sjalusidrap, assosierer det med mentale forstyrrelser eller andre mer familiære drapsmotiver (Larsen 2009: 282, 293). Under slike rubrikker blir misgjerningen plassert i våre kategorier, og byr på få *kulturelle* fortolkningsproblemer. Handlingen blir snarere psykologisk kodet, og gjennom denne individualiserende og patologiserende tolkningen blir den også løsrevet fra et kollektivt meningsmønster som ser familiens ære som en dimensjon ved det sosiale livet.

Det var også kommentatorer som lette etter forbrytelsens kulturelle forutsetninger. Imidlertid hadde disse, påpeker Larsen, en tendens til å plassere handlingen i fortiden, historisere den, selv om den faktisk utspilte seg i samtiden. I et flerkulturelt samfunn, skrev Peter Normann Waage, må vi også kreve at «de som har bakgrunn i mer eller mindre førmoderne samfunn og tradisjoner tar *spranget inn i* moderniteten.» En demonstrasjon ble også arrangert under parolen «*Gå inn i din tid*» (Larsen 2009: 284, min kursivering). Kommentatorer påpekte også at «vi» i «vår» his-

torie finner arrangerte ekteskap, æresdrap og blodhevn, men at dette var «før», i en fortid som gjennom opplysning og historisk kamp nå er overvunnet. Slik fremstilles også en kulturell forskjell mellom samtidige som analog med en forskjell i «vår» egen historie: «De» er «nå» som «vi» var «før». Som kollektivt subjekt har «vi» overvunnet tradisjoner, fordommer og overtro. Det er åpenbart at det er «vår» historie som her fungerer som målestokk for hva som gjelder som fremskritt, hva som er relikter fra fortiden og hva som imperativt kan kreves av andre: «Gå inn i *vår* tid!»

Denne forståelsen av samtidig kulturell forskjell er tuftet på en normativ fortelling om historisk utvikling – fremskritt og modernisering – og, ikke minst, en forventning om at «andre» med tiden nok vil forstå sitt eget beste, og bli som «oss». Innlemmelsen av andre i «vårt» historiske plot balanserer likhet og forskjell: «Når vi møter en annen fornuft som vi ikke anerkjenner og samtidig ønsker å etablere en moralsk kontinuitet» må vi «beskrive den andre fornuften som ugyldig, men identifisere et fellesskap til tross for [...] forskjellen» (Larsen 2009: 283). Her har altså en tidsdimensjon kommet inn i det som fremstod som et synkront og logisk dilemma i «Er alle stygge andunger egentlig svaner?» Å delegere andres skikker til fortiden skaper en form for balanse mellom kontinuitet og diskontinuitet; skikken er ugyldig i samtiden, men innlemmes også i en fellesmenneskelig historie som blir en kilde til underliggende likhet: «Dermed avlegitimerer vi den og gjør den til en antropologisk studieobjekt i en og samme intellektuelle operasjon» (Larsen 2009: 284). Slik blir den fremmede «skikken» og de som (fortsatt!) praktiserer den plassert i det Johannes Fabian kalte en *allokroni*, det vil si en annen (*allos*) tid (*kronos*) (Larsen 2009: 284; Fabian 1983). Det er «vi» som lever i en kultur med en individuell og internalisert moral som kan krysse den temporale grensen ved hjelp av vår kulturvitenskapelige ekspertise og søke etter «fortidige» handlingsregler (Larsen 2009: 286–290).

#### AMERIKA OG HISTORISERINGEN AV ANDRE

Historiseringen av forskjell har selv en lang historie; den fremstår

faktisk som gjenbruk av en tankefigur som Salamanca-teologen Francisco de Vitoria benyttet for å forklare den indianske forskjellen spanjolene møtte i Amerika på 1500-tallet. I essayet «I begynnelsen var Amerika» undersøker Larsen forskjellige løsninger på det antropologiske klassifikasjonsproblemet som møtet medførte (var indianerne dyr, mennesker som oss eller slavenaturer?). Tittelen henspiller på John Lockes frase *in the beginning all the world was America*, som impliserer at den samtiden som møter europeere i Amerika også er deres egen fortid. Denne assimileringen av «deres» samtid med «vår» fortid var utbredd, og den har også blitt sett som et hovedelement i undermineringen av de gamle egypternes og grekernes autoritet, det vil si at også de gamle europeiske vismenn og diktere som Homer plasseres i en primitiv sone, og i tiltagende grad blir heimstaddiktere, ikke globalt gyldige modeller for poetisk produksjon (Certeau 1980; Manuel 1959). Tankefiguren kunne også brukes til å skrive inn andre enn klassiske forfedre i en utviklingsfortelling. Gravøren Theodore de Bry sier eksempelvis i en begrunnelse for hvorfor han innlemmer bilder av primitive piktere (en stamme fra de britiske øyer) i et appendiks til den illustrerte utgaven av Harriots *Briefe and True Report* fra Virginia, at «the Inhabitants of the great Britannia haue bin in times past as savage as those of Virginia» (siter i Sloane 2007: 153). Den retoriske assimilasjon av andres samtid med en nasjonal fortid, slik som den ble anvendt i Fadime-debatten, har en lang historie.

Flere løsninger ble lansert for å bestemme den menneskelige statusen til innbyggerne i den nye verden. En posisjon, ofte assosiert med Ginés de Sepúlveda, så indianeren som en såkalt naturlig slave. Dette var en mennesketype som ifølge Aristoteles aldri kunne styre seg selv. Sepúlveda «biologiserte» forskjellen, ikke gjennom rasisme i moderne forstand, men ved å naturalisere forskjellen ved å rubrisere indianerne som en egen menneskelig underart som aldri kunne utvikle seg til å bli mennesker som «oss», ikke engang om opplæring ble gitt. Mot denne diskontinuitive todelingen av menneskearten mobiliserte Vitoria en barnemetafor. På en og samme tid fanget metaforen indianernes forskjell fra, og likhet med, samtidens spaniere. Som barn er

indianeren et menneske som «oss» (alle har vært barn) selv om de gjennom sine manglende evner til å tenke rasjonelt og å styre seg selv er forskjellig fra myndige voksne. Gitt tid og den rette oppdragelse – bi-stand – kan imidlertid forskjellen oppheves. Og i likhet med våre barn kan indianerne utvikle seg til å bli myndige mennesker som styrer seg selv (Larsen 2009: 68–73). «For Vitoria er altså forholdet mellom indianer og spanjol som forholdet mellom barn og voksen, og det er en temporal relasjon» (Larsen 1998: 187). Det radikale ved denne innskrivningen, hevder Larsen, influert av Anthony Pagden, er at indianeren nå forskyves fra naturen og inn i kulturen. Forskyvningen fra «natur» til «barn», fra den absolutte utsiden til en antropologisk innside, fører til at indianeren kan defineres som et pedagogisk objekt; bestemt som et kulturelt vesen kan han slippes inn i historien på en helt annen måte enn dyr eller naturlige slaver uten fri vilje som har fått sine utviklingsmuligheter bestemt av Skaperen på et langt mer rigid vis. Indianerne skrives inn i det samme rommet som spanjolene bebor, og dette er underlagt de samme utviklingslover; for både spanjoler og indianere er i besittelse av et menneskelig potensial som kan utvikle seg og realisere seg i de samme kulturelle formene. I og med at Vitoria definerer indianeren på denne måten blir han plassert i «an historical space where he could be subject to the same laws of intellectual change, progress and decline as other men are» (Pagden 1982: 99). Larsen legger stor vekt på denne pedagogisk baserte historiseringen av forholdet mellom indianerne og spanjoler:

Vitorias løsning peker fremover mot en annerledes tolkning av naturtilstanden: ikke lenger et rent fravær av sivile dyder, men en potensialitet, et utgangspunkt som i seg selv bærer muligheten for overgangen til det sivile samfunn (Larsen 1998: 187).

Indianerne skrives inn i utviklingsfortellingen ved å bli knyttet til den potensielle siden av den thomistisk/skolastiske begrepsmotsetningen potensialitet og realitet. Deretter løsrives dynamikken mellom potensialitet (frø) og realitet (blomst) fra det skolastiske værenshierarkiet – og det

menneskelige potensial begynner å utvikle seg som en «artsnatur» i den historiske tiden. Løsrivelsen fra det skolastiske hierarkiet er en forutsetning for at det kan snakkes om «frigjøring», og for at barn-voksen-analogien skal være tegn på en historisering som innevarsler et brudd. Naturtilstanden er ikke lenger kulturens absolutte motsetning, men den primitive form, kimen som historien utvikler seg fra.

#### Å HISTORISERE ISLAM

Ideen om en normativ historisk utvikling som skaper frie subjekter – subjekter som forkaster det Max Weber kalte «tradisjonens» autoritet er aktuelle i samtidige debatter om utvikling og religiøs forskjell. Ofte hevdes det for eksempel at islam ikke har gått gjennom en reformasjon eller opplysning – tidlig moderne liminalriter som fører inn i «det moderne» (Gå inn i din tid!). Dermed er islam også «usamtidig» eller «umoden» målt mot det som fremstilles som en allmenngyldig historie om utvikling. Lett ironisk knytter vitenskapshistorikeren Lorraine Daston en slik historieforståelse til en biologisk idé om såkalt «preformisme». Dette var tesen om at alle organismens egenskaper er til stede i embryoet i mikroformat (Daston 1998). «Tidlig moderne» er slik ingen nøytral term. Det er en naturlig metafor med en underliggende oppfatning om en bestemt historisk utvikling, at «det moderne» ligger i kim mellom «sen middelalder» og en opplyst «modernitet». Perioden blir altså, i likhet med barnemetaforen, definert teleologisk som et potensial som ennå ikke er realisert.

Debatten om Fadime-saken viser at historiseringen av forskjell fortsatt (en *survival!*?) preger det offentlige ordskifte. Temporale metaforer som «den arabiske våren» hekter også politiske hendelser på en naturlig tidsrekkefølge som implisitt setter det liberale demokrati som en naturgitt norm som samfunn både bør og vil strekke seg etter – gitt de rette politiske betingelser (og uavhengig av årstidssykluser i Midtøsten).

Tankefiguren kan imidlertid også identifiseres i flere forsøk på å tenke islam sammen med europeisk historie av «anti-orientalister». Et eksempel er en debatt om islam og islam-forskning som utspilte seg i norsk presse

i 2013 i kjølvannet av Alexandra I. Larsens påstander om et Said-influert venstrehegemoni i norsk forskning (Larsen 2013). Følgende sitater fra debatten viser hvordan historisering også brukes som motstrategi mot kravet om «å gå inn i din tid.» Europa er ikke bare en etterkommer av en amerikansk villmann, men også av en arabisk vismann:

Fram til om lag år 1800 hadde den islamske verda levd trygt i forvissinga om at deira verd var kulturens sentrum [...] og dei hadde i stor grad rett; den islamske verda var det store kultursenteret ved sida av Kina. Det ikkje-islamske *Europa var en barbarisk utkant*, og det dei visste, hadde dei i stor grad lært av arabarane. Til og med den «vestlige kulturarven» frå sin eigen verdsdel, Hellas og Rom, kom til dei berre gjennom arabiske omsettingar (Knut Vikør sitert i Larsen 2013, min kursivering).

Historikeren Knut Vikør skriver videre i sitt tilsvar at «den arabiske verda [...] stod langt *høgare enn Europa*» fra 900- til 1100-tallet, og når det gjaldt medisinsk kunnskap «tok det nok fleire hundreår før *europearane tok [araberne] att*» (Vikør 2013, mine kursiveringer). Filosofen Lars Gule hevder at historikeren Bjørn Olav Utvik har vist at sharia var «også i sin samtid *langt framme* i si rettstenkning» og «*langt meir vidsynt* enn det som gjaldt i det kristne Europa på same tid» (Gule 2013a, mine kursiveringer). Gule skriver også at arabisk vitenskap stagnerte «og inn på 1500–1600-tallet [begynner] forskjellene mellom Europa og den muslimske verden å bli tydelige, og i Europas favør» (Gule 2013a). Her blir kulturell eller religiøs identitet paradoksalt nok essensialisert og etnifisert akkurat i samme øyeblikk som Europas gjeld til arabisk/islamsk kultur understrekes. I disse små siterte fortellingenes aktualisering av store fortellinger finnes *europere* som «tar igjen» *arabere* i kunnskapsutvikling og *arabere* som gir *europere* kunnskap. Arabere er følgelig ikke europeere; kollektive identiteter og kulturelle essenser forutsettes av en revisjonistisk historie som glatt opprettholder ideen om kulturell vekst og fremskritt.

Utstillingen *Sultans of science* på Norsk teknisk museum i 2013 argumenterte også for toleranse ved å skrive islamsk vitenskap inn i et

europesk tidssystem, som ukjente forfedre og ukrediterte oppfinnere. Tidsuttrykk florerte: «*for over tusen år siden* [...] monterte [sic] Abbas ibn Firnas [...] sin flyvning [...]. Han var den første av luftfartens pionerer, tusen år før Otto Lilienthal [...] eller Wright-brødrene»; og arabiske oppdagere «som Ibn Battuta [...] kartla store deler av verden lenge før Europeiske oppdagere,» mens «[g]runnlaget for moderne optikk kan spores tilbake til forskeren Ibn al-Hayam,» og «[l]eger som Ibn Sina [...] lå flere hundre år foran sine europeiske kolleger i utviklingen av moderne medisin» (Norsk teknisk museum 2013, mine kursiveringer).

Påstanden er at Europa må skrive om sin kulturhistoriske slekts-tavle. «Andre» er opphavsmenn til kulturtrekk «vi» pryder oss med som identitetsmarkører og sivilisatoriske sjibbolett. I tillegg må tilsyne-latende «vi'ets» kulturelle grenser utvides eller oppheves, for vestlige kjennetegn tilskrives andre, arabiske forfedre som har gått glipp av sin rettmessige anerkjennelse. Poenget mitt er ikke de historiske data, men at den historiske fremstillingen er helt i tråd med de verdiene den normative «grunnfortellingen» fremmet i utgangspunktet (vitenskap, retts-utvikling). Vi ser også tydelig at ideen om en normativ og teleologisk historie blir opprettholdt. I Tord Larsens terminologi kunne vi si at de konstitutive reglene for hvordan historien fortelles, og ikke minst, for hva som tilskrives kulturell verdi forblir uproblematisert. Endelig ser vi altså at vitenskapens utvikling også fremstilles som ren kontinuitet (*pace* senere vitenskapshistories fokus på brudd og paradigmeskifter). Lars Gule finner endog «fri forskning» støttet av sultaner og kalifer i vitenskapens arabiske gullalder (Gule 2013b: 3).

#### ANTROPOLOGIENS GJENSTAND – ONTOLOGISK DUMPING OG TØMMING

I *Den globale samtalen* er også renselsen av det vitenskapelige språket for tradisjonelle troper og besjeling av naturen sentral i den antropologiske gjenstands-dannelsen. Det er nettopp besjelingen av naturen, et kategorimistak, som karakteriserer den «primitive» som tilber fetisjen, tenker mytisk og metaforisk. Slik forsyner han også kulturvitenskapen med et problem (Larsen 2009: 111–113). I en strukturalistisk influert beskrivelse av noe som ligner vestens mytiske skript presenterer Larsen en rekke motsetningspar som har vært kon-

stituerende for kulturtenkning (natur/kultur, subjekt/objekt, modernitet/tradisjon). Distinksjonen mellom en meningsløs natur og en meningsfull kultur er opprinnelsen til alle de andre motsetningene. I og med avfortryllingen av verden (Weber) blir kommunikasjon begrenset til det menneskelige; «vi» feller ikke moralske dommer over naturen, og forventer heller ikke at overnaturlige aktører skal tale gjennom jærtegn. Men skillet mellom natur og kultur er altså avhengig av at vitenskapens språk renses for besjeler. Her er vi tett på Bruno Latours idé om at det er den moderne distinksjonen mellom natur og kultur som skaper antropologiens objekt:

In order to understand the Great Divide between Us and Them, we have to go back to that other Great Divide, between humans and nonhumans [...]. *In effect, the first is the exportation of the second.* We Westerners cannot be one culture among others, since we also mobilize Nature. We do not mobilize an image or symbolic representation of Nature, the way other societies do, but Nature as it is (Latour 1993: 97).

Alle andre foretar et kategorimistak som den vestlige moderniteten skyr, i det minste offisielt, for «egentlig» er det som særpreger det moderne en omfattende produksjon av natur/kultur-hybrider.

Larsen behandler gjenstandsdannelse under den latinske termen «entifisering». Termen er hentet fra filosofen Willard Quine, som siteres på at «[e]ntification begins at arms length.» Objektdannelse forutsetter distanse, at noe skiller ut som «ikke-meg», kunne vi si (Larsen 2009: 343). For Larsen referererentifiseringsprosesser både til det som inntrer når «noe diffust og ubestemt stiger frem som en ‘ting’» og til det «som gir vår erfaring en tydelig ‘gestalt’ og omriss» (Larsen 2009: 344). Studiet aventifisering er dermed selv en form for meta-entifisering (objektet er objektdannelse). Et eksempel på en omstridt eller ufullendtentifisering kunne være diagnosen ME (Kronisk utmattelsessyndrom). Finnes sykdommen som en fysiologisk ting eller er symptomene «egentlig» et uttrykk for psykologiske årsaksfaktorer? Striden om årsaken til sykdommen og dermed dens natur illustrerer også et annet aspekt ved



Larsens begrep: Entifisering er også potensielt gruppe- og identitetskapende; sykdomstingen blir også et identitetstegn for en gruppe berørte som kjemper en identitetspolitisk kamp for å bli anerkjent som offer for en «reell» sykdom (ikke en diffus psykologisk tilstand).

Entifisering har fellestrekk med det som antropologen Kirsten Hastrup kaller «ontologisk dumping», det vil si «den proces, hvorved en bestemt forståelse av verden er blevet transformeret til et objektivt forhold» (Hastrup 1999: 177). Uttrykket betegner prosesser hvor begreper laget for å gi navn til vitenskapelige gjenstander blir tingliggjort; eksempelvis hvordan ideen om «samfunnet» som en ting bestående av «sosiale fakta» blir lansert som et nytt studieobjekt av Durkheim, og deretter betraktet som en ting i verden (Hastrup 1999: 167). Som følge av denne formen for «dumping» blir et epistemologisk forhold forvekslet med eller forvandlet til tingen/e selv, et ontologisk forhold (Hastrup 1999: 168).

Påstanden om ontologisk dumping er imidlertid selv også en politisk, og asymmetriskapende påstand. Den etterlater «den troende» (han eller hun som tror på samfunnet eller gud – eller kategorien «tro») i en epistemologisk naiv posisjon. Avfortryllingen av verden er jo også en ontologisk tømning av verden og naturen for overnaturlige tegn og krefter. Hayden White beskriver eksempelvis nyere historie som en tiltagende fiksjonalisering – eller ontologisk tømning av det bokstavelige innholdet i grunnmyter:

*A given culture is only as strong as its power to convince its least dedicated members that its fictions are truths. [...] First nature, then God, and finally man himself have been subjected to the demythologizing scrutiny of science. The result has been that those concepts which in an earlier time functioned as components of sustaining myths [...] have one by one passed into the category of the fictitious (White 1978b: 153).*

Her er kulturer fiksjonsmaskiner som produserer tro. Det eneste faste punktet er en antroposentrisk definert kultur, konstruert av mennesker, og en myteknusende vitenskap (som White fortsatt har stor tiltro til, og tilsynelatende plasserer på utsiden av kulturens fiksjoner). Både ANT

og den ontologiske vendingen er formulert i opposisjon til denne formen for «kulturalistisk» og representasjonskritisk fiksjonalisering av andres «virkelighetsversjoner».

Behandlingen av entifisering i *Den globale samtalen* er interessant i forhold til den ontologiske vendingen og forsøket på å oppheve den ontologiske tømningen av andres begreper. Her forkastes altså skillet mellom skjema og innhold og ideen om at forskjellige kulturer formaterer (den samme) virkeligheten på forskjellige vis – det vil si forutsetningen for ideen om at kulturer utgjør ulike *versjoner* av virkeligheten. Det dreier seg heller ikke om forskjellige perspektiver på en underliggende natur alle «egentlig» har tilgang til når man – med vitenskapens hjelp – tar av seg det Franz Boas kalte «kulturbriller». Holbraad insisterer på å gjengi det informanten sier, ikke som et symbolsk uttrykk for, eller representasjoner av, den bakenforliggende virkeligheten (i entall), men som det som er. Kulturforskningens oppgave er derfor å skape nye begreper med utgangspunkt i informantens tale om ting som tvillinger og fugler, ikke presse andres virkeligheter inn i medbragte begreper og ontologier. Denne vinklingen presenteres som et radikalt brudd:

So what makes the ontological approach to alterity not only pretty different from the culturalist one, but also rather better, is that it gets us out of the absurd position of thinking that what makes ethnographic subjects most interesting is that they get stuff wrong. Rather, on this account, *the fact that the people we study may say or do things that to us appear as wrong just indicates that we have reached the limits of our own conceptual repertoire*. When even our best description of what others think is something as blatantly absurd as ‘twins are birds’ then we have grounds to suspect that there is something wrong with our ability to describe what others are saying, rather than with what they are actually saying, about which we a fortiori know nothing other than our own misunderstanding. The anthropological task, then, is not to account for *why* ethnographic data *are as they are*, but rather to understand *what they are* – *instead of explanation or interpretation, what is called for is conceptualization* (Holbraad 2010: 184, min kursivering).

På den ene siden er dette en nyttig kritikk av den ontologiske tømningen og den medfølgende fiksjonaliseringen av andre «virkelighetsversjoner». På den andre siden synes en slik tilnærming også å utviske kulturforskningens historiske og intertekstuelle forutsetninger. Data og «what they are», kunne vi si, er allerede et resultat av fortidige oversettelser og entifiseringer av etnografiske gjenstander (og foreliggende forklaringer på hvorfor data «are as they are»). Holbraad ser tilsynelatende bort fra de historiske og tekstuelle nettverk som ligger bak etableringen av «tvillinger er fugler» som et emblem for kulturoversettelsens grunnlagsproblemer – det historiske skallet rundt de «etnografiske data» som Rosaldo forsøkte å rekonstruere ved å innsette Evans-Pritchard i en kolonihistorie. Nuernes ord, som ikke gjengis av Holbraad, er historisk kalibrert med engelske ord, og allerede en del av en kulturanalytisk vitenskultur som alt har utvidet «vårt» begrepsapparat. Det er utsagnets status som *common place* i en faglig samtale som gjør at det kan påkalles for å illustrere en «vending» over i «det nye» – og et avantgardistisk brudd med de/t gamle. Utsagnets status som *common place* er nettopp et resultat av Evans-Pritchards gjengivelse og senere refortolkninger. Hvis man ikke forkaster all hermeneutisk barnetro; eller, for den saks skyld, ANT’ernes idé om nettverk, vil et hvert nytt begrep om «tvillinger» og «fugler» stå i gjeld til historisk foregående forslag til begrepsfestninger – også den representasjonsontologien disse er en del av. Både ønsket om å beskrive andre på mest mulig ufiltrert vis, og å bryte med og ned fortiden gjennom å presentere en ny tilnærming til opprinnelsen eller «den andre», rensket for tradisjon, er videre selv en del av moderne (protestantisk) tradisjon for tradisjonsbekjempelse. I tillegg synes denne tilnærmingen altså å stryke ut de tekstlige prosedyrer som «iverksetter» andres stemmer og ontologier i kulturvitenskaplige tekster. Dette er også tekster med egne genrekonvensjoner og teksthistorier. En midlertidig *suspension of disbelief* i møtet med «fremmede» kosmologier og utsagn som virker *blatantly absurd*, er allerede et etnografisk genretrekk. I det hele tatt kunne vi si at dynamikken mellom «bekreftelse av forskjell» (tilgang til autentisk annerledeshet) og «benektelse av tradisjon» (fortidens an-

tropologers feilbeskrivelser av andres annerledeshet) har konstituert antropologisk og kulturvitenskapelig fagutvikling.

Eduardo Viveiros de Castros «perspektivisme» er en inspirasjonskilde for den ontologiske dreiningen. Også her finner vi utrensning av tekstarbeid og historie. Viveiros de Castro setter det han kaller vestlig «multikulturalisme» opp mot indiansk «multinaturalisme». Det første uttrykket referer til oppfatningen om at ulike kulturer produserer lokale verdensbilder og «versjoner» av én underliggende natur, altså det konvensjonelle verdensbildet til «vestlig» kulturforskning. Det andre, inversjonen av vestlig multikulturalisme i Amazonas, er basert på en oppfatning om at levende vesener har samme sjel og kultur, men ser hverandre fra sitt spesifikke kroppslige perspektiv som forskjellige naturer, ytre kroppslige hylstre som utfører det samme prosjektet. Det følgende sitatet viser hvordan denne bipolare gjenstandsdannelsen stryker ut det tekstarbeidet som iverksetter sammenlikningen:

Animals impose the same categories and values on reality as humans do: their worlds, like ours, revolve around hunting and fishing, cooking and fermented drinks, cross-cousins and war, initiation rituals, shamans, chiefs, spirits (Viveiros de Castro 2002: 315).

Alle levende vesener har sjel og deltar i det samme kulturelle prosjektet; jaguaren drikker offerets blod som mennesker drikker maniokøl, men i vesenenes blikk på hverandre ser kroppen – det ytre hylsteret rundt en identisk sjel – forskjellig ut. I motsetning til det vestlige systemet gir altså en enhetlig kultur opphav til forskjellige naturer. Slik tilbyr også perspektivismen en tvers i gjennom symmetrisk inversjon av den moderne natur/kultur-polariteten: universell natur: multikultur :: universell kultur: multinatur. Viveiros de Castro stryker også ut sitt perspektiv og den autorale, antropologiske stemmen som innsetter oss (alle!) i et fellesmenneskelig «vi». For plutselig er forfatter og leser del av et «vi» som lever i en verden som dreier seg om «hunting and fishing, cooking and fermented drinks, cross-cousins and war, initiation rituals, shamans, chiefs, spirits.» Denne fellesskapsretorikken gjenetablerer imidlertid

også (1) skillet mellom mennesker og dyr («*Animals* impose the same categories and values on reality as *humans* do: *their* worlds, like *ours*, revolve around ...») og (2) skillet mellom det tekstfellesskapet som opprettes mellom forfatter og leser og de «innfødte» som «egentlig» lever i en verden som dreier seg om «jakt, fiske, krig og sjamaner» (og iblant en mobiltelefon). Bare i en overført betydning – eller gjennom evolusjonspsykologiens mytiske metode – dreier «vår» verden seg om «hunting and fishing, cooking and fermented drinks, cross-cousins and war, initiation rituals, shamans, chiefs, spirits.»

Mot slike vendinger og renserer kan vi sette en gradvis, historisk formatering av et felt for antropologiske og kulturvitenskaplige gjenstander; et felt hvor gjenstanden overlever epistemiske skifter og forskjellige ontologiske tilskrivninger. Vitoria snakket (ennå) ikke om indianernes kultur. Barnets forskjell fra den myndige var heller ikke knyttet til noen idé om at barnet representerer en alternativ rasjonalitet. Indianeres forskjell blir med andre ord ikke forklart med henvisning til noen kulturell kode som setter deres ting, tegn og tale inn i regionale meningssammenhenger. Snarere la barnemetaforen et universelt mål for menneskelig utvikling til grunn. Barnemetaforen bevarer, forklarer og opphever forskjell – og den er altså basert på en historisering av forskjell allerede i utgangspunktet, en konstituerende usamtidighet målt i forholdet mellom «oss» og «dem», voksen og barn. Samtidig foretas det ikke noe skille mellom normative og deskriptive beskrivelser på 1500-tallet, sies det i *Den globale samtalen*. Også Vitoria fordømmer indianernes praksiser og institusjoner (kannibalisme, menneskeoffer, etc.): «Når man sier at indianerne begår feil – en moralsk synd og et kognitivt mistak – er det fordi indianernes verdensbilde ikke fremstår som en alternativ rasjonalitet» (Larsen 2009: 119). Som Larsen skriver står «[d]enne objektivering [..] av indianeren [..] nok i motsetning til romantikkens kulturrelativisme, men den er *samtidig en historisk forutsetning for den*» (Larsen 2009: 94, original kursiv). I de forskjellige aktene skjer altså en gjenstandsformelse hvor «kulturer» blir gjenbeskrevet med henvisning til forskjellige kunnskapsparadigmer eller språkspill. Visse regler for gjenstandsformelse overlever epistemiske

brudd og ontologiske tilskrivinger, for det er langt på vei «de samme» gruppene og tankeformene som identifiseres, spaltes ut, som undersøkelsesgjenstander og problemområder (*twins are birds*).

#### KAN ETNOPOLITIKKEN TALE?

Larsen er tro mot klassikerne Durkheim, Marx og Weber, og antagelsen om at forståelsesformer er relative til samfunnsmessige forhold. Den fjerde akten i dramaet om den antropologiske gjenstandsdannelsen er karakterisert av ønsket om å lytte til stemmene til tidligere koloniserte og barn, se dem som subjekter og deltakere i en samtale. Disse endringer er betinget av sosiopolitiske forhold som avkolonisering. I *Den globale samtalen* kan ikke dialogen bli symmetrisk før maktforholdene også er det, uansett om representasjonsmåter og tankefigurer kritiseres og nye fremstillingsformer introduseres. Konkusjonen er flere steder at en herredømmefri global samtale kun kan etableres som en følge av politiske endringer.

Gayatri Chakravorty Spivak spurte om «den underordnede kan tale», og svarte selv «nei». Hun åpnet imidlertid for at den underordnede kan markere motstand gjennom små forskyvninger av tegn. Et eksempel er Bhunvaneswari Bhaduri som deltar i en gruppe som kjemper for indisk uavhengighet, og som begår selvmord i 1926 når gruppen krever at hun skal drepe politiske motstandere. Hun tar livet av seg mens hun menstruerer, slik at handlingen ikke kan plasseres i de åpenbare kulturelle kategorier for kvinnelig selvmord, uønsket graviditet, men fremstår som en omskriving av «sati-suicide in an interventionist way», siden sati, enkens «tradisjonelle» selvofer på bålet, krever renhet: «The displacing gesture – waiting for menstruation – is at first a reversal of the interdict against a menstruating widow’s right to immolate herself» (Spivak 1993: 103f.). Slik både anvender og annullerer Bhunvaneswari Bhaduri den «kulturelle koden». Imidlertid etableres det ikke en alternativ ikke-hegemonisk diskurs som følge av slike tegnforskyvninger – eller av kolonial *mimicry* (à la Homi K. Bhabha).

Larsen legger mer vekt på etnopolitiske krav om anerkjennelse enn de forskyvninger som litterært influert postkolonialisme har tematisert

som tegn på motstand. I *Den globale samtalen* er spørsmålet om andres tale relatert både til en grunnleggende spenning i sammenliknende kulturvitenskap og det politiske omlandet rundt den – vi kunne se på dette som to ulike former for «vold», en nødvendig, og en historisk-politisk tilfeldig. Kulturell identitet forstått som forskjell fra andre kulturelle identiteter forutsetter eksistensen av en overordnet målestokk som gjør det mulig å snakke om relevante likheter og forskjeller (A må både være lik og forskjellig fra B for at det skal være relevant å sammenlikne dem). Hvis kulturell identitet og særegenhet skal kommuniseres, skriver Larsen, «må den [...] gjøres sammenlignbar med andre kulturer, og denne sammenlignbarheten fører uvegerlig til den homogenisering man av og til sier at man vil unngå.» Videre er denne «homogeniseringen» både et brudd med ideen om «radikale kulturforskjeller» og «forutsetningen for å kombinere kulturelle forskjeller med tverrkulturell kommunikasjon i en global verden» (Larsen 2009: 52). Både kulturell identitetsproduksjon og komparasjon forutsetter derfor en felles målestokk og et fokus på det sammenliknbare på bekostning av det partikulære. Dette kan betraktes som et epistemologisk problem som vedrører selve sammenlikningens forutsetninger; en viss klassifikatorisk vold må inntreffe, for språket må jo nødvendigvis plassere det partikulære under allmennbegreper. Kulturer som konstruerte «entiteter» oppstår nødvendigvis også som en «analytisk implikasjon» og implisitt komparasjon i alle kulturanalyser. Kulturer er dermed relasjonelle enheter allerede i utgangspunktet, også før de inngår i empiriske historiske interaksjoner, slik som Abu-Lughod, *pace* kulturellevitistene, pekte på i artikkelen om burka som «problem» (Hastrup 1988; jf. Abu-Lughod over). Dette innebærer også en uomgjengelig asymmetri. Informantens stemme er alltid en del av en forskningskultur hvor informanten mobiliseres dialogisk, som en kilde til svar på forskningsspørsmål. Til og med utsagn som demonstrerer at «de» er radikalt forskjellige fra «oss» (fordi de er uttrykk for en annen kultur, ontologi, etc.) er en del av «vår» tekstkultur når beskrivelsen utfyller eller tilintetgjør, bekrefter eller benekter, teorien til en eller annen samtidig kulturteoretisk mestertekst. I likhet med Latour kunne vi derfor si at hverken «vi» eller «de» aldri er fullt og

helt oss/seg selv som gjenstander for beskrivelse, fordi en kjede av medieringer er uomgjengelig i enhver fremstilling. Et gitt fenomen er verken sammenlignbart eller usammenlignbart med andre på grunn av iboende egenskaper i tingen selv; postulatet om iboende egenskaper – eller kulturell essens – krever selv en ytre målestokk. All kunnskap er basert på opprettelsen av målestokker uten naturlige forbindelser til tingene selv; oversettelser finner sted, og kunnskap produseres kontinuerlig med referanse til stadig nye målestokker. Dermed er også oversettelsesproblemet løst, ifølge Latour:

The universalists defined a single hierarchy. The absolute relativist made all hierarchies equal. The relativist relativist, more modest but more empirical, point out what instruments and what chains serve to create asymmetries and equalities, hierarchies and differences. Worlds appear commensurable or incommensurable only to those who cling to measured measures. Yet all measures, in hard and soft science alike, are also measuring measures, and they construct a commensurability that did not exist before their own calibration. Nothing is, by itself, either reducible or irreducible to anything else. Never by itself, but always through the mediation of another. How can one claim that worlds are untranslatable, when translation is the very soul of the process of relating? (Latour 1993: 113)

Her unngår vi tilsynelatende både epistemologisk positivisme og kulturell essensialisme. Imidlertid kunne denne pragmatiske posisjonen også beskyldes for å underkommunisere de historiske og politiske aspekter av dannelsen av de «instruments and [...] chains» som gjør verdener oversettbare. Med den postkoloniale posisjonen, som Larsen er nær, kan det hevdes at komparasjonens og kulturanalysens begrepsnett også har en kolonial historie som har gjort vestlige begreper til sammenlikningens målestokk, og slik provinsialisert andre med utgangspunkt i et «vestlig» logos som har glemt at også det hører hjemme på en kulturell hjemstavn (Bauman & Briggs 2003). Spørsmålet er nå hva slags asymmetri og hierarki som er en nødvendig konsekvens av vitensprosjektets reduksjon av virkeligheten til håndterbare analytiske



objekter, og hva som er urettferdige objektiveringer. Hvilken asymmetri og vold er tilfeldig og hvilken er uomgjengelig (også etter at koloniale regimer og politisk urettferdighet måtte være avskaffet)? Og hva er relasjonen mellom uomgjengelig epistemisk vold og politisk vold?

Larsen har ingen tro på at den asymmetrien som oppstår når samtidige andre plasseres i «vår» fortid lar seg løse ved at kulturvitenskapelige gjenstander beskrives på nye måter – at nye representasjonsformer kan endre spillets sosiopolitiske forutsetninger. Det er to grunner til dette:

1. Fordi antropologiens objekt kunnskapshistorisk sett nettopp ble bestemt som noe som tilhører fortiden: Fortidiggjøring er nærmest en konstitutiv regel for det antropologiske språkspillet, kunne vi si. Evolusjonistisk antropologi fra Tylor til Frazer definerte sitt objekt som studiet av «menneskehetens barndom» slik som denne kunne spores i levende, primitive samfunn – og i «survivals» fra fortiden i europeiske bondekulturer.<sup>2</sup> Denne mytiske metoden, identifikasjonen av en arkaisk fortid i samtiden, er tilsynelatende fortsatt en implisitt undertekst for det antropologiske prosjektet, uavhengig av epistemiske skifter eller nye nøkkelbegreper (ontologi heller enn kultur, for eksempel) for å forklare gamle fenomener.

2. Fordi Larsen faktisk forutsetter at kunnskapsprosjektets sosiopolitiske

<sup>2</sup> Jf. Frazer i innledningen til *The Golden Bough*: «[T]he popular superstitions and customs of the peasantry are by far the fullest and most trustworthy evidence we possess as to the primitive religion of the Aryans. Indeed the primitive Aryan [...] is among us to this day. [...] Hence every inquiry into the primitive religion of the Aryans should either start from the superstitious beliefs and observances of the peasantry, or should at least be constantly checked and controlled by reference to them. Compared with the evidence afforded by living tradition, the testimony of ancient books on the subject of early religion is worth very little. For literature accelerates the advance of thought at a rate which leaves the slow progress of opinion by word of mouth at an immeasurable distance behind. Two or three generations of literature may do more to change thought than two or three thousand years of traditional life [...] and so it has come about that in Europe at the present day the superstitious beliefs and practices which have been handed down by word of mouth are generally of a far more archaic type than the religion depicted in the most ancient literature of the Aryan race» (Frazer 1932: xii).

dimensjoner, i tråd med klassikernes «toetasjesmodell», betinger kunnskapsproduktet:

Asymmetrien lar seg ikke avskaffe ved at vi [...] finner nye måter å beskrive *allerede identifiserte antropologiske gjenstander* på. De er i utgangspunktet definert som fortidige i henhold til fremskrittshistoriet. Denne fortidigheten vil først forsvinne når den koloniale relasjonen er brakt til ende og den etnografiske forskjellen, slik den har vært definert hittil, ikke lenger finnes. Som vi vet, har det koloniale prosjektet i våre dager skiftet navn til utvikling og bistand, og det er dette differens-utslettende konseptet som til slutt vil transformere det antropologiske prosjektet og gi oss nye måter å danne studieobjekter på (Larsen 2009: 297, min kursivering).

Relasjonen mellom subjekt og objekt i kunnskapsdannelsen er også en sosiopolitisk relasjon: Den koloniale relasjonen er det som har gjort «andre» til et «kulturelt» problem i første omgang. «Bistand» er tilsynelatende navnet på en ny sosial relasjon som på sikt kan endre den asymmetrien som ligger til grunn for antropologisk gjenstandsproduksjon. Larsen går ikke her nærmere inn på hvordan akkurat denne formen for global samtale kan endre spillereglene.<sup>3</sup>

Larsens refleksjoner over symmetriens muligheter kobles også til etnografi på «hjemmebane». Her snus det tilsynelatende om på «fortidsgjøringen», men selve den historiserende tankematrisen opprettholdes:

Antropologer som studerer hjemlige fenomener, blir anbefalt en serie defamiliariseringsteknikker. Hvis vi ser på resultatet av slike defamiliariseringsteknikker, ser vi at de innebærer en re-primitivisering av moderne institusjoner. Overraskelsesmomentet i etnografiske beskrivelser av mo-

<sup>3</sup> Andre steder i *Den globale samtalen* synes et slikt skifte allerede å være underveis: «Når vi begynner å anvende et 'empowering' språk på alle som tidligere har vært underkastet et dominant subjekt (orientaleren, den primitive, barnet, den mentalt syke, kvinnen) – bør vi lete etter en felles forklaring på det. Det som har skjedd er at de andre i økende grad har blitt medsubjekter, snarere enn passive objekter for vår erkjennelse og disiplinering» (Larsen 2009: 200).

derne fenomener ligger ofte i at gjenstanden er preparert for det etnografiske blikket på måter som gjør at den fremstår som «primitiv»: Vi finner magi på fabrikken, totemisme i byråkratiet, myter i identitetskonstruksjonen, fetisjer i varene, metaforer i markedsføringen og en masse ritualer i all instrumentalitet. Ved re-primitiviseringen gjenfinner vi det vi drev ut av verden ved det eksorsistiske ritualet som gjorde oss moderne (men det har vi aldri vært, som en av våre helter sier) (Larsen 2009: 194).

Slik kulturvitenskapelig forunderliggjøring gjør «oss» til *strangers to ourselves* gjennom å vise at egenskaper som definerer «andre» fortsatt har en underjordisk hjemstavn «her» og «nå». Grepet er klassisk: Det identifiserer en mytisk undertekst i det (tilsynelatende) moderne som avslører at «vi aldri har vært moderne»; som Larsen sier at en av våre kulturhelter, Latour, sier (Larsen 2009: 194). Oppdagelsen av gaven i varen og magien i vitenskapen er en identifikasjon av en *survival* som snur rundt på historiseringen av forskjell: Vi er (fortsatt) som dem, men vi fortrenger eller tilslører det. Å avsløre at vi er som dem forutsetter selvsagt at de er seg selv som «andre», og at den klassiske antropologiske teksten har forsynt oss med et fast holdepunkt og en troverdig etnografi som kan brukes til selvoppgivelse og auto-etnografi. Det symmetriskapende grepet er litterært sett nært beslektet med det jeg etter Eliot kalte den mytiske metoden. Her er det altså den litterære formen som avslører at «vi ikke er moderne», og som viser en sporavhengighet mellom arkaiske tekster og samtidens hverdagsliv. Lag på lag av intertekstuelle spor skaper «the ideas of cultural comparison and simultaneity which are made possible by a technique of allusion within the text», slik som når det irske folkets plager hos Joyce også (ironisk) repeterer Israels, gjennom «mytical as well as historical organization» (Butler 2010: 4). Hvis det er slik at vi aldri har vært moderne, er det kanskje fordi vi (fortsatt) er litterære modernister som forvandler historiske rekkefølger til mytiske skript – i håp om å bryte med fortiden.

## ETNOPOLITIKK, FOLKLORISTIKK OG ALTERNATIVE FORHISTORIER

Kulturspråket er også et sted å tale fra og med: Rettigheter i nasjonal og internasjonal lovgivning er assosiert med «kultur». Men en konsekvens av den kulturelle kodens universalisering kan altså være at den globale samtalen blir enspråklig, at «lokale» språk tømmes for sitt verdenskonstituerende potensial – og, i tråd med barnemetaforen, tvinges til å *aktualisere* sin potensielle forskjell i et fremmed språk. Larsen illustrerer problemet ved å sitere den sør-afrikanske litteraturforskeren Michael Chapman: «Det viktigste for Sør-Afrika nå [...] er å skape respekt for den enkelte kulturens epistemiske autonomi» (Larsen 2009: 51). Navnene på det som skal respekteres som partikulært og autonomt (kultur) er imidlertid importert fra et annet språk. Det synes som om den enkelte kulturen må gå ut av seg selv, skrive seg inn i en faglig, politisk og rettslig «utside» for å kommunisere *sin* virkelighetsversjon – nærmest som en ambassade kan ha særrettigheter på et fremmed territorium. Et annet eksempel på etnopolitisk gjenbruk av kulturspråket i *Den globale samtalen* er micmac-indianere i Canada som skriver seg inn på *common places* som allerede er ryddet i den vestlige kulturteoriens språk. Når de sier at de tenker mytisk, taler metaforisk og lever naturnært tilskriver de seg egenskaper som lenge har karakterisert den «primitive». Denne etnopolitiske intervensjonen omvurderer tilsynelatende verdiene til de kvalitetene som opprinnelige var knyttet til den underordnede polen (mytisk, metaforisk, naturnært), men den bryter ikke ned språket som underordningen var/er en del av. I dette systemet er «trekk» som mytisk tenkning heller ikke noe som kun særmerker micmac. For bredere kategorier som «urfolk», «tradisjonelle samfunn» eller «primitive» har lenge blitt assosiert med dem. Dette viser at vi her for det første har med en sekkebetegnelse å gjøre som kun får mening som en generell motsetning til det moderne; og for det andre at kulturvitenskapens kategorisystem, som kanskje hele tiden har vært en del av en undertrykkelsesideologi, også kan gjenbrukes kultur- og identitetspolitisk:

Rigoberta Menchu sier at samene og maya-indianerne har noe felles i sin

betoning av kollektive verdier som står i motsetning til europeisk individualisme. De dikotomiske kontrast-beskrivelsene som orientalisme-kritikerne mener har vært brukt som begrunnelse for det sivilisatoriske prosjektet gjenoppstår som identitetspolitisk selvforsvar (Larsen 2009: 192).

Samiske identitetspolitikeres omdefinering av joik fra hedensk ulyd til folkemusikk er et annet eksempel, men også et eksempel som tar oss ut av den binære polariteten mellom «oss» og «dem». Larsen ser omdefineringen som en metaforisk forflytning av joik til en kategori som allerede er etablert og har prestisje i norsk nasjonalkultur, folkemusikk. Slik opprettes også en ny form for sammenliknbarhet: «joik og hardingfele blir sammenliknbare kulturytringer ved hjelp av *sammenlikningsredskapet* ‘folkemusikk’» (Larsen 2009: 52, min kursivering). Etableringen av sammenliknbarhet svekker, i tråd med tankene om komparasjon over, særegenhet. Men den bevarer også joik som kulturytring i en sekulær diskurs om identitet og forskjell: «autonomien svekkes ved at joiken innlemmes i en kategori som ikke opprinnelig var samisk. Ved å bli innlemmet i noe som heter folkemusikk, blir joiken utslettet og bevart i samme operasjon» (Larsen 2009: 359). Vi kan videre se dette som en samtidig ontologisk dumping (det *finnes* folk og folkemusikk) og ontologisk tømning. For kulturaliseringen av joik fører til at den tømmes for sitt trolldomspotensiale mens den aktualiseres som estetisk form og folkekultur: «[Joik] miskjennes som magi, og denne miskjennelsen gjør det mulig for [den] å gjenoppstå som ‘ekspressiv kultur’» (Larsen 2009: 359).

Omkodingen av joik kan imidlertid også sies å være en historisk repetisjon, for den blir utført med referanse til et sett av kategorier som var fundamentale i opprettelsen av en norsk nasjonalkultur på 1800-tallet. Det «sammenlikningsredskapet» som er i spill i eksemplet, «folkemusikk», har en historisk forutsetning i det som Peter Burke kaller oppdagelsen av folkekultur (Burke 1994). Fra den andre delen av 1700-tallet ble «folkekultur», som før var demonisert eller assosiert med begrep som «overtro» og derfor et objekt for reform, gjenbeskrevet som kilden til en nasjonalkulturell identitet og innsamlet av patriotiske samlere. Innsamlere identifiserte seg med «folket». Informantene var dermed heller ikke på

entydig vis markert som «andre». De var sosialt underordnede, men nasjonalt-kulturelt like innsamlerne: Folkemminnesamleren står over folket, men må også være en del av det, sa Jørgen Moe (Ødemark 2014). Gjenstandene som ble samlet (eventyr, etc.) var ikke ukjente, men ble sett som ubevisste og spontane kunstprodukter produsert av en kollektiv instans, «folket» (Ødemark 2014; Ødemark 2011).

Dette og andre etnopolitiske «selvforsvar» bør også relateres til en annen kunnskapshistorie: Antropologien, religionshistorien og andre disipliner opptatt av «andre» har en før-disiplinær historie som de deler med folkloristikken, som var like opptatt av det egne og «indre andre» som «ytre andre» (jf. Frazer sitert i note 2). Den postkoloniale identitetspolitikken kan delvis sies å gjenbruke kategorier fra den folkloristiske og «romantiske akten» til identitetspolitiske formål. Samtidig har også kategorier fra denne felleshistorien, som «animisme», nylig blitt «revitalisert» både i antropologi og religionshistorie (Descola 2013; Harvey 2005). Derfor burde denne felles kunnskapshistorien også utforskes nærmere.

#### REFERANSER

- Abu-Lughod, Lila. 2002: «Do Muslim women really need saving? Anthropological reflections on cultural relativism and its others.» *American Anthropologist* 104 (3): 783–790.
- Austin, John L. 1962. *How to Do Things with Words*. Oxford: Clarendon Press.
- Bauman, Richard & Charles Briggs. 2003. *Voices of Modernity: Language Ideologies and the Politics of Inequality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Burke, Peter. (1978) 1994. *Popular Culture in Early Modern Europe*. Aldershot: Scolar Press.
- Butler, Christopher. 2010. *Modernism: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Certeau, Michel de. 1980. «Writing vs. time: History and anthropology in the works of Lafitau.» *Yale French Studies* (Rethinking History:

- Time, Myth, and Writing) 59: 37–64.
- Daston, Lorraine. 1998. «The nature of nature in early modern Europe.» *Configurations* 6 (2): 149–172.
- Davidson, Donald. (1974) 2001. «On the very idea of a conceptual scheme.» *Inquiries into Truth and Interpretation* [andre utgave], s. 183–198. Oxford: Clarendon Press.
- Descola, Philippe. 2013. *Beyond Nature and Culture*. Chicago: University of Chicago Press.
- Fabian, Johannes. 1983. *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*. New York: Columbia University Press.
- Frazer, James G. 1932. «Preface to the first edition.» *The Magic Arts and the Evolution of Kings*. London: McMillan & Co.
- Gere, Cathy. 2009. *Knossos and the Prophets of Modernism*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Gombrich, E. H. 2002. *Art and Illusion: A Study in the Psychology of Pictorial Representation* [sjette utgave]. London: Phaidon.
- Gule, Lars. 2013a (27. februar). «Ufaglig kritikk.» <http://www.minervanett.no/ufaglig-kritikk/> (lest 19.11.2015)
- Gule, Lars. 2013b (20. juni). «Islam og vitenskap.» *Klassekampen*.
- Harvey, Graham. 2005. *Animism: Respecting the Living World*. New York: Columbia University Press.
- Hastrup, Kirsten. 1988. «Kultur som analytisk begrep.» *Kulturbegrebets kulturhistorie*, red. H. Horstbøll et al., s. 120–139. Århus: Aarhus universitetsforlag.
- Hastrup, Kirsten. 1999. *Viljen til viden: En humanistisk grundbog*. København: Gyldendal.
- Holbraad, Martin. 2010. «Ontology is just another word for culture: Against the motion (2).» *Critique of Anthropology* 30 (2): 179–185.
- Larsen, Alexandra I. 2013 (21. februar). «Arven etter Said.» <http://www.minervanett.no/arven-etter-edward-said/> (lest 19.11.2015)
- Larsen, Tord. 1998. «I begynnelsen var Amerika: Den amerikanske indianer, kontraktteorien og den vitenskapelige revolusjon.» *Det europeiske menneske: Individoppfatninger fra middelalderen til i dag*,

- red. S. Bagge. Oslo: Ad Notam/Gyldendal.
- Larsen, Tord. 2009. *Den globale samtalen: Om dialogens muligheter*. Oslo: Spartacus.
- Latour, Bruno. 1993. *We Have Never Been Modern*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Manuel, Frank E. 1959. *The Eighteenth Century Confronts the Gods*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Norges forskningsråd. *Samfunnsutviklingens kulturelle forutsetninger* (SAMKUL). [http://www.forskningsradet.no/prognett\\_samkul/Om\\_programmet/1253964329623](http://www.forskningsradet.no/prognett_samkul/Om_programmet/1253964329623)
- Norris, Christopher. 1994. *Truth and the Ethics of Criticism*. Manchester: Manchester University Press.
- Norsk teknisk museum. 2013. *Sultans of Science*, 16. juni – 30. desember 2013. Utstillingsfolder.
- Pagden, Anthony. 1982. *The Fall of Natural Man: The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rosaldo, Renato. 1986. «From the door of his tent: The fieldworker and the inquisitor.» Clifford, J. & Marcus, G.E. *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, red. J. Clifford & G. E. Marcus, s. 77–97. Berkeley: University of California Press.
- Ruud, Arild E. 2009. *Langtvekkistan: Grunnlagsproblemer for studiet av asiatiske og afrikanske samfunn*. Oslo: Unipub.
- Sloane, Kim. 2007. *A New World: England's First View of America*. London: British Museum Press.
- Spivak, Gayatri C. 1993. «Can the Subaltern Speak?» *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory: A Reader*, red. P. Williams & L. Chrisman, s. 66–111. New York: Harvester.
- Tafjord, Bjørn O. 2013. «Indigenous religion(s) as an analytical category.» *Method & Theory in the Study of Religion* 25 (3): 221–243.
- Vikør, Knut. 2013 (25. februar). «Midausten: Historie og islam.» <http://www.minervanett.no/midtausten-historie-og-islam/> (lest 19.11.2015)
- Viveiros de Castro, Eduardo. 2002. «Cosmological deixis and



Amerindian perspectivism.» *A Reader in the Anthropology of Religion*, red. M. Lambek, s. 306–326. Malden: Blackwell.

White, Hayden. 1978a. «Foucault decoded: Notes from the underground.» *Tropics of Discourse: Essays in Cultural Criticism*, s. 230–260. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

White, Hayden. 1978b. «The forms of wildness: Archeology of an idea.» *Tropics of Discourse: Essays in Cultural Criticism*, s. 150–182. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

ABSTRACT

The aim of this article is, firstly, to present and comment on Tord Larsen's *Den globale samtalen: Om dialogens muligheter* (2009). Secondly, it is to reflect further upon the key issues of cultural translation in Larsen's book. In particular, the article is concerned with how the notion of the historization of difference developed by Larsen can be used in a further exploration of ethnopolitical dilemmas, and how his notion of a gradual, historical «entification» of «culture» can challenge ahistorical inclinations in recent cultural theory and anthropology (ANT, the ontological turn, perspectivism).

KEYWORDS: cultural translation; ontological turn; mythical method; ethno-politics; history of anthropology and cultural inquiry; Tord Larsen