



Fra grobunn til stengrunn

Kulturrelativismens skjebne i norsk offentlighet

From fertile soil to barren ground

The fate of cultural relativism in Norwegian public discourse

Thorgeir Kolshus

Førsteamanuensis, Institutt for internasjonale studier og tolkeutdanning, OsloMet/Sosialantropologisk institutt, UiO

thorgeir.kolshus@oslomet.no

Thorgeir Kolshus er leder for Seksjon for mangfoldsstudier ved OsloMet og førsteamanuensis II ved Sosialantropologisk institutt, UiO. Siden 1996 har han til sammen nærmere tre års feltarbeid på øya Mota i Vanuatu, med tematisk hovedvekt på samspeillet mellom religion og politikk.

SAMMENDRAG

For antropologer med anlegg for nostalgi vil årene mellom Berlinmurens og Twin Towers' fall lett for-
tone seg som fagets gullalder hva samfunnsinnflytelse angår. Gjennom Arne Martin Klausens og Fredrik
Barths formidlingstrang, -iver og -evner hadde norsk offentlighet allerede over lengre tid blitt introdu-
sert for den systematiske lekenheten antropologiens komparative og kulturrelativistiske metodeverktøy
inviterer til. På nittitallet slo dette ut i full blomst, i et unikt samspill mellom fagets lettsinn og selveste
Tidsånden: Helt andre verdener var selvsagt mulige – for en ny verden hadde nettopp åpenbart seg. Med
9/11 kom en ny form for alvor, og stadig flere vendte ryggen til leken og til antropologiens innsikter og
perspektiver. Gjennom en blanding av databasesøk, medieeksempler og egen fagformidlingserfaring
viser jeg hvordan omtalen av kulturrelativisme har beveget seg fra å være en dannelsesdyd til å bli syn-
nymt med prinsipløshet, der vesensskillet mellom kulturrelativisme og moralsk relativisme er utvisket.
Har vi selv bidratt til å svekke kulturrelativismens omdømme, gjennom det jeg kaller en *moralistisk rela-
tivisme*, i kombinasjon med ukritisk import av kulturspesifikke identitetsteorier, hovedsakelig av ameri-
kansk opphav? Og hva kan vi gjøre for å gjenopprette antropologiens kritiske potensial i en tid der for-
ståelse later til å ha trange kår, men samtidig er mer påkrevet enn noensinne?

Nøkkelord

Kulturrelativisme, Metodekritikk, Antropologi i offentligheten, «Hjemmeblindhet», Teoretisk imperial-
isme

ABSTRACT

To nostalgia-prone anthropologists, the years between the falls of the Berlin Wall and the Twin Towers
appear as the discipline's golden age as far as public influence is concerned. Through Arne Martin

Klausen's and Fredrik Barth's desire and skill for public engagements, Norway had been exposed to the systematic playfulness of anthropology's comparative and cultural relativistic methodology. In the nineties, this turned out into full blossom, in a unique interaction between the discipline's lightness in spirit and the general Zeitgeist. Other worlds were obviously possible – for a new world had just revealed itself. With 9/11 entered a new form of solemnity, and people gradually turned their back on anthropology's lightheartedness. Through a combination of database searches, media examples and my own professional experience with public engagements, I show how the narrative of cultural relativism has moved from being a formative virtue to becoming synonymous with spinelessness, where the distinction between cultural relativism and moral relativism is obscured. I ask the question of whether we also have contributed to weakening the impact of culture relativism through what I call *moralizing relativism*, in combination with an uncritical import of cultural-specific identity theories, mainly of American origin. And what can we do to restore the critical potential of anthropology, at a time when the value of understanding is under challenge, yet remains more required than ever before?

Key words

Cultural relativism, Methodological critique, Public anthropology, «Home blindness», Theoretical imperialism

«LOOK TO NORWAY!»¹

I internasjonal sammenheng er sosialantropologiens rolle i norsk offentlighet unik. For våre utenlandske kolleger fremstår det som noe nær naturstridig at et universitetsfag på hele åtte stavelser skal falle så mange så lett for tungen og være så viden kjent (Eriksen, 2005; Howell, 2010; Bringa & Bendixen, 2016; Kolshus, 2017). En vesentlig årsak til dette er at begavede formidlere tidlig viste at viktigere enn å fremstå som flink, var det å gjøre seg forstått. I de mange fremragende formidlingsøyeblikkene norsk antropologi har kunnet by på, er det lett å få øye på denne iveren etter å nå ut og nå frem: «Dette trenger folk å høre!». Slikt merkes. Da er det også lettere å overbevise om at det vi har på hjertet er viktig, selv om budbringeren ofte er spesialist på noe som er fjernt fra livene til nordmenn flest. På den måten blir De Gode Historiene (som vi omhyggelig unngår å kalle «narrativer») veier inn til de vesentligste budskapene (Eriksen, 2005).

Arne Martin Klausen har en stor del av æren for at sosialantropologi ble et akademisk massefag og en offentlighetspilar. Hans øye for arenaer der antropologiske innsikter ikke bare var aktuelle, men sårt tiltrengte, blant annet innen bistand, i skoleverket og i kultursektoren, bidro til å bevisstgjøre langt flere om antropologiens anvendbarhet utenfor de strengt akademiske rammer og utvidet dermed radikalt etterspørselen etter fagets innsikter og perspektiver. Mange antropologer har Klausen å takke for sitt daglige brød. Han var også en tidlig representant for denne trangen til å bli forstått og eksponent for evnen til å tilpasse seg ulike målgrupper. En av hans aller første intervensjoner fant sted mens han var magistergradsstudent i etnografi, og han var ikke snauere enn at han tok tak i en nyslått nasjonalhelt. Etter at den største euforien rundt Kon Tiki-ekspedisjonen hadde lagt seg, gav han og Henning Siverts i en lengre artikkel i Aftenposten 11. mars 1958 en forbilledlig klar

1. En tidligere versjon av denne artikkelen ble lagt frem for forskningsgruppen Mangfoldsstudier i profesjon og samfunn ved OsloMet. Takk for mange nyttige innspill! Takk også til gjesteredaktørene av dette nummeret og til en anonym fagfelle for konstruktive lesninger og hyggelige oppmuntringer.

gjennomgang av den svært omfattende forskningen rundt spørsmålet om hvordan Stillehavet hadde blitt befolket. I artikkelen, som visstnok ble gjenstand for grundig juridisk betenkning og omfattende redaksjonell tommeltvinning før den gikk i trykken, gav Klausen og Siverts berettiget ros til Heyerdahls vitenskapelige dristighet og virkestrang, men påpekte samtidig at nær samtlige arkeologiske, lingvistiske, antropologiske, oseanografiske, botaniske og biologiske tegn fortsatt tydet på at polynesierne opphav befant seg i Asia og ikke i Sør-Amerika. Da Heyerdahl kort tid senere bestemte seg for å forlate Norge for et fredeligere liv, var kritikken fra «to nybakte arkeologistudenter [sic] [som] fikk helsider til rådighet i Oslo-avisene for å antyde at jeg hadde seilt Kon-Tiki på revet for å skape sensasjon» (Heyerdahl, 1998: 175) dråpen som hadde fått begeret til å flyte over og drevet ham fra landet.² Den som leser artikkelen i dag, vil verdsette både dens intellektuelle generøsitet og dens fremstilling av et særdeles komplekst og mangslungent fagstoff på tydelig og tilgjengelig vis.

Foucaults definisjon av kritikk som «den opplyste uærbødighets kunst» har altså kjenetegnet norsk antropologi siden før det ble et eget universitetsfag. Under Sosialantropologisk institutt ved Universitetet i Oslos femtiårsjubileum i 2014 ble da også denne stolte formidlingstradisjonen behørig feiret, både i selvpresentasjonen og i internasjonale gjesters festtaler. At dette ikke kun var en oppfatning for de innvidde, gjenspeiles i det faktum at jubileet ble markert med en lengre reportasje i Morgenbladet, jubileumssending i P2s flaggskip Ekko og en ukelang serie viet antropologi i Aftenpostens forskningsseksjon Viten. Det var i forbindelse med arbeidet med mitt bidrag til Aftenposten-serien at fornemmelsen av at noe er i ferd med å glippe første gang gav seg til kjenne. I denne artikkelen argumenterer jeg for at dette «noe» er kulturrelativismens posisjon og omdømme. Det er en påstand som er vanskelig å dokumentere uten å fremstå som selektiv i omgang med kilder – selv om andre har vært inne på det samme tidligere (se for eksempel Thorbjørnsrud, 2008; Talle, 2003). Slik stiller min analyse seg lagelig til for hugg. Når jeg i tillegg opphøyer egen erfaring med antropologiformidling i offentligheten fra artige anekdoter til tegn på trender, vil det hele muligens koke ned til et spørsmål om tilslutning snarere enn overbevisning: Den som ikke liker budskapet, trenger altså ikke tro på det. Etter selv å ha erkjent at argumentasjonen slik står på leirfotter plantet på sandgrunn, blir det kanskje aller mest freidige jeg gjør å påstå at spørsmålene jeg lufter, er avgjørende for antropologiens fortsatte innflytelse i Norge. Intet mindre. Dette vil altså bli «tough love», men det er fortsatt ubetinget love. For ettersom jeg er overbevist om at antropologien har gjort norske liv både lettere og rikere, vil også færre antropologiinspirerte perspektiver i offentligheten gjøre norske liv tyngre og fattigere, men det avhenger av at vi som fagfellesskap tar ansvar for å vise hva kulturrelativisme er og, enda viktigere, hva den *ikke* er. For min klare fornemmelse, som jeg vil forsøke å belegge, er at misforståelsene har fått råde grunnen alene så lenge at de er blitt den eneste forståelsen. Også blant dem som tradisjonelt har tilhørt vår målgruppe, enten i kraft av sitt yrke eller sin internasjonale orientering, er ordet blitt synonymt med «unnfallenhet» og «ryggesløshet». Kort sagt har en sammenblanding av kulturrelativisme og moralsk relativisme gjort seg gjeldende, uten at vi i tilstrekkelig grad hverken har gjort

2. For Klausen stakk åpenbart ikke konflikten like dypt. Det var i alle fall han som holdt minnetalen over Heyerdahl i Vitenskapsakademiet.

anskrik eller tatt ansvar for å rydde opp (Thorbjørnsrud, 2008: 101).³ Denne unnlattelses-synden har gjort klimaet for antropologiske intervensjoner mindre og er i ferd med å snevre inn det virkeområdet Arne Martin Klausen og andre offentlighetsbevisste kolleger gjorde så mye for å utvide. Det er med andre ord tid for dugnad. Det som følger, er en rapport fra min innsats så langt. Av den vil det fremgå at dette kan være en grisejobb.

FAGET FOLKET FANT

I artikkelen for Aftenposten Viten antydte jeg det mange før meg har trukket frem, nemlig at en kombinasjon av en rekke fremragende fagformidlere og nordmenns internasjonale utsyn, der bistands- og misjonsvirksomhet og sjøfart har gjort at alle har et søskenbarn på Madagaskar eller en onkel i Mombasa, har bidratt til å gi antropologien en unik plass i norsk offentlighet. Samtidig pekte jeg på enkelte tegn som tydet på at hvetebrødsdagene mellom fag og folk var over. En av indikasjonene på dette var forskjellen i kommentarfeltene på kronikker og kommentarer jeg skrev som spaltist for Aftenposten fra 2013, alt etter hva som stod oppført i byline-signaturen.⁴ De gangene jeg signerte uten fagtilknytning, var nemlig mottagelsen langt mer positiv enn når jeg opererte som «sosialantropolog». Bidragene som hadde tydeligst politisk brodd mot «venstresidesaker» vekket gjennomført mest åtgang, men det ville uvegerlig dukke opp noen som minnet andre på at jeg jo faktisk var antropolog, så det at de var enige med meg, innebar at de enten hadde misforstått noe, at det var ironisk ment, eller at dette måtte være en trojansk hest.⁵ Antropologien var med andre ord sett på som en del av den politisk korrekte elitesfæren. Jeg gjorde det klart at for oss som kjente fagets perspektivrikdom, var det vanskelig å kjenne seg igjen i dette, men forsøkte likevel å forklare hva denne oppfatningen kunne bunne i og skisserte noen årsaker til at forholdet mellom fag og folk ikke lenger var like hjertelig: Lekenheten som kjennetegnet 90-tallet og følelsen av å befinne seg på en slags historisk startlinje med fullstendig blanke ark der alt var mulig tok brått slutt med 9/11; nordmenns nysgjerrighet på andres liv var ikke i samme grad opplevd som vesentlig for forståelse av vårt eget; antropologer hadde nok for ofte operert med «majoritetsbefolkning» som en uproblematisert størrelse, noe som har gjort oss klasseblinde, kamuflert til dels store kulturforskjeller innad i Norge og dermed uforvarende har bidratt til å bekrefte homogenitetsmyten som rir dagens innvandrings- og integreringsdebatt som en mare (se Tvedt, 2017);⁶ studier av norske minoriteter har vært for lite metodisk ambisiøse, der spesielt manglende språkkompetanse har utgjort en så alvorlig tilkortkommenhet at det er lett å stille seg bak Thomas Hylland Eriksens karakteristikk av dette som en «profesjonell skandale» (2013: 51); og antropologer har ikke i tilstrekkelig grad tatt inn over oss at i enkelte byområder har «majoritetsnordmenns» liv gjennomgått så store forandringer på kort tid at de i dag må sies å være kjennetegnet av

3. I Aftenposten 5. mai 2011 gav imidlertid Thomas Hylland Eriksen svar på tiltale, etter å ha blitt kalt kulturrelativist og multikulturalist i en kronikk. Han understreker at han underviser i kulturrelativisme som metode og som forutsetning for antropologisk forskning, men at han er en selverklært kulturimperialist.

4. Frem til da hadde jeg vært spaltist i Dagens Næringsliv, som ikke brukte kommentarfelt.

5. Jeg har tidligere skrevet et essay om erfaringene fra dette høyst usystematiske «kommentarfeltarbeidet» (Kols-hus, 2015).

6. I sin selvbiografi *Et liv i kulturkollisjon* (1999) hevder Arne Martin Klausen at flyttingen fra en lavkirkelig familie i Porsgrunn til studentlivet i Oslo var det største kultursjokket han har vært utsatt for.

mange av de trekkene vi tidligere har assosiert med minoritetstilværelsen. Avslutningsvis slo jeg et slag for nysgjerrigheten, både hos menigmann og fagdame, etterfulgt av en programerklæring om at antropologien skal være gjenkjennelig i sin uforutsigbarhet også i de kommende femti år.

I fagmiljøet ble diagnosen stort sett møtt med et skuldertrekk, ispedd ett og annet skulderklapp. Fra leserhold, derimot, var responsen intet mindre enn overveldende. Ingen av de rundt seksti kommentarer og kronikker jeg har hatt på trykk siden 2009 har vært i nærheten av å høste samme oppmerksomhet. I dagene som fulgte tikket det inn rundt tredve eposter og flere lengre brev. Noen av innspillene var definitivt av det grovere slaget og gav til kjenne både skadefryd over fagets selvforskyldte vanskjebne og glede over utsikten til en antropologfri fremtid. Langt de fleste var imidlertid både tankevekkende, nyanserte og, ikke minst, personlige. Det store flertall kom fra folk som jobbet i offentlig sektor, mange av dem med integrering som fagområde. De gav først til kjenne en tidlig fascinasjon for antropologien, for kunnskapen om verdens folk, for de overraskende sammenligningene og for lekenheten (et uttrykk jeg muligens hadde lagt dem i munnen gjennom artikkelen, men som åpenbart fant klangbunn), etterfulgt av opplevelsen av at den etiske forventningen om forståelse etterhvert så ut til å gå kun en vei og at antropologien ikke hadde noe svar på hva som skulle skje når den ene part konsekvent nektet å komme den andre i møte. Her, mente mange, kom antropologien til kort. Entusiasmen hadde dalt og mismotet tiltatt, og hvis de ønsket kunnskap om de konkrete utfordringene de stod overfor, søkte de dem nå andre steder enn i antropologien. Vi opplevdes rett og slett ikke som relevante lenger, for vi stiller ikke de spørsmålene de trenger svar på. Ofte mellom linjene, men innimellom også direkte uttalt, stod å lese to ting: En skuffelse over at antropologien ikke hadde sluttført arbeidet med å gjøre alle like «native», og dermed også gjøre alle til gjenstand for de samme forventninger og åpne for en mer radikal jevnbyrdighet; og en beslektet mistanke om at det var temaer antropologer var påpasselige med å styre unna, fordi vi fryktet svarene vi ville få.⁷ Før dette skjedde, ville kulturrelativistiske perspektiver kjennetegnes av de senkede forventningers fordomsfullhet, der vi fraskriver andre den samme evnen til forståelse og innlevelse som vi tilskriver, og avkrever, oss selv. Kort oppsummert: Vi forstår dem, og vi forstår at de ikke kan forstå oss. Derfor søker praktikere til andre fag for å finne anvendbare perspektiver (se Midtbøen, 2017).

Det motsatte av kjærlighet er som kjent ikke hat, men likegyldighet, og etter denne overveldende responsen var det åpenbart at folk definitivt ikke var likegyldige. Jeg tok meg følgelig god tid til å svare. Det gav også god tid til å tenke. Skepsisen mot kulturrelativismen var det som gjorde sterkest inntrykk – først og fremst fordi den versjonen de fleste gav til kjenne, utvilsomt var forvekslet med *normativ* eller *moralsk relativisme* (Thorbjørnsrud, 2008: 101-102), en filosofisk posisjon som tangerte antropologiske debatter i forlengelsen av Peter Winchs (1958) Wittgenstein-inspirerte kritikk av Evans-Pritchards tilnærming til azande-folkets hekseriforestillinger (1976). Moralsk/normativ relativisme postulerer at ingen praksis kan vurderes utenfor sin kulturelle sammenheng, ettersom det ikke finnes

7. VGs kommentator Hanne Skartveit hadde tidligere kritisert norske antropologers innvandringsforskning på akkurat dette punktet. <https://www.vg.no/nyheter/meninger/i/vmm1lm/sviket-mot-shabana> VG fikk selskap av NRK i en av de mest interessante tilfellene av kulturrelativismekritikk, nemlig de mange angrepene på Aud Talles fagunge nyanseringer av omskjæringsdebatten (Talle, 2003).

noen universell posisjon eller «kulturfritt» verdssystem å måle dem opp mot. Hvorvidt en handling er etisk riktig, kan med andre ord kun bedømmes ut fra det konkrete normsystemet som innrammer handlingen. Å trekke inn et påstått allmenngyldig normsystem, ville tilsvare at en dommer blåser for hands i håndball. Opp gjennom historien har den prinsipielle verdipluralismen som uttrykkes gjennom moralsk relativisme i liten grad funnet klangbunn hos antropologer.⁸ I mine tyve års omgang med faget har jeg heller ikke møtt noen forventning om at man nødvendigvis måtte være våpendrager for sine forskningstemaer eller -felter. Det er selvsagt ingenting i veien for at en ateist kan forske på religiøsitet, og det er en selvfølge at de som studerer kvinnelig omskjæring, ikke nødvendigvis stiller seg bak praksisen (Thorjørnsrud, 2008; Talle, 2003). I svarene jeg gav var det i og for seg en overkommelig pedagogisk oppgave å påpeke at kulturrelativismen er en metodisk grunnholdning og at den er en forutsetning for å forstå og forklare, som igjen, under gitte betingelser, kan gi grunnlag for forandring: Kort sagt, at den som *handler i verden uten kunnskap om verden*, er dømt til å gjøre verden verre.⁹ Likefullt var sammenblendingen mellom kulturrelativisme og moralsk relativisme så gjennomført i dette skjeve utvalget at det nærmest måtte kalles en folkemodell. Da også min kone gav uttrykk for at hun tenkte på kulturrelativisme som forbeholdsløs aksept for alle praksiser som legitimeres på gruppenivå med henvisning til kulturspesifikke verdier, måtte spørsmålet stilles: Hadde jeg rett og slett sovet i timen?

DET NYE F-ORDET?

De neste par årene fulgte jeg med etter beste evne hver gang «kulturrelativisme» ble trukket frem i samfunnsdebatten. Fra et fagformidlingsståsted var resultatet nedslående. Jeg kom ikke over ett eneste tilfelle der begrepet ble brukt positivt. Når det opptrådte som adjektiv var klangbunnen stort sett nøytral. I substantivform, derimot, befant det seg som oftest i en negativ sammenheng. «En impotent kulturrelativisme» (i Aftenposten 18. januar 2016) og «da blir faren ved kulturrelativisme undervurdert» (Aftenposten 22. januar 2013) får tjene som typeeksempler for formuleringer som er ment å henge bjella på katten. I det første tilfellet er kulturrelativismen uinteressant, i det andre virker den undergravende – felles for begge er at den ikke er verdt å lytte til. Misforståelsene hadde bredt seg langt inn i professorstanden. Statsviter Bernt Hagtvet definerte kulturrelativisme slik i en kronikk i Dagbladet 15. oktober 2015: «den doktrine at en lokal kultur [har] forrang framfor universelt vedtatte rettigheter». Filosof Jon Hellesnes hadde vært på samme ballen i Klassekampen to dager tidligere, i forbindelse med en drøfting av det fenomen at en del av dem som avfeide norske evangelisk-lutherske presters teologiske standpunkter som tullete, gjerne kunne godta de samme standpunktene når de ble målbåret av en imam: «For å kome unna dette

-
8. En velinformert fagfelle har påpekt at toneangivende antropologer som Claude Lévi-Strauss og Melville Herskovits var uttalte motstandere av universelle menneskerettigheter, inkludert FNs Menneskerettighetserklæring. Selv om dette utvilsomt har vært en del av vår nære faghistorie, er min påstand at slike holdninger i liten grad har vært representert i norsk antropologi og at de i tidsrommet denne artikkelen diskuterer, ikke har vært luftet som annet enn bevisste provokasjoner.
9. Dette var også budskapet i min kommentar til at Morgenbladet i 2016 plasserte sosialantropologi i kategorien «(ut og redde) verden»-fag. <https://morgenbladet.no/ideer/2016/03/hjem-og-stenge-porten>

konsistenskravet, må ein innføre ein dobbel standard. Ein måte å støtte ein dobbel standard på går gjennom radikal kulturrelativisme». Mitt inntrykk fra epostboksen og brevbunken ble i stor grad bekreftet. Vi hadde mistet mange av dem som tidligere har funnet mye av verdi i antropologien. I Klassekampen 23. november 2016 skrev for eksempel Geir Kjell Andersland, tidligere regionsdirektør for Bufetat og nåværende nestleder for Bergen Røde Kors: «I lys av kritikken som barnevernstjenesten i økende grad har møtt fra miljøer med minoritetsbakgrunn, er det et poeng at barnevernstjenestens skjerpete samarbeidsplikt i praksis også vil måtte bety et krav om å vise kultursensitivitet; uten å forveksle [sic!] dette med kulturrelativisme.»

Det var altså ingen tvil om at folkemodellen av kulturrelativisme var en ganske annen enn antropologiens. Til tross for disse innsiktene gikk jeg rett i fella da Dagsnytt 18 en desemberdag i 2015 ringte for å spørre om jeg kunne gi litt kontekst til en sak som hadde eksplodert i mediene samme morgen. En syrisk jente på fjorten år hadde kommet over den norsk-russiske grensen ved Storskog og søkt asyl; hun var gravid og kom i følge med sin mann på 23 og deres felles barn på atten måneder. Jeg sa at dette kunne jeg ikke nok om og ba dem kontakte min gode kollega Unni Wikan, som også hadde uttalt seg tidligere på dagen. Lysten ble ikke større da jeg fikk vite at hun ikke ønsket å stille, etter å ha mottatt grove trusler. Jeg oppgav noen andre navn på midtøstenkjennere, for jeg syntes det var for galt at når en redaksjon hadde ønsket seg en antropolog, var det ingen som tok ballen. For samarbeidsviljens skyld la jeg til at de heller fikk ringe meg tilbake hvis ingen av dem hadde anledning. Ingen av dem hadde anledning. Jeg hadde bondefanget meg selv. På vei til Marienlyst fikk jeg med meg Dagsnytt 18s teaser, som lød omtrent slik: «Gravid fjortenårig mor fra Syria søker asyl i Norge og tas hånd om av barnevernet. 'La henne være med mannen sin', sier antropolog». Hjertet sank i meg – for dette var jo absolutt ikke noe vi hadde nevnt under forberedelsespraten, men de mente åpenbart at dette var noe en antropolog var troende til å si. Et kort intervju med Dagsrevyen rett før sending bød imidlertid på en mer dekkende vinkling, så det var med en viss optimisme jeg gikk inn i studio i tospann med kommunikasjonssjefen i Redd Barna. Selve innslaget ble litt underlig, ettersom jeg ikke kunne stå inne for det programlederen åpenbart hadde forberedt seg på at jeg skulle si. Redd Barnas representant og jeg var rett og slett hjertens enige: Syriske barnebruder er ikke et uttrykk for kultur, men utslag av den desperate situasjonen mange fedre kjenner på i en utrygg flyktningetilværelse, der det å gifte bort en altfor ung datter og slik legge ansvaret for hennes sikkerhet i en annen manns hender er det minste av to onder; og de få det dreier seg om som kommer til å søke asyl i Norge, vil uansett måtte behandles som de særegne sakene de er og med tilrettelagte tiltak i hvert tilfelle, i likhet med alle andre saker som utløser pålegg om handling fra det norske hjelpeapparatet. Programleders gjentatte forsøk på å lokke frem uenigheter oss imellom falt på stengrunn. Vi var nesten komisk enige, både om situasjonsbeskrivelsen og virkemidlene. Hovedoppslaget i Dagsnytt 18 den kvelden bød med andre ord langt fra på noen legendarisk debatt.

Lettet over at et potensielt eksplosivt tema hadde rent ut i sanden, snakket min meddebattant og jeg oss ferdige før vi gikk hver vår vei.¹⁰ Det var først da jeg sjekket twitter-kon-

10. Redd Barnas prinsipielle linje i denne saken gikk ikke ustraffet hen. En rekke profilerte faste givere erklærte at de heretter ville støtte andre organisasjoner.

toen. Det debatten hadde manglet av intensitet, tok twitterdiskusjonen igjen, og det med renter. De hadde åpenbart også tatt Dagsnytt 18s teaser for god antropologi-fisk og tolket alt som ble sagt i lys av dette, og æreskjellingen var for lengst i gang. Hva hadde jeg gjort galt? Det jeg hadde sagt, var jo ikke engang kulturel relativistisk? Det kunne tvert imot hevdes at mine innspill var uttrykk for en rendyrket norsk velferdsstatsetnosentrisme. Jeg hadde til og med gjort et poeng ut av at dette ekteskapet også var ulovlig i Syria. Twitteratet var åpenbart ikke enig. Mine forsøk på imøtekommende selvironi falt i grei jord hos enkelte, men for andre var det snarere en rød klut. Anklager om forsvar av pedofili satt løst, ispedd sosionomsjargong som «samtykkekompetanse», etterfulgt av utskjelling av antropologer i sin allmennhet og kulturel relativismen i særdeleshet. Da jeg etter en halvtimes tid måtte melde pass, med henvisning til at jeg hadde plikter som trener for min eldstemanns fotballag, var responsen fra et par av de mer oppbragte omtrent slik: «Den friheten har dine barn, ja. Hva om det var dem som var blitt tvangsgiftet og voldtatt daglig?» Valget med å slette twitterkontoen var et av de enkleste jeg har tatt.

Enda enklere var det å takke nei da Dagsnytt 18, Dagsrevyen og ytterligere en NRK-redaksjon ringte for nye kommentarer tre måneder senere, etter at den offisielle statistikkene viste at det ankom 61 gifte mindreårige asylsøkere til Norge i 2015. I mellomtiden hadde en lederskribent i Stavanger Aftenblad 7. desember påpekt at det ville være galt å straffe ektemannen til fjortenåringen, men understreket for sikkerhets skyld at «det ikke er kulturel relativisme å erkjenne faktisk virkelighet» – underforstått at dette var et pragmatisk standpunkt og ikke et ryggsløst unnvikende et. Forbeholdet var imidlertid ikke nok for tidligere leder i Sosialistisk Ungdom, Andreas C. Halse, som allerede dagen etter gav lederskribenten tyn i Aftenpostens debattspalter: «[Det får] apartheidlignende utslag når denne formen for kulturel relativisme ender opp med å si at barn fra Syria må tåle de overgrepene vi beskytter norske barn mot». Han hadde også tid til å avlegge en ikke nærmere identifisert UiO-antropolog og deler av norsk presse en visitt, som hadde fremstilt saken som et dilemma: «'Dilemmaet' er kort oppsummert som følger: Skal eller skal ikke norsk lovgivning beskytte mot overgrep også for barn som kommer fra andre land?» Med slikt som bakteppe, var det lite plass for nyanser. Halvklok av skade fant jeg at denne gangen var det helt på sin plass å la en slik sak gå uten antropologinnspill, og jeg foreslo derfor heller ingen kolleger som kunne utfordres til å bekle uriasposten. Da saken likevel ble annonsert i Dagsnytt 18 samme kveld, var jeg spent på hvem de hadde funnet. Det viste seg å være Per Fugelli, professor i samfunnsmedisin. Han var åpenbart ikke spurt på grunnlag av sine kunnskaper om hverken syrisk ekteskapslovgivning eller kjønnsroller i Midtøsten, men unnslo seg ikke å hevde at disse ektemennene kom fra kulturer der det vi kalles barneekteskap ikke regnes som noe kriminelt og at «det å gifte seg ung har vært tradisjon i tusen år». Hovedbudskapet, gjentatt med like mengder innlevelse og frustrasjon, var at vi ikke skulle godta eller akseptere, men at vi måtte forsøke å forstå. Utover patos var det imidlertid få argumenter Fugelli hadde å bringe til torgs, og han var klar på at norske lover skulle gjelde i Norge og mente at skikken var «feil», men at for integreringens skyld måtte ikke det første møtet med Norge være «fordøm, fordøm». Hans motdebattant, Fremskrittspartiets Åse Michaelsen, brukte denne lissepasningen til følgende harang: «Hva blir det neste? Skal vi godta at en steines, eller at drap skal begås? Og så skal en komme til Norge og 'jeg forstår veldig godt at dere steiner sånn og sånn, eller hogger av ei hånd'?»

Fugelli oppfordret strengt tatt ikke til annet enn at hvert tilfelle måtte behandles individuelt, slik Redd Barnas representant og jeg hadde gjort tre måneder tidligere. Likefullt var min opplevelse av twitterstorm en flau bris sammenlignet med kritikken han ble til del. Som en profilert samfunnsdebattant med hjertet på venstresiden, som hadde fått en stor tilhengerskare med sine mange formaninger om at vi måtte være rausere med hverandre og ta oss av «flokkene våre», falt hans budskap mange svært tungt for brystet.¹¹ Motstanden mot budskapet ble nesten overgått av skuffelsen over at det var et forbilde som hadde målbåret det. Fordømmelsen i sosiale medier var nær unison, og tidligere støttespillere toet sine hender og antydte at nå hadde det rablet for Fugelli. I en harmdirrende kommentar skrevet samme kveld, der også Unni Wikan ble avlagt en visitt, tok Aftenposten-journalist Ingeborg Senneset til orde for at vi måtte slutte å bruke det forskjønnende (!) «barneekteskap» og heller kaller det for det hun mente det var, nemlig «institusjonaliserte, kontraktsfestede kultur-, religion- eller tradisjonsunnskyldte, kroniske overgrep» (Aftenposten.no, 2. februar 2016). I dagene som fulgte kaptet politikere og kommentatorer fra hele samfunnspekteret om å ta avstand fra Fugellis posisjon, som enstemmig ble stemplet som kulturellevistisk. Fallet var med andre ord dypt, for «kulturellevistisk» var intet honnørord.

Selv om Fugellis faglige innspill kom sørgelig til kort, var det lett å føle med ham. På antropologiens vegne var jeg imidlertid lettet over at det denne gang ikke var oss det gikk ut over. Samtidig slo det meg hvor tragisk det var at norsk offentlighet skulle bli avspist med en som var mer velmenende enn velinformert. Fugellis bidrag viste kanskje aller tydeligst at kulturellevisme er en metodepremiss og ikke en verdensanskuelse, og uten et empirisk fundament blir den derfor et tomt skall – eller kanskje heller en tom tønne. Dette var jo et sted vi som antropologer skulle vært, der vi skulle tatt tak i debatten, vist betydningen av etnografisk detaljkunnskap, forklart tydelig at det å forstå bakgrunnen for folks handlinger er en dyd og helt påkrevet for enhver som ønsker å handle godt i verden, men at det å forstå og forklare selvsagt er noe helt annet enn å *forsvare*. Dette gikk folket glipp av, og faget med.

Det ble også tid for ettertanke. Hva kan forklare denne nyanseintoleransen og motstanden mot kontekst, som lenge har vært antropologiens viktigste bidrag til offentligheten? Det er fristende å avfeie den som en antiintellektuell posisjon, der tryggheten i en maniske verdensanskuelse foretrekkes fremfor erkjennelsen av at de fleste fenomener kjenne- tegnes av gråtoner. Folket får den offentligheten det fortjener. Høyt henger de kanskje ikke, men jaggu er de sure! Spørsmålet vi likevel må stille oss er om det er noe selvforskyldt ved denne omtalen av kulturellevisme. Det som følger er mitt forsøk på et svar.

ANTROPOLOGIENS FETE ÅR – OG KIMEN TIL DE MAGRE

I sin lærebok rettet mot en opplyst allmennhet, *Kultur. Variasjon og sammenheng* (1970), var Arne Martin Klausen helt tydelig på at det å forstå andres liv og levemåter var en kilde til forståelse av våre egne. Fredrik Barth fulgte opp denne trolspeileffekten i tv-serien fra 1979 som ble grunnlag for boken *Andres liv – og vårt eget* (1980). Da var også tonen satt for

11. For oss som verdsatte Fugellis bøker fra tidlig 2000-tall, som kritiserte normaliseringstrender og sosialt press (2003, 2008), fortonet hans senere feiring av flokken seg som underlig. Enhver som har hatt en flokk i hælene, vet at disse kan stå for mer enn omsorg, fellesskap og solidaritet.

antropologiske innspill, der kjennskap til uvante seder og skikker ikke var et mål i seg selv, men snarere en vei til bredere selvinnsikt og selverkjennelse. Antropologien brukte tykke etnografiske beskrivelser komparativt for å kaste nytt og underliggjørende lys over våre egne praksiser, slik at vi kunne bli bevisstgjort vår status som kulturvesener – i Geertz' forførende vendinger, «seeing particular things against the background of other particular things, deepening thus the particularity of both» (2000: 138). Dette budskapet, med sin underliggende radikale likhetstanke, var lenge en suksessoppskrift. Kunnskapstyngde om enkeltsamfunn ble klangbunn for lekne sammenligninger, paralleller og kontraster (Eriksen, 2015: 722). Faget slet heller ikke med det akademiske snobberiet som har vært til hinder for offentlig deltagelse i andre fag (se f.eks. Kierulf, 2017; Wig & Svensen, 2016). Noe av dette må kunne tilskrives en kultur som oppmuntret faglitterære utfoldelser uten skjegg på pennen. Selv en sprenglærd franskutdannet akademiker som Eduardo Archetti ble akkulturalisert på norsk: «Vår tradisjon har vært å skrive *om* analfabeter, men *for* de innvidde i samfunnsvitenskapens mysterier. Selv om vi ikke mener dette, oppfører vi oss i praksis som om det var viktig å holde på grensene rundt det snevre kunnskapsområdet vår lille menighet besitter» (1984: 45). Sitatet stammer fra hans kapittel i *Den norske væremåten* (Klausen, 1984), som vel er den fagpublikasjonen der den antropologiske lekenheten gir seg klartest til kjenne. Tord Larsens bidrag (1984) viser hvilken kraft som finnes i et vellykket essay, der friheten til at spørre kun, ti ens kall ei er at svare, gir grobunn for uventede innsikter og forbeholdsløse kulturkritiske generaliseringer som stimulerer gjennom å provosere. Deri finnes imidlertid også en fallgrube. For selv om Klausen innledningsvis knytter prosjektet til selvironisk satire og understreker at alle samfunn har slike refleksive praksiser, stilte det seg lagelig til for hugg, ettersom de mest frimodige av bidragsyterne ikke hadde feltarbeid i Norge og derfor manglet etnografisk egenvekt – så selv om kulturkritikken den brakte til torgs utvilsomt var uærbødig, kunne det stilles spørsmål ved hvor opplyst den var. Boken vakte voldsom medieoppmerksomhet og ble anmeldt i rundt førti dagsaviser, i tillegg til en lang rekke tidsskrifter (Klausen, 1999: 193-194). Tittelen på bokomtalen i *Nytt Norsk Tidsskrift*, «Med moskitonett på Bøler» (i Klausen, 1993: 39), var dekkende for overraskelsen over å bli gjort til gjenstand for «det etnografiske blikket». I våre samfunnsviterkollegers øyne, og kanskje også i våre egne, var vi fortsatt fremmede fugler i studiet av det norske. Selv om Marianne Gullestads arbeider (1984) snart skulle korrigere den oppfattelsen, var vår fagkompetanse på hjemmebane først og fremst den vi hadde ervervet oss på bortebane. Med den forsiktige veksten i innvandring fra den ikke-vestlige verden, kunne vi med vår «innsikt i kulturell variasjon og kulturelle uttrykksmåter [...] bidra med sårt tiltrengt kulturforståelse» – slik sosiolog Arnfinn Midtbøen beskriver det i en nyere faghistorisk artikkel om hegemoniskifter innen norsk innvandringsforskning (2017: 144). Flerkulturell forståelse ble da også en ny antropologisk næringsvei. Med den ble også koblingen mellom seriositet og alvor tydeligere.

For meg, som tilhørte massestudentkullene på tidlig nittital, var det imidlertid de like seriøse, men langt mer lekne, tankesprangene og spenstige koblingene som fascinerte. Dette var selvsagt ikke tilfeldig, for vi levde i letthetens tid. Berlinmurkollaps og jernteppefall ble historiske nullpunkt der det meste syntes mulig. Antropologiens budskap passet tidsånden som hånd i hanske (Eriksen, 2005; Eriksen & Stein, 2017). Himmelen lot til å være skyfri for både fag og samfunn. Et par nyere faghistoriske artikler tyder imidlertid på

at denne opplevelsen av inderlig lettelse og uendelig mulighet ikke var like sterk på den andre siden av Atlanterhavet. Sherry Ortner skriver:

the real world in the 1990s was getting darker, as the promise of the social movements of the 1960s and 1970s began to fade, and as young people born in the 1960s and 1970s were beginning to experience the beginning of the end of «the American Dream» (2016: 61).

Det hun kaller «dark anthropology», som vektlegger maktdimensjoner, undertrykking og «the harsh and brutal dimensions of human experience, and the structural and historical conditions that produce them» (2016: 49, se også Cantero, 2017), fortrenget mer kulturorienterte spørsmål. Joel Robbins (2013) er inne på det samme skiftet i antropologiske fremstillinger. Han peker på en stadig sterkere trend der de som tidligere kunne plasseres i det Michel-Rolph Trouillot kalte «the savage slot» (2003), fra 80-tallet av heller ble fremstilt som ofre for kolonisering og nyliberalisme i det Robbins kaller «the suffering slot» (2013: 448). Denne utviklingen førte til at forskjellenes betydning for intellektuelt liv og selvforståelse gikk med i dragsuget (s. 454) – fordi, slik jeg leser ham, den refleksivitet som følger av trolspeileffekten fordrer et mer radikalt likeverd enn offerrollen gir rom for. Livet for «the savage» er annerledes og nettopp derfor til å lære av; livet for «the suffering» er bare en fattigere versjon av vårt eget og har dermed lite annet å by på enn dårlig samvittighet. For den første karikaturen gjelder David Schneiders berømte oneliner om at en av antropologiens grunnleggende forestillinger er at et eller annet sted må det finnes et liv som er verdt å leve (Schneider, 1967, i Robbins, 2013: 456); den andre oppsummerer Robbins slik: «suffering slot ethnography is secure in its knowledge of good and evil and works toward achieving progress in the direction of its already widely accepted models of the good» (s. 456). Dermed forsvinner også grunnlaget for det som var et radikalt komparativt prosjekt, der Geertz' «utdypning av begges særegenheter» i alle sine avskygninger, muliggjort gjennom ikke-rangert forskjellighet, blir fortrenget til fordel for sammenligning langs den endimensjonale ulikhetsaksen «overprivilegert/underprivilegert». Skamfølelse er sjelden forenlig med jevnbyrdighet.

AMERIKANSKE TILSTANDER

Mange har pekt på 11. september 2001 som det store vendepunktet (se blant annet Eriksen & Stein, 2017; Abu-Lughod, 2016) da verden og De Andre gikk fra å være eventyrlige til å bli farlige. Det er helt sikkert korrekt, men slike store fortellinger har en tendens til å overskygge andre årsaker. Disse har utvilsomt vært mindre avgjørende, men i motsetning til den globale sikkerhetssituasjonen er de noe vi som fagkollegium kan gjøre noe med. Grunnen til at jeg trekker inn Ortner og Robbins i en artikkel om antropologiens rolle i norsk offentlighet, er at tendensen de peker på har gitt retning også til norsk forskning og i sin tur til vår fagformidling. Noe annet ville da også vært underlig, gitt at amerikansk antropologi bare i kraft av sin størrelse nødvendigvis vil være sentrale innen teoriutvikling og påvirke hvilke forskningstemaer som er i vinden. Dette forsterkes av de akademiske belønningsstrukturene som oppmuntrer publisering i de hyppigst refererte tidsskriftene, der kjøttvektloven tilsier at flertallet av disse vil være amerikanske. Konsekvensen blir at teorier og

perspektiver som er utviklet i en amerikansk kontekst flyter mer motstandsritt over Atlanterhavet enn de ellers ville gjort, til tross for at en del av disse bærer umiskjennelig preg av å være det Robert Merton kaller «middle-range theory» (1968), som er unnfanget med henblikk på konkrete empiriske fenomener (Kolshus, 2018). De er med andre ord kulturprodukter, med et stedegent historisk bakteppe og omland av mening. Spesielt i teorier som knytter seg til den søramerikanske forståelsen av «rase» gir det seg til kjenne (se Friberg & Midtbøen, 2017: 10),¹² men også amerikansk-unnfanget kjønnsteori blir for ofte tilskrevet allmenngyldighet uten tilstrekkelig motstand, nyansering eller kontekstualisering.¹³ Med på lasset følger en mistankens hermeneutikk, der det letes med lys og lykte etter «feil» ordbruk.¹⁴ En enklere oppskrift på intellektuell lammelse finnes knapt. Kryssfertilisert med logikken fra «the suffering slot» blir konsekvensen en moraliserende relativisme.

Et apokryft sitat som tilskrives Ruth Benedict oppsummerer formålet med antropologien på dette viset: «Å gjøre verden trygg for menneskelig forskjell». Et hovedmål har vært kampen mot rasisme, som begrenser mulighetsrommet ved å omskape ikke-rangerte forskjeller til hierarkisk ulikhet og dermed åpner for ydmykelser; mens verktøyet har vært kulturrelativismens kritiske potensial, som forhindrer utviklingen av slik rangering ved å peke på hvordan selv våre mest grunnleggende «tatt-for-gitt»-heter er kulturelle og derfor *kunne* vært annerledes. Vi er, med andre ord, grunnleggende like i kraft av å være så forskjellige. I nyere amerikanske kritiske teorier ligger imidlertid en kime til essensialisering av enkelte typer identitet (slik «rase» var det i de fleste koloniale sammenhenger), som i det lange løp kan true en mer organisk tilnærming til kulturforskjeller som gir rom for individualitet og variasjon. Mer tabloid formulert: Vi står i fare for å sette godkjentstempel på en forståelse av at det er budbringeren og ikke budskapet som skal tolkes. I norsk sammenheng er Marianne Gullestads diskursanalyse av offentlighetsfiguren Shabana Rehman i Aftenposten 1. august 2002 kanskje det mest kjente eksempelet. Kommentaren gav støtet til en lang og opphetet debatt om representanter og individualitet. Den uheldige tittelen «Rehman skygger for andre» overskygget de fleste av Gullestads mer tankevekkende poenger. Det var nok også en god porsjon politisk og «moralsk hjemmeblindhet» (Eriksen, 2013: 52) som gjorde at den forskeren som kanskje har vært flittigst i å påpeke «andregjøring» og diskursiv grensedragelse mellom norskinger og nordmenn med innvandrerbakgrunn (se f.eks. Gullestad, 2002a; 2002b), ikke så paradokset i at hun selv reduserte Rehman til sin gruppeidentitet – for hvem var det Gullestad mente Rehman skygget for, om ikke «de andre innvandrerstemmene»? Et beslektet uttrykk for det klassifikasjonsapparatet

12. På mitt arbeidssted OsloMet har for tiden «critical whiteness studies» funnet sterk klangbunn i enkelte miljøer. Det er en forbløffende klasseblind tilnærming (Kolshus, 2015).

13. Et spesielt interessant eksempel på amerikansk kulturell hjemmeblindhet er Katherine Pratt Ewings interessante, men også svært problematiske monografi om fremstillinger av tyrkisk maskulinitet i tysk offentlighet (2008). Den manglende kulturelle kontekstualiseringen av tyske holdninger til kropp, nakenhet og tilsøring (både bokstavelig og billedlig) er direkte oppsiktsvekkende, og avslører muligens en holdning om at det finnes en felles «vestlig» kultur – som tilfeldigvis samsvarer med hennes.

14. Et ferskt eksempel er kritikken mot Sherry Ortners keynote på American Ethnological Societys årsmøte, etter at hun illustrerte temaet rasisme i amerikanske byer med direkte sitater der ordet «nigger» ble brukt – vel å merke etter først å ha advart om at ordet kom og deretter unnskyldt at hun gjenga det: <https://anthrodendum.org/2018/04/09/race-is-still-a-problem-in-anthropology/>

Robbins kaller «the suffering slot» fant sted i 2012, da en groruddalsfar fortalte at hans barn ble mobbet for å ha salami på matpakken. To antropologer tok telefonen fatt og kontaktet rektorene på samtlige grunnskoler i Groruddalen. Snart kunne de nesten triumferende melde i en rekke medier at ingen av disse hadde kjennskap til historien, som følgelig måtte være et falsum. Det er egentlig mindre viktig om salamiaffæren var sann eller ei – selv om mine barns erfaring fra en skole i Oslos indre øst gjorde at jeg ikke leet et øyelokk av farens beretning, og selv om de fleste med den minste kjennskap til belønningsstrukturene for ledere i osloskolen vil vite at et slikt spørsmål aldri vil få et bekreftende svar, ettersom det utløser handlingsplikt. Poenget er at ingen antropolog ville ha stilt spørsmål ved, langt mindre gått til offentlig angrep på, en fortelling om at elever ble mobbet for *ikke* å spise salami. Det skulle altså ikke være lov å synes synd på barna i denne familien, til tross for at merkelappen «majoritet» på ingen som helst måte er dekkende for deres erfaringer på det nivået der vi antropologer har vår styrke, nemlig det lokale, der folks liv leves. Antropologenes inngripen sørget for at den binære opposisjonen minoritet : majoritet :: offer : overgriper ikke engang ble situasjonelt reversert, langt mindre utfordret.

Denne sementerte offertenkningen er et effektivt hinder for oppnåelsen av antropologiens jevnbyrdighetsmål, der vi ler like hjertelig av historier fra norske markedsøkonomers verdensbilder som av melanesiske kulahandlers (Lien, 2001) og som kjennetegnes av det Tord Larsen, i en førti år gammel bemerkelsesverdig aktuell kommentar (2009 [1979]), kaller *sfærenedbrytende* og *tilregneliggjørende* uttrykk for moralsk likeverd. For antropologien som intellektuelt prosjekt er det i tillegg problematisk at vi kvier oss for å påpeke at selvessensialisme og identitetsprosjekter også har et strategisk tilsnitt.¹⁵ Kritikken mot Adam Kupers *Return of the native* (2003), som påpekte noen logiske følger og uheldige konsekvenser av urfolksdiskursen, er symptomatisk: Forfatterens motiver blir trukket i tvil og hans status som «hvit mann» blir en faktor, mens argumentene går nær ukommentert hen (jf. debatten etter Keesing, 1989). At urfolksdiskursens kobling mellom avstammingsideologi og rettigheter kommer tidligere «suffering subjects» til gode (noe som også er en sannhet med store modifikasjoner, slik blant andre Pelican (2009) påviser), kan vanskelig dekke over det faktum at den er fundert på mye av den samme logikken og mange av de samme premissene som utgjør grunnlaget for en rasistisk verdensanskuelse. Et fag som nekter å ta dette inn over seg, kan ikke samtidig med nevneverdig autoritet utfordre Identitærbevegelsens fremvekst i Europa – for det er rett og slett ingen *vesensforskjell* mellom disse fenomenene.

TILBAKE TIL TÅRNET OG TREKKE OPP STIGEN?

I min selektive omgang med antropologiens formidlingshistorie og kulturrelativismens omdømme er det selvsagt en rekke andre forhold som kunne vært trukket inn. For eksempel har fagets vektlegging av selvkritikk tiltatt slik at det de siste tre tiårene nærmest er blitt opphøyet til et mål i seg selv. Det som er en høyst påkrevet øvelse i alle fag, også fordi fagkritikken er konstruktiv og ofte gir rom for nyskapende innsikter, har gitt antropologien et stadig sterkere preg av å være navlebeskuende. Nyere antropologi oppleves derfor som lite

15. Det finnes selvsagt unntak, som Comaroff & Comaroffs *Ethnicity, Inc.* (2009).

relevant utenfor sine egne kretser. Det er også symptomatisk at samtidig som antropologibegreper som kultur og etnisitet brukes flittig og fruktbart i stadig videre kretser, tar vi stadig lengre omveier rundt dem; og at mens «etnografisk metode» går sin seiersgang blant de fleste kvalitativt orienterte fag, sørger antropologiens belønningsstrukturer for at Tim Ingolds høyst uklare kritikk av «etnografi» får langt større innflytelse enn den fortjener (Ingold, 2008, 2014; Kolshus, 2017). Vi har rett og slett en lei tendens til å bli vår egen verste fiende (Howell, 2017). At Edward Saids orientalismekritikk skulle få et slikt gjennomslag blant antropologer, til tross for at dens logiske konsekvens er at det er bedre å la være å forsøke å forstå andre enn å forsøke å forstå andre bedre, er nok et vitnesbyrd om denne nær masochistiske hangen til flagellering. I forlengelsen av Said sørget Writing Culture-kritikken¹⁶ for at De Gode Historiene, den faglige valutaen som best tåler tidens tann, ble sendt i skammekroken påklisset merkelapper som «eksotiserende» og «andregjørende». Med det forsvant også muligheten for å slutføre det radikale antropologiske prosjektet med å gjøre alle like eksotiske, like kulturelle, like (lite) innfødte og like sammenlignbare.

Mye av dette kan knyttes til klangbunnen for det antropologiske prosjektet som jeg har diskutert i denne artikkelen, der troskapen til empiriens kompleksitet alltid vil utfordres av en moralistisk grunntone. Gjennom maktulikhetsperspektivet er komparasjonens potensial som kulturkritikk sløvet, og vi later til å være mer opptatt av å unngå å si noe «galt» enn av å si noe som faktisk er viktig. Strengt tatt vet vi vel fortsatt av vi vet mye, vi har bare for mye skamvett til å kunne si det høyt. Da er det ikke lett for andre å bruke oss.¹⁷ For å sikre at antropologiske perspektiver skal ha innflytelse på norsk debatt, samfunnsliv og virkelighetsforståelse også i tiårene som kommer, trenger vi ingen mirakelkur. Løsningen finner vi i vår egen formidlingshistorie. Det er fortsatt nysgjerrigheten om folks tilværelse, alle steder, og historiene om dem som er vår gullstandard. Den er vi så heldige å dele med folk flest og nyter derfor godt av en snarvei til oppmerksomheten.¹⁸ Denne oppmerksomheten kan vi bruke til å insistere på betydningen av å forstå, også når vi ønsker å endre noe, og vise at vi til syvende og sist er tro mot empirien og ikke lar oss rive med av malplassert moralisering, forledes av intellektuell makelighet eller forføres av manglende evne til å skjelve gråtoner.

REFERANSER

- Abu-Lughod, L. (2016). The cross-publics of ethnography: the case of «the Muslimwoman». *American Ethnologist* 43(4): s. 595–608.
- Archetti, E. (1984). Om maktens ideologi – en krysskulturell analyse. I A. M. Klausen (Red.) *Den norske væremåten*, s. 45–60. Oslo: J. W. Cappelens Forlag.
- Barth, F. (1980). *Andres liv – og vårt eget*. Oslo: Gyldendal.

16. George Marcus, en sentral aktør i denne kritikken som ledet til antropologiens såkalte representasjonskrise, har i ettertid innrømmet at det voldsomme gjennomslaget kom som en overraskelse og nok var større enn det strengt tatt var grunnlag for (Marcus, 2007). Geertz' karakteristikkk av dette som «epistemologisk hypokondri» (1988, i Eriksen & Stein, 2017: 235) er like treffende som den er infam.

17. Jeg har tidligere kritisert kombinasjonen av epistemologisk hyperrelativisme og stilistisk obskurantisme som kjennetegner mange av bidragene til den såkalte «ontologiske vendingen», inkludert Actor-Network Theory (Kolshus, 2013). Kanskje er det slik at angsten for «andregjøring» har gjort «fremmedgjøring» til en tryggere havn?

18. Tvilere til dette poenget bør ta en nærmere titt på Erika Fatlands suksess (2014, 2017).

- Bringa, T. & Bendixen, S. (2016). *Engaged anthropology. Views from Scandinavia*. London: Palgrave Macmillan.
- Cantero, L. E. (2017). Sociocultural anthropology in 2016: in dark times: hauntologies and other ghosts of production. *American Anthropologist*, 119(2), s. 308–318.
- Comaroff, J. [Jean] & Comaroff, J. [John] (2009). *Ethnicity, Inc.* Chicago: University of Chicago Press.
- Eriksen, T. H. (2005). *Engaging anthropology. The case for a public presence*. Oxford: Berg.
- Eriksen, T. H. (2013). Norwegian anthropologists study minorities at home. I S. Beck & C. A. Maida (Red.) *Toward engaged anthropology*, (s. 37–54). New York og Oxford: Berghahn.
- Eriksen, T. H. (2015). Public anthropology. I H. R. Bernard & C. C. Gravlee (Red.) *Handbook of methods in cultural anthropology*, (s. 719–733). London: Rowman & Littlefield.
- Eriksen, T. H. & Stein, F. (2017). Anthropology as counter-culture: an interview with Thomas Hylland Eriksen. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 23(1): s. 233–238.
- Evans-Pritchard, E. E. (1976). *Witchcraft, oracles, and magic among the Azande*. Oxford: Clarendon Press.
- Ewing, K. P. (2008). *Stolen honor: Stigmatizing Muslim men in Berlin*. Stanford: Stanford University Press.
- Fatland, E. (2014). *Sovjetistan*. Oslo: Kagge.
- Fatland, E. (2017). *Grensen – En reise rundt Russland*. Oslo: Kagge.
- Friberg, J.H. & Midtbøen, A. (2017). Innvandrernes etterkommere: Teoretiske og komparative perspektiver. *Norsk sosiologisk tidsskrift* 1 (1): s. 5–14. https://www.idunn.no/norsk_sosiologisk_tidsskrift/2017/01/innvandrernes_etterkommere_teoretiskeog_komparative_persp
- Fugelli, P. (2003). *0-visjonen. Essays om helse og frihet*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Fugelli, P. (2008). *Nokpunktet. Essays om helse og verdighet*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Geertz, C. (2000). *Available light: anthropological reflections on philosophical topics*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Gullestad, M. (1984). *Kitchen-table society: a case study of the family life and friendships of young working-class mothers in urban Norway*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Gullestad, M. (2002a). Invisible fences: Egalitarianism, nationalism and racism. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 8 (1): s. 45–63.
- Gullestad, M. (2002b). *Det norske sett med nye øyne*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Heyerdahl, T. (1998). *I Adams fotspor. En erindringsreise*. Oslo: J.M. Stenersens forlag.
- Howell, S. (2010). Norwegian academic anthropologists in public spaces. *Current Anthropology* 51, supplement 2: s. 269–77.
- Howell, S. (2017). Two or three things I love about ethnography. *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 7 (1): s. 15–20.
- Ingold, T. (2008). Anthropology is not ethnography. *Proceedings of the British Academy* 154: s. 69–92.
- Ingold, T. (2014). That's enough about ethnography! *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 4 (1): s. 383–95.
- Keesing, R. M. (1989). Creating the past: Custom and identity in the contemporary Pacific. *The Contemporary Pacific* 1 (1–2): s. 19–42.
- Kierulf, A. (2017). «... en åpen og opplyst samtale» – Forskningsformidling som demokratisk ansvar. *Nytt Norsk Tidsskrift* 34: s. 36–50.
- Klausen, A. M. (1970). *Kultur – variasjon og sammenheng*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Klausen, A. M. (Red.) (1984). *Den norske væremåten*. Oslo: J. W. Cappelens Forlag.
- Klausen, A. M. (1993). Den norske væremåten – sosialantropologiske skisser og kritikken av dem. *Tijdschrift voor Skandinavistiek* 11 (1): s. 29–43.
- Klausen, A. M. (1999). *Et liv i kulturkollisjon*. Oslo: Aschehoug.

- Kolshus, T. (2013). Stokkmaur i bærebjelkene? En nærsynt antroposentrisk lesning av ANT i NAT-tapning. *Norsk Antropologisk Tidsskrift* 24(2): s.127–132.
- Kolshus, T. (2015). Bekymringsmelding. Tanker fra en privilegert manns møte med mindre privilegerte menn. *Humanist: Tidsskrift for Livsynsdebatt*. <http://dx.doi.org/http://www.skribler.no/2015/04/bekymringsmelding/>
- Kolshus, T. (2017). The power of ethnography in the public sphere. *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 7(1): s. 61–69. <http://dx.doi.org/10.14318/hau7.1.009>
- Kolshus, T. (2018). Still naughty after all these years? *Cultural Anthropology* 33 (4): <https://culanth.org/fieldsights/1528-still-naughty-after-all-these-years>
- Kuper, A. (2003). The return of the native. *Current Anthropology* 44: s. 389–402.
- Larsen, T. (1984). Bønder i byen – på jakt etter den norske konfigurasjonen, i A.M. Klausen (red.) *Den norske væremåten*, s. 15–44. Oslo: J. W. Cappelens Forlag.
- Larsen, T. (2009). *Den globale samtalen*. Oslo: Scandinavian Academic Press
- Lien, M. E. (2001). Latter og troverdighet: om antropologi i hjemlige egne. *Norsk Antropologisk Tidsskrift* 12 (1–2): s. 68–75.
- Marcus, G. E. (2007). Ethnography two decades after Writing culture: From the experimental to the baroque. *Anthropological Quarterly* 80: s. 1127–45.
- Merton, R. K. (1968). *Social theory and social structure*. New York: Free Press.
- Midtbøen, A. (2017). Innvandringshistorie som faghistorie: Kontroverser i norsk migrasjonsforskning. *Nytt Norsk Tidsskrift* 34: s. 130–149. <https://brage.bibsys.no/xmlui/handle/11250/2450106>
- Ortner, S. (2016). Dark anthropology and its others. Theory since the eighties. *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 6(1): s. 47–73.
- Pelican, M. (2009). Complexities of indigeneity and autochthony: An African example. *American Ethnologist* 36: s. 52–65.
- Robbins, J. (2013). Beyond the suffering subject: toward an anthropology of the good. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 19: 447–462 <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/full/10.1111/1467-9655.12044>
- Talle, A. (2003). *Om kvinneleg omskjering. Debatt og erfaring*. Oslo: Samlaget.
- Thorbjørnsrud, B. (2008). Kritikk av relativismekritikken. *Samtiden* årgang 2008 (1): s. 96–104.
- Trouillot, M. R. (2003). *Global transformations: anthropology and the modern world*. New York: Palgrave Macmillan.
- Tvedt, T. (2017). *Det internasjonale gjennombruddet*. Oslo: Dreyer.
- Wig, S. & Svensen H. (2016). Trøbbel i tårnet. *Nytt Norsk Tidsskrift* 33: s. 195–208. https://www.idunn.no/nnt/2016/03/troebbel_i_taarnet_-_om_hvorfor_akademia_maatenke_nytt_om_for
- Winch, P. (1958). *The idea of a social science*. London: Kegan Paul.