

Hinsides videnskaben om det konkrete

Antropologiske refleksioner over »stammer«, »stater« og andre metaforer.

Af Kirsten Hastrup

* Nedenstående er en ganske let redigeret udgave af et foredrag holdt på Sostrup Kloster, maj 1984, i forbindelse med et symposium over emnet »Fra stamme til stat«. Symposiumet var finansieret af Statens Humanistiske Forskningsråd indenfor hvis regie det nævnte emne har status af prioriteringsområde. Projektet ledes af museumsdirektør Peder Mortensen og har adresse på Moesgård.

I mit indlæg havde jeg valgt at koncentrere mig om nogle generelle overvejelser over begrebsbrug, snarere end at diskutere forskellige etnografiske definitioner af diverse samfundstyper. Disse vil kunne findes i *Etnografisk Grundbog* (Hastrup og Ovesen, 1980). Hvad angår de antropologiske begrebs anvendelse i arkæologien, specielt i forbindelse med diskussionen af overgangen fra stamme til stat i Danmark, henvises til Jørgen Jensens elegante og banebrydende arbejde i *Dansk Socialhistorie* bd. I: *Oldtidens Samfund. Tiden indtil år 800* (Jensen 1979).

Der ligger naturligvis indtil flere pointer bag ovenstående titel. De mest umiddelbare sigter tilsyneladende mod arkæologernes virke og kan tolkes som en opfordring til at søge om bag de materielle objekter for at finde og kortlægge de sociale og kulturelle sammenhænge, som objekterne en gang var en del af. Denne umiddelbare pointe er imidlertid ganske underordnet andre; når alt kommer til alt er det ikke min opgave, endsiges indenfor mit kompetenceområde, at bidrage direkte til hverken den sociale eller den kognitive arkæologi.¹ Jeg sigter derfor nok så meget til antropologien og ønsker at fastslå, at allerede når vi taler om »stammer« og »stater« eller på anden vis kategoriserer sociale former, så er vi hinsides det konkrete.

Det gælder den videnskabelige tanke som helhed, at den bevæger sig på et andet plan end de konkrete fænomener eller forhold. I den henseende er den videnskabelige tanke fundamentalt anderledes end »den vilde tanke«, som hører de folk til, der udgør »de andre« i forhold til vores civilisation. Blandt disse folk, som vi ofte har kaldt primitive, udgør myter og riter en »videnskab om det konkrete«, derved at de fastholder en erkendelse ved hjælp af de forhåndenværende begreber

(Lévi-Strauss 1962: 25). Den videnskabelige tanke, derimod, lader sig ikke nøje med de forhåndenværende kategorier til en fastholden af urgammel erkendelse, den skaber sine egne kategorier for at opnå ny indsigt. Således får vi i stedet for en totemistisk klassifikation, der ved hjælp af naturens egne kategorier opdeler mennesker i sæler, ørne og bjørne, en videnskabelig klassifikation, der deler verden op i »klaner«, »stammer« og »stater«, f.eks. Hermed er vi som sagt for længst hinsides videnskaben om det konkrete – i mere end én forstand.

Dér er der mulighed for ny indsigt, mulighed for at begribe verdens mangfoldighed ved hjælp af generaliserede kategorier. Der er imidlertid også en mulighed for at noget af mangfoldigheden går tabt i processen. En af grundene hertil er at de videnskabelige kategorier er tilbøjelige til at få selvstændigt liv. En »stamme« defineres på baggrund af en konkret form, hvorefter den genfindes andre steder; en »stat« karakteriseres, og den opstår overalt. På den måde får de videnskabelige begreber, der når alt kommer til alt ikke er andet end metaforer for virkeligheden, efterhånden magt over vores fantasi.

Hensigten her er at diskutere metaforenes

Kirsten Hastrup, f. 1948, forskningsprofessor.

1. »Social arkæologi« henviser til »the reconstruction of past social systems and relations« (Renfrew 1982: 10), mens »kognitiv arkæologi« henviser til »an archaeology of mind« (ibid.: 2), eller en rekonstruktion af menneskers bevidsthed om det sociale system, dvs. deres kulturelle betydningsystem.

magt gennem en til tider noget forenklet fremstilling af nogle erkendelsesmæssige forhold vedrørende *former, kulturer og tider*. Ad den vej kan vi måske igen nærme os »det konkrete« – omend fra en anden kant end den vilde tanke.

Former

Det er karakteristisk for de videnskaber, der beskæftiger sig med menneskers »spor«, at de først og fremmest har *formerne* som deres udgangspunkt. Arkæologerne har materielle objekter og andre relikter. Historikere har diplomer, traktater og love, der også i hovedsagen er formelle rammer omkring det levende liv. Antropologer har, trods det at de har studeret det levende liv, behandlet dette som om det var et »spor« – af vores egen forhistorie – og har i vid udstrækning klassificeret samfund efter deres organisationsform – »stamme« eller »stat«. Formen er det omrids, kulturen efterlader og indprenter på forskerens pande.

I en vis forstand er etnografer dog privilegerede i forhold til arkæologer, når det gælder om at trænge om bag fremtrædelsesformerne. Vi har nemlig adgang til menneskenes egne udsagn om deres virkelighed, og har dermed en mulighed for at komme tættere på den pågældende kulturs forestillingsverden. Gennem etnografiske undersøgelser er det på den måde til overflod blevet dokumenteret, at tilsyneladende ens former ofte tillægges meget forskellige betydninger i forskellige kulturelle universer, og omvendt at forskellige former kan have samme betydning. Der er kort sagt ikke nogen direkte og enkel sammenhæng mellem form og indhold i menneskesamfundet. Dette er for nylig blevet fastslået også indenfor den arkæologiske videnskab af Ian Hodder (1982).

På den anden side skal man dog ikke være blind for at selv former kan indeholde subtile informationer af betydningsmæssig eller semantisk art. Det gælder også arkæologens materiale, at det videregiver oplysninger af ikke-materiel art, som Colin Renfrew for nylig har fremført det med megen force (1982).

Former er kort sagt repræsentationer, der rummer et flertydigt betydningsindhold. Følgende eksempel, der er lånt fra en nyere bog om semantisk antropologi (Boon 1982), vil understrege dette forhold:

Med udgangspunkt i de enklest tænkelige former, en linie og en cirkel, vil jeg vise hvordan en sammensætning af de to kan kommunikere helt forskellige ting, nemlig en slikkepind (○), en yo-yo (⊖), en ske (⊖), en hårdt amputeret edderkop (○), eller flere andre, anderledes amputerede edderkopper (○, ⊖, ...) (ibid.: 117).

Tingene kompliceres yderligere, når vi tænker på, at én kulturs slikkepind (○) kan være en anden kulturs ballon (○); eller endnu mere subtilt, at én kulturs slikkepind (○) er en anden kulturs omvendte yo-yo (⊖), fordi de konventioner, der bestemmer repræsentationsformerne er nogle ganske andre. Former, og herunder også redskaber og andre materielle objekter, er således *kulturelt meningsløse* så længe de betragtes uafhængigt af lokale, samtidige, betydningsrelationer og repræsentationskonventioner (ibid.: 118).

Sammensætningen af en linie og en cirkel, eller for den sags skyld af et skaft og et øksehoved, behøver ikke engang at blive genkendt som noget som helst i enhver kultur. Former kan således ikke alene bære forskellige betydninger, de kan også repræsentere en ikke-betydning, eller et »fravær«, en negativitet. Det kan der være grund til at huske på, når vi finder sære former fra længst svundne eller meget fjerne kulturer; måske er deres ækvivalenter af enten formmæssig eller funktionel art ganske fraværende i vores kultur. Og måske er »fraværet« ligeså signifikant som tilstedeværelsen i den anden sammenhæng.

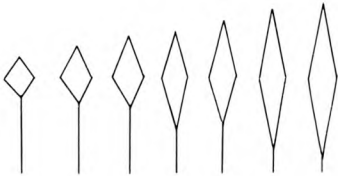
Når vi klassificerer former, så er det i høj grad på baggrund af en identifikation af forskelle og ligheder. Ting, der ligner hinanden, anbringes i én kategori, der anses for forskellig fra andre kategorier efter det benyttede kriterium. Således adskilles pile, spyd og sværd fra hinanden, ligesom stammer, høvdingedømmer og stater.

Former bestemmes ved deres substans, eller ved de elementer, der indgår i dem. En

økske defineres ved sit hoved og sit skaft, en stamme ved sine klaner og sit territorium.² Skafter er ikke lige lange, klaner er ikke ens. Og dog grupperer vi formerne sammen, fordi de som generelle substanssystemer er ens. Når formerne ændrer karakter kan de nærme sig andre substanssystemer i vores begrebsverden: kastepilene »nærmer sig« spyd, stammerne »nærmer sig« høvdingedømmer. På et tidspunkt, eller på et givet sted, siger vi at de »blevet til« det andet. Det er de ifølge vores repræsentationssystemer, i hvert fald.

Skiftet fra et substanssystem til et andet, eller fra en form til en anden, kalder vi en transformation. Transformationer finder sted i to dimensioner, den tidslige og den rumlige.³

En serie transformationer kan se sådan her ud:



Spørgsmålet er hvor længe, vi kan blive ved med at tale om den samme form. Hvor trækkes grænsen mellem formerne, og i hvilken forstand kan de siges at være transformationer af hinanden.

Her kan formkriteriet suppleres med et funktionskriterium, der dog ikke kommer meget længere i retning af den kulturelt meningsfulde bestemmelse end formen selv. Funktionen er blot formens brug i erobringen af naturen, og hermed ses substanssystemet som udtryk for et adaptivt system. Redskaber bliver et af menneskets extra-somatiske midler til at underlægge sig jorden; staten bliver et middel til at introducere den neolitiske revolution.⁴

Adaptation, eller »tilpasning«, er her begrebet, der forbinder samfundet som form- eller substanssystem med naturen eller omgivelserne (inklusive de sociale omgivelser). Rent bortset fra at det er min personlige overbevisning, at »tilpasning« er en af de absolut fattigste metaforer for historien, som antropologien har fostret, så rummer det ligesom funktionsbegrebet en akut fare for cirkelslutninger (jfr. Hastrup 1983: 50).⁵ Årsagen til en bestemt forms tilstedeværelse gøres til ét med dens funktion, virkningen er tilpasningen, der igen er årsag til formen, osv.

For at sprænge os vej ud af denne cirkel, skal vi se lidt nærmere på *kulturer*.

Kulturer

Kulturbegrebet er naturligvis meget brugt i både arkæologi og antropologi, men dets implikationer er langt fra udtømte i dialogen imellem disse videnskaber. »Kulturer« i arkæologien er vel oftest og mest præcist brugt som en betegnelse på visse områder eller perioder indenfor hvilke en vis, mere eller mindre konstant, sammenhæng mellem visse materielle objekter var at finde. Som for nylig diskuteret af Ian Hodder har dette kulturbegreb ikke nogen direkte og i hvert fald ikke nogen entydig relation til den levende kontekst (1982).

Det antropologiske kulturbegreb er derimod vokset ud af den levende kontekst. Det er ikke blevet entydigt af den grund, men ikke mindst i lyset af de senere årtiers udvikling indenfor den lingvistisk inspirerede semantiske (semiotiske eller symbolske) antropologi, er det dog nu muligt at indkredse det på en måde, der i og for sig allerede er implicit i Hodders kritik af det arkæologiske kulturbegreb.

2. Se appendix 1.

3. Se appendix 2.

4. Med »extra-somatisk« menes noget ikke-legemligt, dvs. noget der ikke er givet af menneskets *natur*. Dette kulturbegreb stammer fra Leslie White, og har været benyttet i antropologien såvel som i arkæologien (White 1949). Jvf. også Wittfogels opfattelse af den »hydrauliske civilisation«.

5. Se også Friedman (1979) og Friedman og Rowlands (1977) for en (indirekte) kritik af det funktionalistiske tilpasningsbegreb.

I modsætning til sociale systemer, der som sådan er rene formssystemer eller, som vi har set det, substanssystemer, er kulturer *betydningssystemer*, eller relationssystemer. Betydning opstår nemlig ikke i elementerne men i relationen mellem dem. For arkæologen er det et tilbagevendende problem at kortlægge de materielle »kulturers« forhold til samtidige betydningssystemer. For den sags skyld også til »folk«, der som vi ved kun vanskeligt lader sig objektivt bestemme.⁶

Det gælder også i antropologien, at der ikke altid er sammenfald mellem et socialt systems grænser og kulturens fronter. Herrer og slaver, der objektivt indgår i samme sociale system, kan udmærket repræsentere hver sit kulturelle betydningssystem; og/eller definere sig som adskilte etniske grupper (»folk«). Omvendt kan én og samme kultur, altså her set som ét betydningssystem, godt tænkes at rumme flere distinkte former.⁷

Hvis vi skal flytte analysens tyngdepunkt fra funktion til betydning, og dermed åbne for nogle mere nuancerede billeder af virkeligheden end dem formerne giver os, så må vi først diskutere hvad en kultur er, og hvordan kulturer griber ind i hinanden i henseende til fortolkning, og i hvilken forstand de er sammenlignelige.

Afgørende for erkendelsen af »kulturer« er det at indse, at de ikke alene er identificerbare udefra og dermed objektivt *komparable*. De er også implicit *komparative*. Det betyder at en kultur kun kan materialisere sig i forhold til og i kontrast til en anden kultur (Boon 1982: ix). Vi trækker grænserne omkring kulturer på basis af forskelle. Kulturer er derfor ikke substanssystemer, men forskelssystemer. Vi ser kun kulturen *som sådan* i de forskelle, der findes mellem den og andre kulturer. Det betyder, at kulturer altid så at sige gennemtrænger hinanden, i det øjeblik de konstitueres (ibid.: x). I antropologisk praksis betyder dette, at etnografens egen kultur altid gen-

nemtrænger den »anden« kultur, der studeres. Dette er mere end et altfor sandt postulat om subjektivitet; det er nemlig også et udsagn om det forhold, at for etnografen kommer den fremmede kultur til at repræsentere hvad hendes egen kultur *ikke* er. Det er forskellene, der springer i øjnene, forskellene, der registreres. Som det er blevet sagt i mere generelle vendinger af Bateson, det er forskellene der kommer med på kortet (1972: 451–52). At kortlægge – former, kulturer eller andet – er at indskrive forskelle i den videnskabelige orden, forskelle som i sidste instans er udtryk for *abstrakte* relationer mellem visse elementer.

Forståelsen af andre kulturer vokser således frem af etnografens oplevelse af modsætning og af videnskabelig abstraktion af forskellen mellem »os« og »dem«. Resultatet er en krydskulturel diskurs med to objekter: »os selv« og »de andre«. På grund af kultureernes indbyggede komparative karakter kan de to objekter ikke rigtig adskilles. Effekten af den antropologiske erkendelsesproces er imidlertid ikke den samme for hhv. den »fremmede« og den »kendte« kultur. Den antropologiske praksis medfører nemlig at »explicit exotiske kulturer forekommer implicit kendte, mens explicit kendte folk kommer til at fremstå implicit exotiske« (Boon 1982: 9). Dvs. at de fremmede i deres anderledeshed hjælper os til at forstå vores egen kulturs mangel på selvfølghed.

Kort sagt, enhver kultur er *extrem*, inklusive vor egen, også hvad angår dens rationalitet og common-sense. Det er som *extrem*, at enhver kultur kommer til live som *kultur*, implicit komparativ i sin kontrast til andre kulturer. For at blive distinkt må kulturen overdrive sig selv. Antropologien cementerer overdrivelsen. Når vi skriver om andre kulturer, så reagerer vi som kulturene selv, vi overdriver forskellene. Det er kun gennem en fremhævelse af forskellene, at den fremmede

6. For at kunne tale om et folk, eller en etnisk identitet, må denne identitet være en del af folkets selvforståelse, og af deres afgrænsning fra andre »folk« ud fra visse kulturelle (subjektive) kriterier. Se Ardenner (1974, 1975) og Hastrup (1982).

7. Et eksempel på det førstnævnte forhold udgøres af Tuareger (herrer) og Bellaer (slaver) i Sahara (Nicolaisen 1963); mens Kachin i Burma er et velkendt eksempel på det sidste (Leach 1954).

kultur træder tydeligt frem som noget særegent, noget anderledes (se Hastrup 1984b).

Når jeg fx. skriver om islændingene, som er det folk jeg senest har beskæftiget mig med, så skriver jeg (som antropolog) ikke meget om problemerne med for få børnehavesteder i Reykjavík, eller den manglende anerkendelse af kvindernes indsats i landbruget, som kommer til udtryk i den mangelfulde lovgivning om barselsdagpenge. Det er jo ikke på disse områder, at islændingenes *kultur* manifesterer sig som noget særligt. Og det er altid det særlige, der gør et betydningsrum til kultur – også i folks egne øjne. Så det jeg skriver om, det er det særlige historiesyn, det specielle forhold til litteraturen, bøndernes »overtro« og fiskernes magi.

I forbindelse med studiet af fortidige kulturer er denne problematik ikke mindre relevant. Den er måske sværere at håndtere, men det fritager os ikke for at undersøge i hvilket omfang vores egen kultur gennemtrænger den fortidige. Det er klart, at vi kun kan omfatte de tidligere samfund i vore begreber, og alene derved trænger vores kultur ind på den nu tavse fortid. Vores historie forlænges bagud ved hjælp af videnskabelige begreber; erfaringer hentet i det levende liv udstrækkes til det forgangne. Derfor er det bydende nødvendigt ikke at fortrænge dele af erfaringen, herunder vor indsigt i kulturernes kontrastive tendens.

Det ligger fx. i vores stamme-begreb, at det implicit er i kontrast til et stats-begreb. Således at vi, når vi har sagt »stamme«, allerede også har sagt »ikke-stat«. Stammeorganisationsformen er fraværende hos os i dag, den er en implicit negativitet i vores statsform.

Men hvorfor lade fantasien binde af kategorier, der næppe udtømmer virkeligheden. Forskellige former kan trives side om side, og i fællesskab udgøre én kultur. Som hos Kachin i Burma, beskrevet af Leach (1954), hvor kulturen rummer tre sociale former, en »demokratisk« egalitær form, en »aristokra-

tisk« hierarkisk form (begge »stamme«-former) og en statsform. Kulturen spiller i disse former, pendulerer i mellem dem. Formerne rummer selv mulighederne for transformation.

I mit eget arbejde med den islandske fristat (930–1262/64) var jeg direkte konfronteret med problemet om at definere samfundet. Trods sit navn, der opstod i Danmark i begyndelsen af sidste århundrede, var det jo ikke en stat. Det var en *periode*, som rummede skiftende opfattelser af virkeligheden og af samfundet. Det var en »tilstand« med flere muligheder, en »kultur« med en tvetydig social organisation. Jeg har skrevet i detaljer om dette i anden sammenhæng og skal her bare sige, at fristaten hele tiden rummede den dobbelte mulighed af både en egalitær og en hierarkisk organisationsform (se Hastrup 1985). De to former realiseredes i forskellige historiske sammenhænge og i varierende grad, og havde parallelle udtryk i en lang række sociale og kosmologiske domæner.⁸ Noget forenklet kan det siges, at islændingene *indadtil* definerede sig som et i princippet egalitært slægtskabssamfund, mens de *udadtil* i stadig stigende grad kom til at udnytte de hierarkiske tendenser. Så mens fristaten oprindeligt var opstået som en konsekvens af landnamsfolkets uvilje mod at lade sig indrullere i det norske kongerige, og deres ønske om at forblive »frie«, så kunne hverken friheden eller ligheden i længden hamle op med historien udenfor Island.

Det var ikke mindst Islands placering i en større historie, der spillede ind. Ganske vist blev den islandske *kultur* tydeligere og tydeligere markeret som et autonomt betydningsområde, men som *samfund* blev fristatens selvstændighed mere og mere undergravet.⁹ Uden for Island, i det nu kristnede nordiske område, havde nemlig samfundsbegrebet undergået en radikal ændring i den periode, som fristaten omfattede. Fra at være være ét med *loven*, blev samfundet efterhånden defineret

8. For specifikke diskussioner af hhv. det demografiske, det slægtskabsmæssige og det kosmologiske domæne, se Hastrup (1979, 1981a, 1981b).

9. Den stadig tydeligere markering af den islandske *kultur* har jeg behandlet i (1982), mens forholdet mellem denne og *samfundsudviklingen* er emnet for (1984a).

som et *kongerige* (Hastrup 1984b). Man kan måske sige det på den måde, at den islandske fristat fra starten rummede nogle (strukturelle) transformationsmuligheder, men deres realisation og retning bestemtes i høj grad af en historie, der udspillede uden for Island. På samme måde som kulturer væver sig ind i hinanden, i det øjeblik de definerer sig selv, griber også flere historier – af forskellige ordener – ind i hinanden.

Tider

Dette leder frem til det tredje diskussionsfelt, jeg ønsker at tage op her, og som drejer sig om *tider*. Ikke bare tiden som en dimension i hvilken den menneskelige historie udspiller sig, men netop *tider*, der som en slags »rum« definerer deres egen historie.

Det er ikke kun vores formbegreber, der trænger ind på de andres virkelighed, gennem vores opfattelse af tingenes sammenhæng. Andre typer af begreber er også med til at forme vores bevidsthed om de andre, og et af de mest magtfulde er vores tidsbegreb. Vores kultur er baseret på en ganske bestemt opfattelse af tiden som en lineær, ubønhørlig, succession af momenter. I denne tid afløser den ene samfundsform den anden, kulturer udvikles og ændres, organisationsprincipper diffunderer, mennesker vandrer, osv. Tiden er kort sagt en dimension, en målestok.

Dette tidsbegreb er forholdsvis nyt. Uden at det naturligvis er muligt at angive en præcis dato for dets indførelse på arenaen kan man dog nok sige, at det stammer fra Oplysningstiden. I kølvandet på opdagelsen af de »vilde«, der af nogle blev regnet for ædle, opstod spiren til det evolutionistiske paradigme. De vilde sås som repræsentanter for vores egen fortid; dvs. for at forstå deres anderledeshed placerede den vestlige kultur de andre i »en anden tid«. ¹⁰ Kontrasten til det middelalderlige verdensbillede var klar. Ganske vist havde kirken, som jo var en ganske magtfuld faktor i formuleringen af middelalderens relevante kategorier, opdelt verden i kristne og hedninge, men hedningene var ikke

placeret i en anden tid. Tid og rum var ikke så adskilte, som de er nu, og hedningene (som var den tids »andre«) var i en vis forstand allerede forudbestemt til frelse (Fabian 1983: 26). Tiden eller tidsrummet var en inklusiv kategori.

I oplysningstiden ændrer verdensbilledet sig i mere end en forstand. I stedet for hedninge, der endnu ikke er frelste, ses de vilde nu som barbarer, der endnu ikke er modne til civilisation. Tiden bliver eksklusiv, og de andre placeres udenfor. I en tid, der også læses som civilisationens fortid. På den måde lages grunden til evolutionismen som en forståelsesramme om samfundsudviklingen. I forhold til det før-moderne verdensbillede som var præget af en tids-/rumopfattelse markeret ved *inkorporation* var det senere billede præget af *afstand*:

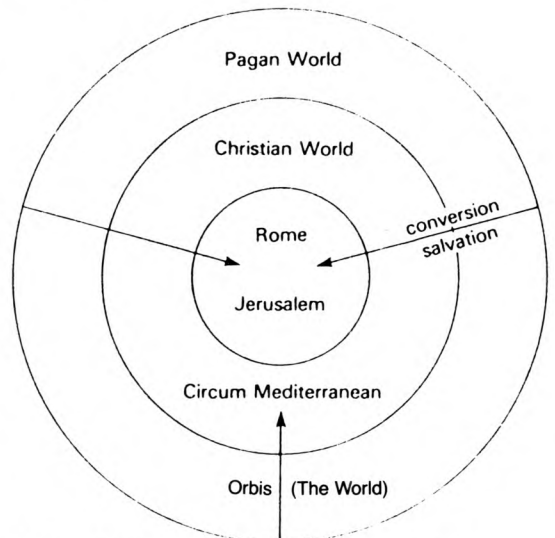


Figure 1.1. Premodern time/space: incorporation

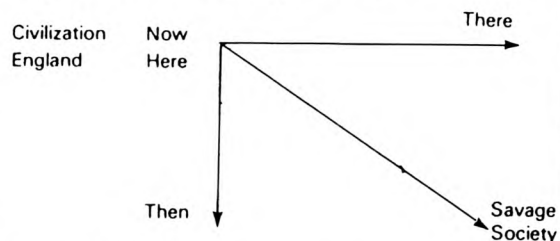


Figure 1.2. Modern time/space: distancing.
Efter Fabian (1983: 27).

10. Se Ryan (1981), og Fabian (1983).

Det evolutionistiske paradigme har hærget antropologien i et århundrede. Og når jeg siger »hærget«, så er det naturligvis fordi jeg mener, det i alt for høj grad har bundet vores fantasi, og indirekte fastholdt »de vilde« som de *primitive*, de endnu ikke civiliserede. Man kan hævde, at det er et antropologisk problem at genetablere samtidigheden og forståelsen af de andres anderledeshed som det, det er, nemlig en forskel i den rumlige dimension, og ikke en afstand i den tidslige dimension. Når det forekommer mig relevant at fremdrage i denne sammenhæng også, så er det for at gøre opmærksom på, at samfundsformer, som i det evolutionistiske perspektiv – og i den lineære tidsopfattelse – er hinanden udelukkende, i virkeligheden godt kan være samtidige.

Det, jeg mener, er, at stammer ikke nødvendigvis må udvikle sig til stater; i stedet for at se disse former som perler på en evolutionistisk snor, hvor det arkæologiske spørgsmål så bliver at finde tidspunktet for overgangen fra én form til den anden, så kan det være vigtigt at tænke på dem som samtidige alternativer i historiens brogede mangfoldighed. Det kan være alternativer, som tillader én kultur at bruge forskellige strategier for overlevelse. En centraliseret magtudøvelse kan måske mobiliseres i visse sammenhænge, mens en decentral stammeorganisation styrer det daglige liv. Det kan også være alternativer, der knytter sig til forskellige grupper, etniske eller andre, som lever side om side i landskabet.

Som først Pierre Clastres og siden en magtfuld underskov af civilisationskritikere har gjort opmærksom på, så kan stammeformen endog ses som en bevidst modstand mod staten (Clastres 1977).

Det der kendetegner en stat er jo, at magten er centraliseret og opretholdes gennem anvendelsen af legitimeret fysisk voldsanvendelse. I stammesamfundet hviler magten på konsensus, og selv der hvor der er en form for politisk lederskab, som i høvdingedømmer, vil selve embedet ofte demonstrere høvdingens magtesløshed.¹¹ Der er således tale om et ganske radikalt brud mellem stamme og stat,

og langt fra nogen glidende overgang. Og slet ikke nogen nødvendig udvikling.

At se stammesamfundets form som en modstandsform mod staten, er at åbne for en anden erkendelse af samtidighed og opposition mellem »stamme« og »stat«. Det essentielt kronologiske spørgsmål, om dateringen af overgangen *fra* stamme *til* stat, må udvides med en diskussion af det semantiske felt, der ligger *mellem* stamme og stat.

Måske er den vigtigste forudsætning herfor, at man gør op med den implicite evolutionistiske verdensanskuelse, og vender tilbage til »historien« som alt andet end en unilineær udviklingsproces, også når det gælder forhistorien. Vi må lære at se på »tiden« med nye øjne, for at give kulturerne plads til deres egne tider, deres egne temporaliteter, deres egne historiciteter (Braudel 1980: 49; Hastrup 1984b).

Det er jo ikke kun tiden, der er historiens medium, men også kulturen. Imellem disse to akser opstår der hele tiden nogle »tidsrum«, som vi alt efter faglig tilbøjelighed kalder epoker, samfund eller andet. Vi iklæder tidsrummene nogle metaforer, der enten fokuserer på deres kronologiske udstrækning, eller på deres organisationelle form. Somme tider gør vi begge dele og taler fx. om jernalderens stammesamfund. Men sådanne begreber indfanger ikke af sig selv tidsrummets semantiske indhold eller dets betydning for de mennesker, der i mere end én forstand definerede tiden og kulturen. De stod i skæringspunktet mellem disse akser, og det var derfra de organiserede deres samfund og skabte deres historie.

Historier

Vi begyndte med nogle bemærkninger om den vilde versus den videnskabelige tanke, og vi skal her i afslutningen vende tilbage til forholdet mellem dem. Som jeg har søgt at argumentere for, så har de videnskabelige kategorier en indbygget tendens til at bemægtige

11. Denne magtesløshed er i øvrigt fint beskrevet af Tacitus for de germanske høvdingers vedkommende: de kan intet gøre uden folkets opbakning (Bruun og Lund, red. 1974: 47).

sig vores fantasi, og dermed til at gennemtrænge vores opfattelse af de andre kulturer på en måde, der i nogen grad må siges at gøre vold på virkeligheden. Om ikke nødvendigvis med det resultat, at vores opfattelse af *former* ganske forvrænges, så dog med bl.a. den konsekvens, at vor forståelse af *kulturer* og vor oplevelse af *tider* fortrænges – og det netop fordi vi så ensidigt har fokuseret på *former*.

Selvom vi i det daglige lever og ånder for den videnskabelige tanke og arbejder på dens perfektion, så tror jeg det er vigtigt at vi lader den lære af den vilde tanke. Hermed kan vi komme nærmere på det konkrete igen. »Det konkrete« er jo i virkelighedens menneskelige liv, og dette livs *betydning* – i bred forstand – må genetableres i de videnskabelige begreber, hvis vi skal undgå at reducere livet til ren tekst, eller i sidste instans til blot og bar genre.¹²

Som den vilde tanke opererer med de naturlige kategorier og lader den forhåndenværende artsrigdom udtrykke distinktionerne i det kulturelle univers, således bør også den videnskabelige tanke udnytte den forhåndenværende rigdom på historier til at indtænke nye forskelle i den videnskabelige orden. Mens begreberne »stamme« og »stat« glimrende kan bruges til at opsummere visse generelle karakteristika ved konkrete organisationsformer, så er der måske andre forskelle, i andre dimensioner, der falder igennem maskerne i det net, som videnskaben har spundet med sine form-metaforer. Historien er ikke kun en formsag.

Den er heller ikke udtryk for en serie transformationer, der ubønhørligt afløser hinanden efter en implicit evolutionistisk logik. »Stammer« og »stater« er således ikke nødvendige og hinanden udelukkende trin på en

evolutionistisk stige. Vi må i stedet se på historien som en diskontinuert serie af delvist overlappende betydningsrum, indenfor hvilke flere *former* godt kan tænkes at være samtidigt til stede.¹³ Den islandske fristat er et godt eksempel her. Man kan sige at de islandske landnamsmænd forsøgte at undfly udviklingen i det stadig mere centralistiske og statslignende Norge, og således historisk fik rollen som Nordens første civilisationskritikere. I tre og et halvt århundrede lykkedes det dem at definere deres virkelighed i grænselandet mellem to samfundsbegreber, som man med lidt god vilje ville kunne beskrive som henholdsvis et stamme- og et statsbegreb. Så kunne de ikke længere holde skansen og blev inkorporerede i det norske rige. Men derfra og så til at slutte, at fordi noget skete, så var det uundgåeligt, er der langt – selvom det er en slutning, der logisk forbinder sig med historievidenskabens *post eventum* karakter.¹⁴ Og at slutte videre endnu, og sige at statsformen er et nødvendigt – højeste – trin i en forudbestemt evolution af samfundet, er der alt for langt. Staten, som vi kender den, er opstået som et historisk tilfældigt resultat af en hel masse faktorer, hvad bl.a. den arkæologiske forskning i jernalder og middelalder demonstrerer. Udviklingen behøver ikke at have været glidende og ensrettet; den kan være foregået i spring og være gået frem og tilbage. Den kan ovenikøbet have været genstand for menneskers bevidste refleksion og påvirkning; måske var der allerede i jernalderen mennesker som foretrak at fastholde den vilde tanke og den med stammeorganisationsformen forbundne solidaritet.

Det kan naturligvis kun blive spekulation; vi vil aldrig få at vide hvad den tids mennesker tænkte. Men vi kan bruge vor egen vi-

12. Med »genre« henvises her til de mere eller mindre standardiserede »litterære« konventioner, der også råder i det videnskabelige univers, og som i visse perioder binder de faglige udtryk. Se Marcus and Cusman (1982), og Ardener (1984).

13. Diskontinuiteten opstår bl.a. derved, at det er i menneskers begrebsmæssige magt at ind- og uddefinere sig selv af visse mere eller mindre omfattende ordener. »Traditioner« kan udstrækkes bagud, og således skabe historisk kontinuitet indenfor »tidsrum«, der måske ikke objektivt (eller på anden måde) kan siges at udgøre klart afgrænsede felter eller »perioder« i historien (se Hobsbawn 1983). Denne opfattelse af historien er således semantisk, i den forstand at den tager højde for folks egen opfattelse af deres historie.

14. Se fx. Leff (1969: 26).

denskabelige indsigt i kulturers og tiders mangfoldighed til at vælge vore metaforer med omhu, og ikke lade os forlede til at tro, at begreber som stamme og stat udtømmer mulighederne. Der ligger en hel del betydning gemt hinsides disse konkrete former.

Litteraturhenvisninger

- Ardener, Edwin, 1974. »Social anthropology and population«. I: H. B. Parry, red. *Population and its Problems*. Oxford 1974: Clarendon Press.
- , 1975. »Language, ethnicity and population«. I: J. H. M. Beattie and R. G. Lienhardt, red. *Studies in Social Anthropology. Essays in Memory of E. E. Evans-Pritchard*. Oxford 1975: Clarendon.
- , 1984. »Social anthropology and the decline of modernism«. Paper presented to the ASA Malinowski Centennial Conference on »Rationality and Rationales«. London april 1984. (Under udgivelse.).
- Bateson, Gregory, 1972. *Steps to an Ecology of Mind*. New York 1972: Ballentine.
- Boon, James A., 1982. *Other Tribes, Other Scribes. Symbolic Anthropology in the Comparative Study of Cultures, Histories, Religions and Texts*. Cambridge 1982: Cambridge University Press.
- Braudel, Fernand, 1980. *On History* (transl. by Sarah Matthews), Chicago 1980: Chicago University Press.
- Bruun, Niels W. og Allan A. Lund, red. 1974. *Tacitus Germania*. Århus 1974: Wormianum.
- Clastres, Pierre, 1977. *Society against the State*. Oxford 1977: Blackwell.
- Fabian, Johannes, 1983. *Time and the Other. How Anthropology makes its Object*. New York 1983: Columbia Press.
- Friedman, Jonathan, 1979. »Hegelian Ecology: Between Rousseau and the World Spirit«. I: P. C. Burnham and Roy Ellen, red. *Social and Ecological Systems*. London 1979: Academic Press.
- Friedman, J. and M. J. Rowlands, 1977. »Notes towards an epigenetic model of the evolution of »civilisation«. I: samme, red. *The Evolution of Social Systems*, London 1977: Duckworth.
- Hastrup, Kirsten, 1979. »Classification and demography in medieval Iceland«. *Ethnos* 1979: 3–4.
- , 1981a. »Kinship in medieval Iceland«. *Folk* 1981.
- , 1981b. »Cosmology and society in medieval Iceland«. *Ethnologia Scandinavica* 1981.
- , 1982. »Establishing an ethnicity. The emergence of the »Icelanders« in the Early Middle Ages«. I: D. Parkin, red. *Semantic Anthropology*, London 1982: Academic Press.
- , 1983. »Kulturelle kategorier som naturlige ressourcer«. I: Anders Hjort, red. *Samhälle och Ekosystem – om tolkningsproblem i antropologi och arkæologi*. Stockholm 1983: Forskningsrådsnämnden.
- , 1984a. »Defining a society. The Icelandic Free-state between two worlds«. *Scandinavian Studies*.
- , 1984b. »Anthropology and the Exaggeration of Culture. A review article«. *Ethnos* (in press).
- , 1985. *Culture and History in Medieval Iceland. An Anthropological Analysis of Structure and Change*. Oxford 1984: Clarendon Press.
- Hastrup, Kirsten og Jan Ovesen, 1980. *Etnografisk Grundbog*. København 1980: Gyldendal.
- Hobsbawn, Eric, 1983. »Introduction: The invention of tradition«. I: E. Hobsbawn and T. Ranger, red. *The Invention of Tradition*, Cambridge 1983: Cambridge University Press.
- Hodder, Ian, 1982. *Symbols in Action. Ethnoarchaeological studies of material culture*. Cambridge 1982: Cambridge University Press.
- Jensen, Jørgen, 1979. *Dansk Socialhistorie*, bd. I. *Oldtidens Samfund. Tiden indtil år 800*. København 1979: Gyldendal.
- Leach, Edmund, 1954. *Political systems of Highland Burma*. London 1954: Bell and Son.
- Leff, Gordon, 1969. *History and Social Theory*. London 1969: Merlin Press.
- Lévi-Strauss, Claude, 1962. *La Pensée Sauvage*, Paris 1962: Plon. (Dansk oversættelse v. Hans Peter Lund: *Den Vilde Tanke*, København 1969: Gyldendal.).
- Marcus, G. E. and D. Cushman, 1982. »Ethnographies as texts«. *Annual review of Anthropology*, vol. 11, 1982.
- Nicolaisen, Johannes, 1963. *Ecology and Culture of the Pastoral Tuareg*. København 1963: Nationalmuseet.
- Renfrew, Colin, 1982. *Towards an archaeology of mind*. Inaugural lecture delivered before the University of Cambridge on 30 November 1982. Cambridge 1982: Cambridge University Press.
- Ryan, Michael T., 1981. »Assimilating New Worlds in the Sixteenth and Seventeenth Centuries«. *Comparative Studies in Society and History*, vol. 23, no. 4, 1981.
- White, Leslie A. 1949. *The Science of Culture*. New York 1949: Grove Press.
- Wittfogel, Karl A. 1957. *Oriental Despotism*. New Haven 1957: Yale University Press.

Appendix 1.

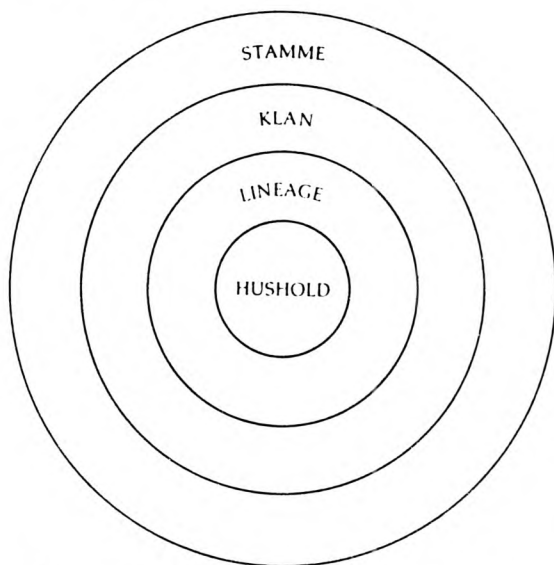


Diagram 1. Sociale relationsniveauer i stammesamfundet.

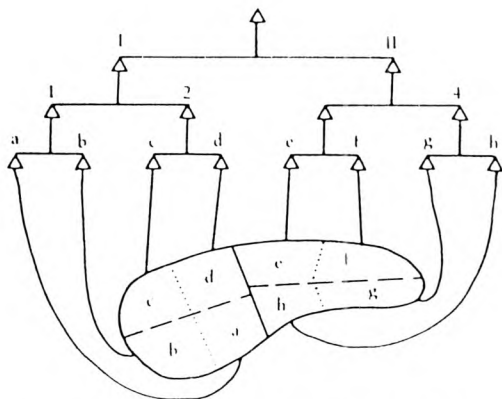
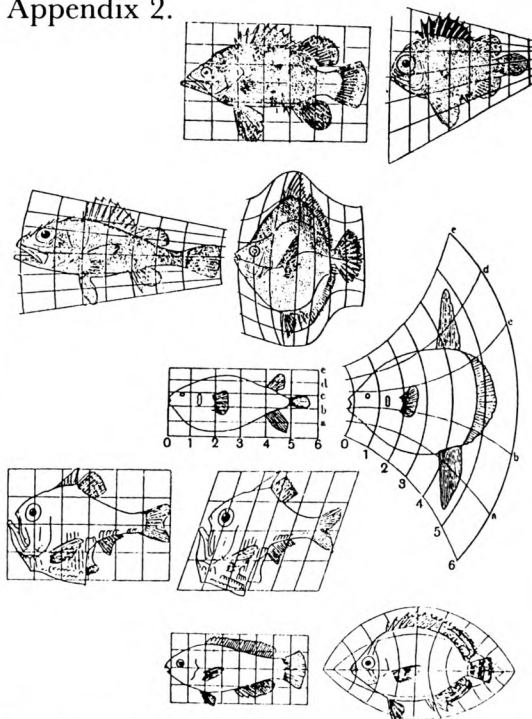


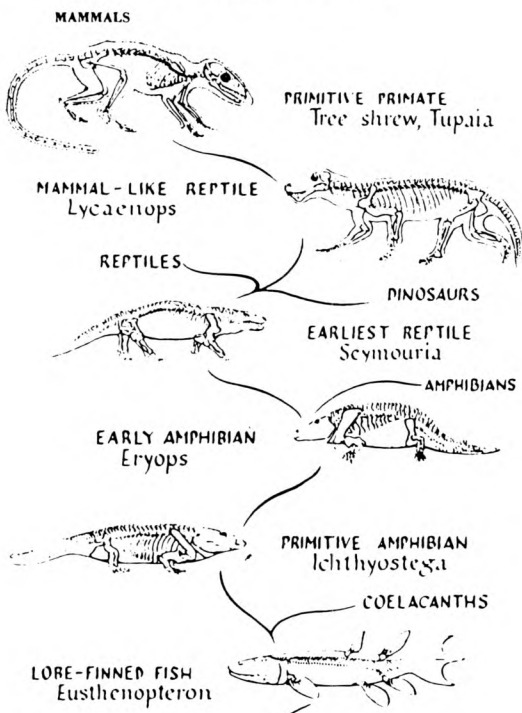
Diagram 2. Stammens segmenter og disses territorier.

Fra: Hastrup og Ovesen, *Etnografisk Grundbog*, København 1980, side 167-68.

Appendix 2.



Transformationer i de rumlige dimensioner.



Evolution: transformationer i den tidlige dimension.

Fra: Hastrup og Ovesen, *Etnografisk Grundbog*, København 1980, side 102-3.