

Demonologi og sanseteori i tidlig moderne antropologi

Eksempler fra møtet mellom fransiskanere og Nahua-folk i Ny Spania (ca. 1523–1553)

John Ødemark
IKOS, Universitetet i Oslo
john.odemark@ikos.uio.no

... «culture» itself has only been an episode in history.
Tavor Bannet, Eve 1993. Postcultural Theory. Critical Theory after the Marxist Paradigm.

Abstract

Inspired by the work of Arne Bugge Amundsen, this article explores the ruptures and continuities in the knowledge history of forms of cultural inquiry, like Anthropology and Folklore. The article deploys the Franciscan knowledge project in New Spain – particularly focusing on the works of Motolinía, Mendieta, and Olmos – as a case study. The year 1533 marks the beginning of a systematic collection of ‘antiquities’ (*antiguallas*) in New Spain. The material gathered from these inquiries, initiated in 1533, remains among the most important textual sources for Nahua culture. Can a theologically oriented protoanthropology with a strong demonological component also generate knowledge about culture? What was the conceptualization of culture held by the Franciscan chroniclers, who continue to be a primary source for pre-Columbian culture in Mexico? Furthermore, can the examination of such materials and cases shed new light on recent criticisms of the notion of culture, particularly within the context of the ontological turn in anthropology?

Eksempel og etnografi i Ny Spania

I 1523 ble tolv fransiskanermunker fra San Gabriel-sognet i Extremadura i Spania kallet til å misjonere i Ny Spania, som nylig var ero-

bret av Hernán Cortés.¹ Gruppen reiste fra Spania på Pålsmesse, dagen for Paulus’ omvendelse (Motolinía 1995:125).² Valget av antall ekspedisjonsmedlemmer, *los doce*, og av

Keywords:

- Arne Bugge Amundsen,
- Concept of Culture,
- Nahua Culture,
- New Spain,
- Toribo de Benavente Motolinía,
- Gerónimo de Mendieta,
- Andrés de Olmos,
- Demonology,
- Ontology.

1. Cortés erobrer México-Tenochtitlán i 1521 (se f.eks. Fehrenbach 1995: 181ff.) Betegnelsen Ny Spania blir vanligvis forstått som det spanske, koloniale navnet på det territoriet som nå kalles Mexico. Den geografiske referansen til navnet har imidlertid vært svært skiftende. På 1500 tallet dekket navnet vanligvis det nåværende Mexico, minus de sørlige delstatene Chiapas, Tabasco og Yucatán-halvøya (Ricard 1966:2).
2. Dvs. den 25. januar.

tid og sted for avreisen, skaper en rituell dramaturgi som skriver misjonen inn i et symbolrom fylt av fransiskanske og kristne eksempler.³ Misjonen blir gjennom denne mimetiske logikken både en repetisjon av de misjonene som utgikk fra Jesus og St. Frans, og en ekspansjon; for den hellige handlingsmodellen blir nå forskjøvet til den nye verden.

Hispanisten Walden Browne beskriver *exemplum* og dets medierende funksjon på følgende vis: «One of the primary purposes of the medieval *exemplum*, or example, was to unite the particularity of the everyday world of the parishioners with the universal message of Christian eschatology» (Browne 2000:174).

Går vi videre til *The Spiritual Conquest of Mexico* – standardverket om misjonen i Mexico på 1500-tallet – ser vi at Robert Ricard beskriver det fransiskanske fokus på eksempler som følger: «To set an example, to teach and preach by example, was almost an obsession among the missionaries of Mexico, especially while they were ignorant of the native languages» (Ricard 1966:129). Forkynnelse med eksempler var også en tradisjon fra St. Frans: «everything he did was a scene [...]. The core of his being and the impact of his life is centered upon the will to a radical and practical imitation of Christ» (Auerbach 1957:141).⁴

Vi kan si at eksemplets mimetiske makt er et premiss for 'de tolv' meksikanske misjonsprosjekt. Dette hadde imidlertid også en mimetisk bakside; Mexico ble knyttet til Djevelens mimesis i de første fransiskanske skriftene fra den nye verden.

Når munkene kom til Ny Spania, og før de begynte å forkynne med sitt eksempel, var landet som en 'gjenpart' (*traslado*: 'gjenpart', 'kopi', 'overføring') av helvete, skriver en av de tolv, Toribo de Benavente Motolinia, som senere blir misjonens og meksikanernes kronikør. Motolinia tilføyer, i det samme mimetiske registeret, at «[d]et var stor skam å se mennesker skapt i Guds bilde som var blitt verre enn ville beist» (1995:19–20).⁵

Denne mimetiske teologien ble også rammen for et kunnskapsprosjekt hvor målet var å skaffe kunnskap som bidro til å flytte de innfødte i Ny Spania fra helvetets 'gjenpart' og inn i det kristne eksemplets og menneskebildets rike. Året 1533 markerer starten på en systematisk innsamling av 'antikviteter' (*antiguallas*) i Ny Spania (Baudot 1996:247). Denne innsamlingen hadde en dobbelt hjemmel; den ble støttet av den verdslige makten, *La segunda Audiencia de México*, og den stod under religiøst oppsyn av fransiskaneren Martín de la Valencia, lederen for 'de tolv'. Materialet fra undersøkelsene som starter i 1533 er fortsatt blant de viktigste tekstuelle kildene til prekolumbisk kultur i området – ikke minst på grunn av ødeleggelsen av Mesoamerikanske bøker under de mange *autos de fe* som ble holdt i den første delen av erobringen, særlig fra 1525 til 1529 (Duverger 1996:155). Dette førte til at det nå kun finnes femten prekolumbiske bøker bevart (Leon-Portilla 1992; Ødemark 2025). I 1536 fikk Motolinia et slikt kunnskapsopdrag, noe som bl.a. resulterte i teksten jeg siterte fra over, som er kjent som *Historia de los indios⁶ de Nueva España. Relación de los ritos antiguos, idolatrias y sacrificios de los*

3. Også St. Frans hadde tolv disipler.

4. Dette skriver Erich Auerbach i en analyse av Thomas fra Celanos *Legenda Secunda*. Fransiskaneren Thomas fra Celano skriver på oppdrag fra sin orden tre livsskildringer over St. Frans mellom 1246 og 1253 (Hellmann 1988:38)

5. «Era cosa de gran lastima ver los hombres criados a la imagen de Dios vueltos peores que brutos animales». Denne og alle andre oversettelser er mine.

6. Jeg bruker 'indianer' der Motolinia har 'indio'. Termen 'amerindianer' er meningsløs på norsk (som i mot-



FIGUR 1: Samtidig avbildning av de tolv som bringer kirken til Ny Spania. Fra fransiskanermunken Diego Valadés' *Rhetorica Christiania*. Publisert i Perugia i 1579.

Internet Archive Book Images, via Wikimedia Commons.

indios de la Nueva España, y de la maravillosa conversion que dios en ellos ha obrado (heretter HDI).

Motolinía var imidlertid ikke den første 'antikvaren'. Først ut var Andrés de Olmos, professor ved den fransiskanske skolen i Tlatelolco, *El colegio de Tlatelolco*, hvor ungdom fra den indianske eliten ble undervist i spansk og latin, og fransiskanerne lærte seg *náhuatl*. Mens Motolinía var en av 'de tolv', kom Olmos til Ny Spania i 1528. Den meksikanske kirkens første historiker, fransiskaneren Geronimo de Mendieta, beskriver, mot slutten av femtenhundretallet, Olmos' oppdrag slik:

[F]ader Andrés de Olmos fra den nevnte orden (fransiskanerorden) [...] ble (fordi han den gang var den i dette landet som best behersket det meksikanske språket, og var lærd og vis) gitt i oppdrag å skrive en bok om antikvitetene [antigüedades] til disse innfødte indianerne, [...], for at det skulle finnes noen minner om dem (Mendieta sitert i Duverger 1996:155).⁷

Kirkehistorikeren Mendieta legger altså vekt på at Olmos blir bedt om å samle inn 'antikviteter' på grunn av sine store språkkunnskaper. Olmos hadde imidlertid også en annen fagkompetanse. Før han kom til Ny

setning til engelsk skiller mellom 'inder' og 'indianer'), og 'grovheten' i den nydannede etniske kategorien 'indio' sier selvsagt en hel del om både kolonial etnogenese (Rabasa 2011) og dannelsen av epistemiske objekter i tidlig moderne europeisk etnografi (Ødemark 2025)

7. ...fue encargado el padre Fr. Andrés de Olmos de la dicha órden (por ser le mejor lengua mexicana que entonces había en esta tierra, y hombre docto y discreto), que sacase en un libro las antigüedades de estos naturales indios, (...) para que de ello hubiese alguna memoria.

Spania, var Olmos i Vizcaya for å utrydde hekseri sammen med fransiskaneren Juan de Zumárraga, som ble den første biskopen i Mexico (Kubler 1991:51). Den første 'antikvaren' i Ny Spania hadde slik bakgrunn som inkvisitor blant baskerne.

Blant de få overleverte verkene etter Olmos finner vi *Tratado de hechicerías y sortilegios*, som skal være skrevet rundt 1553 (Caro Baroja 2001: 144). Det dreier seg om en demonologisk traktat som (til tross for tittelen) hovedsakelig er skrevet på *náhuatl*, som ble talt av Nahua-folk, med de såkalte aztekerne som de mest kjente (Karttunen 1983). Som vi skal se, er teksten adressert til en 'innfødt' leser, og har en omfattende bruk av náhuatl troper og stilfigurer. Imidlertid er *Tratado de hechicerías y sortilegios* også basert på oversettelse av et annet demonologisk verk forfattet av Martín de Castañega, som var inkvisitor i Navarra på oppdrag fra inkvisisjonen i Logroño. I 1529 publiserte Castañega *Tratado muy sótil y bien fundado de las Supersticiones y Hechicerías y vanos Conjuros y Abusiones*.⁸

Denne artikkelen handler om noen utvalgte eksempler på det fransiskanske kunnskapsprosjektet i Ny Spania som jeg tenker på både som teologisk og protoantropologisk. Kan en teologisk og demonologisk orientert protoantropologi også skape kunnskap om kultur? Hva var egentlig kulturbegrepet til de fransiskanske kronikørene som er en hovedkilde til før-kolombisk kultur i Mexico?

Mellom teologi og sekulær kulturanalyse

Arne Bugge Amundsen har tematisert brudd- og kontinuitetsrelasjonen mellom teologi, religiøs reform og sekulær kulturanalyse i flere arbeider, særlig om dansk-

norske forhold. Jeg er influert av dette, og helt konkret hvordan Amundsen håndterte spenningen mellom synkron og diakron kulturanalyse i sine arbeider fra rundt årtusenskiftet; ikke lenge etter at han ble ansatt som folklorist på UiO – og få år før kulturhistorie ble etablert som det offisielle navnet på et nytt fag samme sted (2004). Det var også på denne tiden jeg selv, inspirert av Amundsen, begynte å jobbe med den fransiskanske misjonen og misjonæretnografien fra Mexico på 1500-tallet som et folkloristisk og kulturhistorisk materiale – og med vekt på misjonæretnografien som en tidlig form for antropologi eller kulturanalyse.

Flere av Amundsens arbeider fra tiden rundt årtusenskiftet er basert på såkalt 'kulturhistorisk nærlesning' (1995; 1998; 1999a) – en term han selv myntet i en bokanmeldelse av en lærebok i retorikk (1999b). Kulturhistorisk nærlesning er en fortolkningsstrategi som søker å gjøre tilsynelatende pussige eller irrasjonale ytringer og handlinger forståelige ved å sette dem inn i sin rette samtidssammenheng, slik som C. Ginzburg og R. Darnton gjorde i *Il formaggio e i vermi* og *The Great Cat Massacre*. Kulturhistorisk nærlesning er slik basert på en 'barmhjertig' hermeneutikk som antar at det finnes rasjonalitet og mening i andre folks utsagn hvis man setter dem inn i den 'rette sammenhengen'. I denne tilnærmingen skal dermed fortidige kulturer forstås på sine egne premisser; de skal tilbakeføres til det antropologen Tord Larsen kaller en 'hjemstavn' – det motsatte representerer etnosentrisme eller anakronisme (Larsen 2009:35, jf. 19–28, 35–37).

I Amundsens *Med overtroen gjennom historien* (1999) er forskningsdesignet ikke basert på nærlesning og leting etter aktør-

8. Olmos, sier noen forskere, skal ha vært en av Castañegas medarbeidere (Baudot 1996). G. Baudot spekulerer til og med på om Olmos kan ha vært medforfatter til Castañegas bok (ibid).

begreper. Særlig legger Amundsen vekt på Erik Pontoppidans *Feiekost: til at udfeje den gamle surdejg eller de i de danske lande tiloversblevne og her for dagen bragte levninger af saavel hedenskab som papisme* (Amundsen 1999c).⁹ Spørsmålet som stilles materialet angår kontinuitet og brudd i kulturvitenskapens kunnskapshistorie; hvordan folketro og folkelig religiøsitet ble naturalisert som studieobjekt i folkloristikken. Nærlesing og aktørbegreper spiller liten eller ingen rolle her. Amundsen hevder at de fenomenene som Pontoppidan fordømmer som 'overtro' (folkelige forestillinger, fortellinger, skikker etc.) også blir den 'disiplinære folkloristikens' faglige gjenstander. Med andre ord er det en kunnskapshistorisk *kontinuitet* mellom teologiske og sekulære undersøkelser av folketro. Denne antagelsen om kontinuitet mellom religiøs reform og 'disiplinær folkloristikk' er selvsagt ikke en del av Pontoppidans forståelse av seg selv og sin kunnskapsproduksjon, men en ettertanke formulert i vårt akademiske språk.

Amundsens fremstilling av kontinuitet var utfordrende i 1999. For det første var dette fordi han brøt med forståelsen av folkloristikken historie som en nasjonal enterprise. I Amundsens fremstilling arbeider nemlig den norske (og ofte nasjonalistiske) folkloristikken med et sett av studieobjekter som ble etablert i Danmark for å temme og reformere 'overtroen' i et rike hvor Norge forble en underordnet, kolonisert, del. Det er altså de danske herskernes tanker som har formet kategoriene og tingene som gir norsk nasjonalisme kulturell form og innhold. Norsk folkloristikk er postkolonial.

For det andre, var tesen om kulturell og epistemisk kontinuitet mellom Danmark og Norge – og opplysning og romantikk i idé-

historisk kronologi – også utfordrende for nyere norsk forskning på 16- og 1700-tallets dansk-norske historie- og kulturforståelse. Ofte var premisset her en idé om brudd i form av *epistemer* (Foucault), en *Sattelzeit* (Koselleck) som innvarslet en radikal ny tids- og historieførståelse – eller et nytt 'paradigme'. Men som kjent har Kuhns paradigmer blitt sett som inkommensurable (Tambiah 1990: 124), og det finnes heller ikke noe eksplisitt 'transformasjonsprinsipp' mellom epistemene til Foucault (White 1978, jf. Eriksen 2007: 15–17). Med andre ord, er det altså ingen kontinuitet i bruddene her, som i Amundsens fremstilling av *superstitio*. Satt på spissen kunne vi derfor si at å se på fortiden som et 'fremmed land', som det heter i en velkjent kulturhistorisk maksime, også truer med å forvandle historiens epoker til lukkede meningsverdener. I siste instans gjør dette det umulig å lete etter kontinuitet og fundamentene til 'vårt land' (vår samtid) i fortiden, og følgelig slipper vi også å prise eller klandre fortidige aktører for samtidens seire eller plager.

Som vi har sett, er det imidlertid nettopp et slikt kunnskapshistorisk fundament Amundsen finner for folkloristikken i *Med overtroen gjennom historien*. I artikkelen viser han at et 'ordningsskjema' og en 'overtroskanon', som det «ikke [er] vanskelig å gjenkjenne som de folkloristiske sentralfeltene», ble etablert i tidlig moderne teologi og religiøse reformtekster, som Pontoppidans *Feiekost*. Disiplinens studieobjekter kommer altså fra et annet sted og en annen tid – og fremstår som et sett av objekter og kategorier som i det minste partielt overlever oversettelsen mellom ulike kunnskapsregimer. At data er teoriavhengige, betyr ikke her at de er skapt av teorien *ex nihilo*; både

9. Den opprinnelige tittelen var *Everriculum fermenti veteris seu Residuae in Danico orbe cum Paganismi tum Papismi*. *Feiekost* ... ble oversatt fra latin til dansk av Jørgen Olrik i 1923.

Amundsens og mitt resonnement i resten av denne artikkelen forutsetter at aspekter av 'data' overlever oversettelsesprosessen mellom 'paradigmer'.

I det følgende vil jeg, før jeg vender tilbake til Motolinía og Olmos, utfylle Amundsens idé om kontinuitet og brudd ved å bruke kulturbegrepet som målestokk. Hva slags folkloristikk eller antropologi kan produseres før «the term 'culture' came into general use?» (Burke 1997:2).

Kulturbegrepets kunnskapshistorie

Sentralt i etableringen av kulturbegrepet, skriver Peter Burke, er «the idea that a culture is a *totality*, or at least that *the connections* between different arts and disciplines are extremely important» (ibid:19, mine kursiveringer). 'Kultur' er slik et «mønster som forbinder» forskjellige *deler* i en større *sammenheng* som kalles (en) kultur. Videre er 'kultur' å forstå som et mønster som veves i mellomrommet mellom de forskjellige artefakter, tankemåter, handlingsrepertoarer, tradisjoner og ferdigheter i et gitt samfunn. Det er «et begrep for 'det hele' – det som lig luften forbinder alt synlig, men selv er usynlig» (P. Rhodes sitert i Jensen 1988:155). I kraft av å være et usynlig mønster som veves i mellomrommet mellom et gitt samfunns enkeltstående praksiser og artefakter er 'kultur' også et metafysisk begrep: 'Kultur' er en analytisk tilskrivning til – eller en slutning fra – et sett av partikulære fenomener til en større sammenheng eller enhet (ibid). Sammenheng, enhet, helhet eller totalitet er slik sett sentrale semantiske trekk ved 'kultur'.

Nettopp spørsmålene om hva som utgjør sammenhengen eller helheten blir derfor viktig i en sammenlikning med kulturforståelsen i den kristne diskursen om *superstitio* og djevelinfiserte andre; som også referere til en mer-enn-menneskelig sammenheng. For en viktig forskjell fra teolo-

giske analyser av overtro, er nettopp at kultur er et sekulært og antroposentrisk begrep. I tillegg til en antroposentrisk idé om menneskelig skaperkraft, er forholdet mellom menneskelig frihet og nødvendighet sentralt i kulturbegrepets utvikling. 'Kultur' forutsetter et begrep om menneskelig frihet – fra naturen, fra konvensjonen – skriver Paul de Man i en analyse av Schillers *Om menneskets estetiske oppdragelse i en rekke brev*. Den litterære dekonstruktøren Paul de Man påpeker at 'menneske' og 'frihet' betinger hverandre gjensidig i denne tekstens begrepsapparat, og at de kommer sammen i et begrep om 'estetisk utdanning'. Denne begrepsmatrisen er, ifølge de Man (med en logikk som likner på Burkes):

the basis of such concepts as "culture", and the thought that it is possible to move from individual works of art to a collective massive notion of art, which would be, for example, one of national characteristics, and which would be like the culture of a nation, of a general, social dimension called cultural (de Man 1996:150).

Kultur er på den ene siden et mønster som forbinder, på den andre siden er det en menneskelig produksjon – og produktene av denne menneskelige skaperkraften kan samles i ensembler som kollektive, 'kulturelle', uttrykk for en gitt sosial formasjon, eller et folk.

Postkolonial antropologikritikk satt også – i likhet med dekonstruksjon og poststrukturalismen – søkelyset på kulturforståelsen av vestlige kulturarv. Nettopp utvekslingen mellom estetisk kultur eller kunst, og det kulturvitenskaplige begrepet om kultur som en sammenheng som omslutter verk, tanker og handlinger, ble kritisert. Det ble særlig påpekt at betydninger fra det estetiske

betydningsfeltet hadde blitt fraktet inn i kulturanalysen og disponert forskere for å forstå kulturer som sluttede, begrensede og innrammede analogier til kunstverk – med *mønstre som forbinder* innenfor rammer, permer, scener etc. som setter opp klare grenser mellom kulturer (Ødemark 1999; 2026).

Allerede på 1980-tallet skrev antropologen Roy Wagner at det nedarvede kultur-som-kunst registeret fortsatt klang med når moderne etnografi og kulturanalyse definerte sitt objekt: «The confusion of ‘culture’ in the ‘opera-house’ sense with the more general anthropological sense actually amounts to a continuous derivation of one significance from the other» (1981:21). Dette innebar at de ubevisste retningslinjene som bestemmer en estetisk kulturgjenstands skjønnhet og sammenheng fortsatt hadde innflytelse på definisjonen og avgrensningen av det etnografiske analyseobjektet (jf. Ødemark 1999).

Wagner influerte den ontologiske vendingen i antropologien som – i den foreløpig siste omdreiningen i kulturfagenes oppgjør med sine egne grunnbegreper – helt har forkastet kulturbegrepet. Martin Holbraad er et eksempel. Han avviser kulturbegrepet fordi det:

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 2010:181–182, min kursivering).

Her underkjennes altså kulturbegrepet på grunn av sine 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 det *‘the world’*, i entall.

Som vi skal se, er det – med henvisning til Amundsen – brudd og kontinuitet i en fenomenologi som antar at andres kultur *både kan være reelt diabolisk og uten egentlig substans*. I det følgende skal jeg først vise hvordan Nahua-folkets ‘kunstproduksjon’ ble målt med en teologisk målestokk i Motolinías og Mendiets tekster. Deretter skal jeg vise hvordan den teologiske kulturteorien som lå til grunn for minorittenes etnografi og antropologi, er basert på en teori om sansepersepsjon som en invitasjon til å erkjenne Gud.

Bilder og verdensbilde

Hvordan forstår de fransiskanske misjonæretnografene meksikanernes bilder og verdensbilder? Både Motolinía og Mendieta påpeker at indianerne har utviklet store evner i de mekaniske kunstene før spanjolenes ankomst. «[O]g alt det som de *ser med øynene* det lager de på kort tid» (Motolinía 1971:123). Motolinía sitere fra *Visdommens*

bok,¹⁰ for å slå fast at kunst og kunnskap er en gave fra Gud: «Etter at det behaget den hellige ånd, han som er alle kunster og vitenskapers sanne Mester, *omnium est enim artifex, quem habens virtutem omnia prospiciens*, å gi dem forståelse og å åpne portene slik at de kunne gå inn i den hellige skriftens marker, har de forbedret seg mye (...)» (ibid).¹¹ Etter denne påkallelsen av *Deus artifex*-motivet,¹² kommer en beskrivelse av hvor hurtig indianerne har lært å beherske de frie kunstene.¹³ Kunstene er altså uatskilnelige fra det guddommelige opphavet, gavens kilde: Det er først etter at det har 'behaget' den hellige ånd å gi indianerne forståelse at 'portene' til kunst og vitenskap blir åpnet, og inntredenen i kunstenes rike skjer parallelt med inntredenen på Skriftens 'marker'.

Begge de fransiskanske kronikørene underkjenner imidlertid malerkunsten til nahua-folket, og særlig avbildningen av mennesker. Indianerne kunne avbilde «blomster, fugler eller mønstre», men ikke «mennesker og hester», sier Motolinía.¹⁴ Disse skapningene har faktisk blitt omgjort til 'monstre'. Mendieta sier det samme, men setter utviklingen i avbildningen av det menneskelige tydeligere inn i en teologisk sammenheng:

Videre malte de ikke menneskene pene, men stygge slik som de malte gudene

sine. For slik lærte de det og i slike monstrøse figurer æret de dem [gudene], og Gud tillot at avbildningen av kroppene deres lignet på den de hadde i hjerterne sine på grunn av den synden de hele tiden levde i. Men etter at de ble kristne og så bildene fra Flandern og Italia finnes det ikke den altertavle eller det bilde, uansett hvor fremragende det måtte være, som de ikke tegner og etterligner (Mendieta 1973:34).¹⁵

De 'gamle' bildene forstås her som et resultat av manglende estetisk kompetanse – i ordets etymologiske betydning, altså som en mangelfull og feilaktig sansepersepsjon.¹⁶ Denne dommen bygger imidlertid også på et premiss om at det er en relasjon mellom gudebilder og hjerter; det indianske menneskebildet er en avspeiling av gudebildene, og også et ytre, visuelt tegn for hjertets indre tilstand.

Disse kommentarer til det indianske maleriets mangler i tiden før de fikk se bildene fra Flandern og Italia, viser at fransiskanerne ikke betrakter det indianske maleriet som et uttrykk for et verdensbilde som er likestilt med, eller et alternativ til, det verdens- og menneskebildet som uttrykkes i den europeiske billedkunsten. Fordømmelsen Mendieta formuler med ord som 'monstrøs' og 'stygge' er knyttet til 'synden i

10. *Visdommens bok* er en del av *Vulgata* og er en apokryf skrift i den protestantiske tradisjonen.

«Déspus que plugo al Espiritu Santo, el cuál es verdadero Maestro de todas las artes y ciencias, *omnium est enim artifex, quem habens virtutem omnia prospiciens*, de darles entendimiento y de abrirles las puertas para que puedan entrar al pasto de la Sagrada Escritura, han aprovechado mucho (...)».

12. *Visdommens bok*, vii, 21, 23.

13. 'Artifex': 'mester', 'kunstner', 'håndverker' (Johanssen et al 1998:67). Se Curtius (1983:544) om *Deus artifex*-motivet.

14. Bruken av ordet 'hest' [*caballo*] er forunderlig, fordi den selvsagt refererer til et dyr indianerne ikke kjente før spanjolenes ankomst.

15. «Más los hombres no los pintaban hermosos sino feos, como a sus propios dioses, que así se lo enseñaban y en tales monstruosas figuras se les apreciaban, y permitíalo Dios que la figura de sus cuerpos asemejase a la que tenía sus almas por pecado en que siempre permanecían. Mas después que fueron cristianos, y vieron nuestras imágenes de Flandes y de Italia, no hay retablo ni imagen por prima que sea, que no la retraten y contrahagan». Jf. Gruzinski (1990) om 'billedkrig' og «bildene fra Flandern og Italia».

16. *Aisthesis* [gr.]: 'sansing'. Se Summers (1987) for en begrephistorie.

hjertet' og den avgudsdyrkelsen som bildene er et direkte uttrykk for, og slik ikke bare en kritikk av innfødt kunstproduksjon, men av en livsform utenfor Guds nåde.

Måten Mendieta tenker på kan delvis sammenliknes med det som har blitt kalt 'ekspressiv kausalitet' i nyere kunst- og kulturteorien;¹⁷ det 'ytre' kunstverket, representasjonen, er et direkte *uttrykk* for en indre tilstand, en 'tidsånd' eller en 'kultur' som binder verk sammen til en totalitet. I indianernes tilfelle er det jo en direkte forbindelse mellom hjertets indre tilstand og de monstrøse uttrykkene i de fysiske bildene: Menneskebildet *er* monstrøst fordi gudebildet er det – og fordi det er en kjede av mimetiske avspillinger mellom hjertets religiøse konstitusjon og hvordan folk med slike hjerter innbilder seg at guder ser ut.

Mendieta bruker det samme spanske ordet, 'figura' ('figur', 'skikkelse'), både om bildene av gudene og menneskekroppen. Begge disse står i forhold til en 'figur' i hjertet, som det blir referert til med et pronomen som peker tilbake til substantivet 'figura' (*den* [dvs. 'figuren'/ 'skikkelsen'] de hadde i hjertet). Tilsynelatende er dette en kjede av figurer og etterligninger som, gjennom en diabolisk inversjon, imiterer den kristne grunntanken om at mennesket er skapt i Guds bilde; for i Mexico er menneskebildet i kunsten, 'skapt' eller avspeilet i demonens bilde. Som Mendieta sier, er det Gud selv som *tillater* denne diabolske forbindelsen, fordi den faktisk gir et *sant* uttrykk for indianernes religiøse tilstand:



«Gud tillot at avbildningen av kroppene deres lignet på den de hadde i hjertene sine på grunn av den synden de hele tiden levde i.»

På bakgrunn av denne refleksjonen kan vi si at Mendieta, i omtalen av det mesoamerikanske maleriet, har en fornemmelse av en *sammenheng* – en lokal meningskonstituerende kontekst som forklarer den ytre formen. Den teologiske forklaringen blir hentet frem akkurat i det øyeblikket Mendieta beskriver noe som likner en radikal *kulturforskjell* mellom indianernes og munkenes menneske- og verdensbilder. Mendieta har det vi kunne kalle en 'mistanke om kultur' – en mistanke om at det

FIGUR 2: Tezcatlipoca avbildet i Codex Tudela fra den tidlige koloniale Largo1893, via Wikimedia Commons.

17. Jeg låner denne termen fra litteraturviteren og kulturteoretikeren Frederic Jameson som igjen har hentet den fra den filosofen Luis Althusser. Hos disse betegner denne kausalitetsformen en type kulturell, historisk og hermeneutisk totalisering som opptrer i romantikkens kulturfilosofi, og som sterkt har preget senere kulturteori. Kort beskrevet fanger termen den typen forklaringer som ser en gitt kulturartefakt som et *uttrykk* for de lovene som regulerer en hel epoke eller en hel kultur. På den ene siden leses disse bakenforliggende lovene ut av verket (stedet de uttrykker seg). På en andre siden kan deretter disse lovene rekonstrueres med utgangspunkt i det verket som eksemplarisk uttrykker dem. Min bruk av termen her er et rent 'lokalt' forsøk på å beskrive Mendieta's måte å tenke om og å fremstille det indianske maleriet (Jameson 1994:60). Se også Gombrich (1969) om denne typen totalitetstenking i kunst- og kulturhistorie.

finnes en lokal og kollektiv form for meningsdannelse basert på forbindelser mellom hjerter og fysiske og mentale bilder. Mendieta setter det manifesterte kulturuttrykket (de fysiske bildene) i forbindelse med et 'indre' syn på mennesket og verden, dvs. oppretter en symbolsk kontinuitet mellom psykologiske forhold og kulturelle 'uttrykk', slik at artefaktene faktisk blir hermeneutiske åpninger mot hjertene til de menneskene som har produsert dem – nettopp fordi hjertene kommer *til uttrykk* i bildene. Slik sett er altså bildene fortsatt mimetiske, fordi de faktisk avbilder en kollektiv moralsk konstitusjon.

Men fornemmelsen av at det finnes et eget lokalt, indiansk verdensbilde som er rotfestet i hjertet i form av indre bilder og figurer som preger utsynet på verden, blir altså demonisert; sett som uttrykk for en satanisk forblindelse, ikke en kollektiv menneskelig skaperkraft som autonomt skaper seg sin egen verden. Dermed blir også bildene først innsatt i en global kosmologi, og forskjøvet til en satanisk antiverden – som i siste instans selv er en *inversjon* av den sanne verdensorden, logos. Den blir avledet fra en falsk kopi av den kristne ordningen, ikke fra en egen *habitus* (jf. Rabasa 2011) med et rent menneskelig opphav, som formaterer tanker, handlinger og representasjon, og forbindelsen mellom dem, i partikulære kulturmønstre.

Kulturteori og sansning

Forklaringen på den mangelfulle representasjonen av levende figurer (mennesker, hester) i den indianske billedkunsten finnes ikke i en (moderne) teori om en kulturspesifikk pregning av sansningen og et særegent indiansk verdensbilde. Kulturteorien til munkene i Ny Spania (på tvers av ordensskillene mellom dominikanere, augustinere og fransiskanere) forutsetter den skapte ver-

dens *enhet*. Det er derfor lite rom for et helt grunnleggende moderne kulturteoretisk premiss; at lokale verdensbilder og kulturer – forstått som sosialt konstruerte systemer produsert av en kollektiv menneskelig skaperkraft (jf. over) – preger sansningen og oppfattelsen av tingene i verden. Se for eksempel hvordan Richard Bauman og Charles Briggs – i tråd med Holbraads observasjon om kultur som en linse – graderer forskjellige former for kulturrelativisme med en visuell metafor som målestokk:

Relativism, as a perspective on the variability of human culture, is founded on the principled recognition of diversity, the understanding that cultural entities (however construed) or their constituent institutions are the unique and historically emergent products of their time and place. By "principled recognition" here, we mean to distinguish the general *experience of diversity* as a condition of social life from the recognition and articulation of a *doctrine of relativism*. Relativism may be manifested in a merely descriptive emphasis on cultural uniqueness and diversity, but at a more profound level it involves a recognition of experimental, phenomenological diversity, that is the recognition that culture provides the lens through which experience is refracted [...] (Bauman & Briggs 2003:96).

Motolinía og Mendieta erkjenner selvsagt også at forskjeller finnes, som en «general experience of diversity», men utvikler en demonologisk, ikke en relativistisk, kulturteori for å forklare dem.

For å få et idealtypisk tak på denne forskjellen mellom teosentrisk- og antroposentrisk kulturanalyse, kan vi gå til Tord Larsen.

Han skriver at «ideen om kulturskapte virkeligheter» er et resultat av en endret filosofisk forståelse av kategoriene (som 'ting', 'substans', 'kvalitet', 'størrelse'). Han peker videre på Kants brudd med den eldre, aristoteliske oppfatningen om at kategoriene var «egenskaper ved virkeligheten (...) Etter Kant tar vi det for gitt at vi ikke passivt mottar en verden, men aktivt strukturerer den» (Larsen 2009:19). Kategoriene blir aprioriske begreper som gir form til våre bilder av verden, og kultur er heretter «å forstå som en form som ethvert innhold føyer seg etter, snarere enn et innhold» (ibid).

Kulturteorien til munkene i Ny Spania er basert på et annet premiss. I den aristoteliske og thomistiske tradisjonen heter det at «*nihil in intellectu quod prius non fuerit in sensu*» [ingen ting er i intellektet som ikke før var i sansningen] (Copleston 1985:392). Her har mennesket ingen medfødte ideer, disse dannes på bakgrunn av sanseerfaringen. Det ytre sanseobjektet har et *kausalt* forhold til det indre sanseorganet som det 'trykker seg fast på'.¹⁸ Det virker slik på en evne, et potensiale, i den som sanser. Dette innebærer at den eller det som sanser har *et iboende potensiale for formal representasjon av den sansede tingen*, og for korrekt avbildning av verden. Fordi verden er skapt av en allmektig, allvitende og god *Deus artifex*, innebærer sansning å gjenkjenne Guds skaperverk, og å åpne seg for en kausalitet som i siste instans stammer fra Gud som den første beveger.

'Avtrykket' av den ytre tingen i den indre sansen utgjør en formal eller abstrakt

representasjon av den sansede gjenstanden.¹⁹ Sanseprosessen er dermed også en abstraksjons- og formaliseringsprosess som 'tømmer' gjenstanden for dens 'stoff' eller 'materialitet'. Gjenstanden 'utstråler' en viss *form* som først virker kausalt på sanseorganene. Deretter blir inntrykkene samlet av fellessansen, og de blir oppbevart som fantasmer (*imaginatio* eller *phantasia*) i den indre sansen. Uten denne prosessen, med opprinnelse i sansningen er ikke erkjennelse mulig: «Sjelen tenker aldri uten et fantasme» [*Nihil potest homi intelligere sine phantasmata*], dvs. at erkjennelse ikke kan finne sted hvis det ikke er med utgangspunkt i en fantasme, et «mentalt bilde» formet i det indre sanseorganet (Aquinas sitert i McCormac 1993:102). For det første er altså sjelen og erkjennelsen avhengig av fantasmene; for det andre er de avhengig av den kraften som kommer fra den ytre verden, fra den sansede gjenstanden, som fantasmen er et formalt avtrykk av.

Det er derfor oppbevaringen i den indre sansen blir av avgjørende betydning for sann erkjennelse. Sansningen er nemlig første etappe i en bevegelse som går fra det partikulære og materielle til det allmenne og immaterielle: «our intellect knows material things by abstracting from sensory images and comes to some knowledge of immaterial things by considering material things in this way» (Aquinas 1988:36). Det er på veien mellom sansning og erkjennelse at feiltagelser oppstår; f.eks. at noe som er *hvitt* fra naturens side kan bli feiltolket som *ikke-hvitt*. Kildene til slike feiltagelser ligger i de *indre sanseorganene*. Disse består av 'felles-

18. «A sense organ is *affected by a sense-perceptible thing*, because to sense is to undergo something. For that reason the sense-perceptible thing, which is *the agent* [i sanseakten], makes the organ be actually as the sense-perceptible thing is, since the organ is in a state of potentiality to this (...) (Aristoteles, sitert i Kretzmann 1993:139, min kursivering).

19. «[A] form perceptible by sense is in the thing outside the soul in one way, and it is in another way in the soul, *which takes up the forms of sense-perceptible things whitout the matter*» (Aquinas sitert i Kretzmann 1993:153, min kursivering).

sansen' (*sensus communis*), 'innbilningskraften' (*imaginatio*) og 'minnet' (*memoria*). Det er her, i disse indre sanseorganene, at sanseintrykkene blir oppbevart, før de blir transporteres videre til erkjennelsen. Men før de gjennomfører denne overføringen til intellektet bearbeider de indre sanseorganene sansematerialet – og det er i denne bearbeidings- og overføringsprosessen at feilaktige representasjoner av ytre, gitte sanseintrykk kan oppstå: «This was the case because the imagination was prone to lead the intellect astray by composing a distorted or erroneous synthesis of data supplied by the five senses» (McCormack 1993:103).²⁰ Andre, mer spesifikke, feilkilder kunne være sykdom, beruselse – eller fantasmer med diabolsk opphav:

A different kind of error in the imagination resulted from the fact that the soul dwelt in a material body, its health or disease, satiety or hunger, affected imaginations functioning. Intoxication, a disorderly style of life, passion, and disease were likely to bring about misleading and erroneous phantasms. Such phantasms could also be lodged in the imagination by the demonic spirits (...) (McCormack 1993:103).

Som vi snart skal se, benytter Motolinía både beruselse og diabolsk forførelse for å forklare indianernes 'blindhet' i tiden før kristningen. Disse to 'feilkildene' kobles faktisk sammen, for kulten av demonen er knyttet til inntak av rusmidler som *pulque* (gjæret kaktussaft som Motolinía kaller vin)

og den hallusinogene soppen som på náhuatl er kjent som *teōnanacatl*.²¹

Sansebedrag som kultur

For Motolinía er den sataniske illusjonen nødt til å gå veien om naturlige midler som vin og sopp for å innsette feilaktige fantasmer i indianernes sjeler. Satan er en mimetisk parasitt som må gå veien om en skapning som ikke er hans egen for å innstifte sin kult og det forvrengte verdensbildet som tilhører denne. I det aristotelisk-thomistiske paradigmet er dette verdensbildet en *ren illusjon*: «[V]isions induced by a sorcerer or by demons deluded the visionary with misleading appearances, images that had *no true substance*» (McCormack 1993:103–104, min kursivering). Satan har på denne måten ikke makt til å påvirke *substansen*, det en gitt ting egentlig er – ontologisk sett har den diabolske illusjonen den samme statusen som 'kultur' i den ontologiske antropologien (jf. Holbraad 2010). Men Satan selv finnes, og han kan påvirke gjenstandenes ytre skinn, det som er gitt for sansningen, dvs. *aksidensene*, slik at disse endres. Den sataniske skaperkraften er altså begrenset; den kan ikke endre tingenes substans. Ved å oppheve sansebedraget kan folk bringes tilbake til den 'sanne verden' skapt av Gud, og siden sansningens data er tenkningens grunnlag, kan de nå begynne å trekke korrekte slutninger av sine opplevelser som deltagere i skapningen.

Som vi har sett er Motolinía aldri i tvil om at indianerne er mennesker skapt i Guds bilde.²² I en betraktning over påskefeiringen i Tlaxcala i 1536, tiltaler han leseren: «Hvorfor skulle ikke Gud gi sin nåde og sin salighet til disse som han har skapt i sitt

20. *Imaginatio* eller *phantasia* er et av de indre sanseorganene som mennesket har felles med dyrene (Copleston 1985:379). Aquinas bruker begge termene, *imagination* og *phantasia* (fra gresk), om den samme evnen. *Phantasia* er et direkte lån fra Aristoteles' *De Anima* (Kretzmann 1993:153).

21. Den botaniske termen er *psilocybe mexicana*, en art fleinsopp med *psilocybin* som hallusinogent virkestoff.

22. Jf. Pagden (1982) for den bredere debatten om hvorvidt urfolk i Amerika var mennesker av samme slag som folk Asia og Europa.

bilde? Hvorfor skulle han ikke være like velvillig overfor dem som oss?» (HDI:58).²³ Motolinía fastslår også, tidligere i HDI, at indianerne har «god fornuft og er svært samvittighetsfulle folk» (HDI:23).²⁴ Hvis indianerne er mennesker «som oss», følger det at Gud har forsynt dem med det samme sanseapparatet og det samme erkjennelsespotensialet «som oss». De mimetiske evnene som prises i kapitlene om de mekaniske og frie kunster forutsetter nettopp bruk av sanseapparatet og en kroppslig involvering i et univers skapt av en allvitende, allmektig og god skapergud. Lovprisingen av den mimetiske evnen kan leses som et utsagn om at 'forblindelsen' nå er opphevet.

Utsagn om at indianerne er skapt i Guds bilde gjentas en rekke ganger i HDI. Den første artikuleringen av dette teo-antropologiske toposet åpner for forståelse av Motolinías syn på den indianske sansningens villfarelser. Helt sentralt i Motolinías demonologiske etiologi står en kobling mellom *rusmidler og diabolisk kult*. Denne første påkallelsen av toposet «mennesket skapt i Guds bilde» er motpolen til sitatet over, som knytter mennesker skapt i Guds bilde til nåde og salighet: «Det var stor skam å se mennesker skapt i Guds bilde som var blitt verre enn ville beist» (HDI:20).²⁵ Som vi har sett, skrives Mexico inn i den diabolske antiverden med et mimetisk språk – det var en «kopi av helvete» (HDI: 19, jf. over). Umiddelbart etter denne plasseringen i helvete, følger en beskrivelse som belegger påstanden: «[I]nnbyggerne i dette landet skrek om natten, noen påkalte djevelen,

andre [var] fulle, andre sang og danset, de spilte på trommer, horn, kornetter og store konkylier, spesielt på festene [til ære] for deres demoner» (ibid).²⁶ Hele beskrivelsen vektlegger rituelle elementer som forstyrrer sansningen.

Munkene opplyser i denne situasjonen indianerne om hvem som virkelig har herredømmet i denne «gjenparten av helvete»: «hvem han som de tjente var, og hensikten hans, som var å bringe alle dem som satt sin lit til ham og trodde på ham til evig fordømmelse og grusom lidelse» (HDI: 19).²⁷ Motolinía reduserer på denne måten den polyteistiske mesoamerikanske teologien til én kosmologisk kraft, kontrollert av 'motstanderen' eller 'fienden' (*el adversario*). Fordi det indianske panteon blir samlet i Satans navn, kan gudene også bekjempes med en og samme strategi.

For å omvende folk fra denne sataniske verden må munkene 'nullstille' et forhekset sensorium. Som «blendverkets herre» forvirrer Satan sansningen og blokkerer tilgangen til den ene verden Gud har skapt. Kampen mot 'motstanderen' knytter Motolinía til verbet *desengañar*: «De åpnet øynene (*desengañaban*) deres og fortalte dem hvem han som de tjente var (...)» (ibid).

I *Memoriales* fremstiller Motolinía blindheten slik: «Blinded by their idolatry, these natives frequently took light for shadow and often chose evil over good. Because their palate was deranged, they took the sweet to be sour, and the sour to be sweet» (Motolinía, sitert i Keen 1971:111). Og det er nettopp beruselse i kombinasjon

23. (...) ¿por qué no dará Dios a estos que a su imagen formó su gracia y gloria, disponiéndose tan bien como nosotros?»

24. «(...) gente de muy buena razón y de buena conciencia.»

25. «Era cosa de gran lastima ver los hombres criados a la imagen de Dios vueltos peores que brutos animales.» «(...) los moradores de ella de noche dar voces, unos llamando a el demonio, otros borrachos, otros cantando y bailando; tañían atabales, bocinas, cornetas y caracoles grandes, en especial en las fiestas de sus demonios.»

27. «(...) quién era aquél a quien servían, y el oficio que tenía, que era llevar a perpetua condenación de penas terribles a todos los que en él creían y confiaban.»

med idolatri som får Motolinía til å ynke seg over den triste, dyriske tilstanden til disse menneskene som er «skapt i Guds bilde» i innledningen til HDI. Under innflytelse av vin (*pulque*), «går de fra sansene, de snubler, de synger og roper ut og kaller på demonen. Det var stor skam å se mennesker skapt i Guds bilde som var blitt verre enn ville beist» (HDI: 20).²⁸ Idolatri er både basert på – og opprettholder – sansevillfarelser som forstyrrer den mimetiske relasjonen mellom menneske- og gudebildet. Dette kommer enda tydeligere frem i beskrivelsen av rituell bruk av hallusinogener: «De hadde en annen måte å beruse seg på som gjorde dem enda mer grusomme, det var med noen små sopper (...)» (ibid, min kursivering).²⁹ Oppramsingen («en annen måte») viser tydelig at det tematiske fellestrekket som gir koherens til teksten er bruken av rusmidler.

Disse soppene gjorde at indianerne til og med oppførte seg 'ondere' enn når de drakk vin, skriver Motolinía. Når de spiste fleinsopp, «så de tusen visjoner, og spesielt slanger, og fordi de gikk fra sans og samling, trodde de at bena og kroppen var fulle av ormer som spiste dem levende» (ibid).³⁰ På en pussig måte er det minoritten her kaller visjoner, 'sanne' uttrykk for livet i denne 'gjenparten' eller 'kopien' av helvete; for indianernes visjoner beskrives med en konvensjonelle bilder av helvete. Soppkulten er imidlertid ikke bare fundert på at Satan tar naturlige rusmidler i bruk for å befeste villfarelsen i denne «gjenparten av helvete». I beskrivelsen av soppen dukker det opp et

nytt element. Rusens sansebedrag blir også lenket til den diabolske mimetismen: Den djevlesk visjonens naturlige agent, soppen, kalles «*teunanacatl*», som vil si *guds kjød* eller [kjødet til] demonen de tilba, og på denne bitre måten ga deres gud seg til kjenne for dem (*comulgaba*)» (ibid).³¹ Navnet på soppen er allerede et tydelig tegn på hva den er en djevlesk etterligning av; betegnelsen 'guds kjød' oppretter åpenbart en parodisk forbindelse til nattverden. Ordet Motolinía bruker til å beskrive denne sataniske manifestasjonen gjennom 'gudekjødet', nemlig *comulgar* (fra latinens *communicare*), tilhører også eukaristikkens språk, og brukes også om nattverden (*comuni6n*). Det kristne ritualet, sakramentet, danner slik et paradigme for å forstå andre folks ritualer, men dette paradigmet blir altså også et omsnudd uttrykk for den diabolske antiverden.

Motolinía forteller umiddelbart etter beskrivelsen av *te6nanacatl* at indianerne under mange av sine fester pleide å konsumere det han kaller 'deigboller' (*tameles*),³² «som de nærmest brukte istedenfor nattverd» (ibid).³³ Her er det tematiske *fellestrekket* som binder påkallelsen av djevelen under *pulque*-beruselsen til den sakramentlignende soppen borte. Nå konsumeres ikke rusmidler (som *pulque* og *psilocybe mexicana*), men andre fødeemner som imidlertid også inngår i en diabolsk eukaristikk, altså 'deigbollene'. Slik kunne man si at *bindeleddet* i hele denne fremstillingen av det diabolske feltet er *te6nanacatl*, som *både* er et vitnemål om at djevelen bruker rusmidler og

28. «(...) ya van perdiendo el sentido, ya cayendo, ya estando cantando y dando voces llamando al demonio.»

29. «Tenían otra manera de embriaguez que los hacían más crules, y era con algunos hongos o setas pequeñas (...)»

30. «(...) veían mil visiones, en especial culebras, y como salían fuera de todo sentido, parecían que las piernas y el cuerpo tenían lleno de gusanos que los comían vivos (...)»

31. «A estos hongos llaman en su lengua *teunanacatl*, que quiere decir carne de dios, o del demonio que adoraban; y de la dicha manera co aquel amargo manejar su cruel dios los comulgaba.»

32. «(...) bollos de masa.»

33. «(...) que casi usaban de ellos en lugar de comuni6n.»

mimetiske kunster for å forårsake de onde visjonene og de skikkene som er knyttet til disse:

- 1 [*rus*] Først fortelles det altså om rusmidler knyttet til djevelanrop, deretter fortsetter teksten i dette «rus-register» med
- 2 [bindeledd: *rus + diabolisk mimetisme*] *Teōnanacatl* som knytter rusvisjoner til den djevlelike inversjonen av det kristne sakramentet. Deretter brytes tilsynelatende forbindelsen til rusen. Det kommer en beskrivelse av
- 3 [*diabolisk mimetisme*] andre fester som ikke basert på rusvisjoner, kun etterligninger av sakramentet.

Etter dette blir også Motolinía mer spesifikk når det gjelder å situere beskrivelsen i forhold til liturgi og kalenderen. Han beskriver fester som har en høyere grad av formel organisasjon. Motolinía forteller at det under festen til ære for guden Tezcatlipoca (se Figur 2, s. 15) ble utført en handling som «lignet enda mere på nattverden» (HDI: 20).³⁴ Igjen er det visse 'deigboller' som har hovedrollen. Bollene ble lagt i kokende vann. Mens de kokte gikk en gruppe barn i prosesjon. De spilte trommer, og «de sang også, og de sa at bollene forvandlet seg til guden Tezcatlipocas kjød, [han] som var den guden eller demonen som de satte høyest og som de æret mest» (ibid).³⁵ Men det var bare disse barna som spiste bollene som et sakrament. For, forteller fransiskaneren, «de andre indianerne skaffet menneskekjøtt fra ofrene for å spise [det]» (ibid).³⁶ Her blir altså menneskeofferet brakt innenfor den omsnudde etterligningens paradigme; men-

neskeofferet og den medfølgende kannibalsmen fremstår som en forskyvning av det (sataniske) sakramentet som barna utfører.

Selve rekkefølgen i den tekstsekvensen som begynner med *pulque*-rus og går via *teōnanacatl* til menneskeofferet kan altså være et uttrykk for det man kunne kalle en skjematikk eller mental habitus, et sett av vurderinger og holdninger, som blir uttrykt i og med tekstens form (jf. Panofsky et al 2002; Rabasa 2011). Med det mener jeg at Motolinía beveger seg fra den diaboliske kulturens 'primitive former' til det store offersystemet – og at den forklaringen som gjelder i bunnen av systemet også er relevant på det høyeste nivået, nemlig menneskeofferet og kulten av 'høyguden', Tezcatlipoca. I denne skjematikken er det *teōnanacatl*-beskrivelsen som utgjør bindeleddet mellom det første leddet i forklaringen (rusen) og det andre (menneskeofferet som en diabolisk inversjon av sakramentet), for her knyttes de to trekkene som beskriver og bestemmer djevelkulten sammen. Og i teksten er det dette falske sakramentet som fører over i beskrivelsen av de andre sakramentene, som knytter de to assosiasjonsfeltene rus og diabolisk mimetisme sammen slik at teksten blir koherent. Dermed blir også de mest elaborerte uttrykk for Nahua-religionen – gjennom denne tekstuelle nærhetsrelasjonen – relatert til den enklere årsakskjeden som forklarer den indianske forblindelsen på en *naturlig* måte, gjennom visjoner forårsaket av rus, ikke som et særegent og kulturbestemt verdensbilde.

Selv om man ved begynnelsen av HDI finner indianerne i en «gjenpart av helvete», er demonologien som ligger til grunn opp-tatt av å begrense djevelens makt over visjoner og verdensbilde langs to akser:

34. «(...) que más propiamente parecía comunión».

35. (...) también cantaban y decían, que aquellos bollos se fornaban carne de Tezcatlipoca, que era el dios o demonio que tenían por mayor y a quien más dignidad atribuían».

36. «(...) los otros indios procuraban de comer carne humana de los sacrificios.»

For det første den mimetiske: Djevelen kan ikke skape, kun parodierte Guds skapning (sakrament-imitasjonen) Satan er selv skapt av Guds, og som skapt ingen skaper. Derfor er Satan også en parasitt som må imiterer og parodierer de guddommelige formene (Cervantes 1994:29).

For det andre (en implikasjon av mangelen på skaperkraft); Djevelen må gå veien om ting som allerede befinner seg i skapningen (*pulque, teōnanacatl*). Slik er djevelens makt begrenset til naturen. Satan manipulerer de indianske visjonene og verdensbildet med naturlige midler, som en sørlig kyndig naturviter (Gilje 2002). Og den kulten som oppstår som følge av denne manipulasjonen – er en mimetisk inversjon av den kristne.

Når indianerne ikke er under innflytelse av rusmidler oppfører de seg på en måte som lever opp til en annen fransiskansk topologi; den saligpriste, fromme 'innfødte' som på naturlig vis lever slik som munkene selv ønsker å leve: «Når de ikke er berusede, er indianerne så fredsommelige at de bare dytter hverandre selv når de krangler heftig, og de skriker nesten aldri til hverandre» (HDI: 20).³⁷ Dette skriver Motolinía før han behandler de inverterte sakramentene. Munkene må følgelig bringe indianerne tilbake til denne opprinnelige antropologiske tilstanden ved å helbrede den diabolske kultens visjoner og sanseforvillelser. Etter utviskingen av den diabolske sanseforstyrrelsen står man tilsynelatende igjen med en 'naturlig' eller 'opprinnelig' indiansk fromhet.

Jeg har skissert en antropologi eller kulturteori som antok at 'andres' kultur både kan være reelt diabolsk og uten egentlig substans, og som plasserte det vi ville kalle

Nahua-kunst inn i en teologisk ramme. Til slutt vil jeg se nærmere på det vi kunne kalle en demonologisk kulturanalogi, det vil si hvordan en demonologisk genre brukes til å objektivere Nahua-kultur og til å tiltale Nahua-folk.

Demonologi og kulturforståelse

Sammenkoblingen av rus og diabolske verdensbilder er et talende uttrykk for Motolinía syn på Satans makt. I *The Devil in the New World* plasserer Fernando Cervantes (1994) Motolinía i en 'optimistisk epoke' med den samme 'positive' oppfatning av djevelen som den som kommer til uttrykk i gotikkens kirker og middelalderens folkelige forestillinger om en maktesløs og latterlig djevel (se også Russel 1984, som Cervantes bygger på). Cervantes forstår altså Motolinía i lys av den thomistiske kontinuiteten mellom natur og nåde, og understreker at «[i]n the early years of discovery, the figure of the devil makes more sense when set in the context of a confident quest for marvels than if seen as the expression of a pessimistic distrust of alien cultures» (Cervantes 1994:9). Ifølge Cervantes er det den teologiske nominalismen og en Dekalog-basert moral som legitimerer både hekseforfølgelsene som en kamp mot *idolatri* (ikke bare *maleficium*) og et mer fordømmende og pessimistisk syn på 'innfødte' skikker hos munkene som blir de første fransiskanerne i Ny Spania. Dette særlig fordi nominalismen kutter båndene mellom natur og nåde, slik som disse er vevd sammen i den Aristoteles-influerte thomismen, som også forbinder Gud med verden på kausalt vis: Gud er årsaken til skaperverket. I motsetning til den thomistiske forståelsen hvor Guds natur og nåde preger skapningens innerste struktur,

37. «Y fuera de estar beodos son tan pacíficos, que cuando riñen mucho se empujan unos a otros, y apenas nunca dan voces (...).»

postulerer nominalistene et mer vilkårlig forhold mellom skaperen og det skapte.

Et annet ledd i denne forklaringen, er at *Dekalogen* erstatter de syv dødssyndene som moralsk basis. For i og med at Dekalogen, og spesielt det første budet, legges over hele det moralske feltet, all handling, blir synd nå forstått som en synd mot Gud og som et villet frafall fra den kristne orden. Eksempelvis er ikke trolldom (f.eks. ødeleggelsen av en annens eiendom eller fruktbarhet) lenger å forstå som et fenomen som tilhører den moralske klassen 'vrede' (en av de syv dødssyndene), men som et *brudd på det første bud*, og implisitt eller eksplisitt knyttet til en djevlepakt (jf. Laugerud & Ødemark 2020). Den moralske overtredelsen blir altså forflyttet inn i klassen *latria*; den blir refigurert som en *synd mot Gud*, ikke bare en sosial eller moralsk overtredelse overfor det menneske heksen eller trollmannen har forvoldt skade (Bossy 1985).

Motolinías demoner lar seg, som Cervantes antyder, forholdsvis lett utdrive; de tilskrives ikke den samme store makten som Satan tilskrives under de europeiske hekseprosessene. Hos Motolinías senere ordensbrødre, blir det diaboliske imidlertid forstått mer som en kulturell tradisjon som de levende indianerne har arvet fra sine døde forfedre, som en slags kulturarv som gjenomsyrer alle sosio-kulturelle forhold også i nået. Rundt midten av århundret kommer både dominikanere og fransiskanere til å stille spørsmål ved oppriktigheten til den indianske etterligningen av den katolske modellen. Det mest illustrerende eksempel er dominikaneren Diego Durán. Indianerne må ikke opptre som aper som ikke forstår hva de gjør, skriver Durán i 1570: «[D]e må ikke gjøre det som de *ser*, som apen, men det som er nødvendig for å gjøre bot for sine synder» (Durán 1967:162, min kursivering). Omvendelsen og opplæringen går

ikke her fra synet («det som de ser») til ånden, som i den mimetiske modellen til Motolinía. Her innføres det også et indre (psykologisk) og intellektuelt forhold i vurderingen av Nahua-mottagelsen av kristendommen. Dette psykologiske kriteriet kommer tydelig til uttrykk når Durán formaler skriftefedrene om at indianerne «should be examined regarding what they dream, in all of this there may be reminiscences of pagan times» (Durán sitert i Todorov 1992:205). Etter Trientkonsilet, når denne formen for indre oppriktighet blir et kriterium for vellykket evangelisering, mister den mimetiske modellen mye av sin makt.

Olmos skriver også *Tratado de hechicerías y sortilegios*, etter at den innledende evangeliske optimismen har gitt seg (ca. 1553). I stor grad er dette verket altså basert på Castañegas *Tratado muy sótil y bien fundado de las Supersticiones y Hechicerías y vanos Conjuros y Abusiones* (1529). Historikeren J. Caro Baroja sier at Castañegas verk er et av de klareste eksempler på en demonologi som fremstiller den sataniske verden som en «complete inversion of Catholicism» (2001: 149–150; Clark 1980;1997).

I Olmos' oversettelse finnes det slående eksempler på at den lokale kulturen i Ny Spania først blir etnografisk objektivert i demonologisk termer, for deretter å bli forflyttet over i en global 'antikultur' akkurat i det øyeblikket det oppstår en fornemmelse av en lokal særegenhet – en struktur vi også så eksemplifisert i Mendieta's beskrivelse av det indianske maleriet. Den demonologiske tolkningshorisonten gjør det i en viss forstand mulig å fremstille lokal empiri i et bestemt språkspill, men den totale konteksten, helheten, er kristendommens riter og symboler og den sataniske inversjonen av disse.

Et illustrerende eksempel er forflytningen av den baskiske termen *xorguino*, spåmann eller heksemester (egentlig *sorguion*) til Ny Spania (Caro Baroja 2001: 144). I 1553 dukker termen *xorguino* opp i Olmos' *Tratado de hechicerías y sortlegios* sammen med et lite leksikon av spanske termer. *Tratado de hechicerías y sortlegios* er altså skrevet på náhuatl, og på sitt eget språk blir Nahua-folk her fortalt at de har *bruxos* (trollmenn), *magos* – og *xurguinos*:

**Yehuantin yn ynmochintin intlaueli-
loque teyxcuepanime yntoca *bruxos*, *xor-
guinos*, *magos***

de er alle sammen [gudene] onde utsendinger som man kaller *bruxos*, *xorguinos*, *magos*] (Olmos 1990:6–7; Olmos i Bau-dot 1996:239, min utheving av náhuatl-teksten).

Denne direkte innføringen av det demonologiske leksikonet med spanske og baskiske termer i náhuatl-teksten, er et slående eksempel på at også den sataniske antikulturen blir sett som et globalt fenomen. Som i tilfellet med Motolinías og Mendietas fordømmelse av komplekset 'hjerte-synd-gudebilde', åpner det demonologiske registeret her også for det vi – fortsatt – kan lese som en lokal kulturforskjell, på samme tid som den til slutt utvisker forskjellen som en inversjon av en universell kristen modell. Samtidig blir altså demonologiens språk også brukt til å beskrive og forklare navngitte, lokale fenomener i Nahua-religion og kultur – også for en 'innfødt' mottaker som skal overbevises om sin 'synd'. Teksten til Olmos representerer dermed ikke bare kunnskap om 'andre' sendt hjem til Spania, men også

et forsøk på retorisk overbevisning av den 'innfødte' mottakeren om den sataniske komponenten i han eller hennes kultur. Den er det S. Clark har kalt et 'akkulturerings-tekst' (1997), det vil si en tekst som mobiliseres i et forsøk på å endre kultur og religion.

Et eksempel på denne tiltalestrukturen er den innledende formaningen i teksten, stilet *al indiano lector* (Olmos 1990). Her henvender Olmos seg til en 'innfødt' leser, og forklarer djevelens makt med henvisning til en lokal idé om 'menneskeuglen':

Mitt halskjede, min dyrebare fjær, kan det være at du ikke har hørt hvordan menneskeuglene samler sine styrker? (Olmos 1990:6–7).³⁸

Dette er en tydelig akkomodasjon til mottakerens språk, og til en náhuatl-poetikk preget av parallellismer (halskjede, fjær) (Garibay 1987). Slik åpner det demonologiske registeret for en beskrivelse av den lokale kulturforskjellen, på samme tid som den utvisker denne forskjellen i en universell metahistorie, gjør 'menneskeuglen' til Satans synonym, og en representant for antikirken som samler seg rundt onde motsvarigheter til sakramentene – *excrementos*, som Castañega kalte dem.

Avslutning

Jeg har skissert en kontinuitet i kulturvitenskapens kunnskapshistorie inspirert av Amundsens (implisitte) brudd med synkron kulturhistorie rundt årtusenskiftet. Både i Amundsens materiale og i mitt er det lett å vise at visse fenomener overlever, fortsetter å være delvis lesbare – som for eksempel bilder eller riter – selv om den sammenheng de settes inn i endrer seg; fra en teologisk til en

38. «Collar mio, pluma preciosa mia, quizá no hayas oído contar como ellos, los hombres-búhos, juntan todos sus poderes?»

antropologisk holisme; fra en normativ forpliktelse på frelsen og den skapte verdens enhet til metodologisk agnostisisme og relativisme.

Faktisk er både dansk-norske og meksikanske 'kulturting' – ting vi nå tenker på som kulturarv og kilder til kulturhistorie – som oftest hybride relikter fra en kamp med 'folkets' eller 'innfødtes' kultur, og selv preget av, eller konstruert i, striden om rett religion og rett livsform. Holder vi fast på dette – og Amundsens verk er her en ledesten – blir det vanskelig å tenke på kulturanalysens kunnskapshistorie som en entydig historie, et melodrama hvor de gode strider med de onde, og hvor striden står om rene 'kulturting' som entydig tilhører bestemte grupper. Endelig kompliser den historien jeg har forsøkt å fortelle her også den ontologiske antropologiens kritikk av kulturbegrep ved å vise at 'kulturtingenes' værenshistorie er kompleks og ikke kan fanges i en binæropposisjon mellom fakta og fiksjon. Særlig bruken av demonologi som etnografisk språk kompliserer en slik todeling.

Litteratur

- Amundsen, Arne Bugge 1995. "Mig engelen tiltalte saa ...". I Arne Bugge Amundsen og Anne Eriksen (red.). *Sæt ikke vantro i min overtoes stæd. Studier i folketro og folkelig religiøsitet: festskrift til Ørnulf Hodne på 60-årsdagen 28. september 1995*. Oslo, Novus.
- Amundsen, Arne Bugge 1998. Presten og postrøveren. Om det historiske kikkhulls velsignelser. *Norveg*, vol 41 (2).
- Amundsen, Arne Bugge 1999a. Historiens tale og talen i historien. I Knut Aukrust (red.). *Kunnskap om kultur: folkloristiske dialoger*. Oslo, Novus forlag, s. 41–69.
- Amundsen, Arne Bugge 1999b. Maria Karlberg/Brigitte Mral: Heder och påverkan. Att analysera modern retorik. *Norveg*, vol 42 (2).
- Amundsen, Arne Bugge 1999c. Med overtroen gjennom historien. Noen linjer i folkloristisk faghistorie 1730–1930. I Siv Bente Grongstad, Ole Marius Hylland og Arnfinn Pettersen (red.). *Hinsides. Folkloristiske perspektiver på det overnaturlige*. Oslo, Spartacus, s. 13–49.
- Aquinas, Thomas 1988. *On Politics and Ethics*. New York and London, Norton.
- Auerbach, Erich 1957. *Mimesis. The Representation of Reality in Western Literature*. New York, Doubleday.
- Baudot, Georges 1996. *Mexico y los albores del discurso colonial*. México D.F., Nueva Imagen.
- Bauman, Richard; Charles Briggs 2003. *Voices of Modernity. Language Ideologies and the Politics of Inequality*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Bossy, John 1985. *Christianity in the West. 1400–1700*. Oxford, Oxford University Press.
- Browne, Walden 2000. *Sahagún and the Transition to Modernity*. Norman, University of Oklahoma Press.
- Burke, Peter 1997. *Varieties of Cultural History*. Cambridge U.K., Polity.
- Caro Baroja, Julio 2001. *The World of the Witches*. London, Phoenix.
- Cervantes, Fernando 1994. *The Devil in the New World. The Impact of Diabolism in New Spain*. New Haven and London, Yale University Press.
- Clark, Stuart 1980. Inversion, Misrule and the Meaning of Witchcraft. *Past & Present*, vol 87, s. 98–127.
- Clark, Stuart 1997. *Thinking with Demons*. Oxford, Oxford University Press.
- Copleston, Fredrick 1985. *A History of Philosophy*. Bind 1. New York, Doubleday.
- Curtius, Ernst Robert 1983. *European Literature and the Latin Middle Ages*. Princeton, Princeton University Press.

- de Man, Paul 1996. *Aesthetic Ideology*. Minneapolis & London, University of Minneapolis Press.
- Durán, Diego 1967. *Historia de los indios de Nueva España e islas de la Tierra firme*, vol 1 og 2. México. D.F., Porrúa.
- Duverger, Christian 1993. *La conversión de los indios de Nueva España. Con el texto de los coloquios de los Doce de Bernardino de Sahagún (1564)*. Mexico D.F., FCE.
- Eriksen, Anne 2007. *Topografenes verden. Fornminner og fortidsforståelse*. Oslo, Pax.
- Fehrenbach, T. R. 1995. *Fire and Blood. A History of Mexico*. New York, Hachette Books.
- Garibay K., Angel Ma. 1987. *Panorama literario de los pueblos nahuas*. Mexico D.F., Editorial Porrúa.
- Gilje, Nils 2001. Djevelen står alltid bak. Demonisering av folkelig magi på slutten av 1500-tallet. *Tradisjon*, vol 31 (2), s. 107–116.
- Gombrich, Ernest, H 1969. *In search of cultural history*. Oxford, Clarendon P.
- Gruzinski, Serge 1990. *La guerra de las imágenes de Cristóbal Colón a «Blade Runner» (1492–2019)*. México D.F., FCE
- Hellmann, J. A. Wayne 1988. «The Spirituality of the Franciscans» i Raitt, Jill et. al. (eds.) *Christian Spirituality vol. 2. High Middle Ages and Reformation*. New York.
- Holbraad, Martin 2010. Against the Motion [Ontology is just another Word for Culture]. *Critique of Anthropology*, vol 30, (2,) s. 152–200.
- Jameson, Fredric 1994. *Det politiska omedvetna*. Stockholm og Stehag, Östlings Bokförlag Symposion.
- Jensen, Johan Fjord 1988. Det dobbelte kulturbegrep. Den dobbelte bevissthet. I Hans Hauge og Henrik Horstbøll (red.). *Kulturbegrepets kulturhistorie*. Aarhus, Aarhus universitets forlag.
- Johansen, Jan et al 1998. *Latinsk norsk ordbok*. Oslo, Cappelen.
- Karttunen, Frances 1983. *An Analytical Dictionary of Náhuatl*. Austin, Texas University Press.
- Keen, Benjamin 1971. *The Aztec Image in Western Thought*. New Brunswick, Rutgers University Press.
- Kenny, Anthony 1964. Introduction. I Aquinas *Summa Theologiae vol. 22 (Dispositions for Human Acts)*. London, Black Friars.
- Kretzmann, Norman 1993. Philosophy of Mind. I Norman Kretzmann og Elenore Stump (red.). *The Cambridge Companion to Aquinas*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Kubler, George 1991. *Esthetic Recognition of Ancient Amerindian Art*. New Haven & London, Yale University Press.
- Larsen, Tord 2009. *Den globale samtalen. Om dialogens muligheter*. Oslo, Spartacus.
- León-Portilla, Miguel 1992 Have We Really Translated the Mesoamerican Ancient World?. I Brian Swann (red.). *On the Translation of Native American Literatures*. Washington & London, Smithsonian Institution Press.
- Laugerud, Henning; John Ødemark 2020. 'Superstition' in the Reformation Polemics of England and Denmark-Norway. And the Emergence of Folklore and Popular Religion. I H. Laugerud, J. E. Kelly og S. Ryan (red.). *Northern European reformations. Transnational perspectives*. London, Palgrave Macmillan, s. 347–375.
- MacCormack, Sabine 1993. Demons, Imagination and the Incas. I Stephen Greenblatt (red.). *New World Encounters*. Berkeley, Los Angeles and Oxford, University of California Press.
- MacDonald, Scott 1993. Theory of Knowledge. I Norman Kretzmann og

- Elenore Stump (red.). *The Cambridge Companion to Aquinas*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Mendieta, Fray Jerónimo de 1973. *Historia Eclesiástica Indiana*, vol. I og II. Madrid, Biblioteca de Autores Españoles.
- Motolinía, Fray Toribio 1971. *Memoriales o libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella*. México D. F., Universidad Nacional Autónoma de México.
- Motolinía, Fray Toribio 1995. *Historia de los indios de la Nueva España. Relación de los ritos antiguos, idolatrias y sacrificios de los indios de la Nueva España, y de la maravillosa conversión que Dios en ellos ha obrado*. México. D. F., Porrúa.
- Olmos, Andres de 1990. *Tratado de hechicerías y sortilegios*. Utgave og introduksjon v. Georges Baudot. México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Pagden, Anthony 1982. *The fall of natural man. The American Indian and the origins of comparative ethnology*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Erwin Panofsky; Pierre Bourdieu; Vagn Lyhne 2002. *Gotik: arkitektur, skolasitk, habitus*. Århus, Klim.
- Rabasa, José 2011. *Tell Me the Story of How I Conquered You*. Austin, University of Texas Press.
- Ricard, Robert 1966. *The Spiritual Conquest of Mexico. An Essay on the Apostolate and the Evangelizing Methods of the Mendicant Orders in New Spain*. Berkley & Los Angeles, University of California Press.
- Russell, Jeffrey Burton 1984. *Lucifer. The Devil in the Middle Ages*. Ithaca and London, Cornell University Press.
- Summers, David 1987. *The Judgement of Sense. Renaissance Naturalism and the Rise of Aesthetics*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Tambiah, Stanley J. 1990. *Magic, Science, Religion and the Scope of Rationality*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Tavor Bannet, Eve 1993. *Postcultural Theory. Critical Theory after the Marxist Paradigm*. New York, Macmillan.
- Todorov, Tzvetan 1992. *The Conquest of America. The Question of the Other*. New York, Harper.
- Wagner, Roy 1981. *The Invention of Culture*. Chicago & London, University of Chicago Press.
- White, Hayden 1978. Foucault decoded. Notes from the Underground. I *Tropics of Discourse. Essays in Cultural Criticism*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, s. 230–260.
- Ødemark, John 2000. Den nye kulturhistorien. Mellom antropologisk og estetisk kultur. *Norveg*, vol 43 (2).
- Ødemark, John 2025. Media and Intermediality. Intersemiotic Translation and the Construction of Cultures in the Early Modern Global World. I Rebekah Clements og Lieven D’hulst (red.). *A Cultural History of Translation*, vol 4. London, Bloomsbury Academic, s. 165–197.
- Ødemark, John 2026. CODA: *Anthropos and Humanitas*. Untranslating cultural history for the Anthropocene. I Anders Ekström, Marit Ruge Bjærke, John Ødemark, og Brita Brenna Bjærke (red.). *Cultural History and the Anthropocene*. London, Bloomsbury Academic, s. 321–336.