

DET KONGELIGE DANSKE VIDENSKABERNES SELSKABS PJECE SERIE

GRUNDVIDENSKABEN I DAG

21



FREDRIK BARTH

SOSIALANTROPOLOGIEN SOM  
GRUNNVITENSKAP

UDGIVET AF FOLKEUNIVERSITETET I KØBENHAVN

1980

*Redaktion:*

professor, dr. phil. MOGENS BLEGVAD  
administrator, dr. phil. ERIK DAL  
professor H. HØJGAARD JENSEN

---

FREDRIK BARTH er født 1928. Han studerede i USA (M.A. University of Chicago 1949) og England (Ph. D. Cambridge 1957). Han var stipendiat ved Universitetet i Oslo 1953-60, docent og senere professor i socialantropologi ved Universitetet i Bergen 1961-73, og fra 1974 virker han som professor ved Etnografisk museum i Oslo. - Fredrik Barth har udført feltarbejde i Kurdistan, Irak 1951, Swat, Pakistan 1954, sydlige Iran 1957-58, Baluchistan, Pakistan 1960, Darfur, Sudan 1964, Baktaman, Ny Guinea 1968 og Sohar, Oman 1974 og 1975 samt i Norge blandt fjeldbønder, sildefiskere og omstrejffere. Han har publiceret en række arbejder i antropologisk økologi, politisk organisation, ikke-europæisk økonomi, sammenlignende religionsforskning og antropologisk teori.

---

*Hæfte 21-25 udgives med støtte fra  
Niels Bohr Legatet.*

*Forlag:*

Folkeuniversitetet i København  
Købmagergade 52  
1150 København K

*Fredrik Barth*

## SOSIALANTROPOLOGIEN SOM GRUNNVITENSKAP

Sosialantropologi er det sammenlignende studium av menneskelige samfunn og kulturer. Dets studieobjekt byr fremdeles, i vår samtid idag, på en svimlende empirisk variasjon mellom alle de forskjellige livsformene som praktiseres av mennesker – en variasjon som er helt enestående innenfor én biologisk art. Hvorledes fungerer disse samfunn og kulturer, hvorledes lever mennesker *i* dem, eller i kraft av dem? Hvilke fellestrekk gjelder for deres oppbygning, og hvilke grenser for deres variasjon? Hva er kreftene, faktorene, som former og begrenser menneskeliv?

Disse vil trolig alltid være de store spørsmål eller tema som opptar sosialantropologen; og for å studere slike tema drar han ut i marken, liksom de tidlige naturhistorikerne, for å „se og undres“, men han arbeider også ved skrivebordet og i biblioteket for å analysere og generalisere. Å forme sosialantropologien som vitenskap blir en dobbelt kamp, for i voksende grad å lære å observere systematisk og resonnere analytisk om disse ofte alt for nære, alt for menneskelige fenomen.

For å fortelle om „sosialantropologien som grunnvitenskap“ må jeg derfor male på et stort lerret, og med bred pensel. Jeg håper å kunne gi et inntrykk av mange ting: av de fenomenene vi studerer, av hvorledes det er å studere dem, av metodiske og teoretiske posisjoner som preger faget, av innsikter som studiet gir. For å hjelpe meg i dette skal jeg knytte min fremstilling til eksempler fra to av mine egne feltstudier: Baktamanene, en liten urskogsbefolkning i indre Ny Guinea, og handelsbyen Sohar i Oman i det sydøstlige Arabia.

Baktamanene er 183 mennesker som lever i en nesten helt isolert verden, med begrenset handel med sine nærmeste naboer og første kontakt med den ytre verden tre år før jeg kom til dem i 1968. De er omgitt av fiendtlige stammer som stort sett ligner dem selv, så de kjenner intet menneskeliv som er forskjellig fra sitt eget, og har intet å sammenligne seg med. De ernærer seg ved skiftende hakkejordbruk, jakt og sanking, holder noen svin og hunder som tamdyr, og er i alt vesentlig avhengig av en „stenalders“ teknologi skjønt de fleste menn nå har lyktes i å bytte til seg øksehoder av stål gjennom indirekte handel. Mennene lever i kollektive mannshus mens kvinner og barn bor i separate småhytter. Befolkningens viktigste fellesanliggende er en mysteriekultus av fruktbarhet, henvendt til forfedrene.

Sohar, på den annen side, er et bysamfunn på ca. 15 000 innbyggere, som lever av handel, dyrker dadler ved kunstig vanning, fisker, og arbeidsvandrer. Befolkningen består av kjortelkleddede menn, og kvinner med slør og ansiktsmasker. De bekjenner seg til verdensreligionen Islam, ser sin kultur som det ypperste historien har frembragt og sin by som en del av all sivilisasjons vugge. For fire tusen år siden handlet de i kobber med Mesopotamia og India, siden ble byen et sentrum for omlastning av røkelse, elfenben, krydder, og slaver.



En tradisjon sier at Sinbad Sjøfareren var født i Sohar. På markedet møtes arabere, persere, balucher, indere og andre folkeslag; ulike trossamfunn lever side om side; kongeslekt, frimenn og slaver som ble gitt frihet for bare 20 år siden er sammen virksomme i en kompleks arbeidsdeling som styres av penger og markedsprosesser.

Disse to, så forskjellige, samfunn kan tjene for å gi oss materiale og spørsmålsstillinger i den efterfølgende fremstilling. Derved håper jeg at leseren også kan bygge opp to konkrete bilder av to fremmede livsformer, samtidig som vi i hovedsaken henvender oss til de mer generelle metodiske og teoretiske problemstillinger.

Sosialantropologen oppsøker slike studieobjekter, og konfronterer dem som tilfeller av komplekst, levende liv. Det er ikke offentlig statistikk, andres beretninger, eller svarene på et spørreskjema som er hans rå-data: han prøver å plassere seg slik at *han selv* kan observere disse menneskene, deres interrelasjon og samtaler og hele liv. Det er ikke hva som er hendt før med dem, deres historie, som skal rekonstrueres, men hva de er *nå* som skal beskrives og forstås. Det er ikke deres kulturs produkter – Baktamanske myter eller hustyper, Sohariers broderte kvinnekler eller religiøse tekster –, som skal ordnes og studeres, men selve den aktivitet som en befolkning utøver, og de forståelser, meninger, konvensjoner og verdier som kommer til uttrykk gjennom slik aktivitet. – Jeg markerer her et personlig standpunkt, som jeg tror best bevarer kjernen i den sosialantropologiske disiplin. Mange av mine kolleger legger større vekt på historiske problemstillinger, og mange arbeider med sterk konsentrasjon om strukturalistiske analyser av myter, symbolsystemer, eller andre kulturprodukter. Men få vil benekte den sentrale plass som det synkrone studium av fremmede samfunn i funksjon har i vårt fag.

### *Deltagende observasjon*

Med en slik målsetning må antropologen som sin første oppgave skaffe seg data så han kan gi en beskrivelse av andre menneskers liv: deres situasjon, deres egen forståelse av sin situasjon, deres samfunn, alle deres virksomheter. Han står altså overfor en sann Niagara av potensielle data når han konfronterer selv det minste samfunn, og må finne måter å oppdage og systematisere store mengder informasjon. Denne skaffer han seg hovedsaklig ved den menneskelig krevende metode som kalles „deltagende observasjon“: han lærer om det daglige livet på et fremmed sted, d. v. s. grunnleggende sider ved samfunn og kultur, ved å ta del i det livet. Hvorledes skulle han ellers få en forståelse av hva dette livet er, og hvordan det arter seg? Hvis han klarer å bli deltager, betyr det at livet går sin gang omkring ham stort sett som om han ikke var tilstede – ethvert annet utspill fra ham innebærer at nettopp det livet han vil se, forandrer seg eller stopper opp. Mennesker handler ikke spontant og naturlig foran en passiv observatør, slik de gjør foran et medmenneske; og å spørre folk om deres liv er et dårlig surrogat for å se det, for deres fremstilling av det er på systematiske og vesentlige måter forskjellig fra deres praksis av det. Ved å bli deltager kan også antropologen lære direkte, ved egen opplevelse, mange sider av det han vil forstå. Den som aldri har arbeidet dag etter dag på markene kan vanskelig forstå hva det vil si å livnære seg som bonde, den som ikke selv har levd i nomadelt og vandret med dem vet ikke hva han



skal spørre om for å lære det som er essensielt i deres liv. Men aller viktigst: det er bare ved at du prøver å bli deltager at mennesker begynner å behandle deg som et egentlig medmenneske, at de får tillit til deg og åpner seg for deg, og aller viktigst at de begynner å lære deg opp i deres egne begreper, kategorier og forestillinger. For det er først som deltager at du *trenger* å forstå verden på deres måte – slik at du kan delta uten å ødelegge for de andre deltagerne, slik at du kan være nyttig ut fra de hensikter og oppgaver som folkene selv sikter mot. Og dermed tar de hånd om deg og lærer deg opp ved å gi deg nettopp den informasjonen som de selv sitter inne med, som er deres kultur og som de legger til grunn for sin aktivitet og interaksjon. Og de begreper, kategorier og forestillinger du derved lærer – ja de er altså nettopp hva du trenger for å oppdage og systematisere all informasjonen du søker og får om nettopp denne livsformen. Din egen kulturs kategorier vil aldri kunne passe for en slik oppgave, like lite som ditt eget språks grammatikk passer for et fremmed språk.

Det er ikke enkelt å legge forholdene til rette for slik deltagende observasjon. Da jeg dro inn til Baktamanene på Ny Guinea visste jeg at hver eneste ting jeg tok med meg ville være fremmed for dem, og skape en ytterligere forskjell, og derfor barriere, mellom dem og meg. Jeg tok ikke med meg proviant – den som ikke kan spise vår mat, sammen med oss, blir aldri oppfattet som deltager. Men hva slags, og hvor lite, mat ville jeg få og kunne jeg klare meg med? Seg imellom handler stammene med salt, som de har stor hunger etter. Så bragte jeg inn en 30 kg sekk med salt, som jeg brukte for å bytte til meg rotfrukten taro, deres daglige brød. Og lysten på kjøtt og annen variasjon i dietten drev meg ut med pil og bue som deltager i deres jakt – og så lærte jeg dyrene i skogen, og Baktamanenes klassifikasjon av dem og forhold til dem, og tabuene og preferansene, samtidig med at mitt vennskap med jaktkameratene utviklet seg. Hadde jeg tatt med telt og feltseng, ville disse stått som stadige monumenter over hvor helt forskjellig jeg var fra alle kjente former av Homo sapiens som Baktamanene visste om. Så bygget jeg heller, med deres hjelp, en hytte slik som *de* mener at en mann kan bo i, og sov på barkmatten på gulvet. Jeg trenet opp føttene mine til jeg kunne gå barbent inn til dem, og derved slapp jeg å komme iført noe så selsomt som støvler. Men jeg kunne jo aldri få til å se *helt* ut som dem, og da bevilget jeg meg like gjerne å beholde mine shorts, selv om jeg kastet skjorten. Ingen kan „bli en innfødt“, og illusjoner i så henseende gjør deg latterlig heller enn medmenneskelig i deres øyne. Men det er godt å unngå alt som er merkelig, eller unødvendig og fremmedgjørende i den lokale befolknings øyne – i den grad du da selv faktisk kan klare deg uten – hvis du vil være deltagende observatør.

I Sohar var situasjonen en helt annen. Mennene der har reist over halve verden, og vet at jeg kunne være menneske selv om jeg ikke kledde meg i kjortel som dem. Men de var på vakt mot klesdrakt og atferd som de kjente som upassende, og selvsagt på vakt mot den demonstrasjon som ligger i å ikke spise deres mat eller finne det bra nok å leve som dem. Min kone, som på forhånd behersket arabisk flytende, fikk umiddelbart kontakt med kvinner; og det var aldri noen oppfatning om at hun burde iføre seg ansiktsmaske som dem (unntagen for å se vakrere ut!) Men hun måtte innpasse seg i deres samfunn og tilpasse seg deres konvensjoner, i store trekk: overholde kjønns-segregasjonen som er en så

sterkt styrende del av kvinnens liv, bli del av deres venninnesirkler og oppholde seg med dem, hele dagen og uke etter uke som de selv gjorde, inntil hun langsomt kom på bølglengde med dem og begynte å forstå hvorledes de forholdt seg til hverandre og seg selv, hva det var som hendte mellom dem i deres høflige, lavmelte samværsform, og hva slags menneskeliv som ble formet av et slikt miljø. Generelt gjelder det i et sosialantropologisk feltarbeid hva helt ekstremt gjaldt i en slik feltsituasjon, at intime relasjoner med ferre personer er mer verdifulle enn overfladiske relasjoner med mange. Det er den kvalitative dybde, ikke de store talls statistikk, som formidler den antropologiske forskers overskridelse av sin egen kulturs kategorier og oppdagelsen av deres.

Det var først etter 1945 at en generasjon av trenete antropologer var beredt til å gå ut på denne måten og gjøre feltarbeid. Teknikken var blitt utviklet 30 år før av Malinowski (kfr. Malinowski 1922), og en håndfull av hans studenter hadde vist dens produktivitet. I Norden arbeidet etnografene enda på en langt mindre intensiv måte, og fortsatt idag er den sosialantropologiske forskningstradisjon bare delvis adoptert. Men i den engelsk-språklige verden hvor den særlig ble praktisert, førte den til en stor primærlitteratur av monografier om ulike gruppers liv og kultur, og til viktige teoretiske nyvinninger i vår almene forståelse av kultur og samfunn. Det ble utviklet et begrepsapparat for å beskrive og sammenligne sosiale organisasjoner, bygget over rettshistorikeren Henry J. S. Maines begrep „korporert gruppe“ (Maine 1861): sosiale grupper som opptrer som rettslige „personer“, eier rettigheter i fellesskap, og består uforandret selv om medlemskapet skifter. Alle menneskelige samfunn synes å være konstituert over en kjerne av slike grupper, men med høyst ulike komposisjoner og forhold til hverandre. Antropologene søkte å identifisere de forskjellige rekrutteringsprinsippene som gjaldt for slike grupper, og i hvert enkelt tilfelle å spesifisere deres „estate“ – de felles rettigheter som lå til grunn for medlemmenes felles-interesser. Slik ble de i stand til å analysere strukturen i de mest ulike samfunn, og foreta systematiske sammenligninger av dem.

Et annet vesentlig perspektiv-skift hadde å gjøre med begrepet „skikk“, som hadde vært grunnleggende for beskrivelsen av fremmede kulturer, slik det også oftest er for menneskers ikke-vitenskapelige konseptualisering av fremmede livsformer. Det er slående at mennesker synes for den utenforstående mer bundet av sine skikker, mer slave av sin kulturs merkelige og arbitrære påbud, jo fjernere deres kultur er fra ens egen. Den sentrale plass som et slikt begrep hadde i den tidligere etnografi illustreres kanskje best av tittelen i festskriftet til den meget innflytelsesrike R. R. Marett: „Custom is King“ (Buxton 1936). Med voksende kjennskap til hvorledes den enkelte liv formes i fremmede samfunn ble det mer og mer klart at mennesker i alle samfunn utøver vurderinger, forholder seg personlig til dagliglivets problemer og løsninger, og søker å innrette seg rasjonelt; men at enhver rasjonalitet, også vår egen, finner sted innenfor et sett av oftest uformulerte kulturelle aksiomer som for den enkelte virker selv-innlysende. Det som utenfra ser ut som „skikker“ spenner derfor over en uensartet masse fra praktiske løsninger til kulturelle aksiom, som virker mer dominerende og arbitrære jo mer ukjent er livssituasjonen og jo fjernere er kulturen fra ens egen. Bare ved å konstruere en modell av aksiomene, premissene og verdiene i en kultur kan antropologen identifisere den „rasjonalitet“ som de enkelte individer og



grupper forfølger, og de krefter som skaper en grad av statistisk regelmessighet i individenes atferd.

Fra denne innsikt har det så vokst frem en antropologisk „kulturvitenskap“ som søker å avdekke strukturene i folks kultur: deres klassifikasjoner og kategorier, premissene som ordner folks forståelse av verden omkring dem, deres regler for kommunikasjon som gir nøkkel til mening i deres meddelelser (kfr. for eks. Mary Douglas 1975, Claude Levi-Strauss 1964). I en grunnleggende forstand kan man si at menneskene selv skaper sin egen virkelighet ut fra den kulturen de har. Ikke så å forstå at ytre fenomener får de egenskaper som mennesker tilskriver dem; men mennesker reagerer og innretter seg på det de fornemmer og forstår, og det er en tolkning av virkeligheten ut fra de forutsetningene som mennesket besitter, i alt vesentlig i kraft av sin kultur, i form av symboler, begreper, og „kunnskap“. For å illustrere én av komponentene i hva man bringer til tokningen av virkeligheten, la meg be dere om å tenke dere en skiløper, en geolog, og en maler som ser utover et landskap. Hvor forskjellige virkeligheter er det ikke de betrakter? Og enda taler de samme språk, har samme almene kultur, og er bare forskjellige i en begrenset spesialinteresse eller kunnskap. Tenk dere da at de hadde vokst opp på forskjellig måte, i forskjellig samfunn, talte ulike språk og berbersket ulik kunnskap og begreper – er det ikke et rimeligere utgangspunkt å si at deres virkeligheter er ulike konstituert, enn å tenke seg at de egentlig forholder seg likt til den samme, objektive virkelighet? Videre skal vi huske på at mennesker lever i sine små, atskilte kulturfellesskap, hvor de som deler de samme aksiomer og premisser bekrefter deres gyldighet og riktighet for hverandre, i samtaler og interaksjon og alvorlige riter. Videre praktiserer de et livsmønster som relativt konsistent er bygget over disse premissene – og som fungerer for de formål hvor mennesker i den kulturen har lært seg å forvente at rasjonalitet skal gjelde og livet skal være rimelig forutsigbart. Slik blir også deres praksis en daglig og stadig bekreftelse på premissenes gyldighet, selv om livet og verden som helhet blir langt fra forutsigbar ut fra den virkelighetsoppfatning de bekjenner seg til. På alle disse tre måtene kan vi altså se at menneskers „virkelighet“ er en sosial konstruksjon.

Den situasjon som en feltforsker plasserer seg i for å bli deltagende observatør, fungerer som en snarvei – kanskje i praksis som den eneste mulige vei – over i den annen virkelighet som han ønsker å oppdage. Det er en situasjon som eksponerer ham for det største mangfold av sosial interaksjon med dem han ønsker å studere, og således gjør ham informert om og ømfintlig for hvorledes de forstår og tolker virkeligheten. Det tillater ham å adoptere deres praksis, og således erfare hvilke forventninger som får sin oppfyllelse ved den. Slik bygger han etter hvert også opp den kunnskap som skal til for å se det de ser, og han lærer det på tilnærmet samme mirakuløse måte som barn lærer det. Det betyr ikke at han lærer det han trenger for å analysere den fremmede kultur, like lite som det å lære å snakke et språk gjennom „naturmetoden“ betyr at man kan gi en fremstilling av det språks grammatikk. Men det betyr at han får innsikter som han kan prøve ut, og intuisjoner som kan lede ham i fruktbare retninger. Og meget tyder på at kulturer og sosiale systemer er så komplekse at beskrivelse og analyse neppe vil lykkes, om ikke de riktige innsikter og intuisjoner legges til grunn for kategorisering, hypotesedannelse, og analyse.



Det er to grunnleggende lærdommer som antydes i dette resonnement og i resultatene som vår feltpraksis fører til. For det første: det er mulig for et menneske i ganske stor grad å krysse over fra en kultur til en annen, å lære et annet liv. Det skulle innebære at alle kulturer bygger på et felles menneskelig grunnlag, som i siste instans burde kunne gi en felles analytisk ramme for studiet av alle kulturer. På den annen side, det antropologen gjør når han går inn i en slik annen virkelighet gjennom sitt feltarbeid er å oppdage en verden som han ikke idag kunne klare å avlede fra antropologiske lover og teorier. Hvis vår grunnvitenskap har en historie som ligner på naturvitenskapenes, befinner vi oss i en fase som den tidlige, naturhistoriske, biologi. I dag – og ifølge enkelte antropologiske kolleger for all fremtid – vil hver ny antropologisk undersøkelse være fremfor alt „another place visited“ (Geertz 1973 kap. 1.).

### *Trekk ved Baktamanenes verdensbillede*

La oss nå se litt nøyere på hva dette innebærer ved å ta spranget over i et lite hjørne av en slik annen virkelighet: noen trekk ved verdensbilledet hos Baktamanene på Ny Guinea, slik det avspeiles i deres religiøse kultus. Deres kultur er, som jeg har nevnt, en skriftløs kultur, og det betyr at den bare lagres i det enkelte menneskes bevissthet og i noen utvalgte, kryptiske materielle symboler. Den vedlikeholdes bare ved at den overføres, d. v. s. at den meddeles til yngre personer som lærer den og gjør den til sitt eget – ingen detalj kan hentes frem igjen fra et bibliotek hvis den engang er blitt glemt. I deres religiøse kultus har derfor initiasjonene en sentral posisjon; og det var mulig for meg, ved å bli akseptert som novise, å delta i den grunnleggende prosess hvorved religionen gjenskapes og består.

Deres religion er en mysteriereligion, som trinn for trinn utdypet vekstens og fruktbarhetens mysterium i en rekke hemmelige riter. Jeg har søkt å analysere disse ritene som en rekke analogier eller metaforer hvorved det mystiske verdensbillede blir meddelt. I Baktaman-landsbyene finner man spesielle templer, atskilt fra dagliglivet og forbudt for ikke-initierte. Den sentrale helligdom i templet er en forfedre-skalle; til den foretar den initierte Baktaman ofringer og henvender bønner om fruktbarhet og rik avling. Men hvorledes begrepsfestes denne fruktbarhetskraft som man ber om? En serie riter stiller opp en rekke analogier mellom hodeskalle, tempel, offerdyr og have: som håret vokste på skallen, løvtaket tekker templet, og pelsen dekker pungdyrene som ofres, slik dekker vegetasjonen jorden. Den forkullede pelsen fra offerdyrene begraves i haven; templet nyttekkes når den nye haven plantes; gresset rundt templet omtales i hemmelighet som „forfarens hår“ og brennes sammen med templets gamle taktekke; og den hvite hårfarven til de gamle gir den hellige hvite farven for fruktbarhet. Baktamanenes jordbruk er et skiftende svedjebbruk, og svedjenes hvite røk bærer også bud om fruktbarhet. Livskraften sammenlignes med varme, som sies å bo inni skallen, som holdes ved like som evig ild i templet, som er i levende dyrs legeme, og som signaliseres i svedjens røk.

Den viktigste mat for Baktamanene er rotfrukten taro, som får den hellige hvite farven når den bakes i ilden. Men i denne avlingen ligger det et paradoks: stort sett oppfattes jorden som uren, himmelen som ren; fugler og dyr som lever i trær og busker er rene, dyr som





*Baktaman landsbyen.*



kryper på jorden eller graver seg ned i jorden er urene og uspiselige. Og dog er en rotfrukt deres daglige brød, og mat graves ned i asken for å bakes eller, som for de store festene, bakes med glovarme stener i jordovner. På den helligste hjørnestolpen i templets ildsted finnes, innpakket i pandanus-blad, den mektigste lignelsen for dette mysteriet, som novisene først får at se etter de er blitt initiert til 6<sup>te</sup> grad.: Ute i jungelen lever en hønsfugl, en megapod, som krafser i jorden og offisielt regnes som uren. Den bygger en komposthaug som den bruker som rede å legge eggene sine i, som så utvikler seg fra varmen som skapes ved forråtnelsen, slik at hønen bare trenger å besøke redehaugen i ny og næ for å kjenne etter at ikke temperaturen blir for høy eller for lav. I fulle seksti døgn ligger så disse hvite eggene i jorden, før de klekkes med unger som alt er blitt flyvedyktige, og som graver seg opp av smusset for å fly, rene og ubesudlete, opp i den fri luft. Kunne det finnes en mer slående lignelse for tarojordbrukets mirakel? Og helligdommen ved ildstedet i tempelet – jo det er foten til megapod-hønen, og de initierte lærer at megapoden er ikke, tross alt, en uren fugl, men en fugl som er så hellig at menn bare kan ofre den til forfedreskallen og spise den i sakramentale måltid – eller de skal gi den i gave til sin mor.

Dette er bare en liten del av en stor og malende kosmologisk tradisjon. Men allerede når vi har lært såpass, og så går ut i skogen med Baktamanene, og ser på deres taro-haver og svedjebål, og jakter på pungdyr og megapoder, da har vi fått en nøkkel til å se og tolke verden og livets mening slik de selv gjør; og virkeligheten som omgir oss er blitt transformert for oss.

Det er påfallende, at mens deres fruktbarhetskultus fortoner seg så rik og skapende, er deres tanker og begreper på andre felt langt mindre produktive. Således forklarer de menneskelige konflikter og emosjoner ved hjelp av enkle skjema om grådighet og trolldom: et medmenneske begjærer noe, han eller hun får ikke det de ønsker, og så hevner de seg med dødelig trolldom. Notabene: det er ikke deres daglige *omgang* som har denne enkle og grove karakter – de er gode å være sammen med, oppmerksomme og hensynfulle mot hverandre, hjelpsomme og vennlige. Det er når denne daglige omgangsform bryter sammen at begrepene om grådighet og trolldom dukker opp, for å analysere det som er skjedd. Etter hvert oppdaget jeg også at slike redsler fungerer for dem, også før relasjoner bryter sammen: de begrunner, på det bevisste plan, den hensynsfullhet og oppmerksomhet som utøves – man må unngå å ergre og irritere andre, for at de ikke skal bli sinte og øve trolldom. Jeg undret meg lenge over at mennesker som faktisk var så nyanserte og følsomme i sine mellom-menneskelige relasjoner som de fleste av Baktamanene var, ikke skulle ha utviklet en mer menneskelig etikk og moralforståelse. Bare langsomt gikk det opp for meg at de åpenbart ikke *trengte* det for sin daglige omgang, og at grådighets- og trolldomsbegrepene på en måte *stengte* for utviklingen av andre etikk og moralbegreper: de var tilstrekkelige til å tjene som bevisst begrunnelse for god oppførsel i daglige relasjoner, og som forklaring på den bitterhet og vold som brøt løs når relasjonene ble brutt. En forståelsesform som gir et rimelig anvendbart svar på de spørsmål som reiser seg, behøver ikke mennesket å komplisere ytterligere.



### *Tenkningens sosiale organisasjon*

Og her rører vi ved perspektiver og problemstillinger som jeg føler er sentrale i samtidig antropologi, og vil bli stadig mer produktive fremover: hvilke krefter eller prosesser er det som former en kulturtradisjon og betinger hvilke deler av dem som er skapende og i endring, og hvilke felt som stagnerer eller forblir enkle? For å stille slike problemer, må vi først tenke ut hva det innebærer at kulturer er levende tradisjoner. De ideene, forestillingene og verdiene som utgjør en kultur, de oppleves jo av menneskene som er bærere av den kulturen som deres egne ideer, som konstituerende for deres personlighet og deres bevissthet. Vi tenker med disse ideene, vi bearbeider dem og vi „får“ ideer; men alt dette har i liten grad sitt opphav i oss selv. Det er lite sannsynlig at jeg ville hatt en eneste en av mine tanker og ideer slik jeg har dem hvis jeg ikke hadde deltatt i den kultur jeg har, og de aller ferreste av de tanker jeg tenker er egentlig originale. Objektivt sett kan vi derfor se på alle de forestillingene og ideene som Baktamanene har som en tradisjon, som noe som består selv om enkeltmenneskene fødes og dør. Men samtidig vil det bare bestå hvis enkeltmennesker bryr seg om å lære det, bruke det, og gi det videre. Helt ufornektelig i en skriftløs kultur vil alt som ikke holdes i live på denne måten bli borte. Skjønt befolkningen til enhver tid stiller med et helt sett av slike ideer, med en hel kultur, og tolker eller skaper sin virkelighet ved hjelp av den, er det bare de ideene som er tjenlige for de enkelte Baktamaner, *gitt deres forståelse og erfaring av virkeligheten*, som føres videre som del av tradisjonen. Det må altså bli helt galt hvis den antropologiske forsker reifiserer den kultur han ønsker å studere, d. v. s. tenker seg den som noe som eksisterer i seg selv, som en „ting“: det er alltid og bare i kraft av de enkelte menneskers praksis at kulturen deres finnes. For å forstå hvorledes kulturens forskjellige sider vedlikeholdes, fornyes og forandres er det altså denne praksis vi må forstå. Og skjønt enhetene som engasjeres i denne praksis er individer, opptrer de sjelden i ensomhet i forhold til sine ideer: det meste av det som skjer som former kultur kan oppfattes som „konversasjon“ i vid forstand, altså interaksjon hvor mennesker meddeler sine holdninger og forståelser til hverandre, bekrefter og bestyrker hverandres oppfatninger, eller påvirker hverandre i den ene eller den annen retning.

La oss betrakte forskjellene med hensyn til denne praksis mellom Baktamanenes tempelkultus og deres tenkning omkring moral og trolldom, og så se om det ligger et svar her på hvorfor den ene sektor av deres kultur blir så rik og den andre så fattig. Frukthetens kultusen er organisert som et høyt verdsatt fellesanliggende. Hver enkelts velferd, og hele befolkningens fortsatte eksistens, mener man, beror på at ritene utføres, slik at avlingen trives, jakten lykkes, og folk får mat. Hver klan har sine eldste som forestår kultus av klansens forfedre, og landsbyen som helhet har en yppersteprest som forestår den sentrale kultus og initierer den nye generasjon i religionens mysterier. Også disse initiasjonene gleder forfedrene – både fordi det er deres egne etterkommere som blir voksne og får forståelse, og fordi de nye årskull gjennom initiasjonene blir aktive i tempelkultusen og bidrar til mengden av ofringer som forfedrene mottar. Som en klar gjensidighet kan rikelig og riktig ofring forventes å øke forfedrenes velsignende frukthetetsgave, mens dårlige, sjuskete

eller gale ofringer vil ergre forfedrene. Å bevare og berike denne kultus er altså et felles anliggende som de initierte arbeider med i fellesskap. De samarbeider i oppgavene, de diskuterer det seg imellom, de søker nye og forbedrete måter å nå sine forfedre hvis avlingen svikter eller jakten gir dårlig resultat. Hemmeligholdelsen som er nødvendig for å skape og beskytte mysteriet virker riktignok i den modsatte retning ved å utelukke alle kvinner, og barn og unge menn av lavere initiationsgrad, fra dette skapende arbeid; men det gjør samtidig ansvaret desto større for de fullt initierte og verdigheten ved å være deltager i kultus desto mere verdifull. Vi kan godt forstå at dette blir en aktivitet som engasjerer og mobiliserer de deltagende Baktamaners tanker og skaperkraft, slik at denne sektor av deres tradisjon blir rik og kreativ.

Trolldomsangst, derimot, gir lite grunnlag for fellesskap. Det er vanskelig å mobilisere ens medmennesker til felles handling for å rette opp noe man har gjort som kan ha erget en annen; ja det er vanskelig å diskutere faren for trolldom med andre, for de vil slett ikke innblandes, og det er farlig å bringe det opp fordi det implisitt innebærer en trolldomsanklage mot noen, som da lett bare blir mer ergerlig og aggressiv. Det er bedre ikke å snakke om det, ja ikke å tenke på det for meget, men bare være rask til å gjøre det godt igjen hvis man er kommet i skade for å fornærme eller irritere noen. Det er følgelig intet i denne måten å tolke virkeligheten og forholde seg til medmennesker på som stimulerer til tenkning, til utdypning av etiske normer og spekulasjon og samtaler om deres karakter eller opphav. Vi ser altså en sosial organisasjon av praksis omkring moralske vurderinger og reaksjoner som må føre til liten kulturell produktivitet og overføring.

Baktamanenes kultur utgjør i høyeste grad en tradisjon som de menneskene lærer som fødes inn i det samfunnet; og kulturen består som en tradisjon uavhengig av det enkelte individs fødsel og død. Allikevel må vi erkjenne at den form som tradisjonen har, betinges av hvorledes individene forholder seg til dens elementer, og arbeider med dem, i de konkrete situasjonene hvor de må løse sine eksistensielle og selv-produserte problemer. Skjønt vi altså kan betrakte kulturen abstrakt, karakterisere dens form og struktur, kan vi ikke reifisere/tinglig-gjøre den som noe som har en eksistens uavhengig av individene – for det er nettopp individenes, menneskenes, aktiviteter og tanker som er de essensielle empiriske prosessene som gir kulturen dens eksistens og genererer dens form og endring.

Nu vil man kanskje innvende at det er vel og bra med slike perspektiver når antropologens studium omfatter et primitivt samfunn på bare 183 individer. Da kan det kanskje være både riktig og overkommelig å ta et slikt mikroskopisk perspektiv på de enkelte individene. I store og komplekse samfunn, derimot, betyr det enkelte individ lite, og dets situasjon bestemmes av institusjoner og krefter som er langt større enn det selv: det er selve samfunnets makrostruktur som vi må avdekke hvis vi vil forstå de enkelte medlemmers skjebner, og deres egne forståelser er et produkt av disse makro-forholdene. – Jeg vil på min side insistere på at Baktamanenes liv, deres levevis og kultur, har ganske stor kompleksitet selv om deres samfunn er fåtallig, samtidig som den modell som jeg har antydnet i min forklaring av sider ved deres kulturs dynamikk, er en som i høyeste grad har med samfunnets større institusjoner, og de kreftene som ligger utenfor det enkelte menneskes kontroll. Men det er mer interessant å prøve å møte en slik kritikk ved å gi et eksempel på



hvorledes de samme perspektiver kan anvendes på andre og større samfunn. La oss derfor vende oss til handelsbyen Sohar for en slik eksersis.

### *Kulturell mangfoldighet i Sohar*

I utgangspunktet tror jeg at man må erkjenne at også stor-skala og komplekse samfunn består av interaksjon mellom mennesker; og en tilfredsstillende modell for et slikt samfunn er derfor bare en som viser hvem deltagerne er, og hvorledes de gjennom sine aktiviteter konstituerer det samfunnet. Men i det uensartete bymylderet i Sohar kan det synes som at man ville tape hovedtrekkene helt av syne om man skulle gå inn og lære de enkelte mennesker å kjenne – til det er de alt for mange og mangfoldige. Sohar er de mange kulturers og mange folkeslags samfunn. Som gammel handelsby har den kontakt med andre havnebyer rundt den Persiske Bukt og hele det Indiske Hav. Varene som omsettes stammer fra hele verden, og områdets egne produkter – hovedsaklig dadler og tørkede sitroner – går alt overveiende til eksport. Endelig er det en stor eksport av arbeidskraft: til oljestatene i Gulfen, og før det til perlefiskeriene i samme område, til Zanzibar og Østafrika, og til de områder som til enhver tid ga muligheter, fra Madagaskar til Singapore. Byen og dens befolkning er altså underlagt globale pris- og markeds-krefter, og har vært det i uminnelige tider: deres ord for penger, *qurush*, er avledet fra kong Chrøsus som ifølge Midtøstens tradisjoner oppfant pengene. Internt skaper en slik pengeøkonomi relativt store forskjeller i rikdom, og markert arbeidsdeling og klassesdeling, skjønt aktiv spekulasjon og skiftende konjunkturer fører til raske endringer i de fleste familiers økonomiske posisjon, med påfølgende sosial mobilitet.

Men de viktigste forskjellene mellom mennesker er slett ikke skapt av disse kreftene: de går mellom tradisjoner som bygger på andre kilder, og som ikke berøres av medlemmenes skiftende økonomiske skjebne. Kanskje de skarpeste skillene går mellom de muslimske menighetene, som skilte lag i det 7<sup>de</sup> århundre over uenighet om den verdslige myndighets legitime kilder. I det nye imperium som profeten Muhammed hadde skapt, mente noen at hans etterfølger skulle utpekes ved valg blant de troende, andre at hans etterkommere, gjennom datteren Fatima og svigersønn-nevøen Ali, hadde arverett. Ved utpekingen av den fjerde Khalif, med Ali som kandidat, ble konflikten akutt: de som mente at valg måtte være avgjørende ga opphav til den Sunnitiske gren av Islam, mens de som ønsket Ali i kraft av hans arverett dannet det Shiitiske trossamfunn. Enkelte fundamentalister forkastet Ali som kandidat, fordi han ikke prinsipielt avviste den støtte til hans kandidatur som han fikk i kraft av sin avstamming; og de ga opprinnelsen til Ibazhi-sekten. Alle tre trossamfunn lever sammen i Sohar idag (foruten Hinduer), og er forskjellige i sin privatrett og sin verdensoppfatning, og gifter seg ikke med hverandre. Deres grunnholdninger til hverandre, mellom Sunni/Ibazhi på den ene siden og Shiah på den andre er også dypt antagonistiske: „På overflaten er de vennlige mot oss men bak vår rygg sier de at vi er verre enn dyr“.

Arabisk er felles-språket, som alle behersker, men nær halvparten av bybefolkningen har andre morsmål uten noen påviselig slektskap med arabisk: baluchi og persisk fra den iranske gren av indoeuropeisk, og zidgali og kutchi fra den indiske grenen. Hver av disse



språktradisjonene innebærer også en distinkt kultur i form av omfattende forskjeller i ekteskaps-skikker, klesdrakt, og dagligliv. Men både den persisk-talende og den arabisk-talende befolkning er delt mellom Sunnitter og Shiitter.

Fra Øst-Afrika ble slaver bragt til Oman – og Omanere drev til og med det 19<sup>de</sup> århundre en utstrakt internasjonal slavehandel – og deres etterkommere utgjør idag omkring 10–15 % av Sohar's befolkning. De har ingen språktradisjoner fra sitt hjemland, for eierne sørget for å holde personer av samme språkgruppe atskilt, men de har umiskjennelige innslag av afrikansk kultur, og en fellestradisjon fra sine generasjoner som slaver. Et annet dypt kulturskille går mellom byfolk og beduiner – beduiner som har slått seg ned i Sohar, bor i hus og driver i de fleste yrker, men bevarer deler av sin aparte kulturarv. Og endelig er samfunnet i den grad bygget på segregasjon av kjønnene at man med stor rett kan snakke om en mannskultur og en kvinnekultur: deres forståelse av seg selv og av sine medmennsker bygger på så ulike erfaringer at de blir ulike i mange av sine grunntrekk.

Det som er mest slående ved dette samfunnet er at så ulike kulturtradisjoner lever videre, side om side i en befolkning, uten at de synes å smelte sammen over generasjonene, og uten at de er underlagt en felles-kulturell ramme som så å si ordner og vedlikeholder deres forskjeller. Den sistnevnte form for pluralisme kjenner vi best fra Indisk samfunn, hvor de ulike kastene i en landsby eller i en region skiller seg sterkt fra hverandre i språk, kulturtradisjon og levemåte, men finner disse forskjellene bestyrket og berettiget innen den felles hinduistiske religion som motiverer dem. Mellom kastene finner man også en betraktelig grad av systematisk arbeidsdeling, og hver enkelt kaste er stort sett internt homogen med hensyn til medlemmenes livsform. I Sohar derimot er ikke hvert enkelt individ så klart tilskrevet en standardisert plass i det brogete totalsamfunn: tradisjonene „krysser“ hverandre i langt høyere grad. Medlemmer av samme trossamfunn kommer fra ulike språkgrupper og samfunnslag, og har altså sine „stammefrender“ i flere leire. Slavene tilhørte arabiske, persiske og baluchi eiere og har fått språk og identitet fra dem. Nabolagene er blandet, så vennekreter og daglig omgangskrets vil oftest spenne over alle kategorier og alle lag, med unntagelse av segregasjonen som begrenser kontakt mellom kjønnene; og menn og kvinner, fra sine ulike verdener, forenes oftest i nære og fortlørlige forhold til sin ektefelle og skaper sine små private fellesskap over kjønsgrensen, og ofte også over språkgrenser og klassegrenser.

Slik sett ligner Sohar heller mere på moderne pluralistiske samfunn, som er blitt til mange steder i verden gjennom immigrasjon og arbeidsvandring. Men slike samfunn er gjerne nyformete, og det foregår en rask kulturell forandring blant gruppene i dem. Ikke slik at *alle* forskjeller forsvinner: det blir mer og mer tydelig i vår samtid at de store industrialiserte bysamfunn ikke fungerer som „smeltedigel“ slik man hadde ventet seg, og at tvert imot endel kulturgrupper forblir distinkte og bevisst verner om, eller dramatiserer, sin egenart. Men de kulturtrekk som velges ut for slike distingverende formål er få og de fungerer som relativt bevisste emblemer for gruppedlemskap, mens de fleste aspekter av livet har en mer enhetlig karakter i befolkningen, eller viser en mer tilfeldig variasjon. I Sohar, derimot, viser de konstituerte kulturtradisjonene nokså ulike endringsbilleder og står i ulike forhold til hverandre, samtidig som de hver for seg representerer ganske komplekse og





*Kvinne i Sohar.*



mangesidige tradisjoner; og de består selv om de forenes i ulike kombinasjoner i de enkelte mennesker, og eksponeres for hverandre i daglig, vennlig og nær samhandling.

Denne nærhet og omgjengelighet mellom personer med ulike bakgrunn og medlemskap er det trekk som slår den fremmede aller sterkest i Sohar. Det hersker en taktfullhet og gjensidig respekt og toleranse mellom mennesker som er bevisst og ekstrem, og som Sohariene formuliere som et moralebud og praktiserer med stor styrke. „Mannens pryd er hans vakre oppførsel“ sier de. Denne oppfatningen om hvilke handlinger som beskytter og øker personens verdi kan sammenlignes med æres-begrepet slik det finnes i mange tradisjoner i Midtøsten og Middelhavsområdet (kfr. Peristian 1965). I disse samfunnene er det en vanlig oppfatning at en persons verdi, i egne og andres øyne, beror på hans mot, kraft og uavhengighet. En fornærmelse, eller andre hendelser som setter personens ære i tvil, må da motvirkes med en maktdemonstrasjon, en vilje og evne til å forsvare egen ære og „vaske bort“ skampletter, i ytterste fall med vold. Kravet til personen i Sohar får en helt annen retning. Om andre oppfører seg dårlig, gir det ingen grunn til at *du* skulle gjøre det; din egen verdi beror på at du bevarer fatningen, viser gode manerer samme hvor dårlig selskap du er kommet i – men så for fremtiden unngår de situasjoner og det selskap som kan forårsake slike pinlige intermessoer. Den taktfullheten, og uviljen til å blande seg opp i andres atferd og andres saker, som dette idealet innebærer fører til en måte å forholde seg til medmennesker som er selve essensen av toleranse. Din egen vakre oppførsel, og den verdi den gir deg som person, er avhengig av de reglene som gjelder for *deg* og hvor formfullendte du selv kan realisere dem. Andre kan ha andre regler, og kan praktisere dem uten at det berører deg. I stedet for den omgangsform som lett følger fra „æres“begrepet andre steder, som går ut på å utfordre den annen, og hevde seg selv ved å vise større mot og kraft, uttrykker Sohariens form en *de facto* anerkjennelse og respekt for andre, hva enn hans egentlige, private vurdering av deres regler og kultur måtte være. Det blir det ikke *hans* sak å sanksjonere dem for.

Med et slikt ideal og en slik omgangsform utøves det liten sosial kontroll, annet enn selvkontroll, i direkte mellommenneskelige forhold, og personer med forskjellig kultur kan omgås lett og friksjonsfritt. I tilfelle av interessekonflikt er det imidlertid vanskelig å se hvorledes et komplekst og storskala samfunn kunne sikre den enkeltes rett og beskyttelse på et så individuelt og frivillig grunnlag. Men Sohariene har da også en statsteori, og effektive statslige organisasjoner, som ivaretar disse behov. Sohar er en del av sultanatet Oman, og Omans eneveldige hersker utpeker en guvernør i hver provins som sin bemyndigete representant; og det er denne guvernørens oppgave å løse alle konflikter i pakt med hellig islamsk rett. Ut ifra våre idealer om politisk ansvar og deltagelse synes det som om Soharien her har abdisert helt på sine rettigheter og plikter som borger. Han selv, derimot, ser det som den ordening som best sikrer hans mulighet til å utfolde seg slik han selv ønsker. Sohariene bruker et bilde for å uttrykke dette forholdet: „Hvis du prøver å plante en have uten gjerde rundt, kommer dyr og tramper ned spirene; de spiser opp plantene; om det blir frukter, stjeler tyver dem – ingenting får gro skikkelig. Men hvis du lager orden, har sterke murer og porter med lås, da kan alt vokse under beskyttelse, og hver enkelt have blir grønn og frodig på sitt vis.“



I ly av slike hegn kan så Sohariene praktisere sine ulike tradisjoner. Det kan ikke være tvil om at den sentraliserte statsform, og Islam med sin Sharia lov, er strukturelle forutsetninger på makro-nivå for den form for kulturell pluralisme som man finner i samfunnet. Men det er ingen ting som tyder på at de konstituerende kulturtradisjonene i Sohar er skapt og blitt til i kraft av disse makroforhold, eller at deres form og vedlikehold beror på dem. Jeg ser de individuelle Soharians avholdenhet fra å sanksjonere hverandre i retning av konformitet, som springer fra deres grunnleggende oppfatninger av mennesker og moral, som langt mer spesifikke og essensielle forutsetninger for denne form for pluralisme – men heller ikke den gir en fullgod forklaring på kulturtradisjonenes vedlikehold og form. Ja, man kan endog se at den tolerante, ikke-involverte holdning til medmennesker reiser problemer av en annen type for tradisjonsvedlikeholdet. Enhver tradisjon beror av nødvendighet på en stadig overføring fra eldre til yngre medlemmer; og denne prosessen påvirkes også av toleransen. Dette ble først klart for meg en middagsstund jeg satt under palmene med min venn Mubarak, og han uttrykte sin nostalgi for det enklere liv i gamle dager, da unge og gamle var sammen i daddelhavene nettop på denne tidlige sommertid. „Så knuste noen nybrent kaffe på en morter, med små rytmiske improvisasjoner i lyden – dunk, dunk, bomp – ved å slå mot bunnen eller kanten av morteren. Noen ungdommer klatret opp i palmene og plukket de ferske, umodne dadlene, og alle deltok til slutt i en fredlig, tilfreds picknick i skyggen av palmene. Men nå har ikke ungdommen lenger tålmodighet med slike langsomme sysler – de vil kjøre motorsyssel og drikke Pepsicola“. Men da jeg ville oppmuntre ham til å utdype sine holdninger ved å beklage sedenes forfall og ungdommens manglende respekt for de egentlige verdier, reagerte han straks mot kritikken jeg la i min replikk: „Nei nei, enhver livsstil er bra, for dem som praktiserer den.“ Det er heller ikke at folk ikke føler at deres egen kultur er verd å kjempe for. En av minoritetsgruppene i Sohar er en befolkning på ca. 200 persiske kjøpmenn med familier som flyktet fra den sydiranske havnebyen Bandar Abbas i 1920-årene og slo seg ned i Sohar. „Reza Shah ville forandre våre skikker og vår kultur. Han forbød turbaner og skjegg, han nektet kvinnene å bruke ansiktsmasker og ville tvinge dem ut i ertvervslivet. Så flyktet vi hit – her får vi lov til å praktisere våre skikker som vi ønsker. Nå slutter riktignok våre sønner med det – de vil ikke lenger bruke turban, og de barberer seg. Men det er anderledes, de gjør det frivillig, fordi de ønsker det og ikke ved tvang“.

En forståelse av hvorledes de forskjellige kulturtradisjonene i Sohar reproducerer seg og fornyer seg må altså ikke bygge på en reifisering av disse tradisjonene, og kan ikke avledes fra makroforholdene i samfunnet. Vi må forstå det sett av verdier og begrensninger som virker på de enkelte, hele menneskene, og hvorledes det motiverer dem til å prøve å forme sitt liv, å strebe etter noen ting, unngå andre ting, renonsere på meget som nok kunne vært ønskelig men må vike for viktigere ting, under omstendighetene. Det er slike prosesser som betinger endringer, og stabilitet, i tradisjonenes innhold; og den viktigste nøkkelen til det, som er selve den kulturelle kjernen i dette storsamfunnet, ligger i oppfatningen av at menneskets verdi beror på hans vakre adferd, på stil og eleganse og kontroll, på en selv. Hva de forskjellige personer ser som vakkert og stilig adferd og fremferd, beror både på hva de kjenner og verdsetter, og de konkrete omstendighetene hvor adferden skal realiseres. I

øyeblikket fører dette til at mange med persisk og baluchi bakgrunn og hjemmekultur modifiserer sin adferd i retning av en arabisk norm i byen; det fører til at de tidligere slavene forneker sin fortid og de standarder de var underlagt og prøver å utvikle en egen livsstil; det fører til en iver etter moderne elementærutdannelse for kvinner, som i sine konsekvenser utvilsomt vil undergrave andre verdier som Soharier setter høyt; det fører til en raskt tiltagende bofasthet blandt beduiner. Sohar er derfor et samfunn i rask omveltning – som det utvilsomt ofte også har vært i tidligere perioder – og karakteren og retningen i disse omveltningene kan man ikke forstå ved å se på de adskilte kulturtradisjoner og deres organisasjon, men på deres brytning i de enkelte mennesker.

### *Sosialantropologi og historie*

Men, kan man spørre, er ikke disse prosessene som jeg nu berører *historisk* i sin karakter, er ikke derfor historie den grunnvidenskap som skal til for å forstå samfunn og kultur? Selv de prosesser vi avdekket i Baktaman-samfunnet, med deres tradisjonsvedlikehold ved initiationer og kulturoverføring, og ennå klarere disse dynamiske forhold i Sohar mellom sameksisterende kulturtradisjoner under endrede omstendigheter, må de ikke sees i et historisk lys? – I den grad man kan få opplysninger om annet enn nutid, i den grad det finnes historisk kildemateriale, *kan* i alle fall de fleste slike spørsmål analyseres fra et historisk perspektiv. Sosialantropologien begynte og hadde sin tyngde i studiet av de skriftløse kulturer og samfunn og ble nok av mange, både fagets utøvere og nabodisipliner, oppfattet som et fag som på grunn av en svikt i tilgjengeligheten av kildemateriale måtte søke andre, om enn mindre tilfredsstillende, perspektiver. Om Baktamanenes kultur, for eksempel, er det vanskelig å bygge opp noe bilde med særlig tidsdybde. Jeg klarte å identifisere enkelte forandringer i ritenes former som hadde skjedd i manns minne og som kunne vise noe om hvor og hvordan de forskjellige sektorene endret seg og altså avspeilet kreativitet. Det er også mulig å lese en del kulturhistorie fra kulturfenomenenes utbredelse: noen tempelformer og noen symboler opptrer bare i periferiene av det større språkområde som Baktamanene tilhører, og er derfor trolig eldre former, osv. (Barth 1971). Men for forståelsen av de skriftløse folk vil rent historiske problemstillinger trolig alltid forbli forholdsvis sekundære, rett og slett på grunn av manglende data; og tidligere tiders antropologi har begått meget u-videnskap og rotet set opp i mange bisarre teorier fordi man lenge nektet å innse dette.

For Sohar, derimot, kan det skaffes kildeskrifter av forskjellige slag til veie. Vi kjenner beskrivelser fra den portugisiske admiral Albuquerque som i 1507 erobret byen (og møtte baluchiske leiesoldater som forsvarere av den arabiske guvernørs fort – så de to kulturgrupper har levd side om side i byen i mer enn 450 år!). Det er arabiske skriftlige kilder som fører historien tilbake til tiden før Islam, ca. år 600 A.D.; og kanskje man kan spore opp mer endog om tiden forut for det da Sohar tidvis var hovedstad i en persisk provins under Sassanidene, og visstnok var et sentrum for den kristne Nestorianske kirke. Men opplysninger om slike fjerne tider, og endog de langt mer fyldige opplysninger om den senere fortid, vil i hovedsaken kunne gi svar på *andre* spørsmål enn de som sosialantropologen rei-



ser; og fremfor alt vil de alltid kunne fortelle *mindre* enn det som det går an å finne ut og observere i et levende, eksisterende samfunn. Europeisk tenkning har i hele sin historie vært sterkt opptatt av historie, og vi har alle en tendens til umiddelbart å føle at det egentlige, mest forklarende svar på hvorledes noe *er*, det utgjøres av en fortelling om hvorledes det ble til. Det har vært en lang og smertefull intellektuell kamp for samfunnsforskerne selv å henvende seg systematisk til andre slags spørsmål, og det vanligste, mest nærliggende alternativ, igjen i vår kulturtradisjon, er da: „Hvorledes *burde* det være“. Antropologens grunnleggende spørsmål idag dreier seg hverken om hvordan det ble til eller hvordan det burde være, men om alle spørsmålene som reiser seg hvis man rett og slett spør: hvordan *er* det? Det tok lang tid for antropologene selv, med sitt utgangspunkt i vår felles-europeiske tradisjon, å oppdage hvor mange og fundamentale problemer det reiser hvis en rett og slett prøver å forstå et samfunn og en kultur slik disse eksisterer her og nå, idet vi prøver å observere. Men slikt må man vel gjøre rede for, før det har særlig mening å spørre hvorledes det ble slik eller hvorledes det burde være anderledes?

### *Samfunn og kultur som et fungerende hele*

Efter hvert som antropologiske analyser skred frem, ble perspektivet mer og mer „holistisk“, d.v.s. man erkjente hvor sterkt og intimt de forskjellige sider av en livsform er forbundet. Samfunnets forskjellige institusjoner forutsetter hverandre; det enkelte menneskes disposisjoner forutsetter store og komplekse felles-ordninger, og disse på sin side blir bare til og kan bare fungere i kraft av de mange enkelte personers virksomhet og omtanke – virksomheter som må synes nødvendige og fordelaktige for disse enkelte, om de skal bli gjort. Særlig efter hvert som man lærer en annen kultur og livsform ser man, ennu klarere enn i ens eget samfunn, hvor mange tverr-forbindelser og avhengigheter det er, for eksempel mellom banale daglige vaner, grunnleggende normer og regler, kosmologiske og metafysiske forestillinger, klima og arbeidsdeling og rekrutteringsmønstrene til gruppefelleskap – alt synes vevd sammen til en uoppløselig og essensiell enhet. Mang en lovende antropologistudent har gått tapt fordi han aldri klarte å få begynt på sin første avhandling: før man kan behandle avhandlingens hovedtema må man fortelle noen av forutsetningene, som utgjøres av andre sider ved denne kulturen, man før en kan begynne på det første av disse innledende tema må forutsetninger for *det* forklares, osv. I fagets teori førte denne forståelsen til formuleringen av „funksjonalisme“ i 1920-årene: Malinowskis tese om at intet trekk i en kultur kunne endres en tøddel, uten at alle andre trekk ville modifiseres, og et ideal om en beskrivelse av enhver kulturs integrasjon slik at disse interavhengighetene ble avdekket; og Radcliffe-Browns definisjon av „funksjon“ som det bidrag en hvilket-somhelst del har til vedlikeholdet av helheten. For å fremstille disse interavhengighetene utviklet antropologien seg i strukturalistisk retning, i et forsøk på å gjennomføre analyser av samfunnets eller kulturens elementer som samtidig beskrev det essensielle innbyrdes forhold mellom elementene, det som ga helheten egenskaper som var andre, og større enn, summen av alle elementenes egenskaper.

Denne sterke og plausible understrekningen av intern sammenheng og interavhengighet

mellom kulturens og samfunnets deler skapte etter hvert et tankekors: hvorledes kunne en så kompleks struktur, et slikt urverk av indre funksjonelle sammenhenger, i det hele tatt endre seg, annet enn ved at det gikk i stå, i oppløsning, brøt sammen? Et ahistorisk perspektiv fungerte nok tildels som beskyttelse mot dette tankekorset, samtidig som det påfallende sammenbrudd av primitive kulturer og livsformer i møtet med de vestlige kolonimaktene syntes å demonstrere tesen.

Veien ut av en slik dogmatikk er, igjen, å se nærmere på hvorledes det egentlig er, her og nå, det som virkelig lar seg observere. Hvorledes består et samfunn og en kultur fra én dag til den neste – ja *hva* er det egentlig som „består“, hos Baktaman eller i Sohar, fra idag til imorgen, hvorfor våkner de, og vi, til den samme virkelighet? Særlig når vi er blitt enige om, som ovenfor, at den virkelighet som består ikke er en objektiv ytre virkelighet, men skapes sosialt i reaksjon til og utvelgelse fra de eventuelle objektive elementene, blir denne „virkeligheten“ ennu mindre håndfast og dens beståen ennu mere mirakuløs.

Dette synspunkt hjelper til å forhindre oss i å foreta den reifiseringen – d.v.s. å forestille oss at kultur og samfunn er som materielle „ting“ – som så lett føres inn med funksjonalisme og strukturalisme. Å sammenligne samfunnet med en organisme, slik det ofte har vært gjort, fører lett galt av sted. Få av samfunnets deler er materielle, og står i garasje natten over; det meste må gjenskapes hver morgen ved at mennesker møter hverandre, stiller krav og yter og samarbeider. De har forestillinger om rettigheter og plikter, om hensikter og oppgaver og hvorledes de kan realiseres, ut fra sin tidligere erfaring og de ferdigheter de behersker, og så interagerer de og skaper samfunn, om morgenen som til enhver annen tid når mennesker møtes. Det er samfunnets *forutsetninger* som består fra et øyeblikk til det neste, ikke dets form; billedet med det intrikate urverk fører oss på villspor. Og forutsetningene kan være så mange, og så skiftende; de intrikate interavhengighetene som antropologen kartlegger de fremkommer jo nødvendigvis, fordi forutsetninger og handlinger har konsekvenser av mange og ulike slag. En lignende argumentasjon gjelder også for kulturen: den avspeiler våre løpende erfaringer, og de vet vi jo fra vårt eget liv er uforutsigbare og mangfoldige, og påvirker vår bevissthet trinnvis eller i blendende glimt og sprang, inntil så meget er forandret at vi knapt kjenner oss selv igjen hvis vi finner en gammel dagbok. Disse erfaringer meddeler vi oss om til andre, de og vi lærer og glemmer, og vår felles kultur er stadig foranderlig.

Som en beskrivelse av menneskeliv tror jeg denne skissen rommer meget som er alment og vesentlig, og jeg kan bevidne at den er like sann for Baktaman og Sohar, og andre steder jeg har studert, som for oss selv. Det pågår imidlertid en interessant debatt i faget om hvor store konsekvenser all denne tilfeldighet, og all denne improvisasjon, egentlig har. Vi føler nok at vår personlige fremtid er uforutsigbar, både på kort og lang sikt; men hvor meget tar vi uventete hendelser inn over oss og erkjenner dem som ny erfaring? Hvor ofte handler vi heller „som om“: tolker det som skjer i pakt med skjema som vi har vendt oss til, ja endog later som alt er „i orden“ når vi faktisk vet at det ikke er, og lar interaksjon forløpe etter sine vante mønstre selv når helt essensielle ledd i kjeden faktisk manglet, eller skulle tilsi noe annet og nytt? Det er mulig at vi her i denne viljen til tolkning, og til å konstituere en felles verden „på liksom“, har en viktig kilde til stabilitet – ja, ifølge enkelte en



absolutt forutsetning for enhver opplevelse av orden i en allesteds brogete og tilfeldig verden.

Andre spørsmålstillinger, som tenkere i vår kulturtradisjon er vant til å søke å besvare vet å betrakte endringer over tid – altså i et historisk perspektiv – de stiller sosialantropologene gjerne som *komparative* spørsmål. De aller fleste av fagets generaliseringer fremkommer ved direkte, eller i alle fall indirekte, sammenligninger. Det hersker imidlertid stor metodisk uenighet i faget om hvorledes slike sammenligninger best skal foretas. En ganske stor gruppe forskere har prøvd å utvikle teknikker som egner seg for elektronisk databehandling, slik at de kan foreta storstilete komparasjoner mellom et utvalg av hele den globale variasjon av samfunns- og kulturformer („Human Relations Area Files“). Deres metode går så ut på å finne statistiske korrelasjoner mellom forskjellige trekk eller formtyper, og således påvise enten en kausalitet – at en faktor forårsaker en viss rekke former – eller en strukturell sammenheng – at de forskjellige formtrekk er elementer i en større enhet. Metoden støter på store problemer, etter manges og min egen vurdering, både fordi definisjonen av elementer på kryss av kulturelle sammenhenger er tvilsom og typologiene over formtrekk blir grove og ofte tilfeldige. Endelig er sammenlignbarheten av samfunn og kulturer som sideordnete enheter i seg selv så grunnleggende problematisk: Er 183 baktamanner, som alt overveiende kan klare seg selv i verden, og gjør det, „et samfunn“ på linje med Danmarks fem millioner (som jo slett ikke klarer seg selv uten verdenshandel, EF, NATO, osv.)? Da er det ikke rart om alle deres institusjoner scorer høyt på „enkelhet“ i enhver sammenligning. Men hvis vi sammenligner dem med en dansk landsby av samme størrelse, står danskene uten regjering, uten rettsvesen, uten utdannelsessystem og trolig uten såpass samfunnsapparat at de kan forene to landsbyboere i ekteskap engang, og sammenligningen må bli omtrent like absurd.

Det er ofte mer instruktivt å bygge en sammenligning systematisk opp om en beskrivelse af *forskjellen* mellom to samfunn, og så prøve å henvende seg til spørsmålet om hvorfor de er så forskjellige. I vår sammenheng har jeg valgt to svært forskjellige kulturer og samfunn, for å gi en bevissthet om hvor forskjellig menneskeliv kan arte seg, og at det som er forskjellig fra oss selv ikke er likt hverandre. Jeg har ikke søkt å gi noen systematisk sammenligning av de to; men la oss betrakte dem et øyeblikk fra dette perspektiv: Baktamannenes lumre regnskog og Soharienes brennende ørken-kyst; deres respektive erverv, verdensbillede, menneskebillede, og sosiale institusjoner. Og som en problemstilling for denne sammenligningen kan vi spørre det spørsmål som stadig reiser seg, i lys av variasjonen i menneskesamfunn og kulturer: Hvorfor er de så forskjellige?

### *Materielle forklaringer på kulturforskjeller*

Meget antropologisk forklaring på kulturelle forskjeller har tatt et materialistisk utgangspunkt, enten i marxismens understrekning av produksjonsforholdene, eller i områdets økologiske forutsetninger. Hvis vi i det foregående har oppnådd en grad av enighet om de materielle elementers forholdsvis perifere plass i en kultur og et samfunn, stiller vi oss vel i utgangspunktet allerede noe skeptisk til slike hypoteser; men det er ingen grunn til å la væ-

re å prøve dem. Det marxistiske begrep om produksjonsforholdene går også langt ut over de rent materielle forhold og angår hvorledes arbeid og eiendomsforhold er sosial organisert. Blant Baktamanene drives det skiftende jordbruk, og den tilknytning til spesielle områder som deres konstituerende klaner har er ikke en som utelukker andre fra å dyrke jorden der, og noen private eksklusive rettigheter til jord eksisterer ikke. Rydding av skogen er fellesarbeid blant alle de som ønsker å dyrke en teig i rydningen; planting og luking gjøres av mann og hustru, eller bror og søster i samarbeid. Avlingen tilhører uavkortet dem som har dyrket den; og små-tyveri fra havene forekommer stadig. I jakt og sanking har hver klan sine territorier som de oftest foretrekker, men som de ikke er begrenset til. Når det er fred mellom nabostammer tillater de endog betraktelig jakt og sanking i hverandres område. Et hovedproblem i tropisk regnskog er at svært få materielle verdiformer er bestandige i det fuktige klima: felte dyr råtner på et par dager, høstete jordbruksprodukter mugner etter mindre enn en uke, og du må følgelig dyrke din avling på en slik måte at grøden modnes etappevis, i små og stadige mengder. Tremateriale angripes av maur og ødelegges må maksimum et par år. Bare stenredskaper, og gjenstander av skjell, kan bevares i lengere tid; men selv disse kan vanskelig brukes til noen almen form for sparing siden andre finner det urimelig å skulle yde store mengder matvarer for slike produkter, og følgelig er de vanskelig omsettbare for annet enn tilsvarende verdisaker.

Det er markante forskjeller mellom disse produksjonsforhold, og de man finner i Sohar hvor jord og fast eiendom stort sett er privat, skjønt de også kan eies offentlig, av moskene eller byen; hvor både produksjonsmidler og produktene kjøpes og selges for penger; og hvor de fleste menn selger i alle fall en del av sin arbeidskraft på et åpent arbeidsmarked. Men det slår meg som litt ørkesløst å utvikle en større analyse for å påvise eventuelle sammenhenger mellom disse forskjellene, og forskjeller i kosmologi og menneskebillede, mellom de to samfunn. En almen teori om at slike kulturelle trekk betinges av produksjonsforholdene falsifiseres umiddelbart ved en sammenligning av Baktamanene med andre tropiske hakkebrukere, som har produksjonsforhold identiske med eller svært lik deres egne. Man finner mellom slike folkeslag, selv innenfor øya Ny Guinea, en variasjon i kosmologi, menneskebillede, og sosiale institusjoner så frapperende at teorien må falle på dette grunnlag alene. Likeledes taler de store forskjeller som man finner mellom ulike tradisjoner i Midtøsten – ja endog mellom de tradisjoner som opptrer sammen innenfor byen Sohar – imot en almen forklaring av kulturforskjeller på et slikt grunnlag.

Den økologiske forklaring på kulturforskjeller er i årenes løp utviklet i mange varianter, og har en viss iboende plausibilitet: den gir en måte å påvise og forstå de mange og komplekse fysiske og biologiske forutsetninger i miljøet, og hvilken plass eller „nisje“ en gruppes ervervstilpasning plasserer dem i, innenfor dette sett av muligheter og begrensninger. Det er utvilsomt at en rekke klare styringer og begrensninger følger fra slike økologiske forhold. For Baktamanene ville man kunne regne ut områdetets bæreevne, gitt de jordbruksteknikker og avlinger som de benytter seg av, og følgelig den øvre grense for befolkningstetthet på lengere sikt. Man kan vise at gitt en viss landsbystørrelse vil denne landsbyens lokalisering måtte skifte innen bestemte tidsrom, gitt en bestemt teknologi for transport: for Baktamanene må deres nåværende landsbyer flyttes minst hvert 16<sup>de</sup> år. Jeg har



allerede påpekt implikasjonene av klima og avling for lagringsmuligheter: hvilken forskjell innebærer ikke det alene fra Sohar, hvor korn kan lagres i 10–15 år i det tørre klima, og dadler nesten ubegrenset. Det ville synes som om endel viktige, og absolutte, begrensninger på Baktamanenes livsførsel og samfunnsform, og følgelig trolig også sosiale organisasjoner og kultur, kan avledes fra de økologiske forhold. Men en sammenligning med Sohar viser straks fellen vi er falt i: også naturmiljøet rundt Sohar setter grenser, ja på mange måter langt mere åpenbare og restriktive grenser, for området bæreevne og bostedenes lokalisering. Den strengeste minimumsfaktor er vann, i dette ørkenområde uten regelmessig nedbør. Men her har menneskene utviklet en ingeniørkunst som ikke bare muliggjør kunstig vanning fra brønner: ved hjelp av storstilete anlegg av brønner og underjordiske kanaler har grunnvannsressurser så langt som 35 km fra Sohar til sine tider vært utnyttet av byens befolkning, og et intensivt jordbruk i et stort, sammenhengende område omkring et bysamfunn på 20.000 innbyggere er derved gjort mulig. – Javel, men også i argumentasjonen om Baktamanene måtte vi si „gitt en bestemt jordbruksteknikk“ o.s.v.; selvfølgelig fremkommer begrensningene i et *samspill* mellom miljøet og de teknikkene mennesker bruker for sin adaptasjon. Den sinnrike vann-utvinningsteknikk (som trolig ble utbygget allerede av Sassanidene) kan altså innlemmes i vår økologiske forklaring. Men Sohar unnslipper allikevel et antall av de begrensninger som ligger i stedets økologi: byens eksistensgrunn, og en vesentlig del av dens erverv, kommer ikke fra den jord den ligger på, men fra internasjonal handel, i skiftende varer alt etter de skiftende konjunkturer. Man kan si at beliggenheten er materielt betinget, i den forstand at de fremherskende vindretninger, dybdeforhold, og fordelingen av mulige havner i det Indiske ocean i årtusener gjorde Sohar til et beleilig omlastningssted for seilskuter av forskjellig størrelse og seilføring i fraktfart mellom Østafrika, India og områdene østenfor, og den persisk-arabiske gulf. Dermed måtte byen tiltrekke seg handelsmenn som kunne leve av spekulasjon og mellom-mannsfunksjoner ved å kjøpe partiene med last når de ankom, holde dem kort eller lenge, og selge dem til handelsmannskippere med skip og ruter som egnet seg for videretransport. Men å prøve å fange in også *disse* forhold i en økologisk analyse av stedets muligheter og begrensninger, det blir å strekke en analysemåte ut over dens legitime felt. Økologiske forhold gir ofte en nøkkel til å forstå viktige komponenter i en kulturell og sosial form, men bør ikke brukes for å skjule menneskelig oppfinnsomhet og mangfoldighet.

### *Sosial forandring*

De aller fleste antropologer forkaster derfor enhver økologisk determinisme. Det er langt mer fruktbart å erkjenne at menneskets muligheter i ethvert miljø er mangfoldige, og at deres liv får sin form vel så meget ut fra hva menneskene verdsetter og streber etter, som fra de materielle eller økologiske forhold. Det er lærerikt og legitimt å analysere hvilke begrensninger som følger fra en bestemt ervervstilpasning i et konkret miljø; men dette gir ingen determinisme. Som en måte å gå frem når man skal bygge opp en modell av kultur, samfunn, og miljø er det bedre, som et første og midlertidig skritt, å ta det motsatte perspektiv: tenk deg at en menneskelig befolkning stiller i et livsmiljø med kulturelle forutset-

ninger som sitt utgangspunkt: de har måter å forstå verden på, de har preferanser og ønsker og idealer som de gjerne vil oppfylle, og de har ferdigheter av teknisk og organisatorisk art. Det er på grunnlag av disse at de tolker sine omgivelser og tenker seg muligheter, altså konstituerer sin „virkelighet“. Med utgangspunkt i denne virkeligheten „velger“ de, i en løs forstand av ordet, sin ervervstilpasning. En slik vurdering og bestemmelse kan vi observere finner sted, i alle befolkninger til alle tider: enkeltmennesker og samordnete grupper av mennesker arbeider stadig rasjonelt – innenfor sine forutsetninger – med å livberge seg best mulig. Men de vurderer også resultatet av sin streven, og andres resultater fra litt andre forsøk, og til en viss grad den samlede effekten av hele befolkningens praksis. Slik høster de erfaringer, som vil prege og tildels *forandre* deres forståelse, og derved deres utgangspunkt for nye tolkninger og tanker. Dermed er ringen sluttet, og vi behøver ikke lengere spørre hva som kommer først, hønen eller egget – kultur eller miljø. Determinisme, enten den går den ene eller den anden vei, blir en meningsløs påstand når vi kan observere prosessene hvorved de to gjensidig blir påvirket av hverandre, som erfaring som høstes, og som verdensbillede og „virkelighet“ som tolkes og konstitueres.

Det viktigste, kanskje, ved denne resonnementensform er at vi nu igjen har frigjort oss fra kausale og historiske tenkemåter: vi spør ikke hva som kommer først, vi prøver ikke å gå tilbake til et skapelsesøyeblikk. Vi prøver derimot å forstå hvorledes en kultur og et samfunn *er*, blant annet ved å identifisere prosessene hvorved menneskelivet forandrer seg, litt, i dette øyeblikk. Vi prøver å vise hvorledes mennesker tenker, handler og interagerer, og å se mekanismene som er i funksjon, og som gjør at adferden blant de mange *får* en statistisk form og forandrer sin statistiske form, sitt mønster. Analysen ligner på marginalisme i sosialøkonomien, eller i genetikken og evolusjonslæren: hvorledes vil marginale endringer i én faktor påvirke enkelte andre faktorer, med andre ord forplante seg (eller motvirkes) i systemet som helhet? Vi arbeider fortsatt med „holistiske“ modeller, men i form av systemmodeller som ikke forutsetter stabilitet. I det store og hele er det heller ikke stabilitet vi finner, når vi betrakter konkrete kulturer og samfunn med litt nøyaktighet, men snarere mønstre i stadig endring. I øyeblikket kan svært meget av denne endringen føres tilbake til industrialisering og verdenshandel som hovedårsak, og svært meget endring har sitt utspring i den Vestlige verden og når alle andre kulturer som overskyllende, ofte ødeleggende bølger utenfra. Men det gir intet grunnlag for å konkludere at før denne påvirkning fra Vesten satte inn, var de andre samfunn og kulturer statiske. Jeg har valgt de to eksemplene, Baktaman og Sohar, nettopp for å vise at vesentlige kilder til endring ligger *innenfor* enhver kultur og ethvert samfunn. Rent generelt må vi vel erkjenne, at omskiftelighet er nettopp hva vi måtte vente oss i noe så flyktig og immaterielt som menneskers tanker og sosiale interaksjon.

Selv tror jeg også at den mektigste drivkraft til endring ligger innebygget som en nødvendig konsekvens av forholdet mellom det individuelle og det kollektive i alle samfunn og alle kulturer. Dette forholdet er det som antropologer og andre samfunnsforskere har hatt de største vanskelighetene med å analysere,<sup>1</sup> men som deltager får vi føle konsekvensene på

1. Sosialøkonomene er de som lengst på vei har klart å håndtere dette, for de spesielle fenomen



kroppen, selv om ingen kan foreta analysen. Ganske enkelt sagt blir det ofte slik at summen, eller nettoeffekten, av de mange enkeltindividens aktivitet blir forskjellig fra hva hver enkelt hadde regnet med og ønsket seg. Virkningene av dette fellesresultatet på den enkeltes skjebne er derfor noe som den enkelte oftest vil føre en aktiv, oppfinnsom kamp mot, i alle fall på noen punkter. Derfor utløser samfunnets mønstre (d.v.s. summen av alle deltagers forsøk på å gjøre det beste ut av sin situasjon) nye og andre forsøk fra deres side, som altså forandrer mønstret igjen, skjønt fortsatt ikke slik som den enkelte hadde håpet, o.s.v. En stillstand, hvor alle er tilfreds med samfunnet slik det er, og følger skikk og bruk uten å søke å forandre på sin situasjon, er aldri blitt observert i noe samfunn. Men heller ingen sted kan man observere at menneskene har styring over sin kollektive skjebne: enten det legges omhyggelige fellesplaner, eller tar form uten at noen tenker ut over sine egne separate interesser, blir utfallet mindre enn helt tilfredsstillende og fører til nye forsøk, som heller ikke sikrer dem lykken. Slik synes mennesket å leve, i alle samfunn, som fange i sin selv-lagde verden, selv om også denne verden er i forandring.

### *Skalaforskjeller mellom samfunn*

Samfunnsforskerne forstår heller ikke å analysere forbindelsene som hersker mellom det individuelle og det kollektive plan, men her tror jeg den store utfordringen ligger for våre fag i tiden fremover. La meg prøve å illustrere hvor grunnleggende menneskets skjebne og selvpålevelse blir bestemt ved hvorledes det fellesskap som de lever i er konstituert. Se for eksempel hvorledes forskjellene i fellesskapets skala mellom Baktaman og Sohar påvirker det enkelte menneskes livssituasjon! Baktamanenes liv er preget av en primitiv teknologi, enkel arbeidsdeling, skriftløshet, og en skala så liten at forholdet mellom medmennesker ligner mer på den vi opplever mellom familiemedlemmer enn mellom borgere av en felles nasjon. Deres kultur er også „liten“, i den forstand at den totale mengde kunnskaper som Baktamansamfunnet behersker, hvis det kunne måles, utvilsomt ville være en liten brøkdel av hva Sohar behersker. Men se så hvorledes et menneskeliv arter seg: gjennom en halv generasjon av læring og erfaring kommer en normalt utrustet Baktaman til det punkt at han eller hun behersker omtrent alt som det er å vite, og har opplevd omtrent alt som det er å oppleve, for en person av sitt kjønn. Det enkelte gjennomsnittlige menneske opplever altså en kulturbeherskelse som selv geniene blant oss i Vesten har måttet gi tapt overfor siden

som de studerer, med sine modeller av marked, pris, tilbud og etterspørsel, o.s.v. Men slike modeller for å fremstille aggregeringen av mange enkelte handlinger, og virkningene av dette „netto-resultat“ på enkeltpersonenes påfølgende valg og handlinger, de er gyldige bare der hvor mennesker faktisk organiserer sine bytter ved bruk av penger, og i upersonlige og flyktige relasjoner. For de fleste formål er ikke menneskers interaksjon med hverandre organisert på denne måten, og i mange samfunn er *ingen* forhold organisert slik. Som en alment gyldig modell for forholdet mellom individ-planen og det kollektive plan kan altså økonomenes modell ikke tjene oss: den fremstiller en helt spesiell institusjonalisering.

Renaissansen. Hvilken livskvalitet ligger det, mon tro, i en slik karriere, og i vissheten om å vite alt som et menneske trenger å vite og nesten alt som det *er* å vite, i din verden?

Soharien vil aldri oppleve noe slikt, uansett hvor hårdt han strever og hvor begavet han er. Mens Baktamanenes kunnskapstradisjon kan fremstilles som et sett av kinesiske esker – den ene innenfor den annen, med stadig dypere og mer verdifull kunnskap – er Sohariernes verden en stor-skala verden som består av mange, store, overlappende kunnskapstradisjoner og livsområder. Du selv står i krysningen av flere slike felt, som deltager i flere slike områder. Verden er åpen; som arbeidsvandrer kan du dra til Gulfen, eller andre steder i en stor verden hvor arabisk tales og Omanier ferdes; som muslim kan du dra på pilgrimsferd til Mekka, og til Karbela i Iraq hvis du er Shiah; du kan fordype deg i teologiske studier eller du kan velge å spekulere på *engros*-markedet eller søke lykken som leiesoldat. Alt etter som hva du velger, blir du deltager i ulike sirkler, i ulike „samfunn“. Den totale kultur- og livs-beherskelsen som kan beruse Baktamanen og kanskje står som det uoppnåelige og tapte ideal for mennesket i Vesten, er ikke bare umulig men også ganske meningsløs i Sohariens prinsipielt pluralistiske samfunn: ingen hverken kan eller vil samtidig være Sunni, Shiah og Ibazhi; beduin og bymann; araber og perser og baluch; o.s.v. Men Soharien kan oppleve friheten og selv-realiseringen i å forme sin egen skjebne og å skape sitt eget liv. Det gjør han innenfor et samfunn hvor han vet at medmennesker han kommer i berøring med har et dominerende ideal om integritet, vakker oppførsel, og toleranse. Menn som jeg kjenner synes å oppleve nøkkelen til selvrespekt og stolthet å være den disiplin som skal til for å bygge deg selv som en harmonisk og uavhengig person, med tålmodighet og på lang sikt. Gjør du det, har du gode sjanser til å bli en respektert og frittstående deltager i dette åpne og mangfoldige samfunnet, en mann som fører seg med stil og sikkerhet, og skaper et uklanderlig liv for seg selv uten å skade sin neste. – Hver av disse to, prinsipielt oppnåelige, livsidealene er svar på helt ulike utfordringer som ligger i de respektive samfunns karakter, og hver av dem gir menneskelivet i det samfunnet en kvalitet som ikke er oppnåelig i det andre. Jeg har sett Ngaromnok, en Baktaman i 30-årene, plutselig bli het om kinnene ved den svimle tanke at det var mulig for ham, teoretisk, å dra ut og se hva som lå bakenfor den borteste, regntunge fjellkjeden i horisonten, hvor jeg var kommet fra. Men hvis han nu siden har dradd dit – da har han tapt den hele og ubeskårne opplevelsen av å beherske sitt liv og sin verden, som da var hans.

Skala-forskjellen mellom de to samfunn har også store konsekvenser for hvorledes mennesker forholder seg til variasjon og endring, og hvorledes endringer følgelig finner sted. Blant Baktamanene er samfunnet prinsipielt bygget opp over en bo-ordning hvor mennene samles i store, kollektive mannshus mens deres ektefeller bor enkeltvis, eller søstre eller mor og datter sammen, i små kvinnehus. Mannshuset er tabu for kvinnene, kvinnehusene tabu for mennene. Mannen henter ferdigkokt mat hos hustruen – og sitter kanskje, hvis de to er på god fot, noen minutter eller en halvtime på dørterskelen og prater, før han så bærer maten med seg til mannshuset for å spise. Samleie mellom ektefeller finner sted om dagen, i skogen eller i bortgjemte kroker av havene. – Folk som har en periode med konsentrert hvearbeid foran seg velger imidlertid ofte å bygge en enkel løvhytte i haven, særlig hvis den ligger langt fra landsbyen; og der kan godt mann og hustru overnatte sammen,





*Fullt initiert mann blandt Baktamanene.*



som et provisorium. Jeg observerte snart at ektepar som var spesielt nær knyttet til hverandre hadde påfallende hyppige og langvarige oppgaver i fjerntliggende haver, og følgelig fritt praktiserte en alternativ samlivsform. Mens jeg var blant Baktamanene, diskuterte også en gruppe av dem å prøve et kollektiv-eksperiment: de hadde sett at en nabostamme i syd bodde i langhus, flere familier sammen, med en lav langsgående vegg mellom kvinnesiden og mannssiden i huset. En slik ordning ville gi rikere familieliv, men vanskeliggjøre det religiøse liv, (som beror på manns-hemmeligheter) mente man. Det var mulig å diskutere denne radikale ordningen, og å prøve den; og hvis erfaringene falt heldig ut ville de som ønsket da fritt kunne gå over til den. Likeledes registrerte jeg en rekke religiøse nyskapingner, i utstyr og i riter, som uttrykte individuelle Baktamaners tanker og tro, og som hele samfunnet kunne ta stilling til, og innlemme eller forkaste som del av sin felles kultur.

I Sohar derimot kommer en strøm av endringer utenfra, uten at den enkelte har valg eller styring over det. Forholdene innen familien er for eksempel i endring på grunn av en serie nye institusjoner som en fremskrittvennlig sultan har innført. Sohar har et sykehus, hvor kvinnene nå fritt kan gå, og hvor mange velger å gå nesten hver dag: en ny og dramatisk større samleplass enn hva kvinner før har hatt, som forandrer reglene for kjønns-segregasjon og forholdet mellom mannens og kvinnens verden. Skoler blir bygget – og følgelig blir sønner hjemme for å gå på skole, mens det tradisjonelle mønsteret var at de dro på arbeidsvandring i 11–12 års-alderen. Nye problem oppstår i forholdet mellom fedre og eldre, hjemmeværende sønner, og for unge menn som er økonomisk avhengige av sine fedre. Utdannelse og modernisering verdsettes høyt, derfor oppmuntrer også mennene sine hustruer til å søke voksenopplæringskurser som tilbys. Men den kvinne-emansipasjon som ligger i dette kan ingen ha oversikt over. Hvor Baktamanene kan velge og prøve ting ut, finner Sohariene stadig at de blir presentert med nye situasjoner, som de bare må avfinne seg med og tilpasse seg til.

Eller ta deres forhold til sin religion: siden den er en skriftlig tradisjon og en verdensreligion gir den ingen anledning til den dikteriske, fabulerende skaperkraft som Baktamanen kan utøve. En tusenår-gammel, uforanderlig tekst definerer ortodoksien, et høyt spesialisert ekspertvelde av teologer overvåker dens tolkning. Den som skulle våge å innføre sine egne tanker i dette, ville være kjetter og hjemfallen til dødsstraff. Men samtidig kan vi se at slik personen er konstituert i Soharienes kultur og samfunn, kan han også tåle drastiske omveltninger omkring seg, bare han mestrer å gi sitt eget liv og sine egne aktiviteter stil og en grad av harmoni. Baktamanene derimot kan klare av en viss grad av endring kollektivt og med styring – men hvis påtrykket utenfra blir for stort og forandringene for raske og mange, vil hele deres liv og samfunn styrte sammen.

### *Perspektiver fra sosialantropologien*

Jeg har prøvd å vise sosialantropologiens profil som vitenskap ved å understreke dens karakter som et generaliserende, sammenlignende studium av menneskenes samfunn og kulturer. For å motvirke forventninger som mange har til vårt perspektiv vil jeg markere at, for de fleste antropologer, utgjør ikke evolusjon eller utvikling noen generell ramme for



vår tenkning. I Vestens egen kulturtradisjon, og i de fleste oppfatninger av evolusjonstanken er det et innebygget verdipremiss som man kanskje enklest kan karakterisere som „fremskrittsoptimisme“, og det er for å slippe løs fra dets implikasjoner at jeg igjen vil betone vårt a-historiske perspektiv. Det synes ganske innlysende og ufornektelig at menneskenes samfunn og kulturer, fra de spede begynnelser blant Afrikas og Sydasiens tidlige menneskeformer, har gjennomløpt en merkelig og variert utvikling, og at stadig mer komplekse og stor-skalerte former har oppstått. Men før vi forstår langt mere om samfunns og kulturers konstitusjon, og om endringenes mekanismer og dynamikk, gir ikke dette faktum noen analytisk ramme for vår forståelse av menneskeliv. Det viser seg stadig å være langt mere fruktbart å nærme seg den globale variasjon i samfunnsformer og kulturer mere forutsetningsløst, som hva den i alle fall representerer, nemlig et bredt sett av *alternative* livsformer for Homo sapiens. Vår sentrale oppgave blir da å gi alt mer fyldestgjørende beskrivelser – og det betyr analyser – av hvorledes disse formene er, og videre å observere hvorledes marginale endringer i formene finner sted idag, så vi kan identifisere mekanismene i deres vedlikehold og endring. Å gjøre det, gjennom en fordypning i andre tradisjoners verdensforståelser, selvforståelser, og forståelsesmåter innebærer dramatiske overskridelser av våre egne forståelser, og skulle følgelig kvalifisere sosialantropologien som en av våre grunnvitenskaper.

Eller kanskje det som jeg her har avslørt, med min brede pensel på det store lerret, har reist tvil om sosialantropologiens objektivitet, og følgelig dens vitenskapelige status? Det er utvilsomt at hverken en metodikk som bygger på den individuelle innlevelse og forståelse, eller en programerklæring som går ut på å beskrive andre menneskers virkelighet er i pakt med de enkleste og strengeste vitenskapskriteriene som har vært formulert i forrige og tidligere deler av dette århundrede. Det er heller ikke her plass til å gå inn i en både lang og uklar vitenskaps-debatt. La meg bare minne om at stadig flere vitenskaper må stille seg tvilende og prøvende til sin egen epistemologi, og at særlig de fag som arbeider med fenomener som beror på menneskelig bevissthet, tolkning, og kommunikasjon søker å reformulere tidligere tiders erkjennelsesmessige skjema. Det annet og like viktige punkt, som jeg har prøvd å skissere i enkle og u-tekniske vendinger, er at sosialantropologien arbeider systematisk med store, empiriske datamasser og med problemstillinger og metoder som bygger på falsifiseringsprosedyrer og forkastning av konkrete hypoteser. Jeg mener selv at vårt fag arbeider, og utvikles, på en klart vitenskapelig måte.

Hvilken interesse har da denne grunnvitenskapen, og hva skal den brukes til? Jeg er fristet til å svare like retorisk som jeg har stilt spørsmålet: la dem som kjenner meningen med livet trå frem, så skal vi vike. Inntil da dreier sosialantropologien seg om erkjennelser av mindre autoritativ, mer vesentlig karakter: om en voksende forståelse av forholdet mellom individets adferd og livssituasjon, og de fellestradisjoner og fellesskap som mennesker skaper seg imellom. Den søker å kartlegge, beskrive og analysere hvorledes menneskeliv er, de forskjellige meninger med sitt liv som mennesker i ulike kulturer ser og forfølger, og det kreftenes spill som frembringer og former dette mangfold. Sosialantropologien kan derfor også, kanskje mer enn noen annen vitenskap, anvendes til utviklingsproblematikk, til bedring av krysskulturell forståelse og kommunikasjon, og til evaluering og planlegging av

menneskers livsmiljøer. Men fremfor alt bør den søke å berettige seg selv ved hva den kan bidra med av kunnskap om verden omkring oss, heller enn med oppskrifter om hvorledes vi kan eller skal forandre andres liv. Den viktigste anvendelse av slik kunnskap ser jeg som den å forandre oss selv, ved å overskride den verdensanskuelse og selvforståelse vi er fange i, i kraft av vår egen kultur-variant og samfunns-variant.

### *Bibliografi*

- Barth, F. 1971: Tribes and inter-tribal relations in the Fly headwaters. *Oceania* vol XLI, No. 3.
- Barth, F. 1975: *Ritual and Knowledge among the Baktaman of New Guinea*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Buxton, L. H. D. (ed.) 1936: *Custom is King*. London: Hutchinson.
- Douglas, M. 1975: *Implicit Meanings*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Geertz, C. 1973: *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books Inc.
- Levi-Strauss, C. 1964: *Le Cru et le Cuit*. Paris: Plou.
- Maine, H. J. S. 1960 (1861): *Ancient Law*. New York: Dutton.
- Malinowski, B. 1922: *Argonauts of the Western Pacific*. London: London School of Economics.
- Nicolaisen, J. 1965: *Kulturvidenskab*. København: Berlingske Forlag.
- Peristiani, J. G. (ed.) 1965: *Honour and Shame*. London: Weidenfelt & Nicholson.
- Wikan, U. 1975: Hustyrann eller kanarifugl - kvinnerollen i to arabiske samfunn. Oslo: *Tidsskrift for samfunnsforskning* bind 16, 299-321.
- Wikan, U. 1976: Mann blir kvinne - transvestisme i Oman. Oslo: *Tidsskrift for samfunnsforskning* bind 17, 318-334.





*Grundvidenskaben i dag* er navnet på en række af 30 foredrag, som Det Kongelige Danske Videnskabernes Selskab afholdt i 1976–79. Fremtrædende forskere, hovedsagelig medlemmer af Selskabet, søgte ved at fortælle om udviklingen i den sidste menneskealder inden for de forskellige videnskabsgrene at bidrage til større forståelse af den forskning, der ikke direkte stiler mod praktisk anvendelse, men mod forøget indsigt i sammenhængen i verden.

Pjeceserien bygger på disse foredrag. Fremstillingen er gjort så almen, at de enkelte hæfter kan tjene som udgangspunkt for videre beskæftigelse med de behandlede fag og emner. Hertil hjælper også omfattende litteraturhenvisninger.

Foredragene udgives i 30 hæfter (3 bind). De 20 første er udsendt 1977–80 med titelark i hæfte 10 og 20. Nu foreligger de nedennævnte hæfter, incl. begyndelsen af 3. bind. Prisen incl. 20,25% moms er kr. 13,10, fra nr. 11 dog kr. 14,25. Hæfterne kan købes i boghandelen, eller man kan få dem tilsendt fortløbende og portofrit ved at abonnere hos Folkeuniversitetet i København.

1. Mogens Pihl: Hvad er grundvidenskab?
2. Erling Bjøl: Politik som videnskab.
3. Søren Egerod: Det fjerne Østens sprog – sammenhænge og påvirkninger.
4. C. Møller: Omvæltninger i fysikernes tankeværk i vort århundrede.
5. Arne Noe-Nygaard: Jordens nye ansigt.
6. Olaf Pedersen: De eksakte videnskabers historie.
7. P. Nørregaard Rasmussen: Økonomisk vækst.
8. Erik A. Nielsen: Hvad kan litteraturvidenskaben?
9. Ingmar Bengtson: Musikvidenskab – nu og i fremtiden.
10. Ole Maaløe: Biologiens molekylære grundlag.
11. Bernhard Gomard: Retsvidenskabens opgaver og særpræg.
12. C. Overgaard Nielsen: Økologi som grundvidenskab.
13. Arild Hvidtfeldt: Religionssociologiens plads blandt humaniora.
14. Hans H. Ussing: Om årsagerne til elektriske fænomener i levende organismer.
15. Niels Thomsen: Historiske opinionsstudier.
16. I. K. Moustgaard: Psykologien som eksperimentalvidenskab.
17. Werner Feñchel: Om matematikkens begreber og metoder.
18. Arne Strid: Evolution – det moderne syn på tilpasning og artsdannelse.
19. Morten Simonsen: Den biologiske skelnen mellem eget og fremmed.
20. C. Barker Jørgensen: Dyrenes og årstidernes veksel: Forplantningscykler og deres reguleringsmekanismer.
21. Fredrik Barth: Sosialantropologien som grunnvitenskap.
22. C. J. Becker: Hvad sker der i dansk arkæologi?
23. Erik Fischer: Om kunsthistorie.