

# FRATRÆDELSESFORELÆSNING

## VIDENSFORMER

### AUTOETNOGRAFISKE EFTERTANKER

Lektor emerita fratrædelsesforelæsning den 1. februar 2019

### INGER SJØRSLEV

Kolleger, studerende, venner og familie, mine damer og herrer

Det er en fornøjelse og et privilegium og en lille smule foruroligere at stå her og have jeres udelte opmærksomhed i den næste time. Eller næsten udelte. For I vil glide væk i jeres koncentration; tankerne vil løbe deres egne veje, I vil distraheres, I vil måske blive døsig. Det er en naturlig del af det at være tilskuer og tilhører til en *performance*. Og I skal være så velkomne. Tak, fordi I er her. Uden jer, uden et publikum kunne det aldrig blive. Jeres tavse rolle er større, end I måske tror.

Nu er vi jo her i et sekulært rum. Der er ikke en religiøs kosmologi bag denne performance, så der vil ikke ankomme guder. Men måske engle, hvem ved. På sin vis har denne begivenhed ikke meget at gøre med det, der har været min formative felt, den afrobrasilianske religion *candomblé*, som jeg, når jeg skal præsentere den hurtigt, plejer at sige ligner voodoo. Det er rigtigt, at de to religioner har samme historiske rødder, men ellers er der store nuanceforskelle. Men det vil jeg ikke komme ind på i dag, for det er ikke denne religion som sådan, det skal handle om, jeg bruger den kun som afsæt.

Selv om jeg ikke vil blive besat og falde i trance, er der et slægtskab mellem de ritualer og performative former i *candomblé*, som jeg har brugt en del af mit professionelle liv på at studere, og så den situation, vi står i nu. Hvis jeg beskrev min nervøsitet og kropslige sitren for et øjeblik siden, før jeg gik herind på scenen, ville den være i familie med de beskrivelser, mine rituelle søstre i *candomblé* har givet af deres følelser, lige før de falder i trance. Jeg har for nylig set den beskrevet af kunstnere af forskellig slags som lykke, nemlig „... det øjeblik, da (en) usikkerhed forud for en præstation viger for koncentration. For noget, der ligger uden for (ens) egen professionelle kontrol, og som (man) netop derfor kan dele med andre“.<sup>1</sup> Det er nogenlunde sådan, det er. Lykken er så også, at

denne begivenhed giver mig anledning til eftertanke og, ved at have jer som tilhørere, tænke ud over mig selv.

Nu har jeg ganske vist skrevet ned, hvad jeg vil sige, for jeg bliver altid inspireret af at se på dem, jeg taler til, så jeg finder på noget, jeg ikke havde tænkt på hjemmefra. Digressioner er min last, spørg bare mine studerende. Den risiko vil jeg ikke løbe i dag, hvor det hele er lidt ceremonielt. Men selv om min tekst står på papiret, så sker der noget, når jeg står her foran jer. Noget andet tager over; der foregår noget, som er uden for min kontrol.

Det er noget *socialt*. Jeg har slet ikke noget imod at dele det med kunstnerne og med jer som en slags lykke, men nu må I ikke tro, det er, fordi det er sidste gang, jeg står her. Det er jeg ikke ked af, men det er ikke dét, der giver lykkefølelsen, det er noget andet, som vi finder i den sociale – lad os bare kalde det – *vidensform*.

I shamanistiske åndeceremonier er det publikum, der maner ånderne frem, som blandt andre den antropologiske performanceteoretiker Edvard Schieffelin har vist (Schieffelin 1998). I den afrobrasilianske religion candomblé, som jeg skamløst har brugt til at tænke med om både det ene og det andet gennem årene, er publikums accept af gudernes tilstedeværelse fuldstændig afgørende. Uden publikum, ingen ånder.

Eller ingen *ånd*, kunne vi sige, nu vi står her i Grundtvigs fædreland. Ordet skaber, hvad det nævner, sagde Grundtvig. Publikums styrke og interesse og fysiske tilstedeværelse skaber begivenheden, siger vi på antropologsprog. Se en fodboldkamp, gå i teatret, gå til candomblé, eller kom til en forelæsning, og I vil mærke dét, performanceteoretikere som Victor Turner formulerer som dialektikken mellem flow og refleksion (Turner 1982: 101) eller Bruce Kapferer som transcenderingen af en individuel erfaring ud i et gensidigt oplevelsesrum (Kapferer 1986:190).

## Den performative vidensform

Vi deler en fælles udsagt viden her. Vi fornemmer, hvilken toneart der spilles i, som Goffman ville kalde det med sit begreb *keying* (Goffman 1974); vi ved, hvilken metakommunikativ ramme der er om denne begivenhed, som Bateson ville sige. Hvis vi siger, det er den let ceremonielle, ved vi, at der ikke skal stilles kritiske spørgsmål, ikke ved denne lejlighed. Der skal heller ikke kommes med tilråb. Ja, for mig såmænd gerne, men jeg tror ikke, I vil finde på det, for tonearten er allerede effektivt metakommunikeret. Vi ved, hvordan vi skal opføre os, selv om det ikke er skrevet ned nogen steder. Vi opererer i talende og lyttende stund i en bestemt vidensform, som er tæt knyttet til vores fornemmelser for det

sociale. Og når jeg kalder det viden, er det vigtigt at understrege, at det er en viden, der ligger i mellemrummene, imellem os, i hele sceneriet: rummet, tiden og den materielle ramme.

Performancebegrebet har været en ledsager til mit arbejde, siden jeg interviewede en af mine forgængere her på Institutet, Niels Fock, da jeg tiltrådte i 1998, og Niels fortalte om den inspiration, oho-ceremonien hos waiwaiindianerne havde givet hans senere arbejde (Fock 1964; Sjørlev 1998). Formen er det primære. Det handler ikke bare om, *hvad* der bliver sagt og gjort, men nok så meget om *hvordan*. Den skjulte kommunikation indebærer en dyb, men ikke-italesat viden. Og den metakommunikative vidensform er, vil jeg hævde, det sociale livs DNA.

Apropos DNA, som jeg her bruger som en af hverdagslivets metaforer (Johnson & Lakoff 1980), er medicinske metaforer populære i vor tid. DNA, det er noget, vi kan stole på! Her har vi en viden, der er uomtvistelig. Naturvidenskaben giver os med sin eksperimentelt frembragte viden de fulde og endelige sandheder. Der er DNA hele vejen ned! Som flere af jer vil vide, gengiver Clifford Geertz en indisk myte om, at det, jordkloden står på, er en elefant, og elefanten står på en skildpadde, og når etnografen – typisk for sådan nogle – spørger, hvad den skildpadde så står på, er svaret, at der nok er skildpadder hele vejen ned (Geertz 1973:28-29). Sådan er betingelserne. I videnskabsteoretisk forstand findes der ikke noget absolut, som resten kan placere sig sikkert ovenpå.

Men det betyder ikke, at det hele er *løst*. Der er i allerhøjeste grad noget, der er mindre forkert end andet. Faktuel viden findes; kendsgerninger findes; der findes noget, som bliver til *data* gennem seriøs behandling og ender i gennemprøvede ideer, der holder. Jorden er rund; klimaforandringerne er menneskeskabte. Og mon dog ikke også det er en kendsgerning, at skatteunddragelse fra de rigeste bidrager til social ulighed? Der findes også falske sandheder og noget, der er helt forkert både faktisk og moralsk. Men det hele er socialt indlejret. Viden er socialt organiseret, som Frederik Barth understreger (Barth 2002). Viden befinder sig aldrig i et tomrum, men er altid knyttet til, hvad vi kan blive enige om – ikke mindst gennem institutioner, der ihærdigt og med grundige processer gennemprøver tingene, men også fælles intuitivt eller gennem vores *tro*. Vores viden er, og det gælder også den videnskabelige, hvad vi som samfund og fælleskab kan tro på, indtil det modsatte er bevist. Og det gælder også DNA'ets betydning.

Men det var et lille sidespring, inspireret af mine studerende på videnskabs-teori. Egentlig ville jeg bare minde os om den vidensform, der ikke er italesat, men som ligger i det sociale liv, i vores praksis og erindring, i vores habitus og – som performanceteoretikerne har lært os – i alt det, der kommunikerer gennem rammerne for forestillingen, scenen for samværet.

Der er et slægtskab – og slægtskab bruger jeg også metaforisk – mellem, hvad Grundtvig sagde om ordet, og det, jeg taler om, når jeg siger, at det er jer som publikum, der skaber begivenheden. Grundtvig ville nu nok have sig frabedt at blive kaldt performanceteoretiker. Han havde sin kristne religiøse overbevisning, mens vi antropologer i udgangspunktet er neutrale over for enhver trosform. For os handler det ikke om at tro, men om at *vide*. Ikke sandt? Eller gør det? Hvad er forskellen, og hvad vil det sige at vide? Dét er et stort filosofisk såvel som praktisk spørgsmål, som jeg ikke kan love at svare på. Men jeg vil give nogle bud på, hvilke former viden kan antage. Dem, jeg vil komme ind på om et lille øjeblik, når jeg er færdig med den performative og socialitetens vidensform, er oraklernes, tingenes og kroppens.

For det er jo nemlig ikke sådan, at viden først findes som viden i det øjeblik, den er udtalt af en vidensarbejder eller skrevet ned, for slet ikke at tale om publiceret i en bog eller et fagtidsskrift. Viden er et socialt fænomen på samme måde, som religiøs tro er et socialt fænomen, som Durkheim sagde, for nu at nævne en af vore store forfædre blandt samfundstænkere.

## Abstrakt viden og praktisk kunnen

Nu er det ikke tilfældigt, at jeg nævner netop Durkheim, for som en kollega i Køln sagde til mig under et seminar om spiritualitet for nylig: „Du er jo durkheimianer.“ Og det er nok den eneste betegnelse, jeg ikke vil blive småirriteret over at få. Ellers vil jeg nemlig gerne have mig frabedt at blive sat i bås. Jeg har altid søgt at holde mig på den observerende sidelinje i forhold til den antropologiske faggrens forskellige bevægelser og videnskabelige moderetninger. Var jeg marxist, da det var dét, man skulle være i 70'erne? Hm, tja, lidt måske, men nej, ikke sådan, jeg tænkte over det, men undveg. Er jeg latourianer, fordi jeg bliver inspireret af Latours tænkning om tingene og deres agens? Næ nej, hold mig venligst udenfor. Er jeg fænomenolog, fordi jeg har interesseret mig for folks egne erfaringer? Her bliver det sværere, for en side af den fænomenologiske filosofis indsigter er helt uomgængelige i antropologien. At tage udgangspunkt i folks erfaringer, at søge ind i deres livsverdener er ikke til at komme uden om. Men jeg vil dog til enhver tid hylde de af mine kolleger – og her vil jeg gerne tage sociologer og kultursociologer med – der søger at identificere det, der ikke bliver sagt og direkte udtrykt, hvad enten vi kalder det underliggende strukturer eller noget andet, og hvad enten det har at gøre med penge, med historiske, etniske eller racistisk bestemte magtforhold eller med slægtskab og myter. Men hov! Slægtskab og myter? Så er jeg måske strukturalist? Nej, desværre, for det er ikke den måde, jeg har arbejdet på, selv om jeg egentlig gerne ville have kun-

net det. For det strukturelle hører med til det uudsagte, som virker i det sociale liv, og det er, i alle dets forskellige former, det, jeg altid har været ude efter at blive klogere på.

Så lad venligst ikke de underliggende strukturer og magtforhold af forskellig slags forsvinde ud af antropologien til fordel for den empatiske erfaringsdeling med vores informanter, som vi nu helt passende kalder for samtalepartnere. Vi tjener dem ikke bedst ved *kun* at være 100 procent loyale over for deres måde at se verden på. Vi må ikke undlade kritikken, bestræbelserne på at se bag om kendsgerningerne, som de sagde i Frankfurterskolen; det er *også* vores opgave at afdække de skjulte hierarkier, de uudtalte dominansformer og de ikke-erkendte undertrykkelseskoder. Loyaliteten over for bestræbelserne på dén vidensform bør være lige så vigtig som loyaliteten over for de verdener, dem, vi samarbejder med, taler frem til os. Vi skal ganske rigtigt *ind* i deres verdener, men vi skal også *ud* igen for at se det mere omfattende billede og efter bedste evne bidrage til at vise folk noget, de ikke selv havde fået øje på.

Men jeg blev ikke helt færdig med performance som vidensform. Visse performancestudier hævder, at de sigter mod at overkomme modsætningen mellem praktisk levet liv og abstrakt analytisk refleksion og viden, og de ser akademisk viden som distanceret og udvendig i forhold til det, denne viden undersøger, når man har med socialt liv at gøre (Conquergood 2002:145).

At sætte de to vidensformer op mod hinanden, den abstrakte båret af ord over for den kropslige og praksisbårne, er måske nok en hensigtsmæssig modstilling at tænke med, men den er kunstig, for den ene er ikke uden den anden. Den abstrakte kan ganske rigtigt, som den fænomenologiske filosofi siger, ikke nås uden om den kropslige, men uden den abstrakte ville vi ikke være den menneskehed, vi er og gerne skulle være. Uden den ville vi savne eftertanken, refleksionen, kritikken. Set fra en hegemonisk vinkel er der ganske rigtigt vidensformer, der ligger under den abstrakte, akademiske vidensform i hierarkiet, og vist er det den vestlige form for viden, der er blevet den universelt gældende *norm* på bekostning af mere lokale, folkelige vidensformer som dem, der kan identificeres i sang og musik, dans og håndværk og kropslig habitus af enhver art. Herunder indfødte folks omfattende viden om dyr og planter, krop og kosmos. Der er vidensformer, der er blevet underkendt, udelukket og undertrykt, og det forhold er ligefrem blevet omtalt som epistemisk vold af folk som performanceteoretikeren Conquergood.

Han har delvis ret. Viden og kunnen hænger sammen, og det, man for eksempel lærer ved at se en læremester, der har snedkereret 50 stole, snedkererstol nummer 51, er en form for viden, der ikke umiddelbart omfattes af den abstrakte vidensform. Eller det, der ligger i at kunne spille berimbau (som er et in-

strument, der bruges i danse- og kampsporten capoeira, der har en forbindelse til candomblé) – som jeg aldrig rigtig fik lært.

Sådanne praktiske erfarings- og socialitetsbårne vidensformer virker i vores daglige liv, og de er måske nok underkendt i den praksis, vi kalder den videnskabelige. Men der er alligevel noget at indvende til kritikken. I meget af sit arbejde har Kirsten Hastrup understreget og praktiseret antropologiens bestræbelser på at overskride distancen mellem den levede erfaring og den antropologiske viden (Hastrup 1994:168ff, 1995). Antropologien har jo netop som et af sine store mål at indfange og italesætte den form for viden og praktiske kunnen, der ligger i det daglige livs omgang med ting og materialer, og som er gemt mellem mennesker. Det er en af vores grundpræmisser, at vi netop bestræber os på at forstå andre vidensformer, og jeg synes, det går ganske godt med dét. Men meningen er jo så også, at vi skal kunne omsætte disse andre former til noget, der kan publiceres i *American Ethnologist* eller *Cambridge Anthropology* eller andre steder, hvor den etablerede akademiske vidensform og norm hersker og er den, kvalitet og sandhed vurderes efter. Det er slet og ret de institutionelle vilkår.

De kan forvaltes forskelligt og bliver det heldigvis. Der er flere genrer at publicere og formidle i. Man kan for eksempel, som Regnar Kristensen har gjort det, lade de forskellige stemmer i en familie med en ganske særlig historie være den bærende konstruktion (Kristensen 2011). Og antropologien er måske særlig heldigt stillet i den henseende, for vi har vide rammer for vores virke, og vi har en fælles accepteret ambition om at blive ved at udvide rammerne (Sjørlev et al. 2017).

Min egen opmærksomhed på de performative kommunikationsformer er kommet ind i billedet ad flere veje. En af dem er den sorte diasporas. Slavernes kultur, som min hovedfelt, den afrobrasilianske candomblé, er udsprunget af – og som Karen Fog Olwig har arbejdet med i et nutidigt migrationsperspektiv – er bærer af en stor del af de vidensformer, der ligger uden for den tekstlige og sproglige, og som har været underkendt i det globale hierarkiske videnssystem. Den historiske erindring og den kosmologiske kontinuitet blev for en stor del ført videre under de former, der stadig praktiseres i de afrobrasilianske religioner, selv om de har fået andre meningskoordinater og kontekster. Det har Tina Gudrun Jensen vist i sin ph.d.-afhandling om dem, der kalder sig traditionalister i Sao Paulo. Hos dem bliver den performative vidensform suppleret med en tekstlig og boglig (Jensen 2002). Og i dag, i min egen felt, bliver de desuden ledsaget af den digitale kommunikation, også midt i de rituelle handlinger.

Det giver mig anledning til at nævne et af de arbejdsområder, jeg anser for uomgængeligt for den næste generations antropologer, nemlig den digitale socialitet. Internettets socialitetsformer må blive et vigtigt forskningstema og er det vel allerede. Men det skulle helst ikke blive på bekostning af de fysisk materialiserede former. Stine Krøijers arbejde med politisk aktivisme i Europa un-

der den velvalgte titel *Figurations of the Future* viser, hvor vigtigt det kropslige og de relationelle forbindelser er (Krøijer 2011). Inspireret af Stines arbejde gik min egen interesse for politiske og andre demonstrationsformer i det offentlige rum i tiden omkring Det Arabiske Forår (Sjørsløv 2013:133ff.) også på sammenhængen mellem den socialitet og kommunikation, der foregår viralt, og det fysiske materialiserede. Den sammenhæng er vigtig at udforske nærmere, både for etikken og potentialerne og for at supplere og udvide den mere gængse politiske forståelse af, hvordan demokrati fungerer. Et spørgsmål, som også Helene Risør har bidraget til at belyse fra en anden kant med sit studie af usikkerhed og statens fravær i det bolivianske højland (Risør 2010).

Den viden, der er indlejret i sociale handlinger og praksis, kan også gribes an fra en anden kant. I de store brasilianske slumbyer, favelaerne, bliver viden om mad og bevidstheden om, hvad man spiser, til en markering af en viden, som er indlejret i et globalt landskab, sådan som Daniela Lazoroska har vist det (Lazoroska 2017). Og nu vi er ved Brasilien, har Marie Kolling vist, hvad materialitet i form af huse og forbrug betyder politisk, og hvordan inkluderende bestræbelser under Lula-regimet på sin vis unddrog sig en mere eksplicit politisk viden fra både politikeres og de fattige vælgeres side med det resultat, at gæld blev et gennemtrængende tema (Kolling 2016). Og nu vi er ved gæld, har Camilla Ravnbøl i sin ph.d.-afhandling vist, hvordan en ond cirkel af gæld og migration føres tragisk videre inden for rammerne af viden om en EU-lovgivning, der slet ikke har de tilsigtede effekter (Ravnbøll 2018).

## Oraklernes vidensform

Nu vil jeg vende mig mod en vidensform, vi måske må kalde radikalt anderledes. Det drejer sig om oraklerne. På spådomsbrættet i candomblé kaster man et antal kauriskaller, det kan være syv, 16 eller 21. Man åbner oraklet gennem et lille ritual. Der skal være noget vand til at få det til at flyde mellem gudernes og vores verden, der skal tændes et lys, og sommetider lader man et lille glas brændevin gå rundt, det bidrager til et flow af energi. Man fremsiger nogle bønner til guderne og påkalder Exu, tricksteren og fortolker-guden, som jeg godt kan lide at kalde tilfældets gud. Så kaster man disse skaller, som, alt efter om de lægger sig som åbne eller lukkede, udsiger en *odu*, en mytologisk fortælling, som hører til en af guderne. Den fortælling tolker man så ud fra i sammenhæng med de spørgsmål og problemer, den, der konsulterer oraklet, er kommet med.

Hvordan kan sådan en vidensform nu forstås? Hvad er oraklernes sandheder for en slags sandheder? Det er et spørgsmål, der har været stillet – man fristes til at sige siden tidernes morgen, men i etnografien i hvert fald siden Evans-Pritchards

banebrydende fortolkning af zandefolkets kyllingeorakler (Evans-Pritchard 1934). Men hvordan vil vi se på det i dag? Oraklets sandheder er ubetvivlelige, hævdes det af Martin Holbraad i en afhandling om de cubanske spåmænd, der bruger et orakel, der hedder *ifa*, og hvis praksis har samme historiske rødder som den spådomspraksis man bruger i candomblé. Der foregår en motil, det vil sige en bevægelig begrebsdannelse, hvor sandheden, som det siges, bliver en begivenhed i den divinistratoriske praksis (Holbraad 2012).

Med udgangspunkt i det, Holbraad i samarbejde med vores kollega Morten Axel Pedersen kalder etnografisk teori eller ontografisk praksis, søger man her en forståelse ved hjælp af indfødtes egne begreber. Begreberne i felten skal tages for pålydende, siges det. Så hvis min rituelle mor Lira siger, at det er guden Ogum, der taler i oraklet, så *er* det guden Ogum, der taler, og det er ikke min opgave at reducere hendes forståelse af sagen til noget, vi andre mindre orakeltroende kan forstå. A la guden Ogum er – jo bare – en repræsentation af en usikkerhed om fremtiden. Hvis Ogum taler gennem oraklet, så *er* Ogum i verden – ontologisk set, og det er min professionelle opgave at skabe plads til sådan en måde at være i verden på.

Den såkaldt ontologiske vending har været en vigtig inspirationskilde for mange i de senere år, og også for mig. Jeg er fristet til at sige, at den har været med til at holde mig intellektuelt i live. Ikke fordi jeg har købt den ukritisk, men fordi jeg gerne har villet finde ud af, hvorfor den – med al den forståelse og respekt, jeg i øvrigt har for tankerne i den – samtidig generer mig en lille smule. Jeg er helt enig med ontograferne i, at fremmede begreber ikke bare skal reduceres til velkendte, men at målet er at udvide allerede kendte videns- og forståelsesrammer ved at udstrække begrebs- og begivenhedsverdenernes radius. Og dermed udvide selve den verden, vi lever i, ved at lade den inkorporere flere ontologisk forskellige verdener.<sup>2</sup>

Oraklerne opererer med et sandhedsbegreb, der udfordrer den sandhedslogik, som bærer det meste af den vestlige filosofiske tradition. Der er en bevægelighedsforståelse på spil, siges det i arbejdet med de cubanske spåmænd, som forbinder gudernes fortællinger med de personlige omstændigheder for den, der konsulterer oraklet. „Sandhed“ bliver på den måde altså til en særlig slags begivenhed, og hermed har vi fået præsenteret en sandhedsforståelse – i min sammenhæng i dag vil jeg tillade mig at kalde det en vidensform – som er helt anderledes end den, hvor viden hviler på en overensstemmelse mellem noget, vi siger eller skriver, altså vores repræsentationer, og så noget ude i verden. Så vidt er jeg enig i de ontografiske indsigter. Men på andre måder ser jeg nogle begrænsninger.

Jeg er faktisk overhovedet ikke enig i, hvad den amerikanske antropolog Roy Wagner har sagt om Holbraads bog om den cubanske spådomspraksis, når han

siger (i min oversættelse, fremhævelserne er de originale), at „de fleste af vores perceptuelle møder og alle vores ‘spirituelle’ er erfaringer med *radikal, umedieret og udefineret alteritet* (‘andethed’) – ubehagelige chok og en måben over for kaos. Den eneste tilflugt, vi har – det, vi kalder ‘perception’ eller ‘tænkning’ – er at generere falske alibier eller fortolkningsmæssige rationaler for noget, der ligger uden for enhver mulig analogi“.<sup>3</sup> Falske alibier? Hvis jeg skal være lidt grov, vil jeg kalde det hyklerisk. For hvis det virkelig forholdt sig, som Wagner siger, at vi genererer falske alibier for noget, der i bund og grund er så fremmed, at det ligger uden for enhver analogi, vi måtte finde på, skulle vi vel nedlægge vores hverv som oversættelsesarbejdere og som tekst-, fortolknings- og undervisningsarbejdere i en branche, hvis overordnede mål det ikke mindst har været – og det er en formulering, jeg altid har været ret glad for – at gøre det fremmede velkendt – eller lad os bare sige *mindre fremmed* – og det velkendte fremmed. Det sidste – at gøre det velkendte fremmed – er lige så vigtigt, for det er det, der rummer selvkritikken, civilisationskritikken, de etiske overvejelser over vores egne selvfølgeligheder.

Mine betænkeligheder over for de ontografiske ideer går helt banalt på oversættelsens betydning for mellemfolkelig forståelse. Da jeg i nogle år arbejdede for indfødte folks sag i den internationale ngo IWGIA, lærte jeg i allerhøjeste grad om oversættelsens nødvendighed. Der skete nogle små, men vigtige forskydninger begge veje i samarbejdet mellem indfødte folk på den ene side og alverdens regeringsrepræsentanter i FN på den anden. Man accepterede for eksempel i FN at begynde et møde med en indiansk bøn til Moder Jord. Regeringsrepræsentanterne med deres bureaukratiske retorik lærte begrebet *our elders*, vore gamle, at kende, og de måtte acceptere, at hvad de gamle derhjemme sagde om en sag, havde stor indflydelse på, hvordan forhandlingerne kunne skride frem. Omvendt lærte de indfødte folks repræsentanter den politiske retorik. De lærte, hvornår de skulle oversætte retten til at fastholde deres kosmologi til et spørgsmål om politisk selvbestemmelse, og de lærte nye ord som multinationale, jordret-tigheder, bæredygtighed og strategi.

Hvordan skal vi nu lige forstå sådan en diskursiv interaktion ud fra den ontologiske vendings præmisser? Jeg foretrækker at se det som forskellige vidensformer, der mødes og interagerer og lærer af hinanden. Forhåbentlig ikke alt for reduktionistisk, men i udvidende retning for begge parter.

Men nu kan jeg godt høre, at jeg lyder vældig optimistisk, for mens jeg taler, er den nye brasilianske regering i fuld gang med at fratage de indianske folk i Amazonas de rettigheder, de har fået tilkæmpet sig i de seneste tiår, i samme omgang som den sætter jordens klimabalance i endnu større vanskeligheder. Begrebsoversættelser og tilnærmelser er ingen garanti for at undgå hårdhændet

politisk vold og magtmisbrug. Så dén ontologiske selvbestemmelse, som den indflydelsesrige brasilianske antropolog Viveiros de Castro taler for, har lange udsigter i tidens konkrete og barske politiske landskab.

I vores sammenhæng i dag vil jeg begrænse mig til at sige, at netop det at kunne oversætte mellem forskellige vidensformer forekommer mig at være en af antropologiens store værdier. Men samtidig vil jeg ikke undlade at hilse onto-grafernes udvidelse af begrebszonen velkommen.

Og nu fik jeg så igen flettet en digression ind og kom væk fra oraklernes vidensform. Sådan som jeg har set det i mit eget feltarbejde, vil jeg først og fremmest kalde oraklernes vidensform en interaktionsform inden for en bestemt social – det vil i denne sammenhæng sige *rituel* – ramme. Oraklernes udsigelseskraft er en social kraft, som føres videre i nogle handlinger. Oraklerne er ganske rigtigt bevægelig viden, som, idet der i princippet ikke kan sås tvivl om dem, føres ud i social praksis. De kan bestemt godt give os et spejl for de sandheds- og videnskriterier, der dominerer den vestlige tænkning. Men i praksis fungerer de kun inden for nogle bestemte og ret snævre rammer.

## Tingenes vidensform

Er materialiteten en særlig vidensform? Det er ikke helt let at svare på, men der er inspirerende tanker i vor tids antropologi, der peger i den retning. Med sit vidtfaavnende arbejde med tingene har Daniel Miller vist de mange former, tingene optræder i, og også på dansk er der spændende udgivelser om materialitet og materialiseringer (Bille & Flohr Sørensen 2019; Damsholt et al. 2009; Vacher 2009; Winther 2006). Jeg har selv, for nu at tage et autoetnografisk indslag, skrevet om de utallige forbindelser et enkelt arbejdsværelse som mit eget rummer. Hvis man kunne spørge tingene i rummet, og de kunne svare, ville de fortælle om relationer og om begivenheder i tid. Feltarbejder, rejser, konferencer, slægt og arvestykker, venner og gaver (Sjørsløv 2013:41). Et tingsrum kan være et fyldigt kort over sociale relationer over tid.

Men hvad kan vi bruge et spørgsmål om materialiteten som vidensform til? Ingen tvivl om, at teknologiens betydning for menneskene og menneskenes be-sindelse over for teknologien er et af de mest påtrængende emner at forske videre i for antropologien. Men da denne forelæsning nu har et autoetnografisk tilsnit, har jeg lyst til også at give spørgsmålet videre til folk, der arbejder i museer og med udstillingspraksis i forskellige former. Kan man udnytte et tingenes sprog ved at forme dem og lege med dem og med rummet, så man for eksempel fortæller en historie om magt? Kan man manipulere med proportioner og manøvrere med rum a la en scenograf?

I 1980'erne forsøgte nogle af os noget vildt. Vi skabte en udstilling, vi kaldte Brasil 86, og vi ville vise noget netop om magtforhold i landet. Vores fortolkning skulle afspejle sig i den måde, vi gjorde det på, i materialiteten, i formen. Det skulle handle om flertallet af befolkningen, de fattige, dem uden nogen formel magt, og vi ville vise, at det var de fattiges liv, vi anså for det vigtigste at fortælle om, mens den officielle magt, som geografisk er lokaliseret i den modernistiske regeringsby Brasilia, skulle underspilles. Derfor ville vi bygge nogle meget store favelahuse; vi ville overdrive størrelsen af et par af de sammenflickede huse fra slumbyerne, mens Brasilia skulle være en lillebitte model. Det blev desværre anset for lidt for vildt, så det fik vi ikke lov til. Måske var det også for subtilt, det kan godt være. Men jeg vil nu hævde, at man kan dyrke og fremelske en tingenes vidensform ved at være bevidst om, hvad ting fortæller eller kommunikerer *affektivt*, som vi vil sige i dag. Og dét er noget, jeg synes, man skal dyrke på et museum. Man kan fint gøre det ved at udnytte de indsigter, den materialitetsteoretiske vending har givet os, og ved at arbejde med rum og proportioner og, som det er blevet sagt af Connolly i det antropologiske fagsprogs udgave, „skærpe vores bevidsthed om de mangfoldige gensidige involveringer mellem affekt, erindring og taktilitet i perceptionens organiserings“ (Connolly 2010:192-93, min oversættelse).

I sin bog *En ny sociologi for et nyt samfund (Reassembling the Social)* fra 2005 talte Bruno Latour om at gensamle det sociale. Han var kritisk over for den slags forklaringer, der gør „samfundet“ til årsag og dermed over for Durkheims grundtanke om det sociale som noget, der har en forklaringskraft i sig selv. Det er nødvendigt at pille det sociale fra hinanden for at finde ud af, hvad det består af, sagde Latour og greb tilbage til Gabriel Tardes ideer om det sociale som et „cirkulerende fluidum“ eller et „princip for forbindelser“. Det var ikke uforeneligt med Durkheims tanker, Durkheim var bare gået lidt for hurtigt frem, mente Latour (Latour 2008:34-35). Når man begynder at pille det sociale fra hinanden og se, hvad det er sat sammen af, finder man hurtigt ud af, at vidensformer ikke er knyttet til menneskelige subjekter alene. Der er viden indlejret i objekterne selv og i relationer og netværk af mennesker og ting, subjekter og objekter.

Da vi for nogle år siden samarbejdede med sociologer, arkitekter og økonomer om det, vi fra vores side kunne kalde parcelhusets antropologi, var det ikke kun Latours aktør- og netværksteori, vi havde med os ud i felten. For én i min generation, der har tilbragt en del af sin barndom i et af de mange parcelhuse, der blev bygget under efterkrigsboomet i Danmark i 1950'erne og 60'erne, var det umuligt at sætte sin indre autoetnograf på pause, når man kom ud og besøgte folk og talte med dem om deres boliger og kiggede på de ting, de havde i dem. Jeg fik lyst til at skrive min egen parcelhushistorie, men jeg gjorde det ikke, kun små bidder her og der. Men jeg blev opmærksom på en udtalt viden, vi får gen-

nem de sociale relationer, hvormed vi skaber hjem sammen, generationer og køn, blodsbeslægtede og affinale imellem. Hertil hører også den rolle, som den fysiske materialitet spiller sammen med de relationer, der rækker ud over hjemmet og indbefatter omgivelserne, sådan som Maja Hojer Bruun har vist det i sit arbejde med andelsboligforeninger (Bruun 2012).

I min udvidede familie, anno 1957, var der tre blodsbeslægtede børn af to voksne, mine forældre, og så tre mere i samme bolig, et for den tid faktisk temmelig avanceret og arkitekttegnet, men meget, meget *lille* parcelhus. Vi var en familie af en slags, og gennem den behandling, som de tre ikke-beslægtede fik af mine forældre, dem, der kun var hos os i nogle år, mens de gik på den skole for hørehæmmede, som min far var lærer på, lærte jeg – ja, *relatedness* i praksis, men også egalitet. At vi alle er lige, at ingen så vidt muligt skal have fortrin frem for andre. Det blev fremhævet som en grundværdi i den kulturradikale og pædagogisk progressive del af 1950'erne.

De tre ikke-blodsbeslægtede medlemmer af familien var også de første, der lærte mig, at der findes andre sprog. Ikke mindst kroppens sprog, tegnsproget, helt konkret, men også i anden forstand måder at kommunikere på, som rakte ud over det, jeg og mine biologiske søskende råbte og hviskede til hinanden. Måske blev grunden lagt til min interesse for det performative, når vi legede biograf, og den ældste af de tre holdt os andre tryllebundne som publikum ved i fuldstændig tavshed med fagter og tegn at opføre drabelige scener fra forskellige film.

## Den kropslige vidensform

Den kropslige vidensform er den sidste, jeg vil tale om. Den har at gøre med et tema, jeg i de senere år har forsøgt at samle under overskriften subjektificering. Altså noget processuelt, noget i bevægelse, ikke subjektet som sådan, ikke subjektivitet, men den proces, hvorigennem et subjekt bliver til som socialt væsen. Her er det igen *candomblé*, der har inspireret, men det er også et kursus, jeg holdt sidste forår under overskriften *Body & Soul*, og det, jeg lærte gennem det sammen med de studerende. Så den vidensform, jeg nu i eftertankens perspektiv vil slutte med at lade mit feltarbejde i *candomblé* illustrere, er den førsproglige, den præsymbolske, den, der handler om, hvad kroppen ved, før hovedet ved det.

Men hvad er det nu for en vidensform, dette kropslige, førsproglige handler om? Det har at gøre med det præobjektive, som filosofen Merleau-Ponty taler om, og som Thomas Csordas har brugt i udviklingen af begrebet *embodiment* (Csordas 1990); det er kroppens sanser og dens tavse viden; det er den klassiske psykologis indsigter i barnets omnipotens og alt det, der går forud for erkendelsen af, at der er et ikke-mig, som kan være et objekt (Winnicott 1960). Filosofier som

Julia Kristeva har interesseret sig for det, primært inspireret af psykoanalytikeren Lacan, med et begreb som det græske *chora*, der står for energi og drift, alt det, der går forud for det symbolske, og som det figureres af. Det er kroppens rytme som den materialitet, det symbolske udspringer af. Man kan også tænke på Judith Butlers markante ideer om materialitet og køn, som knytter an til hendes feministiske performance-tænkning (Butler 2007).

Mor er et vigtigt ord i candomblé. Indvielsen i candomblé er i klassisk forstand en genfødsel. Den førsproglige og i psykoanalytisk forstand førsymbolske forbindelse med et andet menneske gennemspilles i – kan man paradoksalt nok sige – symbolsk forstand. De sociale færdigheder indlæres forfra, man inkarnerer en børneånd, *ere*, der står for det guddommelige barn, den første rudimentært menneskelige subjektivitetsform, som så efterhånden formes mere skarpt i en gradvis sammenvoksen med den gud, man er indviet til.

Den sag har ikke så meget med min biologiske mor at gøre. Hun fulgte eftertænksomt med i mine bestræbelser på at finde mening i noget, der virkelig *var* temmelig radikalt anderledes. Jeg tror, hun forstod, for hun var en klog kvinde, at det, jeg lærte af candomblé og af at *skrive* om mine erfaringer, blev en eksistentiel affære for mig. Den ydre rejse gav luft til en indre erkendelsesodyssé, som Christian Graugaard har sagt det,<sup>4</sup> og at skrive om candomblé blev et vigtigt led i min voksenindividuation.

Candomblé repræsenterer en kropslig vidensform og ikke mindst *formning*; man formes som subjekt gennem den gradvise styrkelse af forbindelsen til sin guddom (Goldman 2007). Jeg har i forskellige sammenhænge brugt ordet *gestaltning* for det, og jeg har tænkt på min egen formning, fagligt og personligt, som en gestaltning gennem den vidensform, skriften udgør (Sjørsløv 1997, 2002:80). Mine candomblésøstre genføder sig til det; jeg skrev mig til det. I begge processer er der en formgivning, en gestaltning, noget materielt, noget, der yderliggøres, og som i eksternaliseringsprocessen virker tilbage som et spejl og bidrager til at forme selvet.

I candomblés verden spiller tricksterguden Exu med sin rudimentære menneskelige form en helt afgørende rolle i subjektiveringsprocessen. Og når jeg nu tænker tilbage, er det tricksterguden Exus rolle, jeg får lyst til at forfølge. Det gør jeg i parentes bemærket allerede, men i en helt anden sammenhæng, for det er for tiden i et samarbejde med Karen Lisa Salamon om tricksterforestillingers betydning for ledelsesteorier (Salamon & Sjørsløv under udgivelse).

Fænomenologien har lært os, at kroppen er i verden og interagerer med den, før bevidstheden begynder sin mere distancerede refleksion over krop og selv. Det er en vigtig filosofisk indsigt, som antropologien har taget til sig, hvad enten man udtrykkeligt definerer sig som fænomenologisk orienteret eller ej. At den

kan føre til vigtige forståelser, viser for eksempel Lotte Buch Segals arbejde med den rolle, moderskab kommer til at spille i palæstinensiske kvinders alt andet end ordinære liv med fravær af mænd og fædre (Buch 2010).

Jeg har lært meget af at læse mine kollegers brug af fænomenologiens indsigter. Men jeg er nødt til at sige, at jeg også har lært en del om denne filosofiske retning, der har inspireret antropologien så meget, ved at iagttage min hund. Uden at jeg skal svinge mig op på det niveau, Donna Haraway opererer på, når hun taler om arternes møde og „ledsagearter“ (*companion species*) (Haraway 2008), tøver jeg ikke med at afsløre, at det at se et dyr bevæge sig gennem rummet og placere sig her og der – mestendels når det gælder vores hund i forskellige sofaer – forekommer mig at være et udtalt, men tydeligt sprog. En kropslig vidensform, som har gjort mig opmærksom på, hvordan mine egne rumlige og tidslige og andre vaner, lad os bare sige ritualer, fungerer, og som dyret med sin begrænsede intelligens, men lille kompakt „tænkende“ krop, aflæser. Hvis man vil have en illustration i sit byliv af Gregory Batesons ideer om selvet eller sindet som konstitueret i relationer til omverdenen og ikke en beholder, der står over for noget, der er udenfor (Bateson 2005:316-17), vil det være en rigtig god idé at anskaffe sig en hund.

Under alle omstændigheder er mellemartslige relationer et af de områder, der kommer til at veje tungt i næste generations videnssøgning. Til det hører også den såkaldt posthumanistiske videre udforskning af mennesket som én blandt mange arter. I øvrigt med DNA'et som bare en lillebitte del af vores konstitution. Afgørende bevares, men i procentuelt undertal, som Haraway har understreget for os, for 90 procent af cellerne i vores menneskekroppe består af bakterier, svampe og forskellige mikroorganismer, der er en anden slags ledsagere i vores liv (Haraway 2008:3).

Jeg hilser den posthumanistiske tilgang velkommen med det tilhørende tab af et antropocentrisk forståelsesbillede. Men jeg håber nu, man kan finde et andet ord for det end posthumanistisk. Postantropocentrisk er også en tand for klumpet, så forhåbentlig finder nogen på noget mere elegant. Helst ikke for meget posthumanisme, for jeg håber samtidig inderligt, at den udforskning, begrebet dækker, ikke vil ske på bekostning af den humanisme, som de seneste 70 år har bestræbt sig på at efterleve med det menneskelige individs umistelige rettigheder i centrum.

## Afslutning

Nu er det på tide at slutte, og det vil jeg gøre ved at hylde den genre, jeg nu forlader. Og som jeg ironisk nok måske har *hyldet* nok så meget, som jeg egentlig

har dyrket den selv i det, jeg har skrevet. Jeg har i hvert fald ikke udfyldt den i så stort omfang, som mange af mine flittigt publicerende kolleger.

Den genre, jeg hylder, er den reflekterede vidensform, den intellektuelle tænkning, den, der holder sig til videnskabens grundkriterier, hvis vi skal svinge os op, og det kan vi roligt gøre. For selv om antropologien ikke er en eksakt videnskab, hører den hjemme inden for den overordnede videnskabsgenre, og det har været et privilegium at lære inden for netop dén.

Så tak for det hele! Tak til institutionen for rammerne, kontoret og forskningsfriheden – jeg håber inderligt, de næste generationer af vidensarbejdere beholder den frihed. Tak til kolleger og studerende på alle niveauer for alt det, I har lært mig. Også når I ikke vidste, at I gjorde det.

Jeg er aldrig holdt op med at lære, og jeg satser på at fortsætte, men ikke nødvendigvis inden for genren. Eller branchen, som jeg godt kan lide at kalde det, fordi det driller den akademiske selvhøjtidelighed lidt. „Branche“ lyder, som om vi lige så godt kunne være brugtvognsforhandlere. Det er nemlig ikke det selvhøjtidelige, jeg har nydt mest, men nok alvoren, vigtigheden og nødvendigheden. Herunder sandhedsbestræbelserne, de etiske fordringer og ambitionerne om at udvide verden og vores evne til at omfatte det menneskelige og det sociale i al dets skræmmende og berusende mangfoldighed.

Nu fik jeg lige hurtigt sagt ordet feminisme før, og det skal med. Hvis nogen skulle finde på at tænke, at når jeg står her og hylder den genre, vi arbejder i, når vi befinder os inden for den videnskabelige institutions rammer, er det den pæne piges velopdragne måde at indordne sig under normerne på, mens der skal y-kromosomer til at være dristig, så det er drengene, der tænker de vilde tanker, mens pigerne holder sig til reglerne og i øvrigt sørger for det fornødne, fikser detaljerne, redigerer færdig, trøster, ordner, beroliger, organiserer diskret og tager opvasken, ja, så kunne jeg finde på at kaste tavlekridtet efter dem, hvis ellers her var noget. For arbejder og konkurrerer vi måske ikke alle i den akademiske verden, mænd som kvinder, „vilde“ drenge som „pæne“ piger – kategorier, jeg altså ikke anerkender – på de genrevilkår, der sættes af institutionens veletablerede tidsskrifter, prestigøse bogforlag og anerkendelse på internationale konferencer?

Hvem der søger at udvide rammerne og gøre det vilde, går da heldigvis også på tværs af køn. Der er i øvrigt ingen modsætning mellem at tænke vildt og at være bevidst om rammerne. At turde „svæve og alligevel være fast forankret“. At turde åbenheden og alligevel faktisk netop holde på formerne, som en god ven og kollega – af hunkøn tilfældigvis – har sagt det. Jeg vil ønske for jer, der nu skal føre denne herlige branche videre, at I kan gøre netop dét. Tak!

## Noter

1. Politiken den 11. januar, Peter Wivel om Süddeutscher Zeitungs juletillæg den 24. december.
2. En fyldig diskussion af den ontologiske vending findes i *Tidsskriftet Antropologis* temanummer *Verden(er)*, nr. 67.
3. Review af *Truth in Motion. The Recursive Anthropology of Cuban Divination* (www.press.uChicago.edu).
4. Portræt i Politiken, 28. december 2018.

## Litteratur

- Barth, Fredrik  
2002 An Anthropology of Knowledge. *Current Anthropology* 43(1):1-18. DOI: 10.1086/324131 <http://dx.doi.org/10.1086/324131>.
- Bateson, Gregory  
2005 [1972] *Mentale systemers økologi*. København: Akademisk Forlag.
- Bille, Mikkel & T. Flohr Sørensen  
2019 *Materialitet en indføring i kultur, identitet og teknologi*. København: Samfundslitteratur.
- Bruun, Maja Hojer  
2012 *Social Life and Moral Economies in Danish Cooperative Housing. Community, Property and Value*. Ph.d.-afhandling. København: Københavns Universitet, Institut for Antropologi.
- Buch, Lotte  
2010 *Uncanny Affect. The Ordinary, Relations and Enduring Absence in Families of Detainees in the Occupied Palestinian Territory*. Ph.d.-afhandling. København: Københavns Universitet, Institut for Antropologi.
- Butler, Judith  
2007 *Bodies that Matter*. In: M. Lock & J. Farquhar (eds): *Beyond the Body Proper. Reading the Anthropology of Material Life*. Pp. 164-75. Durham & London: Duke University Press.
- Conquergood, Dwight  
2002 *Performance Studies. Interventions and Radical Research*. *The Drama Review* 46(2):145-56.
- Connolly, William E.  
2010 *Materialities of Experience*. In: D. Coole & S. Frost (eds): *New Materialisms. Ontology, Agency, and Politics*. Pp. 178-200. Durham & London: Duke University Press.
- Csordas, Thomas  
1990 *Embodiment as a Paradigm for Anthropology*. *Ethos* 18(1):5-47.
- Damsholt, Tine, Camilla Mordhorst & Dorthe G. Simonsen (red.)  
2009 *Materialiseringer. Nye perspektiver på materialitet og kulturanalyse*. Gylding: Aarhus Universitetsforlag.

- Durkheim, Emile  
1964 [1915] *The Elementary Forms of the Religious Life*. London: George Allen & Unwin Ltd.
- Evans-Pritchard, Edward Evan  
1937 *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*. Oxford: Clarendon Press.
- Fock, Niels  
1963 *Waiwai. Religion and Society of an Amazonian Tribe*. Nationalmuseets Skrifter, Etnografisk Række VIII. København: Nationalmuseet.
- Geertz, Clifford  
1973 *The Interpretation of Cultures*. New York: Fontana Press.
- Goffman, Erving  
1974 *Frame Analysis. An Essay on the Organisation of Experience*. New York: Harper & Row.
- Goldman, Marcio  
2007 *How to Learn in an Afro-Brazilian Spirit Possession Religion. Ontology and Multiplicity in Candomblé*. In: R. Sarró & D. Berliner (eds): *Learning Religion. Anthropological Approaches*. Pp. 103-19. Oxford: Berghahn Books.
- Haraway, Donna  
2008 *When Species Meet*. Minneapolis: The University of Minnesota Press.
- Hastrup, Kirsten  
1994 *Anthropological Knowledge Incorporated. I*: K. Hastrup & P. Hervik (eds): *Social Experience and Anthropological Knowledge*. Pp. 224-38. London & New York: Routledge.  
1995 *A Passage to Anthropology. Between Experience and Theory*. London & New York: Routledge.
- Holbraad, Martin  
2012 *Truth in Motion. The Recursive Anthropology of Cuban Divination*. Chicago: University of Chicago Press.
- Jensen, Tina Gudrun  
2002 *In Between Contradictions. A White Invention of an African Tradition in Southeast Brazil*. Ph.d.-afhandling. København: Københavns Universitet, Institut for Antropologi.
- Kapferer, Bruce  
1986 *Performance and the Structuring of Meaning and Experience*. In: V.W. Turner & E.M. Bruner (eds): *The Anthropology of Experience*. Pp. 188-206. Urbana & Chicago: University of Illinois Press.
- Kristensen, Regnar  
2011 *Postponing Death. Saints and Security in Mexico City*. Ph.d.-afhandling. København: Københavns Universitet, Institut for Antropologi.
- Kristeva, Julia  
1996 [1974] *Revolution in Poetic Language*. In: T. Moi (ed.): *The Kristeva Reader*. Pp. 89-136. Oxford: Blackwell.
- Krøijer, Stine  
2011 *Figurations of the Future. Forms and Temporality of Left Radical Politics in Northern Europe*. Ph.d.-afhandling. København: Københavns Universitet, Institut for Antropologi.

- Kolling, Marie  
2016 New Homes, New Lives. Slum Upgrading, Consumption Dreams and Debt in Brazil. Ph.d.-afhandling. København: Københavns Universitet, Institut for Antropologi.
- Lakoff, George & Mark Johnson  
1980 Metaphors We Live By. Chicago: University of Chicago Press.
- Latour, Bruno  
2008 [2005] En ny sociologi for et nyt samfund. Introduktion til aktør-netværk-teori. København: Akademisk Forlag.
- Lazoroska, Daniela  
2017 Eating the Favela. The Taste for the Good Life in Contemporary Brazil. Ph.d.-afhandling. København: Københavns Universitet, Institut for Antropologi.
- Miller, Daniel  
2010 Stuff. Cambridge: Polity Press.
- Olwig, Karen Fog  
1993 Global Culture, Island Identity. Continuity and Change in the Afro-Caribbean Community of Nevis. Philadelphia: Harwood Academic Publishers.
- Pedersen, Christina V., Astrid Grue, Margit A. Petersen, Mikkel Bunkenborg, Dorthe N. Sørensen & Hanne Veber (red.): Verdn(er). Tidsskriftet Antropologi 67. København: Tidsskriftet Antropologi.
- Ravnbøll, Camilla Ida  
2018 Bottle Hunters. An Ethnography of Law and Life Among Homeless Roma in Copenhagen. Ph.d.-afhandling. København: Københavns Universitet, Institut for Antropologi.
- Risør, Helene  
2010 Violent Closure and New Openings. Civil Insecurity, Citizens and State in El Alto, Bolivia. Ph.d.-afhandling. København: Københavns Universitet, Institut for Antropologi.
- Salamon, Karen & Inger Sjørslev  
2019 [under udgivelse] Trickstersensitivitet. Ledelse i erkendelse af uforudsigeligheder og foranderlighed.
- Schieffelin, Edward  
1998 Problematizing Performance. In: F. Hughes-Freeland (ed.): Ritual, Performance, Media. Pp. 194-207. Asa Monographs 35. London: Routledge.
- Segal, Lotte Buch  
2010 Uncanny Affect. The Ordinary, Relations and Enduring Absence in Families of Detainees in the Occupied Palestinian Territory. Ph.d.-afhandling. København: Københavns Universitet, Institut for Antropologi.
- Sjørslev, Inger  
1995 Gudernes rum. En beretning om ritualer og tro i Brasilien. København: Gyldendal.  
1997 Fremtrædelsesformer. Åndebesættelsen som mimesis og performance. Tidsskriftet Antropologi 35-36:229-42.  
1998 Form is Primary. A Conversation with Niels Fock. FOLK, Journal of the Danish Ethnographic Society 40:23-56.

- 2002 Der Erfahrung eine Form geben. Reflexionen über Besessene und Schriftsteller.  
In: P. Braun & M. Weinberg (eds): Ethno/Graphie Reiseformen des Wissens. Pp.  
65-83. Tübingen: Gunter Narr Verlag.
- 2013 Ting i nære og fjerne verdener. Aarhus: Aarhus Universitetsforlag.
- 2015 Sandhed & genre. Videnskabsteori i antropologi og kulturanalyse. København:  
Forlaget Samfundslitteratur.
- Sjørølev, Inger, Lotte Buch Segal, Jørgen Skrubeltrang, Mette My Madsen & Perle Møhl  
2017 Genrens elastiske spændvidde. Tidsskriftet Antropologi 76:3-11.
- Turner, Victor  
1982 From Ritual to Theatre. The Human Seriousness of Play. New York: PAJ  
Publications.
- Vacher, Mark  
2009 Fra sommerhus til helårsbolig. Tidsskriftet Antropologi 59-60:93-114.
- Winther, Ida Wenzel  
2006 Hjemlighed. Kulturfænomenologiske studier. København: Danmarks Pædagogiske  
Universitets Forlag.
- Winnicott, Donald Woods  
1960 The Theory of the Parent-Infant Relationship. The International Journal of  
Psychoanalysis 41:585-95.

