

# Mellom kulturens bokstav og kulturens ånd

– spansk misjonæretnografi fra Ny Spania og den kulturelle toleransens paradokser<sup>1</sup>

John Ødemark

Institutt for kulturstudier

Universitetet i Oslo

Pb. 1010 Blindern

0315 Oslo.

E-post: j.t.odemark@iks.uio.no

## Abstract:

This paper examines how certain aspects of modern cultural and anthropological thought is prefigured in Spanish missionary ethnography from the 16th Century. The Stage for this examination is set by an analysis of the critique of anthropology performed by Vassos Argyrou in *Anthropology and the will to meaning. A postcolonial Critique* (2002). Here Argyrou claims that modern anthropological consciousness still relates to “the other” in ways that are prefigured by Spanish missionaries and theologians in the 16th Century. I test this narrative of continuity by analysing how Bartolomé de Las Casas and Bernardino de Sahagún describe the human sacrifice among the Aztecs in New Spain [Mexico]. By focusing on these early ethnographers I am able to sketch a model of a fundamental difference between to pre-cultural and pre-modern discourses on heathen culture; one based on natural theology and another based on demonology.

## Nøkkelord:

*misjonæretnografi fra Ny Spania (Mexico) antropologiens teologiske forhistorie, kulturell toleranse og kunnskap*

## Frelse og kultur – spansk misjonæretnografi og kulturforståelsens forhistorie

I den meksikanske forfatteren Carlos Fuentes historiske roman *Terra Nostra* får en karakter ved navn Ludovico foretrede for en skikkelse kalt *El Señor*, Herren. Den sistnevnte er basert på Philip den andre – Habsburger-kongen som frem til sin død i 1598 var hersker i det spanske imperium. Den fiktive figuren Ludovico bønnfaller den historiske monarken om ikke å utrydde

indianerne i Ny Spania (Mexico), snarere, sier han, bør spanjolene ”leve sammen med kulturen [la cultura] til de innfødte” (Fuentes 1991: 740).<sup>2</sup> Den spanske kongen avslår denne oppfordringen om å vise kulturell toleranse med den begrunnelse at han ikke vil ha forbindelser med folk som praktiserer ritualer som involverer menneskeoffer og kannibalisme.

Vokabularet i Ludovicos oppfordring til kongen om å ”leve sammen med de inn-



*Aztekisk offerkniv fra den sene postklassiske perioden. Illustrasjon fra M.C. Coe (2002) Mexico from the Olmecs to the Aztecs. Thames & Hudson.*

fødte kulturene” er anakronistisk. De spanske forsvarerne av indianernes rettigheter på 1500-tallet bruker ikke et begrep om ”kultur” i sine forsøk på å frelse de innfødte fra de kolonistenes overgrep. Ordformen ”kultur” (”cultura”) finnes riktignok i datidens spansk, men den anvendes ikke på antropologiske vis til å referere til en helhetlig ”livsform” slik som i den siterte litterære dialogen.<sup>3</sup> Det er med andre ord andre begrep som benyttes av de historiske motsvarene til Ludovico – ikke minst dominikaneren Bartolomé de Las Casas, munken som i ettertid har blitt kjent som indianernes forsvarer – når de taler for indianernes rettigheter og argumenterer for det senere mentaliteter ville kalle ”kulturell toleranse”. Min hensikt her er imidlertid slett ikke å gripe den skjønnlitterære forfatteren Fuentes i å bedrive den ytterste historiske dødssynd, anakronisme, snarere er det å bruke denne begrepslige anakronismen som inngang til kulturhistoriske og kulturteoretiske problemstillinger. For dveler vi ved navnet til karakteren som ber kongen om å ”leve sammen med kulturen til de innfødte”, fremgår det at et kulturhistorisk problem, og det man kunne kalle en kulturell taleposisjon, allerede er innskrevet blant romantekstens *dramatis personae*: Deler vi opp navnet Ludovico og

leser det som Ludo-Vico, finner vi nemlig et latinsk ordspill. ”Ludo” kan oversettes med ”jeg spiller”, og ”Vico” henviser til navnet på en av Fuentes’ sentrale teoretiske referanser, nemlig den napolitanske historiefilosofen Giambattista Vico. Og forfatteren legger da også sentrale deler av kulturfilosofien til Vico til grunn for sin fiktive fremstilling av sitt tema i *Terra Nostra*, nemlig møtet mellom Den gamle og Den nye verden sett som en mulighet til å bygge kulturelle broer – muligheter som imidlertid gikk tapt på grunn av den spanske maktens religiøse ortodoksi og manglende toleranse for ”de innfødtes kultur”.

Fuentes skriver seg med sitt ”Vico-spill” rett inn i et velkjent *topos* i kulturhistoriens egen kulturhistorie. Det er vanlig å begynne historien eller fortellingen om moderne antroposentrisk kulturforståelse med Giambattista Vicos *Scienza nuova* (1744). Jules Michelet sier eksempelvis i en vending som sterkt har preget den senere resepsjonen av Vicos verk, at:” [t]he key to the *Scienza nuova* is this: humanity is its own product” (sitert i Le Goff 1992: 163). Sentralt i Vicos antroposentriske vending (”mennesket er et produkt av sin egen skaperkraft”) er det såkalte *verum-factum*-prinsippet: ”Grunntanken bak dette epistemologiske prinsippet er at vi bare kan ha



Tzompantli, rader med hodeskaller hugget i sten fra Tenochtitlán, aztekernes rituelle og politiske sentrum. Illustrasjon fra M.C. Coe (2002) *Mexico from the Olmecs to the Aztecs*. Thames & Hudson.

klar og sikker kunnskap om det vi selv har frembrakt, dvs. der hvor erkjennelsestobjektet selv har konstruert sitt objekt" (Gilje 1996: 13). Slik ses Vico som en som grunnlegger et felt for komparativ kulturkunnskap. Dette kunnskapsfeltet er tuftet på det prinsippet at mennesket kan forstå andre menneskers kulturprodukter, fordi de i siste instans deler en fellesmenneskelig subjektivitet på tvers av all empirisk kulturforskjell.

I Vicos navn samler altså forfatteren Fuentes en rekke "humanistiske" skikkelser fra spansk gullalder i det man kunne kalle *én narrativ og historisk aktant*, dvs. at skikkelsene får én og samme historiske rolle, én og samme handlingsfunksjon i fortellingen:

De representerer den samme historiske "kraften", den samme motstanden mot den ortodokse, religiøse intoleranse som blir representert av motpolen eller antagonistten, Herren, Philip den andre.<sup>4</sup> I unison kor anklager de humanistiske stemmene kongen og makten for et religiøst sneversyn som resulterer i manglende toleranse både med de nyoppdagede kulturene i den nye verden og med Spanias jødiske og muslimske tradisjoner.

Blant foreleggene for disse skikkelsene i romanens Vico-aktant, finner vi den allerede nevnte Las Casas, talsmannen for indianernes rettigheter. Men også Bernardino de Sahagún, fransiskanermunken som i ettertid har blitt hyllet som den ameri-

kanske antropologiens far, knyttes til Vico-aktanten. Sahagúns etnografiske skrifter fra 1500-tallet er fortsatt blant de viktigste kildekriftene til aztekisk kultur i det prehispaniske Mexico, og de innfødte stemmene Fuentes gjengir i sin roman, er i vesentlig grad hentet fra fransiskanerens skrifter. I samtiden fikk Sahagúns arbeider en ublid skjebne. Hans hovedverk ble beslaglagt etter ordre fra den spanske kongen, den samme Philip den andre som romanforfatteren Fuentes taler til gjennom Vicos *persona* (se f.eks. Browne 2000 og Léon-Portilla 1987).

Fuentes' fremstilling av historien i *Terra Nostra* er basert på at fortellingen om kulturell toleranse og kulturell kunnskap beveger seg i samme takt og med samme historiske mål, at kulturell kunnskap/toleranse utgjør en enhetlig historisk og narrativ aktant, dvs. at kunnskap om kultur medfører toleranse for kulturforskjell. En liknende kobling mellom den spanske misjonæretnografiens kulturkunnskap og dens forsvar for menneskelig likhet og likeverd er også fundamentet i en ny kritikk av den antropologiske kunnskapsproduksjonen, skrevet av den greske antropologen Vassos Argyrou. I *Anthropology and the will to meaning. A postcolonial Critique* (2002) presenterer han en radikal antropologikritikk med relevans for kulturkunnskapens kulturhistorie. Argyrous sentrale postulat er at antropologien som kunnskapsform er besatt av å frelse "de andre" fra "kulturell mindreverdighet".

Antropologiens fokus på menneskelig likhet og likeverd er knyttet til det Argyrou kaller et vedvarende frelsesforsøk. Med dette refererer han til at antropologer og etnografer har tatt på seg oppgaven å vise at "de andre" er likeverdige, at de er like "oss"; for slik å frelse dem fra en status som "kulturelt mindreverdige". Frelsesforsøk

har altså sin kulturhistoriske opprinnelse i spanske misjonærer og teologers forsøk på å forsvare indianerne i Den nye verden mot brutaliteten til de verdslige kolonister på 1500-tallet. Ordet "frelse" blir her både det strukturelle og historiske brohodet mellom en før-moderne diskurs om "kultur" og den antropologiske diskursen. Det muliggjør undersøkelsen av en viss strukturell likhet på tvers av to historisk forskjellige diskurser om "kultur". I en viss forstand får dermed ordet "frelse" den samme funksjonen som "Ludovico" i Fuentes' fortelling; det blir en språklig og retorisk ressurs til å iverksette en fortelling om kontinuitet:

From its early stirrings in the writings of the Spanish missionaries and theologians in the sixteenth century to its inception as an academic discipline in the nineteenth to the present day, ethnological thought and practice has been deeply marked by *a salvation intent*. (...). This aim is none other than the *redemption* of Otherness in the eyes of its Western observers and critics. Anthropology takes it upon itself *to save* Others from the calumny of inferiority – whatever this presumed inferiority's historical manifestations – by striving to demonstrate that *they are ultimately the same as the Self* (...). It [antropologien] does not so much seek to discover the truth about them as to demonstrate what it already knows and posits as the truth (ibid: 28, mine kursivering).

Det antropologiske *a priori*, det antropologien vet og forutsetter *før* enhver empirisk eller etnografisk operasjon blir satt i verk er at alle kulturer er likeverdige. Dette antropologiske *a priori* har imidlertid også en historie, for sansen for å frelse "de andre" gjennom å bekrefte en postulert

antropologisk likhet har sin narrative og kulturhistoriske forhistorie i spansk misjonæretnografi, for denne representerer ”the early stirrings [of] (...) ethnological thought an practice”.

Hensikten med denne artikkelen er for det første å undersøke fortellingen om *kontinuitet* mellom en før-moderne diskurs om ”kultur” og en senere antropologisk som den har blitt skissert her med referanse til to forskjellige kulturhistoriske genrer (romanen og den antropologiske monografi). For det andre er hensikten å undersøke spenningen mellom kulturell toleranse og kulturell innsikt i den spanske misjonæretnografien fra Ny Spania.

Først skal jeg presentere Argyrous antropologikritikk nærmere. Deretter supplerer jeg hans teori og antropologihistorie med henvisning – langs to akser – til retorisk terminologi:

(a) *Tiltalestruktur*. På den ene siden gjør jeg dette ved å stille spørsmål om det man med referanse til litteraturviteren Barbara Johnson kunne kalle *tiltalestruktur* [structure of address](jfr. Johnson 2002): Hvem skriver misjonæretnografene for og til? Argyrous analyse av antropologiens forhistorie synes å forutsette at kulturkunnskapens egentlige hensikt (”den andres” frelse) finnes på dette vitensfeltets *utside*, hos en adressat av typen kongen i romanen *Terra Nostra* – en adressat som både har behov for kunnskap og opplysning og som samtidig har makt til å omsette toleranse i praktisk politikk. Som Ludovico i Fuentes’ (fiktive) kulturhistorie står antropologer og kulturvitere tilsynelatende foran kongen eller makten: De postulerer at kulturell kunnskap og toleranse er uttrykk for ”det samme”; og at de beveger seg gjennom historien i det samme narrative tempo, mot det samme målet, nemlig etisk og episte-

nologisk ”opplysning”. Spørsmålet om hvem som er kulturkunnskapens adressat, hvem som forsøkes overbevist om likhet og likeverd berøres imidlertid ikke av Argyrou, som kun er opptatt av den antropologiske diskursens indre mekanikk. Jeg skal ta utgangspunkt i dette spørsmålet for å analysere frem en *forskjell* der Argyrou finner *likhet* i sin fortelling om spansk teologisk etnografi og en vedvarende antropologisk sans for ”kulturell frelse” fra 1500-tallet frem til i dag.

(b) *Bokstaven som den overførte betydningens grunn*. På den andre siden gjør jeg dette ved å knytte opp til en sentral hermeneutisk og retorisk ressurs for før-moderne etnografi, nemlig læren om de fire betydninger (*quadrigaen*) og skillet mellom bokstavig og åndelig eller figurativ betydning. Læren om de fire betydningene er basert på *et grunnleggende skille mellom bokstav og ånd* (Todorov 1989: 128ff.). På dette skillet mellom bokstav og ånd kan det deretter oppføres en ”overbygning” av forskjellige åndelige betydningslag. I det kanskje mest velbrukte eksempel på læren om de fire betydningene fra litteraturhistorien beskriver Dante de åndelige betydningenes forhold til utvandringen fra Egypt som representerer det ”bokstavelige og historiske faktum” slik: ”Om vi tar det som en *allegori*, är betydelsen vår frälsning genom Kristus. I *moralisk* betydelse handlar det om själens omvändelse från smärta och synd till nådens tillstånd; och i *anagogisk* betydelse handlar det om den heliga själens flykt från korrupsionens slaveri här på jorden till den eviga lycksaligheten” (Dante sitert ibid: 129, mine kursivering).

Hvis vi går fra middelalderens største litterære systembygger til den største teologiske systembyggeren, nemlig Thomas Aquinas og hans *Summa Theologica*, finner



*Hodeskalle dekorert med kunstige øyne og med flintkniver som tunge og nese. Illustrasjon fra Tenochtitlán. Illustrasjon fra M. Longhena (1998) Ancient Mexico. The History and Culture of the Maya, Aztecs, and other Pre-Columbian Peoples. Stewart, Tabori and Chang.*

vi at Aquinas opererer med en tilsvarende inndeling: Det opprinnelige skillet mellom bokstav og ånd blir også her utgangspunkt for tre nye betydningslag. Den åndelige betydningen ”grundar sig på och förutsettar den första [den bokstavelige og historiske]”, skriver Aquinas (Aquinas sitert *ibid*:128, min kursivering). Etter å ha trukket det grunnleggende skillet mellom bokstav og ånd inndeler Aquinas den åndelige betydningen inn i tre underklasser. Det er de samme underklasser som den senere Dante opererer med. Når hendelser i GT foregriper – eller prefigurerer – hendelser i NT dreier det seg om en *allegorisk* betydning. Når Kristi handlinger eller handlingene til den som foregriper ham er tegn for hvordan menneskene bør handle, er det snakk om en *moralsk* betydning. Og når alt dette står som tegn for den evige saligheten, handler det om en *anagogisk* betydning (*ibid*: 128-9).

Samlet gjør disse to vinklingene det mulig å åpne den enhetlige kulturhistoriske rollen som både Fuentes og Argyrou gir til misjonæretnografien i sine forskjellige fortellinger om kulturkunnskapens kulturhistorie, og spørsmålet om kontinuitet og brudd mellom teo- og antroposentriske former for kulturkunnskap kan utdypes. Som følge av dette kan jeg også vise en grunnleggende forskjell i Las Casas og Sahagúns syn på indiansk kultur knyttet til hvilken vitenspraksis og hvilke kunnskapsrammer de to misjonæretnografene artikulere sin etnografi i. Førstnevnte skriver innenfor rammene av den naturlige teologien. Her ses hedensk kult og kultur som en form for ubevisst kristendom. Sahagún derimot bruker kunnskapsmodeller hentet fra demonologien. På denne bakgrunn undersøker jeg til slutt et paradoks i den kulturelle toleransens kulturhistorie, nemlig at den demologiske influerte misjonæretnografien fra Ny Spanis syne så være en langt bedre etnografisk kilde enn etnografi basert på en mer tolerant form for naturlig teologi. Min tese er at dette er fordi den demonologisk orienterte ”kulturforståelsen” og etnografien dveler lenger ved det man kan kalle den lokale kulturens bokstav.

### **Kritikk av antropologisk mentalitet – en strukturs forhistorie**

La oss nå se nærmere på Argyrous kontinuitetstese. Hans utgangspunkt er at den mye omtalte representasjonskrisen i antropologien (og andre kulturfag) aldri har funnet sted. Det har aldri vært noen representasjonskrise, slik såkalt postmoderne etnografer hevder, fordi det finnes én representasjon som ikke har blitt kritisert, selv av de mest heterodokse etnografer. Denne ene representasjonen er intet mindre, mener Argyrou, enn selve antropologiens mulighetsbetingelse. Og det dreier seg her nettopp om repre-



Chacmool, en figur som finnes gjennom hele Mesoamerika. Ble ofte lagt i beholderen på brystet til skikkelsen. Illustrasjon fra M. Longhena (1998) *Ancient Mexico. The History and Culture of the Maya, Aztecs, and other Pre-Columbian Peoples*. Stewart, Tabori and Chang.

sentasjonen av "likhet" ("samenes"). Likhet er en antropologisk a priori: "Sameness understood as human unity has always been the ethnological a priori. It has been the axiomatic proposition that demarcated the epistemological space within which it became possible to study others" (Argyrou 2002: 23). Likhet er altså den grunnleggende påstand, den representasjonen, som trekker grensene rundt selve det antropologiske gjenstandsfeltet. Og det er kun når disse grensene er trukket at det blir mulig å studere "de andre" som mennesker "som oss", med en kultur som har samme verdi som "vår egen". Det er videre nettopp denne ideen om menneskelig likhet og likeverd som ligger til grunn for at etnografiske beskrivelser av menneskelig kulturforskjell

kan bli målt som empiriske forskjeller i det samme, det vil si som kulturelle variasjoner over et felles antropologisk tema.

Mens variasjonen i menneskelige kulturformer er empirisk tilgjengelig, er imidlertid den representasjonen – det mentale rammeverket – som ligger til grunn for komparasjon av forskjell i kultur *ikke* tilgjengelig for et empirisk blikk: Man kan ikke se, ta eller føle på "kultur" som analytisk rammeverk, eller som det teoretiske "common place" hvor kulturforskjell møtes og måles som forskjell i det samme. Empirisk etnografisk forskjell hviler slik på et postulat om antropologisk likhet, samtidig som hele antropologiens historie, fortsatt ifølge Argyrou, kan leses som et vedvarende forsøk på å påvise likhet på tross av

alle a posteriori, empiriske observasjoner og representasjoner som motsier dette. Denne manglende muligheten til å bestemme representasjonen "likhet" på empirisk vis, fører dermed til at Argyrous fortelling om antropologien blir tuftet på en tragisk splittelse: For enhver etnografisk eller empirisk kulturbeskrivelse kommer med nødvendighet til å motsi den overordnede "representasjonen" som muliggjør dem, nemlig "likhet". Likhet forblir på denne måten et teoretisk postulat som ikke kan eksemplifiseres empirisk eller etnografisk.

Denne tragiske splittelsen viser seg ikke minst i at det ikke finnes noe antropologisk paradigme som har klart å mediere mellom det a priori postulatet om "likhet" og den a posteriori empiriske beskrivelsen av forskjell, uten at det har gått på bekostning av den første. En videre følge er at det heller ikke finnes noe paradigme som har unngått beskyldningen om den etnografiske dødsynd, nemlig "etnosentrisme". Og dermed viser det seg også at kunnskapskritikken i antropologien i siste instans er uløselig knyttet til et etisk korrektiv: for "etnosentrisme" er ikke bare et navn på en kunnskapsmessig mangel, men også på et etisk problem.

Argyrou gir altså disse strukturelle problemene en historisk opprinnelse ved å knytte dem til ordet "frelse" og til den formen for etnografi som ble skrevet av spanske misjonærer i Amerika. For ham er det antropologiske frelsesforsøket basert på tre medieringsstrategier, tre måter å formidle mellom "oss" og "dem" på, som alle har sin opprinnelse i spansk misjonæretnografi og teologi fra 1500-tallet. Et spørsmål var helt sentralt i 1500-talls debatten: "[W]ere American Indians endowed with reason at all? Indeed, were they fully human?" (ibid: 34). I fremstillingen av debatten om dette spørsmålet trekker

Argyrou spesielt frem den allerede nevnte Las Casas, og Salamanca-teologen Francisco de Vitoria. Før jeg behandler de tre medieringsstrategiene presenterer jeg debatten om indianernes antropologiske status, den dialogkonteksten de tre strategiene oppstår i. Både min og Argyrous hovedkilde til denne debatten er en annen historiker orientert mot antropologiens (for)historie, nemlig Anthony Pagden og hans *The fall of Natural Man. The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology*. Pagdens sentrale tese er at visse posisjoner i debatten om indianerne i Amerika foregriper evolusjonistisk antropologi.

### **Spørsmålet om indianernes antropologiske status: frigjøringen fra det naturlige slaveri**

Striden om indianernes antropologiske status er knyttet til navnet Luis Sepúlveda. Denne spanske litteraten og humanisten har i ettertid blitt mest kjent for å framkjenne indianerne menneskelighet, men som Pagden har vist gjør beslektede syn seg gjeldende også før Sepúlvedas tid (Pagden 1982). I *Democrates alter, de justis belli causis apud Indos*, fra 1540-årene, argumenterer Sepúlveda for at indianerne er det som Aristoteles og Aquinas kaller "naturlige slaver". Naturlige slaver er en form for "undermennesker" som mangler vilje og fornuft til å styre seg selv ved å stille opp praktiske og etiske regler for sin livsførsel; de mangler fra naturens side selvkontroll og evnen til å omsette den praktiske fornuftens retningslinjer i moralsk handling. Et samfunn skapt av "naturlige slaver" ville – hvis det i det hele tatt var tenkelig – derfor være ute av stands til å regulere sin sosiale livsform på en fornuftig måte. Det ville per definisjon være et samfunn som forbrøt seg mot den naturlige loven.

Bartolomé de Las Casas møter Sepúlveda i Valladolid i 1550 nettopp for å



debattere hvorvidt indianerne er å betrakte som naturlige slaver. Striden om den antropologiske klassifikasjonen dreier seg i siste instans om hva slags naturlig, iboende potensiale og realiseringsmuligheter indianerne har. For hvis indianerne fra *naturen side* har en slavenatur kan de ikke oppdras og forbedres, og ikke engang i en fjern fremtid kan de få rett til å styre seg selv.

En annen sentral aktør i debatten om hvorvidt indianerne er naturlige slaver er ny-thomisten og dominikaneren Francisco de Vitoria. Vitoria argumenterer mot oppfatningen om at indianerne er naturlige slaver. I *De indis* (fra 1530 tallet) gjør han dette ved å skrive indianerne inn i en utviklings- og dannelsesfortelling som legger til grunn at indianere og spanjoler i siste instans er like, at de deler den samme menneskelighet. Antropologen Tord Larsen oppsummerer dette slik: "For Vitoria er (...) forholdet mellom indianer og spanjol som forholdet mellom barn og voksen, og det er en temporal relasjon" (Larsen 1998: 187).

Det radikale ved denne innskrivingen i den samme tiden og den samme utviklingshistorien, hevder Larsen og Pagden, er at indianeren nå forskyves fra den *naturlige* sonen og inn i kulturen – om enn som en novise i de kulturelle tingenes orden. Forskyvningen fra "natur" til "barn", fra den absolutte utsiden til kulturens antropologiske innside, fører til at indianeren nå kan defineres som et pedagogisk objekt. Og bestemt som et kulturelt vesen kan han slippes inn i historien på en helt annen måte enn de andre skapte vesener – dyr eller naturlige slaver uten fri vilje – som har fått sine utviklings- og utfoldelsesmuligheter bestemt av Skaperen på et langt mer rigid vis. I og med "innplottingen" i denne pedagogiske og narrative matrisen skrives indianeren også inn i den samme historiske

tiden og den samme kulturhistoriske utviklingsfortellingen som spanjolene som historiske aktører utfolder seg i. Gjennom opprettelsen av denne historiske og pedagogiske kontinuiteten (som i sin tur følger av den antropologiske bestemmelsen: "De er som oss i vår barndom"), dannes det et antropologisk felt hvor både spanjoler og indianere hører hjemme: Indianerne skrives inn i det samme "rommet" som spanjolene bebor, og dette "rommet" er underlagt de samme bevegelses- og utviklingslover, for både spanjoler og indianere er i besittelse av et kulturelt potensiale som kan utvikle seg og realisere seg i de samme kulturelle formene. I og med at Vitoria definerer indianeren på denne måten, skriver Pagden, blir han "effectively *liberated* (...) from a timeless void of semi-rationality and set (...) into 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, min kursivering). "Frigjøringen" det hentydes til her er fra den naturposisjonen tenkere som Sepúlveda har delegert indianerne til – en posisjon som er uten utviklingsmuligheter, nettopp fordi den er bestemt som natur. Men selv om indianere og spanjoler deler den samme menneskelige substansen, er det fortsatt forskjell på utviklingen av de kulturelle evnene, for det antropologiske potensialet er forvaltet og utviklet forskjellig i de to kulturene. I historisk/temporal forstand tilhører derfor indianerne utviklingsfortellingens begynnelse, de representerer dens "primitive former". Følgelig er det Pagden kaller "frigjøringen" (fra naturbestemmelsen) også å betrakte som en innføring av en ny form for herredømme, et pedagogisk hegemoni, som er basert på et løfte om fremtidig myndighet, gitt at de koloniale undersåttene utvikler seg i henhold til de universelle kulturelle utviklingslovene som Vitoria dedu-

serer fra den thomistiske tradisjonen. Sentrale kriterier for ”kultur”, og for å måle fremmed ”kultur” i forhold til den egne, ble hentet fra diskursen om den naturlige loven og retten. I den skolastiske tenkningen utgjør den naturlige loven det man kunne kalle en *transkulturell* praktisk fornuft, hinsides alle empiriske moralsystemer. Ved å dedusere fra *prima praecepta*, eller ”første retningslinjer”, kan mennesket – blott i kraft av å være menneske, og uten å ha vært utsatt for åpenbaringens nåde – bedømme handlinger og utstede lover som er i *overensstemmelse* med forsynets vilje og styrelse. Disse *prima praecepta* er innskrevet i alle mennesker. De er en del av selve det antropologiske utstyret Skaperen har forsynt menneskene med (Pagden 1982: 62). De første retningslinjene i loven utgjør et slags naturlig forråd som anvendes av den moralske dømmekraften til å bedømme konkrete tilfeller og til å innstifte institusjoner, skikker og ”empiriske” moralsystemer. Enhver rettfærdig lov stammer fra den naturlige lovens *prima praecepta*. De grunnleggende retningslinjene forvandles, oversettes, deretter gjennom konkret menneskelig virksomhet til faktiske institusjoner, lover og domsutsigelser. Kulturforskjell når det gjelder skikker, institusjoner og lover hviler dermed trygt på en allmenngyldig lov. Men i det øyeblikket et sosialt fenomen *ikke* kan tilbakeføres til den naturlige lovens *prima praecepta*, står man imidlertid ikke bare overfor en kulturell forskjell, men en moralsk monstrøsitet, fordi praksisen ikke lenger hører hjemme i den naturlige ordningen. Hvis loven ”disagrees with the natural law in something, it will not be a law, but the perversion of law” (Aquinas sitert i Copleston 1985, vol 2: 419).

### Strategier for å formidle mellom likhet og forskjell

La meg nå vende tilbake til de tre nevnte medieringsstrategiene som Argyrou mener oppstår i kjølvannet av debatten om indianernes antropologiske status. For det første kan manifestasjoner av det egne lokaliseres i det fremmede. Dette innebærer at det kan påvises at visse egenskaper eller institusjoner som det har blitt hevdet at de innfødte mangler, som for eksempel religiøs tro eller praktisk fornuft, rent faktisk eksisterer i den innfødte kulturen. Dermed opprettholdes likhet gjennom påstander om at ”de er som oss” til tross for tilsynelatende forskjeller som altså bortforklares som ”ytre” faktorer. Argyrou siterer her Pagden for å belegge denne strategiens ”urform”. Pagden skriver følgende om Vitorias beskrivelse av aztekerne og inkaene i *De indis*:

The Mexica [”aztekerne”] and the Inca had all the things that Christians understood by the word ”church”: a cult, places of worship and a priesthood (...). All of these things were proof that, although Indians may have wandered very far from the truth, they knew at least what form the truth should take (Pagden sitert Argyrou 2002: 36).

Slik gjenkjennes egne kulturformer i det fremmede, for som ”oss” har indianerne ”kirker”. Selv om innholdet i kulten er falskt, er selve kultens *form* ”korrekt” – ikke minst fordi den i siste instans er ordinert av Gud. Jeg skal under vise hvordan Las Casas i sin fremstilling av det azteksiske menneskeofferet bruker en lignende strategi og hvordan han begrunner det teoretisk.

For det andre – og dette er i realiteten en ren omsnuing av den første strategien – kan det postuleres at ”vi er som dem”

gjennom påvisning av at tilsynelatende "primitive" og "irrasjonelle" skikker eller tankemåter også preger "oss". Et eksempel er at "vi" fortsatt styres av irrasjonelle oppfatninger eller praktiserer rituelle handlinger. Også denne strategien blir tilbakeført til de spanske misjonæretnografer. Argyrou siterer Las Casas som skildrer de verdslige, spanske kolonisters behandling av indianerne på følgende måte: "[spanjolene] fell like ravening wolves upon the [natives], or like tigers and savage lions who have not eaten meat for days" (sitert *ibid*: 37). Her flyttes altså egenskaper som "villskap" og "dyriskhet" over til det spanske. Og som følge av denne forskyvningen knyttes også spanjolene metaforisk til den kannibalisme som *per excellence* har definert indianerne som "barbarer".

Disse to medieringsstrategiene kan relativt enkelt gjenbeskrives i retoriske termer. De er tuftet på metaforens logikk, for denne språkfiguren ser nettopp *likhet* i det som er forskjellig. Paul Ricoeur beskriver for eksempel metaforens mediering mellom likhet og forskjell på følgende vis:

Innsikt i likhet består i persepsjonen av en konflikt mellom en tidligere uforenlighet og en ny "forenlighet". "Fjernhet" bevares i "nærhet". Å se det *like* er å se det samme til tross for, og gjennom det forskjellige. Denne spenningen mellom det som er det samme og det som er forskjellig karakteriserer likhetens logiske struktur (Ricoeur sitert i Lloyd 1999).

Følger vi Ricours utlegning her må imidlertid alt spill mellom forskjell og likhet, "likhetens logikk", være basert på metaforen (se Lloyd *ibid*). Men hvis denne logikken faktisk ligger til grunn for enhver sammenligning, enhver metafor og all spenning mellom "likhet" og "forskjell", kan ikke

den historiske kontinuiteten mellom misjonærer og antropologer finnes her, i de to første strategiene – dette i det minste ikke på annet enn et helt trivielt vis. Forbindelsen mellom misjonæretnografiens medieringer mellom "oss" og "dem" og antropologiens ville dermed bli historisk tilfeldig, rett og slett fordi den er psykologisk nødvendig som forutsetningen for sammenligning eller komparasjon i det hele tatt. Hva så med den tredje medieringsstrategien? Er denne mer lovende som kulturhistorisk sammenligningsledd i en komparasjon av historisk forskjellige etnografiske metoder og teorier?

Mens de to første strategiene kun er basert på at det opprettes likhet og visse metaforiske brohoder mellom separate tegn, praksiser eller institusjoner i forskjellige kulturer, krever den tredje at det dannes en generell teori som forklarer den empiriske kulturforskjellen, og slik også definerer rammeverket for det komparative feltet hvor kulturforskjeller kan komme sammen for å sammenlignes. Det dreier seg altså om en teori som forklarer sammenligningsfeltets enhet, selve avgrensningen av og grunnlaget for "the epistemological space within which it became possible to study others" (jf. over).

Et av eksemplene Argyrou gir på en slik allmenn teori er en teori som foregripes av Vitoria, nemlig evolusjonistisk antropologi. Her blir forskjellen mellom "oss" og "de primitive" forklart (bort) ved at de primitive plasseres i kulturhistoriens begynnelse, i "vår felles barndom", slik at forskjellen i rom, "her og nå", blir historisert. I sammenheng med den tredje medieringsformen er det imidlertid mer interessant og utfordrende at Argyrou mener at den ligger til grunn for moderne etnografers påstander om at de vet *sannheten* om informantens liv og deres magisk-religiøse systemer:

In all twentieth-century paradigms natives emerge as those who know the truth of the empirical world, but do not know the truth of their society and culture; as those who can distinguish between symbol and reality in nature, but who are unwilling or unable to do so at the level of sociocultural reality (...). (...) – they are oblivious to the “fact”, according to ethnographers at any rate, that the metaphysical forces in magic and religion are nothing other than social forces expressed symbolically (Argyrou 2002:63).

På den ene siden har moderne antropologi (etter det endelige oppgjøret med oppfatninger om ”primitiv mentalitet”) insistert på at de innfødte er like rasjonelle ”som oss” – de har sann kunnskap om den empiriske verden de bor i. Dette er selvsagt et ledd i et forvar for den ”primitives” rasjonalitet i forhold til naturen. Men på den andre siden godtar ikke antropologien informantens egne begrunnelser for sine rituelle handlinger og trosforestillinger, for kulturelle forhold. ”Ubevisstheten” om naturen, den primitive mentaliteten, har blitt *erstattet med en ubevissthet om sosiokulturelle forhold*: ”They [antropologene] have successfully discredited the empirical unconscious but, (...), they have done so at the cost of constituting a new domain of native obliviousness – a sociocultural unconscious” (ibid). Hva informanten ikke vet, er at han selv har skapt kulturen og det den måtte inneholde av religiøse forestillinger som fører kulturelle forhold tilbake til gudene.

Informantenes fortellinger om sin egen kultur må derfor overføres til et eksternt teoretisk system som forklarer deres ubevisste rasjonalitet ut i fra eksterne og rent antropologiske kriterier. Forsvaret for ”de andres” rasjonalitet er dermed i siste instans

basert på at det opprettes et nytt skille mellom ”oss” og ”dem”; for det er kun i det rommet som utgjøres av kulturteorien og antropologien at den primitives potensielle eller ubevisste viten om sitt eget samfunn, sin egen kultur blir realisert. Mens innfødte informanter tror at magien og ritene faktisk virker, og at gudene handler på en måte som har *bokstavelige* konsekvenser, vet antropologen at gudenes makt ikke er annet enn figurative eller symbolske uttrykk for sosiale krefter. Den innfødtes rasjonalitet er dermed avhengig av at hans (mytiske) tale og hans (rituelle) praksis overføres til et annet teoretisk ”sted”; til et ”sted” hvor tilsynelatende irrasjonelle handlinger kan fraristes sin underliggende rasjonalitet ved å bli omkodet med en kulturteoretisk nøkkel: ”[N]atives take magic and religion literary [sic], (...) and do not realise that underneath the symbol there is a social reality that is the source of both” (ibid).

Det motsatte av å tolke noe bokstavelig, er å tolke det figurativ. Og, skal jeg hevde, det er i denne figurative tolkningen av informantens tale, hans ubevissthet, man kan finne en mer triviell *kontinuitet* mellom visse aspekter i spansk misjonæretnografi fra Ny Spania og senere antropologi. Det teoretisk ”stedet”, det komparative feltet, den innfødte talen transporteres til for å bli tolket er imidlertid grunnleggende forskjellig. Ikke minst gjelder dette hva som er kulturens, meningens og sannhetens kilde. For i den grad vi kan snakke om et kultursyn og et komparativt ”kulturfelt” i misjonæretnografien er dette radikalt forskjellig fra det som ligger til grunn for følgende kulturdefinisjon fra Max Webers hånd – en definisjon man i en typologisk konfrontasjon med misjonæretnografis teosentrisme kunne la representere en moderne, antroposentrisk kulturforståelse: ”Culture is a finite segment of the

*meaningless infinity* of the world process, a segment on which *human beings confer meaning and significance*" (sitert i Barth 1987: 69, mine kursivering). Her er verden en "avfortryllet" størrelse som blir fylt med mening og betydning av et menneskelig subjekt – og all meningsproduserende makt blir delegert til dette menneskelige subjektet.

Som idealtypisk kontrast til dette kan man bruke Pagdens beskrivelse av en "fortryllet kulturforståelse" i den spanske 1500-talls diskursen om "det indianske problem". Denne er basert på at det finnes en enhetlig, *skapt* virkelighet – *creatura* – med opprinnelse i et guddommelig subjekt. Her er det mennesket som er mottager av et budskap med guddommelig avsender:

As man is part of a creation which is both perfect and harmonious, it follows that the laws which control his social world may be observed in the same way, and with the same degree of accuracy, as the behaviour of objects in the material world. For if we assume that all the observed regularities in nature, whether they apply to man or to inanimate matter, are *equally decreed by God*, there can be *no substantive difference between a law which for instance, forbids the eating of human flesh and a law which decrees that all apples when dropped shall fall* (Pagden 1982: 62, min kursivering).

Den sosiale virkelighetens regler og normer, det antropologiske feltet, er på denne måten her å forstå som en del av selve skapningens struktur og orden, på samme måte som den materielle verdens strukturer og bevegelser er det. Guds forbindelse til verden, Skaperens forbindelse til skapningen, er lik en kunstners forbindelse til sitt verk, eller som det heter med en sammenligning

som Aquinas gjentar flere steder i *Summa Theologica*: "God in his wisdom is the creator of all things and is related to them in the same way as an artist is related to his work of art" (Aquinas 1988: 48). På grunn av dette skaperforholdet kan det i siste instans heller ikke finnes noen absolutt skillelinje mellom deskriptive og normative utsagn, og mellom natur og kultur (jf. Larsen 1998). Det er snarere snakk om det Pagden<sup>5</sup> kaller "(...) the conviction that the values one holds are grounded in the structure of reality, that between the way one ought to live [ethos] and the way things really are [world view] there is an unbreakable reality" (Geertz sitert i Pagden 1982: 64). Oppfatninger om naturlig lov og rett som jeg behandlet over er selvsagt et illustrerende eksempel på dette.

### **Mellom kulturens bokstav og kulturens ånd – naturlig teologi og demonologi som etnografiske modeller**

Jeg skal nå vende tilbake til Las Casas og Sahagún. Ved å sette disse to opp mot hverandre med henblikk på hvordan de leser den fremmede kulturens *bokstav* skal jeg vise at det er en dyptgripende forskjell mellom disse to skikkelsene fra etnografis forhistorie. Med en vending inspirert av Tzevtan Todorov kunne man si at mens Las Casas elsker og misforstår indianerne, fordømmer og forstår Sahagún dem (jf. Todorov 1992). På grunn av sin demonologiske tolkningsramme og sitt syn på den sataniske verdens bokstavelige *realitet* dveler Sahagún mye lenger ved den innfødte kulturens egen meningsorganisasjon før den blir oversatt til vestlige termer. Samtidig skal vi også se at begge baserer seg på en allegorisk eller figurativ modell for å krysse grensene mellom det kulturelt ubeviste og bevisste – en modell som likner

den jeg har presentert her med utgangspunkt i Argyrou. Videre er det en forskjell når det gjelder *tiltalestruktur*, hvem de henvender seg til og skriver for og hvordan de danner et komparativt felt – det teoretiske ”stedet” hvor elementer fra forskjellige kulturer bringes sammen for å sammenlignes.

Et av de mest sjokkerende eksempler på ”kulturell toleranse” finnes i Bartolomé de Las Casas analyse av det aztekiske menneskeofferet. Las Casas har altså gått in i historien som den fremste forsvarer av indianernes rettigheter på 1500-tallet. Men hans forsvar for indiansk ”kultur” kan på flere punkter sies å bestå av en allegorisk eller figurativ *utvisking* av den indianske kulturens ”bokstav”, for denne ” bokstaven” har ingen annen rolle enn å peke frem mot den kristne ånden som kommer til å oppløse den. Og det er nettopp fordi det peker frem mot den kristne ånden, at menneskeofferet kan tolereres til et visst punkt.

Jeg skal først vise hvordan Las Casas etablerer et metaforisk brohode mellom kristne og aztekiske oppfatninger av offer; slik at selve senteret i den kristne religionen får en hedensk motsvarighet i det aztekiske menneskeofferet. Las Casas skriver i *Apologia* at ”[i]t can be persuasively argued from the fact that God commanded Abraham to sacrifice to Him his only son Isac, that it is not altogether detestable to sacrifice human being” (siteret i Todorov 1992: 188). Her blir menneskeofferet i GT et metaforisk prisme som gjør at Las Casas kan opprette likhet mellom to forskjellige offersystemer. Etter at denne sammenligning er fremstilt, utpensler Las Casas en teoretisk ”common ground”, et felt hvor komparasjon som en form for metaforisk utveksling mellom elementer fra forskjellige kulturer kan finne sted. For Las Casas er grunnen under dette antropolog-

iske feltet en teologisk oppfatning om at alle mennesker blott i kraft av å være Guds skapninger har en intuitiv kunnskap om Gud, sin skaper. Men det finnes imidlertid to former for kunnskap om Gud, en ubevisst eller intuitiv og en bevisst som er preget av *åpenbar* kunnskap om de kristne trossannheter. Denne siste og eksplisitte kunnskapen, utgjøres av den åpenbarte teologien og er selvsagt forbeholdt den kristne, mens den første kunnskapsformen er intuitiv og ubevisst og knyttet til den såkalte *naturlige teologien*.

Den thomistiske tradisjonen Las Casas står i har et stort spillerom for den naturlige teologi. Dette er altså en form for erkjennelse som springer ut av naturlig, menneskelig tenkning; en tenkning som ikke er veiledet av åpenbaring. Filosofen Anfinn Stigen beskriver skillet mellom disse ”erkjennelsesformene” slik: ”[I] den åpenbarte teologi kommer erkjennelsen i form av tro inngitt menneskene som nådegaver mer eller mindre direkte fra Gud gjennom åpenbaring. I den naturlige teologi oppstår erkjennelsen som viten i mennesket” (Stigen 1983: 286). Gjennom den naturlige teologien har alle mennesker, også hedninger, tilgang på innsikt som i siste instans peker mot Gud. Det relativt store rommet for naturlig teologi er en følge av skaper-tanken: Det eksisterer en grunnleggende likhet, en *similitudo*, mellom skapningen og Skaperen (McGrath 2001: 208). Gud har berørt skapningen i skaperakten. På den ene siden fører altså skaperdogmet i dets thomistiske versjon til en form for teologisk berøringsmagi. På den andre siden har Skaperen etterlatt seg mimetiske spor (jf. *similitudo*) som minner om den godheten som lå til grunn for skaperakten, altså en form for teologisk *likhetsmagi*. Denne forbindelse mellom Skaper og skaperverk fører til en ontologisk fundert kontrakt

som garanterer at mennesket er kunnskapsmessig veltilpasset til verden. Og også hedninger, som indianerne, er skapt av Gud og lever i den verden som han har skapt. Derfor kan også de berøres av, og erkjenne, de mimetiske sporene som Skaperen har etterlatt seg i skapningen, for også den naturlige fornuften kan etterspore Guds "signatur" i skaperverket (se *ibid*). Her er dermed likhetens ytterste teologiske grunn i denne formen for misjonæretnografi.

Las Casas' utgangspunkt er at alle mennesker er Guds skapninger, skapt i Guds bilde. Derfor har alle mennesker også en naturlig trang til å dyrke Gud – dette ikke minst fordi også hedninger som indianerne er skapt av Gud og bebor Guds skaperverk, selv om de selv ikke vet det på annet enn ubevisst vis. En viss innsikt om at mennesket står i gjeld til en oversanslig instans er dermed å betrakte som et fundamentalt antropologisk fellestrekk. Det eneste hedningen mangler er rett adressat for sine bønner og ofre. Hvordan kan man bevise sin kjærlighet til Gud på best mulig vis? Og hvordan kan man innfri gjelden til sin skaper? Jo, gjennom å gi Ham det som er mest dyrebart for en selv. Og hva er mest dyrebart for menneske, om ikke selve livet. Dette resonnementet fører til at Las Casas konkluderer med at det er naturen selv som krever menneskeoffer:

(...) nature itself dictates and teaches those who do not have faith, grace or doctrine, who live within the *limitations of the light of nature*, that, in spite of every contrary positive law, they ought to sacrifice human victims to the true God or to the false god who is thought to be true, so that by offering a supremely precious thing they might be more grateful for the many favours they received (Las Casa sitert *ibid*: 189, min kursivering).

Men paradoksalt nok blir den lokale, kulturelle formen på, og begrunnelsen for, det aztekiske menneskeofferet her fullstendig irrelevant. Den eneste rollen offeret har er å peke frem mot en annen form for offer. Det er derfor fullstendig likegyldig hvordan det ofres, bare det ofres, slik at "naturens diktat" kan bli oppfylt i påvente av den sanne religion og den lov som både oppfyller og oppløser naturens "lov".

### Sahagúns demonologiske diagnostikk

For å finne en mer fyldig beskrivelse av det aztekiske offersystemet, kan man gå til fransiskanermunken Bernardino de Sahagún og hans *Historia general de las cosas de Nueva España*. I motsetning til Las Casas som ser det aztekiske offersystemet som en rituell praksis som ikke støter mot Gud, men snarere peker frem mot, prefigurerer, den kristne forløsningen, mener Sahagún at det er Satan selv som er den aztekiske religionens opphavsmann. En annen relevant forskjell her er at Las Casas skriver for et spansk publikum, først og fremst for å frelse indianerne fra den fysiske volden i kolonien. Sahagún derimot skriver sine tekster for å frelse indianernes sjeler; han skriver for sine fransiskanske brødre på misjonsmarken og for indianerne selv. Hans tekster er nemlig fylt av sekvenser med *direkte tiltale* til et indiansk publikum. Disse fordømmes for sin vanntro, slik som det fremgår av følgende eksempel fra fransiskanerens hånd: "De [som dere tilber] er de som har sådd forvillelser og svik i hele verden, (...) vit med all visshet at ingen av dem dere tilber er Gud eller verdens skaper, snarere er de alle infernalske djevler (Sahagún 1993: 78-9).<sup>6</sup>

Sahagún blir altså hyllet som den amerikanske antropologiens far. Og hans verk er som sagt fortsatt kanskje den mest sentrale kilde i studiet av prehispanisk



*Abildning av menneskeoffer med europeisk preg. Fra Firenzekodeksen, et av Bernardino de Sahagúns verk. Illustrasjon hentet fra B. Smith (1979) Mexico: Arte e Historia. Ediciones Tólteca.*



kultur i Mexico. Jeg skal først vise hvordan denne antropologiske forfaren selv begrunner sin egen etnografiske vitenspraksis, og hvordan han retorisk danner et felt for beskrivelse og sammenligning av "kultur". Deretter viser jeg et eksempel på hvordan han skriver sitt analytiske objekt inn i dette feltet.

I de første vendingene i prologen til *Historia general* vikler Sahagún en modell for sin etnografiske forståelsesform ut av en legemetafor:

Legen kan ikke med sikkerhet foreskrive medisin til den syke uten at han vet hvilke væsker eller årsaker sykdommen stammer fra. På denne måten sømmer det seg at den gode legen er lærd innen medisin og sykdom, slik at han kan foreskrive den rette medisin (...). Predikanter og skriftefedre er sjelens leger, og for at de skal helbrede sjelelige sykdommer må de ha erfaring med åndelige medisin og sykdom; predikanten må ha kunnskap om republikkens laster for å kunne stille den kristne læren opp mot disse, og skriftefaren [må også ha slik kunnskap] for å kunne stille de rette spørsmål, og for å forstå det som sies og som har med hans virke å gjøre (Sahagún 2001: vol. 1, 49).<sup>7</sup>

Skriftefaren og predikanten er altså for sjelen det legen er for kroppen. Og for å helbrede sjelen kreves kunnskap om "republikkens" tilstand og dens laster. Predikantens og skriftefarens kunnskapsfelt er slik et annet enn legens, men det praktiske kunnskapsmålet er det samme, nemlig helbredelse. Og "helbredelse" er her en bokstaviggjøring av frelse.

Etter at analogiene mellom kropp og sjel, lege og skriftefar, bokstav og ånd er etablert, presenterer Sahagún sitt eget

misjonæretnografiske virke som en form for "åndelig legekunst". Han skriver at det ikke passer seg at prestene som overser omvendelsen i Ny Spania er uforsiktede, og at de pga. sin uvitenhet om "den gamle religionens" sataniske realitet sier at ikke finnes mer alvorlige synder enn beruselse og hor blant de innfødte (ibid). Objektet for Sahagúns etnografiske prosjekt, slik som det fremstår i denne retoriske fremstillingen av "undersøkelsesfeltet", er en kultur med behov for frelse. Og frelsen er altså retorisk figurert som en form for fysisk helbredelse.

Når det gjelder de "alvorlige synder" dreier det seg om levningene etter "den gamle religionen". For å kunne preke mot avgudsdyrkelsen, "er det nødvendig å vite hvordan de gjorde det [dvs. hvordan de praktiserte sin kult] i den hedenske tiden" (ibid).<sup>8</sup> Kunnskap om fortidens indianske kultur legitimeres slik med ønsket om å destruere den – et minne om fortiden må holdes oppe, men kun for at fortiden ikke skal vende tilbake til misjonærenes nåtid.

Denne bestemmelsen av det etnografiske feltet er i seg selv allerede en sosial diagnose av to "ubalanser" i republikkens kropp, i samtidens Ny Spania. Først diagnostiseres en kulturell kunnskapsmangel hos de spanske prestene; for disse er "uforsiktede", fordi de ikke forstår den særegne kulturelle formen som synden tar i Ny Spania. Utdrivelsen av synden og djevelkulten krever derfor nærmere studier av de innfødtes kultur. Dette blir eksplisitt knyttet til en kritikk av de munkene som tolker indiansk kultur som uttrykk for den naturlige teologi eller en naturlig religiøs trang til å hylle Gud, slik vi så Las Casas som et eksempel på over. Sahagúns krasse fordømmelse av de munkene som ser den indianske kalenderen som et produkt av den naturlige teologien (som Sahagún her kaller "naturlig filosofi") er illustrerende.

Sahagún selv er klar, den innfødte kalenderen er skapt av Satan selv:

Det som sies om at indianerne viste seg som *naturlige filosofer* når de satt sammen denne regningen [kalenderen] er helt usant, for *denne regningen fikk de ikke fra noen naturlig orden, fordi den var en oppfinnelse av demonen* og av spådomskunst (...). Det som sies om at denne kalenderen ikke inneholder idolatri er den største løgn, fordi den ikke er en kalender, men retningslinjer [*arte*] for spådomskunst som inneholder mange ting som har med idolatri å gjøre, mye overtro og mange påkallelser av demonene, skjulte og åpenbarte (...). (Sahagún 1969, vol. 1: 372-373, min kursivering).<sup>9</sup>

Jeg skal vise et eksempel på hvordan Sahagúns etnografiske og demonologiske legekunst praktiseres. Jeg tar utgangspunkt i et nettverk av forbindelser som den etnografiske diagnostiker Sahagún etablerer mellom den biologiske kroppen og republikkens sosiale kropp. Sammenhengen er også her beskrivelsen av det aztekiske offer-systemet, men i motsetning til hos Las Casas tømmes ikke den ofrede kroppen her allegorisk for lokal mening i det den blir transportert til et annet tegnsystem. For gjennom det diabolske filteret som Sahagún benytter er det fortsatt mulig å spore hvordan den individuelle kroppen er vevd inn i en særegen og fremmed kulturell semiotikk, og det er først og fremst hans hang til å finne sataniske merker på de innfødte kroppene – en ”klassisk” demonologisk måte å finne tegn etter djevelpakten på (jf. Caro Baroja 2001) – som gjør at han dveler lenger ved den innfødte kulturens ”bokstav” enn Las Casas.

Alle nyfødte aztekere ble gitt noen små riss på brystet og på magen, og ifølge Sah-

agún syntes det som om ”disse tegnene var (...) djevelens (...) merke, som han merket sine får med”. Mens hvert individ slik ble merket av Satan allerede rett etter fødselen, henga den sosiale kroppen seg til kollektive sataniske utskeielser under den kalenderriten som ble kalt ”Seremonien for den nye ild”. Dette var en kosmologisk overgangsrite som fant sted på terskelen mellom det vi ville kalle to århundrer. På denne tiden slukkes all gammel ild og hele landet ligger mørkelagt, helt til den nye ilden blir rituelt tent på en høyde utenfor hovedstaden. Den nye ilden blir tent i brystet på et menneskeoffer som først har fått fjernet hjertet for å ernære kosmos; for kosmos er levende og lider derfor av konstant hunger, slik som alle levende vesener gjør det. Etter at den kosmiske sulten er stilt av det friske hjerteblodet, kan den nye ilden tennes i hulrommet som har oppstått etter det ofrede hjertet. De innfødte trodde, skriver Sahagún, at

hvis man ikke klarte å tenne ilden i brysthulen til offeret, ville det være slutten for den nåværende menneskeslekten, og at natten og mørket ville vare evig, at solen ikke ville fødes eller stå opp på nytt og at *tzitzimime*, som var noen grufulle og uhyggelige skikkelser, ville komme over dem fra oven og at de ville spise menn og kvinner (Sahagún 1969, vol. 2: 271).<sup>10</sup>

Sahagún ser altså denne riten som selve fornyelsen av pakten med djevelen. Han beskriver hvordan ilden som blir tent på høyden, kunne sees fra langt hold, hvordan tegnet på den nye djevelpakten blir fraktet av løpere fra det rituelle sentrum til de forskjellige delene av landet, slik at hele landet blir innskrevet i en diabolsk liturgi som organiserer både tid og rom. Videre vender den etnografiske diagnostiker seg tilbake til

de individuelle kroppene og forteller at alle som så den nye ilden, til og med barn i vuggen, ”skar seg i ørene med kniver og tok blodet som strømmet ut og sprutet det i den retningen som flammen kom fra” (ibid: 271-2).<sup>11</sup>

La meg nå vise hvordan dette spillet mellom mikro- og makrokosmos og mellom individuell og sosial kropp blir utspilt med et enkelt ord som bindeledd: Den nye ilden tennes med et instrument som ble kalt *mamalhuatzli* – ”ildboret”. Dette var to stokker som ble boret mot hverandre for å skape ild ved friksjon. Det er dette bore-instrumentet som settes i arbeid i brystet til det døde offeret under tenningen av den nye ilden, og som dermed blir selve instrumentet i fornyelse av den sataniske pakten. Sahagún forteller at *mamalhuatzli* også er navnet på tre stjerner som de viste særlig ærbødighet for (ibid: 262-63). De tre stjernene ble feiret med ofre når de på nytt viste seg i øst. Dette skjedde etter solfesten, forteller Sahagún. Deretter går han rett fra astrologien og den rituelle organiseringen av tiden og tilbake til menneskekroppen:

De kalte disse tre stjernene *mamalhuatzli*, og det samme navnet bruker de på storkene de tenner ild med, fordi de synes at det er en likhet mellom dem, og de trodde at denne måten å tenne ild på kom derfra. På grunn av dette hadde de den skikk å lage noen brennmerker på håndleddet til mennene. De sa at den som ikke var merket med dette tegnet, når han døde og kom til helvete måtte bore ild med håndleddene ved å gni dem mot hverandre slik som de her lager ild med stokker (ibid: 263).<sup>12</sup>

På denne måten kommer ordet og tegnet ”*mamalhuatzli*” til å veve seg mellom kroppen, himmelen og helvete eller under-

verdenen. Slik kan det også skimtes et kulturelt mønster som forbinder disse kulturelle delene i en større lokal meningsorganisasjon – og det nettopp i det øyeblikket de blir skrevet inn i den diabolske konteksten for å bli fordømt. Dette innebærer ikke at Sahagún fremstiller den lokale kulturen som en autonom kulturell helhet som hviler i seg selv, snarere er det den demonologiske horisonten som får ham til å dvele lenger ved den innfødte kulturens ”bokstav” og dens lokale forbindelser enn det Las Casas gjør.

### Avslutning – etnografisk frelse, antropologisk ubevissthet

La meg til slutt vende tilbake til Argyrous bruk av termen ”frelse”. Som vi har sett fungerer termen i hans fremstilling som et strukturelt og historisk brohode som oppretter *likhet* mellom moderne antropologi og spansk misjonæretnologi, mellom ”oss” og ”dem”. Argyrous postulat om at den antropologiske begrunnelse av likhet er rent metafysisk er selvsagt selv et eksempel på den andre medieringsstrategien (”vi” er som ”dem”) for på denne måten påstås det at antropologien er tuftet på metafysik. Antropologiens sans for å frelse de andre gjennom ”likhet” ses videre som en form for mental kulturarv etter spansk misjonæretnologi.

”Frelse” har imidlertid i forhold til misjonærenes verk, en dobbelt betydning som må undertrykkes, for at Argyrou kan etablere en fortelling om kontinuitet. For det første dreier det seg om å frelse indianerne fra kolonimaktens vold. For det andre dreier det seg om å frelse deres sjeler for Gud. Disse to betydningene av ordet er relatert til to forskjellige kommunikasjonskretsløp som delvis styrer bruken av de komparative metaforer som oppretter likhet mellom ”oss” og ”dem”; og dermed

også bildet av den amerikanske indianer i tekstene til spanske munkar på 1500-tallet. For skal man redde indianernes kroppar, må man henvende seg til kongen og den verdslige makten, men skal man frelse deres sjeler, må man henvende seg til indianerne selv, samt til sine medbrødre for å komme overrens om misjonens praksis. – Las Casas er først og fremst et eksempel på det første, Sahagún på det andre. Spansk misjonæretnolografra fra femtenhundretallet kan derfor ikke samles i en kulturhistorisk aktant som motstandsløst, gjennom ren narrativ kontinuitet, blir til moderne kulturkunnskap, og som inntar Vico-posisjonen i tiltalen til Kongen eller makten.

Forskjellen når det gjelder kommunikasjonskretsløp og tiltalestruktur er ikke i seg selv tilstrekkelig til å forklare alle forskjellene mellom Las Casas og Sahagúns etnolografra. Las Casas' "antropologisk felt", det teoretiske stedet som ligger under hans opprettelser av brohoder mellom aztekisk og kristne offerformer, er basert på den naturlige teologien, på en oppfatning om at hedningene lever innenfor skaperverket og er skapt av Gud, men utenfor den sanne nåden som kun kommer den troende kristne til del. De er derfor i besittelse av en ubevisst innsikt i tingenes sanne orden som kommer til uttrykk i sanne kulturformer med feil innhold. Offeret som *form* er "korrekt" og støter ikke mot den rette tro, men det venter på å bli fylt med kristent *innhold*. Dette er denne typen etnologgrafisk allegori man med Argyrou kan postulere at den moderne antropologien har arvet fra misjonæretnolografra og fra teologiske "kulturoppfatninger". For som hos Las Casas ses rituelle former som uttrykk for en viss sosiologisk rasjonalitet som de innfødte selv er ubevisste om. Men mens Las Casas' azteker og hedninger ikke er bevisste om at "de er skapt av vår Gud", er antropologiens

informanter ikke bevisst om at "de selv har skapt sin kultur".

#### Noter

- 1 Artikkelen er en lettere bearbeiding av et foredrag holdt på Nasjonalt fagseminar i folkloristikk og etnologi i 2003. Tema for seminaret var kulturhistorie, mer spesifikt var mitt oppdrag å behandle forholdet mellom språk, tolkning og kulturhistorie. Takk til Ane Ohrvik, Arne Lie Christens og Arne Bugge Amundsen for invitasjon.
- 2 [C]onvivi con la cultura de aquellos naturales.
- 3 I spanske etnologgrafiske tekster fra Ny Spania [Mexico] fra 1500-tallet finner man ordformen "cultura" men da i betydningen "kult". Fransiskaneren Sahagún, som jeg snart kommer tilbake til, bruker stadig i sin *Historia general de las cosas de Nueva España* uttrykket "la cultura de sus [indianernes] dioses", noe som kunne oversettes som "kulten/dyrkingen av deres guder". Andre steder bruker Sahagún også ordformen "cultura" i betydning av "dyrking" knyttet til omvendelsen av indianerne, slik som i setningen "la cultura de esta nueva viña de Dios", dvs. "dyrkingen/kultivering av denne Herrens nye vinmark [dvs. de indianske sjelene i Ny Spania]" (Sahagún 1969, vol. 1: 27, jf. Ødemark 2002).
- 4 "Aktant" (jf. fransk, "actant", "handlende") betegner en underliggende og dypstrukturell rolle eller funksjon i en narrativ struktur. Et velkjent eksempel på en slik funksjon er "giveren" eller "hjelperen" i folkeeventyret. Flere skikkelser /karakterer på en fortellings overflate kan "tilhøre" samme underliggende aktant (være for eksempel "hjelpere" eller "motstandere"). Aktantanalysen slik den ble utviklet av A.J. Greimas, trekker veksler på V. Propps eventyrmorfologi og hans beskrivelse av rolletypologier i det russiske undereventyret (for en kort beskrivelse se Lothe et al 1997: 10).
- 5 Ved å påkalle Clifford Geertz beskrivelse av den symmetriske tilpasningen mellom "ethos" og "world view" i *The Interpretation of Culture*.
- 6 Estos son los que por todo el mundo an sembrado sus engaños y traciones, (...) y sabed por cosas muy ciertas que ninguno de todos quantos adoráis es Dios ni dador de vida, más que todos son diablos ynfernales.
- 7 El médico no puede acertadamente aplicar las medicinas al enfermo sin que conozca de qué humor o de qué causa procede la enfermedad. De manera que el buen médico conviene sea docto en el conocimiento de las medicinas y en el de las enfermedades, para aplicar convenientemente a cada enfermedad la medicina contraria. (...) Los predicadores y confesores, médicos son

de las ánimas; para curar las enfermedades espirituales conviene tengan esperiticia de las medicinas y de las enfermedades espirituales: el predicador de los vicios de la republica para enderezar contra ellos su doctrina, y el confessor para saber preguntar lo que conviene y lo que dixeren tocante a su oficio.

- 8 [M]enester es de saber cómo las usaban en tiempo de su idolatría.
- 9 «En lo que dice que los indios (que) compusieron esta cuenta se mostraron filósofos naturales es falsísimo, porque esta cuenta no la llevaban por ninguna orden natural porque fué invención del demonio y de arte de adivinación. (...) En lo que dice que en este calendario no hay cosa de idolatría es falsísima mentira, porque no es calendario sino arte adivinatoria, donde se contienen muchas cosas de idolatría, y muchas supersticiones y muchas invocaciones de los demonios, tácita y expresamente, como parece en todo este cuatro libro precedente (...)»
- 10 [Q]ue si no se pudiese sacar lumbre que habría fin el linaje humano, y que aquella noche y aquellas tinieblas serían perpetuas, que el sol no tornaría a nacer o salir; y que de arriba vendrían y descenderían los *tzitzimime*, que eran unas figuras feísimas y terribles, y que comerían a los hombres y mujeres.
- 11 [C]ortaban sus orejas con navajas y tomaban de la sangre que salía y esparcía hacía aquella parte donde parecía la lumbre.
- 12 Llaman a estas tres estrellas *mamalhuatzli*; y por este mismo nombre llaman a los palos con que sacan lumbre, porque les parece que tienen alguna semejanza con ellas, y que de allí les vino esta manera de sacar fuego. De aqui tomaron por costumbre de hacer unas quemaduras en la muñeca (a) los varones a honra e aquellas estrellas. Decían que el que no fuese señalado de aquellas quemaduras, cuando se muriese, que allá en el infierno habían de sacar el fuego de su muñeca, barrenádola, como acá sacan el fuego del palo.

## Litteratur

- Asad, Talal 1986. "The Concept of Cultural Translation in British Social Anthropology". I: James Clifford og George E. Marcus. *Writing Culture. The Politics and Poetics of Ethnography*. Berkley.
- Aquinas, Thomas 1988. *On Politics and Ethics*. New York and London.
- Argyrou, Vassos 2002. *Anthropology and the Will to Meaning. A Postcolonial Critique*. London.
- Barth, Fredrik 1987. *Cosmologies in the Making. A Generative Approach to Cultural Variation in inner New Guinea*. Cambridge.
- Browne, Walden 2000. *Sahagún and the Transition to Modernity*. Norman.
- Caro Baroja, Julio 2001. *The World of the Witches*. London.
- Copleston, Fredrick 1985. *A History of Philosophy. Bind 1*. New York.
- Fuentes, Carlos 1991 [oppr. 1975]. *Terra Nostra*. Madrid.
- Gilje, Nils 1996. "Innledning". I: Vico, G. *Den Nye Vitenskapen*. Oslo
- Johnson, Barbara. "Forskjellenes terskler". I: Vagant nr. 4. 2001 og 1. 2002: [www.vagant.no/arkiv/tekster](http://www.vagant.no/arkiv/tekster)
- Larsen, Tord 1998. "I begynnelsen var Amerika. Den amerikanske indianer, kontraktteorien og den vitenskapelige revolusjon". I: S. Bagge (red.) *Det europeiske mennesket. Individoppfatninger fra middelalderen til i dag*. Oslo.
- Le Goff, Jacques 1992. *History and Memory*. New York.
- León-Portilla, Miguel 1987. *Bernardino de Sahagún*. Madrid.
- Lloyd, David 1999. "Rase og representasjon". I: *Vagant* nr. 2 (finnes også på [www.vagant.no/arkiv/tekster](http://www.vagant.no/arkiv/tekster))
- Lothe, Jacob et al 1997. *Litteraturvitenskapelig leksikon*. Oslo
- McGrath, Alister E. 2001. *Christian Theology. An Introduction*. Oxford.
- Pagden, Anthony 1982. *The fall of Natural Man. The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology*. Cambridge.
- Sahagún, Fray Bernardino de 1969. *Historia general de las cosas de Nueva España*. Vol. 1-4. México. D.F.
- Sahagún, Fray Bernardino de 1993.

- Coloquios de los doce*, i C. Duverger *La Conversión de los indios de Nueva España*. México D.F.
- Sahagún, Fray Bernardino de 2001. *Historia general de las cosas de Nueva España*. Vol. 1-2. Madrid.
- Stigen, Anfinn 1983. *Tenkningens historie. Bind 1*. Oslo.
- Todorov, Tzvetan 1989. *Symbolik och tolkning*. Stockholm.
- Todorov, Tzvetan 1992. *The Conquest of America. The question of the Other*. New York.
- Ødemark, John 2002. *Ilden ved templet og flammen i hjertet. Mimesis og kulturoversettelse i Motolinías Historia de los indios de Nueva España og andre tekster av fransiskanske misjonæretnografer i Ny Spania (1524-1555)*. Hovedoppgave i folkloristikk, Institutt for kulturstudier, Universitetet i Oslo.