

THOMAS HYLLAND ERIKSEN

Fra misforståelse til irrelevans?

NOEN REFLEKSJONER OM ANTROPOLOGIEN OG MEDIENE

Abstract

From misunderstanding to irrelevance? Some reflections about anthropology and the media

Anthropologists appear frequently in the Norwegian media, but the context of their engagement has changed significantly in the last few decades, as «the other» is no longer epistemologically remote, and moreover, anthropologists now find themselves entangled in a highly politicised media world, not least when it comes to issues concerning «the new Norway», cultural diversity and immigration. The author identifies three current problem areas relevant for a critical reflection on public interventions made by anthropologists. First, misunderstandings are widespread, for several reasons; secondly, there is often genuine disagreement between anthropologists and their media audience; and thirdly, anthropology is often accused of being irrelevant, not least in the current *Zeitgeist* favouring evolutionary perspectives and quantitative methods. The author argues in favour of retaining the classic virtues of ethnographically based comparison, using this unique knowledge to address the large questions of human existence.

ANTHROPOLOGISTS AND THE MEDIA | ENGAGED
ANTHROPOLOGY | THE NEW NORWAY

I likhet med andre akademiske fag, har antropologien lenge hatt et ambivalent forhold til mediene. På den ene side ønsker antropologer, i likhet med andre mennesker, oppmerksomhet og anerkjennelse for det de holder på med, og mange mener også at deres kunnskaper og blikk på verden kan være et vesentlig korrektiv til vatenenkningen. På den annen side blir antropologer ofte misforstått, karikert og feilrepresentert i en kraftig politisert medieoffentlighet der «sterke meninger» får lettere gjennomslag enn nyanser og kompleksitet.¹

Formidling av antropologi i offentligheten bør være kontroversiell, ettersom vårt analytiske blikk gjør «det velkjente fremmed og det fremmede velkjent». Et slikt utgangspunkt gir lite rom for å massere godtfolks hang til småborgerlig konformisme. Da Evans-Pritchard holdt sine radioforelesninger på 1950-tallet, var det nok mange gode borgere som satte teen i halsen idet han sammenlignet Sovjetunionen med azandene og deres giftoakler. Da Margaret Mead noen år tidligere anbefalte fri oppdragelse og et liberalt forhold til jenters seksualitet, ble hun både beundret og omstridt. Da Leach holdt sine Reith-forelesninger under tittelen *A Runaway World* i 1967, ble han kritisert for sin uansvarlige relativisme i en lederartikkel i *The Times*. Og da Barth holdt sine tv-foredrag på slutten av 1970-

NORSK ANTROPOLOGISK TIDSSKRIFT

VOL. 22 NR. 3-4, S. 257-266 © 2011 UNIVERSITETSFORLAGET

ISSN 0802-7285

tallet, senere utgitt i boken *Andres liv – og vårt eget* (1980) ble nok færre opprørt, men desto flere grøsset over de maleriske fortellingene fra livet i fjerne, barbariske Ny-Guinea og Swat-dalen.

De fremmede var stadig langt borte (selv om de begynte å rykke nærmere), og offentlighetens bekymringer overfor antropologien hadde å gjøre med dens tilsynelatende moralske nihilisme eller relativisme. (Beskyldningen om denne holdningen skyldes en sammenblanding av moralsk og analytisk relativisme, men den er ikke helt på jordet: Når man begriper andres verdier, blir det litt vanskeligere å ta de hjemlige helt på alvor, og både ironi og uhøytidelig omgang med ens eget kulturelle univers kan være en fristelse.) Samtidig er det et faktum, som Marcus og Fischer gjorde oppmerksom på i sin *Anthropology as Cultural Critique* (1986), at antropologien med nødvendighet blir kulturkritisk når den konfronteres med gjengse kulturelle mønstre og verdier, ettersom dens kanskje viktigste budskap til omgivelsene er at det meste kunne ha vært annerledes; at vår måte å leve på bare er én av mange mulige.

Ikke desto mindre var antropologiens klassisk moderne periode en uskyldig tid i den forstand at kulturell variasjon fremdeles kunne kartlegges geografisk, og at «de andre» befant seg et annet sted enn «vi selv», og implisitt i en annen, svunnen tid, noe Johannes Fabian (1983) viste i sin viktige *Time and the Other*. Disse grensene er for lengst blitt til gråsoner, de innfødte svarer nå på tiltale og kan gå til injuriersøksmål; det er dyp usikkerhet og livlig debatt knyttet til nasjonale identiteter og lokaliserte kulturer, og mange folkeslag som har vært studert av antropologer, har allerede i lang tid hatt sine egne intellektuelle som definerer, forsvarer og videreutvikler deres identitet. Alt dette er velkjent. Nå er situasjonen, som beskrevet av Signe Howell (2010) i en artikkel om norske antropologer og offentligheten i *Current Anthropology*, slik: «However one views the usefulness of the concept of culture, there is no doubt that today, culture is a concept that is

on everybody's lips when development aid or the integration of immigrants is being discussed, and for that anthropologists are largely to thank or blame.»

Det virker allerede veldig lenge siden at Arne Martin Klausen holdt sine foredrag i NORAD om betydningen av kulturdimensjonen som et gjennomgripende aspekt ved all menneskelig virksomhet. Den gangen (fra 1960-tallet til et stykke utpå 1980-tallet), sa han noe nytt. Lignende foredrag er ikke overflødige i dag, men de må posisjoneres innenfor en jungel av konkurrerende diskurser om kultur. Spørsmålet er om antropologenes bidrag til dagens generelle samfunnsdebatt virker i henhold til intensjonen – oppklarende, kritisk, opplysende, nyanserende – eller om de indirekte har bidratt til økt polarisering, akademikerforakt og antiintellektualisme, og, i så fall, hva som er forklaringen.

Jeg vil benytte denne anledningen² til å identifisere, og reflektere over, tre typiske reaksjoner i allmennheten på antropologers intervensjoner: Misforståelser, uenighet og anklager om irrelevans. Det ville være arrogant å anta a priori at antropologene alltid har rett og at de andre har misforstått eller baserer seg på et reduksjonistisk vitenskapssyn. Det kan vel finnes feil og mangler på begge, for ikke å si alle, sider.

Misforståelser

Mange av begrepene antropologer (og andre forskere) bruker, er også vanlige i dagligtalen, men betydningene er bare delvis overlappende. Ett slikt begrep er nasjonalisme. I journalistikken er nasjonalisme mer eller mindre synonymt med høyreekstremisme, etnisk overlegenhetstenkning og hat mot fremmede folk. Nå (etter 22/7) blir ordet nasjonalisme flittig brukt i pressen som synonym for militant islamofobi og rasetenkning. I antropologien, som i sosiologi og komparativ historie, viser nasjonalisme til en politisk doktrine som går inn for at de politiske grensene skal være sammenfallende med de kulturelle (enten de sistnevnte er etnisk defi-

nert eller ikke – av de moderne klassikerne på feltet, tar Gellner (1983) det mer eller mindre for gitt at den hegemoniske kulturen har et etnisk fundament, mens Anderson (1983) ikke gjør det).

Ved en rekke anledninger de siste par tiårene har norske antropologer blitt sitert på at nordmenn er dypt nasjonalistiske, og er blitt forstått i retning av at høyreekstremisme står sterkt i Norge. Tidlig på 1990-tallet, da spørsmålet om EU-medlemskap fremdeles stod på agendaen her i landet, ble jeg sitert i en større avis på at Nei til EUs ideologi hadde samme idéhistoriske røtter som blant annet nazismen. Forbeholdet («uten sammenligning for øvrig») ble ikke tatt med av journalisten. Det resulterende oppslaget gjorde det nødvendig for undertegnede å bruke en dag og en kveld på et bare delvis vellykket forsøk på å blidgjøre den sympatiske Kristen Nygaard, lederen i Nei til EU.

Et beslektet begrep er «norsk kultur». Antropologer har i flere tiår vært skeptiske til reifisering av kultur, og har problematisert ideen om at norsk kultur kan studeres som en ting, slik man studerer torskens gytevaner eller kurvene på børsen. Følgelig blir antropologer hengt ut som antinasjonale (en stor synd i Norge) oppviglere som hevder at «bare naive nasjonalister snakker om norsk kultur» (formuleringen er fra en kronikk i *Aftenposten* våren 2011). Ingen antropolog har imidlertid, meg bekjent, benektet at det eksisterer kulturelle fellesnevner i Norge, men mange har sagt at mangfoldet, ikke minst i den etnisk norske befolkningen, er betydelig større enn det er vanlig å anta, og at grensene til «andre kulturer» ikke kan trekkes på en éntydig måte. Forenklingen «norsk kultur finnes ikke», som er nærliggende når en kompleks påstand skal tabloidiseres, har ikke vært til særlig hjelp for dem som ønsker å håndtere globaliseringens kulturelle implikasjoner på sine egne premisser.

Forestillingen om at «alt fremmed er bra, alt hjemlig er dårlig», som blir tillagt både antropologer og andre intellektuelle, er videre verken

reelt eksisterende eller hjelpsom, men den er en forståelig forenkling når antropologiens blikk tres gjennom en nådeløst forenklande, politisert medievirkelighet. Denne muligheten skal vi være oppmerksom på fremover.

Det er ikke bare forenklinger, dekontekstualisering og politisering av deskriptive utsagn som skaper misforståelser, men også nivåfeil som kan sammenlignes med å forveksle menyen med maten.

I Anders B. Breiviks «terrormanifest» blir jeg nevnt en rekke ganger til skrekk og advarsel. Det eneste konkrete sitatet er hentet fra et intervju på Culcoms nettsider (www.culcom.uio.no), hvor jeg sier til journalisten, Lorenz Khazaleh, at det finnes mer enn nok minoritetsforskning, så nå er det på tide å dekonstruere majoritetskulturen. Og så tilføyer jeg at «det skal vi gjøre så grundig at den aldri vil kunne kalle seg en majoritet igjen».

Dette sitatet har gått sin seiersgang på høyreekstreme nettstedet i inn- og utland i flere år, så Breivik har ikke trengt å konsultere Culcoms nettsider for å finne det. To ting er å bemerke: Verbformen «aldri vil kunne kalle seg» var misvisende; det burde ha stått «aldri vil kunne kalles» (implisitt: av forskerne). Det viktigste er imidlertid at de som har misforstått utsagnet ikke vet hva akademikere gjør når de dekonstruerer. Ordet brukes i dette intervjuet, en muntlig kontekst, synonymt med «analyserer», og intervjuet dreide seg jo om et forskningsprosjekt, ikke en sosial/politisk intervensjon. Vi i Culcom-gjengen dekonstruerte med liv og lyst i rundt fem år, og jeg tror ikke så mange norske borgere merket noe til det. Spesifikt handlet utsagnet om noe så trivielt (men ikke uinteressant) som å påvise de ulike skillelinjene og fellesskapsformene som eksisterer i den etniske majoritetsbefolkningen (region, klasse, profesjon, livssyn osv.), for å påvise intern differensiering, og for å opponere mot et syn om at nordmenn er like og innvandrere forskjellige (fra oss). Når man leser reaksjonene på de islamofob-

be bloggene, er det rent så man føler seg som geitekillingen som kunne telle til ti: De andre dyrene opplevde det som et overgrep at geita telte dem.

At høyreekstremister forveksler menyen med maten er ikke noe nytt, men det betyr ikke at det ikke er noe å lære av denne erfaringen. Nes-te gang uttrykker jeg meg på en annen måte.

Så har vi begrepet multikulturalisme, som lenge både har vært et negativt ladet ord og ett som forbindes med antropologiens angivelige moralske relativisme. Igjen ser vi gang på gang hvordan deskriptive utsagn oversettes til normative budskap, men det er også en mangel på presisjon i offentligheten som gjør de fleste mediedebatter om multikulturalisme uproduktive. Begrepet multikulturalisme viser til en doktrine (en isme) om at kulturelle grupper bør ha en viss grad av autonomi for å kunne produsere seg. Den har vært kritisert, også av antropologer, for å reifisere grenser og å tegne et kart som ikke stemmer med terrenget. Begrepet kulturelt mangfold, som også brukes i offentligheten, er ikke synonymt med multikulturalisme, ettersom det ikke tar stilling til spørsmålet om hvilke grupper og grenser som er relevante. Begreper som hybriditet og kreolisering viser på sin side til nøyaktig det motsatte av multikulturalisme, nemlig en tilstand der grensene er porøse og under forhandling.

Når det danner seg en oppfatning i deler av offentligheten om at det bare eksisterer to normative alternativer for dette landet (og for andre nasjonalstater med et etnisk fundament), nemlig enhetlig nasjonal kultur eller en multikulturalistisk mosaikk, så er det ikke antropologenes feil, men deres enten kunnskapsfattige eller lite velvillige fortolkere – eller kanskje problemet er en tabloidisert og akselerert medieoffentlighets manglende evne til å uttrykke synspunkter som trenger mer enn syv ord.

Samtidig finner det også sted en produktiv utveksling av begreper og ideer. Thorbjørn Jagland, som i senere tid ofte har advart mot xeno-

fobi og islamofobi i Europa, anbefalte nylig å bytte ut ordet multikulturalisme med mangfold. Her er han både analytisk på linje med antropologisk forskning og normativt på linje med dem som ser integrering som et alternativ til både segregering og assimilasjon.

En uuttømmelig kilde til kreative og avsporende misforståelser har, videre, å gjøre med generalisering og essensialisme. Antropologer har lenge hatt berøringsangst for begge deler. Strengt tatt kan de ikke si noe som helst om en bestemt kulturell stil, med mindre de legger til et forbehold om at det er stor variasjon og at bildet er nyansert. Likevel hender det at vi lar oss lokke utpå. Det er uunngåelig. For det finnes faktisk kulturforskjeller, og ofte følger de grenser som kan trekkes mellom grupper. Da en 15 år gammel asylsøker nylig (juli 2011) voldtok en sovende og/eller beruset kvinne foran Stortinget, er det nærliggende å anta at handlingen hadde en sammenheng med hans kulturelle bakgrunn (forutsatt at han ikke var psykotisk og utilregnelig). Imidlertid gir ikke slike enkelt-handlinger grunnlag for å generalisere om kulturen x: Antropologien kan ikke generalisere om et helt kulturelt univers, bare vise at innenfor dette universet er handlingene a, b og c mulige. Her blir de ofte misforstått: Vi kan kanskje si at det finnes to typer samfunnsforskning. Den ene (a) tar sikte på å kartlegge hele universet («67 prosent er sånn, 33 prosent er slik»), mens den andre (b) setter seg som mål å vise noen av de faktiske alternativene innenfor en bestemt sosial og kulturell konfigurasjon («det og det og det er mulig»). Utsagn av type (b) blir forstått som utsagn av type (a), og dermed starter en utmattende og kjedelig runde med dementier, nyanseringer, forbehold og unnskyldninger.

På dette området er antropologene, brente barn som vi er, blitt så forsiktede, i sin alminnelighet, at vi gjerne fremstår som utydelige heller enn provoserende. En fare som da melder seg, er irrelevans (se nedenfor). Generelt er det en fare

for antropologi som intellektuell virksomhet at den kan bli så sammenfiltret med lokale politiske kontroverser og prosjekter at den mister sin globale komparative dimensjon og programmatisk amoralske vitenskapelige åpenhet – en vitenskap for hvilken intet menneskelig er fremmed.

Uenighet

Antropologer og andre forskere klager ofte over at de blir misforstått, og som enkelte av eksemplene ovenfor viser, har de ofte – men ikke alltid – rett. Mange har vel opplevd å snakke i en halvtime med en journalist, for så å bli sitert på et par setninger, som i og for seg er korrekt gjengitt, men dekontekstualisert og deretter rekontekstualisert etter journalistens forgodtbefinnende, slik at resultatet blir feil.

Ikke bare antropologer erfarer dette. Våren 2011 ble en av landets mest kjente biologer (og prisvinnende formidler), nemlig Dag O. Hessen, sitert i *Dagsavisen* (en stort sett seriøs avis) på at kvinner i Oslo vest nok var penere enn dem i Oslo øst, ettersom maskulin rikdom og kvinnelig skjønnhet har en gjensidig magnetisk tiltrekningskraft, og det er flere rike menn på vestkanten enn på østkanten. Hessens uttalelser ble gjengitt i mange medier, han henvendte seg til avisen for å få en unnskyldning, og journalisten svarte bare at biologen var blitt korrekt sitert.

Det ble han nok. Men konteksten og forbeholdene, som ville ha gitt et nesten motsatt hovedinntrykk av det som kom på trykk, var utelatt. Hessen slapp imidlertid straks til med en oppklarende artikkel.

Denne typen situasjon er lett gjenkjennelig. Sjeldnere er det at antropologer (og andre akademikere) aksepterer at offentligheten utmerket godt forstår hva de sier, men er uenige, enten av normative eller politiske grunner, eller fordi de betviler den faglige gehalten i det som blir sagt.

Flere norske antropologer, fremst blant dem Marianne Gullestad, har analysert og kritisert rasisme i Norge. For noen år siden skrev Gulle-

stad en akademisk artikkel (Gullestad 2004) der et av eksemplene var en svart mann som jogget i Bærumsmarka, og ble gjenstand for stirring og annen uønsket oppmerksomhet. Etter Gullestads oppfatning var mannen *matter out of place* ettersom den norske naturen er et grunnleggende hvitt sted.

Omtrent samtidig skrev Gullestad en kronikk i *Dagbladet* om samme tema. Da haglet innvendningene og motinnleggene. Innsenderne mente hun hadde misforstått, og at det på ingen måte var uttrykk for rasisme at turgåere i Marka undret seg over hva en svart mann gjorde der – det var jo så sjelden man så svarte joggere at det ikke var det minste merkelig at han ble lagt merke til. Innsenderne hadde ikke misforstått budskapet, men de var uenige i tolkningen.

Av og til inntar antropologer normative posisjoner som springer indirekte ut av deres forskning. Det gjelder ikke minst i debatter om innvandrere og, i særdeleshet, muslimer i Norge. Ettersom antropologer vet at (a) kulturell bagasje ikke forsvinner ved ankomst på Gardermoen, (b) kultur er forankret i sosiale praksiser, slektskapssystemer osv., og kan derfor ikke forandres ved holdningskampanjer, og (c) det finnes full-assorterte, meningsfylte liv som på viktige punkter skiller seg fra majoritetens, så deler antropologer sjelden den moralske panikken som utløses i offentligheten når temaer som kvinnelig omskjæring og tvangsekteskap kommer på dagsordenen. Følgelig sier de, når de blir konfrontert med nyheter som tyder på at innvandrere er dårlig integrert i majoritetssamfunnet, for eksempel at minoritetene har egne verdier, eller at religiøs praksis ikke nødvendigvis står i konflikt med deltagelse i storsamfunnet, eller at verken tvangsekteskap eller kvinnelig omskjæring er videre utbredt – ja, at begge deler er mindre vanlige i Norge enn i hjemlandet.

En typisk reaksjon blant politikere, aviskommentatorer (med viktige unntak, som Hege Ulstein, Marte Michelet og Inger Anne Olsen) og nett-debattanter er at denne holdningen er

uholdbar ettersom ett tilfelle av x eller y er ett tilfelle for mye. Mange snakker om «våre verdier» versus «deres verdier». De er kort sagt uenige med antropologene, selv om de utmerket godt forstår hva vi sier.

Forklaringen er sannsynligvis enkel. Antropologer studerer typisk minoriteter i et transnasjonalt migrasjonsperspektiv, mens offentligheten generelt (og mye av den anvendte, bestilte forskningen) anvender et integreringsperspektiv. For antropologene vil det være et moralsk fremskritt om antall omskårede jenter synker ved migrasjon fra Etiopia til Norge, men for den integreringsorienterte offentligheten er det et tilbakeskritt dersom antall omskårede jenter i Norge stiger fra null til n. De er kort sagt uenige om hvor universet bør avgrenses.

Interessant nok kan antropologer i praksis ofte tillate seg å generalisere om kulturelle mønstre og snakke åpent om moralsk legitime kulturforskjeller, men ikke når det gjelder innvandrede minoriteter i Norge. Dersom en antropolog antyder at den patriarkalske familien eller parallellsøskenbarnekteskap må forstås i sin kulturelle kontekst, hagler invektivene; men snakker man – litt slik Barth snakket, på 1970-tallet, om æresbegrepene i Swat – om folk langt borte, er reaksjonene enten positive eller fraværende.

Da tsunamien og jordskjelvet rammet Japan i mars 2011, ble flere norske Japan-eksperter intervjuet i mediene. Arne Kalland ble blant annet bedt om å forklare hvorfor det ikke lot til å foregå plyndring og ran i katastrofeområdene. Det hadde jo vært mye kriminalitet i New Orleans etter orkanen Katrina. Kalland svarte (sitert fra *Dagbladets* nettavis): «Det ligger ikke i deres ryggmarg å plyndre,» og tilføyde; «Japanerne er tilsynelatende veldig disiplinerte og rolige. De har en måte å framtre på der de helst ikke skal vise følelser offentlig; det er å fokusere på seg selv, og det skal man helst ikke i Japan, det er en gammel tradisjon.»

Ettersom kommentarfeltet under slike artikler gjerne blir fylt av relativt sjikanøs og hatefull

hets når artiklene handler om innvandrere, var jeg nysgjerrig på å se hvordan leserne reagerte på Kallands uttalelser. Der var det imidlertid nesten tomt den første dagen, bortsett fra en håndfull anerkjennende replikker. Ingen kritiserte ham for verken essensialisme, multikulturalisme eller relativisme, selv om Kallands posisjon godt kunne ha vært identifisert med alle tre. Senere ble kommentarfeltet stengt «på grunn av rasistiske innlegg». I den trykte pressen uttalte imidlertid både Kalland og andre Japan-kjennere seg om japansk kultur i generelle vendinger, uten at det skapte reaksjoner av den typen man kunne forventet dersom de, med negativt eller positivt fortegn, hadde generalisert om «muslimsk kultur».

Noen år tidligere gjorde Mikael Kurkiala omtrent det samme som Kalland i en svensk kontekst, nemlig å tillegge kulturelle grupper bestemte verdier og væremåter. I 2002 ble den kurdisk-svenske kvinnen Fadime Sahindal myrdet av sin far, som mente at hun var blitt «for svensk» og brakte skam over familien med sitt frigjorte liv. I Sverige, der kritikk av minoritetskultur er mer tabubelagt enn i Norge og Danmark, ble mordet generelt beskrevet som en individuell tragedie, eventuelt uttrykk for perverse patriarkalske ønsker om å kontrollere kvinners seksualitet. Kurkiala skrev et par større artikler i *Dagens Nyheter*, der han argumenterte for at man ikke kunne se bort fra den kulturelle dimensjonen ved drapet: Kurdisk kultur opererer rent faktisk med andre begreper om både ære og kjønn enn svensk mainstream-kultur, og en analyse som ikke tar hensyn til denne faktoren, må bli ufullstendig. Han sa ikke at kurdisk kultur gjorde Fadimes far til morder, men var tvert imot omhyggelig med å presisere at faren hadde flere kulturelle scripts til rådighet i den aktuelle situasjonen, og at andre kurdiske fedre ville ha fulgt et annet. Poenget var imidlertid at det fantes et script i kurdisk kultur som legitimerte drap på frigjorte kvinner i nærmeste familie, og at et slikt ikke fantes i svensk majoritetskultur.

Kurkiala ble forbløffet over styrken i reaksjonene som kom fra svensk etablisement, og særlig den moralsk fordømmende tonen. For én gangs skyld ble en antropolog identifisert med kulturelle fordommer mot de andre. Det er nesten som når en ansatt ved Institutt for kriminologi sier at enkelte forbrytere bør sperres inne på livstid, ettersom de er grunnleggende onde mennesker som vil ødelegge livene til uskyldige så fort de får sjansen igjen. Sensommeren 2011 sa faktisk en ansatt ved dette instituttet, nemlig Nicolay B. Johansen, noe i denne retning til *Morgenbladet* (19/8-11).

Imidlertid er det lett å se at Kurkiala hadde rett. Poenget i denne sammenhengen er at han ikke ble misforstått, men at svensk etablisement bestemte seg for at han ikke kunne ha rett, ettersom hans perspektiv kunne føre til økt rasisme i samfunnet. De var kort sagt uenige (se Kurkiala 2002).

Kurkiala var modig. Han visste at han ville møte motstand. I andre situasjoner der kulturelle forklaringer kunne ha vært relevante, holder antropologene ofte kjeft. For noen år siden ble det kjent at etablerte og mektige menn i Kautokeino hadde skaffet seg seksuelle tjenester fra unge jenter i bytte mot gaver, og mediene skrev om saken noen dager. Ingen, verken antropologer eller andre forskere, gikk ut offentlig og sa at dette hang sammen med kulturelle praksiser som det er en viss tradisjon for i regionen. Der som det hadde vært gjort på den riktige måten, ville det ha stått respekt av en slik posisjon. Det ville ha oppstått uenighet, men antropologisk kunnskap om kulturelle praksiser ville også ha kommet allmennheten til gode.

Anklager om irrelevans

De fleste kan leve med å bli misforstått. Uenighet som enten skyldes reelle verdikonflikter eller den akademiske forskningsformidlingens ublide møte med en offentlighet der de normative, politiske agendaene dominerer og kunnskap derfor brukes selektivt og dekontekstual-

sert, er heller ingen katastrofe, verken intellektuelt eller menneskelig. Det verste som kan skje en antropolog som formidler sitt fag, eller bruker det på andre måter, i medieoffentligheten, er nemlig ikke å bli misforstått eller å få høre at man tar feil, men at omgivelsene forteller at det man sier sikkert er riktig, men irrelevant. I årene som kommer tror jeg at vi skal ta denne kritikken svært alvorlig. Vi risikerer nemlig å bli parkert, ikke bare i medieoffentligheten, men også i et langsommere, bredere intellektuelt univers, der de store spørsmålene om mennesket, kulturen, historien og samtiden blir reist. Det er snart tyve år siden at den amerikanske redaktøren og entreprenøren John Brockman (som bl.a. driver det populærvitenskapelige, men også samfunnsanalytiske nettstedet www.edge.com) beklaget seg over at humanister og samfunnsvitere så sjelden stiller spørsmål som interesserer ham, og meldte overgang til naturvitenskapen. Andre har fulgt etter, her i landet senest eksemplifisert gjennom sosiologen Harald Eia og kulturviteren Ole-Martin Ihles noe nyfrelste tv-serie om arv og miljø, der arv vant 10–0 over miljø og ganske store deler av norsk offentlighet fikk bekrefte på noe de lenge hadde hatt mistanke om, nemlig at samfunnsvitere og humanister spradder nakne omkring.

Antropologene lå lavt da landet diskuterte denne tv-serien våren 2010. Imidlertid viste det seg under debatten at perspektiver av vår type sjelden ble oppfattet som relevante. Vi hadde jo knapt noen enkle svar å tilby, mens andre, som stod for til dels hårreisende forenklinger av både kulturhistorien og darwinismen, kunne fortelle tv-seerne at det ikke var noen kunst å svare på de store spørsmålene om livet og mennesket; svaret var jo alltid naturlig utvalg eller seksuell seleksjon. Teologen Trygve Wyller oppsummerte kontroversen presist da han i et intervju påpekte at det hadde dannet seg et inntrykk av at «de eneste fenomenene som finnes, er de som kan måles». Det er selvfølgelig dårlige nyheter for en teolog, men også for en sosialantropolog,

som betrakter kultur som en analytisk implikasjon, ikke som en observerbar ting.

Hvorfor skjønner unge kvinner intuitivt at de ikke må fremstå som «billige»? (Eias eget eksempel, med henvisning til sine unge døtre) Jo, fordi sæd er billig og egg er dyrt. Kulturen trenger man med andre ord ikke å se nærmere på. Hva skyldes det at menn begår så mange flere forbrytelser enn kvinner? Det er ikke klasseforskjeller, fattigdom og vond barndom, som kriminologene har hevdet; det har å gjøre med en iboende maskulin aggresjon og konkurranse om knappe ressurser som man må tilegne seg for å kunne nedlegge hunner. Spissformulert uttalte Eia i forbindelse med serien at han hadde lært mer av IQ-forskningen enn av Bourdieu.

Det eneste problemet med dette resonnementet er at Bourdieu (og mange andre samfunnsforskere) har små problemer med å forholde seg til darwinismen eller for den saks skyld IQ-forskningen. Hans forskning viser jo ikke at medfødte forskjeller i intelligens er ikke-eksisterende, men at samfunnsklassene er selvrekrutterende uavhengig av medlemmenes medfødte egenskaper. Jeg har selv i mange år gått inn for at antropologien skal få et tettere forhold til evolusjonslæren, men ikke for at etablerte innsikter skal vike plassen for medie- og politikervennlige forenklinger. På dette området har sosialantropologien en kulturkritisk rolle å spille. For et par generasjoner siden var det vesentlig å vise at folk som lever i fjerne strøk verken er dummere eller på andre måter mindreverdige sammenlignet med Vestens middelklasser. Nå er det viktigste prosjektet trolig å vise at mennesker former sin egen historie (Marx), selv om de ikke gjør det under betingelser de selv har valgt (sosiale og biologiske); og, dernest, at mennesker vet hva de gjør, men ikke nødvendigvis hva *de* gjør, gjør. Derfor har forskningsformidling svært ofte en normativ dimensjon enten man liker det eller ikke, og kan få politiske konsekvenser. Utfordringen for antropologien (og beslektede fag, fra teologi til idéhistorie) består i å få aksept for

et vitenskapssyn der også fenomener som ikke kan måles, eksisterer.

Kontrasten mellom «hard» og «myk» vitenskap blir av og til brukt på måter som minner om kjønnsymbolikken i mange tradisjonelle samfunn, blant annet i Melanesia og på Madagaskar: Kvinner er bløte og fuktige (og derfor svake), mens menn er harde, tørre og derfor mer bestandige. Kan man måle, blir man relevant og lyttet til; kan man derimot ikke måle, må man bare først som sist akseptere at det man driver med, er en form for intellektuell finger-maling. Det vi sier er ikke feil, det er bare ikke vesentlig.

Nå har det seg imidlertid slik at kritikerne stundom har hatt rett, selv om de ikke har forstått hva sosiale konstruksjoner er. Forestillingen om at de er mindre virkelige enn fysiske realiteter, er fremdeles utbredt. Med dette kan vi lite gjøre annet enn å opponere og vise hvorfor dette synet er galt. (Penger, for eksempel, er en sosial konstruksjon. Din familiehistorie likeledes. Regjeringen og kongehuset er sosiale konstruksjoner. Og så videre.)

Kritikerne har ikke desto mindre hatt rett i at samfunnsforskere og humanister i mindre grad enn før stiller de store spørsmålene, etter at marxisme og verdenssystemteori gikk av moten. Det hjelper ikke at man kan snakke elokvent og strukturert om ofring i Melanesia eller hekseri i det sørlige Afrika, om polyandri i Tibet eller husholdsøkonomi i Andes, dersom man ikke gjør et helhjertet forsøk på å knytte sin historie til den store historien om hvem vi er. På dette punktet har evolusjonsforskerne et overtak, derom er ingen tvil. De kan tas på detaljene, men sjelden på det store bildet. Antropologenes fortellinger fra fjerne avkroker har ikke lenger i seg selv nyhetens interesse. Dagens middelklasse-mennesker har reist, og de har både kabel-tv og internett.

La meg ta et siste eksempel som illustrerer hvorfor antropologisk kunnskap i økende grad blir oppfattet som irrelevant. Biologen og ama-

tørhistorikeren Jared Diamond, forfatteren av den innflytelsesrike, globalhistoriske *Guns, Germs, and Steel* (1997, norsk utgave 2011), begynner sin analyse ved å sitere sin venn og informant Yali, en mann fra Ny-Guineas høyland. Yali spør hvordan det kan ha seg at den hvite mann ser ut til å ha alt man kan forestille seg, mens den svarte mann praktisk talt ikke har noen ting. Yali er klar over at han er like smart som Diamond, men han står der like fullt i sitt penisfuttal uten fnugg av kunnskap om hvordan man trykker en bok eller får et helikopter til å sveve.

Diamonds svar, som fyller boken, begynner like etter siste istid, og handler i all hovedsak om geografiske og klimatiske forhold, samt tilfældigheter som at mange av gressartene med store frø (som lett kunne utvikles til korn) og flere av dyrene som lett kunne temmes (uroksen, villsauen osv.) levde i *the fertile crescent*, Lilleasia. Transporten langs øst-vest-aksen i Eurasia er enkel, mens de andre kontinentene er orientert langs en nord-sør-akse, noe som gjør spredning av f.eks. jordbruk og husdyrhold vanskeligere.

Argumentet er noe mer komplekst, men ikke mye. Diamond har åpenbare fellestrekk med Marvin Harris, som i min studietid må ha vært en av de mest latterliggjorte av alle dalevende antropologer. I likhet med Diamond ga Harris seg i kast med de store spørsmålene om menneskets kulturhistorie og differensiering. Han var ureformert evolusjonist og humanøkolog, og i sine populære bøker utformet han gjerne sine problemstillinger som gåter: Hva er det som får mennesker til å gjøre tilsynelatende irrasjonelle ting, individuelt og kollektivt? Marshall Sahlins kommenterte at vel var det et godt grep å formulere gåter, det var bare så kjedelig at svaret på gåtene alltid var protein.

Selvfølgelig er det mer komplisert enn som så. Det er mange svakheter og hull i Diamonds funksjonalistiske kulturhistorie – han er best i neolittisk tid, og ganske dårlig etter middelalder-

ren. Jo nærmere vi kommer vår egen tid, desto lettere er det å se avgjørende variasjoner, ikke minst innenfor det eurasiske feltet, som ikke kan forklares med henvisning til klima, geografi og demografi. Her er det mer å lære av forskere som Jack Goody (som betoner slektskap og eiendom, vesentlige dimensjoner som mangler hos Diamond, se f.eks. Goody 2010) eller historikere som tar for seg overgangen til moderniteten. Diamond er som en sentral midtbanespiller; overblikket er upåklagelig, men han er dårlig til å drible.

Likevel ville det være forhastet å vende ryggen til store forklaringer av Diamonds type. Det er jo åpenbart relevant og korrekt at sosial differensiering og politisk kompleksitet forutsetter et overskudd på mat, og at spredningen av korn og husdyr er viktig. Så hvorfor lærer ikke vi våre studenter noe om disse grunnleggende betingelsene for kulturell differensiering, før de går inn i detaljene?

Det mest tankevekkende argumentet for Diamonds modell er ikke vitenskapelig, men politisk. Han sier, mot slutten av første kapittel, at hans svar på Yalis spørsmål er det eneste robuste, forskningsbaserte svaret som ikke er rasistisk. Jeg gikk tilbake til Diamonds bok for noen måneder siden da jeg skulle skrive en innledning til den norske utgaven, og la da merke til at jeg i sin tid hadde tegnet tykke streker og dramatiske kruseduller i marginen ved denne formuleringen. Hadde han rett? Det er mulig, men det er ikke hovedsaken her og nå. Antropologien blir ikke bare misforstått, hånet og tatt avstand fra, på varierende grunnlag, i den generelle offentligheten; den blir også i stigende grad betraktet som uvesentlig. For at denne tendensen skal snus, må vi så eksplisitt som overhodet mulig markere at våre små steder er nødvendige for å gi svar på store spørsmål. Det er de jo, vi må bare bli enda flinkere til å vise det.

Referanser

- ANDERSON, BENEDICT
1983 *Imagined Communities*. London: Verso.
- BARTH, FREDRIK
1980 *Andres liv – og vårt eget*. Oslo: Universitetsforlaget.
- DIAMOND, JARED
2011 *Kanoner, pest og stål*. Oslo: Spartacus.
- FABIAN, JOHANNES
1983 *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*.
New York: Columbia University Press.
- GELLNER, ERNEST
1983 *Nations and Nationalism*. Oxford: Blackwell.
- GOODY, JACK
2010 *The Eurasian Miracle*. Cambridge: Polity.
- GULLESTAD, MARIANNE
2004 *Blind Slaves of our Prejudices: Debating «Culture»
and «Race» in Norway*, *Ethnos*, 69 (2): 177–203
- HOWELL, SIGNE
2010 *Norwegian Academic Anthropologists in Public
Spaces*. *Current Anthropology*, 51: 269–277.

- KURKIALA, MIKAEL
2002 *Interpreting Honour Killings: The Story of Fadime
Sahindal (1975–2002) in the Swedish Press*. *Anthro-
pology Today*, 19 (1): 6–7.
- LEACH, EDMUND
1968 *A Runaway World? The Reith Lectures 1967*. Oxford:
Oxford University Press.
- MARCUS, GEORGE OG MICHAEL M. J. FISCHER
1986 *Anthropology as a Cultural Critique: An Experimental Moment
in the Human Sciences*. Chicago: University of Chicago
Press.

Noter

1. Artikkelen er skrevet for 22. juli (faktisk 21. juli),
men er senere revidert, med terrorangrepet som et
uunngåelig bakteppe.
2. Norsk antropologisk forenings årsmøte, Oslo, 11.–
13. mai 2011. Artikkelen er basert på notater til
forelesningen «Pitfalls and potholes: Anthropology
and the media» fra årsmøtet.

Thomas Hylland Eriksen
Professor i sosialantropologi
Universitetet i Oslo
t.h.eriksen@sai.uio.no