



## Claus Rønlevs bibliotek



Denne søgbare PDF-fil er downloadet fra min personlige hjemmeside [www.ronlev.dk](http://www.ronlev.dk).

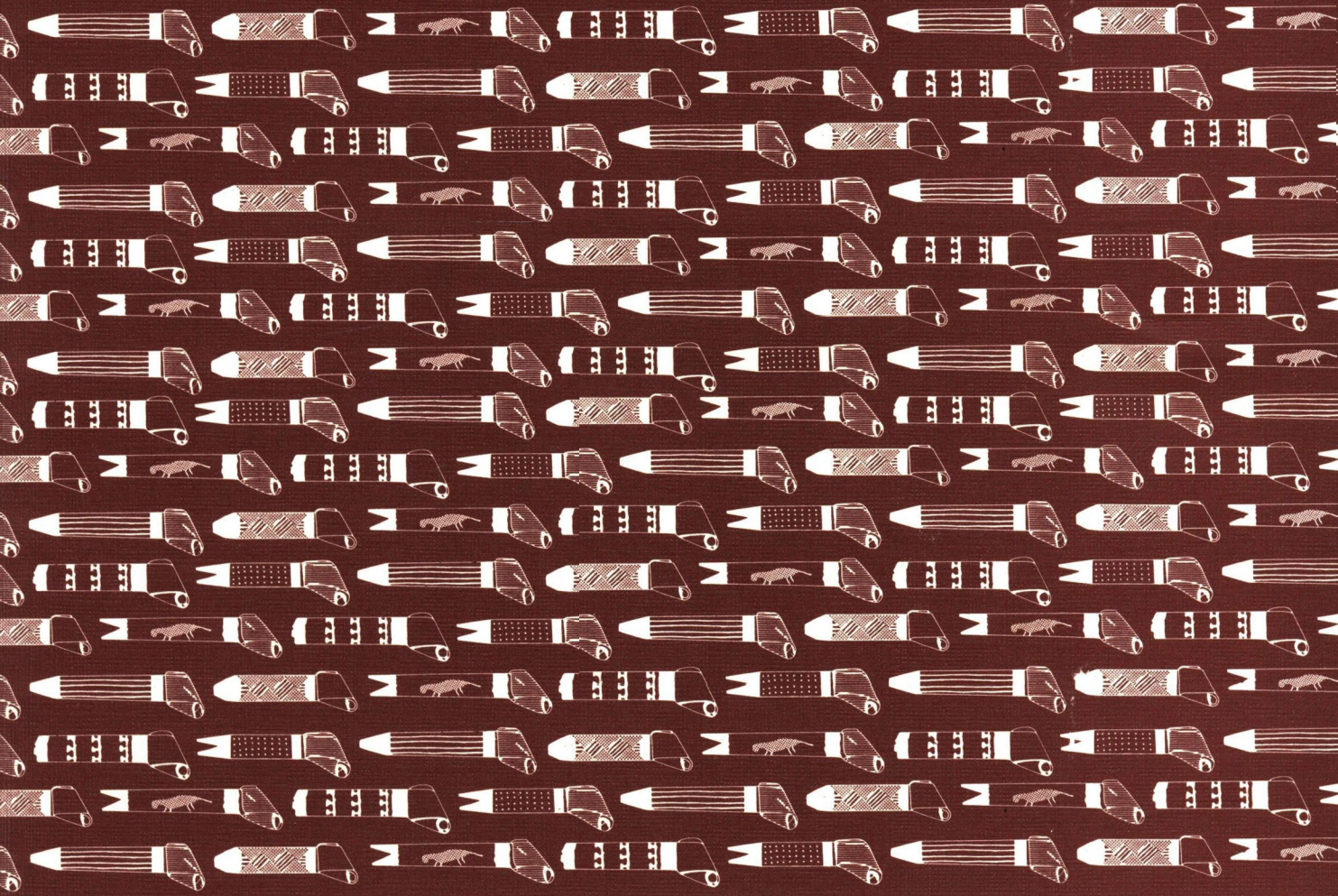
Digitaliseret efter aftale med Jens Velle og Forlaget Hikuin. PDF-filen er kun til ikke kommercielt brug.

Besøg [www.ronlev.dk](http://www.ronlev.dk). Måske er der andre af mine mange tusinde artikler og scannede bøger, der har interesse.

Mange venlige hilsener

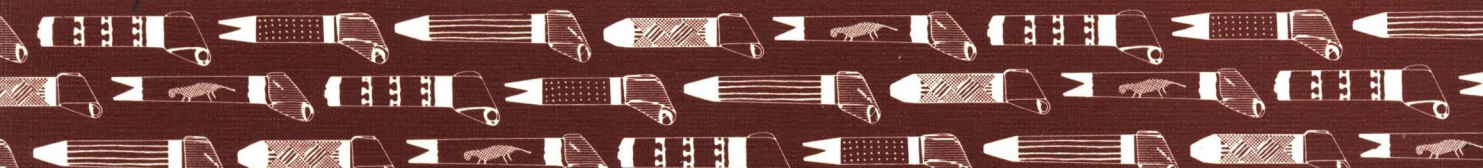
Claus Rønlev





hikuin

5



hikuin

5

Forlaget hikuin

1979

## **hikuin 5**

er udgivet af

forlaget hikuin

Moesgård

DK-8270 Højbjerg

Sat med Linotype VIP Baskerville

og trykt hos AiO tryk, Odense

Papir: Thai Cote, 130 g

Oplag 1500 eksemplarer

© Copyright forlaget hikuin

Redaktion Flemming Højlund

Tilrettelæggelse Hans Langballe

Udgivelse Jens Velle

ISSN 0105-8118

ISBN 87-87270-12-9

Printed in Denmark 1979

Udgivet med støtte af

Statens Humanistiske Forskningsråd

Aarhus Universitets Forskningsfond

Silkeborg Sparekasse's Fond

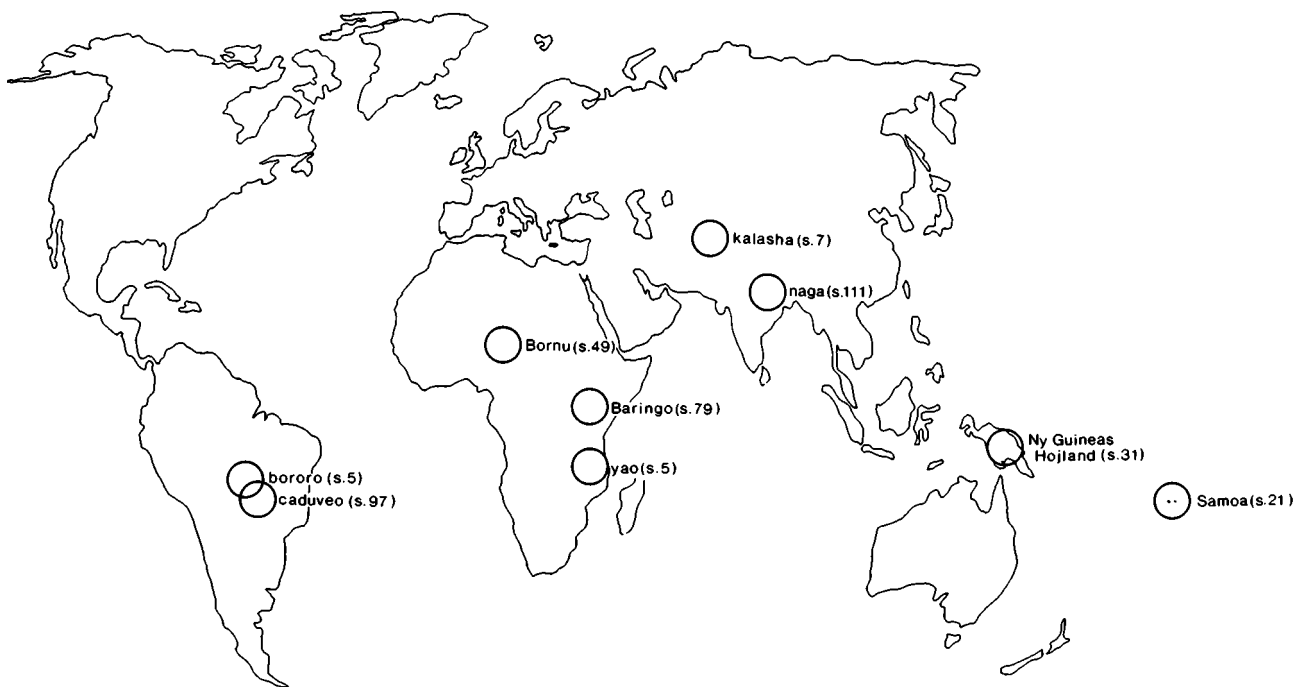


Omslaget anslår bogens tema: »Symboler i materiel kultur«. De fem forskellige mønstre ejes af hver sin klan i bororo-stammen i Brasilien og markerer således ejermandens klientilhørsforhold, se side 5.



# Indhold

|   |     |
|---|-----|
| <i>Flemming Højlund: Symboler i materiel kultur</i> .....   | 5   |
| <i>Schuyler Jones: Opnåelse af rang og symboler på status hos kalashaerne i Nuristan</i> .....      | 7   |
| <i>Jan Hjarnø: Gravformer, primitive penge og politiske alliancer på Samoa</i> .....                | 21  |
| <i>Flemming Højlund: Stenøkser i Ny Guineas Højland.</i> .....                                      | 31  |
| <i>Mette Bovin: Etniske symboler i et afrikansk kongedømme, Bornu</i> .....                         | 49  |
| <i>Ian Hodder: Opretholdelse af gruppeidentitet i Baringo-distriktet i det vestlige Kenya</i> ..... | 79  |
| <i>Claude Lévi-Strauss: Et indianersamfund og dets stil</i> .....                                   | 97  |
| <i>Jan Ovesen: Studiet af symbolisering i antropologien</i> .....                                   | 111 |
| <i>English Summaries</i> .....  | 118 |



*Kort med angivelse af steder og folk, der optræder i bogen.*

# Symboler i materiel kultur

Af Flemming Højlund

Under læsning af etnografisk litteratur støder man ofte på eksempler på, hvorledes materielle genstande, såsom smykker, våben og redskaber, kan opfylde symbolske funktioner:

*Hos bororo-stammen i Brasilien bar næsten alle genstande tegn, hvoraf man kunne læse, hvilken klan og subklan ejeren tilhørte. De enkelte klaner havde rettighederne til bestemte måder at skære og forme på, til visse genstande og farver og til kombinationer af disse i forskellige mønstre (Lévi-Strauss 1955, 234) (se omslag og figur 1, 2 og 3).*

*Hos yao-folket, der bor øst for Malawi-søen i det sydøstlige Afrika, kom den politiske kamp i høj grad til udtryk i konkurrencen om at erhverve forskellige symboler på prestige. Betydningsfulde mænds prestige fremgik bl.a. af hvilken type og størrelse kniv, de bar (Mitchell 1966, 77 f).*

Konfronteret med disse eksempler på materielle genstandes symbolske funktioner er det bemærkelsesværdigt, at arkæologiske funktionsanalyser i langt overvejende grad koncentrerer sig om tingenes praktiske funktion. Materiel kultur opfattes primært som et middel til tilpasning og udnyttelse af de fysiske omgivelser: Redskaber og våben bruges til indsamling, jagt, fiskeri og dyrkning. Huse og klæder beskytter mod vejr og vind. Dette synspunkt er naturligvis legitimt, men det må nødvendigvis suppleres med et andet, som udspringer af en forståelse af menneskets basale behov for kommunikation og identifikation. I denne sammen-

hæng har den materielle kultur – i bredeste forstand – en vigtig funktion ved at fungere som kommunikationsmiddel, en art »tingenes sprog«, som udtrykker individers og grupperes værdier og normer.

I de ovenfor nævnte eksempler er bestemte genstande, mønstre eller lignende fast forbundet med bestemte betydninger, f.eks. medlemskab af en navngivet klan. På lignende måde sammenknytter de enkelte ord i sproget et meningsindhold med en lydlig forestilling. At udtrykket i det ene tilfælde er materielt, i det andet lydligt, er principielt underordnet. Der findes andre former for ikke-sproglige udtryk, f.eks. visse håndbevægelser (den knyttede hånd, V-tegnet), som har fået en fast defineret betydning på linje med sproglige ud-

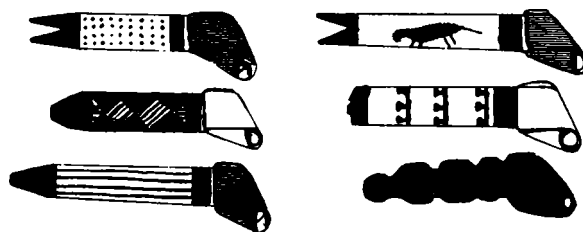
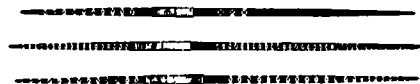


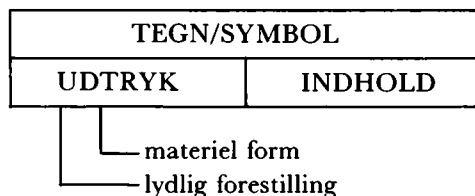
Fig. 1. Penisfutteraler prydet med heraldiske figurer (Lévi-Strauss fig. 33).

Fig. 2. Buer dekoreret med barkringe arrangeret i mønstre, der viser ejerens klantilhørsforhold (Lévi-Strauss fig. 31).





tryk. Det væsentlige er, at der eksisterer en nogenlunde entydig forbindelse mellem udtryk og indhold, så en almen forståelighed sikres. Denne enhed mellem udtryk og indhold benævnes *tegn* eller *symbol* og udgør det basale element i al menneskelig kommunikation, hvad enten den er sproglig eller ikke-sproglig.



Praktiske og symbolske funktioner mødes ofte som aspekter af den samme genstand. Et redskab kan have en ganske bestemt praktisk funktion, men samtidig kan det opfylde en symbolsk funktion, som f.eks. statusindikator – være det ydre tegn på en bestemt social rang. Det første aspekt, som man kunne kalde det *instrumentale*, skaber direkte en ønsket tilstand. Det andet, der kunne kaldes det *ekspressive*, er en måde at udtrykke noget på. Skønt disse to aspekter ofte smelter sammen i den samme materielle form, må de adskilles i analysen, for hver behøver en forskellig forståelse. I det ene tilfælde er det centrale de konsekvenser og håndgribelige resultater, der sigtes imod og nås. I det andet tilfælde drejer det sig om en betydning, der søges udtrykt (Beattie 1964, 65 ff).

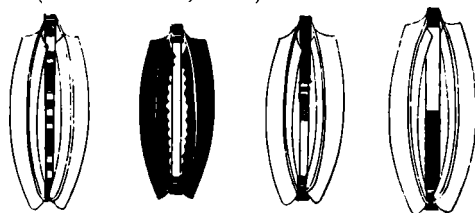


Fig. 3. Pileskafter med klandekoration (Lévi-Strauss fig. 32).

Den manglende erkendelse af denne skelnen har undertiden ført til unødigt skepsis overfor mulighederne for ved hjælp af arkæologiske kilder at kunne udtale sig om de sociale aspekter af forhistoriske samfund:

» . . man (må) først og fremmest huske på, at de kilder, der består af de materielle efterladenskaber, nødvendigvis giver materielle resultater.«

»Uden nogenlunde detaljerede skrevne efterretninger er det ikke muligt at skaffe sig viden om de sociale og politiske systemer . . .« (Piggott 1961, 15. Se også Piggott 1965, 1–23).

Det er et af formålene med de her fremlagte artikler at vise, at der er mere information nedlagt i materiel kultur, end det fremgår af disse to citater. Gennem en række etnografiske undersøgelser af små lokalsamfund vil det blive vist, at materiel kultur har funktioner, som går ud over det rent teknologiske niveau. Materielle genstande kan udtrykke tilknytning til visse sociale kategorier og informere om individers og gruppers identitet og kulturelle værdier. Endvidere vil det blive vist, hvorledes rangssymboler kan overskride den rent symbolske funktion som emblemer på prestige. Selve produktionen og distributionen af prestigegenstande kan i visse samfund spille en vital rolle i opnåelse og opretholdelse af social kontrol og politisk magt, både indenfor det enkelte samfund og i et større regionalt system.

#### Litteratur

Beattie, J.: Other Cultures. Aims, Methods and Achievements in Social Anthropology. London 1964.

Lévi-Strauss, C.: Tristes Tropiques. Paris 1955.

Mitchell, J. C.: The Yao Village. A study in the social structure of a Nyasaland tribe. Manchester 1966.

Piggott, S. (red.): Kulturens kilder (Dawn of Civilization). London 1961.

samme: Ancient Europe from the beginnings of Agriculture to Classical Antiquity. Edinburgh 1965.

# Opnåelse af rang og symboler på status hos kalashaerne i Nuristan

Af Schuyler Jones

## 1. Indledning

Et af formålene med denne artikel er at vise, hvorledes et bestemt samfund bruger materiel kultur til at udtrykke værdier, der har med rang og status at gøre. Den kan også i givet fald tjene som påmindelse om at være forsigtig med at godkende eller afvise udskårne, malede eller vævede mønstre på genstande som blot og bar »dekoration«. Selv om de måske kan fungere på den måde, er vi nødt til at være opmærksomme på, at de også kan opfylde andre mere væsentlige funktioner i den kultur, der har skabt dem. Kort sagt, genstande inden for materiel kultur kan rumme en hel del kodede oplysninger, som går langt ud over og kan være helt uden forbindelse med genstandenes egentlige funktion og formål. Der er næppe nogen mulighed for at slutte sig til dette ved blot at studere tingene selv; oplysningerne vil, så vidt jeg kan se, kun kunne fremskaffes fra informanter i felten.

Et andet formål med denne artikel er at prøve på at vise, hvorledes symboler på rang udgør en vigtig del af et større kulturelt system i vedkommende samfund og tjener til at anskueliggøre værdier og holdninger, som i dette særlige politiske område er af betydning for gruppens overlevelse.

Navnet »Nuristan« (persisk: »Lysets Land«) anvendes som betegnelse for den del af Hindukush-bjergkæden i det nordøstlige Afghanistan, som indtil 1900 var kendt som »Kafiristan« (persisk: »De Vantros Land«

eller »Hedningeland«). Dette bjergområde afvandes af tre større floder: Bashgal, Waigal og Pech (fig. 1). I de nævnte floder udmunder bifloder, der er kendt under andre navne, og en hovedflod som Pech er yderligere kendt under forskellige navne langs sit løb. Landsbyerne i disse dale danner klart afgrænsede kulturelle enheder. Det meste af hvad jeg har at sige i denne artikel, er baseret på feltarbejde udført i Waigaldalen (Kalashum), de kalash-ala eller wai-ala-talende kalasha-folks hjem (Ikke at forveksle med kalash-kafirerne i Chitral, på den anden side af grænsen til Pakistan).

I det nordøstlige Nuristan ligger Bashgal-Nechingaldalstrøget med omkring 25 kati-talende landsbyer. Waigaldalen og dens sidedale i det sydlige Central-Nuristan rummer 9 wai-ala-talende landsbyer. Dertil slutter sig tre landsbyer uden for dalstrøget, som henregnes til Waigal af sproglige grunde. I hjertet af Nuristan ligger Parun- eller Prasunfloden, som i sit nedre løb kaldes Pech. Denne flod, der kun er ca. 125 km lang, løber gennem ikke mindre end 7 sprogområder, hvoraf de tre er nuristanske. Langs dens bredder tales oppefra og nedefter følgende sprog: Prasun, wai-ala, ashkuni, pashai, ningalami, wotapur-katar-qala og pashto. Hvis man medtager flodens bifloder, kommer man op på fire sprogområder mere, nemlig kati, grangali, zamyaki og tregami. Dette siger noget om regionens kulturelle mangfoldighed.

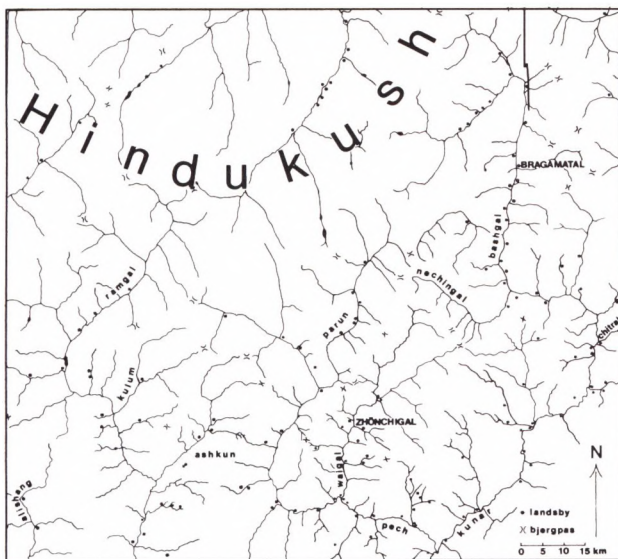


Fig. 1. Kort over Nuristan med de i artiklen nævnte stednavne. (Efter L. Edelberg (1971) i Jettmar 1975 og Edelberg & Gramstrup 1971).

I det vestlige Nuristan afvander Ramgal-Kulumfloderne yderligere et kati-talende område med et dusin ashkun-talende landsbyer. Syd for disse ligger Ashkun-distriktet med et dusin ashkun-talende landsbyer. Som helhed dækker disse forskellige nuristanske samfund et område på ca. 9700 km<sup>2</sup> i de sydlige forgreninger af *Hindukush* mellem Kunarfloden i øst og Alishang-floden i vest. Eksistensen af så mange forskellige sprog i et så relativt lille område viser, hvor længe og i hvor høj grad disse samfund har levet i isolation. Samfærdselen mellem landsbyerne er, som man kunne forvente, stærkt begrænset af topografien, hvis mest fremtrædende træk er snævre, v-formede dale med stejle sider, adskilt fra hinanden af høje bjerge.

Til trods for de mange kulturelle forskelle mellem

disse samfund – det være sig sproglige, politiske, sociale og økonomiske – går visse træk igen. Folk i Nuristan lever i permanente landsbyer (fig. 2), hvoraf de fleste ligger i en højde af ca. 2000 m.o.h. Skønsmæssigt rummer zonen fra 1700 til 2300 m så godt som alle nuristanske landsbyer. Alt i alt omfatter denne zone også den stedsegrønne egeskoven øvre og den blandede nåleskoven nedre grænse. Landsbyerne ligger i det store og hele spredt, adskilt af een til tre timers gang. Hver landsby er økonomisk uafhængig, med egne græsgange, dyrkbare landstrækninger, vandingssystemer og tømmerressourcer. Landsbyøkonomien afhænger af to hovedaktiviteter: husdyrhold (geder, får og kvæg) og agerbrug (majs, hirse, byg og hvede) på overrislede terrasser. Det er mændene, der bringer husdyrene til sætterne, og som vogter og malker dyrene og laver smør og ost. Kvinderne, som bliver tilbage i landsbyen, beleder jorden på terrasserne, planter og sår, vander markerne, luger og høster. I et godt år, dvs. efter kraftigt vintersnefald og megen forårsregn, er systemet i stand til at producere et meget betydeligt overskud. Et sådant år vil forrådsrummene i et gennemsnitshus ved efterårstide være velforsynede med korn, ghee (hensmeltet smør), valnødder, honning og ost. Eftersom samfærdsel mellem landsbyerne på nogle få undtagelser nær er begrænset til smalle og ofte usikre stier, og da alle landsbyer stort set producerer de samme fødevarer, er der hverken markeder eller organiserede systemer til økonomisk udveksling. Hver landsby er fuldstændig selvforsynende. Overskud af fødevarer bruges snarere til at opnå sociale og politiske mål end for økonomisk vindings skyld.

I mange dele af Nuristan er landsbyerne afskåret fra at komme i forbindelse med hinanden fra december til marts eller endog længere. Først af dyb sne og senere måske af stenskred og forårsoversvømmelser. Brugen



af dyr til transport i Nuristan er kun praktisk mulig i Bashgal-dalen, hvor der siden konstruktionen af en vej for jeeps i 1959–61 også er en ugentlig bus, som går op gennem dalen til og med Bragamatal.

I mange århundreder forud for 1895 praktiserede de politisk uafhængige og geografisk isolerede folk i denne del af verden en gammel polyteistisk religion (Jettmar

1975), som vi har bedst kendskab til gennem Dr. George Scott Robertsons skrifter (Robertson 1896). Mellem 1895 og 1899 blev »kafirerne« invaderet af amir Abdur Rahman's afghanske hære og omvendt til islam (Jones 1969).

Ethvert bygningsværk i Nuristan – det være sig huse, vandmøller eller broer – bliver opført af en lille minoritetsgruppe bestående af socialt foragtede og politisk umyndiggjorte håndværkere, de såkaldte *bari*.

*Fig. 2. Landsbyen Zhōnchigal, Waigal-dalen august 1970.*



Det er også dem, der fremstiller enhver genstand inden for Nuristans materielle kultur. *Bari* er man af fødsel. Mine undersøgelser tyder på, at de udgør under 10% af den samlede befolkning. *Bari*-mændene er Nuristans pottemagere, smede, garvere, billedskærere og bygningshåndværkere. Deres koner er vævere. I Waigaldalen falder håndværkerne i to adskilte slægtsgrupper, de faglærte (*bari*) og de ufaglærte (*šewala*). De sidstnævnte anses for at være de faglærte *bari* socialt underlegne. I nogle landsbyer udfører *šewala* det meste kurve- og læderarbejde, men de benyttes også som bærere og sendebude. Skønt *bari* er socialt underlegne i forhold til de jord- og husdyrejende *atrožan*, bliver de ikke desto mindre respekteret for deres dygtighed som håndværkere. En nuristansk bonde beundrer et veludført stykke håndværk, og visse billedskæreres, bygningshåndværkeres og smedes arbejder er meget efterspurgt.

Generelt er klassetilørsforhold bestemt af fødsel. I teorien er grupperne endogame, skønt der i de sidste år har været tiltagende indgifte mellem *bari* og *šewala*. I Waigaldalen er kun voksne, mandlige *atrožan* kvalificerede til at deltage i aktiviteter, hvorigennem de kan højne deres rang.

Et af de mest fremtrædende træk ved Nuristans materielle kultur er – selv ved en overfladisk betragtning – den måde, hvorpå døre, klæder, husgeråd, møbler og i mindre grad musikinstrumenter er smykket med kunstfærdige geometriske mønstre. De få europæere, som havde førstehåndskendskab til Nuristan før 1965, synes at have anset disse symboler for blot at være til pyrd. Det samme gjorde jeg under mine første feltarbejdsophold i 1960–61. I 1966 viste imidlertid videre undersøgelser af disse symbolers natur i Waigaldalen, at de repræsenterede krigeres og festgiveres specifikke bedrifter. Hvert symbol havde ikke alene et navn, det

stod også for en bestemt bedrift. Det må indrømmes, at informanterne ofte var indbyrdes uenige, sommetider om symbolets navn, oftere om hvilken præstation det stod for, men der var ingen uenighed om systemet.

Det er klart, at forskellige undersøgelsesmetoder kan bringes i anvendelse under uddybningen af vor forståelse af en fremmed kultur. De forslag, der her skal fremsættes, angiver blot een sådan angrebsvinkel. Min anvendelse af denne angrebsvinkel her betyder ikke, at jeg anser den for at føre til den eneste mulige tolkning eller bare nødvendigvis til den bedste; for mig er den blot een måde at se tingene på. I forskellige publikationer om Nuristan har jeg angrebet de samme problemer fra forskellige synsvinkler såsom landsbypolitik, slægtskab, social kontrol, mytologi og materiel kultur. De synspunkter, der kommer til udtryk i denne artikel, udgør – til en vis grad – en syntese.

Når det drejer sig om at uddybe vor forståelse af nuristansk kultur og her særlig Waigaldalens *kalaša*-kultur, forekommer det mig, at visse hypoteser fortjener overvejelse:

1. Det politiske system har behov for aggressive mænd; det kan – ret beset – ikke fungere uden.
2. Kulturen er orienteret imod skabelsen af de nødvendige aggressive individer, og systemet bliver opretholdt ved at fremme rivalisering mellem individer og grupper.
3. Aggressionen må kontrolleres og bliver derfor kanaliseret ind i organiseret kappestrid, som medvirker til at videreføre systemet og sikre gruppens overlevelse ved a) at tilbyde eftertragtede belønninger og b) nå politiske mål.

Visse aspekter af nuristansk kultur kan, tror jeg, korrekt beskrives som »aggressive«. Jeg bruger dette begreb udelukkende i dets kulturelle forstand, dvs. i forbindelse med tillært adfærd, og det skal derfor ikke

forstås i nogen psykologisk betydning. Min hensigt er at gøre opmærksom på visse kulturelle karakteristika, som de blev observeret under feltarbejdet. Skønt mine undersøgelser især drejede sig om traditionel lov og ret, social kontrol og bilæggelse af stridigheder, kunne visse andre ting ikke undgå at påkalde sig min opmærksomhed. Jeg begyndte f.eks. at bemærke børns adfærd – særlig drenges – når der var voksne tilstede, og samspillet mellem børn og voksne. Jeg studerede ikke dette særligt nøje, bemærkede det blot. Det var først senere, at disse overfladiske iagttagelser syntes at passe ind i et større mønster afledt af mit hovedstudie. De synes – om ikke at forklare – så dog at kaste lys over visse sider af den nuristanske kultur.

## 2. *Det politiske system har brug for aggressive mænd*

Kalashas politiske system kender ikke til stillinger eller embeder, som giver indehaveren autoritet eller magt. Politisk set er der ingen høvding eller leder, der kan bestemme over andres sager. Hverken i dag eller før 1900 fandtes der i Waigal-dalen dommere, nævninge-institutioner eller politi. Men der er love, skønt uskrevne, og der er normer, som tillader folk at have forventninger til andres adfærd. Når disse normer, love eller forventninger ikke imødekommes, er systemet udrustet til at klare situationen. Men da som sagt »det politiske system har brug for aggressive mænd«, må jeg nu vise hvorfor, og det nødvendiggør en forklaring af, hvorledes systemet virker.

Hvert individ tilhører fra fødselsøjeblikket en kernefamilie, en storfamilie, en æt og en klan. Slægtskab regnes på mandssiden. Ætten er eksogam (dvs. at man skal gifte sig uden for ens egen æt) og bosætningen patrilokal (dvs. at husholdet placeres hos brudgommens forældre). I Waigal-dalen bor medlemmerne af

de samme klaner og ætter ikke spredt, men er samlet i tætte klynger af huse i en enkelt landsby. Hver landsby udgøres af to, sommetider tre klaner, og hver klan består af flere ætter.

I det store flertal af de stridsspørgsmål som vi kan kalde politiske (i modsætning til de private) er ætten (*mata*) den betydningsfulde enhed. Det er den gruppe, der oftest henvises til, når stridigheder diskuteres. Almindeligvis er ætten den mest effektive politiske enhed overalt i Kalashum. Dens betydning ligger særlig i, at alle dens medlemmer mener, de har en forpligtelse til at hjælpe ethvert andet medlem i nød, og at de kan forvente samme hjælp til gengæld. Ættens betydning ligger også i, at den hverken er så stor, at den er uhåndterlig, eller så lille, at den er ineffektiv. Samkøbet mellem medlemmerne er let; deres huse ligger inden for hørevidde. I den sammenhæng er det af stor betydning, at ættens medlemmer er ganske klar over, at deres effektivitet som politisk magtfaktor afhænger af deres ry for at være »stærke«. Kilden til deres styrke ligger i deres sammenhold, således som det kommer til udtryk i hurtig, beslutsom og fælles handling, så snart deres rettigheder bliver truet. Inden for gruppen kan enkeltpersoner være uenige. Man kan ikke altid komme ud af det med hinanden, og nogle kan føle sig forurettede, men udadtil viser man en fælles front. Eventuelle revner i sammenholdet må ikke vises udadtil. Beskyttelsen af den enkeltes rettigheder ligger deri, at det at angribe ham er det samme som at angribe hele ætten. Ætten reagerer hurtigt, når det gælder at beskytte sit ry, og netop derved beskytter den de enkelte medlemmers rettigheder.

På samme måde som medlemmerne af en æt samarbejder med hinanden i en krisesituation, således samarbejder de forskellige ætter i en klan, når andre omstændigheder gør det nødvendigt. Endvidere vil de klaner,



som udgør landsbyen, samles til en fælles indsats, hvis landsbyens sikkerhed er truet. Systemet fungerer altså, fordi det er organiseret på basis af slægtskab og således kan mobilisere sine ressourcer på forskellige niveauer alt efter behov. For at være effektivt og derved overleve har det brug for mandlige medlemmer, som er stolte, aggressive, lette at ophidse og hurtige til at gengælde. Som mekanisme betragtet vil både enkeltindividets og grupperes forudsigelige aggressive reaktioner på ethvert socialt eller fysisk overgreb virke effektivt og positivt med henblik på at opretholde social orden. Det er et selvregulerende system med indbygget afskrækkende virkning.

### 3. Det kulturelle miljø skaber aggressive mænd

Hos Waigal-dalens kalashaer er der en klar tendens hos voksne mænd til at være overbærende overfor yngre, mandlige medlemmer af familien. Drengene har lov til at høre på, når voksne mænd taler og udveksler ofte drillerier med voksne; dog aldrig med deres egen far eller i hans nærvær. En bemærkning, som fornemmes

Fig. 3. Dør og dørpaneler med stiliserede gedehoveder med horn og symboler på rang. Waigal-dalen.



at rumme en særlig vittig finte, hilses med latterbrøl fra de tilstedeværende voksne. Bidende bemærkninger, sarkasme, groft fornærmende hentydninger til andres mangler, udtalelser om deres mangel på socialt værd, uanstændige henvisninger til pinlige episoder – alt dette udgør et uudtømmeligt lager af lattervækkende emner. I denne type konversation opmuntres børn og unge til at deltage, fordi deres heldige påfund netop bliver hilst af de voksne med voldsom latter. Den, der spotter, kan som regel under den slags samkvem, opnå hurtige resultater ved at referere til ofret for sin latterliggørelse som *dangura* (»af ringe herkomst«) eller synonymerne derfor: *bari* (»slave«) og *asa kuna* (»askehoved«). Ved at den spottende verbalt placerer sin modstander i den laveste sociale kategori demonstrerer han sin tillid til ved egen evne at klare den fornærmede persons reaktion. Det lader til at være uden betydning, at ofret for latterliggørelsen normalt ikke er tilstede og altså ikke selv kan høre fornærmelserne. Ethvert publikum kan bruges. Det ser ud til, at denne »træning« kan hjælpe til at skabe aggressive voksne, idet den medvirker til at forme holdninger og reaktioner.

En anden side af kalasha-kulturen, der ser ud til at have med disse ting at gøre, er, at drenge fra en tidlig alder bliver opmuntret til at klare sig selv. Hvis en af deres ejendele bliver taget af andre, bliver de tilskyndet til at handle øjeblikkeligt og med magt for at få den igen. På samme måde retfærdiggør – ja endog kræver – enhver nedsættende bemærkning eller forbigåelse en hurtig og aggressiv reaktion. Vægten lægges på hurtighed, styrke, dygtighed og taktik – kvaliteter, der er meget beundrede. Den unge eller voksne, der ikke reagerer på den anerkendte måde, risikerer at få ry for at være en svæklings eller en kujon. Den offentlige mening vil tvinge ham til at reagere som forventet, hvad enten han kan lide det eller ej.

I landsbyerne kan man om vinteren se en del uformel kappestrid mellem teenagers og unge voksne. En improviseret legen tagfat kan hurtigt udvikle sig til et kapløb gennem landsbyen, hvor deltagerne springer fra tag til tag, og hvor et fejltrin ville være invaliderende, om ikke dræbende. Brydekampe på tagene er en anden populær sport, som også unge kvinder deltager i; vinderen er den, der kan smide sin modstander ned fra taget.

Fig. 4. Rangsymboler på en dør i Waigal-dalen.



Om aftenen lytter de unge ivrigt til beretninger om deres forfædres store bedrifter. Landsbyheltenes gerninger bliver fortalt igen og igen. De fester der blev givet, de slag der blev kæmpet og den rang der blev opnået, er hovedtemaerne i sådanne fortællinger. Mange mænd er mestre i at spille på *waj*, en lille 4- eller 5-strengt harpe (fig. 9), og de fleste af de sange, der bliver sunget til denne musik, handler om berømte klanmedlemmers heroiske bedrifter. Sådanne sange og fortællinger er meget populære, og de fleste unge mænd venter utålmodigt på den dag, hvor de selv kan skabe sig et navn i samfundet. Disse kulturelle værdier og holdninger synes at danne basis for et konkurrencepræget element i nuristansk kultur, som indtil fornylig fandt sit væsentligste udtryk i bestræbelser for at opnå rang.

#### 4. Organiseret kappestrid og attråværdige belønninger

Almindeligvis var der to måder, hvorpå en mand kunne opnå rang i den før-muslimske periode (før år 1900). Han kunne enten begynde en karriere som krigsmand, hvor antallet af dræbte fjender (muslimere) bestemte hans rang, eller han kunne blive givet af offentlige fester, hvis antal og art bestemte den rang, han opnåede. I begge tilfælde var der en serie af hierarkisk ordnede og navngivne grader af rang, som kunne opnås; og betingelserne for at opnå hver grad var offentligt kendt. Graderne skulle erhverves i rækkefølge, idet man begyndte med den nederste og arbejdede sig op ad skalaen. Den succesrige skaffede sig en titel – navnet på rangen – og et symbol, der stod for denne rang. En person, som var kvalificeret til at konkurrere og allerede havde skaffet sig en betydelig status ved at give fester og/eller ved at deltage i krigstogter, kunne beslutte yderligere at øge sit ry og fejre sine resultater







ved at lade rejse en mindeport ved en af adgangsvejene til landsbyen. Da der ikke normalt er nogen port til landsbyen, tjener sådan en mindeport kun eet formål: Permanent at stille vedkommendes rangssymboler til skue på et sted, hvor de til stadighed kan ses af alle. Før porten kan rejses, må der holdes en offentlig fest, og både mængden og kvaliteten af de påkrævede fødevarer er underlagt de landsbyældstes kontrol. I 1970 stod der kun een sådan port tilbage i Nuristan.

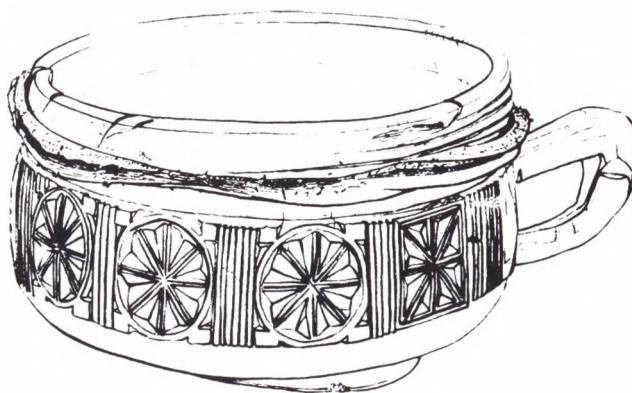
Der er også en anden måde, hvorpå man kan forevige sit ry, nemlig ved opførelse af en offentlig hvileplads – en træplatform med rækværk og bænke; som en veranda uden hus. Dette er igen kun muligt, hvis den nødvendige uddeling af fødevarer har fundet sted til de landsbyældstes tilfredshed. Rækværkerne bærer ligesom mindeportene udskårne symboler, der står for de grader af rang, som manden, i hvis navn den er blevet opført, har opnået. På samme måde ville en mand af rang kunne give en bestemt fest og dermed opnå ret til at sætte et rækværk langs yderkanten af verandaen på sit hus. De lodrette stolper, der støtter den vandrette del af rækværket, ville i så fald blive udsmykket med de udskårne symboler for rang, som han havde ret til. Både platformen (*wřikā* eller *sagam*) og rækværkerne (*sākātā*) er stadig almindelige i kalashum-landsbyer (fig. 2).

Det er typisk for dette samfund, at en offentlig fest og/eller uddeling af fødevarer er nødvendig for at markere en persons statusskift. Standarden bliver opretholdt af en gruppe ældre, som overvåger begivenheden, og hele landsbyen deltager. Alt dette tjener til at samle opmærksomheden om festens gaver og gør klart for hele samfundet, at han fremover har en ny status.

◀ Fig. 5. Interieur af nuristansk hus, rekonstrueret på Forhistorisk Museum, Moesgård. Bemærk især de udskårne rangssymboler på stolen og søjlen. Foto: Preben Dehholm.

Samtidig giver begivenheden udtryk for normer og kulturelle værdier. Festen selv ser man ivrigt frem til; den diskuteres meget og huskes længe.

Fig. 6. Træskål, der anvendes til at ælte dej til brød. En læderrem er bundet omkring randen for at forhindre skålen i at revne yderligere. Symboler på rang løber i et bånd omkring skålen. Højde 15 cm, diameter 25 cm. Tegning af Kenneth F. Campbell.



### 5. Symboler på rang

Rangssymbolerne er for det meste geometriske mønstre med firkanter og cirkler som grundelementer. Der er adskillige steder, hvor en mand af rang kan stille sine symboler til skue. Han kan få dem broderet på sin jakke eller udskåret på sin husdør (fig. 3), i panelerne til højre og venstre for døren (fig. 4), i de træsøjler der bærer taget (fig. 5), i træhusgeråd såsom mortere og bøtter til hensmeltet smør (fig. 6), og på trefodsbordenes træskåle (fig. 7). Når han har opnået visse høje grader, får hans kone og døtre ret til at bære dekorationer af cowriesnegleskaller på deres tøj og kvaste på deres bensvøb. En søn kan ikke anvende rangssymbo-





ler, som hans far har opnået, da han forventes at skaffe sig sine egne. Hvis han imidlertid arver sin fars hus eller ejendele, og disse bærer symboler på rang, kan han beholde dem, men rang i sig selv kan ikke arves.

Symbolerne er meget beundrede, og det, der skal til for at opnå dem, danner stof for beretninger, der opregner berømte mænds store bedrifter. Det er derfor ikke overraskende, at enhver ung mand sædvanligvis bliver inspireret til selv at erhverve sig disse symboler på succes ved først givne lejlighed.

Blandt krigere fandtes andre indikatorer for rang/status: retten til at bære en ceremoniel økse (*was'lik* (fig. 8 og 9), til at bære et spyd (*šil*), til at bære metalbeslået bælte og daggert, til at drikke vin af en sølvpokal (fig. 7), til at danse med sværd og skjold, til at modtage en bestemt portion kød under fest – for nu at nævne de vigtigere. I hvert enkelt tilfælde måtte vedkommende have gjort sig fortjent til rettigheden ved succesrig kamp og fået sin rettighed bekræftet ved en fest med deltagelse af landsbyens ældste og krigere.

Den succesrige festgiver kan også gøre sig fortjent til andre privilegier foruden de geometriske symboler skåret i træ eller broderet på tøj: Han kan opnå ret til udendørs at sidde på en skammel eller ret til en bestemt portion kød ved en fest, ret til at spise ved et særligt trefodsbord eller ret til at eje og sidde på en stol med ryglæn (*šipnišā* (fig. 5 og 7). Han kan også opnå ret til at sidde på et bestemt sted ved offentlige fester i selskab med andre mænd af rang og få musikere til at spille på særlige musikinstrumenter, når han er tilstede. Nogle af disse rettigheder strækker sig ind i døden. En mand af rang er berettiget til at få særlige danse

opført ved sin begravelse, til at få reciteret sin stamtavle, til at få berettet om sine forfædres bedrifter og få passende musik spillet på særlige instrumenter. Endelig vil symbolerne på den rang, han har opnået, og de bedrifter, han har udført, blive udskåret på hans gravsted.

## 6. Fremme af rivalisering mellem enkeltpersoner og grupper

Yusuf fra Nisheigrom beskrev engang over for mig sin egen kultur som indebærende »en blanding af kappelstrid og samarbejde«. Denne bemærkning opsummerede meget af, hvad jeg havde observeret under mit feltarbejde. Dette synspunkts særlige værdi ligger i, at det henleder vor opmærksomhed på sociale og politiske processer og leder os bort fra, hvad der ellers kunne blive et statisk syn på strukturerne.

Når en mand opnår en ny og højere rang, kommer han i realiteten med en offentlig udfordring til alle sine rivaler. Festen, som både markerer og bekræfter hans nye status, minder dem om deres egen stilling i samfundet og deres egne ambitioner. Mændene fra en æt kan mødes for at diskutere deres bestræbelser for at øge deres rang i lyset af rivaliserende ætters aktiviteter, for en mands succes kaster et heldigt lys over hele hans æt, og efterhånden kan ætten opnå ry for sine bedrifter i kamp eller ved festbordet. Det er enkeltpersoner, som opnår rang og bærer rangsymboler, men hele ættens ry øges derved. Ligesom enkeltpersoner kappes med hinanden om at opnå rang, således konkurrerer ætter og klaner om højere status. Disse konkurrencer kan bestemme en hel landsbys ry, for ligesom man kan nævne de ætter, der er berømte for fester eller krigsbedrifter, kan man nævne de berømte landsbyer.

Rivaliseringen er intens mellem individer og grupper; man våger skinsygt over sit ry, og dog er det i det

◀ Fig. 7. Montre i Nuristan-udstillingen på Forhistorisk Museum, Moesgård. »Hornstol« og trefodsbord med klokke og sølvpokal tilhørende mand af meget høj rang. Foto: Flemming B. Schmidt 1978.



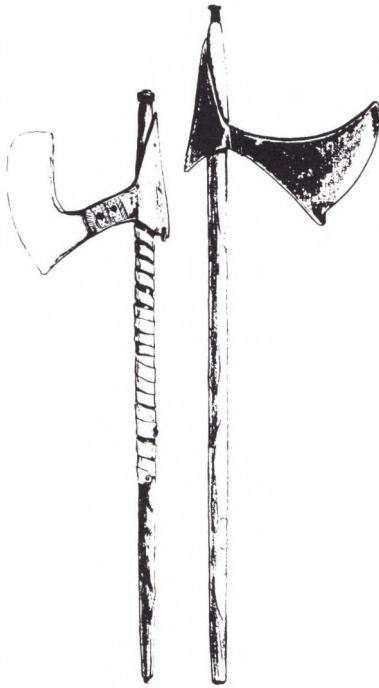


Fig. 8. To was'lik eller ceremoniøkser. Tegning af Kenneth F. Campbell. Kun mænd af høj rang har ret til at bære was'lik. De består af en glat træstok, ca. 65 cm lang, hvorpå der er fastgjort et lille dekorativt øksehovede. Funktionelt er de uden værdi. De bæres under armen som en spadserestok eller swings i luften under dans. Mænd af lavere rang bærer et kort spyd eller lansse (šil), men for at få tilladelse hertil skal man have dræbt mindst 6 muslimer.

store og hele kun muligt at erhverve rang ved samarbejde. Der behøvedes ganske vist kun minimalt samarbejde for at opnå rang som kriger; sådanne resultater blev normalt opnået ved personligt initiativ og kunnen. Men samarbejde var absolut nødvendigt for at afholde de fester, som markerede et vellykket krigstogt, da mængden af nødvendige fødevarer ville overgå den gennemsnitlige kernefamilies formåen. Det er således fra ætten eller klanen, at den mængde ost, mel,

valnødder og andre fødevarer kommer, der behøves for at fejre og bekræfte det opnåede resultat. Gæsterne er mænd fra landsbyen, som allerede har den rang, som kandidaten aspirerer til.

I de tilfælde, hvor det er festen selv, der udgør den bedrift, hvorved en ny og højere rang kan opnås, stilles kravet om samarbejde til den størst mulige slægtsgruppe. Dette skyldes, at hele landsbyen – måske 1500 mennesker – er med, og kvaliteten og mængden af de uddelte fødevarer bliver omhyggeligt kontrolleret. At give blot een sådan fest kræver betydelige udgifter; at give hele rækken af fester over en årelang periode, som det forlanges af dem, der besidder højere rang, nødvendiggør den mest omhyggelige planlægning og de mest komplicerede arrangementer.

Eftersom en enkeltperson umuligt kan opnå rang som festgiver ved at trække på egne ressourcer, er det klart, at det kun kan lykkes, hvis hans slægtninge – især mændene fra hans egen æt – er villige til at støtte ham med forsyninger af de nødvendige fødevarer. Hvor meget de vil sætte ind på dette, afhænger af deres mening om ham som mand. Hvis han er klog og modig og har ry for at være en god taler, retfærdig og ærlig overfor andre, vil de uden tvivl være rede til at støtte ham. Derved bliver han en prominent repræsentant for ætten; deres støtte fører ham ud i det offentlige liv. Systemet er af en sådan art, at mændene fra ætten, især de ældre, er i stand til at udøve et vist mål af social kontrol over andre medlemmer, fordi de jo enten kan

Fig. 9. Fotografi optaget i Chitral ved grænsen til Kafiristan af B. E. M. Gurdon ca. 1895. Viser kafir-krigere, muligvis fra Waigal-dalen, med forskellige rangssymboler: Farvestrålende skærf om livet; et langt stykke farvet klæde der ligger over den ene skulder og hænger næsten helt ned til jorden; ceremoniøkser fremvises med bladet vendt mod ansigtet; turbaner etc. I midten altersten. Til venstre herfor siddende mand (formentlig bari-håndværker) med femstrengt kafir-harpe (waḡ).





give eller tilbageholde støtte. Set i dette lys er det måske værd at overveje, om rangsystemet for krigere parallelt hermed måske bl.a. har tjent til, at de, der ikke hjemme var istand til at etablere den støtte, der var nødvendig for at optræde som festgivere, dog kunne opnå status og prestige. På denne måde tjente rangsystemet nemlig også meget effektivt til at give beboerne i disse afsidesliggende dale et ry for vildskab, der afskrækkede de omkringboende muslimer fra at trænge ind på deres territorium.

## 7. Konklusion

Symboler på rang og status virker både som belønning og tilskyndelse. De udtrykker både værdier og holdninger. De fremmer konkurrence om begrænsede ressourcer, der her er repræsenteret ved en række ønskværdige samfundspostioner, der hver især udmærker sig ved særlige titler og andre forrettigheder. Konkurrencerne selv har en vigtig funktion i samfundet, da de bevirker hyppig og storstilet fordeling af fødevarer til hele samfundet og opretholdelse af gruppens politiske selvstændighed. Kort sagt, systemet skaber et stadigt tryk, som holder udenforstående væk, samtidig med at det styrker gruppen.

### Litteratur

- Akram, Mohammed: *Bibliographie Analytique de l'Afghanistan*. Paris 1947.
- Alvad, Thomas: *The Kafir Harp*. Man, A Monthly Record of Anthropological Science, vol. 54, London 1954.
- Edelberg, Lennart: *Fragments d'un Stûpa dans la vallée du Kunar en Afghanistan*. Arts Asiatiques, vol. 4, no. 3, Paris 1957.
- samme: *Statues de Bois Rapportées du Kafiristan à Kabul après la Conquête de Cette Province par l'Émir Abdul Rahman en 1895-96*. Arts Asiatiques, vol. 7, no. 4, 1960.
- samme: *Nuristanske sølvpokaler*, KUML 1965, Århus 1965.
- samme: *Some Paruni Myths and Hymns*. Acta Orientalia, vol. 34, København 1972.

- Edelberg, Lennart, Albert Schäfer & Wolfgang Lentz: *Imra, The Creator-God of the Kafirs & His Main Temple in the Parun Valley (Nuristan, South Hindu Kush)*. Akten des vierundzwanzigsten Internationalen Orientalisten-Kongresses, München 1959.
- Edelberg, Lennart & Lis Gramstrup: *Synopsis of Contents & Index to Sir George Scott Robertson's The Kafirs of the Hindu Kush*. Jutland Archaeological Society, Århus 1971.
- Jettmar, Karl: *Die Religionen des Hindukusch*. Bind 4, I i serien: *Die Religionen der Menschheit* udgivet af Christel Matthias Schröder, Stuttgart, Berlin etc. 1975.
- Jettmar, Karl & Lennart Edelberg (udg.): *Cultures of the Hindu-Kush*. Wiesbaden 1974.
- Jones, Schuyler: *An Annotated Bibliography of Nuristan (Kafiristan) & the Kalash Kafirs of Chitral*. Part One: Hist. Filos. Medd. Dan. Vid. Selsk., vol. 41, no. 3, København 1966. Part Two: *Selected Documents from the Secret & Political Records, 1885-1900*. Hist. Filos. Medd. Dan. Vid. Selsk., Vol. 43, no. 1, København 1969.
- samme: *The Political Organization of the Kam Kafirs: A Preliminary Analysis*. Hist. Filos. Medd. Dan. Vid. Selsk., Vol. 42, no. 2. København 1967.
- samme: *The Waigal 'Horn Chair'*. Man, vol. 5, no. 2, London 1970, og Vol. 6, no. 4, London 1971.
- samme: *Demuta, Folk-Hero of Nisheigrom: Myth and Social Structure*. Acta Orientalia, vol. 34, København 1972.
- samme: *Dolke, pokaler og magiske søer i Nuristan*. KUML 1973-74. Århus 1975.
- samme: *Men of Influence in Nuristan: A Study of Social Control and Dispute Settlement in Waigal Valley, Afghanistan*. Seminar Press, London & New York 1974.
- Lentz, Wolfgang: *Über einige Fragen der materiellen Kultur von Nuristan*. Zeitschrift für Ethnologie, vol. 69, Berlin 1937.
- Nuristani, M. Alam: *The Waigal 'horn chair', (Correspondance)* (in) Man, Vol. 6, no. 3, London 1971.
- Robertson, Sir George Scott: *The Kafirs of the Hindu Kush*, London 1896.
- Snoy, Peter: *Die Kafiren, Formen der Wirtschaft und geistigen Kultur*, Stuttgart 1962.
- samme: *Nuristan und Munğan*. Tribus, Veröffentlichungen des Linden-Museums, no. 14, 1965.

*Dansk oversættelse: Carsten Bang og Lennart Edelberg.*



# Gravformer, primitive penge og politiske alliancer på Samoa

Af Jan Hjarnø

## 1. Gravformer og politisk struktur

I Samoa er en grav ikke blot en praktisk foranstaltning til deponering af den afdøde, den har tillige en række symbolske funktioner. Gennem sin form fortæller en grav, om den indeholder en høvding eller et menigt medlem af samfundet. Ikke-høvdinge bliver uanset alder og køn jordfæstet i en lav nedgravning i jorden, der efter tilkastning dækkes af et tyndt lag grus og indrammes af en lav kreds af sten. Høvdinge derimod gravlægges i stensatte gravkammer, hvorover der rejses en trinpyramide af sten, som kan variere meget i størrelse. Jo større pyramide, jo højere titel har den eller de afdøde haft, der hviler i graven.

På figur 1 ses i forgrunden en grav for en person, der ikke har været i besiddelse af en høvdingetitel, mens den stensatte trinpyramide bagved rummer et gravkammer, hvori en slægt gennem flere generationer har gravsat deres afdøde titelholdere. Gravene er anbragt lige ved siden af de huse, hvor de begravedes efterkommere lever. Kan man komme afsted med det, begraver man stadig folk på denne måde. I kolonitiden 1900–1962 krævede de kristne missionærer, at samoanerne begravede deres døde på særlige kirkegårde, hvor jorden var indviet. Det passede ikke samoanerne. Så snart de opnåede politisk selvstændighed i Western Samoa (1), gav de sig til at føre de gravlagte tilbage til de steder, hvor de havde levet og ejet jord. Man begraver således stadig som i tidligere tid de døde i den jord,

som de og deres nære slægtninge har kontrol over, og ved at studere fordelingen af de store høvdingegrave kan man danne sig et godt indtryk af den politiske struktur. I provinsen A'ana på øen Upolu (fig. 2), finder man således nogle meget store grave fra 1700-tallet, som viser, at her lå landets politiske centrum på den tid. Dette centrum blev imidlertid omkring 1830 flyttet til distriktet Sapapali'i på øen Savai'i, hvor man i 1841 gravlagde indehaveren af landets højeste høvdingetitel i en stor nyopført kammergrav. Denne grav er imidlertid tom, idet man få år senere flyttede den begravedes rester til en stor nyopført grav på halvøen

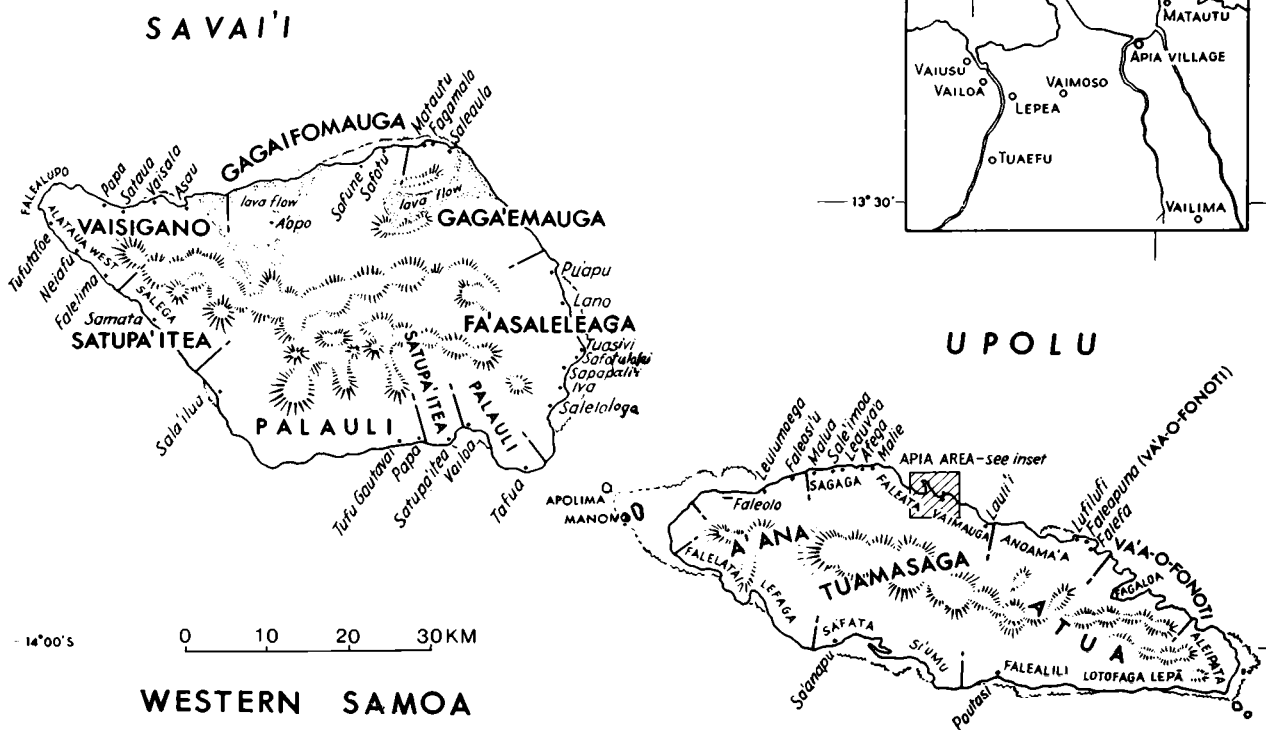
Fig. 1. Skitse af grave i landsbyen Vaiusu, Upolu, Western Samoa. 1974.



Mulinu'u på øen Upolu, som på daværende tidspunkt var blevet landets politiske centrum.

Forklaringen på samoanernes variation i gravskik må søges i den sociale organisation, mens flytningen af det politiske centrum må forklares i relation til visse økonomiske forandringer, der, som det skal vises i det følgende, opstod i forbindelse med, at samoanerne i begyndelsen af 1800-tallet begyndte at få regelmæssig kontakt med europæere.

Fig. 2. Kort over Samoa med distrikter og provinser indtegnede.



## 2. Samoas tidlige historie

Samoagruppen består af ni beboede øer. Ved europæernes ankomst til området i 1700- og 1800-tallet var disse øer opdelt i to politiske enheder: Samoa og Manua, en opdeling som ifølge den mundtlige tradition går meget langt tilbage i tid. Samoa omfattede hele den vestlige del af øgruppen, mens Manua blot omfattede de tre små øer mod øst, Ofu, Olosega og Tau. (fig. 3) I det følgende vil jeg udelukkende beskæftige mig med forholdene i Samoa (fig. 2).

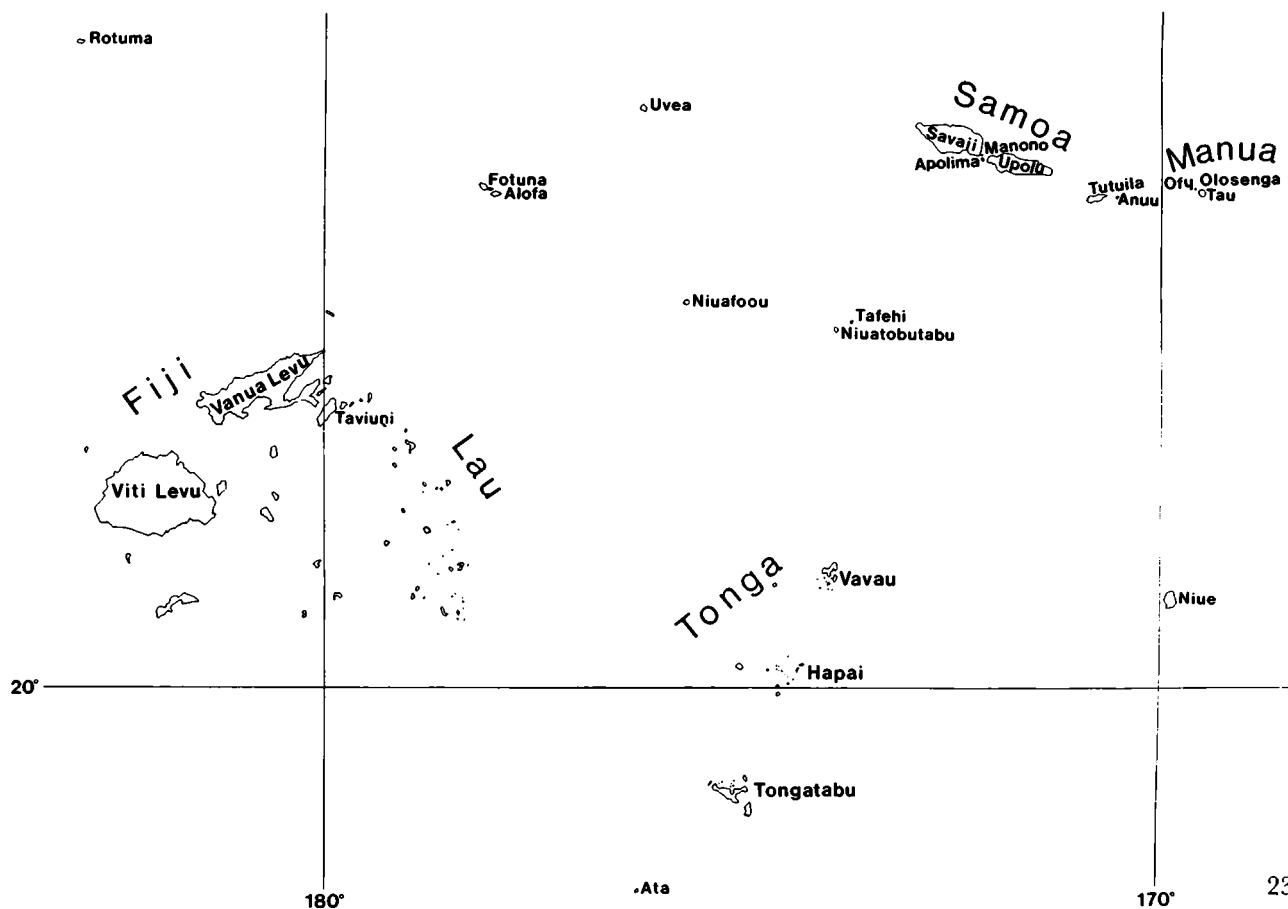
Fra de arkæologiske kilder ved vi, at øgruppen har

været beboet i ca. 3000 år af en polynesiske befolkning, som er kommet øst fra (Green og Davidson 1969, 1974. Jennings 1976). Frem til 1722 har området, så vidt det kan ses, udelukkende haft social kontakt med de nærmestliggende øgrupper, såsom Tonga og Fiji. I 1722 passerede et hollandsk skib imidlertid gennem øgruppen (Mullert 1911a, 167–169, 1911b, 127–128). Mange indfødte kom ud til skibet i deres kanoer og viste stor iver efter at erhverve glasperler og redskaber

af jern. I en enkelt kano så de hollandske søfolk en kvinde med en kæde af svære, blå, europæiske glasperler.

Samoanernes iver efter at erhverve glasperler og redskaber af jern kunne umiddelbart tyde på, at de tidligere havde haft kontakt med europæiske skibe. Det har dog næppe været tilfældet, idet den hollandske ekspedition, så vidt vides, var det første europæiske skib, der så Samoa-øerne. Man har derfor ment, at den observerede perlekæde og kendskabet til de europæiske genstande må skyldes kontakter til Tonga, som to gan-

Fig. 3. Kort over Samoagruppen med omkringliggende øer.



ge forud for 1722 havde modtaget besøg af europæiske skibe (2).

Den næste kontakt med europæere fandt sted i 1768 (Bougainville 1771, 236–239), hvor en fransk ekspedition sejlede gennem øgruppen, og i 1787 fik man for tredje gang besøg af europæere (La Pérouse 1797, vol. III, 177–237). Begge ekspeditioner oplyser, at samoanerne tilsyneladende var uden kendskab til jern, men meget ivrige efter at erhverve europæiske glasperler. Hvad der skete i de følgende år frem til 1830 er ret uklart, men der er næppe tvivl om, at hyppigheden af europæiske besøg steg. Da de første europæiske missionærer satte foden på Samoa i 1830, befandt der sig enkelte europæiske søfolk i øgruppen (Williams 1838). I midten af 1830-erne begyndte europæiske hvalfangerskibe i stort tal at besejle de samoanske farvande, og i løbet af få år etableredes en omfattende handel med frisk proviant. Omkring 1850 forsvandt hvalfangerne, men i stedet udvikledes en anelig handel med kokosolie og andre tropiske planteavlsprodukter, som siden har dannet basis for samoanernes import af europæiske industriprodukter (Gilson 1970).

### 3. Økonomiske forhold

Af de første europæeres beskrivelser fremgår det, at den samoanske befolkning levede af agerbrug kombineret med husdyravl (svin og høns) og lidt kystfiskeri. De var uden kendskab til fremstilling og anvendelse af metal, men besad til trods for dette, en meget rig og varieret materiel kultur. Disse vidnesbyrd har kunnet bekræftes gennem arkæologiske udgravninger, der tillige har vist, at der gennem hele den lange forhistoriske periode tilsyneladende ikke er sket større ændringer i teknologi og produktionsmetoder. En udvikling i retning af mere intensive produktionsformer inden for planteavl, som har kunnet iagttages på mange øgrup-

per i Stillehavet, har således ikke kunnet påvises i Samoa, og af missionærernes beskrivelser fra 1830'erne fremgår det, at samoanerne uden større arbejdsmæssig indsats kunne producere al den føde, de havde brug for.

Det meste af produktionen fandt sted inden for rammerne af en husstand, som bestod af 8–12 personer, der i fællesskab arbejdede under ledelse af et mandligt overhoved. Dette overhoved havde status af *matai* og bar en titel, der gik i arv fra overhoved til overhoved i husstanden. Man praktiserede en stram arbejdsdeling mellem mænd og kvinder. Mænd tog sig af planteavl, husdyr opdrættet, madlavningen og de fleste former for fiskeri, mens kvinderne hovedsagelig brugte deres tid på at fremstille måtter, især de såkaldte »fine måtter«, *'ie toga*, der fungerede som en slags »primitive penge«. Foruden denne kønsbestemte arbejdsdeling forekom der også en faglig arbejdsdeling, idet enkelte arbejdsopgaver, såsom fremstilling af tatoveringer, pragtkanoer, gæstehuse og lignende, krævede kvalifikationer, som kun særligt uddannede specialister var i besiddelse af. Uddannelsen af specialister var meget stramt organiseret i laug, som dels kontrollerede tilgangen til de enkelte fag og dels førte kontrol med prissætningen af de produkter, som laugets medlemmer påtog sig at fremstille. Betalingen bestod dels af fødevarer og dels af fine måtter (Buck 1930).

### 4. Politisk struktur

Hver husstand havde som sagt et overhoved, der havde status af *matai* (høvding), og som bar en titel, der gik i arv fra overhoved til overhoved i husstanden. Disse titler havde forskellig rang. Øverst stod titelen Tupu o Samoa, som ejede al jord i Samoa, og hvis indehaver alle i samfundet havde pligt til at respektere

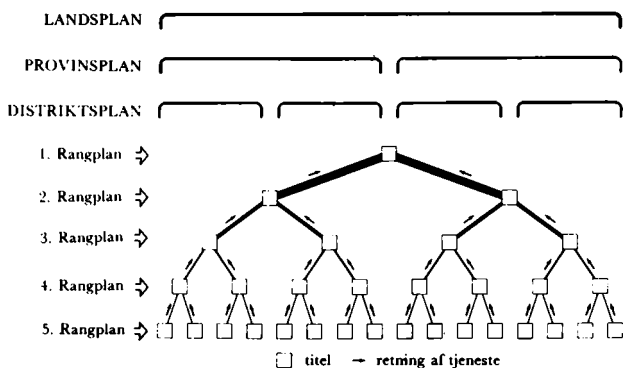
og yde tjeneste. Under denne landsdækkende titel stod en række såkaldte *ao*-titler, der hver kontrollerede en provins, og hvis indehavere havde krav på respekt og tjeneste af alle, der boede i deres provins, men som selv var forpligtet til at respektere og tjene den person, der var indehaver af Tupu o Samoa-titlen. Hver provins var delt i en række distrikter, som hver blev kontrolleret af en *matai*-titel af såkaldt *sao*-status. Hvert distrikt var igen delt i mindre områder, som igen var delt i mindre områder med en kæde af over- og underordnede titler, hvis indehavere alle havde pligt til at respektere og tjene den person, der var indehaver af deres overordnede titel (fig. 4). Hvis en titelholder undlod at respektere og tjene sin overordnede, kunne han få frataget sin titel og blive degraderet til menigt medlem af en husstand. Kravene til respekt og tjeneste (*tautua*) indebar, at man ydede materiel hjælp til sine overordnede i det omfang, man formåede. Jo mere man gav, jo mere prestige opnåede man, og når nogen gav noget bort, blev det højlydt forkyndt, så alle der var i nærhe-

den kunne høre det. Den materielle støtte omfattede alle former for produkter, som blev fremstillet i en husstand, men indbefattede også, at man ydede sin overordnede militær støtte (3).

Når en titelholder døde, blev han gravlagt på det sted, hvor hans titel havde kontrol over jorden, og normalt blev han anbragt i det gravkammer, hvor de, der tidligere havde haft hans titel, lå begravet. Hvis en titel, f.eks. som følge af krig, fik ændret sin placering i ranghierarkiet, indebar det i reglen også forandringer i størrelsen og placeringen af titelens grav. Forøgede titelens sin rang, blev graven gjort større, mens den kunne blive formindsket, hvis titelen sank til en lavere rang.

Klassekampen i Samoa var for det enkelte mandlige individs vedkommende rettet mod at få overdraget en så høj titel som mulig i det lokalområde, hvor man levede. Jo højere en titel man fik overdraget, jo flere underordnede producenter fik man, som havde pligt til at yde én tjeneste. Der fandtes ingen faste regler for, hvem der skulle arve en titel. De folk, der i det daglige støttede og hjalp indehaveren af en titel, blev betragtet som medlemmer af titelens *aiga potopoto*. De var de retmæssige ejere af titelen, og når en titelholder døde eller blev for gammel og svag til at lede produktionen i sine underordnede husstande, trådte *aiga potopotoen* sammen og udpegede af sin midte en ny titelholder. Undertiden fandt valget af ny leder sted gennem fredelige forhandlinger, men det skete også, at der anvendtes vold for at få afgjort hvem, der skulle være gruppens leder og bære titelen. I kampen om at få overdraget en titel gjaldt det derfor om at have så mange underordnede som muligt og så mange allierede. Jo flere allierede man havde i andre lokalområder, jo stærkere stod man i kampen om at vinde sin gruppes overordnede titel.

Fig. 4. Skematisk fremstilling af det samoanske høvdingetitelssystem med angivelse af retningen for tjenesteydelser.







vidnesbyrd om demografisk pres og teknologiske ændringer i retning af en mere intensiv ressourceudnyttelse.

For at få tag i flest mulig fine måtter søgte man for enhver pris at undgå ægteskab med en kvinde, der tilhørte ens egen lokalgruppe eller tilhørte en gruppe, som man selv havde givet kvinder til, og som man derfor var forpligtet til konstant at hjælpe med fine måtter. Samoa var således et godt eksempel på et samfund med, hvad Lévi-Strauss (1949) har kaldt *almindelig udveksling*, dvs. at grupper i samfundet praktiserer en form for udveksling af kvinder, således at en mand ikke må tage koner fra sin egen gruppe og ej heller fra de grupper, som han og hans gruppe har givet koner til. I samfund med *almindelig udveksling* vil der opstå et indre modsætningsforhold i strukturen, hvis udvekslingen af kvinder imellem grupperne efterhånden bliver til lukkede udvekslingskredsløb. Hvis en sådan situation opstår, vil den højstrangerede titelholder være tvunget til at give sine døtre til lavere rangerede titelholdere, og da de ved at give blev anset for rangsmæssigt laverestående, end ved at modtage, opstår en konflikt. I Samoa søgte man at undgå at sådanne konflikter opstod ved, at de højstrangerede titelholdere eksporterede deres døtre til Tonga, hvor de indgik ægteskab med højtstående tonganske titelholdere.

Som medgift modtog de tonganske titelholdere fine måtter, som var meget eftertragtede og prestigegivende på Tonga, og derfor blev benyttet i den politiske magtkamp på Tonga. Til gengæld for kone og medgift ydede de tonganske titelholdere deres samoanske allierede betydelig politisk støtte i deres kamp for at fastholde deres høje titler og magt. Denne støtte kunne dels bestå i ren militær hjælp eller i form af materielle genstande, som var meget sjældne og eftertragtede i

Samoa. Det kunne dreje sig om hvaltænder, nautilus-skaller og røde fjer, som ikke eller næsten ikke forekom naturligt i Samoa, men som alle samoanere var meget interesseret i at eje. Den, som kunne importere disse ting, kunne lokke mange fine måtter ud af sine underordnede og sine allierede ved at tilbyde dem disse ting til gengæld. De tonganske importvarer var således med til at smede alliancer sammen.

En særlig rolle spillede de røde fjer, som tonganerne i øvrigt skaffede sig gennem udveksling med Fiji. Disse røde fjer var uhyre kostbare. På Samoa blev de i første række brugt som dekorationer på de fine måtter, som herved fik forøget deres værdi. Uden disse røde fjer afhang en matts værdi først og fremmest af, hvor fine fibre den var lavet af og hvor lang tid det havde taget at fremstille den. Kunne man derudover udstyre en kvalitetsmæssig kostbar måtte med en bort af røde fjer, kunne dens værdi undertiden mangedobles, og ejeren af en sådan måtte havde store chancer for at skaffe sig en virkelig stærk allieret. Magtkampen i Samoa gik derfor ikke blot ud på at skaffe sig flest mulig fine måtter, men også at skaffe sig et monopol på importen af røde fjer o.a. fra Tonga. Sejladsen mellem øgrupperne var i 1700- og 1800-tallet i hænderne på tonganerne, dvs. at kun når tonganerne stod samlet under en enkelt høvdings ledelse, var det muligt for en samoansk alliance at få fuldstændig monopol på importen fra Tonga og få etableret en stærk og stabil magtposition.

### 6. *Alliancecentrum skifter*

Af de tonganske overleveringer fremgår det ret tydeligt, at Tonga i 1700-tallet stod samlet under én titels ledelse. (Thomson 1894 (1968), 291–341). I denne periode var den øverste titel i Samoa, Tupu o Samoa

besat med personer fra en enkelt slægt, som lod titelen gå i arv fra far til søn i flere generationer. Denne slægt havde sin slægts- og alliancemæssige magtbasis i A'ana-provinsen på øen Upolu, som derfor i denne periode fungerede som Samoas politiske centrum. Her blev slægtens højeste titelholdere stedt til hvile i en kæmpemæssig, stensat trinpyramide, som var større end andre samtidige grave i Samoa. I 1799 splittedes det tonganske samfund af en langvarig borgerkrig, og da den siddende Tupu o Samoa kort efter døde i A'ana, kastedes samoanerne også ud i en intern krig om besættelsen af den ledige Tupu o Samoa-titel. Forskellige samoanske alliancer indgik forbund med de stridende parter i Tonga, og man tog del i hinandens kampe, uden at nogen formåede at vinde en afgørende sejr. Først i 1830 lykkedes det en mand ved navn Vai'upu at få skabt en så stærk alliance, at han kunne nedkæmpe alle andre rivaliserende grupper og udråbe sig til Tupu o Samoa. Denne Vai'upu var indehaver af en ret lavt rangeret titel, Malietoa, på øen Upolu. Gennem en række ægteskaber havde han imidlertid samlet sig en stærk politisk støtte på Savai'i og udbyg-

Fig. 6. Traditionel opbygget høvdingegrav.



get denne ved at lade sine døtre indgå politisk gunstige ægteskaber.

Hvordan han helt nøjagtigt bar sig ad med at få skabt denne alliance vides ikke, men det er sandsynligt at handel med forbipasserende europæiske skibe har spillet en rolle. Vi befinder os i en periode, hvor kontakten med europæiske skibe var voksende, og hvor vi ved, at europæiske produkter stod i en særdeles høj kurs. Samoanerne benyttede bl.a. de europæiske genstande til at sikre sig koner og underordnede allierede på samme måde, som de anvendte den tonganske import. I deres iver efter at få tag i europæiske genstande flyttede den samoanske befolkning i disse år ud til kysten og bosatte sig i store landsbylignende bebyggelser, hvor de ivrigt ventede på, at et europæisk skib skulle dukke op og gøre tegn til at ville handle. Formodentlig har Vai'upu haft held i disse handelsaktiviteter. Vi ved, at han i 1830, netop som de første missionærer ankom til Samoa, var i kamp i A'ana. Da han imidlertid fik at vide, at missionærerne var gået i land i Sapa-

Fig. 7. Moderne høvdingegrav. Den gamle grav er blevet dækket med et tykt lag beton.





pali'i på øen Savai'i, hvor hans mor stammede fra, og hvor han havde solid politisk opbakning, brød han op fra slagmarken og ilede til Sapapali'i, hvor missionærerne overøste ham med gaver af europæisk oprindelse. Disse gaver benyttede han straks til at indgå en fordelagtig ægteskabsalliance, der i høj grad var med til at give ham den endelige sejr. Så snart Vai'upu var blevet Tupu o Samoa, slog han sig ned i Sapapali'i, som nu blev Samoas politiske centrum. Her døde han i 1841 og blev begravet i en stor stensat kammergrav (Krämer 1902, 49).

I disse år øgedes kontakten med de europæiske skibe, og efterhånden som hvalfangerne lærte besejlingsforholdene at kende, søgte de mere og mere ind til den ret sikre ankerplads ved Apia på øen Upolu. Det blev hurtigt det vigtigste center for handelen mellem samoanerne og de europæiske skibe og er i dag stadig landets vigtigste handelsby. Det før så ret betydningsløse område fik pludselig stor politisk betydning. Især halvøen Mulinu'u, som beskytter indsejlingen til Apia-bugten, blev et symbol på magten i Samoa, idet den alliance, som var i stand til at holde Mulinu'u, kunne kontrollere handelen og besejlingen af bugten. Det var imidlertid en svær tid for de samoanske alliancer, som søgte at besætte den høje Tupu o Samoa-titel. Europæerne ønskede ikke, at deres handel skulle underkastes en enkelt gruppes kontrol, og ingen af de stridende alliancer formåede på afgørende vis at sikre sig det økonomiske og politiske overtag. I resten af århundredet var landet mere eller mindre præget af borgerkrig, hvor et vigtigt mål for de stridende parter var besættelsen af Mulinu'u-halvøen. Allerede i slutningen af 1840-erne lykkedes det en af Malietoa Vai'upus arvtagere at besætte Mulinu'u, og han fik skyndsomt overført Vai'upus jordiske rester til en stor, nyopført grav på Mulinu'u. Da gruppen blev fordrevet, førte man

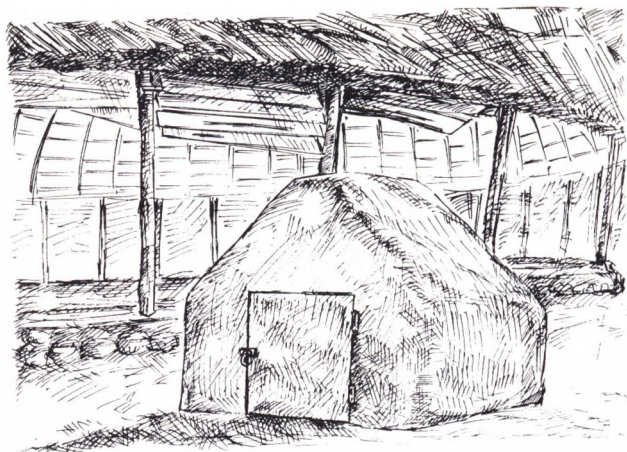


Fig. 8. Gammel høvdingegrav som i nyere tid er blevet dækket af et tykt lag beton og udstyret med en jerndør ind til gravkammeret.



Fig. 9. Tværsnit af graven i fig. 8.

Vai'upu med sig, og sådan gik det frem og tilbage. Når en alliance fik indtaget Mulinu'u, gik den straks i gang med at opføre en grav på stedet og overføre resterne af sin leders forfædre, som symbol på, at det var netop deres slægt, som havde magten i landet.

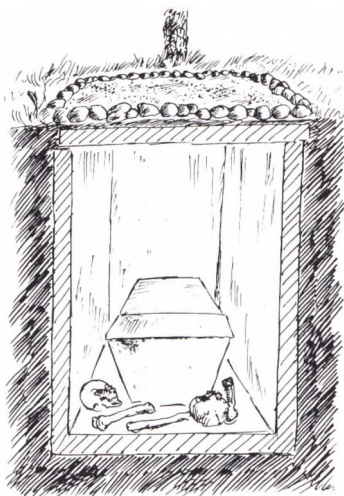


Fig. 10. Tværsnit af moderne familiegrav for personer uden høvdingtitel.

I 1900 blev Samoaerne annekteret og delt mellem USA og Tyskland, som forbød befolkningen at besætte de højeste titler i landet. Lederne af de fire stærkeste alliancer måtte nu ophøre med deres indbyrdes kamp om Tupu o Samoa-titlen, og hver for sig fik deres forfædre nu lov at hvile i fred i de fire store grave på Mulinu'u, som symbol på, at magten i Samoa tilhørte disse fire titler. Da Western Samoa i 1962 opnåede politisk selvstændighed, aftalte man, at posten som statsleder skulle gå på omgang mellem indehaverne af de fire høje titler, og da man kort efter skulle vælge, hvor landets parlamentsbygning skulle ligge, bestemte man sig for en placering lige midt imellem de fire store grave.

#### Noter

1. Samoagruppen blev 1900 delt mellem USA og Tyskland. Tyskland besatte den vestlige del af gruppen, som i dag er blevet til den selvstændige stat Western Samoa. USA annekterede den østlige del, som fortsat er under amerikansk administration.

Materialet til denne artikel er blevet indsamlet ved en etnografisk feltundersøgelse i 1973–74, som blev finansieret af Statens Samfundsvidenskabelige Forskningsråd. Tegningerne til artiklen er lavet af Jan Kjersner delvis på grundlag af fotografier. Skemaerne er tegnet af Anne Marie Flint.

2. Schouten og Le Maire besøgte den nordlige del af Tonga i 1616, mens Tasman besøgte gruppen i 1643.
3. Den følgende beskrivelse af de sociale forhold er et sammendrag af en etno-historisk analyse af Samoa, som er under udgivelse (Hjarnø 1979).

#### Litteratur

- Buch P. H.: Samoan Material Culture. Bernice P. Bishop Museum Bulletin Vol. 75. Honolulu 1930
- Bougainville, L. de: Voyage Autour du Monde par le Frégate du Roi la Boudeuse et la Flute l'Etoile en 1766, 1767, 1768, 1769. Paris 1771.
- Gilson, R. P.: Samoa 1830–1900. The Politics of a Multicultural Community. Melbourne. 1970.
- Green, R. C. & Davidson, J. M. (eds): Archaeology in Western Samoa. Vol. I. Bulletin no. 6. Auckland Institute and Museum. Auckland 1969.
- Samme: Archaeology in Western Samoa. Vol. II. Bulletin no. 7. Auckland Institute and Museum. Auckland 1974.
- Hjarnø, J. P.: Social Reproduction – Towards an understanding of Aboriginal Samoa. Nationalmuseets Forlag (udkommer 1979).
- Jennings, J. D. (ed.): Excavations on Upolu, Western Samoa. Pacific Anthropological Record. nr. 25. Bernice P. Bishop Museum. Hawaii 1976.
- Krämer, A.: Die Samoa-Inseln. Band I. Stuttgart 1902.
- La Perouse, J. F. G.: Voyage de la Pérouse autour du Monde, Publié conformément au Décret du 22 Avril 1791, et Redigé par M.L.A. Miletmureau. 4 vols. Paris, 1797.
- Lévi-Strauss, C.: Les Structures Elémentaires de la Parenté. Paris 1949.
- Mullert, F. E. (ed.): De Reis van Mr. Jacob Roggeveen. The Hague 1911 a.
- Samme: Scheepsjournaal, gehouden op het schip Tienhoven. Mid-delburg 1911b.
- Thomas, B.: The Diversions of a Prime Minister. Oxford 1899 (1968).
- Williams, J.: A Narrative of Missionary Enterprises in the South Sea Islands. London 1838.



# Stenøkser i Ny Guineas Højland

Betydningen af prestigesymboler for reproduktionen af et stammesamfund

Af Flemming Højlund

## 1. Indledning (1)

De første beretninger om Ny Guineas centrale Højland (fig. 1) stammer fra 1933, hvor guldgraveren Michael J. Leahy ledede en ekspedition gennem området. Beskrivelsen af denne rejse giver et klart indtryk af, at overfald og krig var en almindelig foreteelse i Højlandet. På sin vej passerede Leahy nedbrændte landsbyer og ødelagte marker; han beretter om talrige friske sår og ar hos befolkningen og ser ved flere lejligheder lig flyde forbi i floderne. Mistro og frygt prægede forholdet mellem naboklaner, og selv bevæbnede grupper bevægede sig sjældent ud over 15 km fra deres hjemsted (Leahy 1936. Leahy & Crain 1937. Hughes 1977, 203). Den viden, som højlanderne ved selvsyn kunne erhverve sig om egnene omkring deres eget klanområde, var således stærkt begrænset, og de var henvist til de sparsomme og stadigt mere upålidelige oplysninger, som filtrerede fra klan til klan. På trods af at der var en betydningsfuld og omfangsrig handel og udveksling mellem de forskellige egne af Højlandet og mellem kystegnene og Højlandet, vidste man kun lidt om, hvem der fremstillede de indhandlede ting, og hvor og hvordan produktionen fandt sted. I Wiru-området, kun 70–80 km syd for de stenbrud hvor højlandsøkserne blev produceret (fig. 1), var man eksempelvis meget usikre m.h.t. øksernes oprindelse. Wiru-folk vidste, fra hvilken retning økserne blev handlet ind, men havde ikke klare forestillinger om, hvordan de blev fremstil-

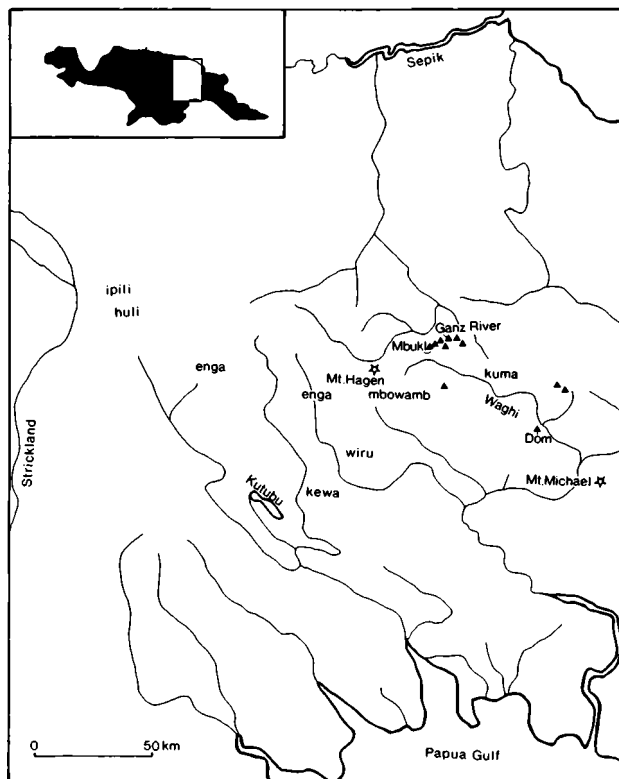


Fig. 1. Det centrale Højland med angivelse af stenbrud og stammeområder.

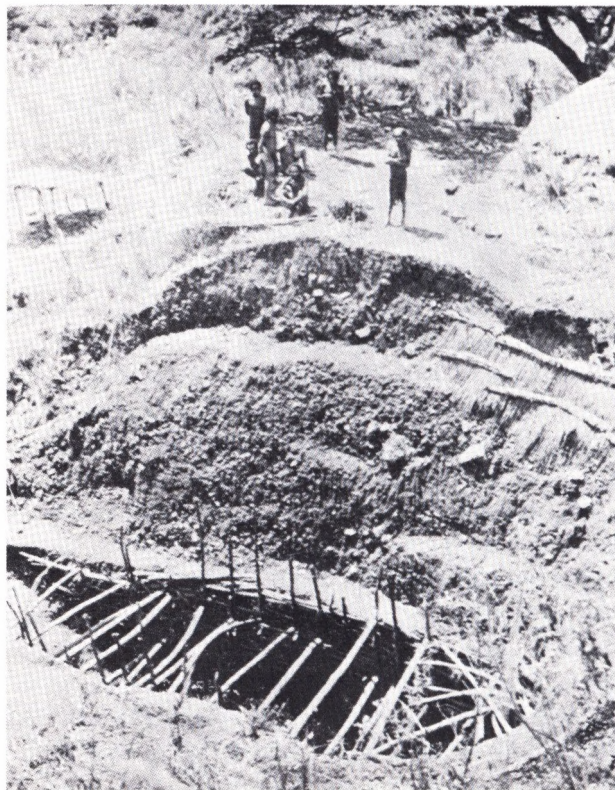
let. Nogle regnede med, at de blev lavet af mennesker et eller andet sted, mens andre mente, at de blot eksisterede og altid havde eksisteret (Strathern 1969, 326). Et tilsvarende eksempel giver Leahy i forbindelse med beskrivelsen af et kort ophold ved Waghifloden. Folkerne her troede, at de værdifulde muslingeskaller – som normalt handledes ind langvejs fra, og som Leahy medbragte i stort tal som betalingsmiddel – voksede på træer. De ønskede derfor at gifte deres døtre med Leahy's »boys« i håb om gennem disse giftermålsforbindelser at kunne få overladt skud fra »skalpenetræerne«, så de selv kunne starte en produktion (Leahy & Crain 1937, 174 ff.).

Denne mangel på viden om, hvad der lå uden for de nærmeste stamme- og klangrænsere, er et karakteristisk træk ved højlandssamfundene. Den følgende redegørelse, der tager udgangspunkt i stenøkserne i Ny Guineas Højland, repræsenterer således et overblik over nogle regionale og strukturelle sammenhænge, som højlanderne kun i meget ringe grad har været bevidste om.

## 2. Teknologi og arbejdsdeling i produktionen af stenøkser

Fremstilling af stenøkser i Ny Guineas Højland foregik som en kombination af individuelt arbejde og samarbejde mellem flere mænd. Fremskaffelsen af råmateriale var som regel den mest komplicerede og arbejdskrævende fase, og den kunne til tider antage en karakter, som må have krævet en betydelig teknisk viden og arbejdsorganisation. Stenbruddet ved *Dom* (fig. 1) er i denne sammenhæng særdeles illustrativt. Det blev i 1939 besøgt af den australske patruljeofficer L. G. Vial og geologen L. C. Noakes, mens det stadig fungerede. Der blev arbejdet i en enkelt skakt, men på det

omkringliggende område var der spor efter 20 eller flere gamle, delvis fyldte og tilgroede skakter. Stedet tilhørte gondigu-stammen, hvis huse og haver lå et par kilometer væk, på bedre jord og i en sikrere position. Vials fotografier (fig. 2 og 3) viser en stor konisk nedgravning i siden af en bakkeskråning, hvor pålagte græsmatte forhindrer den løse jord i at skride ned. I centrum af nedgravningen ses den ca. 2 × 6 m rektangulære åbning til den 10 m dybe skakt, solidt afstivet med tømmer. Den forrige skakt var blevet forladt, da





der udbrød krig med en nabostamme, og skakten var i mellemtiden skredet til med jord. Den ny nedgravning var placeret omtrent på samme sted, idet den delvis oprensede den gamle skakt og desuden åbnede et nyt område. Otte mand havde arbejdet på stedet gennem 5 måneder og boede i en lille hytte ved siden af. Deres koner boede sammen med resten af stammen og bragte dagligt mad til stenbruddet. Man var først lige nået gennem de øverste lag af jord og løs klippe og regnede med at finde egnede klippestykker inden længe. Een mand arbejdede i bunden af skakten, hvor han med en gravestok løsenede jord og klippestykker, som derefter



◀ Fig. 2-3. Stenbruddet ved Dom. ▶  
Foto: L. G. Vial, maj 1939.

med hænderne eller med en lille træøse blev skovlet op i en af de ni kurve, der var i brug. Når alle kurve var fyldt, bar et par mænd dem halvvejs op af skakten, hvor andre overtog dem og tømte dem ovenfor. Fandtes et større klippestykke, blev det kastet mod en anden sten for at prøve dets kvalitet. Hvis det ikke gik i stykker, men havde en tilfredsstillende hårdhed og sejhed, blev det gemt til side (Vial 1940, 158 ff. Chappel 1966, 104. Hughes 1977, 142). Under et besøg samme sted i 1943 iagttog assisterende distriktofficer Costelloe, at omkring 25 m overjord var fjernet, og vævede måtter af græs og bambus anvendtes stadig til at holde jorden tilbage. Man frembragte revner i den faste klippe dels ved at hamre med trækævler og dels ved skiftevis at opvarme klippen med åben ild og overhælde den med koldt vand. Derefter blev kiler drevet ind i revnerne, og blokkene brækket fri. Ved hjælp af lianer blev de hejset op til overfladen og her hugget i stykker med stenhamre (Hughes 1977, 142). Ifølge Vial gemte man den udgravede øksesten på stedet, til skakten blev opgivet, og derefter blev den fordelt til mænd i gondigu-stammen og nabostammer (Vial 1940, 161). Castelloe oplyser, at alle, der havde hjulpet med arbejdet i skakten, fik en blok, som de tog med hjem til videre tildannelse. Skønt bruddet tilhørte en bestemt klan i den stamme, som Vial kalder gondigu, udvandt naboklaner ifølge Hughes også sten på Dom (1977, 142). I 1968 fortalte gamle mænd, at klippen oprindeligt var blevet frilagt af et vandløb. Gennem årene var man blevet tvunget til at arbejde sig længere væk fra vandløbet, op ad bakkeskråningen for at finde egnet klippemateriale. Jorderosionen reducerede dog gradvis omfanget af den overjord, man skulle gennemgrave (Hughes 1977, 142).

Et stenbrud af en anden art besøgte Vial i 1938 ved *Ganz River*. Bruddet lå på en bakkeskråning, og vand

blev gennem en kanal ledt til toppen af skråningen for at vaske jorden væk og frilægge klippen. Længere nede af bakkesiden var der kun nogle få centimeter jord tilbage, og løse klippestykker på op til 30 × 30 cm kunne trækkes ud af en 4 m bred og 1 m dyb åbning. Af hensyn til en flod, som skulle forceres for at komme op til bruddet, blev eventuelle besøg her som regel lagt i den tørre sæson, når vandstanden var lavest. Flere bopladser havde ret til at udnytte bruddet og hugge økseplanker. Mændene i området havde som regel flere planker liggende i deres huse (Vial 1940, 159–60).

En forekomst af god kvalitetssten blev afdækket ved *Mbukl*. Store mængder af klippeblokke, som anvendtes til redskabsfremstilling, blev brudt ned fra de stejle skrænter ved udspringet af et vandløb og spredtes flere hundrede meter ned af strømlejet (Chappel 1966, 101). Denne ressource ejedes af en del af kawelka-stammen, og resten af stammen måtte betale med svin for at få adgang til pladsen (Strathern 1965, 189–90).

Fremskaffelsen af råmaterialet forudsatte – som det er fremgået – i det mindste nogle steder samarbejde og organisation. I modsætning hertil foregik den videre tildannelse af øksebladet ved individuelt arbejde. På bopladserne i det område Vial besøgte ved *Ganz River*-stenbruddet, var alle mænd i stand til at fremstille økser, og de forskellige faser af forarbejdningen blev gennemført af den samme mand, dvs. der var ingen specialisering. Under hugningen, slibningen og skæftningen af et økseblad var der heller ingen fase i arbejdsgangen, som krævede samarbejde mellem flere personer. Den anvendte teknik til forarbejdning af sten-økseblade var stort set den samme overalt i Højllandet. Tilhugningen foregik som regel ved stenbruddet med en tilfældig opsamlet, kantet sten. I første omgang valgte den mest fordelagtige retning i klippestykket, og den grove form blev tildannet. Derefter finhuggedes



planken, evt. med en mindre slagsten, til den var parat til slibning (Vial 1940, 159). De små bopladser i nærheden af Ganz River-stenbruddet, som Vial besøgte i 1938–39, havde alle deres slibested, hvis vigtigste faciliteter var vand, sandstensblokke og et skyggefuldt sted at sidde. Et sted sås 6–8 mænd arbejdende ved siden af hinanden på bredden af et lille vandløb; et andet sted arbejdede en mand for sig selv ved et hul i jorden fyldt med regnvand, med sandstensblokke stablet op foran sig på jorden. Økseplanken blev dyppet i vandet og, holdt med begge hænder, gnedet frem og tilbage på sandstenen. Af og til standsede han op for at undersøge bladet og gøre det vådt igen. Foruden de store sandstensblokke lå der nogle mindre sten i nærheden, som øjensynlig blev brugt til den sidste finish. I skoven mellem bopladserne ved Ganz River blev 2 vandledninger iagttaget, som transporterede vand til slibning af økser (Vial 1940, 160). Ved slibningen mister øksebladet sit ujævnt-linseformede tværsnit og blir fir-sidedet med konvekse sider (Chappel 1966, 98).

Nogle få gamle mænd, som boede i den umiddelbare nærhed af tidligere udnyttede stenbrud, havde endnu i 1960'erne, hvor ståløkser overalt havde afløst stenøkser, et betragteligt kendskab til forskellige stenarter. Een mand var i stand til at identificere klippefragmenter, som repræsenterede 11 navngivne underkategorier af 3 hovedtyper af bjergart, som blev brudt på samme lokalitet, og han var i stand til at gøre rede for grundene til sine identifikationer (Chappel 1966, 105). Generelt var der i det snævre stenbrudsområde stadig klare forestillinger om, hvilke stenarter der egnede sig bedst til de forskellige typer af økser ud fra en bedømmelse af bl.a. materialets sejhed, hårdhed, spalteegenskaber og farve. Denne viden aftog, når man bevægede sig væk fra stenbruddene. Hos wiru, 70–80 km syd for stenbruddene, var der således kun 2 navne i almindelig

brug, betegnende lys og mørk sten (Strathern 1969, 315).

Det er ikke umuligt, at bestemte mænd har siddet inde med den nødvendige viden om, hvor skakter kunne anlægges, og hvordan de skulle konstrueres, for at få fat i det kostbare klippemateriale. Den nødvendige viden har været ganske kompliceret i forhold til det teknologiske stade i disse samfund. Foruden den tekniske viden kan der meget vel have været en række magiske ritualer, som har været anset for særdeles vigtige for at sikre et heldigt udfald, og som kun nogle få specialister har kendt til. Således forholder det sig f.eks. ved saltfremstilling hos baruya-stammen i det østlige Højland (Godelier 1969).

### 3. *Distributionsområder*

Foruden de tre omtalte stenbrud, Dom, Ganz River og Mbukl, som illustrerer nogle forskellige metoder til fremskaffelse af stenmateriale, er der på et forholdsvis begrænset areal i det centrale Højland registreret ca. 10 udnyttede stenressourcer af høj kvalitet (fig. 1). Disse stenbrud forsynede betydelige dele af det centrale og vestlige Højland med tilgrænsende lavland med stenøkser: fra Papua Gulf til bjergforlandet syd for Sepik-floden og fra Mt. Michael i det østlige Højland til Kopiago-søen og huli-stammen i vest (Hughes 1977, 133).

Økserne distribueredes bl.a. gennem en betydelig byttehandel, som omfattede buer og pile af sort palmetræ, farvestoffer, fjer fra f.eks. paradisfugl, papegøje og kakadue, levende kassowarer (strudseart), klatrekænguruer, kløpinde af ben, mineralolie, netposer, pandanusnødder, muslingeskaller af forskellige typer, plantefibre, kød (evt. røget) fra possum (lille pelsdyr), salt, levende svin og svinekød, taro, trommer, tobak, træolie, yams m.m.

Foruden de indhandlede økser anvendte man mange steder økser af langt ringere kvalitet, fremstillet af lokale materialer, som blev samlet op i flodlejer. De lokalt producerede økser er normalt linseformede i tværsnit og ofte udelukkende slebet ved æggen i modsætning til stenbrudsøksernes firkantede tværsnit og helslebne sider (Chappel 1966, 105. Strathern 1969, 315. Hughes 1977, 134, 144–46). Øst for Mt. Michael og vest for Strickland-floden ligger andre endnu dårligt udforskede stenbrud, som producerede økser, der også var fuldslebne, men som afveg fra det centrale Højlands »firkantøkser« ved at have ellipsoidt tværsnit. Enkelte af disse økser fandt gennem handel vej ind i det her behandlede område.

#### 4. Stenøksens teknologiske funktioner

Stenøksen var sammen med gravestokken det vigtigste arbejdsredskab i Højlandets agerbrugssamfund. Jorden var ikke under vedvarende dyrkning, men lå brak i perioder, hvor træer og græsser groede op. Det var derfor vigtigt, at man var i stand til at rydde bevoksningen væk fra de nye marker. Dette arbejde udførtes med økser af en gruppe mænd i fællesskab. Større træer blev eventuelt blot stynet eller ringbarket, mens mindre træer, buske og kraftige græsser blev hugget ned og afbrændt efter udtørring. For at forhindre vildsvin og fritgående tamsvin i at trænge ind i haverne og ødelægge afgrøderne, konstruerede man mange steder mer eller mindre solide hegn af rafter, som blev tilhugget med økse. Hvor stor en arbejdsindsats rydningen og indhegningen af markerne udgjorde på årsbasis, ahang bl.a. af bevoksningens karakter og brakperiodens længde. Om marken fik lov til at ligge så længe, at den nåede at vokse i højskov, eller den blev inddraget til dyrkning, mens den endnu kun var dækket af kratskov og græsser. Hos siane f.eks. valgte man at rydde nye

haver på steder, hvor træernes omkreds var omkring 25 cm. Man arbejdede gennemsnitlig hver anden dag i 2 måneder, mellem 30 og 54 dage ialt, på at rydde og indhegne en have. Da nye haver skulle forberedes hver 2½ måned for at sikre en kontinuerlig fødeproduktion, vil det sige, at mændene i omkring halvdelen af tiden var involveret i agerbrugsaktiviteter, hvor stenøksen spillede en dominerende rolle (Brookfield 1964. Salisbury 1962, 108–9).

Omend bosættelsesformerne varierede en del gennem Højlandet var husbygningsmetoderne forholdsvis ensartede, karakteriseret ved konstruktioner med tæstillede vægstolper, kraftige tagstolper og en form for strå- eller græstag, der blev båret af lange rafter. Der skulle tildannes en del træ til bygning af et hus, og selvom man i udstrakt grad genbrugte gammelt tømmer og benyttede sig af kiler ved spaltning af træ, var øksen også her et uundværligt stykke værktøj. Til grovforarbejdning af forskellige træarter: gravestokke, økseskafter, bambusknive, barkbælter, spyd og skjolde, anvendtes øksen altid, hvorimod den finere afpudsning kunne foretages med stenaflags, svinetænder og blade med sandpapirsagtig overflade. Endelig skal nævnes hugning af brænde til madlavning og opvarmning og partering af kød (Vicedom & Tischner 1943–48, bd. 1, 158). H. Aufenanger sammenfatter stenøksens vigtigste praktiske funktioner således: »Stenøksen var tidligere af stor værdi, fordi man uden den hverken kunne bygge rigtige huse, anlægge haver, lave gravestokke, hugge brænde eller fremstille våben« (1967, 35).

#### 5. Øksens sociale funktioner

Stenøkser var imidlertid andet og mere end nødvendige redskaber. De dannede sammen med *muslingeskaller*, *saltpakker*, *træolie* i bambusbeholdere og *svin* en speciel

gruppe særlig værdifulde ting, der spillede en dominerende rolle i det sociale og politiske liv i disse samfund. Udvekslingen af disse ting under ceremonielle former udgjorde en central del af kampen om prestige. I Ny Guineas Højland var det ikke kontrollen med den fundamentale produktionsbetingelse – jorden – som var den væsentligste forudsætning for magt og position. Jorden ejedes kollektivt, og kun brugsretten uddelegeredes til den enkelte familie. Afgørende var derimod den *direkte kontrol over mennesker* og derigennem resultatet af deres arbejde (Meillassoux 1960. Terray 1974, 319). Denne kontrol effektueredes primært via udvekslingen af *værdigenstande*, som var ganske uundværlige for at knytte og vedligeholde sociale relationer. I en række kritiske situationer var rådighed over værdigenstande en nødvendighed for at imødekomme socialt definerede forpligtelser i forbindelse med f.eks. giftermål, fødsel, sygdom, dødsfald og våbenhvile. Fra begyndelsen af 1930'erne nævner Vicedom eksempelvis, at jamka-klanen i Hagen-området skulle betale ndika-klanen 8 perlemuslinger, 2 økser og 2 reb med påsyede kauri-muslingeskaller, som erstatning for at have slået 3 ndika-mænd ihjel under fejder (Vicedom & Tischner 1943–48, bd. I, 69). Og fra patruljer gennem kuman-land i 1938–39 beretter Vial, at brudeprisen primært bestod af økser. Ved ét bryllup blev der talt 60 økser og ved flere andre 20–30 (1940, 162) (fig. 4).

Normalt ejede unge mænd ikke værdigenstande, og de måtte derfor låne af ældre mænd, som regel klanfæller, fædre, onkler og ældre brødre. Afhængigheden af andres hjælp til sådanne betalinger var en betydelig sanktionsmulighed for at gennemtvinge lydighed og solidaritet i samfundet og gav ældre velhavende mænd en central position i den politiske indflydelsessfære.

På forskellig vis blev adgangen til de politisk vigtige værdigenstande vanskeliggjort og kontrolleret. Visse

steder fremstillede man værdigenstandene selv, men ofte var dette ikke muligt, fordi de nødvendige råstoffer ikke var til stede. Dette gjaldt i hele Højlandet for muslingeskaller og ud over de snævre produktionscentre tillige salt, træolie og stenøkser. Typisk var situationen på nordkysten af Ny Guinea, ved Bogadjim, hvor man ikke anvendte muslingeskaller som værdigenstande i selve kystzonen, hvor skallerne fandtes naturligt, men derimod orne- og hundetænder. Muslingeskaller optrådte først som værdigenstande et stykke inde i landet, hvor de måtte handles ind (Layterbach 1898, 158, citeret efter Salisbury 1956, 652). Under disse omstændigheder var det essentielt for opretholdelsen af den traditionelle magtstruktur, at de ældre mænd sad inde med udvekslingsforbindelserne med nabostammerne.

En mulighed for at omgå de ældre mænds monopol på importen af værdigenstande var at opdrætte svin, som i sig selv var »værdigenstande« og kunne omveksles med andre værdigenstande. De fleste steder var det imidlertid degraderende for mænd at foretage det daglige arbejde med at opgrave sødkartofler til fodring af svin. Dette blev anset for kvindearbejde (Strathern 1969). En kone var således som regel den første forudsætning for at deltage i produktionen og dermed udvekslingen af værdigenstande, og kontrollen over brudeprisbetalinger var følgelig en betydelig magtfaktor. Det var almindeligt, at en foretagsom og velhavende mand ved kloge investeringer i unge mænds brudepris opbyggede en gruppe af »satellitter« omkring sig, bundet med personlige afhængighedsbånd. I konkurrencen om magt og indflydelse var en sådan mand på forhånd sikret opbakning i diskussioner og væbnet opgør, som gav ham en mulighed for at blive en stor mand, en 'big-man'. En 'big-man's position i samfundet skyldtes netop sådanne evner for manipulation. Der fandtes ikke i Højlandet nogen udviklet social

stratifikation, hvor man i kraft af fødsel og afstamning havde krav på et fast defineret embede, der på forhånd var forlenet med et vist mål af politisk magt, som det f.eks. er tilfældet i de polynesiske høvdingedømmer. De geografiske grænser for en 'big-man's' indflydelse var tilsvarende begrænsede. Som regel gjaldt den kun inden for hans egen klan og i et vist mål hos de nærmeste allierede. Kun enkelte gange berettes der om 'big-men', der havde opbygget et så udstrakt indflydelsesnetværk, at de uhindret og uden fare for deres liv kunne færdes over mange klaners område.

*Fig. 4. Række af ceremonier og halvmåneformet perlemørsskal: Del af kompensationsbetaling efter drab. Foto: L. G. Vial, Waghi Valley 1939.*



En 'big-man' kunne øge sin produktion ved at udnytte arbejdskraften i sine satellithushold, f.eks. ved at udstationere små grise til opfodring. En anden mulighed, der i høj grad blev udnyttet, var at købe flere koner. Det gav mulighed for at opdrætte endnu flere svin, som kunne kastes ind i kampen om prestige. Desuden betød betalingen af enhver brudepris påbegyndelsen af udvekslingsrelationer til nye familier i andre klaner. Undertiden blev ungarle, som ikke kunne rejse den nødvendige brudepris eller mænd, der var understøttet af deres egen klan, tilknyttet sådanne flerkonehushold som ekstra arbejdskraft. Muligheden for at øge sin egen produktion var, som det kan ses, begrænset af de menneskers arbejdskraft, som man på forskellig vis kunne knytte til sig.

Fælles for udvekslingerne af værdigenstande var, at de overvejende foregik mellem naboklaner, som var knyttet til hinanden gennem giftermål. De enkelte udvekslinger fulgte netop de bånd, som kvinder trak mellem deres fædre og brødre på den ene side og deres mænd og disses slægtninge på den anden (2). Disse relationer til andre lokalgrupper var af uvurderlig betydning for gruppens overlevelse på længere sigt. Man sikrede sig på denne måde militære allierede og tilflugtssteder i tilfælde af hungersnød, sygdom og nederlag i krig (Meggitt 1958). Maksimering af sin egen og sin gruppes prestige i udvekslingssfæren var således ikke entydigt et mål i sig selv. Betydningen af at øge sin klans prestige lå bl.a. i, at man derigennem fastholdt klanens evne til at forsvare sit territorium. En klan med prestige tiltrak ikke blot militære allierede, men også kvinder, som fødte sønner, der voksede op til at blive krigere, og døtre som indbragte brudepris til brug i fremtidige udvekslinger (Meggitt 1971, 198. Godelier 1974).

På forskellig vis kunne man markere sin succes i de



ceremonielle udvekslingsaktiviteter. Hos mbowamb bar man f.eks. en række små, sammenbundne bambusstave på brystet, hvor hver stav markerede en større

Fig. 5. »Big-man« fra mbowamb-stammen med ceremonispyd i hånden, ceremonisk i barkbæltet, reb med påsyede kaurimuslingskaller og stor perlemorsskal om halsen. Foto fra 1930'erne (Vicedom & Tischner).



gavegivningsceremoni (Vicedom & Tischner 1943–48, bd. I, 137). Flere af værdigenstandene blev selv anvendt som dekorative, ceremonielle udtryk for prestige: f.eks. muslingskaller båret om halsen eller bundet i håret, og træolie gnedet ind i huden. På samme vis var stenøkse en fast bestanddel af mandens daglige udstyr, holdt i hånden eller siddende i bæltet. Dens størrelse og forarbejdning var et synligt udtryk for mandens status, og dens æstetiske kvaliteter nøje forbundet med dens funktion som prestigesymbol (fig. 5) (3).

#### 6. Stenøkseens typologi og funktioner i relation til social og geografisk variation

I de forrige to afsnit er stenøksernes teknologiske og sociale funktioner blevet tegnet i store træk. Dette billede skal i det følgende nuanceres under hensyntagen til de iagttagne sociale og geografiske variationer i Højlølandet. I litteraturen anvendes normalt de følgende betegnelser, uden at disse dog er nøjagtigt afgrænsede i forhold til hinanden: 'ceremoniøkser', 'brudeprisøkser', 'retæggede arbejdsøkser' og 'tværæggede arbejdsøkser' (4). Repræsentanter for disse 4 kategorier er afbildet figur 6–9.

'Ceremoniøkse' optræder almindeligt med en bladlængde på 30 cm og en tykkelse mellem 0.8 og 1.5 cm. Æggen kan ofte være udsvajet. Slibningen er omhyggeligt gennemført, og blanke, skinnende stenarter med farveændringer ses ofte. Skæftningsdelen er som regel fremtrædende og dekoreret på forskellig vis f.eks. med fletværk i bambus og kæder af små bastringe (fig. 4 og 6).

'Brudeprisøkse' karakteriseres ved sin usædvanlige



*Fig. 6. Ceremoniøkse indkøbt af Jens Bjerre i Mt. Hagendistriktet i 1961. Max. tykkelse 1,2 cm, øgbredde 9,7 cm, længde 22,3 cm. Etnografisk Samling, Moesgård. Foto: P. Dehlholm.*



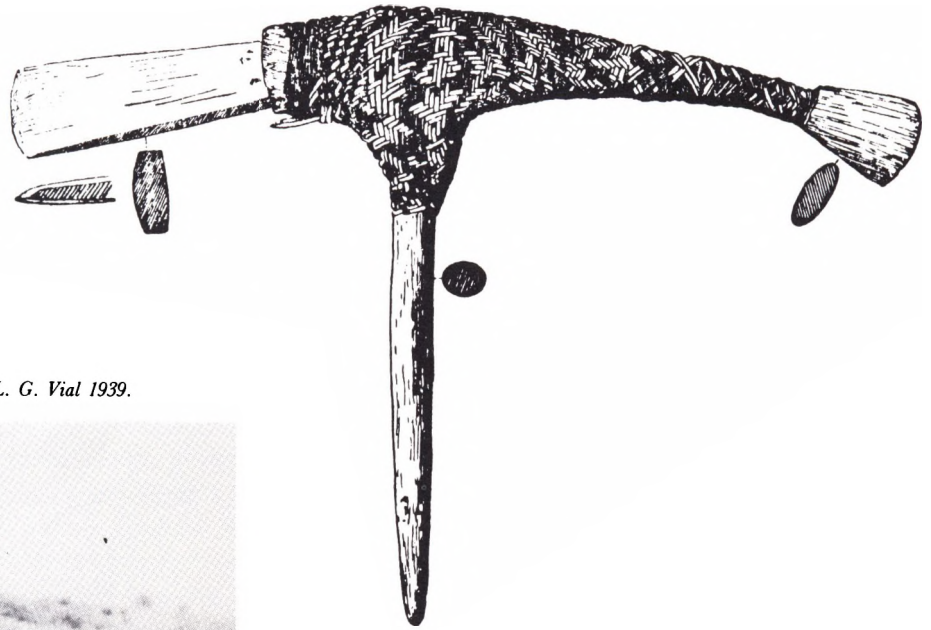


Fig. 7. Brudeprisøkse i Waghi Valley. Foto: L. G. Vial 1939.



Fig. 8. Retægget arbejdsøkse (Vicedom & Tischner Abb. 94).

størrelse. Selve bladet kan være 45 cm langt og 15 cm bredt. Det er slebet og skærpet, men ikke med samme omhu som ceremoniøkseen. Bladet er monteret på et enormt, groft træskaf, der som regel er sort og skinnende af at være gemt væk i røgfylde hytter. Hele økseen kan være så stor, at der skal to mand til at bære den (fig. 7).

Den 'retægede arbejdsøkse' minder en del om ceremoniøkseen, men adskiller sig fra den hovedsagelig ved det tykkere og kraftigere økseblad og ved en grovere, enklere udførelse (fig. 8).

Den 'tværggede arbejdsøkse' har et lille, ret dårligt og klodset forarbejdet økseblad, der minder meget om de økser, der kendes fra resten af Ny Guinea (fig. 9).

Foretages en typologisk registrering af et større antal økser fra hele Højlandet eller mindre områder herindenfor, fordeler de sig imidlertid ikke i 4 skarpt adskilte grupper svarende til de netop skitserede typer. Derimod udgør de et kontinuum med hensyn til både form og funktion (Rappaport 1968, 103, note 3. Hughes 1977, 160). Kun de længste og tyndeste, samt de største og mest uhåndterlige, dvs. de mest ekstreme 'ceremoniøkser' og 'brudeprisøkser' var uegnede i en praktisk, teknologisk sammenhæng. De tyndeste 'ceremoniøkser' blev p.gr. af risikoen for at splintre bladet kun brugt til det mest delikate træskæreri og til at hugge fingerled af, som tegn på sorg. De blev dog hyppigt anvendt som våben i nærkamp. Deres vigtigste funktion var imidlertid af ceremoniel art. De blev båret af velhavende mænd som symboler på status og prestige. Desuden spillede de en rolle som værdigenstande ved betalinger og udvekslinger. De største 'brudeprisøkser' var for tunge og klodsede til at have nogen praktisk anvendelse overhovedet. De fungerede udelukkende som værdigenstande. De øvrige økser, som udgør den store masse, anvendtes som arbejdsøkser og våben, men tillige som ceremoniobjekter og som værdigenstande i udvekslinger. Hvilke funktioner, den enkelte økse havde i en given situation, var, som det skal vises i det følgende, i høj grad afhængig af ejermandens placering i det sociale hierarki og den geografiske afstand fra hans klanområde til stenbruddene.

#### *Social variation*

I det centrale Højland hørte øksearbejde ind under mændenes domæne. Hagen-folk siger, at kun mænd udførte arbejde, som krævede brug af økser, skønt

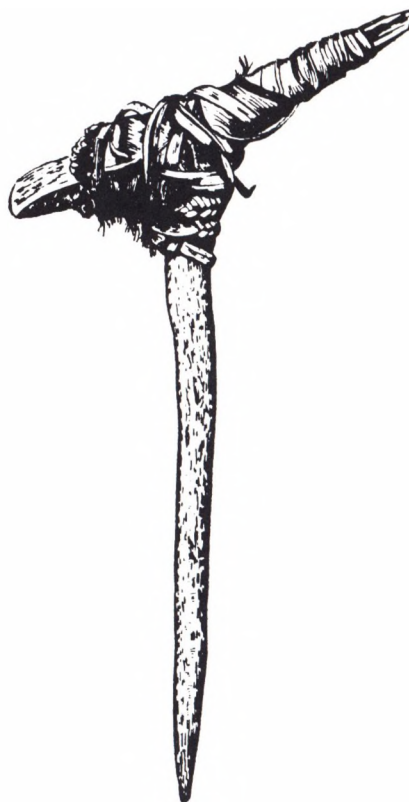


Fig. 9. Tværgget arbejdsøkse (Vicedom & Tischner Abb. 95).

kvinder fra tid til anden nok kunne bruge en gammel økse, efterladt i huset til at hugge brænde med (Strathern 1969, 327). Hos siane var det skik og brug, at mændene foretog alt det arbejde i haverne, som man skulle bruge økse til, mens kvinderne tog sig af resten. Man sagde, at mænd uden økser var »som kvinder«.



Unge mænd markerede deres spirende manddom ved at bære en økse i bæltet, og de greb ivrigt enhver lejlighed til at bruge deres økser, hvis de fik lov til at være med i et arbejds hold (Salisbury 1962, 39, 49).

I forbindelse med offentlige aktiviteter, danse og ceremonielle udvekslinger, var øksen udpræget et mandsinstrument. Dens funktioner som ceremonio bjekt og værdigenstand var entydig knyttet til mænd (Strathern 1969, 327) (5). Hertil kommer utvivlsomt, at øksens potentielle funktion som våben var identisk med en af mandens vigtigste sociale funktioner nemlig at forsvare sin klan mod fjenden. Øksens funktion som våben gør den til et ideelt mandssymbol i samfund, som tillægger krigeriskhed og evne til at forsvare sig så stor betydning (6). Når højlanderne ved ceremonielle lejligheder danser og går i optog, fremviser de deres styrke som gruppe. Denne styrke fremgår bl.a. af skønheden i deres personlige udsmykning, men blir også erklæret i bevidst aggressive elementer i dekoration, i taler og andre aktiviteter. At have våben i hånd er et sådant tegn på det aggressive aspekt af deres styrke (fig. 5) (Strathern 1969, 322. Strathern & Strathern 1971, 100. Rappaport 1968, 195).

Overalt i Højlandet var det således, at de fineste og bedste økser ejedes af de mest velhavende mænd. Fokuseres eksempelvis på mbowamb-stammen tæt vest for stenbrudsområdet, fandt man de små tværøkser hos de fattigste mbowamb-mænd. Bevæger man sig lidt op af rangstigen, havde de fleste en større, kraftig retøkse og måske ved siden af en tværøkse. Blandt de mere indflydelsesrige mænd suppleredes øksesættet med en tynd ceremonio økse, og her forekommer også brudeprisøkserne. Den tynde ceremonio økse blev hos mbowamb båret som tegn på rang og rigdom, og jo rigere ejeren var, jo mere smuk og kunstfærdig var hans økse (Tischner & Vicedom 1943-48, bd. I, 121).

Den lille tværøkse og den kraftigere retøkse var for den samme velhavende mand primært arbejdsredskaber, som ikke spillede nogen større rolle i hans prestigeprægede udstyr og påklædning. Men for mindre velhavende mænd, som ikke ejede specielle ceremonio økser, havde arbejdsøksen tillige et værdsat ceremoniel aspekt, som gjorde, at de konstant havde den med sig; den lille tværøkse blev dog kun båret som ceremonio bjekt af drenge og fattige folk (Vicedom & Tischner 1943-48, bd. I, 223).

På samme måde varierede økser, der indgik som værdigenstande i udvekslinger, som f.eks. brudepris, i relation til de implicerede parters sociale status. Generelt kan det konstateres, at det ikke er muligt at opdele øksematerialet i to dele: Een med teknologiske funktioner og een med sociale funktioner. De enkelte øksetyper havde flere forskellige potentielle funktionsområder, som kunne aktiveres i den rette sociale sammenhæng.

De enkelte mænds øksesæt varierede således systematisk i relation til status m.h.t. hvilke typer, de indeholdt, deres kvalitet og kvantitet. En social klassifikation ved hjælp af økserne kan imidlertid ikke foretages for hele Højlandet under eet. På grund af det generelle fænomen – som skal behandles i næste afsnit – at økserne blir mindre og færre, og at typeantallet indskrænkes i takt med, at afstanden til stenbruddene forøges, må mindre områder skilles ud og behandles særskilt for at undgå, at vurderingen af stratifikationsniveauet skal influeres af områdets generelle niveau af øksetilførsel.

#### *Geografisk variation*

Stenbruddene i Højlandet var, som det fremgår af figur 1, koncentreret indenfor et forholdsvis lille areal. Det er et generelt træk, at jo længere væk man kommer fra

dette område, jo mindre blir de indhandlede økseblade. Dette resultat kom bl.a. Chappel til ved sine analyser af øksesamlinger fra 6 forskellige lokaliteter i Højlandet. I disse samlinger var de største økseblade talrigest i nærheden af stenbruddene. Chappel var (som Dosedla 1975, 104) af den opfattelse, at man foretrak at beholde de større blade og handle de mindre væk, og at nogle af de større blade, som forlod stenbrudsregionen, blev hugget om til flere mindre for at opnå en bedre udnyttelse af det værdifulde materiale (Chappel 1966, 113). Strathern konstaterede, at økser, som hun samlede ind i Hagen-området, dvs. umiddelbart op til stenbrud, var markant større og længere end i Wiru, 70–80 km længere syd på. Der var desuden langt færre økseblade i Wiru, og de viste kraftigt slid (Strathern 1969, 326). Større økser blev undertiden gennemskåret på langs med stenflækker for at få 2 blade i stedet for 1. Noget tilsvarende kendes ikke fra Hagen og bekræfter det generelle indtryk, at økser var sparsomme i Wiru (Strathern 1969, 318). I denne forbindelse kan det nævnes, at wiru-mænd undertiden skar ceremoniøkser i træ, hvis de ikke kunne skaffe tilstrækkeligt store stenblade (Strathern 1969, 321). Dosedla oplyser, at arbejdsøkser og ceremoniøkser i gennemsnit var væsentlig mindre og kortere hos øst-kewa end i Hagen-området. I mange tilfælde skulle det hos øst-kewa desuden dreje sig om økseblade, som var sprunget i stykker og senere hugget og slebet til igen. Kun de mindste og ringeste økser blev fra øst-kewa handlet videre mod sydvest til befolkningen ved Kutubusøen (Dosedla 1975, 104 f). Manglen på gode stenøkser kendetegnede også ipili-stammen ved Porgerafloden ca. 130 km vest for Mt. Hagen. Om dette folk skriver Meggitt: »Kun de værste og mindste økseblade nåede ipili, efter at enga havde foretaget deres valg . . .« (1957, 40).

Samtidig med at økserne blir mindre og færre proportionalt med afstanden til stenbruddene, stiger frekvensen af økser produceret lokalt af mindre egnede stenforekomster. Chappels undersøgelser antyder, at denne brug var meget begrænset i selve det centrale stenbrudsområde og kun til stede, hvor der ikke var nogen stenressource af bedre kvalitet i nærheden (Chappel 1966, 111, fig. 5, 113). Strathern nævner, at også wiru anvendte lokale stenmaterialer af dårlig kvalitet (1969, 320). Hos kewa spillede endnu for få år siden fremstilling af stenværktøj af lokalt forekommende stenmaterialer af forholdsvis meget ringe kvalitet en ikke ubetydelig rolle (Dosedla 1975, 87). Hos ipili i det vestlige Højland måtte man bruge sten af dårligere kvalitet fra floderne, fordi så få økser nåede igennem engas område (Meggitt 1957, 40).

En vis ændring i typeinventaret og de enkelte typers funktion kan iagttages parallelt med den påpegede modificering af øksernes antal og kvalitet. Hos mbo-wamb optræder, som nævnt, den tværggede og retæggede arbejdsøkse ved siden af ceremoni- og brudeprisøksen. Wiru i det sydlige Højland kender hverken den specielle tværokse eller brudeprisøksen, og ceremoniøksen er langt sjældnere end i centerområdet. Det samme blad, som i en almindelig skæftning fungerede som arbejdsøkse, kunne i en dekorativ skæftning bruges som ceremoniøkse. Eller man kunne, som det er nævnt, skære et økseblad af træ til sin ceremoniøkse (Strathern 1969, 327). Hos de østlige kewa kendtes brudeprisøksen ikke, og ceremoniøkser var uden sammenligning sjældnere end hos mbo-wamb, hvorfra de kom. Man anvendte hovedsagelig pænere eksemplarer af arbejdsøkser som ceremoniøkser (Dosedla 1975, 91, 97). Hos enga blir ceremoniøkser sjældnere jo længere mod vest, man kommer. Ved Kutubusøen mangler de helt (Dosedla 1975, 104–5).

En sammenligning mellem Hagen og Wiru, to samfund som ligger henholdsvis i centrum og i periferien af økseforsyningsområdet giver visse antydninger om, at øksens relative betydning både som prestigebetonet værdigenstand og som værktøj er faldende i takt med afstanden til stenbruddene og øksernes stigende sparsomhed (Strathern 1969, 311). Øksernes praktiske funktioner var mere begrænsede i Wiru end i Hagen, hvor de meget talrigere økser blev brugt til en mængde forskellige formål. I Wiru var der en tendens til, at man så vidt muligt sparede på økserne og reserverede dem til jobs, som kun de kunne klare. Til resten anvendte man i stor udstrækning stenafslag og ornetænder, der ikke ser ud til at have været så meget i brug i Højlandet. Både i Wiru og Hagen optrådte økser som værdigenstande i udvekslinger og som ceremonielle prestigesymboler, men ifølge Strathern var disse funktioner mere udtalte i Hagen, og hun nævner, at saltpakker kan have været mere brugt som værdigenstande i Wiru (1969, 326–7).

#### *Strukturen af funktioner*

De foregående undersøgelser har vist, at økserne varierer systematisk i forhold til sociale og geografiske forskelle med hensyn til både typologi og funktion. I centrum, tæt ved stenbruddene, bestod en 'bigman's øksesæt, som beskrevet, af en række forskellige typer med hver deres specialiserede funktion: arbejdsøkser med ret- og tværræg, ceremonioøkser og brudeprisøkser. Bevæger man sig herfra vertikalt ned af den sociale rangstige eller horisontalt i retning af periferien af øksedistributionsområdet, optræder identiske strukturelle ændringer: Typeantallet indskrænkes gradvist, og de enkelte tilbageblevne typer pålægges flere funktioner. Fra at være multi-typisk og uni-funktionelt bliver øksesættet uni-typisk og multi-funktionelt. Disse sy-

stematiske variationer defineres primært af den kvantitative adgang til stenøkser, som igen bestemmes af relativ velstand (socialt) og egnens generelle forsyningsniveau m.h.t. stenøkser (geografisk, handelsmæssigt).

#### *7. Betydningen af produktion og distribution af værdigenstande for reproduktionen af højlandssamfundene*

Hastigheden i øksernes nedgang m.h.t. antal, størrelse og kvalitet fra centrum til periferien var ikke ensartet over hele området. Den mængde og kvalitet af økser et område kunne tiltrække, var nemlig ikke udelukkende bestemt af geografisk afstand til produktionsstedet. Væsentlig var også modtagergruppens relative betydning og placering i det større mønster af produktion, handel og udveksling mellem økologisk og kulturelt forskelligartede områder. Visse klaner sad i strategisk vigtige positioner: enten fordi de boede i et frugtbart område, eller fordi de kontrollerede vigtige lokaliserede ressourcer som f.eks. salt og trøolie; eller vigtige mellemstationer i disse og andre produkters, f.eks. muslingeskallers, bevægelse mellem produktionssted og aftagerområde. Dette var f.eks. tilfældet med de østlige enga, som dels selv producerede en hel del salt, dels havde adgang til trøolie fra befolkningen ved Kutubusøen. Salt og trøolie var meget eftertragtet, bl.a. af Hagenfolk, og sikrede således enga et favorabelt udgangspunkt for at skaffe sig økser. I modsætning hertil producerede wiru intet af særlig betydning i en større handelssammenhæng, og ingen handelsstrøm passerede deres områder. Deres muligheder for at skaffe sig eftertragtede handelsvarer, såsom salt, olie, muslingeskaller og stenøkser var derfor væsentlig ringere end engas.

Produktionen og distributionen af værdigenstande



havde imidlertid også i videre forstand en afgørende indflydelse på højlandssamfundenes reproduktionsbetingelser. Områder, som kontrollerede mange værdigenstande, var i stand til at tilgifte sig flere kvinder, end de afgav til andre grupper. De rige klaner var interesseret i at få så mange koner som muligt, ikke mindst fordi de på denne måde kunne øge produktionen af svin. De fattige klaner var på deres side interesserede i at gifte deres døtre ind i velstående klaner for at få del i deres rigdom gennem brudepris og andre præstationer og for at etablere alliancer med stærke grupper. Salisbury beskriver, hvorledes de nordøstlige klaner hos siane var noget rigere på værdigenstande, eftersom de boede nærmere kysten, hvorfra muslingeskallerne kom. Dette bevirkede, at flere kvinder blev giftet i nordøstlig retning end mod sydvest. Efter 1933 blev forskellen i rigdom større (p.gr. af europæisk tilstedeværelse), og strømmen af kvinder mod nordøst øgedes betydeligt (Salisbury 1956, 639 f). Endnu i 1953 var der uro hos siane over tendensen til at selv gifte kvinder forlod deres mænd og tog til rigere landsbyer (Salisbury 1962, 116). Et lignende asymmetrisk system med samme orientering beskrives for området nord for siane: gende fik deres koner fra arawa, deres nærmeste naboer mod syd. Fra grupperne mod nord, ved Ramu-floden, kom derimod muslingeskaller af forskellig art, som gende bl.a. handlede videre mod syd. Også andre elementer indgik i dette system, bl.a. økser, der kom vestfra, og handlede mod nordøst til gengæld for salt og lerkar (Aufenanger & Höltker

1940, 34 ff., 54). Tilsvarende asymmetriske udvekslingssystemer berøres af Vial i forbindelse med en omtale af chimbu-stammen (1935, 13, citeret efter Salisbury 1962, 116).

På regionalt plan skabes der således centre med mange polygame ægteskaber og en periferi med mangel på kvinder og derfor en del ugifte mænd. Ved at inkorporere både giftfærdige kvinder og ugifte (evt. fordrevne) mænd fra periferigrupper øger centrene deres kontrol over arbejdskraft. Derved muliggøres en forøgelse af de centrale klaners produktion af værdigenstande, som investeret i udvekslinger skaber yderligere politisk ekspansion i form af udvidelse af alliancerelationer (Friedman). Processen kan fortsættes ved inddragelse af svage, splittede grupper i et afhængighedsforhold. Har fejder og krig tyndet kraftigt ud i en klan, er dens eneste chance i mange tilfælde at undergive sig en stærkere klan. Til gengæld for militær alliance og beskyttelse må den betale værdigenstande og afgive sine giftfærdige døtre uden sikkerhed for normal brudepris.

Fortsatte denne ekspansive proces kunne man forestille sig udviklingen af en højere grad af politisk stratificering i lighed med de arvelige høvdingedømmer på Trobrianderne og i Polynesien. Når dette udviklingsstadium ikke kendes fra Ny Guineas Højland, hænger det muligvis sammen med vanskelighederne ved i Højlandets fysiske og sociale landskab at foretage en stram kontrol og monopolisering af produktionen og distributionen af værdigenstande (Brunton 1975).

## Noter

1. I artiklen videreanalyseres et emne, som jeg tog op under mit bifagsstudium i etnografi ved Aarhus Universitet i vinteren 1975/76 (Højlund 1976). Jeg vil gerne takke Helle Juel Jensen, Kristian Kristiansen, John Liep, Peder Mortensen, Jens Pinholt og Jens Poulsen for gode kommentarer og anden hjælp.
2. Klanerne var eksogame, dvs. at man skulle gifte sig med en person fra en anden klan end ens egen.
3. I visse andre samfund fungerer ceremonielle værdigenstande som rene symboler på en prestige, der er opnået ad anden vej, f.eks. ved at holde store fester (Friedman).
4. Enkelte gange omtales en 'våbenøkse', dog uden indgående beskrivelse.
5. Nogle steder i Højlandet bærer kvinder specielle fintforarbejdede gravestokke ved ceremonielle lejligheder.
6. Sådanne associationer er sjældent tilfældige. De udspringer af et fond af myter, ritualer, etno-videnskabelige forestillinger og teknologiske fremgangsmåder, som er relateret til de pågældende genstande (Schwimmer 1973,7. Strathern & Strathern 1971).

## Litteratur

- Adam, L.: The Discovery of the Vierkantbeil or Quadrangular Adze Head in the Eastern Highlands of New Guinea. *Mankind* vol. 4, no. 10, 1935.
- Aufenanger, H. & Höltker, G.: Die Gende in Zentral- Neuguinea. Wien-Mödling, St. Gabriel 1940.
- Aufenanger, H.: Aus dem Leben der Duna am Kopiago-See in Neu Guinea. *Zeitschrift für Ethnologie*, band 92, Heft 1, 1967.
- Berndt, R.M.: Socio-cultural Change in the Eastern Central Highlands of New Guinea. *Southwestern Journal of Anthropology* vol. 9, no. 1, 1953.
- samme: Warfare in the New Guinea Highlands. *American Anthropologist*, Special Publication, part 2, vol. 66, 1964.
- Blackwood, B.: The Technology of a Modern Stone Age People in New Guinea. *Occasional Papers on Technology*, 3. Pitt Rivers Museum, Oxford 1950.
- Brookfield, H.C.: The Ecology of Highland Settlements: Some Suggestions. *American Anthropologist*, Special Publication, Part 2, 66, 1964.
- Brunton, R.: Why do the Trobriands have Chiefs? *Man*, N.S. 10, 1975.
- Bulmer, S.E.: Prehistoric stone implements from the New Guinea Highlands. *Oceania* vol. 34 (4), 1964.
- Bulmer, S. & R. Bulmer: The Prehistory of the Australian New Guinea Highlands. *American Anthropologist*, Special Publication, Part 2, 66, 1964.
- Chappel, J.: Stone Axe Factories in the Highlands of East New Guinea. *Proceedings of the Prehistoric Society*, N.S. vol. XXXII, 1966.
- Dosedla, H.-C.: Steinbeile aus dem Gebiet von Kagua in südlichen Hochlands-District (S.H.D.) von Papua-Neuguinea. *Tribus* no. 24, 1975.
- Dubbeldam, L.F.B.: The devaluation of the Kapauku-cowrie as a factor of social disintegration. *American Anthropologist*, Special Publication Part 2, vol. 66, no. 4, 1964.
- Ekholm, K.: Deep structure. On the problem of matrilineal societies. Friedman, J.: Religion as Economy and Economy as Religion.
- Godelier, M.: Anthropology and biology: towards a new form of co-operation. *Int. Soc. Sci. J.* vol. XXVI, no. 4, 1974.
- samme: La 'Monnaie de Sel' des Baruya de Nouvelle-Guinée. *L'Homme* vol. 9 (2), 1969.
- Hughes, I.: New Guinea Stone Age Trade. The geography and ecology of traffic in the interior. *Terra Australis* 3, 1977.
- Højlund, F.: Distribution af stenøkser i Ny Guineas Højland. Upubliceret eksamensopgave. Aarhus Universitet 1976.
- Lampert, R.J.: Hagen axes. A pilot study of axe typology in the central highlands of New Guinea. *Manuskript* 1972.
- Landtman, G.: Ethnographical collection from the Kiwai district of British New Guinea. Helsingfors 1933.
- Langness, L.K.: Sexual Antagonism in the New Guinea Highland: A Bena Bena Example. *Oceania* vol. XXXVII, 1936.
- Leahy, M.: The Central Highlands of New Guinea. *The Geographical Journal*, vol. LXXXVII, 1936.
- Leahy, M. & Crain, N.: The Land That Time Forgot. *Adventures and Discoveries in New Guinea*. Sydney 1937.
- Meggitt, M.J.: The Ipili of Porgera Valley. *Oceania* 28, 1957.
- samme: Male-Female Relationships in the Highlands of Australian New Guinea. *American Anthropologist*, Special Publication, Part 2, 66, 1964.
- samme: From Tribesmen to Peasants, The Case of the Mae Enga of New Guinea. I: Anthropology in Oceania (eds. Hiatt & Jayawardena 1971).

- Meillassoux, C.: Försök till interpretation av det ekonomiska fenomenet i traditionella samhällen med självhushållningsekonomi. Stencilöversättning af artikel fra Cahier d'Etudes Africaine no. 4, 1960.
- Rappaport, R.A.: Pigs for the Ancestors. Ritual in the Ecology of a New Guinea People. Yale University Press 1968.
- Read, K.E.: Cultures of the Central Highlands of New Guinea. Southwestern Journal of Anthropology 10, 1954.
- Salisbury, R.F.: Asymmetrical Marriage Systems. American Anthropologist vol. 68, no. 4, 1956.
- samme: From Stone to Steel. Economic Consequences of a Technological Change in New Guinea. 1962.
- Strathern, A.: The Rope of Moka. Big-Men and Ceremonial Exchange in Mount Hagen, New Guinea. Cambridge 1971.
- samme: Finance and Production: Two Strategies in New Guinea Highlands Exchange Systems. Oceania 40, 1, 1969.
- Strathern, M.: Axe Types and Quarries. Journal of Polynesian Society, vol. 74, no. 2, 1965.
- samme: Stone Axes and Flake Tools: Evaluations from New Guinea. Proceedings of the Prehistoric Society N.S. 35, 1969.
- Strathern, A. & Strathern, M.: Self-Decoration in Mount-Hagen. London 1971.
- Schwimmer, E.: Exchange in the Social Structure of the Orokaiva. London 1973.
- Terray, E.: Long-Distance Exchange and the Formation of the State: the Case of the Abron Kingdom of Gyaman. Economy and Society vol. 3 no. 3, 1974.
- Vicedom, G.F. & Tischner, H.: Die Mbowamb: Die Kultur der Hagenberg Stämme im östlichen Zentral-Neuguinea, Band I, Hamburg 1943-48.
- Vial, L.G.: Exploring in New Guinea. Walkabout 4, 12:13, 1935.
- samme: Stone Axes of Mount Hagen, New Guinea. Oceania vol. XI, no. 2, 1940.
- Watson, J.B.: Introduction: Anthropology in the New Guinea Highlands. American Anthropologist, Special Publication, Part 2, 66, 1964.



# Etniske symboler i et afrikansk kongedømme, Borno

Af Mette Bovin

## 1. Indledning om etniske symboler

På det afrikanske kontinent finder vi tusinder af »folk« eller »etniske grupper«, som lever nær hinanden og sammen, i symbiotiske og konfliktfyldte forhold i økonomisk, social og politisk henseende. En etnisk gruppe defineres som: »en befolkningsgruppe, som 1) hovedsageligt vedligeholder sig selv i biologisk henseende (gennem etnisk endogami, M.B.), 2) deler fundamentale kulturelle værdier, realiseret i ydre enhed i kulturelle former, 3) udgør et kommunikations- og interaktions-felt og 4) har et medlemskab, som identificerer sig selv og identificeres af andre, som konstituerende en kategori, der adskiller sig fra andre kategorier af samme orden« (Barth 1969 s. 10–11).

Ved et »etnisk symbol« forstår jeg et symbol på etnisk differentiering. Demarkations-linierne mellem etniske grupper kan være meget slående og letfattelige for alle; men de kan også være små træk, der ved første blik synes minimale og ubetydelige. En etnisk demarkationslinie i det afrikanske kongedømme Borno (1) kan være forskelle i folks dragter, våben og redskaber; men den kan også markeres ved forskellige måder at bevæge sig på eller lugte på. De etniske gruppers medlemmer kommunikerer naturligvis indbyrdes sprogligt. De taler deres eget sprog, samt oftest et eller flere fællessprog. Men det er den *ikke-verbale* del af kommunikationssystemet i et af rigerne i Afrika, jeg skal behandle i denne artikel (2).

For at præcisere hvad jeg forstår ved etnisk symbol (3), og hvordan jeg vil bruge det, trækker jeg et enkelt eksempel frem. Det etniske symbol »strudsefjers-hat« (fig. 1) er et tegn på det etniske at være anagamba:

A: strudsefjers-hat → B: anagamba-identitet

Et etnisk symbol, som f.eks. en hat med fjer på, er naturligvis ikke »noget« i sig selv. Et etnisk symbol har ingen mening som isolat, men kun som del af et helt kode- og identitets-system, som kriterierne 3) og 4) i definitionen på en etnisk gruppe ( se ovenfor) om-

Fig. 1. Et af anagamba-nomadernes »sakrale etniske symboler« er mandens stråhat med strudsefjer på.



handlede. Strudsefjershatten får først mening, når man stiller den op mod, som kontrast til, andre og kontroverse etniske symboler:

*A<sub>1</sub>: strudsefjers-hat*  
*A<sub>2</sub>: broderet kalot*

Folk af alle etniske kategorier i Borno-riget kender til den fælles kulturelle kode, der tillægger de etniske symboler den ene eller den anden mening. Kontrasten mellem to dragtstykker tolkes også som kontrasten mellem to erhvervstyper og samtidigt som kontrasten mellem to etniske grupper, således:

*strudsefjers-hat* : *»nomade-ting«* : *»anagamba«*  
*broderet kalot* : *»bonde-ting«* : *»kanuri«*

Etniske symboler fortsætter med at virke og tjene som etnisk distinktive elementer, der opfattes, læres, kendes og genkendes af medlemmer af såvel in-gruppe som ud-gruppe i Vestafrikas poly-etniske samfund. Det betyder, at vi må forkaste de ældre »akkulturationsforklaringer« (4). Det er tydeligt, fra eksemplet Borno og andre studier af inter-etniske forhold (Barth et al., Despres, van den Berghe m.fl.), at folk *ikke*, blot fordi de bor i samme geografiske egn og samhandler på flere måder, efterhånden udsletter de indbyrdes kulturelle forskelle. Tværtimod ser vi eksempler på etniske grupper, som udskiller sig og bliver mere og mere »etniske« i betydningen producerer nye symbol-kontraster ved at tage fantastiske eller arkaiske symboler i brug.

Lad os foretage et tankeeksperiment: at alt liv i Borno lige nu udslettedes, og arkæologerne om 500 år fandt de materielle rester. Da ville disse fremtidens videnskabsfolk finde skåle, fade, dragter, smykker, redskaber: hakker, hyrdestave, osv. – genstande med

højest forskellige »stilarter« indenfor hver slags genstande; forskellige ornamentter, materialer og former, i én og samme landsby. Ville de da gætte på, at der havde været tale om forskellige kulturlag eller »usamtidige« kulturer? Eller ville arkæologerne opdage, at det var resterne efter samtidige, sameksisterende, men distinkte etniske grupper, der levede indenfor én og samme afrikanske stats rammer?

## 2. Borno – et kongedømme i Nigeria og Niger

Borno ligger midt i Vestafrikas fastland (fig. 2) i den halvtørre Sahél-busksteppe, med Sahara-ørkenen mod nord og Sudan-savannen mod syd. Klimaet er tørt og meget varmt. Regntiden falder om sommeren og varer blot 2 måneder i rigets nordlige del og 4–5 måneder i den sydlige del, mens resten af året er tørtid. Selvom Borno ligger lige vest for Tchadsøen, mærker folk ikke meget til vand. Der overrisles ikke fra søen, og Komadugu-floden er tør i lange perioder hvert år.

Borno var én blandt mange før-kapitalistiske stater i Vestafrikas Sahél-bælte – samfund med en række fællestærk og fælles strukturer. Borno-riget opstod omkring år 900 e.Kr. (eller muligvis før) øst for Tchadsøen i Kanem, hvor én af de nomadiske klaner, *Magumi* og indenfor denne klan én æt, *Sef*, fik politisk kontrol over de andre grene. Sef-dynastiet skulle komme til at regere i næsten 1000 år, og Borno har således én af de allerældste kendte kongerækker i Afrika overhovedet. Sef-dynastiet sad ved magten indtil ca. 1830, da Al-Kanemi kom til magten, efter at Borno var truet af fulani-folk vestfra.

Den centraliserede stat Borno dannedes gennem en århundredlang proces, hvorunder det dominerende dynasti og de dominerende adelige kanuri-klaner underlagde sig omgivende klaner og hele etniske grupper (jvnf. R. Cohen 1970). Rigets centrum flyttede snart

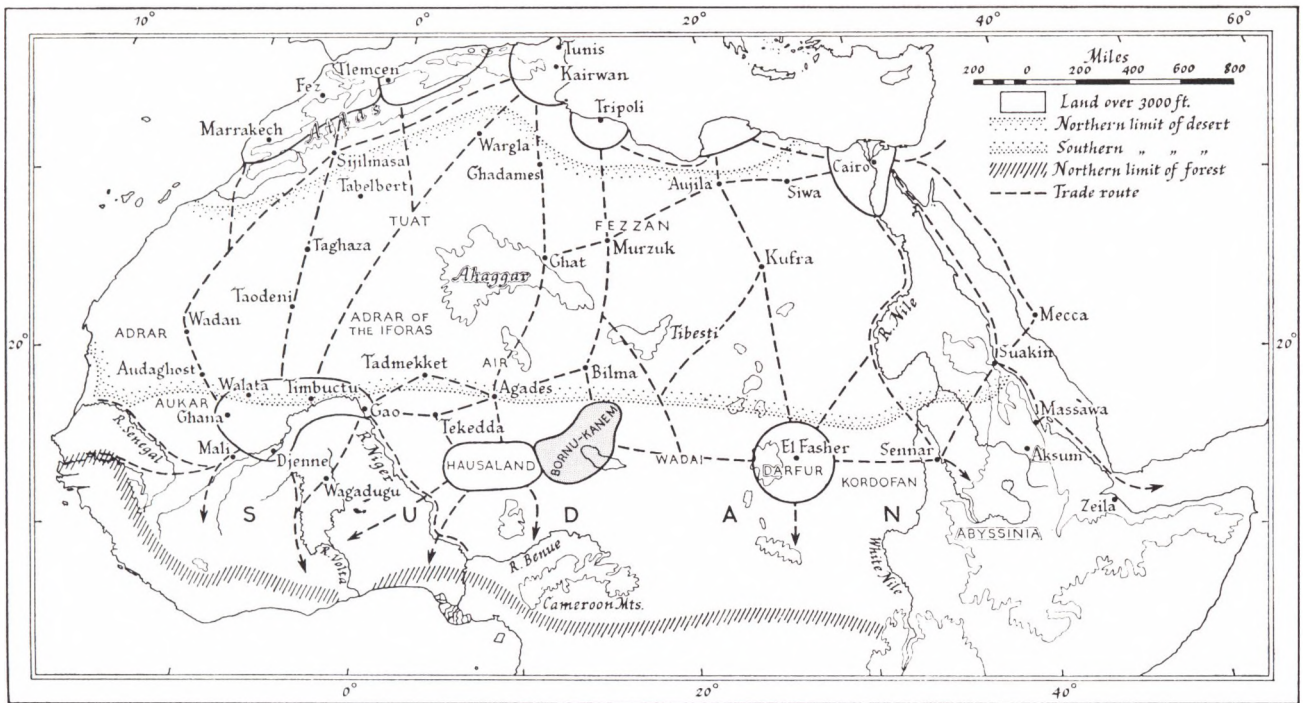


Fig. 2. Kort over Nord- og Vestsafrika på den store karavanehandels tid (fra 5. til 18. århundrede). De stiplede linier angiver handelsruter. Bemærk Borno-rigets placering i Sudan-bæltet. (Fra Fage 1958/1977).

om på den vestlige side af Tchad-søen, hvorfra det ekspanderede vest og syd på. De etniske grupper, som indlemmedes, havde en stamme-æt struktur, som blev omdannet ved inkorporeringen i staten. Denne inkorporering skete på forskellige måder: nogle folk gjordes til slaver via erobningskrige; andre kom i et vasalforhold til Borno; mens atter andre opsugedes direkte i den politiske og administrative overklasse.

Den ideologiske overbygning i denne statsstruktur var *Islam* og ideen om det guddommelige kongedøm-

me. Islam kom til Borno ca. år 1090, hvor den først slog rod ved hoffet i hovedstaden og derefter spredtes til landsbyerne i riget. Islam legitimerede den nærmest feudale stat med dens hierarkiske struktur. Ja, Islam blev faktisk »lig« med *staten*, som mange steder i Mellemøsten, idet det religiøse og politiske udvikler sig som to aspekter af én og samme proces (jvnf. Godelier 1973 s. xiv) (5).

Kongefamilien og de adelige familier udgjorde den ikke-produktive klasse, mens folk fra andre etniske grupper end kanuri-kernen, oprindeligt af slaveherkomst eller indbyggere i tidligere vasalstater, udgjorde producenterne: bønder og håndværksspecialister. Ved at være hierarkisk opbygget såvel som etnisk heterogen

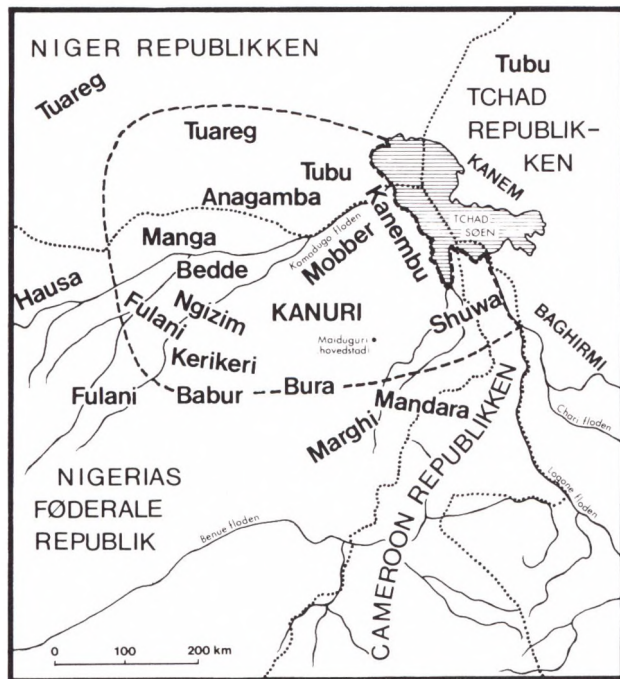
ligner Borno de øvrige »sudanesiske« riger i Vestafrika (jvnf. Ajayi og Crowder 1971 og 1974).

Borno-rigets styrke hvilede blandt andet på langdistance-handelen og kontrollen med den. Overklassen monopoliserede såvel handel som slavejagt og slavesalg (jvnf. diskussionen mellem Cocquery-Vidrovitch 1969 og Terray 1974). Der var livlig handel mellem Nordafrika og det sorte Afrika via karavanehandelsruterne (fig. 2), der gik i nord-sydlig retning gennem Sahara. Der var desuden handelsruter syd for ørkenen, der gik i øst-vestlig retning. Disse ruter havde knudepunkter blandt andet i Borno-riget. Borno handlede

bl.a. med salt, strudsefjer, slaver, guld og elfenben, til gengæld for klæde, heste og geværer.

Bornos hær bestod fortrinsvis af slavesoldater og tjente som instrument for statens ekspansion. Man indfangede nye slaver, som solgtes til Nordafrika eller gjordes til soldater eller husslaver i Borno selv. Slaver blev efterhånden frie og indlemmet i samfundet. I denne lange historiske proces blev »kanuri« som etnisk enhed dannet. Staten inkorporerede mange etniske minoriteter og islamiserede samtidigt de af dem, der var ikke-muslimer. Men Borno er stadig et polyetnisk samfund (se fig. 3).

Fig. 3. Kort over Borno-kongedømmet i Niger og Nigeria i nutiden, med de vigtigste etniske grupper. Den stiplede linie viser Bornos grænse.



I dag er Borno stadig et kongedømme med *Shehu' en af Borno* i spidsen, skønt en del af magten er frataget kongen med dannelsen af de koloniale enheder Nigeria og Niger omkring år 1900. England erobrede det meste af Borno, som blev en stat indenfor nationalstaten Nigeria, nemlig »Borno Emirate«. Frankrig erobrede det nordligste Borno, som blev en del af République du Niger og direkte koloniseret. Kanuriernes land blev således skåret over af kolonigrænsen.

Det britiske »Indirect Rule« (indirekte styreform) fungerede godt i Nordnigeria, deriblandt Borno, og briterne bevarede den feudale, hierarkiske politiske struktur og allierede sig med kanuri-overklassen. Borno blev som »Emirate« i Nigerias Nordregion gjort til et instrument for kolonimagtens behov. På trods af at der anvendtes »indirekte styre«, blev der foretaget en omstrukturering, idet bønderne blev tvunget til at producere på en ny måde. Man ville skabe en markedsproduktion, og der blev lagt skat på bønderne og håndværkerne, så de måtte producere pengeafgrøder for markedet. Der betaltes nu skat i stedet for tribut i naturalier som tidligere. En anden omvæltning skete med handelsruterne: Trans-sahara-handelen vendtes mod syd i stedet, og den vigtigste handel blev rettet



mod Guinea-kysten og den trans-atlantiske handel. Den britiske kolonialisme varede til 1960, uafhængigheden, hvorefter »Borno« riget blev en del af Føderationen Nigeria, som idag har et militærstyre. *Shehu'en* af Borno og hans hof er dog i dag leder af en betydelig del af den lokale administration.

#### *Kongen som symbol på staten i Borno*

I mange afrikanske kongedømmer findes former for »sakralt kongedømme« (guddommeligt kongedømme) og således også i Borno. Kongen af Borno er symbolet på staten Borno. Det centraliserede styre er symboliseret ved en enkelt person.

Meyer Fortes og Evans-Pritchard skrev om de mytiske værdier, der er forbundet med politisk embede i det traditionelle Afrika, at: »medlemmerne af et afrikansk samfund føler deres enhed og opfatter deres fælles interesse igennem symboler, og det er deres tilknytning til disse symboler, der mere end noget andet giver deres samfund sammenhæng og fortsættelse. Disse symboler repræsenterer – i form af myter, fiktioner, dogmer, ritualer, hellige steder og personer – enheden og eksklusiviteten hos de grupper, som respekterer dem. De betragtes på den anden side ikke blot som symboler, men som endegyldige værdier i sig selv.« (1940/1963 s. 17).

I Borno er det centrale symbol stadigvæk kongen. Han bor i et palads i hovedstaden midt i riget og er omgivet af ganske bestemte regaler, ritualer og myter. Kanuri-kongen af Borno er formelt set ejer af al jorden i Borno. Alle bønder betaler skat til staten i moderne tid, (som man betalte tribut til staten i tidligere tid). Alle ikke-kanuri-grupper var og er knyttet til statsmagten via alliancer mellem monarken og ledere af de pågældende etniske grupper. De betaler en vis tribut i form af kvægskat eller pengeskat og får til gengæld

adgang til græsgange eller dyrkningsret indenfor Bornos territorium.

Såvel den politisk-sociale struktur som historien »genopleves« af de nulevende bornoanere ved lejligheder som f.eks. kongens indsættelsesceremoni (som vi var vidne til i Maiduguri 1975, se fig. 4) og årlige muslimske fester. Kultur-manifestationer på statsplan såsom det gigantiske »teater for de tusinder« som omtalte ceremonier på pladsen foran kongepaladset, har en integrerende funktion. Folk på tværs af klasse værdsætter og dyrker »kanuri-kulturen«. Den fælles etniske identitet reproduceres igennem ideologien om, at

*Fig. 4. Scene fra indsættelsen af kongen af Borno, Shehu Mustapha Al-Kanemi på tronen i 1975. Under parasollen ses kongens hvide hest, omgivet af ryttere, hoffolk, musikanter og slaver (hans livgarde). Borno-statens centrale symbol, kongen, er omgivet af en række juridiske og religiøse sanktioner, som sikrer respekt for embedet.*



»Kanuri – am Borno-be« (»Vi er alle kanurier – borgere i Borno«), lige fra den øverste i kongeklanen til den laveste i bondeklassen, inklusive den kanurificerede slave. Ideologien om, at »alle kanurier« (majoriteten i Borno) »i fællesskab« dominerer »andre etniske grupper« søges vedligeholdt. Vigtigt er det også, at kanuri-bønder og kanuri-aristokrater i hverdagen bruger de samme etniske symbolske træk – skønt der er bonde-variationer og overklasse-variationer af samme basale etniske elementer (sammenlign fig. 5 og fig. 6).

*Fig. 5. Ung bondekone på 13 år fra de nordlige kanurier (manga). Hårfrisuren med de mange fletninger og med agat-smykket i pandefletningen viser, hun er en gift kvinde, og at hun er kanuri. Dette gælder også kjolens snit og smykkerne samt ansigtsarrene med de 9 lodrette streger.*



### 3. Problemfelter

Efter at have præciseret, hvad jeg forstår ved etniske symboler og i al korthed have præsenteret *stats-planet*, skal jeg i det følgende gå over til at se på etniske grupper, som på *landsby-planet* ofte falder sammen med erhvervsgrupper. I Bornos landsbyer møder vi forskellige repræsentanter for den producerende klasse. På dette plan er der både tale om brug af etniske symboler, der udtrykker reproduktionen af den politiske og økonomiske struktur, som den ser ud på det overord-

*Fig. 6. Kanuri-kvindens hårfrisure er ikke bare en frisure. Den er også et meget vigtigt etnisk symbol. Udover etnisk status signalerer den ægteskabelig status: gift. (Ungbigefrisuren er anderledes). Denne frisure er så høj og flot, at enhver kan se, at den tilhører en overklasse-frue fra hovedstaden. Dvs. udformningen signalerer desuden social klassetilørsforhold.*





nede statsplan og reproduktion af den specifikke struktur på lokalplanet med dens sociale modsætninger og konkurrence om økonomiske ressourcer (Despres 1975). Ud af de mange etniske grupper på landsbyplanet vælger jeg at lægge hovedvægten på én bondegruppe og én nomadegruppe. Det tredje emneområde bliver etniske symboler set i relation til *køns-dimensionen*, og i dette afsnit refererer jeg igen tilbage til statsplanet.

#### 4. Etniske grupper i Borno: Landsbyplanet

Der lever i dag i Borno folk fra over 30 forskellige navngivne »etniske grupper«, som ikke alle skal gennemgås i denne korte artikel (se Bovin 1972 s. 69). Her skal blot de vigtigste (største) grupper trækkes frem, og de der bedst viser etnisk symbolske træk, som er illustrerende for problematikken (fig. 3).

a) *Kanuri*: Den dominerende gruppe i Borno. Kanuri udgør tre fjerdedele af den samlede befolkning, som er på ca. 3 millioner. Kanuri-flertallet er agerbrugere (fig. 7), der dyrker hirse, bønner og krydderier og har lidt kvægbrug og håndværk ved siden af. Bønderne er politisk-administrativt underlagt adelige kanuri-embedsmænd, som indsættes af og er ansvarlige overfor *Shehu*'en af Borno. Kanuri-bønderne har flere undergrupper: kanembu, manga, mobber, djetko m.fl., og blandt kvægholdende kanurier skal nævnes boddewei og koyyam, der lever i bushen i spredte lejre eller smålandsbyer. Kanuris materielle kultur omfatter bl.a. stråhytter, firkantede lerhuse, jernhakker og -våben, lerkrukker, trægenstande, kalabasgenstande og lædergenstande.

b) *Shuwa-arabere*: Nomader eller halvnomader, der blev integreret i Bornos politiske statsapparat på et tidligt tidspunkt. De indvandrede som fårenomader for ca. 300 år siden fra egnen omkring det nuværende Sudan.

De fik specielle militære og religiøse opgaver i Borno-staten og giftedes ofte ind i kanuri-familierne. Shuwa udgør ca. en tiendedel af Bornos befolkning. Via shuwa-stammehøvdinge har nomaderne specielle græsningsrettigheder og andre privilegier. Den materielle kultur ligner kanuri-nomadernes for en stor del.

c) *Fulani*: Halvnomader/halvbofaste med både kvægavl og agerbrug. Indvandret fra egnen vest og sydvest for Borno med store zebu-kvægflokkede, især indenfor de sidste 100 år. Fulanierne fik ligesom shuwaerne specielle rettigheder til græsning i Borno. De har gennemgået en bosættelsesproces, men dele af fulanierne bor

Fig. 7. Kanuri-bonden med hakken i hånden. Han er i færd med at så hirse på sin mark. Kanurierne bor fast i kompakte landsbyer.





Fig. 8. Anagamba-nomade med sin dyreflok på vandring. Hjorden består af zebu-kvæg med lange horn, og anagambaerne vandrer over store afstande i søgen efter græsgange og vandhuller.

stadig i nomade-lejre i bushen. Den materielle kultur omfatter bl.a. stråhytter, store mælkekalabasser, vandkalabasser, hyrdestave, bue og pile, jernhakker og træmortere.

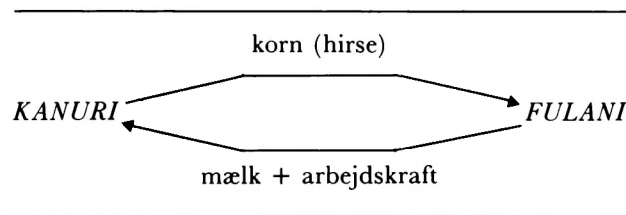
d) *Anagamba* (som er en gren af *wodaabe*, kvægfulanier): Helnomader, der udelukkende lever af kvægavl (stor zebu, får og geder) (fig. 8). Anagamba er meget mobile og dyrker aldrig jorden. De har større kvægflokke end de øvrige fulanier (ca. 6 køer per person ifølge Horowitz 1972). De taler samme sprog som fulanierne, men er eneste absolut endogame gruppe, dvs. de gifter sig kun med anagambaer (Bovin 1974/75 s. 473). De er de sidst indvandrede nomader i Borno og har opretholdt

deres gamle stammeorganisation med patrilineære slægtskabsgrupper, klaner og ætter (lineager). Anagamba er fåtallige, udgør den mindste nomade-minoritet i Borno. De vandrer ofte og over større afstande end andre nomadegrupper og kan migrere til helt nye græsningsområder, selv over landegrænser mellem Nigeria, Niger og Tchad og andre lande i Afrika.

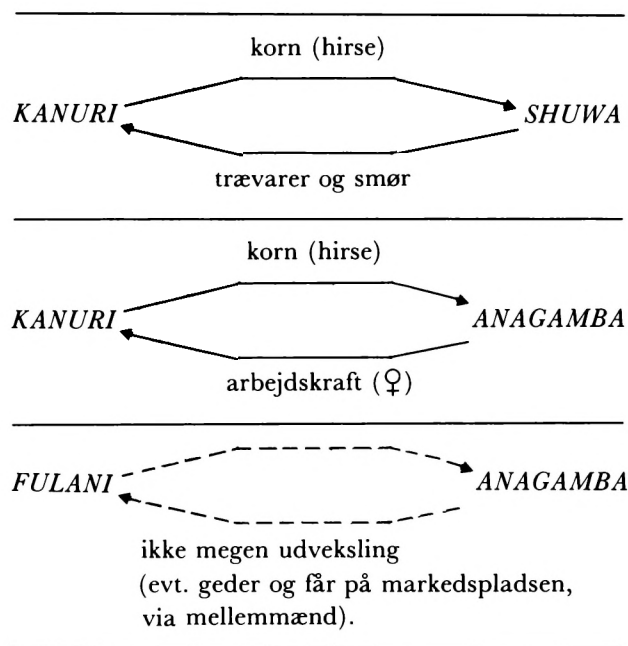
Anagambaerne har kun få, transportable materielle ejendele: stråmætter (men ingen hytter: de sover under åben himmel), reb, vandskind, hyrdestav og bue & pil, mælkekalabasser, vandkalabasser, sminkesager og enkelte andre ting. Hjorden er hele ejendommen, og livet afhænger af den. Mælk er anagambaernes vigtigste næring, men de er trods alt afhængige af kosttilskud i form af agerbrugsprodukter, og anagambakvinder arbejder derfor for kanuri-bondekoner for at få lidt hirse med hjem til bush-lejren. Anagamba-mændene arbejder ikke for de bofaste; de er udelukkende hyrder.

Nomaderne (fulani, shuwa, anagamba) yder via deres kvægflokke gødning til kanuri-agerbrugernes marker, og denne gødning er velkommen og nyttig i *tørtiden*. Men i *regntiden* kan der opstå konflikter mellem de etniske grupper, mellem nomader og bønder i samme egn, fordi dyrene let kan komme til at ødelægge kornet på markerne. Der hersker således både symbiose og konflikt mellem de nævnte grupper.

Hver gruppe udnytter sin økologiske niche. Der er *økonomiske udvekslinger* mellem folkene, som i hovedtræk kan stilles op som følgende:







Fulani køber hirse af kanuri-folk, som til gengæld køber mælk og arbejdskraft (fulani-kvinder arbejder for kanuri-kvinder i husene, og fulani-mænd arbejder for kanuri-mænd i markerne). Shuwa-arabere køber hirse af kanuri og sælger smør og trævarer såsom mortere, skamler og træskåle (fig. 9) til andre etniske grupper. Shuwa har monopol på at fremstille og sælge trævarer i Borno. Anagamba køber hirse af kanuri, og anagamba-kvinder leverer til gengæld arbejdskraft i husene for kanuri-bondekonerne. Fulani og anagamba har ikke megen økonomisk udveksling med hinanden. De konkurrerer snarere om samme nomade-niche. Af og til kan de sælge og købe dyr af hinanden, men da sker det via hausa-mellemmænd på markedspladsen. Det samme gælder fulani-shuwa og shuwa-anagambarelationerne.

Udover de fire etniske grupper, jeg har trukket frem kan nævnes hausa, som er slagtere og garvere, hvilket er »urene« håndværk for kanurierne, som derfor aldrig rører den slags arbejde. Hausaer er også mellemmænd i markedshandel. Der er enkelte ibo-købmænd fra sydøst-Nigeria, og der er mange andre etniske kontingenter i Bornos landsbyer.

Fig. 9. Økonomiske udvekslinger på markedspladsen: Shuwa-araber-kvinder (siddende) sælger sorte træskåle og træskamler til folk fra andre etniske grupper.



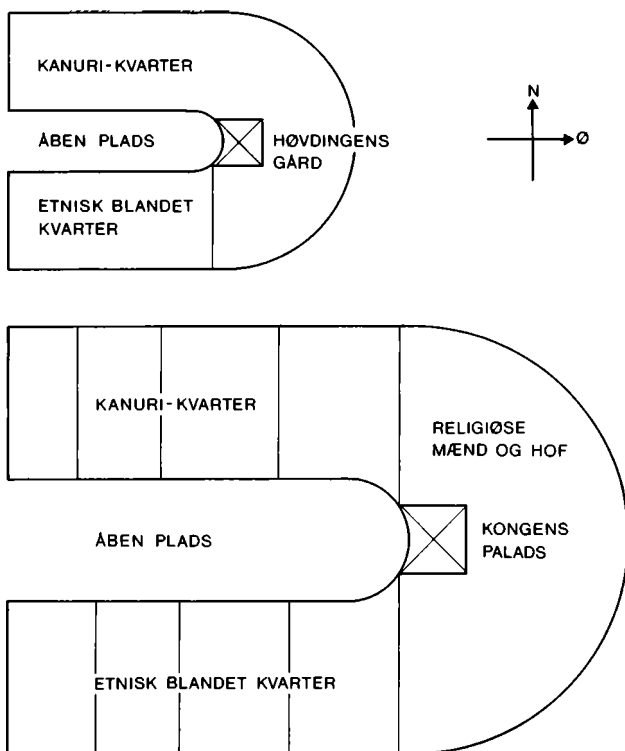


Fig. 10. Landsby-plan og by-plan i Borno har samme U-form. I bunden af U'et ligger den politiske leders bolig, og jo længere mod øst (og nord) man kommer i byen, jo højere social status har folk. Det etnisk blandede kvarter er placeret mod syd.

på en speciel måde i forhold til verdenshjørnerne (fig. 10). Bunden af U'et vender altid mod *øst*, hvor også den politiske leder, i landsbyen høvdingen og i hovedstaden kongen, har sin bolig placeret. Øst er den fineste og mest hellige retning, idet alle bøjer sig mod Mekka i bøn til Allah. Den nordlige gren af U'et beboes af kanurier og den sydlige gren af folk fra alle andre etniske grupper i et blandedt kvarter. Men jo højere status jo længere mod øst. Således bor lavkastefolkene ved spidsen af U'ets arme, længst mod vest. Denne etniske og sociale fordeling finder sted på såvel landsby-, som på by- og hovedstadsniveau. Går vi til historiske kilder ser vi, at U-formen og øst-vest placeringen også fandtes i Borno i ældre tid (Denham, Clapperton & Oudney 1826 s. 225).

Alle, uanset etnisk tilhørsforhold, mødes på de ugentlige markeder, der afholdes overalt i Borno. Hver by og hver større landsby har sin markedsplads, hvor bl.a. økonomiske, handelsmæssige og religiøse kontakter skabes og vedligeholdes. Det er netop på markederne, at de etniske forskelle ses tydeligst, ofte med 15 eller 20 forskellige dragttyper på ét og samme marked. Denne stadige daglige kontakt betyder ikke, at forskellen mellem de forskellige etniske grupper langsomt udviskes, som det ligger implicit i »akkulturations«-forklaringer.

I det følgende skal jeg vise, hvorledes to udvalgte grupper, kanuri og anagamba, på markant vis reproducerer deres etniske egenart gennem deres ydre fremtoning, på trods af daglige kontakter.

Den typiske bosættelses-struktur på landet i Borno består af en større eller mindre landsby med agerbrug og med et »opland« med forskellige hel- og halvpermanente nomade-lejre i bushen, som hører med til samme økonomiske og økologiske nichemønster, som beskrevet her. Alle disse nomader frekventerer markedet inde i landsbyen.

Går man tættere på landsbyernes og byernes grundplaner i Borno, finder man et tydeligt mønster, hvori den sociale struktur afspejles. Landsbyen og byen er næsten altid formet som en hestesko eller et U, vendt

## 5. Elementer i den symbolske etniske kommunikation

Hvad er det da for ting, der viser etnicitet i Borno? Man kan udskille følgende kategorier indenfor den materielle kultur, og dette gælder for samtlige folk i Borno:

- a) tatoveringer og ar
- b) hårfrisurer
- c) dragter og smykker
- d) redskaber og husgeråd
- e) boligmiljø og erhvervsmiljø.

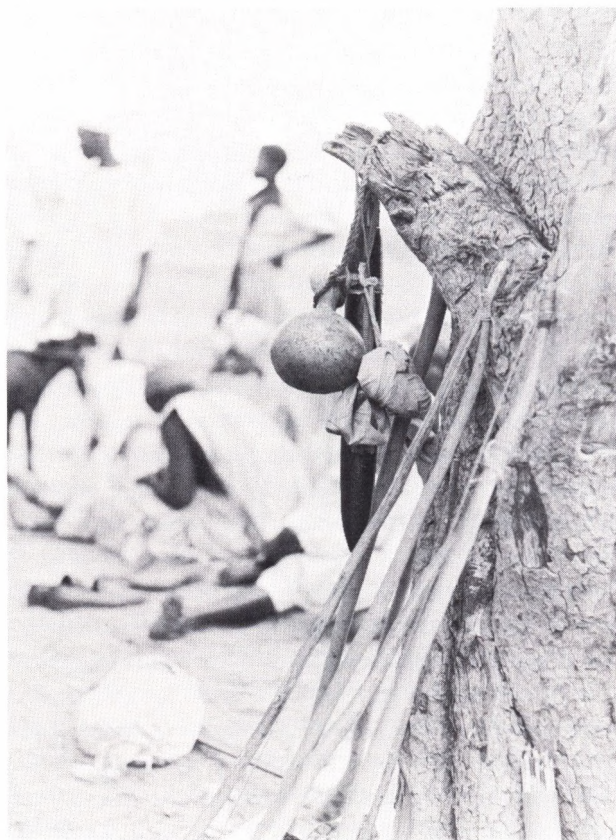
Det er oftest en kombination af de nævnte elementer, snarere end et enkelt element, der medvirker ved en klassifikation. Tatoveringerne eller arrene prikkes, ridses eller skæres i ansigt og på krop, oftest når børnene er små, og følger personen fra barndom til graven uden at kunne forandres. Element a) adskiller sig fra de øvrige b)–e) ved at være livsvarige. Hårfrisurer står som noget, der ligger mellem »natur« og »kultur«. De er træk, der både kan forandres og ikke kan forandres. Ganske vist *kan* hår flettes på 117 måder, men der er forskel på dets længde og på, om det er kruset, krøllet eller glat, hvilket sætter grænser for bestemte frisurer.

De øvrige elementer, dragter, redskaber, boligmiljø osv. er altsammen træk, der er specifikt etnisk kulturelle, men de kan forandres, dvs. individet kan oplæres til en anden etnisk form i løbet af sin livstid, og mange gør det i Borno. Det sker blandt andet ved indgåelse af inter-etnisk ægteskab eller ved flytning fra én egn til en anden.

Et redskab, en hyrdestav eller et stykke husgeråd er en *forlængelse af personen*. De allerfleste brugsgenstande på landet er produceret indenfor husholdet selv eller af lokale håndværkere, altså ikke masseproducerede fabriksvarer. De kan derfor »mærkes« og præges såvel individuelt som etnisk. Både dragt, redskab og våben

viser tilbage på et aspekt ved personen, der bærer det. Jeg har ofte hørt folk på markedspladserne sige: »*Dér er en fulani!*«, mens de pegede på en ting (en kalabas f.eks.), der stod alene, uden at ejerkvinden var der lige i det øjeblik. Genstanden bliver symbolet på mennesket, der bruger den. Den markerer en etnisk særegenhed. Folk i Borno siger også om en hyrdestav eller bue & pilekoger, der står op af et træ (fig. 11). »*Dér står en*

Fig. 11. Genstanden repræsenterer den »etniske person«. Her: bue & pile + vandbeholder = fulani. Markedet i Damaturu i det vestlige Borno.





*fulani!*« eller »*Dér er en anagamba!*«, og alle véd, selvom de ikke har set personen i den tætte vrimmel på markedspladsen, at personen må være der et sted lige i nærheden.

Det er som om personen »er« i forlængelsen, hvad enten det er et våben eller en ornamentet og mærket skål eller et andet kulturelt element med en etnisk symbolik. For nomade-manden gælder projektionen våbnene/redskaberne *par excellence*: bue & pil og hyrdestav, der står for selve erhvervet. Våbnene, som oftest er fremstillet specielt indenfor gruppen, men også kan købes af fremmede håndværkere, smykkes i det mindste altid med tegn eller amuletter, der vedhænges, så alle kan se, at det er en mand fra dén og dén etniske gruppe (og undergruppe/klan), der ejer det og »er« i våbnet.

For nomade-kvinden gælder projektionen *skålen*, der indeholder det værdifuldeste produkt og det, som hendes arbejdskraft er koncentreret om: mælken = maden (som både er til selv-konsumtion og til salg for folk fra andre etniske grupper). Fulani-nomadekalabasskålen (fig. 12) bliver symbol på »kvinde med mælk, af en bestemt gruppe : fulani«. Kanuri-bondekonen derimod, identificeres via sin røde kalabasskål eller sin lerkrukke som »kvinde med løg, hirse, krydderier: kanuri«. Intet under, at kvinderne ornamenterer deres skåle så rigt og investerer megen tid i ornamenteringen (fig. 12 og fig. 19).

Denne symbolik, der ligger i en skål eller et våben kendes også fra andre samfund i Afrika. Evans-Pritchard har smukt skildret den for Nuer-folket i Sudan: »En mands spyd (*mut*) er konstant i hans hånd, det udgør næsten en del af ham – når han går i krig, jager, rejser, vogter hjorden, danser, er i selskab med sine okser, muntre sig med sine kammerater og så fremdeles – og når han lægger det fra sig, er det indenfor

hans rækkevidde; og han bliver aldrig træt af at slibe og polere det, for en nu er særdeles stolt af sit spyd«. (Evans-Pritchard 1956, afsnittet om »Spear symbolism« s. 233).

Videre skriver Evans-Pritchard, at spyddet for nuermanden er: »en forlængelse af og ydre symbol på den højre hånd, som står for styrke, vitalitet og perso-

Fig. 12. Fulani-kvinde med mælkekalabas på hovedet. Person og brugsgenstand smelter helt sammen, så kalabas af denne type kommer til at »betyde« fulani.





nens dyder. Det er en projektion af selvet« (Evans-Pritchard 1956 s. 233).

Udover genstandssymbolikken er der tale om en *farve*-symbolik i forbindelse med især dragter og husgeråd i Borno, hvor følgende farver bruges af og kommer til at symbolisere følgende etniske grupper:

| Genstand     | Farve                       | Etnisk gruppe   |
|--------------|-----------------------------|---|
| dragt        | hvid                        | fulani (kun mandsdragten)                             |
|              | blå                         | kanuri (især mandsdragten)                            |
|              | sort (helt mørk indigo-blå) | anagamba (mands- og kvinde- dragt)                    |
| kalabas-skål | gul                         | fulani eller anagamba-kvinde (afhængig af ornamenten) |
| kalabas-skål | rød                         | kanuri-kvinde   |
| træ-skål     | sort                        | shuwa-kvinde  |

Fig. 13. Farvesymbolik i Borno.

## 6. Kanuri-folkenes symboler

På kanuri-sprog taler man om etnicitet på forskellige måder. Begrebet »etnisk gruppe« har en pendant på kanuri, men dette ord, *jiri*, betyder ikke blot etnisk gruppe, men også »slags«, »art«, »race«, »gruppe«, »klan« osv. afhængig af sammenhængen.

På kanuri hedder symbol eller tegn *alama*. Beherskelse af kanuri-sproget er i sig selv et *alama* på kanurihed, et element, der hører med blandt andre, hvis man skal indkredse, hvad kanuri egentlig er. En snor med amuletter (læderposer med Koran-udskrift indeni) kan være et *alama* på etnicitet. En speciel måde at gå på kan være et *alama* på etnicitet. Klædedragten er et tydeligt *alama*, og ansigts-arrene er endnu mere umiskendelig etniske (jvnf. endvidere, hvad Ali Monguno nævner om kanuri (6)).



Fig. 14. Kanuriernes ansigts-ar: 9 lodrette streger, symmetrisk omkring aksens langs næseroden. To på hver kind og to i hver tinding (se også fig. 5 og fig. 6).

Kanuri-arrene er ikke »tatoeringer« lavet med en nål. De er ar-tatoeringer, som barberen skærer med et skarpt barberblad, når barnet er 7 dage gammelt, under navngivningsfesten. Begge køn får dem. De lodrette streger skæres altid symmetrisk omkring ansigtets akse og næserod. Der er 5, 9 eller 13 streger, idet der er lokale variationer i de forskellige dele af Borno. På skitsen (fig. 14) ses den almindelige 9-streger-markering. Nogle kanuri-undergrupper giver imidlertid ikke drengbørn ansigts-ar, men kun døtrene.

*Etnisk identifikation* sker for en *kanuri-mands* vedkommende via følgende elementer (fig. 15): ansigts-arrene, sproget, våbnene, den værdige måde at bevæge sig på, kalotten på det skaldede hoved, kjortlerne (under- og overkjortel) og buksernes snit, mønster og farve, amuletterne under tøjet, redskabet og tildels fysiognomien, som nogle informanter medregner ved etnisk identifikation, samt endelig miljø, bolig og dyr.

*Etnisk identifikation* sker for en *kanuri-kvindes* vedkommende via følgende elementer (fig. 16): Kanuri-hårfrisuren (se figurerne 5 og 6) og (for gifte kvinders vedkommende) agat-smykket i pandefletningen (se endvi-

dere Bovin og Holtedahll 1975 om symboler på ægteskabelig status), kanuri-ansigtsarrene, skørt og kjolesnit og farver og mønstre broderet derpå, smykker (ørringe, halsringe, overarmsringe, fingerringe,

Fig. 15. Kanuri-mand: identifikations-elementer.

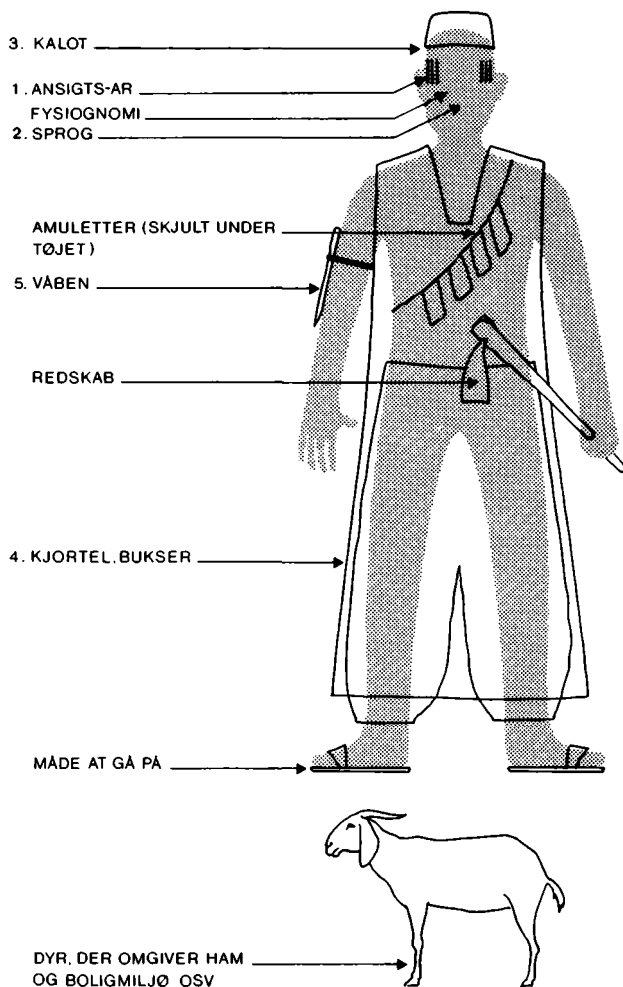
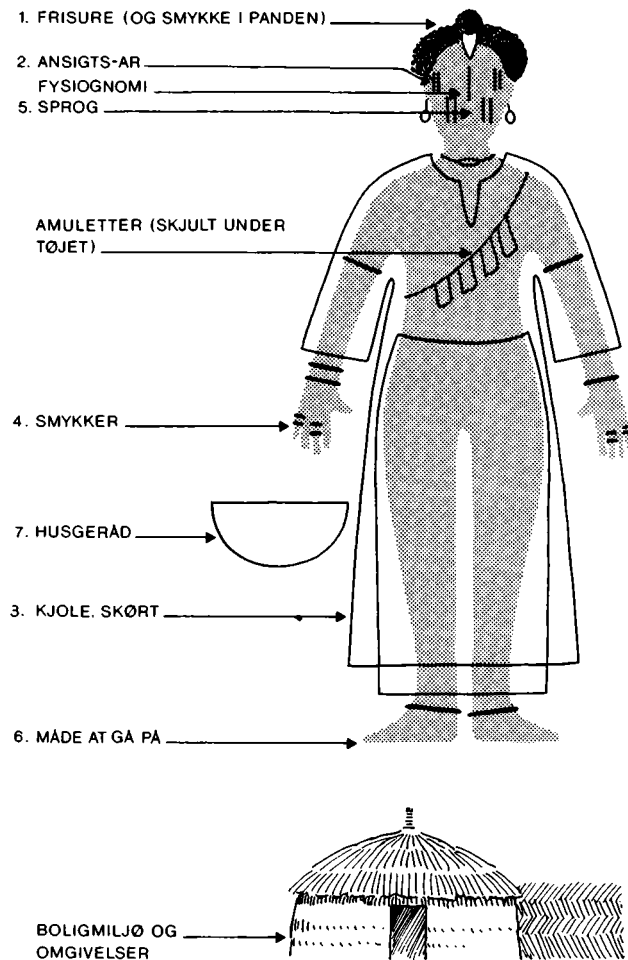


Fig. 16. Kanuri-kvinde: identifikations-elementer.



armbånd, ankelringe), amuletter under tøjet, kanuri-sproget, husgerådet: skålernes form, farver, ornamenter, kanuri-måden at bevæge sig på og graciøse gang, samt boligmiljø og kulturelle omgivelser i videre forstand. For nogle informanter hører også fysiognomien med ved etnisk identifikation.

Figur 15 og figur 16 bygger på en undersøgelse, jeg foretog i landsbyen Garawa i 1968 af elementerne i den etniske identifikation af mænd og kvinder hos henholdsvis mænd og kvinder af manga-kanurierne. Numrene på elementerne angiver rækkefølgen (vigtigheden), elementerne blev opremset i af informanterne selv.

Ved at sammenligne figur 15 med figur 16 kan man hurtigt se, at manden og kvinden ikke identificeres på helt samme måde, og dette skal jeg vende tilbage til i afsnit 10 nedenfor.

Foruden disse indtegnede kendetegn, som alle er ydre, synlige kendetegn, hører der noget andet og mere til »kanuri« som etnisk identitet. De tre diakritiske træk er, at personen må være *muslim* og have i det mindste noget kendskab til *kanuri*-sproget og have en *kanuri*-fader. Moderen kan være fra en anden etnisk gruppe, men etnisk status arves formelt set gennem faderen.

## 7. Anagamba-nomadernes symboler

Lige som for kanuriernes vedkommende genkendes anagambaerne på deres tatoveringer, hårfrisurer, dragter, redskaber og våben og husgeråd, samt bolig/erhvervsmiljø, som alle er klart anderledes end kanuriernes (se endvidere Bovin 1972 a), 1972 b), 1973 og 1974/75).

Anagambaerne bærer »sort« tøj, som det kaldes, dvs. helt mørkeblåt indigo-farvet klæde, og kvindernes hårfrisurer er markante, ligesom mændenes lange flet-

ninger er det. Ansigtet og overarmene har blå tatoveringer (se fig. 17). Mændene skiller sig ud fra mænd af alle andre etniske grupper i Borno ved, som de eneste nu om dage (det var almindeligt i ældre hedensk tid), at gå med skind-skriddklæde og ikke bomuldsbukser. De bærer desuden sandaler af ugarvet skind med hår på og på hovedet stråhatte med strudsefjer på (fig. 1). Anagambaer bærer, for at fortsætte modsætningen til kanurierne, deres amuletter *udenpå* tøjet, synlige for alle, og det er runde i stedet for firkantede amuletter. De indeholder dele af planter i stedet for Koran-udskrifter, dvs. de er gennemført ikke-muslimske. Smykkerne er af kobber, messing, jern og gammeldags cowrie-skaller, helt modsat kanuri-kvindernes sølvsmykker. Anagamba-kvindernes dragter er knækorte, ærmeløse og med bar mave, hvilket også er særdeles u-islamisk.

Anagambas selvbeskrivelse af anagamba kom blandt andet til udtryk gennem tegninger. Selvportrættet (fig. 18) af en ung anagamba-pige fremstiller næsten udelukkende hendes ansigt som tatoveringer. Hun har yderligere fremhævet den timeglasformede tatovering i sin tinding ved siden af ansigtets frontaltegn.

Hos anagambaerne i Nigeria og Niger er der tale om en påfaldende identisk »mærkning« af menneske og brugsgenstand. Nogle af mønstrene på huden (tatoveringerne) går igen i mønstrene på kalabassernes overflade. Den menneskelige hud og kalabassens »hud« (den gule, glatte overflade) bliver udsat for samme indridsning – prægning – af noget etnisk, af »anagamba-hed«, som figurerne 17, 18 og 19 viser. Tatoveringerne er, med Lévi-Strauss' udtryk »messages« (budskaber), og »leçons« (læresætninger). De er budskaber om sociale underinddelinger for andre anagambaer og etniske budskaber for folk fra andre etniske grupper.





Fig. 17. En 14 årig anagamba-pige med tatoveringer i ansigt og på overarmene, »klunke-frisure«, jern- og messing-ørenringe, ikke-islamiske amuletter om halsen og indigo-blåt tøj. Nomade-pige, ugift. Hendes selvportræt ses i fig. 18.

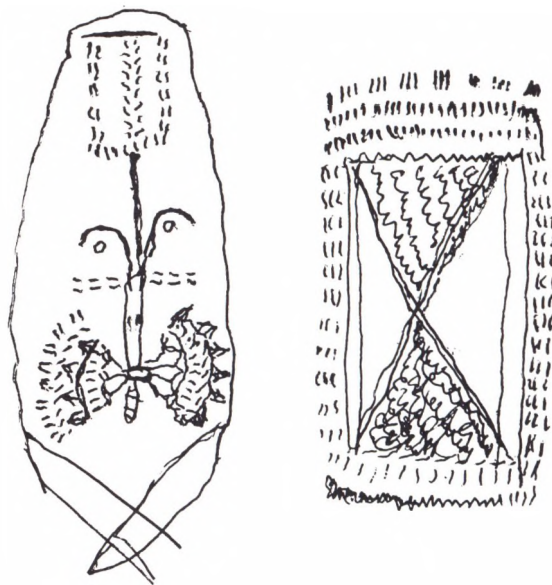


Fig. 18. Anagamba-piges selvportræt (se figur 17). Frontal-tegning samt ekstrategning af tatoveringen i hendes tindinger.

Fig. 19. Anagamba-piges kalabas. Hun har indridset samme menneskemotiv, som der er tatoveret på hendes overarme (fig. 17), på skålen. Bemærk de unge mænds hatte (jvnf. fig. 1) og hyrdestave i ornamenterne. Det er hyrder på vandring mellem bopladser.





8. De »civiliserede« bønder og de »vilde« nomader  
 Taget enkeltvis vil det måske være vanskeligt at forklare, hvorfor dette eller hint nu anvendes som symbol på kanuri eller anagamba. Men ser man alle elementerne i sammenhæng, træder der et mønster frem. De to syndromer afspejler, hvordan de to grupper på forskellig måde er knyttet til naturen. Den fundamentale opposition på landsbyplanet i Borno er nomade-bonde oppositionen, og

*skinddragt* : bomuldsdragt  
*bush-agtig* : byagtig : :  
*vildskab* : civilisation : :  
*nomadeliv* : bofast landsbyliv  
*anagamba* : kanuri.

Anagamba vælger og reproducerer kulturelementer, der er tilknyttet vildnisset, »bushen«, den rå steppe. Det er dyrenes direkte produkter, såsom *skind* og *fjer* – i modsætning til de »civiliserede« klæder, som er lavet af bomuldsstof og silke fra Europa eller Asien og har broderier på. Halvnomaderne, fulani, ligner på en del træk helnomaderne, anagamba. Fulani-mændene bærer også kegleformet stråhat, men *uden* strudsefjer på, og fulani bærer ikke skindbukser, men altid korte bomuldsbukser. Fulani ligger i kultur midt imellem kanuri og anagamba.

I denne sammenhæng er »natur« og »kultur« selv symboler på de to folk anagamba og kanuri's identitet. Udvælgelsen af netop disse symboler må ses i sammenhæng med deres erhverv: På den ene side omvandle hel-nomader, der lever »direkte« af dyrene og bevæger sig i bushen (fig. 8), og på den anden side fastboende agerdykere, som kultiverer jorden (fig. 7), og samtidig har en statsorganisation med islamisk kultur og overbygning. At markeringen af disse etniske

forskelle vedblivende opretholdes er et udtryk for gruppernes fortsatte ønske om bevarelse af integritet, samt den fortsatte reelle modsætning i erhvervene nomadisme/agerbrug.

### 9. Sakrale etniske symboler

Det er så langt fra *alle* materielle genstande, som anvendes af en given etnisk gruppe, der får en etnisk symbolsk betydning. Der er en tendens til, at *visse* etniske symboler gøres til en slags hellige, »sakrale« symboler, der er urørlige; eller »magiske« symboler, der »beskytter« gruppen. For kanurierne synes det at være kvindernes hårfrisurer og hårsmykker (fig. 5 og 6), som ikke opgives eller ændres for noget i verden (andre træk kan man godt acceptere ændringer i). For anagambaerne synes det at være mændenes skindbukser og strudsefjershatte (fig. 1) og det mørke indigofarvede tøj og kvindernes hårfrisurer og smykker (fig. 17), der hæges mest om.

I de sakrale symboler *kondenseres* hovedmodsætningerne i samfundet. Det er disse udvalgte etniske symboler, som nærmest antager form af noget helligt for pågældende etniske gruppe, og som går igen i megen af gruppens kunst og ornamentik. De er kerne-symboler eller nøgle-symboler, som man også kunne betegne dem. Nøglesymbolerne er mere end blot og bar genkendelse af folk fra etnisk gruppe A, etnisk gruppe B, osv. De tjener til noget dybere end genkendelse: identitet og er som sådan kulturpolitiske våben.

*Kulturel arkaisme og »overkommunikation« af etnisk identitet*  
 Strudsefjer på hattene og skind-skridtklæde er »arkaiske« kulturelementer i Borno, som anagambaerne er de eneste, der holder fast ved. (Jeg så dem også i 1978, og der er ingen tegn på, at elementerne forsvinder, skønt strudsefjer er både sjældne og kostbare (8)).

Anagamba-kvindernes mange og store ørenringe i kanten af ørene har så absolut også en magisk betydning, ligesom armringe og amuletter har det. I virkeligheden er ørenringe og hatte også en form for »amuletter«. De tillægges en årsags-virkningseffekt: skal bringe sundhed, rigdom, held, lykke i kærlighed og andet godt, for personen der bærer elementet. Det har været kendt, siden Jean Gabus udgav bogen *Au Sahara. Arts et symboles* (1958/1962), at folkene i Sahara og Sahél i Afrika bærer smykker og andre genstande også for deres magiske værdi (jvnf. kapitlet »La valeur magique des matériaux«, Gabus 1958 s. 45–47). Det gælder blandt andet jernringe, agat-smykker, glasringe, osv., som bruges af en hel række folk i Afrika.

For anagamba synes den arkaiske, konservative, ja næsten mystiske materielle kultur at udtrykke såvel en etnisk distinktion, som en religiøs-magisk (se endvidere Bovin 1974/75). Anagambaerne holder sig væk fra majoritetens religion, Islam, og bibeholder deres egen gamle religion og verdensbillede. De vedligeholder u-islamiske amuletter og klædedragt (til stor forbavelse for folk i Borno, som siger »Når de nu kan gå hen på markedspladsen og købe stof til andre, rigtige, dragter, hvorfor gør de det så ikke?«. Det er misforstået!). Anagambaerne undgår assimilering, og de skyr sedentarisering (bofastgørelse). De ønsker ikke at blive agerdyrkere. Netop anagamba-gruppens etniske symboler er i høj grad *magiske* dvs. de tillægges en beskyttende virkning for gruppen *i forhold til andre etniske grupper*. I forsvar mod dem. Kulturelementerne, de vælger, er tilknyttet vildniset, »bushen«, »naturen«.

Den etniske arkaisme må forklares som en pendant på det superstrukturelle plan til de sociale, økonomiske og politiske forhold, at anagamba kæmper for nogle økonomiske rettigheder og politiske mål. De ønsker autonomi i forhold til kanurierne, i hele det modsæt-

ningsfyldte spil mellem nomader og agerbrugere – mellem stammeorganiserede nomader på den ene side og den centraliserede stat og klassesamfundet på den anden.

Fulani, derimod, bliver bofaste. En stor del af dem er hel- eller halv-sedentariserede, og de går i takt dermed over til Islam og »civiliserede klæder«.

Nomadernes truede eksistens (jvnf. Stenning 1959), som forværredes i tørkeårene 1968–74 (jvnf. Bovin 1974), gjorde, at arkaismen trivedes som aldrig før i Borno. Den fik ligefrem et opsving i disse år. Nomaderne er en af de truede minoriteter i Borno. Nomaders eksistens-grundlag og livsform trues mange andre steder på jorden. (Hvad angår samernes rettigheder til jord osv. indenfor den norske og svenske stat og den kulturelle kamp, jvnf. Eidheim 1971 (9)).

Anagamba-arkaismen kan forstås som en form for kommunikation af, at »Vi er anderledes end jer bønder, og vi er nomader, der har vore kvægflokke og gerne vil vedblive at have det og derfor må sikres græsgange«.

Fredrik Barth beskriver en lignende arkaisme hos kohistanere overfor pathanere i Pakistan, hvor kohistanere overkommunikerer deres identitet gennem brug af arkaiske dragtelementer, for eksempel dårligt garvede skind og langt hår (10).

Der foregår en komplementarisering af etniske symboler i Borno, idet kanuris dragt bliver modstillet med anagambaernes dragt. Modsætningen er tydelig i såvel farver som i materialer, former og snit.

Anagambaerne kæmper om at eksistere i den totale socio-politiske enhed, der hedder Borno. Blandt andet ved at overbetone det helnomadiske, kvægavlerkulturen og -livsmåden. Det politiske system i Borno-staten, de sociale relationer og den etniske ideologi placerer kanurier i centrum og på toppen, i en position så de

identificerer sig med staten. Dette gælder også kanuri-bønderne. Nomaderne, derimod, har en relativ autonom politisk struktur indenfor staten og har en anden politisk strategi.

Kanuriernes etniske symboler inkluderer helt naturligt elementer, som betoner og uddyber denne forposition og denne majoritetsplads. Deres opbud af »civiliserede« by-træk: af store kjortler og elementer, der taler om politisk dominans, rigdom og handelsmonopol, vidner om dette.

De etniske dragter og frisurer, ornamentter, smykker osv. er underlagt de allerstængeste regler fra in-gruppens side imod overtrædelser. En anagamba-nomade må og kan *kun* bære anagambadragt. Og en kanuri *kun* en kanuridragt. Ellers er hendes/hans identitet i fare; og negative sanktioner træder i så tilfælde i kraft øjeblikkeligt. Som et eksempel kan jeg nævne, at jeg så en 19-årig anagamba blive skældt hæder og ære fra midt på markedspladsen i landsbyen Garawa for alles øjne og ører, da han havde fået syet sig en kjortel af *hvidt* bomuldsstof i stedet for at holde sig til det mørkeblå eller i hvert fald mørkt tøj. En gammel anagamba-kvinde overfusede ham, og alle i kredsen var enige med hende i kritikken. Sanktionerne indtraf til trods for, at manden stadig gik med skindbukser under kjortlen, som han skulle, og at den ny kjortel var *kort* og havde det rette snit (ikke lang som muslimernes kjortel). Næste dag havde anagamba-manden mørkeblå kjortel på!

Der er hårde kollektive sanktioner på etniske dragter. Der er kontrol med »folkedragter« i landsbymiljøet, (således som Petr Bogatyrevs klassiske arbejde har påpeget det for folkedragter i Slovakiet : »Folk costume is subject to the sanction of the collective« (1971)). *By*-dragten er ikke i nær samme grad underlagt det kollektives sanktioner. *By*-dragten er i Nigeria

og Niger i højere grad underlagt den hastigt skiftende *mode*, ligesom over hele verden i dag (»fashion« i modsætning til »anti-fashion«, som Procter & Polhemus fornyligt har analyseret, 1978) (11).

### 10. Kvindernes etniske symboler fremfor mændenes i samme kultur

Der er ikke noget mærkværdigt i, at mennesker i alle samfund og til alle tider udtrykker deres sociale status gennem udsmykningen af kroppen og klædedragten. Dragten er dét, personen altid bærer rundt på, og som lettest bliver genstand for kodificering.

Det er imidlertid ikke umiddelbart så letforståeligt, at det i nogle kulturer ser ud til at være det ene køn fremfor det andet, der mest udpræget *viser* det etniske tilhørsforhold i ydre træk. I 1971–73 arbejdede vi på en bog om kvinderne i Mangaland, som udgør den nordlige del af Borno. Under arbejdet blev det klart, at manga-kvinderne var »mere etniske« i deres fremtoning end manga-mændene i det hele taget (Bovin og Holtedahl 1975). Jeg har kunnet bekræfte og uddybe dette ved at sammenligne Borno med andre samfund i Vestafrika (12).

Ronald Cohen skriver om shuwa-kvinder, der bliver gift med kanuri-mænd, at de »sædvanligvis opretholder kontakt med deres egne slægtninge, bibeholder deres eget sprog og besøger deres egne slægtninge, så ofte de kan. Men de taber som tiden går mange af deres ikke-kanuri etniske træk, når de har været i kanuri-samfundet en tid. Interessant er det, at *den sidste ting, der ændres, synes at være hårfrisuren*, hvilket er et etnisk distinkt træk i dette område«. (Cohen 1970 s. 163, mine understregninger).

Det synes ved første øjekast som om hårfrisurer ikke kan være af nogen vigtighed i en socialantropologisk teoretisk sammenhæng. Men i Borno kongedømmet

*Fig. 20. Shuwa-araber-kvinde. Ung gift nomadekone med barn. Hun har lange fletninger og knude i nakken, med metalnåle stukket igennem. Sølvring i næsefløjen.*



*Fig. 21. Boddewei-kvindens hårfrisur minder en del om kanuri-kvindens med mange fletninger og agat-smykke i panden (for den gifte kvinde), men håret indsmøres med et klægt stof, og fletningen i nakken er meget lang (se fig. 22). Boddewei er kvægavlende halv-nomadiske kanurier.*

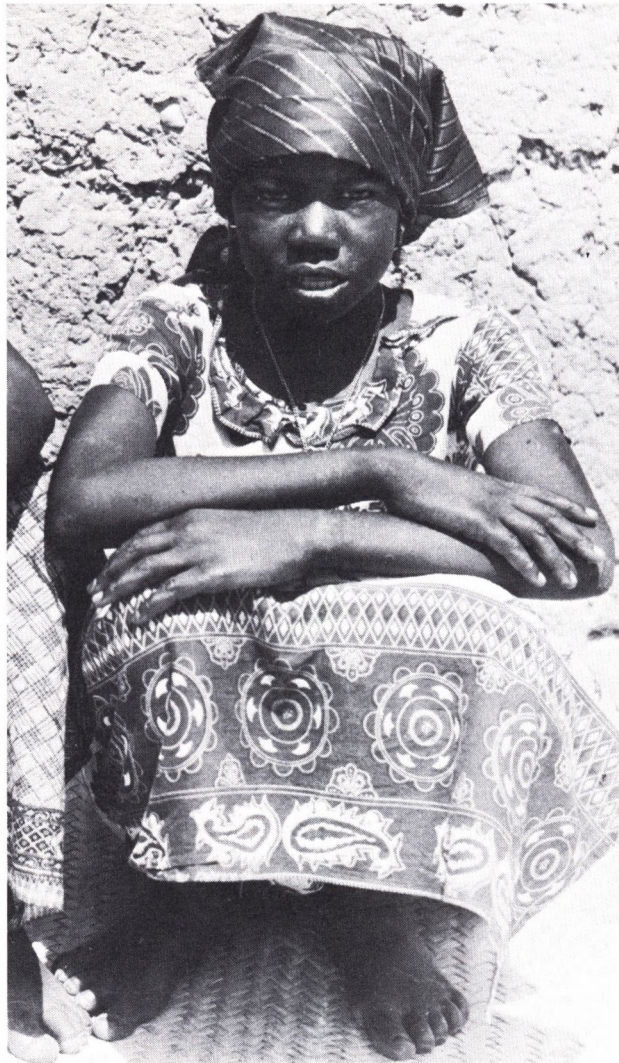




Fig. 22. Boddewei-kvindens frisure set bagfra, med den lange tykke fletning, som er et tydeligt etnisk tegn.



Fig. 23. Hausa-pige med fletninger parallelt fra pande til nakke, dækket af et tørklæde bundet i nakken. Hun har en lille lodret ar-tatovering på hver kind.







har de i ekstrem grad symbolsk betydning. Folk i Borno kan ikke komme ind på talen om etnicitet uden at komme ind på netop frisurer (13). Når bornoanere skal forklare hinanden og fremmede, hvordan man kender andre etniske grupper, siger de ofte: »Det er de folk, hvis kvinder sætter håret sådan og sådan . . .« Hårfrisurers betydning ved etnisk differentiering er ikke noget nyt fænomen. Det synes at være tilfældet også i prækolonial tid (se Denham, Clapperton & Oudney 1826), såvel som i kolonial (se Palmer 1936) og neokolonial tid.

Når vi skal forsøge at forklare den veritable »kult«, der er omkring hår og frisurer i Borno, og de penge og timer, der ofres for sagen, (og de mange kunstneriske afbildninger af hår – og det er kun kvindelige hårfrisurer) kan man først sige, at *hovedet (kela)* for kanurierne i Borno er den del af legemet, der primært repræsenterer personligheden. Utallige er de udtryk og ordsprog, der omhandler »kela«. At »holde hovedet« betyder for eksempel at klare sig og have respekten i orden og flere andre ting i det sociale liv og omgangsformen i almindelighed.

Professionelle kanuri-damefrisører søger også for kontrollen med den rette stil.

Mændenes hårfrisure eller rettere mangel på samme, det skaldede hoved (fig. 25 og 26), signalerer islamisk, altså *religiøs identitet*, snarere end den signalerer en specifik etnisk identitet. En kvindefrisure, derimod,

er altid og umiskendeligt etnisk i sin karakter. Igenem sin frisure klassificeres hun som enten *kela-kanuri* (kanuri-hoved), *kela-manga* (manga-hoved) *kela-shuwa* (shuwa-hoved) osv., eller et andet »hoved«. (Sammenlign figurerne 5, 6, 9, 12, 17, 20, 21, 22, 23, 24). Kvinden i Borno bærer således altid rundt på et etnisk symbol. Kvinden bærer det udover de andre symboler, såsom ansigts-ar, klædedragt, smykker, osv. Det betyder endvidere, at kvinden på en måde er mere »kulturelt bundet« til sin gruppe, til at repræsentere den i inter-etniske sammenhænge. Hun bliver altid mindet om den etniske status, hvilket manden ikke nødvendigvis gør.

Denne forskel på kønnene medfører også, at kvinden i tilfælde af etnisk skift, har et ekstra element at ændre (eller at bibeholde). Det betyder en mere kompliceret og gennemgribende ændring af personligheden for en kvinde end for en mand at skulle skifte gruppe og kultur, f.eks. ved ægteskab ell. lign. På samme tid forventes det af kvinden snarere end af manden, at hun skifter kultur i sådanne tilfælde.

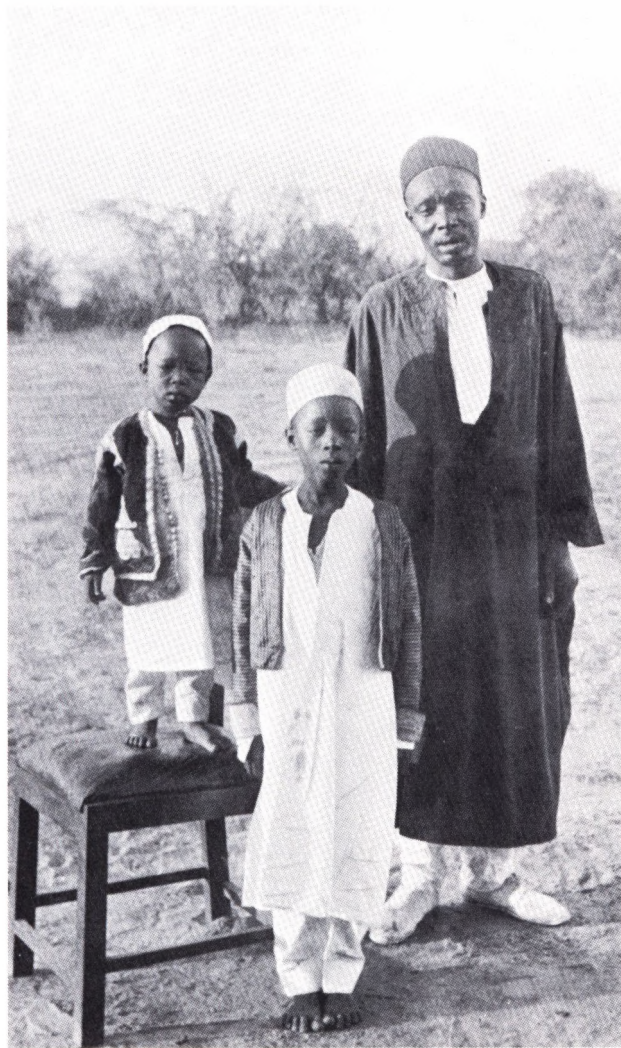
Hovedparten af folk i Borno er muslimer og patrilineære (eller bilaterale med hovedvægt på faderlinien), og der er udpræget viri-lokalitet (konen flytter hen til manden ved ægteskabs indgåelse). Det betyder, at kvinden forlader sin gruppe for at bo hos mandens gruppe. Deres fælles børn får altid den etniske status gennem faderen, formelt set i hvert fald. Kanuri-børn får »blodet fra faderen og mælken fra moderen«, som det hedder på kanuri. De blodsbeslægtede regnes for de vigtigste slægtninge, selvom »mælkeslægtningene« også har en vis betydning.

Muslimske mænd identificeres i dag snarere via deres omgivende miljø (og via deres våben, jvnf. s. 61) og omgivende kvindelige slægtninge (fig. 26) og disses dragt og frisure, end via deres egen dragt. Dette gælder

◀ Fig. 24. Kvindernes hårfrisurer og dragter udtrykker, i højere grad end mændenes, etnisk distinktion. I forgrunden sidder kanuri-piger og gifte kanuri-koner med forskellige frisurer og hausa-kvinder med tørklæder på. Mændene i baggrunden, stående, er mere ens i påklædning, de har et »pan-etnisk« islamisk udseende.



Fig. 25. Kanurier i 1930'erne fra bogen R. Palmer: *The Bornu Sahara and Sudan 1936*. Både faderens og sønners dragter er nordafrikanske i snittet. Den politiske alliance mellem Borno og Nordafrika var mere udpræget i tidligere tid. Sammenlign med næste billede af »En kanuri i 1975«.



specielt efter, at skikken med ansigts-arrene delvist forsvinder, og i de kanuri-undergrupper, hvor kun døtre får ansigts-ar, mens sønner ikke skæres i ansigtet!

Går man til andre kilder om Vestafrika, der omhandler forskellen på mand og kvinde og frisurer, finder man hos Baduel og Meillassoux følgende bemærkninger: »Der eksisterer/eksisterede i Vestafrika konventionelle frisurer, der karakteriserer etnisk tilhørsforhold eller angiver status, permanent eller midlertidig. Dette forhold er specielt udtrykt for kvindernes vedkommende, hos hvilke man ikke kan forveksle en ung, giftefærdig pige med en ung, gift kvinde. Man genkender på frisuren den gravide kvinde eller kvinden, der bærer sorg over et mistet barn eller en mand, den ældre kvinde efter klimakteriet . . . Det er ubestrideligt igennem de kvindelige hårfrisurer, at man finder den største stilvariation: fest-frisurer (pragtfrisurer) eller frisurer, der tillader at bestemme tilstanden på et givet tidspunkt.« (1975 s. 21) (14).

Men Baduel og Meillassoux skriver kun, at det specielt er hos kvinder, vi finder de etniske frisurer. De skriver ikke, hvorfor det er sådan. En forklaring snarere end en konstatering må være det interessante, og det skal analysen i det følgende forsøge at pege hen imod.

Mandlige hårfrisurer findes kun hos »hedninge« i Borno. Hos anagamba-nomaderne har mændene langt hår og fletninger (fig. 1) og er meget »etniske«, ligesom kvinderne i deres gruppe er det. Hos visse andre »hedninge« ses desuden stort »afro-hår« for mænd, ligesom bjergfolkene fra det centrale Nigeria, fra Adama-wa-bjergene og Cameroon udviser mandsfrisurer. *Det skaldede mandshoved* (som ses hos størsteparten af Bornos mænd) er et religiøst symbol. Islam har betydet, at mænd med forskellig etnisk baggrund har kastet de etniske forskelle i frisure, og delvist i dragt som sådan, bort til fordel for den *pan-etniske stil*. At lade sit hoved



Fig. 26. En kanuri i 1975. Dragten er lige så meget »northerner« (Nordnigeriansk) som den er specifikt kanuri. Denne lyse kjortel og lyse kalot bæres af såvel kanuri-mænd som af fulani-mænd og hausa-mænd osv. Faktisk kan man bedst se på bondens lille datter, at han er kanuri, idet hun har kanuri-specifik lillepige-frisure, med to totter hår og resten barberet af og kanuri-kjole og -smykker.



kronrage er en religiøs renselsesproces og kanuri-mænd, fulani-mænd, hausa-mænd, shuwa-araber-mænd, osv. i Borno ser ens ud på »frisure« og ofte også på komplekset kalot + kjortel + vide bukser + bedekrans (fig. 24), og de går i moskéen sammen om fredagen. Det er altsammen *fælles-statsligt-muslimsk* og tilhører et plan, der er overordnet det etniske. Dog kan man mange steder på landsbyplan stadigvæk iagttage visse etnisk distinkte træk i mandsdragter.

Årsagerne til den kønsmæssige forskel i markante etniske symboler kan søges flere steder. Der er umiddelbart tre mulige forklaringsmodeller:

1) at kanuri-kvinder er mere »konservative« og »traditionelle« end kanuri-mænd,

2) at det er vigtigere for kvinden end for manden at markere den ægteskabelige og seksuelle status (ugift, gift, skilt, osv. jævnfør Bovin og Høltedahl 1975 s. 56–63 og s. 146–147) – og disse symboler er *samtidigt* etniske symboler. Om manden er gift eller ugift er ikke så vigtigt socialt set, og (måske) derfor ikke markeret i ydre symboler,

3) at kanuri-kvinder kun giftes med kanuri-mænd og skal *blive* indenfor Borno og indenfor kanuri-kredsen og derfor »mærkes«.

Forklaring 1 forkaster jeg som falsk, mens forklaring 2 er nødvendig, men ikke tilstrækkelig. Forklaring 3 er vigtig, og den hælder jeg til som min hypotese, under indtryk af den historiske proces, som Borno-kongedømmet har gennemløbet, med inkorporeringen af andre etniske grupper, som antydnet ovenfor, s. 50. Kvindernes etniske symboler er i høj grad forbundet med kvindernes betydning for samfundets *biologiske og sociale reproduktion*, som skal sikres. Derfor er ægteskabelig og seksuel status helt essentiel netop for kvinden som potentiel og reel børneproducent.

Borno-staten udvides, og kanuri-mænd gifter sig med

ikke-kanuri kvinder – fulani, shuwa, hausa, osv., men ikke omvendt. Kanuri-kvinder giftes – ideelt set – ikke ud af kanuri-gruppen. Det herskende ægteskabssystem indebærer, at folk fra andre etniske kategorier inkorporeres i Borno og i kanuri-identiteten, idet børnene bliver kanurier efter faderen. Kanuri reproducerer sig selv åbent, men asymmetrisk. Dette må ses i forbindelse med statens historie og ekspansion, som beskrevet s. 50.

Derfor er det specielt vigtigt for kanuri-kvinderne at markere deres tilhørsforhold: »Jeg er ikke noget ægteskabsobjekt for dig«, signalerer hun til mænd fra andre etniske grupper via sin store prangende hårfrisur. Kanuri-mænd behøver ikke at markere sig så stærkt etnisk, for de skal alle være muslimer sammen med andre mænd i hele landet og i hele Vestafrika. Mænd færdes i det pan-etniske univers: i den muslimske stat. De kan gifte sig med både kanuri-kvinder og kvinder fra ikke-kanuri-grupper, og polygyniet tillader op til 4 hustruer ad gangen. Manden videregiver alligevel kanuri-identiteten til sine børn, som indsluses i staten.

Ægteskabsalliancer mellem kanuri-mænd og fulani-kvinder, shuwa-kvinder, osv. resulterer ofte i, at disse familier bliver »hausaficerede«, det vil sige taler hausa, som kompromis-sprog og som fællessprog i hele Nordnigeria og Sydniger. Fulani-kvinder, der giftes med kanuri-mænd antager oftest hausa-dragt eller måske kanuri-dragt.

Den forklaringsmåde, jeg har fremlagt på materialet til forklaring af forskelle i etniske symboler og deres relative brug hos de to køn i samme samfund, inddrager statens historie og ekspansion og det sociale reproduktionssystem (jvnf. Friedman 1975) som faktorer, der har været determinerende for også kulturelle faktorer som blandt andet etniske symboler og deres anvendelse.

## 11. Kulturforandringer: ændringer i etniske symboler

»Kanuri«s tilblivelse er resultatet af en lang historisk proces, der har strakt sig over mange århundreder, og den fortsætter. Generelt kan man sige, at for nogle etniske grupper er inkorporeringen i staten Borno næsten fuldkommen. For shuwa-arabere i toppen og for babur, bura og marghi og andre grupper i bunden af det statslige hierarki. Folk som babur, bura og shuwa (se fig. 3) integreres i Borno-statsapparatet, mens de bliver »kanuri-ficerede«, og mange får kanuri-ar i ansigtet, begynder at bære kanuri-dragt og tale kanuri, mens andre ikke integreres; og ikke *vil* integreres, f.eks. anagamba-nomadene.

»Kanuri« fortsætter, men udtrykket kan skifte over tid. »Kanuri 1935« og »Kanuri 1975« (se fig. 25 og fig. 26) ser ikke ens ud. Fotografiet i Sir Richmond Palmers bog 1936 viser to fotografier af 'en kanuri'. De giver et noget andet billede af kanuri end de billeder, vi optog under feltarbejde i samme egn fyrré år senere. I 1930'erne prægede nordafrikansk stil i højere grad Borno-mandsdragten, end den gør det i 1970, idet kontakten gennem Sahara var livligere og vigtigere dengang, end den er det idag. Først på et senere tidspunkt blev det almindeligt i Borno at klæde sig som »Northerner« i Nordnigerias »Northern Region« i modsætning til »Southerner«, som var de sydlige regioners stil. Det var under partiet N.P.C.'s kampagner (Northern Peoples Congress) i 1950erne, det rigtigt slog an. Sammen med »northernization« i klædedragt fulgte en »hausafication«, hvor man talte hausa mere end sit eget sprog, hvis og når man kunne. Dette holdt sig også efter Nigerias uafhængighed i 1960 og under borgerkrigen i 1966–70, hvor kanuri- og hausa-folk kæmpede sammen mod ibo.

Senere, i midten af 1970erne, er vi vidne til et skift



bort fra »northerner«-stilen i såvel dragt som sprog, og henimod en mere udpræget »etnisk« *kanuri-stil* igen i Borno. Dette sker i takt med dannelsen af »Borno State« og dens udskillelse fra »North Eastern State« i Nigeria. I slutningen af 1970'erne bliver det nu relevant, især for mænd, at spille kanuri-identiteten ud i det politiske liv, hvor mange kanurier får nye muligheder for at få regeringsembeder på grund af Borno-delstatens dannelse. Det er stadigvæk islamisk, men nu »islamisk + kanuri«, som det er relevant at kommunikere.

Disse få bemærkninger om ændringer i »kanuri« skal tjene til at vise, at såvel form som indhold i etniske symboler kan ændre sig med tiden, i takt med socio-politiske omvæltninger.

## 12. Konklusion

Hovedargumentet i artiklen er, at de etniske symboler udtrykker relationer mellem grupper og er udtryk for et socio-politisk hierarki i det poly-etniske samfund.

Etniske gruppers signalering af etniske forskelle kan betragtes som en transformation af de modsætninger, der findes mellem de pågældende etniske grupper på det økonomiske og politiske område, til symbolsprog.

De fysiske/materielle genstande, som af de etniske grupper udpeges til at være de genkendelige og vigtige etniske symboler, er på én gang: *materielle genstande*, »politiske« og »ideologiske« *genstande*, af den grund at etnisk identitet i høj grad er et politisk spørgsmål, fordi det drejer sig om gruppetilhørsforhold, politisk kamp og markering af etniske grænser. Valgene af de etniske nøgle-symboler eller »sakrale« symboler repræsenterer en kondensering af de etniske hovedmodsatninger i pågældende samfund.

Hvis etniske minoriteter underlægges større politiske enheder, erobres og inkorporeres i en stat, som

eksemplet Borno i Vestafrika viser, vil nogle etniske kulturelle træk forsvinde og nye komme til. Med ny etnisk identitet følger nye etniske symboler. Det etniske er et element i statens ideologiske legitimation.

Analysen af symboler, jeg har udvalgt i artiklen, må ses som et bidrag til forståelsen af, hvorledes kulturen medvirker ved reproduktionen af den sudanesiske islamiske stat. Borno er blot én blandt mange stater, der opstod, blomstrede, forfaldt og koloniseredes på steppen i Vestafrika.

Der findes i de polyetniske, vestafrikanske stater to »systemer«: 1) *det islamiske system* og 2) *det etniske system*. Mænd er i højere grad bærere af nye og overordnede *pan-etniske symboler*, som i Borno er religiøse, muslimske symboler. Kvindernes etniske symboler må forstås ud fra samfundets biologiske reproduktionsbehov, og ægteskabelig status er helt essentiel for netop kvinderne. Mænd repræsenterer det almene, det politiske, mens kvinderne repræsenterer det lokale, det familiemæssige. Kvinder kommer til at stå som dem, der reproducerer den »etniske partikularisme« i højere grad end mændene i det samme samfund (15).

## Noter

1. Feltarbejder udførtes i Borno (Niger, Nigeria og Tchad) i 1968, 1973, 1974–75 og 1978, igennem i alt 2 år. Jeg takker *Statens Humanistiske Forskningsråd* for bevillinger til forskningsrejserne i 1973 og 1974–75. Tak til alle informanter og venner i Borno.
2. Tak til Jonathan Friedman, Flemming Højlund og Carl-Ulrik Schierup for gode kritiske kommentarer til den foreliggende artikels første version.

3. De »symboler«, jeg beskæftiger mig med i denne artikel, er i Edmund Leach's betydning måske snarere »sign« end »symbol«, Leach 1976 s. 12, for eksempel, med Leach's eksempel: »En krone er tegn på kongeværdighed«. »Sign«: »Tegn A står for B som del for et hele (metonomi)«, mens »symbol A står for B ved arbitrær forbindelse«, *ibid.* s. 12.
4. Jvnf. van den Berghe 1971 s. 517: »Etnicitet og etnisk partikularisme kan bortelemneres til ikke at eksistere. Ethvert forsøg på at stigmatisere »tribalisme« løser ingen basale problemer overhovedet, og det samme gælder foregivende af, at multi-nationale stater er nationer. Ingen semantiske tricks eller ideologiske slogans har nogensinde skabt en nation ud af multi-etniske konglomerater. Udfordringen drejer sig om at anerkende det legitime i kulturel pluralisme, ( . . . ) og på samme tid fastholde staternes politiske integritet, som nødvendigvis må være multinationale, hvis de overhovedet skal være levedygtige«.
5. »Måske er det således unødvendigt at lede efter, om det er det politiske, som antager en religiøs form eller omvendt, da de kun er to former af én og samme proces, to elementer med samme indhold, som eksisterer samtidigt på flere niveauer« (M. Godelier 1973 s. xiv).
6. Den følgende beskrivelse af »The Kanuri« er forfattet af en kanuri-mand af overklassen, som har skrevet om sin egen etniske gruppe i en bog redigeret af E. Spicer 1962, indeholdende afsnit om alle de store etniske grupper i Nigeria. Alhaji Ali Monguno er idag en vigtig politiker, minister, og bosiddende i Lagos. Beskrivelsen lyder, i min oversættelse:  
 »Vi, kanurierne, er en høj, mørk race; og vi dyrker en langsom, værdig måde at gå på. Vi er lette at genkende på vore ansigts-arter og usædvanlige dragter og hårfrisurer. Vi har 9 eller 13 ar lavet med barberblad i ansigtet, fire eller seks arrangeret på hver kind og én ned i midten fra panden til næsetippen. Mænd og kvinder kan have den ene eller anden variant af disse ar.  
 Min normale dragt er en stor kjortel over lange, vide bukser, der går ned til anklerne, og en kalot eller fez til, broderet med silketråd, og fine, lokalt fremstillede lædersko. Det meste af vores tøj er farvet og broderet, og vi foretrækker mørke farver, mellembå eller helt mørkeblå, skønt når jeg har en anden kjortel på nederen under den store kjortel, så er den kjortel normalt hvid. Om mine arme og omkring min hals bærer jeg gerne amuletter, på hvilke der er skrevet vers fra Koranen. Somme tider bærer jeg en dagert (dolk) på armen og har altid ringe på mine fingre. Jeg kronrager mit hoved, men jeg kan lide at have et kort fipskæg.

Både hvad angår kjole og hårfrisure er vore kvinder blandt de mest karakteristiske i Nigeria. Når min kone klæder sig på, vikler hun først et skørt om livet, og uden på det har hun kjolen, som når helt til jorden. Hun foretrækker at have mørke farver på og elsker at bære mange smykker. Vi kan lide at se godt ud i vore dragter og er tilbøjelige til at spendere en god del på personlig udsmykning.

Kanuri-kvindens slående hårfrisure er unik. Før hun blev gift, havde min kone sit hår sat i den frisure, der sømmer sig for en ugift pige. Hun delte håret i tre felter parallelt med panden. De to bageste felter blev flettet i mange småbitte fletninger, hvis ender sad løse. Forhåret blev også flettet, men havde en ekstra deling over næsen. Da hun blev gift, forandrede hun sin hårfrisure til den gifte kvindes frisure. Nu deler hun håret i et ovalt felt på toppen af hovedet ( . . . ) osv. (Monguno 1962 s. 27–28).

7. Lévi-Strauss skriver i *Anthropologie Structurale*, afsnittet om kunst i Asien og Amerika, at »Tatoveringerne er ikke blot ornamentale, de er ikke det alene – som vi har vist det allerede i forbindelse med Nordvestkysten, og det samme kan gentages om Ny Zealands ( . . . ) De (tatoveringerne) er tillige budskaber om en åndelig finalitet, der er indpræget, og læresætninger«. (Lévi-Strauss 1958 s. 283).
8. Strudsejer var for flere århundreder siden en særdeles vigtig handelsvare, noget af det som Borno-rijet kunne eksportere i lang-distancehandelen mellem Borno og Nordafrika og til Europa. Men varen er så sjælden nu, at den ikke udføres mere. Den bruges til strudsejersvifter, hvilket var (og er) et værdighedstegn hos kanurier i Borno, men anvendtes aldrig på hatte af kanurier. I dag er der ikke mange strudse tilbage, de fleste lever i strudsefarme, halvtamme, ejet af rige Bornoanere.
9. Eidheim 1971 s. 50–67 (om de »socialt stigmatiserede samer«) og *ibid.* s. 75: ». . . Dog bliver disse kulturtræk, på trods af at deres kontekster i den stigmatiserede minoritetskultur er simple og hjemmelavede, tillagt generaliserede meninger om høj værdi og værdighed og bliver tillagt værdi i de inter-etniske transaktioner som symboler med komplementær værdi . . . Etableringen af samiske etniske emblemer er på den anden side ikke tilfældig: sprog, folkløse, osv. repræsenterer sektorer overfor hvilke majoritetskulturen sætter komplementaritet i den inter-etniske kontekst (jvnf. Sahlins' argumentation om at kulturer, der er i kontakt med hinanden, virker selektivt ind på hinanden, Sahlins 1964)«. (Eidheim 1971 s. 75).
10. »I kontaktsituationen er det et slående faktum, at kohistanere

overkommunikerer deres identitet gennem brug af flere arkaiske træk i dragten; det mest slående er sko af dårligt garvede skind og langt hår. Pathanere finder sådanne rustikke træk meget komiske, men anerkender på den anden side de kvaliteter (uafhængighed og styrke), som kohistanere udviser. Politisk set er kohistani-bonden (med sin selvstændige jord) en autonom ligemand i forhold til pathan-jordejeren og mandshuslederen, på trods af at han taler for en mindre gruppe, ofte kun sin egen person. Kohistanere og pathanere er partnere i et ikke-lokaliseret to-bloks alliancesystem, som gælder i området . . . » (F. Barth 1969 s. 130–131).

11. Polhemus & Procter (1978) skelner mellem to specialiserede typer af dragt og pynt, nemlig »fashion« og »anti-fashion« – mode og anti-mode. De har hver sine specifikke funktioner (s. 55). Anti-fashion er »symboler på social and kulturel stabilitet, kontinuitet og uforanderlighed; de er traditionelle kostumer, som ideelt set forbliver uændrede over lange tidsperioder. Selvfølgelig kan de forandre sig, sommetider drastisk, men de søger ikke desto mindre at opretholde et indtryk af stabilitet«. Fashion, mode, fungerer i kontrast dertil som symboler på kulturel ændring, social mobilitet og »fremskridt«. I moden sker der hele tiden, nærmest systematisk, en udskiftning af stilen, hvert år eller hver årstid produceres der ideelt set det »sidste nye skrig«, som en urmekanisme der siger: »tiderne skifter« (s. 56). De etniske symboler, jeg omtaler i artiklen her, kan parallelliseres med »anti-fashion« – anti-mode – idet de fastholder det stabile i de etniske grupperes ydre og derigennem medvirker ved grænse- og identitetsvedligeholdelse.
12. F.eks. Denise Paulme og Jacques Brosse 1956; Ronald Cohen 1970; Céline Baduel og Claude Meillassoux 1975; kombineret med Lisbet Holtedahl 1973 s. 102, samt egne feltstudier i Niger, Nigeria, Tchad og andre vestafrikanske lande.
13. Jvnf. Ali Mongunos karakteristik af hans egen etniske gruppe, kanuri, note 6.
14. Af Marguerite Dupires arbejde fremgår det, at der hos nomadiske fulanier, Woḍaaḅe, findes syv forskellige navngivne kvindfrisurer, som er forbundne med kvindens ægteskabelige/sexuelle og reproduktive status på det givne tidspunkt (Dupire 1960 s. 64–65). Vi har andetsteds (Bovin & Holtedahl 1975 s. 58–62) gjort rede for de nordlige kanuriers (mangaernes) kvindelige hårfrisurers symbolske værdi i forbindelse med ægteskabelig status, osv.
15. Fotograferne i teksten er optaget af Carl-Ulrik Schierup (fig. 4,

7, 23) og af Informationsministeriet i Maiduguri, Nigeria (fig. 6), samt af Mette Bovin (fig. 1, 5, 8, 9, 11, 12, 17, 20, 21, 22, 24). Tegningerne er udført af Elsebet Morville (fig. 3), samt af Flemming Bau. (fig. 10, 14, 15, 16).

## Litteratur

- Ajaji, J. F. A. and Michael Crowder (eds.): *History of West Africa*, Vol. I–II. London 1971 og 1974.
- Baduel, Céline et Claude Meillassoux: »Modes et codes de la coiffure Ouest-africaine«, i: *L'ethnographie. Revue de la société d'ethnographie de Paris. Nouvelle Serie*, no. 69, s. 11–59. Paris 1975.
- Barth, Fredrik (ed.): *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference*. Bergen/Oslo/London 1969.
- Bogatyrev, Petr: *The Functions of Folk Costume in Moravian Slovakia*. The Hague/Paris 1971.
- Bovin, Mette: »Ethno-terms for Ethnic Groups: Examples from Azande and Kanuri«, i: *Zande Themes. Essays presented to Sir Edward Evans-Pritchard*. Edited by A. Singer and B. V. Street. Oxford 1972, s. 64–81. 1972 a).
- Bovin, Mette: *Ethnic Stereotypes: Meaning and Use*. Stencil, Århus Universitet. 1972 b).
- Bovin, Mette: »Myter hos to etniske grupper, Niger«. Stencil. Tværfag om myteforskning. Århus Universitet 1973.
- Bovin, Mette: »Tørke, sult og migration i Vestafrika«, i: *Jordens Folk*, nr. 4, s. 380–384. København 1974.
- Bovin, Mette: »Ethnic Performances in Rural Niger. An Aspect of Ethnic Boundary Maintenance«, i: *Folk. Dansk Etnografisk Tidsskrift*, vol. 16–17, s. 459–474. København 1974/75.
- Bovin, Mette og Lisbet Holtedahl: *Frie piger i Mangaland. Kønroller, ægteskab og prostitution i Vestafrika*. København: Nationalmuseets Forlag 1975.
- Cocquery-Vidrovitch, Catherine: »Recherches sur un mode de production africain«, i: *La Pensée*, vol. 144, s. 61–78, 1969. (Oversat til engelsk i D. Seddon (ed.): *Relations of Production. Marxist Approaches to Economic Anthropology*. London 1978, s. 261–288).
- Cohen, Ronald: »The Dynamics of Feudalism in Bornu«, i: J. Butler (ed.): *Boston University Publications in African History*, Vol. 2, s. 87–105.



- Cohen, Ronald: *The Kanuri of Bornu*. New York 1967.
- Cohen, Ronald: »Incorporation in Bornu«, i: R. Cohen and J. Middleton (eds.): *From Tribe to Nation in Africa. Studies in Incorporation Processes*. Candle Publications Co. 1970.
- Denham, Major D., Captain H. Clapperton and Dr. Oudney: *Narrative of Travels and Discoveries in Northern and Central Africa in the Years 1822, 1823, and 1824*. London: John Murray 1826.
- Despres, Leo A.: *Ethnicity and Resource Competition in Plural Societies*. World Anthropology: An Interdisciplinary Series. The Hague and Paris 1975.
- Dupire, Marguerite: »Situation de la femme dans une société pastorale (Peul woDaBe, Nomades du Niger)«. i: D. Paulme (ed.): *Femmes d'Afrique Noire*. Paris, 1960.
- Dupire, Marguerite: *Peuls nomades. Étude descriptive des Wodaabe du Sahel nigérien*. Paris 1962.
- Eidheim, Harald: *Aspects of the Lappish Minority Situation*. Oslo, Bergen, Tromsø 1971.
- Evans-Pritchard, E. E.: »Nuer Spear Symbolism«, i: *Anthropological Quarterly*, Vol. 26, s. 1–19, 1953.
- Evans-Pritchard, E. E.: *Nuer Religion*. Oxford 1956.
- Fage, J. D.: *An Atlas of African History*. London 1958.
- Fortes, M. and E. E. Evans-Pritchard (eds.): *African Political Systems*, London 1940/1963.
- Friedman, Jonathan: »Tribes, States, and Transformations«, i: M. Bloch (ed.): *Marxist Analysis and Social Anthropology*, ASA, London 1975. s. 161–202.
- Gabus, Jean: *Au Sahara. Arts et Symboles. Au Sahara. Les Hommes et leurs Outils*. Neuchâtel 1958/1962.
- Godelier, Maurice: *Horizon, trajets marxistes en anthropologie*. Paris 1973.
- Holtedahl, Lisbet: *Køn og rang i et polyetnisk landsbysamfund. Social organisation i Mainé-Soraa, Niger*. Magisterafhandling, Universitetet i Tromsø. Stencil. 1973.
- Horowitz, Michael M.: »Ethnic Boundary Maintenance among Pastoralists and Farmers in the Western Sudan (Niger)«. i: *Journal of Asian and African Studies*, Vol. 7, no. 1–2, s. 105–114. Toronto 1972.
- Leach, Edmund: *Culture and communication. The logic by which symbols are connected. An introduction to the use of structuralist analysis in social anthropology*. Cambridge 1976.
- Lévi-Strauss, Claude: *Tristes tropiques*. Paris 1955.
- Lévi-Strauss, Claude: *Anthropologie structurale. I–II*. Paris 1958 og 1973.
- Monguno, M. Ali: »The Kanuri«, i: E. Spicer (ed.): *The Peoples of Nigeria*, s. 23–33. Longmans of Nigeria 1962.
- Palmer, Sir Richmond: *The Bornu, Sahara and Sudan*. London 1936.
- Paulme, Denise et Jacques Brosse: *Parures africaines*. Paris 1956.
- Peacock, James L.: *Consciousness and Change: Symbolic Anthropology in Evolutionary Perspective*. New York 1975.
- Polhemus, Ted and Lynn Procter: *Fashion & Anti-Fashion. An Anthropology of Clothing and Adornment*. London 1978.
- Stenning, Derrick J.: *Savannah Nomads. A Study of the Wodaabe Pastoral Fulani*. London 1959.
- Terray, Emmanuel: »Long-distance Exchange and the Formation of the State«, i: *Economy and Society*, vol. 3, no. 3, s. 315–345, 1974.
- van den Berghe, Pierre L.: »Ethnicity: The African Experience« i: *International Social Science Journal*, vol. XXIII, no. 4, 1971.

# Opretholdelse af gruppeidentitet i Baringo-distriktet i det vestlige Kenya

Af Ian Hodder

## 1. Indledning

Arkæologer arbejder i udstrakt grad med udbredelseskort over oldsager, monumenter og bebyggelse. Vores fortolkning af fortiden er i høj grad baseret på denne type vidnesbyrd. Alligevel er det noget ganske nyt, at man ved etnografisk feltarbejde forsøger at undersøge, hvilke faktorer der kan påvirke de regionale forskelle i materiel kultur. Mit feltarbejde i Baringo-distriktet i det vestlige Kenya, der ligger til grund for denne artikel, havde til formål at finde frem til nogle af de faktorer, som forårsager variabiliteten i formen og strukturen i den regionale udbredelse af stil og sædvaner. Den diskussion, som følger, skal ses som en videreudvikling af de argumenter, der blev fremsat efter det indledende arbejde i samme område (Hodder 1977 (a) og (b)).

I det tørre, stærkt overudnyttede og eroderede område omkring Baringo-søen lever 3 stammer: *tugen*, *njemps* og *pokot*. Disse gruppers økonomi er i varierende grad baseret på kvæg. Pokots økonomi er overvejende afhængig af kvægavl med kun lidt havebrug. Njemps baserer idag ligeledes hovedparten af deres økonomi på kvæg, men de har desuden majs- og hirsemarker. Tugen har, i bjergene vest for Baringo-søen, en mere ligelig fordeling mellem kvæg, geder og agerbrug, men på sletten syd for søen baserer de i højere grad deres økonomi på kvæg.

Mange af de vigtigere forbindelser mellem enkeltpersoner vedrører gaver eller lån af kvæg: Disse kvæg-

udvekslingsvenner eller -partnere finder man hovedsagelig indenfor stammen, men en del findes også i andre stammer (se nedenfor). Bofastheden i de spredte lejre veksler med den enkelte families afhængighed af kvæg; eksempelvis flytter de mere kvægavlende pokot-grupper oftere lejre.

Der er ingen centraliseret politisk magt indenfor stammerne. Traditionelt var der ingen høvdinge, og løsningen af konflikter var pålagt de ældre mænd. Dette mønster ændrer sig naturligvis med den tiltagende indflydelse regeringens repræsentanter får i området. I forbindelse hermed må det overvejes, hvor stor den vestlige indflydelse i undersøgelsesområdet er. Dette varierer meget, men hele området er i nogen grad påvirket. Der importeres enkelte masseproducerede varer, men disse er kun artikler af mindre betydning. Kristendommen spredes gradvist i området, især i den vestlige del, mens skolegang for en større gruppe af børn er en ny udviklingstendens. Opretholdelse af relativ fred og stabilitet i området er måske den faktor, som har bragt størst ændring i den traditionelle levevis. Opsyn med området har formindsket kvægtyverier og kampe i de fleste af de undersøgte lokaliteter (dog ikke fuldstændigt – se nedenfor). Muligheden for at denne udefra garanterede sikkerhed har påvirket stammegrupperingerne vil blive diskuteret senere i artiklen. Men selvom vi forudsætter, at der er sket visse

ændringer i den traditionelle levevis, er det nødvendigt at søge en forståelse af den aktuelle situation og derefter forsøge at slutte bagud til tiden, før kolonistyret bragte fred.

Feltarbejdet i Baringo-området blev koncentreret om grænserne mellem de forskellige stammegrupper. Deres lejre blev besøgt, og der blev optegnet detaljer om materielle genstande, bebyggelsen og indbyggerne.

*Fig. 1. Kvinde fra pokot-stammen.*



I alt besøgte over 400 lejre, og oplysninger fra over 1000 indbyggere blev inddraget i undersøgelsen. I denne artikel vil jeg først fremsætte visse generelle bemærkninger angående stammegrænserne i Baringo-området, og siden vil de forskellige karakteristiske træk ved grænserne blive undersøgt mere indgående.

Med hensyn til grænserne er det vigtigt at bemærke, at der almindeligvis ikke hersker nogen uklarhed om, hvilken stammegruppe en given person tilhører. Hver stamme karakteriseres ved en speciel klædedragt (fig.



1-4). Folk skelner selv klart imellem, hvornår de identificerer sig med pokot, njemps eller tugen, og denne identificering kommer til udtryk i klædedragten og

*Fig. 2. Kvinde fra tugen-stammen.*



især i øreudsmykningen (fig. 5). Enkelt personer kan flytte over grænserne og derved ændre tilhørsforhold. Når dette sker, vil de normalt ændre klædedragt for at tilpasse sig den stamme, som de nu er tilknyttet. Ved kortere besøg hos deres oprindelige stamme vil de som

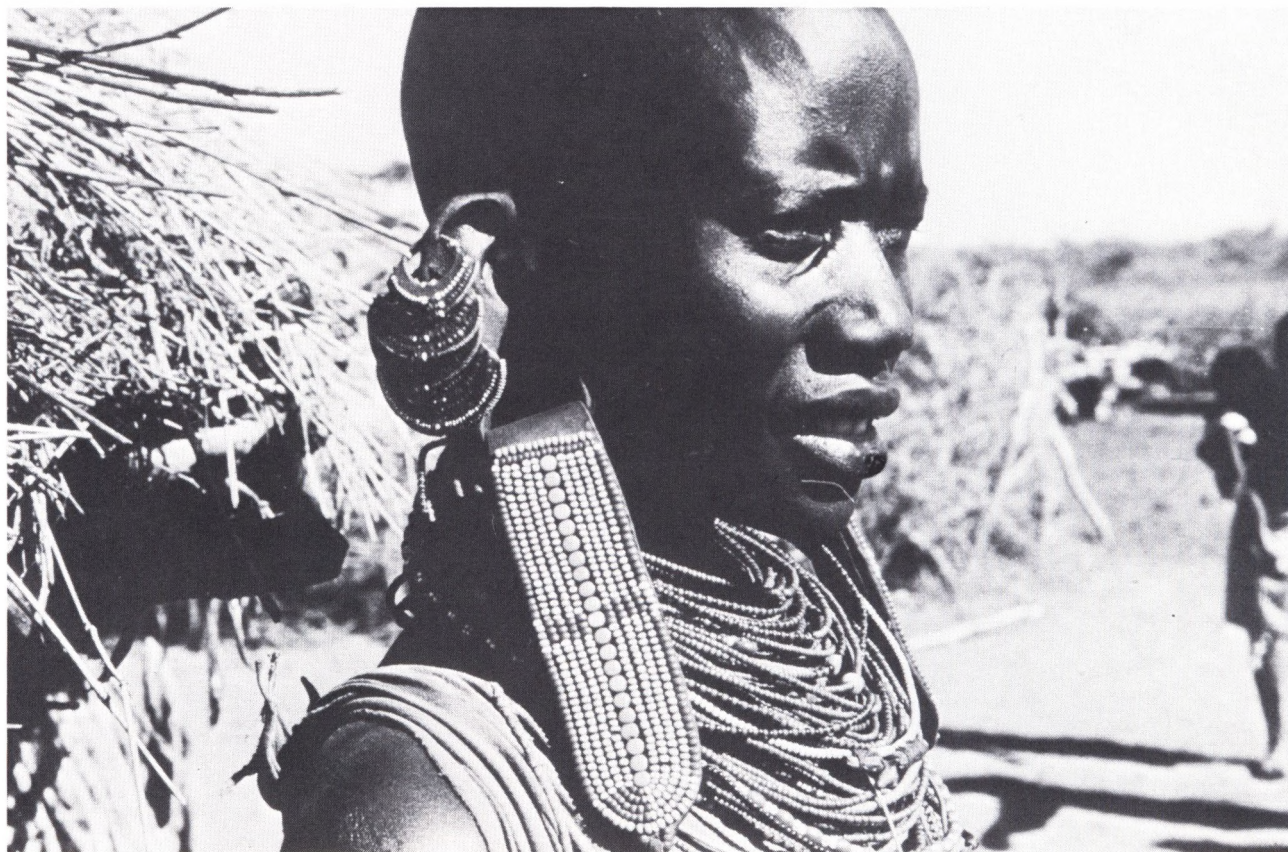


regel atter ændre påklædning. På denne måde kan en kvinde via sin påklædning udtrykke forskellig identitet, og der vil sjældent være uklarhed, hverken for en tilskuer eller for hende selv, om den identitet hun udtrykker i den pågældende situation.

## 2. Traditionelle forklaringer

Jeg vil efter denne generelle gennemgang vise, at der i

*Fig. 3. En ung kvinde fra njemps-stammen med ørevedhæng af type A.*



nogle grænseområder forekommer en vis overlappning mellem de forskellige stammers karakteristika, men selv disse grænser lader sig klart fastslå, når man betragter dem i forhold til den homogenitet, som stammeområdet indenfor grænserne udviser. Visse træk ved klædedragten og andre dele af den materielle kultur viser ret tydelige brud mellem stammeområderne (fig. 5–8). På grundlag af øreudsmykningen kan man trække en grænse mellem tugen og njemps syd og vest for søen (fig. 5). Den samme grænse ses i udbredelsen



af den flettede drikkekop *tokei* (fig. 6 og 13), træskålen *tubē* (fig. 7 og 13) og skjoldtyper (fig. 8). Men hvilke sociale relationer eksisterer på tværs af disse grænser, og hvad indebærer det at tilhøre tugen i modsætning til *njemps*? Hvorfor er disse materielle forskelle blevet opretholdt igennem i det mindste de sidste 80 år?

At arkæologers svar på sådanne spørgsmål normalt er utilstrækkelige, er blevet diskuteret andetsteds

*Fig. 4. En ældre kvinde fra njemps-stammen med ørevedheng af type B.*



(Hodder 1977 (a) og (b)), men hvad man her må gøre sig klart er, at de materielle forskelle ikke skyldes manglende kontakt mellem grupperne. For eksempel er ægteskab på tværs af stammeopdelingen ret almindeligt, således at de fleste folk nær grænserne har familiemedlemmer i den tilstødende stamme, selvom de, der lever tæt ved grænserne, foretrækker ægteskab indenfor stammen (Hodder 1977 (b), fig. 7). Gennemsnitsantallet af svigerfamiliemedlemmer i andre stammer pr. informant ses i figur 9.





Fig. 5. Udbredelsen af kvinders øresmykker.

Udfyldt trekant : ørevedhæng af type A (njemps).

Kors : ørevedhæng af type B (njemps).

Åben cirkel : ørevedhæng af type C (tugen).

Åben trekant : øresmykke i form af metalspiral, (tugen).

Udfyldt cirkel : smykke af njemps-type, som bæres i den øvre del af øret.

Den forskellige udbredelse af på den ene side ørevedhæng af type A og smykket, som bæres i den øvre del af øret og på den anden side ørevedhæng af type C gør det muligt at trække en grænse mellem tugen og njemps syd og vest for søen. Denne grænse er indtegnet på figur 6-12.

De fleste har også kvægudvekslingsvenner og -partnere i andre stammer. Det er almindelig praksis at efterlade nogle af ens køer eller geder hos partnere i betragtelig afstand fra, hvor man bor. Disse partnere tager sig af kvæget og bruger til gengæld mælken. På denne måde er ens kvægflok garderet mod udslættelse som følge af epidemier og overfald indenfor et lokalt område. Dyr, som på denne måde er udlånt, kan altid forlanges tilbage. En anden situation foreligger, når en person forærer okser eller geder væk. I dette tilfælde

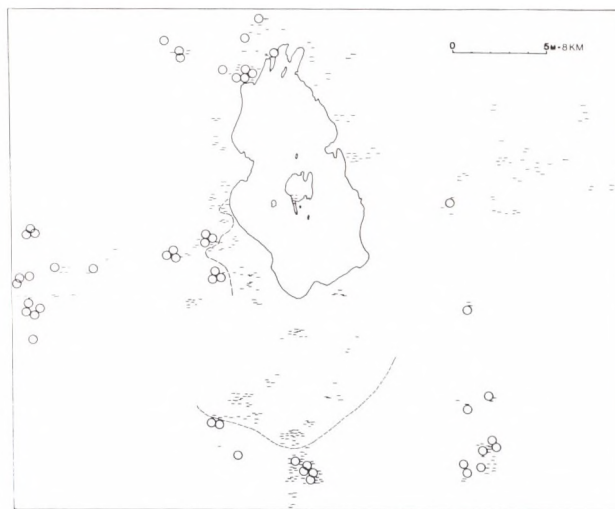


Fig. 6. Udbredelsen af den flettede drikkekop (tokei). Vandrette streger angiver lejre, hvor denne type ikke fandtes. Stiplede linjer markerer de skarpe grænser mellem tugen og njemps.

afgiver man ejendomsretten til de bortskænkede dyr, men forventer til gengæld en tilsvarende gave fra udvekslingsvennen på et eller andet tidspunkt i fremtiden. En mand kan have fra 5 til 50 af sådanne kvægpartnere eller udvekslingsvenner. Figur 10 viser, at folk, som bor nær grænserne, normalt har sådanne partnere i de tilstødende stammer. Selvom en person således kan have mange venner og familiemedlemmer i andre stammer, betyder det ikke, at vedkommende af den grund klæder sig anderledes. Den enkeltes berøringsflader udadtil kan altså ikke bruges som forklaring på de materielle forskelle mellem stammerne.

Hverken ægteskab på tværs af stammeskel eller hele familiers flytning fra en stamme til en anden har medført udviskning af grænserne. Når en familie ønsker at skifte stamme, må manden indlede forhandlinger med

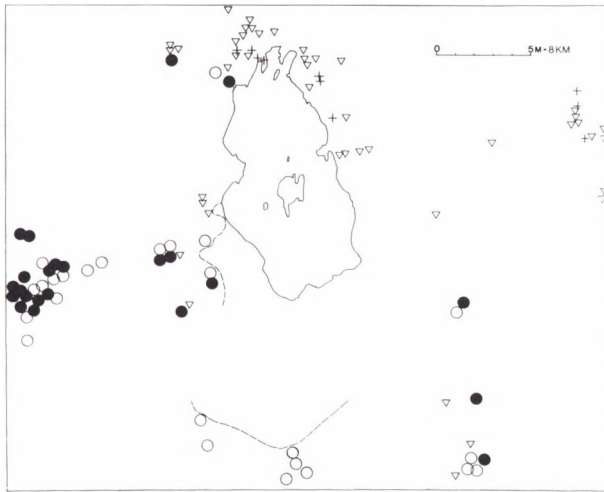


Fig. 7. Udbredelsen af spiseskåle af træ (tubē). Udfyldt cirkel : rektangulære skåle med hanke. Kors : cirkulære skåle med korte hanke. Åbne cirkler : ovale skåle uden hanke. Trekant : meget flad, oval skål uden hanke.

de ældre i den ny stamme, og normalt bliver han nødt til at skænke en tyr til et måltid for de unge mænd og krigere i området. Når familien flytter, vil den som regel fuldstændig skifte klædedragt og ændre udstyr, i overensstemmelse med dens nye tilhørsforhold. Det ser ud til, at denne form for bevægelse og inkorporering før i tiden har været ret almindelig i Baringo- og Turkana-områderne, uden at det har haft nogen indflydelse på de materielle forskelle mellem stammerne.

Ovennævnte faktorer forklarer ikke, hvorfor det at være tugen, njemps eller pokot medfører klare forskelle i materiel kultur. Hvorfor markeres skellene så skarpt? Måske kunne forskellene stå i forbindelse med stammernes forskellige økonomi og levevis. Som allerede nævnt er der ganske rigtig mindre forskelle på økonomien i de tre grupper. Dette argument er dog kun relevant i forbindelse med en del af den materielle

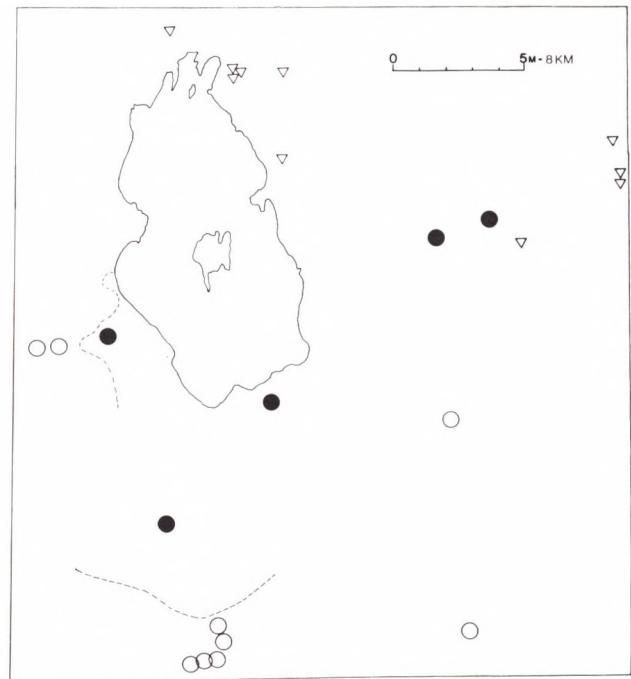


Fig. 8. Skjoldtypernes udbredelse. Udfyldt cirkel : njemps. Åben cirkel : tugen. Trekant : pokot.

kultur. Visse træk som f.eks. malkekander, hyttekonstruktioner og lejrplan synes at være økonomisk betingede. For eksempel bygger en rent kvægavlende gruppe af njemps-stammen i Mukutan-området sine midlertidige huse ligesom den kvægavlende pokot-stammes. Men denne argumentation holder ikke overfor alle former for udstyr. De økonomiske variationer mellem grupperne er mere gradvise og komplekse, end det afspejles i den materielle kultur, som udviser klar homogenitet indenfor stammen og tydelige brud ved grænserne.

Måske skal det tilføjes, at tugen og njemps har lidt forskellige sociale skikke, for eksempel hvad angår

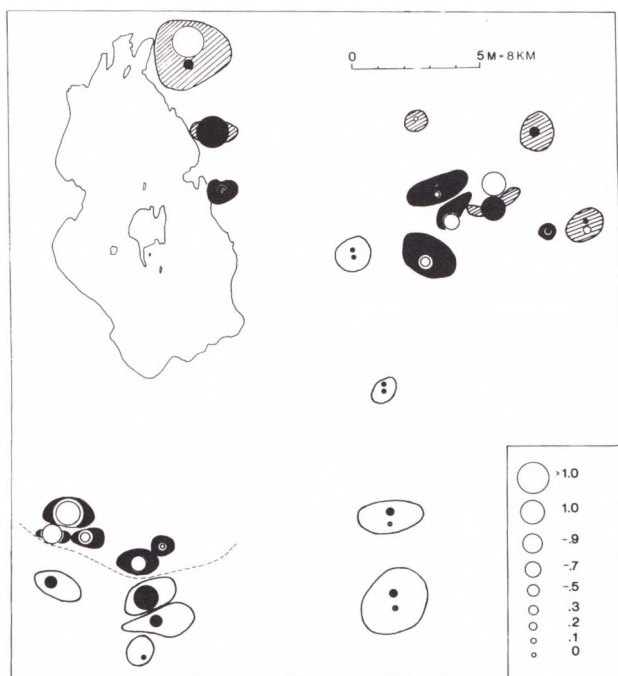


Fig. 9. Grafisk afbildning af det gennemsnitlige antal svigerfamiliemedlemmer i andre stammer pr. informant i de forskellige undersøgte lejre. Tugen-, njemps- og pokot-lejre vises som henholdsvis hvide, sorte og skraverede. Cirkulens størrelse angiver det gennemsnitlige antal af informanternes svigerfamiliemedlemmer fra nabostammen. Tugen : åben cirkel. Njemps : udfyldt cirkel. Pokot : skraveret cirkel. På grund af vanskelighederne ved at opnå sådanne informationer må værdierne betragtes som omtrentlige. (Det samme gælder for figur 10).

brudepris og straffe. Disse skikke varierer dog kun ganske lidt, og de mennesker, som krydser grænserne, kan let tilpasse sig de ny retningslinjer. Det forekommer svært at se disse mindre væsentlige træk som baggrund for de materielle forskelle.

### 3. Social kontrol og konflikter

Den forklaring, som skal fremsættes her, har to aspekter: a) de sociale kontrolforanstaltninger indenfor

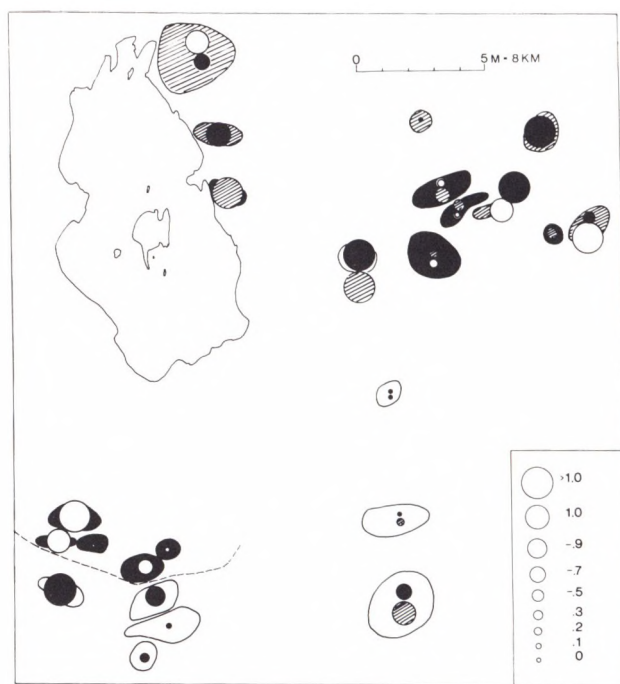


Fig. 10. Grafisk afbildning af informanternes gennemsnitlige antal kvægdvækslingsvenner fra andre stammer. Symbolerne svarer til dem, der er anvendt i figur 9.

hvert samfund og b) relationerne mellem grupperne. Spencer (1965) har diskuteret, hvordan de sociale kontrolforanstaltninger i Samburu-samfundet kan have medført en udtalt konformitet i netop denne gruppe. Denne faktor er relevant for Baringo-området, fordi njemps delvis er et sideskud af samburu. Både samburu og njemps har en ret høj grad af polygami og et aldersgruppesystem, som strengt afholder mænd fra at gifte sig, før de er temmelig gamle – hos samburu til de er omkring 30. Et sådant system nødvendiggør en kraftig social kontrol med de enkelte personer. Den almene indstilling modvirker, at en ung mand gifter sig



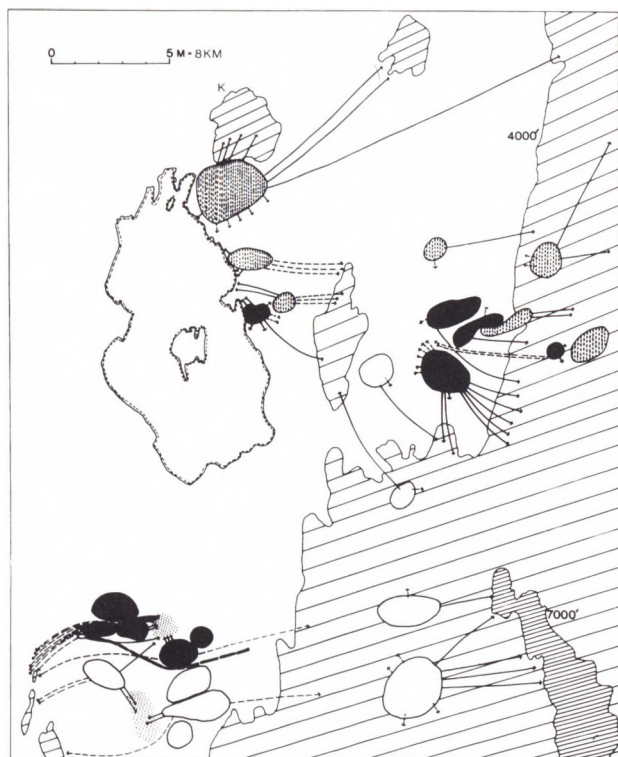


Fig. 11. Vandringer med kvæget i Baringo-området. Lejrene vises med samme signatur som i figur 9. Vandringer i tørtiden angives ved fuldt optrukne linjer og i regntiden ved stiplede linjer. Områder, der ligger højere end 4000 fod og 7000 fod er markeret ved forskellig skravering. Sumpede områder er vist med prikket signatur. Grænsen mellem tugen og njemps syd for søen er vist med en tyk, stiplede linje.

og på den måde berøver en ældre mand muligheden for en ekstra kone. Der ligger et stort pres på de unge mænd for at affinde sig med denne situation. Men presset er endnu større for de unge kvinder, som skal giftes med mænd, som er mindst 10–15 år ældre end dem selv; mænd som de sandsynligvis slet ikke kender, og som bor i et andet område. På grund af dette større

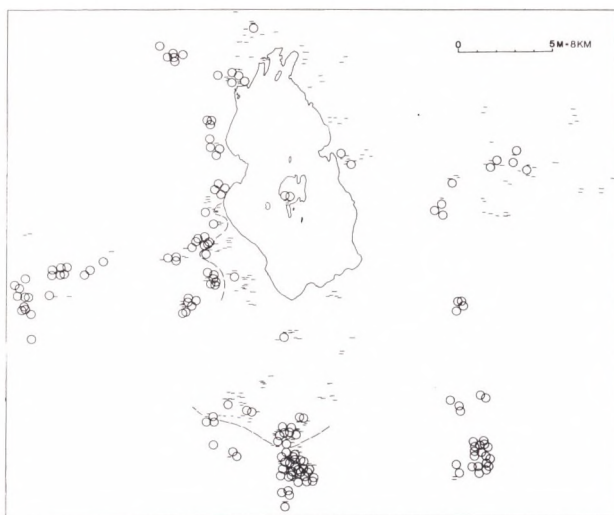


Fig. 12. Udbredelsen af den flettede skål, kerebë. Vandrette streger angiver lejre, hvor skålen ikke fandtes.

pres på kvinden, viser hun en højere grad af konformitet i klædedragt og udstyr. Spencer foreslår, at samfund som samburu må premiere konformitet på grund af sådanne spændinger mellem grupper og individer (1965). Måske udgør den klare identitetsmarkering en del af et sådant premieringssystem.

Faktorer som disse kan forklare de skarpe grænser indenfor et område, men de forklarer ikke de skarpe grænser i materiel kultur mellem forskellige grupper. Der må være andre faktorer, som gør sig gældende i forholdet mellem grupper. Såvidt man kan se, har der lang tid tilbage været en kraftig økonomisk konkurrence mellem Baringo-stammerne. Konkurrencen kommer oftest til udtryk i kvæg- og gedetyverier og stridigheder om græsningsområder. Pokot og turkana slås stadig om kvæg og land. Den økonomiske konkurrence har generelt ført til aggression og småkrige, og i den

største del af undersøgelsesområdet ses en ung mand stadig sjældent uden sit spyd.

De unge omskårne, men ugifte krigere (*morán*) spiller en særlig rolle i konkurrencen om ressourcerne. De stjæler kvæg fra andre stammer, men – måske endnu vigtigere – de tager afsted for at generhverve kvæget, hvis det er blevet stjålet af en anden stamme. Ved at være medlem af en stamme er man således beskyttet af stammens unge krigere. Da jeg i 1977 arbejdede hos pokot, fik en familie nord for Mukutan en nat stjålet sit kvæg af turkana. Næste dag tog 150 pokotkrigere afsted for at få det tilbage. Selvom denne ekspedition mislykkedes, tjener eksemplet til illustration af, i hvor høj grad medlemskab af en stamme medfører støtte og hjælp.

Hvis en persons sikkerhed er afhængig af hans egen gruppes frivillige og spontane støtte, kan det være nødvendigt åbenlyst at identificere sig som medlem af denne gruppe. Jo mere konkurrencen om ressourcerne og konflikten mellem grupperne tiltager, des større er fordelene for de grupper, som fremhæver deres specielle identitet. Man kan altså i perioder med ustabilitet og usikkerhed forvente større materiel konformitet indenfor de regionale grupper og en større kulturel forskel imellem dem.

Måske skulle jeg her mere detaljeret forklare værdien for den enkelte i at tilhøre en bestemt stamme. Som det er blevet beskrevet, er den væsentligste faktor ved at tilhøre tugen, njemps eller pokot, at ens personlige sikkerhed og udkomme garanteres i og med eksistensen af gruppen. Informanterne var altid enige om, at det var gruppens ansvar at sikre dem erstatning for tyveri af ejendele (især kvæg). Den logiske relation mellem samfundets økonomiske basis og den materielle kultur er således indlysende. I sidste instans afhænger en families overlevelse af hele gruppens støtte.

I Baringo-området er afhængigheden af gruppen så fundamental, at tilhørsforholdet udtrykkes direkte ved ydre tegn – nemlig i den materielle kultur.

Den materielle kulturs funktion som symbol på gruppedlemskab fremgår også af svarene fra de kvinder, som blev spurgt, hvorfor de ikke bar andre typer af smykker, for eksempel svarende til andre stammer. Det mest almindelige svar var, at kvinder ikke gik med ukarakteristisk tøj, fordi de »ikke ville betragtes som fremmede i deres egen stamme«. En kvinde svarede, at det kunne tænkes, at hun ville blive overfaldet som en fremmed i njemps-området, hvis hun klædte sig som pokot, på trods af at der i praksis rejses meget mellem stammerne. En tugen-kvinde svarede, at kvinderne i hendes område havde fået besked af deres høvding på at klæde sig i stammens specielle klædedragt, »så de ville blive genkendt som venner i krigstid«.

Disse udtalelser bekræfter den tanke, at udstyr, som f.eks. øresmykker, udtrykker identitet med en gruppe og tilslutning til dens regler. Det samme gør sig gældende blandt de kvinder, som skifter stamme ved indgåelse af ægteskab. En pokot-kvinde, som var gift med en njemps-mand, svarede, at hun klædte sig som njemps, fordi hun havde lovet at følge njemps-skikkene, da hendes forældre gav hende bort. Den materielle kultur, hun omgav sig med, var udtryk for hendes tilpasning og identitet. Ved længere og undertiden også kortere besøg hos ens oprindelige stamme skifter man ofte om til denne stammes dragt. Klædedragten kan altså være midlertidig og ændre sig, afhængig af de omgivelser man befinder sig i. En anden pokot-kvinde, som var gift ind i njemps, sagde, at når hun ønskede at blive betragtet som njemps, bar hun njemps-udstyr. Denne indstilling understreger den materielle kulturs betydning som kommunikationsmiddel.

#### 4. Variation i grænsernes skarphed

Den teori, at udbredelsen af den materielle kultur i Baringo-området skal forstås som et udslag af konkurrence og kamp om ressourcerne, kan måske stadig forekomme lidt svagt underbygget, især efter at koloniregeringen og den nuværende kenyanske regering har bragt forholdsvis stabile og fredelige forhold til området. Det er derfor nødvendigt at undersøge teoriens forklaringsværdi overfor spørgsmål som a) variation i grænsernes skarphed, b) ændringer i grænsernes fremtræden gennem tid og c) aldersgruppernes forskellige ydre fremtræden indenfor stammen.

Først vil vi undersøge grænsernes varierende skarphed. Ved den nordvestlige bred af søen grænser pokot op til tugen, men denne grænse er på ingen måde skarp. Tugen- og pokot-hytter findes mellem hinanden, og en kvinde kan bære både pokot- og tugen-smykker. Når en kvinde gifter sig med en mand fra en anden stamme i dette grænseområde, ændrer hun ikke nødvendigvis klædedragt. Visse andre materielle kulturtræk, såsom mælkekander af træ breder sig fra pokot langt ind i tugen-området.

Den første fortolkning af denne relativt diffuse grænse var den, at både pokot og tugen tilhører *kalenjin*. Det vil sige, at de er en del af den samme sproglige og historiske gruppering. Men nyere undersøgelser på nordøstsiden af søen har genfundet den samme diffuse afgrænsning mellem pokot og en ikke-kalenjin-gruppe, nemlig njemps. Her finder man ligeledes en blanding af pokot- og njemps-hytter, og et stort antal kvinder går med både njemps- og pokot-ting.

Hvad er den sociale baggrund for, at den materielle kultur viser diffuse overgange ved disse to grænser? For det første er der hverken flere eller færre kvægudvekslinger og ægteskaber på tværs af denne, end en hvilken som helst anden grænse i regionen (fig. 9 og

10). I disse områder bevæger pokot sig mod tugen og njemps i syd, presset af turkana fra nord. Mange pokot-folk har dog i nogen tid levet i ret permanente lejre i de to grænseområder. Enhver tendens i retning af økonomisk pres og konkurrence afhjælpes til en vis grad af to faktorer: 1) de folk, der lever i grænseområderne, baserer en stor del af deres økonomi på fiskeri i søen, 2) til forskel fra pokot dyrker njemps og tugen majs og andre afgrøder. Disse faktorer afhjælper et pres, som ellers kunne have forårsaget direkte konflikt på grund af det samme behov for græsningsarealer. Under alle omstændigheder er der ved denne ende af søen ret frodige græsningsarealer i forhold til den temmelig lave befolkningstæthed. Sammenblandingen af materiel kultur og de diffust markerede tilhørsforhold nord for søen, kan altså ses som resultat af den økonomiske differentiering, som modvirker presset på ressourcerne.

Bevæger vi os imidlertid væk fra søen til Mukutan-området, vil vi atter finde pokot grænsende op til njemps, men her er situationen en lidt anden. Pokot er inden for de sidste 5 år flyttet ind i dette område, først og fremmest på grund af turkana-plyndringer, men også på grund af kvægepidemier og tørke i pokot-områderne. Pokots lejre i Mukutan-området er mere midlertidige end deres lejre ved søen, og befolkningstætheden er lav. Disse faktorer betyder, at pokot ikke repræsenterer nogen større fare for njemps og deres græsningsarealer. Tilmed dyrker njemps i dette område mere majs end pokot. Der er andre forskelle i de to gruppers økonomi, njemps har f.eks. ingen kameler og færre får og geder. Det er muligvis et resultat af alle disse forskelle, at der ikke har været nogen kampe mellem de to stammer for nylig. Det er endda således, at pokot i den tørre årstid henter alt sit drikkevand fra en flod, som løber gennem njemps' territorium. Allige-



vel er det økonomiske pres her større end nord for søen. I Mukutan er både njemps og pokot i høj grad afhængig af kvæg, og så langt fra søen er der ingen muligheder for, at fiskeri kan afhjælpe den økonomiske konkurrence. Njemps har optaget en mere nomadisk og kvægcenteret levevis, fordi manglen på græs i Mukutan-området gør bofasthed og græsning der vanskelig. Njemps er ganske klar over den trussel, pokots tilflytning betyder, og de er begyndt at konsolidere deres fælles grænse.

Som følge af pokots nylige tilflytning til området og det tiltagende økonomiske pres, er stammeidentiteterne og den materielle kultur mindre diffus i dette område. Identitet udtrykt i klædedragt og materiel kultur holdes skarpt adskilt, således at ingen bærer dele af både njemps- og pokot-klædedragten. Der er dog en vis overlappning i nogle andre henseender. Njemps- og pokot-lejre er blandede (fig. 5), og i et enkelt tilfælde har vi konstateret, at en njemps-familie og en pokot-familie beboede hver sin halvdel af det samme hyttekompleks.

Vi har indtil videre beskæftiget os med forholdet mellem pokot og andre stammer. Generelt ville man ikke forvente, at grænser op til pokot ville være kraftigt markerede, fordi pokots levevis er mere nomadisk end tugens og njemps'. Tilstedeværelsen af pokot er midlertidig og vil derfor måske udgøre en mindre trussel.

Ved grænsen mellem tugen og njemps syd og vest for søen er situationen en anden. Den flade slette i dette område var først beboet af njemps, men i de sidste 30–50 år har tugen bevæget sig fra højderne i vest ned til sletten for at søge bedre græsning. Der er nu en ekstremt høj befolkningstæthed på sletten, og både tugen og njemps er i færd med at flytte ind i og konsolidere deres grænseområder. Tugen har ligeledes bevæget sig over øst for njemps og har overtaget høj-

landet Arabal, som traditionelt var njemps' sæsongræsningssområde. Tugen trænger således ind på og omringer njemps. Flere omstændigheder gør denne situation forskellig fra den i de før omtalte områder. De to gruppers økonomi er nemlig meget ensartet. Der er så godt som intet fiskeri på grund af afstanden til søen. Begge grupper indsamler honning, dyrker majs og baserer den overvejende del af økonomien på kvæg. Som resultat heraf har der fornylig været småkrige og plyndringer, hvilket er usædvanligt i andre områder. Det er de færreste i tugen-njemps-grænseområdet, der lader deres kvæg græsse på modpartens territorium (fig. 11). Man er bange for at gøre det uden at have tilladelse og uden slægtninge i den anden stamme. Njemps-folk har udtalt, at det ville være umuligt at lade kvæget græsse på tugen-land.

Selvom der her er klare indicier på kamp om ressourcerne, er antallet af ægteskaber på tværs af stammeskellet omtrent det samme som i andre grænseområder (fig. 9). Op til 3 miles (4,8 km) fra grænsen har mange både svigerfamilie og kvægpartnere i nabostammen (fig. 10), ligesom stammerne samarbejder om majsdyrkingen. Syd for søen er der en stor fælles majsmark, et kort stykke inde i tugen-territoriet. Enkeltindivider fra tugen-stammen tillader njemps-folk at plante majs i deres del af marken mod del i udbyttet eller betaling i øl. Modsat eksisterer der en forpligtelse til at gengælde hjælpen, når det behøves.

På trods af denne kontakt mellem stammerne er der ingen tvivl om, at der er større økonomisk pres og konkurrence og en større befolkningstæthed i dette område. Tilsvarende er der en markant grænse mellem de to grupper, hvad angår adskillige aspekter af deres materielle kultur, især i kvindernes øresmykker (fig. 5). Men grænsen ses også meget klart i udbredelsen af *tokei* (fig. 6), *tubē* (fig. 7), skjoldtyper (fig. 8) og i cere-

monielle klædedragter. Ingen kvinder bærer øresmykker, som har træk fra begge stammers typer. Der er faktisk kun to lejre på selve grænsen, hvor der er en antydning af sammenblanding af typiske njemps- og tugen-træk. I intet tilfælde fandtes tugen eller njemps, som levede i nabostammen og alligevel opretholdt deres egen materielle kultur. Grænsen lader sig således nemt trække, da overflytning og ægteskab medfører hurtig og total materiel assimilation (fig. 5–8). Dette gælder ihvertfald for ægteskaber indgået indenfor de sidste 20 år. Den tidligere situation vil blive behandlet nedenfor.

Foruden de flytninger, som var sket som følge af ægteskabsindgåelse, var der to familier, som for 30–40 år siden flyttede fra tugen-området ind i njemps-området. De havde fået lov til dette ved at tale med de ældre njemps-mænd, ved at betale en okse og ved at involvere sig i njemps' livsform. F.eks. blev deres børn omskåret sammen med njemps-børnene ved den samme ceremoni, og de ændrede deres klædedragt og materielle kultur fuldstændigt. Alligevel havde begge familiers børn foretrukket at gifte sig tilbage i tugen, ligesom de havde opretholdt et stort antal tugenkvægpartnere. Dette eksempel antyder, at selvom en familie optages i en anden kultur og livsform og udtrykker det i sin fremtræden, kan den stadig føle sig forskellig og foretrække at gifte sig tilbage til sin egen stamme.

Baringo-undersøgelsen viser, at gruppeidentitet markeres klarest ved de grænser, hvor der er størst økonomisk konkurrence. Det forklares her med, at den enkeltes ret til land og beskyttelse mod plyndringer er afhængig af personens medlemskab af en specifik gruppe. De kulturelle forskelle opretholdes, fordi det er forskellene, som sikrer beskyttelse og adgang til resourcerne.

### *5. Ændringer i grænsernes fremtræden gennem tid*

Hidtil har vi beskæftiget os med den aktuelle situation i Baringo-området. Men som nævnt adskiller den sig i væsentlig grad fra situationen før i tiden, fordi det offentliges opsyn med området har haft visse resultater m.h.t. at opretholde fredelige tilstande og undgå plyndringer. Men er det muligt at afdække grænserelationerne, som de var før fredstilstandens indførelse? Det er sandsynligt, at grænserelationerne har varieret betydeligt gennem tid og rum, men gennem samtaler med ældre mænd tegnede der sig et ret klart billede af tilstandene i nogle af områderne før kolonimagtens fremstød. Det er åbenbart, at der før freden i flere områder var omfattende plyndringer og krige. I forbindelse hermed fandt der ingen græsninger af kvæg sted på andre stammers område, og de kulturelle grænser var ret skarpe. Eksempelvis talte de ældre mænd i Mukutan-området om en lang periode, hvor de var i konflikt med tugen om Arabal-området syd for Mukutan. Der findes dog mundtlige vidnesbyrd om, at et stort antal tugen på samme tid valgte at »blive« njemps. De bosatte sig i njemps-område, ændrede deres dragt og materielle kultur fuldstændigt og blev inkorporeret i njemps-samfundet. Disse optagne tugen var og er umulige at skelne fra njemps. Som det allerede er vist, hænger skarpe grænser og økonomisk konkurrence således ikke sammen med mangel på samkvem og migration.

For omkring 20 år siden blev den centrale regerings kontrol med området udvidet, og stammekrigene ophørte. Dette har resulteret i, at de tugen-folk, som i løbet af de sidste 20 år har bevæget sig ned i Mukutan-området, ikke er blevet fuldstændigt optaget i njemps-kulturen. På grund af vore dages relativt fredelige tilstande er der mindre behov for, at man markerer en klar stammeidentitet.

Men i visse områder, som for eksempel syd og vest for søen, er der skarpere skel i den materielle kultur, end der før har været, og de lokale folk oplyste, at man

*Fig. 13. Udstyr fra en tugen-lejr. Forreste række, fra højre mod venstre : tokei, kerebē, tubē (med og uden hank), en grov taburet, honningkrukke. Bageste række : krukker fra Chebloch og Marigat (bagest i midten).*

før i tiden havde levet en ret nomadisk tilværelse. Ørehængesmykket af type A (fig. 3 og 5) er en ret ny mode, opstået i løbet af de sidste 10 år. Tabellen viser, at den fortrinsvis bæres af yngre kvinder. De ældre foretrækker stadig øresmykker af B-type (tabel og fig. 4). De to typer har forskellig udbredelse syd og vest for søen (fig. 5), idet B-typen også bæres af tugen-kvinder, som bor nær njemps.





|            | kvindernes alder |       |       |       |       |       |
|------------|------------------|-------|-------|-------|-------|-------|
|            | 15-25            | 26-35 | 36-45 | 46-55 | 56-65 | 66-75 |
| Smykketype |                  |       |       |       |       |       |
| A          | 14               | 12    | 5     | 1     | 2     | 0     |
| B          | 1                | 3     | 6     | 7     | 4     | 2     |

Tabel : Den procentvise fordeling af øresmykker af type A og B på kvindelige aldersgrupper.

Det er ligeledes interessant at studere udbredelsen af *kerebē*, en simpel, flettet kurv (fig. 12 og 13). De laves sjældent nu, men førhen brugtes de ofte som beholdere til hirse. Tugen brugte dem f.eks., når de skulle bytte hirse med njemps-geder ved de store manyattas – de landsbyer, hvor njemps boede, før de blev spredt og begyndte at holde kvæg. Udbredelsen af *kerebē*-kurven strækker sig et godt stykke ind i njemps-området.

Hvilke faktorer kan forklare, at disse og flere andre træk (Hodder 1977 (a) og (b)) antyder en skarpere grænse mellem njemps og tugen syd og vest for søen nu, end førhen? Een mulighed er den, at de tidligere koloniembedsmænd var tilbøjelige til at klassificere folk i »stammegrupper« af administrative grunde. Følelsen af forskellig identitet kan altså være et resultat af en udefra kommende kategorisering (jvnf. Fried 1968). Men dette synes at være en utilstrækkelig forklaring af kompleksiteten og variationen i grænsesituationerne i Baringo-området. Der er ihvertfald et kronologisk problem, fordi ørehængesmykkernes stil og udbredelse er ændret indenfor de sidste 10 år, og koloniadministrationen og beskatningen syd og vest for søen begyndte flere årtier tidligere (Hennings 1951).

En alternativ forklaring tager som nævnt sit udgangspunkt i kampen om ressourcerne. Op til 1920'erne boede njemps i landsbyer og praktiserede overris-

lingsagerbrug. Efter omkr. 1926 spredtes de gradvist, og deres økonomi blev i højere grad baseret på kvæg. Det er dog først i den senere tid, at kvæg har fået en virkelig dominerende betydning. Der er rigelige mundtlige vidnesbyrd om, at mens njemps stadig havde overrislede marker, byttede de geder bort til tugen til gengæld for hirse, og de havde herforuden andre udvekslinger med tugen. Dengang var der klare forskelle i de to stammers økonomi, og forholdet imellem dem var symbiotisk og uden konkurrence. Der var mindre behov for tydelig gruppeidentitet, markeret gennem forskelle i materiel kultur, og man kopierede træk fra hinandens udstyr på tværs af grænsen. Men efterhånden som de to stammers økonomi er blevet mere og mere ensartet, og fordi de nu lever tættere på hinanden og har en større befolkningstæthed, er der opstået et konkurrenceforhold omkring græsningsressourcerne (jvnf. Anderson 1978). Det er derfor i den senere tid blevet nødvendigt at markere sit gruppetilhørsforhold i udstyret. Dette kan faktisk forklare modeændringen indenfor øresmykkerne, der måske er det mest karakteristiske og let genkendelige kulturelement i området. Fordi B-typen allerede var optaget på den anden side af grænsen, var njemps' eneste mulighed for at hævde deres særegenhed at udvikle en ny stil indenfor dette smykke.

Et lignende udviklingsforløb ses for forholdet mellem pokot og turkana. I øjeblikket kæmper disse to grupper om land og kvæg (selvom der er pokot, som har giftet sig med turkana, og som har kvægpartnere i denne stamme). De interviewede pokot-folk var meget opmærksomme på forskellene i klædedragt og det øvrige kulturelle inventar mellem dem og turkana. De har dog på den anden side også mange ting fælles. Når de blev spurgt om grunden hertil, svarede pokot-mændene, at det var et resultat af et tidligere venskabeligt

forhold til turkana. Der findes også andet mundtligt belæg for, at forholdet mellem pokot og turkana indtil for nylig har været fredeligt. Det ser altså ud til, at ikke blot den geografiske udbredelse af materiel kultur, men også den tidsmæssige variation kan relateres til konkurrence og konflikt om ressourcerne og det deraf følgende behov for at markere en klar og entydig identitet.

På samme måde kan man forklare visse identitetsdistinktioner, som opretholdes indenfor Baringostammerne. I dette område har der været og er der stadig til en vis grad en klar forskel mellem de ugifte mænds (*morán*) klædedragt og smykker og de ældre aldersgruppers, som har lov til at gifte sig. Det ser ud til, at der i hvert fald hos Samburu og njempis har været stærke spændinger mellem yngre og ældre mænd på grund af reglerne for adgang til giftfærdige kvinder (se ovenfor). Spencer (1965) tolker disse samfunds polygame struktur som et middel til at forhindre de yngre mænd i at gifte sig. Dette er et klart eksempel på en konkurrencebetonet og skæv fordeling af ressourcerne (i dette tilfælde kvinder og den forøgelse af fædres kvæghold som døtres ægteskab på grund af brudepris betyder). Det er måske p.gr.af dette konkurrencebetonede forhold, at de kulturelle forskelle mellem de yngre og ældre mænd var så klart markerede. De ældre mænds fortrinsrettigheder til kvinder var afhængige af, at forskellene blev klart understreget. I vore dage er den polygame struktur gradvis ved at blive nedbrudt i dele af området, og den klare distinktion mellem *morán* og de ældre mænd bliver svagere.

## 6. Konklusion

Etnografiske vidnesbyrd har normalt været anvendt af arkæologer som »løftede pegefingre« eller analogier, og

man kunne måske påstå, at ovennævnte materiale blot præsenterer nogle flere advarende fortællinger og flere analogier – med begrænset værdi og relevans. Hvorfor skulle fortolkningerne af Baringos materielle kultur-mønstre overhovedet være relevante for studiet af forhistorien? Nogle vil påstå, at der ikke er nogen relevans, og jeg vil heller ikke uden videre anbefale resultaterne som analogi til for eksempel engelsk jernalder. Men projektet har måske givet en bredere forståelse af de mange faktorer, som kan have influeret på materielle kulturmønstre i fortiden. Der er ligeledes blevet peget på nogle logiske brist i visse accepterede og almindeligt brugte fortolkninger. Disse brist er blevet specielt tydelige ved konfrontation med dette etnografiske materiale, men er uafhængige af det. Eksempelvis må det være klart – med eller uden resultaterne af Baringo-projektet – at diskontinuitet og markerede grænser i materiel kultur ikke udelukkende skyldes graden af det gensidige samkvem eller manglen på samme. Menneskegrupper er ikke så lukkede systemer, at manglende samkvem med andre grupper helt ville kunne hindre kopiering af en nabogrupper stil.

Amerikanske arkæologer, som Deetz (1967) og Longacre (1970), har fortolket lokaliserede keramikstilarter på bopladser, som indicium for matrilokale residentsregler, dvs. at nyetablerede ægtepar bosætter sig hos kvindens forældre. Men selvom en kvinde bliver boende hos sin moder og blir oplært i at fremstille keramik af hende, er der ingen grund til, at hun ikke skulle optage stil og teknik fra andre. Hvis andre stilarter ikke kopieres, og hvis lokale eller familiemæssige stiltræk opretholdes, er det konservatismen eller uviljen mod at optage nye elementer, der skal forklares. At samfundene er matrilokale, er et utilstrækkeligt svar.

Det er således klart, at mange gængse arkæologiske forklaringer mangler en stram logisk struktur. De al-

ternative forklaringer, der er fremsat her, tager udgangspunkt i den åbenlyse markering af identitet, som den kommer til udtryk i den materielle kultur. En sådan forklaring er ikke afhængig af Baringo-materialet, men står alene. Opretholdelsen af markeret, ydre gruppeidentitet er en nødvendig del af enhver negativ udvekslingsrelation mellem grupper. Sådanne konkurrenceprægede relationer er kun mulige, netop fordi forskellene eksisterer. En stor del af det arkæologiske materiale kan have fungeret i en sådan symbolisering og signalering af tilhørsforhold. Denne type teorier angår direkte arkæologiske data, og arkæologen har derfor her et håb om at kunne teste sine teorier tilfredsstillende.

Den argumentationsrække, der er fremsat i denne artikel, knytter subsistensøkonomi sammen med materiel kultur. Denne kombination er der store muligheder i, fordi det mest rigelige og pålidelige arkæologiske materiale netop befinder sig på disse to planer. Det foregående skal ses som et forsøg på at skabe en logisk forbindelse mellem de to aspekter af det arkæologiske materiale. Arkæologer er nået langt ved dels at studere stilistisk variation i f.eks. keramik, dels ved at indsamle og fortolke vidnesbyrd om forhistoriske samfunds økonomiske grundlag; men ved at kombinere de to grene kan man nå en bredere og dybere forståelse af fortidige samfund.

For det tilfælde at man vil betragte disse konklusioner som for optimistiske, vil jeg nævne en anden tolkningsmulighed. Det er, i det mindste teoretisk, muligt, at situationen i Baringo-området er meget speciel, og at materiel kultur hverken i nutidige eller fortidige samfund har spillet nogen rolle i kommunikationen af informationer. Dog – i områder så fjernt fra hinanden som Ny Guinea (Strathern 1971), Afghanistan (Barth 1969), Indonesien (Spriggs 1978) og Norge (Blom

1969) har det materielle udstyr haft en fundamental betydning som udtryk for en række holdninger; ligesom jeg selv i et foreløbigt arbejde om jernaldersamfund i England tolker variationer i brugen af materielle genstande som resultat af variationer i samfundets indre organisation (Hodder 1977 (c)).

Som Leach udtrykker det: »... alle de forskellige ikke-verbale dimensioner af kultur, såsom stilarter i klædedragt, landsbygrundplaner, arkitektur, møbler, mad, madlavning, musik, kropsbevægelser og -positur osv., er organiseret i mønstre med den hensigt at gøre det muligt at indkode informationer, analogt til lyde, ord og sætninger i et naturligt sprog. Jeg antager derfor, at det er ligeså meningsfuldt at tale om de grammatikalske regler, der styrer måden at klæde sig, som at tale om grammatikalske regler, der styrer sproglige udtryk«. Dette synspunkt udgør et godt grundlag for med etnografiens, geografiens og arkæologiens teknikker og teorier at give sig i kast med studiet af grupper med fælles identitet; at undersøge hvorledes de udvikler sig, og hvorledes deres gensidige relationer er opbygget.

*Dansk oversættelse: Birgitte Skar*

#### **Note**

Arbejdet i Baringo-distriktet muliggjordes takket være en tilladelse fra Presidentens Kontor, Nairobi (ref. OP. 13/001/C 1977/16) og takket være økonomisk støtte stillet til rådighed af Leeds Universitet, Sir Ernest Cassel Educational Trust og British Academy. I Kenya blev der ydet uvurderlig støtte af Richard Leakey, Nationalmuseet i Nairobi og British Institute in Eastern Africa. Jeg står i stor gæld til Mary Braithwaite, David Mcleod, Matthew Spriggs og Lucia Walker, som i 1976–77 udførte størstedelen af feltarbejdet. I marken blev vi ført af Ben, Frances og Joel. Ligeledes vil jeg gerne takke Richard Ott, Sami Karkabi og Françoise Hivernel for deres hjælp og vejledning.



## Litteratur

- Anderson, A., The role of a competition model in the archaeological explanation of economic change. *B. A. R. Int. Ser. (Suppl.)* 47 (i), 1978.
- Barth, F. (red.), *Ethnic groups and boundaries*. Little, Brown and Co. Boston 1969.
- Blom, J.-P., *Ethnic and cultural differentiation*. I: Barth 1969.
- Deetz, J., *Invitation to Archaeology*. Natural History Press. New York 1967.
- Fried, M., *On the concept of »tribe«*. I: *Essays on the problem of tribe*. American Ethnological Society 1968.
- Hennings, R. O., *African morning*. Chatto and Windus, London 1951.
- Hodder, I., (a), *The distribution of material culture items in the Baringo district, western Kenya*. *Man*, August 1977.
- same (b), *A study in ethnoarchaeology in western Kenya*. I: M. Spriggs (red.), *Archaeology and anthropology: areas of mutual interest*. B.A.R. Supplementary Series 19, Oxford 1977.
- same (c), *How are we to study distributions of Iron Age material?* I: J. Collis (red.), *The Iron Age in Britain: a review*. Sheffield 1977.
- Leach, E., *Culture and communication*. Cambridge 1976.
- Longacre, W., *Archaeology as Anthropology*. Anthropological Papers of the University of Arizona, 17. Tucson 1970.
- Sahlins, M., *Tribesmen*. Englewood Cliffs, N.J. 1968.
- Spencer, P., *The Samburu*. Routledge and Kegan Paul, London 1965.
- Spriggs, M., *Ambon-Lease: a study of contemporary pottery-making and its archaeological relevance*. I: M. Millett (red.), *Pottery and the archaeologist*. Institute of Archaeology, London (i trykken).
- Strathern, A. & M., *Self-decoration in Mount Hagen*. Duckworth London 1971.

# Et indianersamfund og dets stil

Af Claude Lévi-Strauss

Ethvert folks sædvaner og skikke er præget af en bestemt stil, som får dem til at fremtræde som en organiseret helhed, et system. Jeg er overbevist om, at disse systemer ikke forekommer i ubegrænset antal, og at samfund akkurat som mennesker – i deres leg, drømme eller fantasier – aldrig skaber noget nyt i absolut forstand, men nøjes med at udvælge visse kombinationer fra et ideelt repertoire, som det skulle være muligt at rekonstruere. Ved at lave et register over alle de skikke og sædvaner, som er blevet iagttaget og alle dem, der er blevet fantaseret frem i myter, ligeledes alle skikke, som er opstået i børns og voksnes leg, i raske og syge menneskers drømme og i sindssyges adfærd, skulle det kunne lykkes at opstille en slags tabel omtrent som over de kemiske grundstoffer, hvor alle faktiske eller blot mulige skikke skulle fremstå ordnet i kategorier, sådan at vi blot skulle udpege dem, som de enkelte samfund havde valgt at tage i brug.

Sådanne overvejelser er det særlig nærliggende at gøre sig i studiet af *mbaya-guaicuru-indianerne*. Sammen med toba- og pilagastammerne i Paraguay er Brasiliens *caduveo* idag de sidste repræsentanter for denne gruppe. Deres kultur får uvilkårligt en europæer til at tænke på det samfund, som vi har moret os med at opdigte i et af vores traditionelle spil, og som Lewis Carroll med sin sprudlende fantasi fik til at træde så livagtigt og urtypisk frem: Disse aristokratiske india-

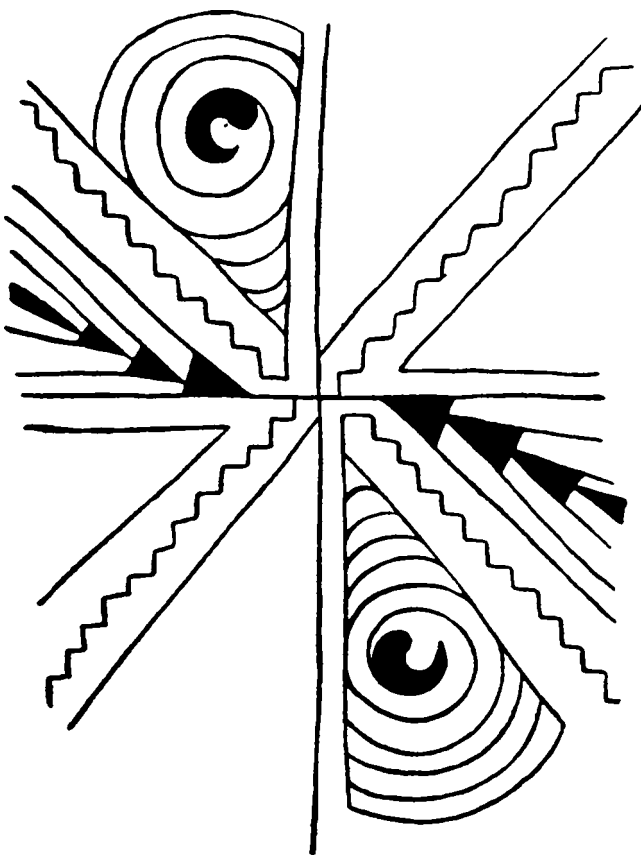
ner ligner *spillekortenes figurer*. Allerede klædedragten får denne lighed til at springe i øjnene: Våbenfrakker og kapper af læder, som gør skuldrene brede og falder i stive folder, dekoreret med sort og rødt i mønstre, som ældre tiders forfattere sammenlignede med mønstrene i tyrkiske tæpper, og hvor motiverne, som gik igen, havde form af spar, hjerter, ruder og klør.

De havde konger og dronninger, og akkurat som i »Alice i Æventyrland« var der intet dronningerne holdt mere af end at lege med de afhuggede hoveder, som krigerne bragte med hjem til dem. Herrer og damer af ædel byrd morede sig med turneringer og var fritaget for alt simplere arbejde takket være *guana*-folket, som havde boet i landet, før de kom, og som adskilte sig fra dem ved sprog og kultur. De sidste repræsentanter for *guana* – *tereno*-indianerne – lever i et regeringsreservat ikke langt fra den lille by Miranda, hvor jeg besøgte dem. Disse *guana* dyrkede jorden og ydede en tribut af agerbrugsprodukter til deres *mbaya*-herrer mod at få deres beskyttelse, dvs. mod at slippe fra hærgning og plyndring fra de bevæbnede kavalerskarers side. En tysker, som vovede sig ind i disse egne i det sekstende århundrede, sammenlignede disse forhold med dem, der på hans tid var fremherskende mellem feudalherrerne og deres livegne i Mellemuropa.

*Mbaya*-samfundet var inddelt i kaster. På toppen af

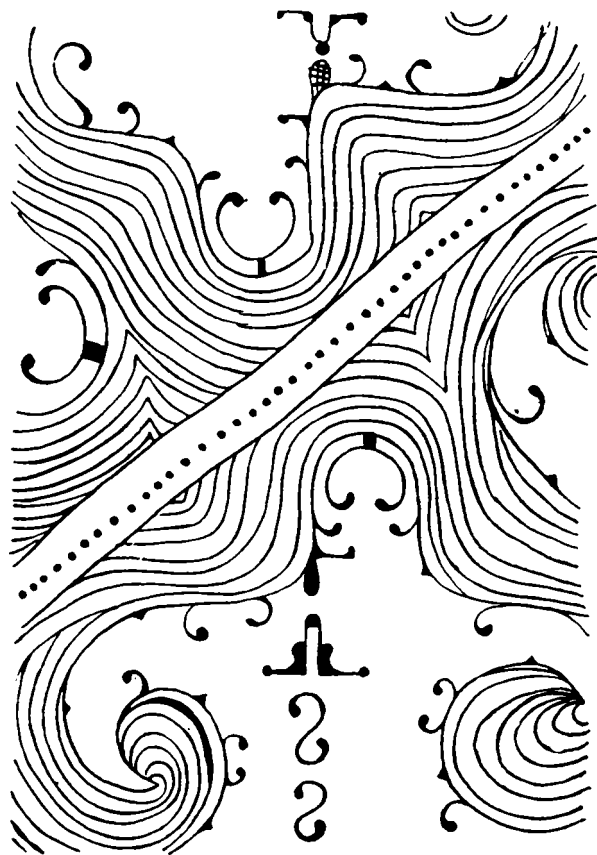
samfundsstigen stod adelen, som faldt i 2 kategorier, for det første den arvelige højadel, for det andet individer som var blevet adlet – i reglen fordi de var født samtidig med et barn af høj rang. Blandt højadelen blev der desuden skelnet mellem ældre og yngre grene. Derefter fulgte krigerkysten, hvor de bedste efter visse indvielsesritualer blev optaget i et broderskab, som gav dem ret til at bære specielle navne og til at bruge et

*Fig. 1-2. Caduveo-ornamenter.*



kunstigt sprog, som fremkom ved at en endelse blev føjet til hvert eneste ord, som i visse former for slang. Nederst stod almuen, som omfattede både slaver af chamacoco- og anden herkomst og de livegne guana, skønt disse sidstnævnte for deres egne formål havde antaget en inddeling i tre kaster efter forbillede af deres herrer.

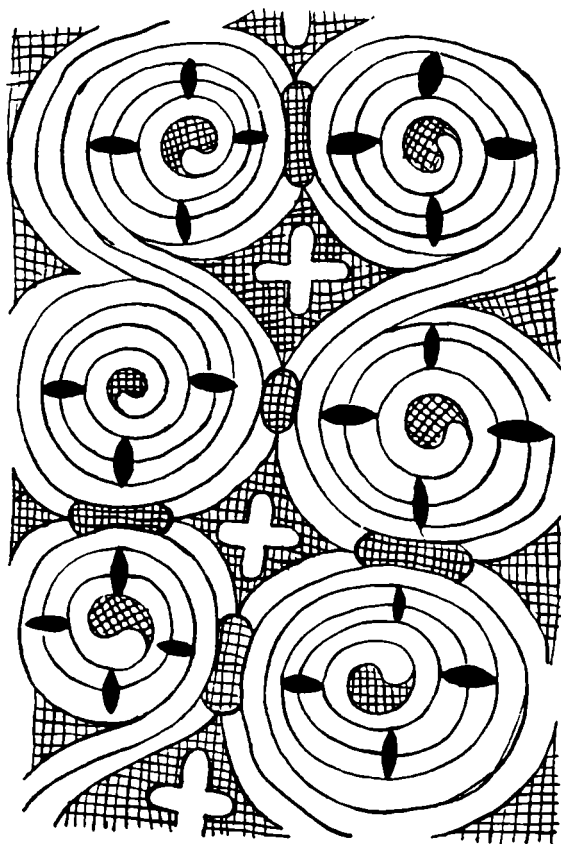
Aristokratiet havde sit modstykke til vore våbenskjold, nemlig billeder, som blev påstemplet huden eller tatoveret ind, og som stillede bærerens rang til skue.





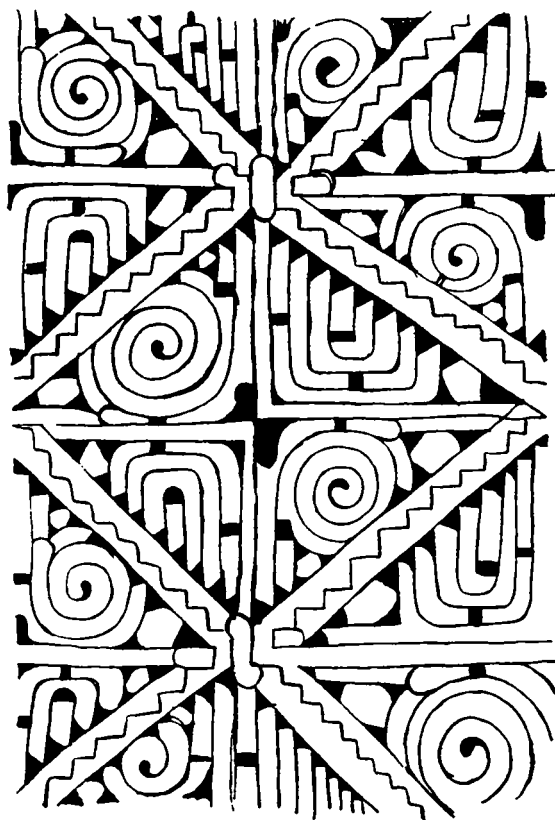
Absolut al hårvækst i ansigtet blev rykket ud, også øjenbryn og øjenvipper, og europæerne med deres buskede bryn blev med væmmelse tituleret »strudsens brødre«. Når de viste sig offentligt omgav både mænd og kvinder sig med et følge af slaver og undergivne, som sværmede omkring dem og sparede dem for enhver anstrengelse. Endnu i 1935 kunne jeg høre de af kvinderne, som beherskede tegnekunsten bedst – en

Fig. 3-4. Mønstre anvendt ved krofsbemaling.



håndfuld gamle furier, sminkede og belæssede med ørelokker – undskyldte, at de havde måttet forsømme de skønne kunster : de havde jo ikke længere deres *cativas* – slavinder – til at tjene sig. I Nalike levede endnu nogle gamle chamacoco-slaver, og skønt de nu var integreret i gruppen, blev de behandlet ovenfra og ned.

Dette herrefolks arrogance virkede skræmmende selv på de spanske og portugisiske erobrere, som anvendte titlerne Don og Dona overfor dem. Det blev



dengang sagt, at en hvid kvinde ikke havde noget at frygte, hvis mbayaerne tog hende til fange, for ingen kriger ville drømme om at besudle sit blod gennem en sådan forbindelse. Visse mbaya-damer afslog at møde vice-kongens hustru med den begrundelse, at kun Portugals dronning ville have været værdig til at omgås dem. En anden, endnu en ganske ung pige kendt under navnet Dona Catarina, sagde nej tak, da guvernøren af Mato Grosso indbød hende til Cuiaba. For hun var netop kommet i den giftefærdige alder, og denne herre, tænkte hun, ville have anholdt om hendes hånd. Og hun kunne jo hverken gifte sig under sin stand eller ydmyge ham med sit nej.

Disse indianere var monogame. Men de unge piger fandt undertiden for godt at slå følge med krigerne på deres dristige togter og tjente da både som væbnere, pager og elskerinder for dem. Hvad de adelige damer angår, så havde de unge opvartende kavalerer, som de underholdt, og som også ofte var deres elskere, uden at ægtemændene kunne nedlade sig til at vise jalousi, for i så fald ville de have mistet ansigt. Dette samfund stillede sig forøvrigt særdeles negativt til de samme følelser, som vi anser for naturlige. De nærede f.eks. en levende afsky for forplantningen. Spædbørnsdrab og aborter var så almindelige, at det næsten måtte anses for det normale, sådan at gruppen blev opretholdt gennem adoption i langt højere grad end gennem formering. Et af de vigtigste formål med krigernes ekspeditioner var da også at skaffe børn til veje. Ved begyndelsen af det nittende århundrede regner man med, at kun knap ti procent af medlemmerne af en guaicuru-gruppe tilhørte den i kraft af afstamning.

Når det trods alt lykkedes for børn at komme til verden, så blev de ikke opdraget af deres forældre, men betroet en anden familie, hvor de kun fik besøg af deres egne forældre en sjælden gang. Her voksede de op,

rituelt indsmurt i sort farve fra top til tå, og betegnet ved et navn, som de indfødte også brugte om negre, da de fik kendskab til dem – helt til de var fjorten år gamle. Da blev de initieret i samfundet; de blev vasket og fik barberet den ene af de to koncentriske hårkranse væk, som de indtil da havde haft som frisure.

Alligevel gav et adeligt barns fødsel anledning til festligheder, som blev gentaget på hvert stadium af opvæksten: når det blev vænnet fra; når det tog sine første skridt; når det begyndte at lege med andre, osv. Herolder udråbte familiens titler og forudsagde det nyfødte barn en glørværdig fremtid; og et andet spædbarn, født i samme øjeblik, blev udpeget til at være dets våbenbroder. Der blev organiseret drikkelag på mjød, som blev serveret i drikkekar, lavet af horn eller af hovedskaller. Kvinderne lånte krigernes udrustning og mødte hinanden i simulerede kampe. Adelen, som tog sæde efter rang, blev opvartet af slaver, som ikke havde lov til at drikke selv, fordi de hele tiden skulle være i stand til at hjælpe deres herrer med at kaste op, hvis det blev nødvendigt, og til i det hele taget at sørge for dem, til de faldt i søvn under jagten på de herlige syner, som rusen skulle give dem.

Alle disse spillekortenes konger, damer og knægte – David, Alexander, Cæsar og Karl den Store; Rakel, Judith, Pallas Athene og Argine; Hektor, Ogier, Lancelot og La Hire – alle byggede de deres hovmod på forvisningen om, at skæbnen havde udset dem til at herske over menneskeheden. Garantien herfor havde de i en myte, som vi nu blot kender i brudstykker, men som renset af århundreder stråler i beundringsværdig enkelhed og udgør den mest koncise form af et fænomen, jeg fandt iøjnefaldende under min senere rejse i Østen, nemlig at graden af trældom er en funktion af samfundets udvikling henimod en endelig form. Myten lyder således: Da det højeste væsen, Gonoenhodi, be-

sluttede at skabe menneskene, så trak han først guana-indianerne op af jorden, dernæst de andre stammer. Til guana gav han agerbruget som deres lod, til de andre jagten. Da opdagede »Lurendrejeren«, den anden guddom i disse indianeres gudeverden, at mbayaerne var blevet glemt på bunden af hullet og fik dem til at komme frem. Men eftersom der ikke var noget tilbage til dem, så blev de tilkendt den eneste funktion, som endnu var ledig, nemlig at undertrykke og udbytte de andre. Har nogen samfundspagt nogensinde været mere dybsindig end denne?

Dette persongalleri, som kunne være hentet ud af en ridderroman, levende optaget som de var af deres ubarmhjertige spil om prestige og magt, udgjorde et samfund, som i dobbelt forstand fortjener at kaldes »skabelonagtigt«. De frembragte en grafisk kunst med en stil, som adskiller sig radikalt fra næsten hele vor øvrige arv fra det præ-kolumbianske Amerika, og som

ikke ligner noget andet, bortset måske fra dekorationerne på vores spillekort. Det har jeg allerede ovenfor været inde på, og jeg skal nu nærmere beskrive dette særegne træk i caduveo-kulturen.

I denne stamme er mændene skulptører og kvinderne malere. I den hårde, blålige træart, pokkenholt, former mændene de statuetter, jeg tidligere har omtalt; desuden udskærer de reliefdekoration på zebuhornene, som de bruger til drikkekar, med menneske-, strudse- og hestefigurer. Undertiden tegner de, men også da er fremstillingen altid figurativ: bladværk, mennesker og dyr (fig. 5). Dekoration af keramik og skind er kvinderne alene om at udføre, ligeledes kropsbemalingen, hvor enkelte af dem skiller sig ud som ubestridte virtuoser.

Deres ansigt og undertiden hele kroppen er dækket af et fint net af linjer, hvor asymmetriske arabesker alternerer med subtilt geometriske motiver. Den første,

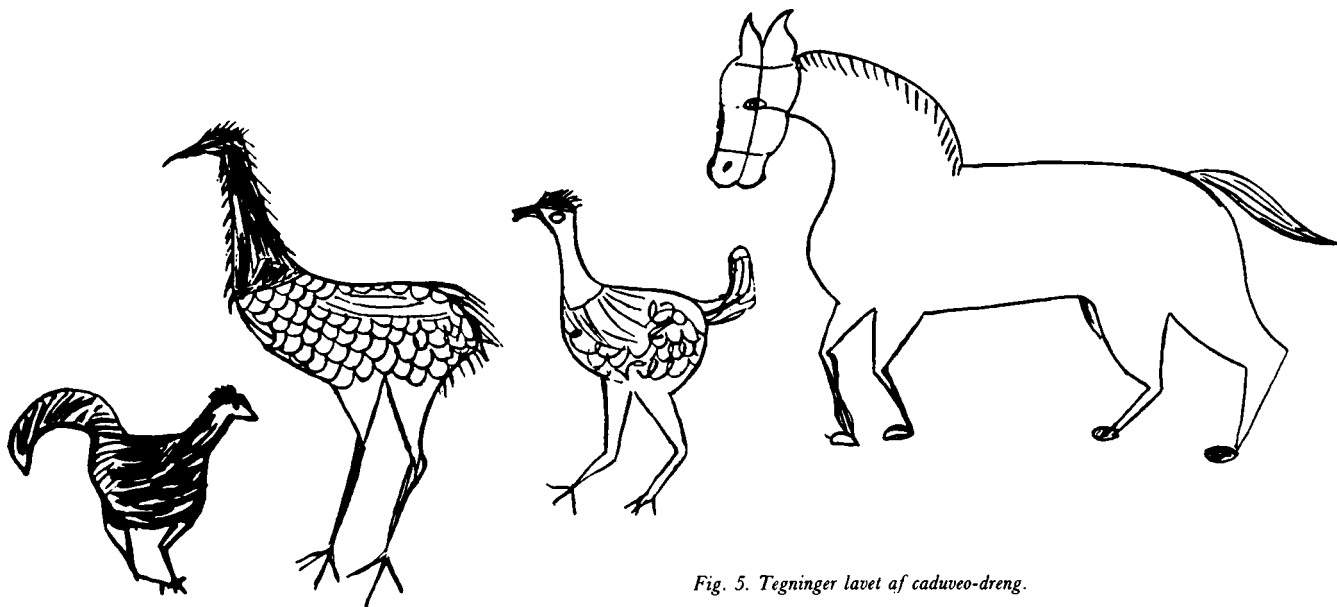


Fig. 5. Tegninger lavet af caduveo-dreng.



der beskrev dem, var jesuittermissionæren Sanchez-Labrador, som levede blandt dem fra 1760 til 1770; men først med Boggiani et århundrede senere får vi nøjagtige reproduktioner af dem. Selv indsamlede jeg flere hundrede motiver i 1935. Jeg gik frem på følgende måde: Først havde jeg tænkt at fotografere ansigterne, men stammens skønheder stillede så strenge økonomiske betingelser, at mine ressourcer snart ville være blevet opbrugt. Så prøvede jeg med at tegne ansigter på papirark og opfordrede kvinderne til at male dem, sådan som de ville have malet deres egne ansigter. Resultatet var så vellykket, at jeg gav afkald på at lave mine egne ubehjælpssomme skitser. Tegnerne lod sig ikke afficere af de hvide ark, noget som tydeligt viser, hvor uafhængig deres kunst er af menneskeansigtets naturlige arkitektur.

Kun nogle få ældgamle kvinder lod til at have fordums tids virtuositet i behold, og jeg var længe overbevist om, at det var i allersidste øjeblik, jeg havde fået min samling i stand. Desto mere overrasket blev jeg, da jeg for to år siden modtog en illustreret publikation af en samling, en brasiliansk kollega havde fået i stand femten år efter, at jeg var der! Ikke bare lod disse tegninger til at være udført lige så sikkert som mine, men motiverne var ret ofte helt identiske. Gennem al den tid var stil, teknik og inspiration forblevet uændret, akkurat som det havde været i de 40 år, der forløb mellem Boggianis besøg og mit. Denne konservatisme er så meget mere bemærkelsesværdig, som den ikke omfatter keramikken. At dømme efter de sidste genstande, som er blevet samlet ind og publiceret, lader pottemagerkunsten til at være fuldstændig i forfald. I dette kan vi se en illustration af den særskilte betydning, som denne indianerkultur tillægger kropsbemalingen og fremfor alt ansigtsbemalingen.

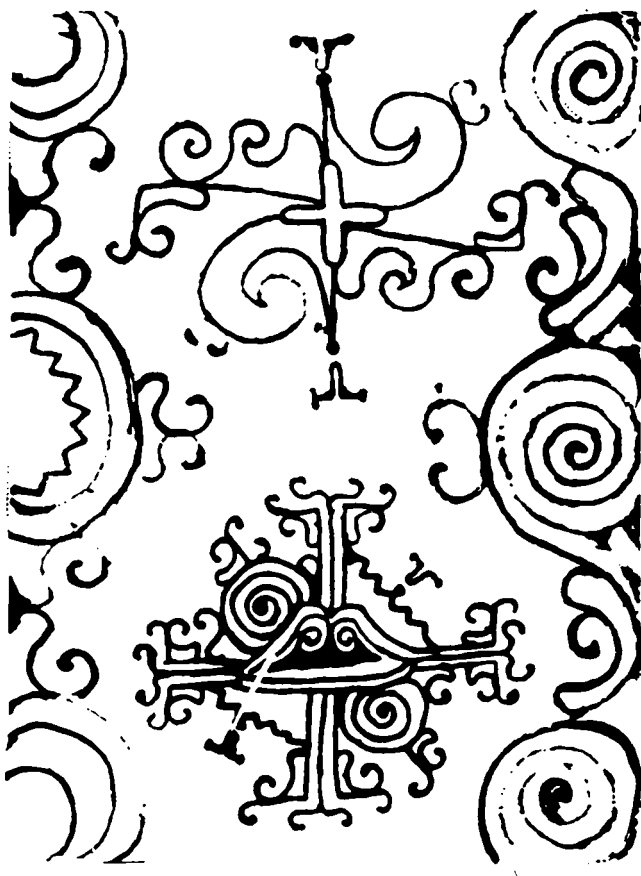
I gamle dage blev motiverne enten tatoveret ind el-

ler malet. Kun den sidstnævnte metode forekommer i dag. Malerinden arbejder på en venindes ansigt eller krop, undertiden en lille drengs. Mændene har været hurtigere til at lade denne skik falde. Med en fin spatel af bambus, som er dyppet i saften af *genipapo* – den er farveløs til at begynde med, men bliver senere blåsort gennem iltning – improviserer kunstneren direkte, uden hverken model, skitser eller hjælpelinjer. Hun pryder overlæben med et motiv af form som en bue, hvor begge ender afsluttes i spiraler; så deler hun ansigtet med en lodret streg, som undertiden bliver skåret af en vandret. Dette ansigt gennemskåret i fire dele og af og til endog snittet diagonalt, blir derefter rigeligt dekoreret med arabesker, som ikke tager hensyn til, hvor øjne, næse, kind, pande og hage er placeret, men udfolder sig som på et ubrudt plan. Disse kyndige kompositioner, assymetriske og alligevel i ligevægt, blir påbegyndt med udgangspunkt i et hvilket som helst hjørne af ansigtet og så fuldført uden nogen tøven eller rettelser undervejs. De anvender forholdsvis enkle motiver, som spiraler, s-former, kors, romber, mæandre og voluter; men disse blir kombineret på en sådan måde, at hvert arbejde får et originalt særpræg. Af de 400 tegninger, som jeg samlede i 1935, har jeg ikke kunnet finde to ens. Men eftersom jeg konstaterede det modsatte, da jeg sammenlignede min samling med den, der blev lavet på et senere tidspunkt, så kan man deraf slutte, at disse kunstneres usædvanligt omfattende repertoire trods alt er fastlagt af traditionen. Desværre har det ikke været muligt, hverken for mig eller mine efterfølgere, at trænge ind til teorien, som ligger bag disse indianske stilformer. Informanterne opgiver nogle ord, som betegner de elementære motiver, men påberåber sig deres uvidenhed eller glemsomhed med hensyn til alt, hvad der har at gøre med mere komplekse former for dekoration. Det er muligt, at de blot

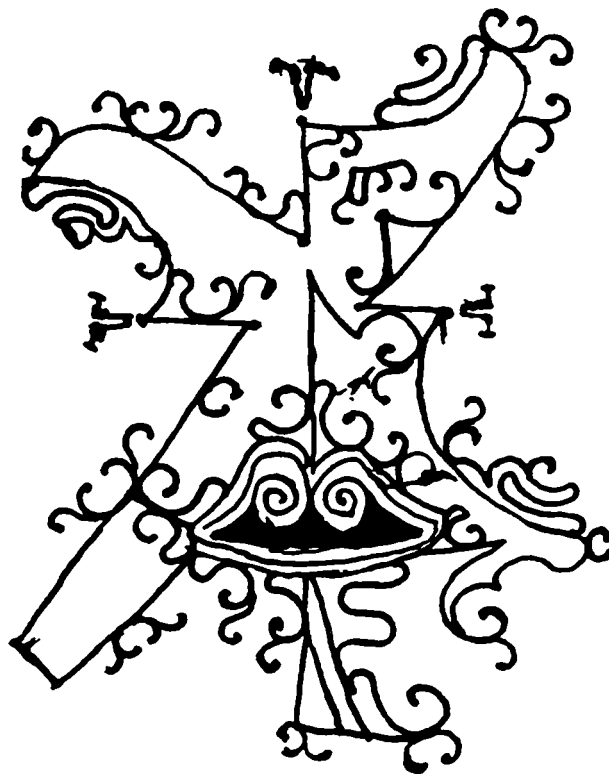
arbejder ud fra en empirisk færdighed, som er blevet overført fra generation til generation; men det kan også være, at de bestræber sig på at lade deres kunsts inderste hemmeligheder forblive i det skjulte.

I dag maler caduveo-indianerne sig blot for morskabs skyld; men før i tiden havde skikken en dybere betydning. Ifølge Sanchez-Labradors iagttagelser var

*Fig. 6-7. To ansigtsmalerier. Bemærk motivet bestående af 2 modstillede spiraler, som forestiller overlåben og males på denne.*



de adelige kaster udelukkende malet på panden, og kun de lavere stænder malede hele ansigtet. På dette tidspunkt var det også kun de unge kvinder, som fulgte moden. »Det er sjældent«, skriver han, »at de gamle kvinder spilder tiden på disse tegninger: de nøjes med dem, tiden har indgraveret i deres ansigt.« Missionæren viser sig bestyrtet over denne foragt overfor Skaberen værk. Hvorfor ændrer indianerne menneskeansigtets udseende? Han leder efter forklaringen: Er det mon for at glemme deres sult, at de i timevis sidder og



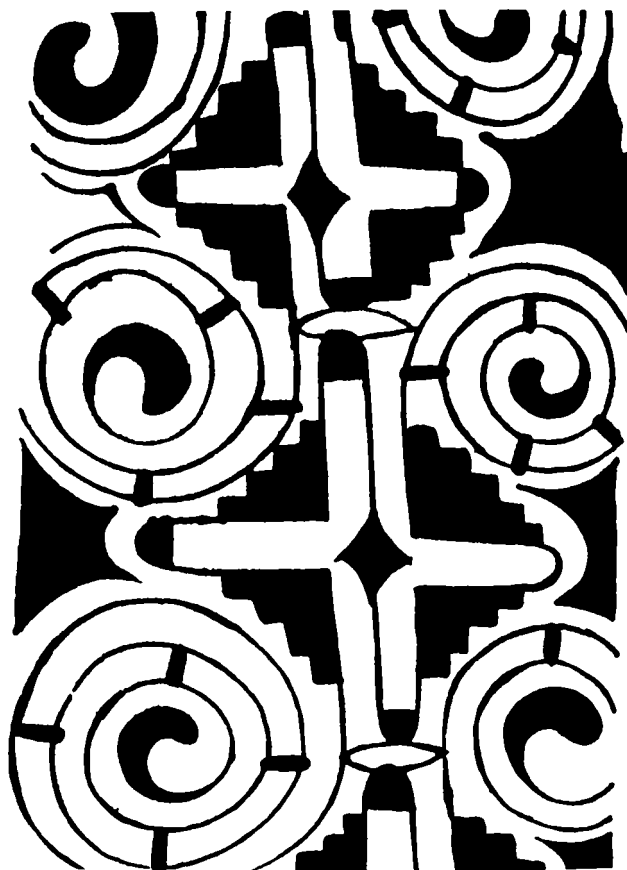
tegner disse arabesker? Eller for at gøre sig ugenkendelige for fjenden? Hvilken løsning han end kommer på, så har den at gøre med bedrageri. Hvorfor? Hvor stor afsky han end føler for disse malerier, er det alligevel klart selv for missionæren, at de har en væsentlig betydning for de indfødte, og at de på en måde er et mål i sig selv.

Han går da også i rette med disse mennesker, som spilder hele dage ad gangen med at male sig og forsømmer både jagten, fiskeriet og deres familier. »Hvorfor er I så dumme?« spørger indianerne missionærerne. »Og hvorfor er vi dumme?« svarer de sidstnævnte. »Fordi I ikke maler jer sådan som enhver eyiguayegui gør.« Man måtte altså være malet for at være menneske; den som forblev i naturtilstanden, adskilte sig ikke fra dyrene.

Der kan næppe være tvivl om, at når denne skik endnu idag er i hævd hos kvinderne, så må dette forklares ud fra erotiske motiver. Caduveo-kvindernes ry er solidt etableret på begge sider af Rio Paraguay. Mange mestizer og indianere af andre stammer er kommet til Nalike for at bosætte sig og gifte sig der. Ansigts- og kropsmalerierne forklarer måske denne tiltrækningskraft. I hvert fald forstærker de den og gir den symbolsk udtryk. Disse lette, fine konturer, ligeså følsomme som de ansigtslinjer de snart understreger, snart fornægter, giver kvinden noget yndigt provokerende. Gennem denne billedets kirurgi blir kunsten så at sige podet ind på menneskelegemet. Og når Sanchez-Labrador ængsteligt protesterer mod det, han kalder »at sætte en kunstfærdig hæslighed op mod naturens ynder«, så modsiger han sig selv, for nogle linjer længere nede forsikrer han, at selv de smukkeste broderier ikke kan sammenlignes med disse malerier. Uden tvivl har sminkekunstens erotiske effekt aldrig været udnyttet så systematisk og så bevidst som her.

Gennem deres ansigtsmalerier og gennem udøvelsen af fosterfordrivelse og spædbørnsdrab tilkendegav mbaya-folket den samme afsky for naturen. Disse indianeres kunst forkynder en suveræn foragt for det ler, som mennesket er formet af; i den forstand grænser den til synden. Fra sit synspunkt som jesuit og missionær viste Sanchez-Labrador sig enestående skarpsindig, idet han skimtede djævelen inde i malerierne. Selv understreger han det prometheus-agtige ved denne

*Fig. 8. Ornament malet på læder.*





primitive kunst, når han beskriver den teknik, de indfødte brugte, når de dækkede deres kroppe med motiver af stjerneform: »Således betragter enhver eyigua-yegui sig selv som en anden atlant, der ikke længere nøjes med at bruge skuldre og hænder, men som har taget hele sin krops hudflade i brug for at understøtte et univers af mangelfuld arkitektur«. Skulle det være forklaringen på caduveo-kunstens enestående særpræg, at menneskene ved dens mellemkomst afviser at være skabt i guddommens billede?

Ved betragtningen af de bjælke-, spiral- og slyngedeformede motiver, som denne kunst lader til at have en forkærlighed for, kommer man uvilkårligt til at tænke på den spanske barok, på dens smedjerns- og stukarbejder. Vi står vel ikke overfor en naiv stil, som er lånt fra erobrerne? Sikkert er det, at de indfødte har tilegnet sig visse motiver; det kender vi flere eksempler på, at de har gjort. Da de for første gang kom ombord på et vesterlandsk krigsskib, *Maracanha*, som i 1857 sejlede op ad Rio Paraguay, kunne sømændene dagen efter besøget se de indfødte med kroppen dækket med ankerformede motiver. En af indianerne havde tilmed i mindste detalje fået tegnet en officersuniform over hele overkroppen, med knapper og snore, bælte og frakkeskøder. Men dette beviser ikke andet, end at mbaya-folket allerede havde skikken med at male sig, og at de havde nået stor virtuositet i denne kunst. Dertil kommer, at hvor sjælden den end er i Amerika i tiden før Columbus, så frembyder denne buelinjede stil analogier med arkæologisk materiale, som er gravet frem i forskellige dele af kontinentet, noget af det flere århundreder ældre end opdagelsen af Amerika: Hope-well i Ohiodalen og den relativt unge caddo-keramik i Mississippidalen, Santaren og Marajo ved munden af Amazonas, og Chavin i Peru. Denne spredning er i sig selv et tegn på en høj alder.

Det virkelige problem ligger andetsteds. Ved studiet af caduveotegningerne er der en erkendelse, som tvinger sig frem: Deres originalitet skyldes ikke grundmotiverne, som er enkle nok til, at de kan have været opfundet uafhængigt snarere end lånt (og sandsynligvis har både nyskabelse og lån forekommet side om side). Originaliteten ligger i den måde, disse motiver er kombineret med hinanden på; den hører hjemme på resultatets, det fuldførte værks plan. Men nu er kompositionsteknikken så raffineret og så systematisk, at den langt overgår de impulser af tilsvarende art, som renæssancens europæiske kunst ville have kunnet tilføre indianerne. Uanset hvad udgangspunktet kan have været, så kan denne enestående udvikling kun forklares på sine egne præmisser.

Jeg har i et tidligere arbejde (*Anthropologie structurale*, kap. 13; red.) søgt at klarlægge nogen af disse præmisser ved at sammenligne caduveo-kunsten med andre, som frembyder analogier med den: det arkaiske Kina, Nordvestkysten i Canada og Alaska og New Zealand. Den hypotese, jeg fremlægger her, er temmelig forskellig fra min tidligere fortolkning, men modsiger den ikke; den kompletterer den.

Som jeg dengang påpegede, er caduveo-kunsten præget af en dualisme, nemlig mellem mænd og kvinder; de første skulptører, de sidste malere. Trods sin stilisering er mændene bundet til en repræsentativ og naturalistisk stil, mens kvinderne vier sig til en ikke-repræsentativ kunst. Idet jeg nu indskrænker mig til at tage denne kvindekunst i betragtning, vil jeg understrege, at dualismen strækker sig over flere planer.

Kvinderne gør brug af to stilarter, som i lige høj grad er inspireret af sansen for det dekorative og det abstrakte. Den ene er kantet og geometrisk, den anden buelinjet og fri. Som oftest er kompositionerne baseret på en regelmæssig kombination af de to stilarter. Den

ene blir f.eks. brugt til borten eller rammen, den anden til den egentlige dekoration. Endnu mer slående ser man dette i keramikken, hvor krukkerne som regel har fået geometrisk dekoration på halsen og buetformet på bugen, eller omvendt. Den buelinjede stil blir helst brugt til bemalingen af ansigtet og den geometriske stil til kroppen, med mindre hvert af disse områder igen er blevet opdelt og har fået en dekoration fremkommet ved en kombination af de to stile.

I alle tilfælde udtrykker det fuldførte arbejde en stræben efter ligevægt mellem andre principper, som også optræder parvis. Et oprindeligt lineært mønster blir f.eks. taget op igen mod slutningen af kompositionen for at blive delvis omformet til flader (ved at visse sektorer blir udfyldt, sådan som vi kan gøre, når vi sidder i andre tanker og tegner). De fleste arbejder bygger på vekslingen mellem to temaer; og selve figuren og dens baggrund optager næsten altid omtrent lige stor flade, sådan at det er muligt at tyde værket på to måder gennem at lade disse to faktorer bytte rolle: Hvert motiv kan opfattes positivt eller negativt. Endelig tager dekorationen ofte hensyn til et dobbeltprincip af samtidig anvendt symmetri og asymmetri, hvilket fremtræder i form af indbyrdes modsatte registre, sjældent blot kløvet eller delt, oftere skrådelt efter en af diagonalerne eller også firdelt eller gironné (kvadret-skråkvadret). Det er med fuldt overlæg, jeg anvender heraldikkens terminologi, for alle disse regler tvinger tanken hen på våbenskjoldets principper.

Lad os forfølge analysen ved hjælp af et eksempel, en kropsbemaling (fig. 9–10), som virker enkel. Den består af bølgende pæle, som tangerer hinanden og afgrænser regelmæssige, tenformede felter, og udover denne baggrund er der sået små figurer, én i hvert felt. Men denne beskrivelse er vildledende; lad os se nærmere efter. Den gør måske rede for helhedsindtrykket, efter

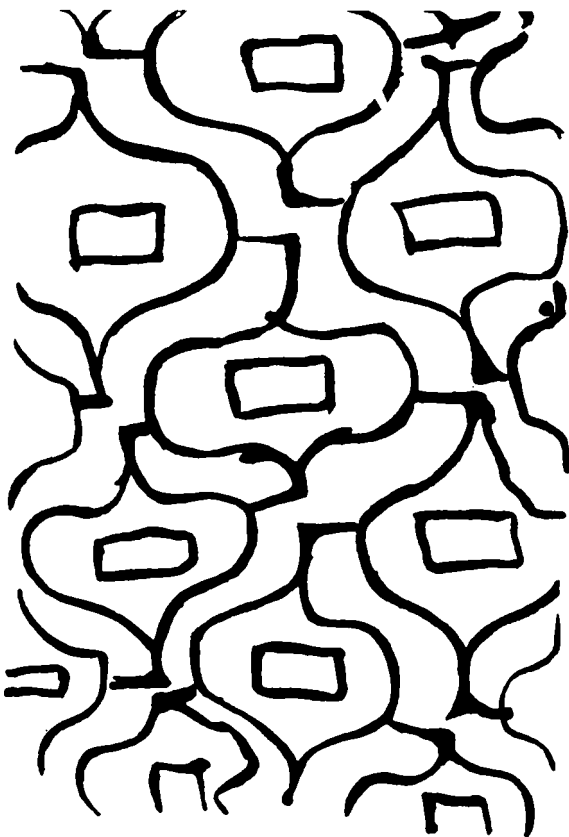
at tegningen er fuldført. Men tegneren er ikke begyndt med at trække sine bølgende bånd op for derpå at pryde hvert af mellemrummene med en figur. Hendes fremgangsmåde har været en anden, mere kompliceret. Hun har arbejdet som en brolægger og bygget op række på række ved hjælp af identiske elementer. Hvert element er sammensat således: en båndsektor som selv består af den konkave del af et bånd og den konvekse del af det tilstødende bånd; et ten-formet felt; og en figur i centrum af dette felt. Disse elementer hager sig ind i hinanden, og hver række giver en ny serie åbne hak, sådan at det først er når det afsluttes, at mønstret får en stabilitet, som på en gang bekræfter og fornægter det dynamiske princip, som har ligget til grund for udførelsen.

Caduveo-stilen stiller os altså overfor en hel serie af komplekse sammensætninger. For det første har vi en dualisme, som springer frem på det ene plan efter det andet, som i et spejlkabinet: mænd og kvinder, maling og skulptur, repræsentation og abstraktion, vinkel og kurve, geometri og arabesk, krukkehals og krukkebug, symmetri og asymmetri, linje og flade, bort og motiv, element og felt, figur og baggrund. Men det er først bagefter, at man opdager disse modsætninger. De er af statisk art. Dynamikken i kunsten, dvs. den måde motiverne er udtænkt og udført på, skærer tværs over denne grundlæggende dobbelthed på alle planer. Grundtemaerne bliver nemlig først løst op og så atter sat sammen i sekundært temaer, som får de lånte fragmenter til at træde ind i en provisorisk enhed, og disse blir igen grupperet således, at den oprindelige enhed nok engang kommer til syne som ved en tryllekunst. Endelig er de komplekse dekorationer, som er fremkommet gennem denne proces, selv blevet skåret ud på ny og konfronteret ved hjælp af en opdeling i lighed med vore våbenskjolds, hvor to dekorationer fordeler

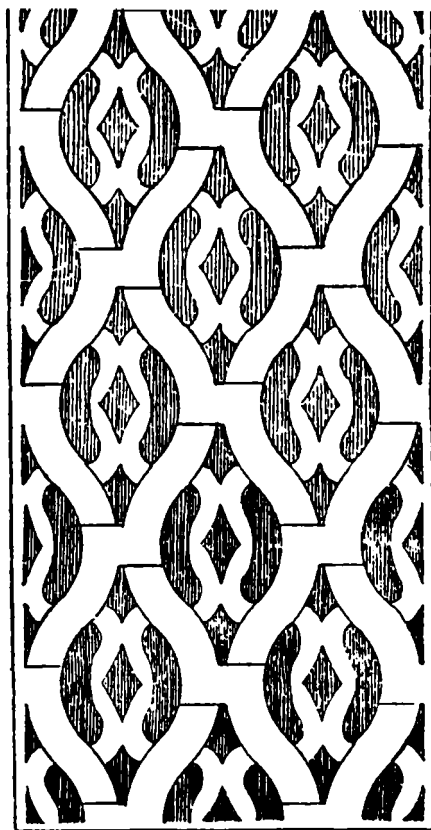
sig mellem fire felter, som står parvis mod hinanden, idet diagonale felter simpelthen gentager hinanden i motiv eller farver.

Det blir nu muligt at forklare, hvorfor denne stil på mere subtil vis minder om den, som præger vore spillekort. Hver af kortenes figurer er underkastet to ufravigelige krav. For det første må den udfylde en funk-

*Fig. 9-10. Kroppsbemaling. T.v. registreret af Boggiani (1895), t.h. af forfatteren (1935).*



tion, som er dobbelt: Den må være et uafhængigt objekt, og den må tjene dialogen – eller duellen – mellem to spillere, som sidder overfor hinanden. For det andet må billedkortet spille en rolle, sådan som ethvert kort må gøre i egenskab af del i en større helhed, nemlig spillekortene. Denne komplekse opgave giver ophav til flere krav, som må opfyldes: Et krav om symmetri, som tjener funktionen og et om asymmetri med hensyn til rollen. Problemet blir løst ved at man anvender en komposition, som er symmetrisk, men i henhold til en skrå akse, sådan at man undgår den fuldkomment





asymmetriske løsning, som ville have været tilfredsstillende for rollen, men modsagt funktionen; ligeså undgår man den modsatte løsning, den fuldkomment symmetriske, som ville have haft den modsatte effekt. Også her drejer det sig om en kompleks situation, som svarer til to modstridende former for dualisme, og som resulterer i et kompromis, som opnås gennem en sekundær opposition mellem objektets ideal-akse og idealaksen i figuren, det repræsenterer. Men for at komme frem til denne konklusion har vi været nødt til at gå ud over den stilistiske analyses plan. For at forstå spillekortenes stil er det ikke tilstrækkeligt at tage tegningerne på dem i betragtning, man må også spørge sig selv, hvad de tjener til. Hvad er det så caduveo-kunsten tjener til?

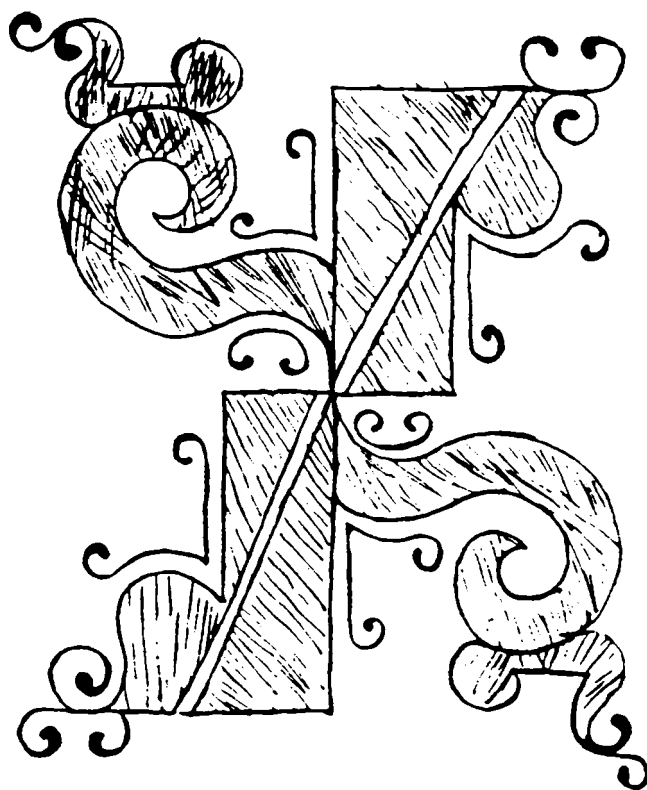
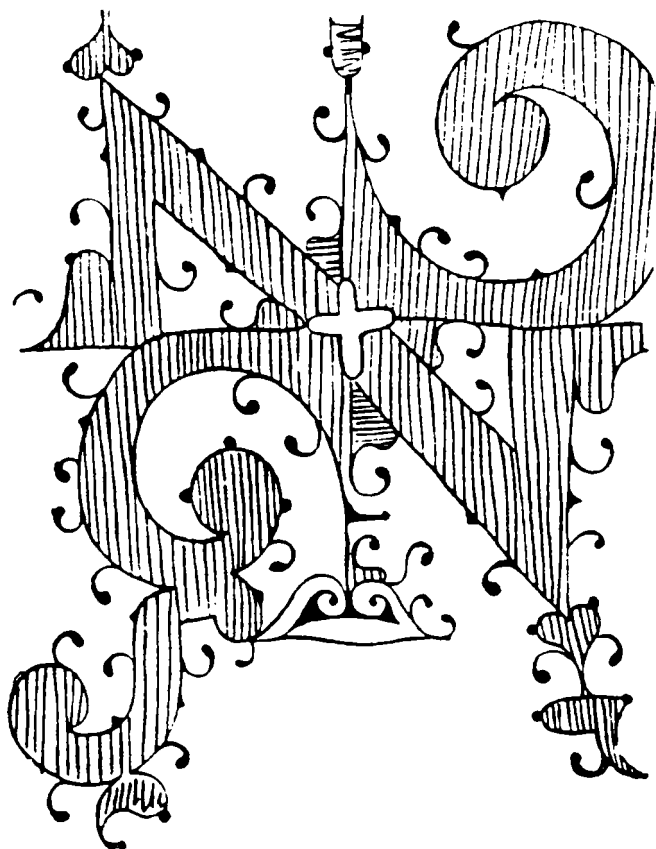
Dette spørgsmål har vi allerede delvist besvaret eller rettere sagt har indianerne gjort det for os. Ansigtmalerierne giver for det første et individ menneskeværdi; det er dem, der bevirker overgangen fra natur til kultur, fra det »stupide« dyr til det civiliserede menneske. Endelig varierer de i stil og komposition, alt efter hvilken kaste de forekommer i, og tjener dermed til at udtrykke statushierarkiet i et komplekst samfund. Således har de en sociologisk funktion. Hvor vigtigt det end er at konstatere dette, så er det ikke tilstrækkeligt for at gøre rede for de originale særtræk i denne indianerkunst; allerhøjest forklarer det, at den eksisterer. Lad os altså fortsætte analysen af den sociale struktur. Mbaya-folket var inddelt i tre kaster, som hver især var glødende optaget af etikettespørgsmål. For adelen, og til en vis grad også for krigerne var prestigen det væsentligste problem. Beskrivelserne fra gamle dage viser os, hvor lammede de var af hensynet til ikke at tabe ansigt, ikke fornedre sin værdighed, fremfor alt ikke gifte sig under sin stand. Et sådant samfund stod altså i fare for at splittes. Enten det var fordi de ville det

eller de måtte det, havde hver af kasterne en tendens til at være sig selv nok, på bekostning af sammenholdet indenfor den sociale organisme som helhed. Kasteendogamiet og mangfoldigheden af nuancer i hierarkiet må mer end noget andet have gjort det vanskeligt at få de ægteskaber i stand, som svarede til det konkrete behov i samfundslivet. Kun sådan kan man finde en forklaring på det paradoks, at et samfund med stærk modvilje mod forplantning og opsat på at beskytte sig selv mod de farer, mesalliancer indenfor egne rækker ville føre med sig, kommer frem til at praktisere det indadrettede racehad, som den systematiske adoption af fjenden eller fremmede udgør.

Under disse omstændigheder er det betydningsfuldt, at langs ydergrænserne for det vældige territorium mbaya-folket havde herredømme over, både i nordøst og i sydvest, finder vi former for social organisation, som er næsten identiske indbyrdes til trods for den geografiske afstand. Guana i Paraguay og bororo i det centrale Mato Grosso havde (og de sidstnævnte har stadigvæk) en hierarkisk samfundsstruktur, som ligger nær den mbayaerne havde. De var, eller er, inddelt i tre klasser, som ialtfald før i tiden lader til at have stået for ret markerede statusforskelle. Disse klasser var arvelige og endogame. Men de farer, jeg tidligere har peget på hos mbaya-folket, blev delvist afværget, såvel i guana- som bororo-samfundet, gennem en inddeling i to moities (halvdele), som vi for bororoernes vedkommende ved gik på tværs af klasseforskellene. Om det var forbudt for medlemmer af forskellige klasser at gifte sig med hinanden, så var den modsatte forpligtelse pålagt de to moities: En mand af den ene moiety måtte nødvendigvis gifte sig med en kvinde af den anden og omvendt. Det er altså berettiget at sige, at asymmetrien mellem klasserne på sin vis bliver opvejet af symmetrien mellem disse moiety-grupper.

Må vi betragte denne komplekse samfundsbygning som et solidarisk system, udgjort af tre hierarkiske klasser og to moietyes i ligevægt? Det er muligt. Men det er også fristende at betragte de to aspekter hver for sig og antage, at det ene er ældre end det andet. Gør vi det, så mangler vi ikke argumenter for, hvilket der kom først – enten det nu er klasse- eller moiety-delningen vi har valgt at prioritere.

*Fig. 11-12. To motiver anvendt til ansigts- og kropsbemaling.*



Men det spørgsmål, som interesserer os her, er et helt andet. Hvor kortfattet min beskrivelse end har været af systemet hos guana og bororo, [ . . . ], så er det åbenbart, at det frembyder en analogi på det sociologiske plan til den struktur, jeg afdækkede på det stilistiske plan, da jeg behandlede caduveo-kunsten. Vi har fortsat med en dobbelt modsætning at gøre. I det første tilfælde består den primært i modsætningen mellem en tredelt, asymmetrisk organisation og en organisation som er todelt og symmetrisk. I det andet tilfælde gælder modsætningen sociale mekanismer bygget på gen-

sidighedsprincippet versus sociale mekanismer bygget på hierarki. Bestræbelserne på at forblive trofaste mod disse modstridende principper giver ophav til opdeling og underinddeling af den sociale gruppe i allierede og antagonistiske grupper. Ligesom et våbenskjold der i sit felt forener rangsprivilegier arvet fra flere slægtslinjer, sådan er dette samfund delt, kløvet og diagonalt splittet. Man behøver blot kaste et blik på grundplanen for en bororo-landsby [. . .] for at se, at den er opbygget efter samme princip som en caduveo-tegning.

Det virker altså aldeles som om guana- og bororo-indianerne ansigt til ansigt med en selvmodsigelse i deres sociale struktur, havde haft til held at løse den (eller camouflere den) ved sociologiske metoder i egentlig forstand. Måske havde de moities, før de kom ind i mbaya-folkets indflydelsessfære, og i så fald havde de allerede hjælpemidlet til disposition. Måske opfandt de deres moities senere – eller lånte dem fra andre – eftersom den aristokratiske arrogance ikke var så grundfæstet hos disse provinsboere; man kunne også tænke sig andre hypoteser. Denne løsning er udeblevet hos mbaya-folket, måske fordi de ikke havde kendskab til den, (hvilket er usandsynligt), måske snarere fordi den var uforenelig med deres fanatisme. De var altså ikke i den heldige stilling at kunne løse deres modsætninger eller ialtfald skjule dem, takket være dertil udpønsede institutioner. Men dette hjælpemid-

del, som de manglede på det sociale plan, eller som de ikke tillod sig selv at tage under overvejelse, kunne alligevel ikke undslippe dem aldeles. I det skjulte fortsatte det med at øve sin tiltrækning på dem. Og eftersom de ikke kunne gøre sig dette bevidst og optage det i deres sociale liv, så blev de ved at drømme om det. Ikke i nogen direkte form som ville støde an mod deres fordomme, men overført til en form hvor det tilsyneladende var harmløst: i kunsten. For hvis denne analyse er rigtig, så må man til syvende og sidst fortolke caduveo-kvindernes grafiske kunst, forklare dens gådefulde tiltrækningskraft og dens tilsyneladende vilkårlige indviklethed som en dagdrøm hos et samfund på utrættelig jagt efter det symbolske udtryksmiddel for de institutioner, det kunne have haft, dersom særinteresser og overtro ikke havde hindret det. Beundringsværdig er denne civilisation, hvis drøm er sluttet inde i dronningens sminke: Hieroglyffer som beskriver en uopnåelig guldalder, som de ikke har nogen nøgle til, men som de lovpriser gennem at pynte sig, og hvis mysterier de blotlægger samtidig med deres egen nøgenhed.

#### **Note**

Trykt første gang som kap. XX i *Tristes Tropiques*, Librairie Plon: Paris 1955 (Gengives her med forfatterens og forlagets tilladelse). Dansk oversættelse: Flemming Højlund. Illustrationer fra den engelske udgave, Jonathan Cape: London 1973.



# Studiet af symbolisering i socialantropologien

Af Jan Ovesen

## 1. Indledning

Lad os forestille os at en etnograf fra en af sine informanter får følgende oplysning: »Vi jager tigre ved at omringe deres tilholdssted og nærme os forsigtigt, indtil en eller flere tigre prøver at slippe ud af ringen, på hvilket tidspunkt vi forsøger at dræbe dem med vores spyd«. Etnografen vil formodentlig notere denne oplysning i sin notesbog under en overskrift som 'jagtmetoder'. Når informanten imidlertid fortsætter: »Vi holder dog nøje øje med tigeren, og hvis den på nogen måde udviser en uventet adfærd, vil vi sandsynligvis lade den undslippe, da vi så vil vide, at en mands sjæl har taget ophold i den, og vi ønsker ikke at gøre denne mand fortræd«, vil etnografen være i vildrede. Han vil næppe være parat til at indføre også denne oplysning under 'jagtmetoder', men vil måske finde plads til den under en overskrift som 'overtro vedr. vilde dyr'. Dette vil dog ikke være problemfrit for ham, da han som en god etnograf vil være betænkelig ved på den måde at splitte noget op, som fra informantens side ganske åbenbart var en samlet og sammenhængende fremstilling. Hans problemer bliver på ingen måde mindre, når han senere erfarer, at mens sidste tigerjagt fandt sted, var der en mand, der døde under stor pine i en landsby et stykke borte; dødsårsagen kunne ikke videnskabeligt fastslås – manden var ellers fuldstændig sund og rask – men alle de indfødte var enige om, at døden skyldtes den omstændighed, at mandens sjæl på

det tidspunkt havde taget ophold i en af de tigre, der blev dræbt.

Ovenstående er ikke et direkte referat, men det er en nogenlunde dækkende beskrivelse af en situation, der har været langt fra ualmindelig blandt naga-stammerne i det nordøstlige Indien. Eksemplet er givet for på den måde at introducere et af de mest centrale problemer i etnografien, nemlig problemet om, hvordan vi kan fremstille begreber og begivenheder i andre kulturer på en måde, som yder *deres* opfattelse og hele situation retfærdighed, og som samtidig gør den tilgængelig for *vores* forståelse. Helt centralt i denne problematik står spørgsmålet om, hvilke fænomener vi vil betegne som symbolske, og på hvilket grundlag vi mener at kunne adskille symbolske fænomener fra andre sociale fænomener, når vi gang på gang har måttet erfare, at på den ene side selv den mest trivielle dagligdags begivenhed undertiden kan have en ganske stor 'symbolsk' betydning, og på den anden side at fænomener, som vi i første omgang ville være parat til at klassificere som i høj grad 'symbolske', kan vise sig at have ganske håndgribelige praktiske konsekvenser.

Det er med velberåd hu, at jeg her taler om *symbolske fænomener* og ikke om *symboler*. Der findes ikke nogen særskilt klasse af objekter, som vi kan kalde symboler; derimod kan så godt som alle objekter, hændelser, udsagn, osv., kort sagt alle sociale fænomener, under for-

skellige omstændigheder tillægges en mere eller mindre 'symbolsk' betydning, altså optræde som symboler. Enhver kultur vil ud fra sine omgivelser, det være sig naturlige fænomener, forarbejdede genstande, sociale relationer, sproglige udtryk, osv., have udvalgt et repertoire af fænomener, som tillægges en videre betydning end den, de pågældende fænomener umiddelbart kunne antages at have. Dette repertoire udgør, hvad vi kan kalde kulturel symbolisme.

## 2. Kort historisk overblik

Begrebskategorier som symboler og symbolske fænomener hører ikke til blandt de ældste i socialantropologisk analyse, men de er efterhånden kommet til at erstatte sådanne tidlige begreber som 'primitiv overtro' og 'irrationelle trosforestillinger', begreber der – efterhånden som faget udviklede sig fra at være beskrivelsen af naturfolkenes barbariske skikke over det komparative studium af primitive folkeslag til en generel teoretisk beskæftigelse med kultur og samfund – er blevet beskrevet og analyseret under overskrifter som religion, magi og ritual. Det er idag i stigende grad accepteret, at selv kategorier som de sidstnævnte er utilstrækkelige og til tider vildledende som analytiske redskaber, men deres anvendelse er dog stadig tilstrækkelig gangbar til, at den ikke automatisk fremkalder det samme overbærende smil, som er reference til 'primitiv overtro' gør det.

Spørgsmålet om rationalitet, hhv. irrationalitet i forbindelse med religiøse og magiske trosforestillinger og ritualer har givet anledning til megen spekulation og debat. Vi kan i denne forbindelse skelne mellem to grundlæggende antagelser; den ene er den, der tydeligst er fremført af den britiske socialantropolog James G. Frazer (1922), hvis evolutionistiske grundindstilling spillede en afgørende rolle for hans syn på alle

sociale foreteelser. Ifølge Frazer var troen på magi og iværksættelsen af magiske ritualer hos primitive folk et resultat af et mangelfuldt kendskab til sande årsags-sammenhænge. Fordi de primitive ikke besidder en fuldstændig teknologisk og videnskabelig indsigt, må de ofte tage tilflugt til magi, som de tror er teknisk effektiv på samme måde som rationelle, tekniske handlinger. Magien var altså at betragte som en falsk videnskab, baseret som den var på usystematisk anvendelse af begreber om årsag og virkning.

Den anden og i mange henseender modsatte opfattelse finder vi hos den franske samfundsfilosof Lucien Lévy-Bruhl. Han betragtede mentaliteten hos de primitive som byggende på en systematik, men en systematik, der i bund og grund var irrationel, fordi den ikke var i overensstemmelse med den form for logik, der er fremherskende i vores samfund, men repræsenterede en tænkemåde som Lévy-Bruhl betegnede som 'præ-logisk' (1922). Erklæringer i stil med »alle tvillinger er fugle« og »tigren er menneskets bror« bygger på systematiske principper, som imidlertid lader hånt om de af os vedtagne kriterier for rationalitet. Sammenfattende kan vi sige, at for Frazer afspejlede de primitives tankegang et forsøg på rationalitet, som slog fejl på grund af manglende systematik, mens den for Lévy-Bruhl var karakteriseret af en systematik, der blot ikke tog sigte på rationalitet.

Efterhånden som socialantropologien konsoliderede sig som akademisk disciplin, gled den slags spekulationer noget i baggrunden, til fordel for undersøgelser af hvordan de forskellige institutioner i primitive samfund fungerede som instrumenter til at bevare samfundenes sociale og kulturelle integritet, og blandt sådanne institutioner finder vi netop ofte religion, magi og ritualer. Den overvejende beskæftigelse med forskellige sociale fænomeners *funktion* havde som konse-

kvens en ofte uberettiget og kunstig 'institutionalisering' af religion og deslige, hvorved også spørgsmålet om *betydningen* af symbolske foreteelser som regel blev negligeret.

Et skridt bort fra de mere rigide funktionalistiske typologier blev foretaget af Edmund Leach i hans betydningsfulde studie af kachin-stammernes sociale og politiske organisation (1954). Leach beskæftiger sig med det problem, som havde optaget Frazer og senere Malinowski (1948), nemlig om distinktionen mellem teknisk (rationel) og rituel (irrationel) adfærd. Mens både Frazer og Malinowski med forkærlighed havde forsøgt at 'rationalisere' ritualer ved at betragte dem som hidrørende fra mangelfuld teknologisk viden, tager Leach sit udgangspunkt i den iagttagelse, at selv de mest simple former for teknisk adfærd ofte følges af en form for ritual. Skønt detaljerne i sådanne ritualer fra et funktionelt synspunkt i reglen er temmelig irrelevante, er de for Leach af central interesse, fordi »for de mennesker, der lever i det pågældende samfund, kan sådanne detaljer aldrig være irrelevante; de er nemlig en del af det totale kommunikationssystem indenfor gruppen. De er symbolske handlinger eller fremstillinger« (1954, 12). Det er derfor vildledende at opstille nogen absolut distinktion mellem teknologisk adfærd og rituel adfærd. Vi skulle snarere forestille os et kontinuum af social adfærd, hvis ene ekstrem er teknik, det andet ritual, idet »disse termer ikke refererer til *typer* af adfærd, men til *aspekter* af næsten al adfærd« (ibid., 13). Det tekniske aspekt er det, som *gør* noget for at ændre tingenes tilstand, det rituelle aspekt *siger* noget om den sociale og kulturelle situation, i hvilken det *gøres*.

Skønt stadig inden for den funktionalistiske tradition var Leach her i stand til at henlede opmærksomheden på betydningen af symbolstudier. For imidlertid

fuldtud at kunne skifte fokus fra funktion til betydning, er det nødvendigt først at gå tilbage og se på forskellen mellem Frazer's og Lévy-Bruhl's opfattelser; og her mener jeg, at et valg mellem disse to må falde ud til Lévy-Bruhl's fordel. Frazer's opfattelse bygger nemlig på et for så vidt tilfældigt, kulturbestemt kriterium, kriteriet om rationalitet, om hvilket man postulerer almen gyldighed. Herved gør man sig – uanset om kriteriet skulle vise sig anvendeligt i de enkelte, konkrete tilfælde – principielt skyldig i etnocentrisme. Ikke alene undgår Lévy-Bruhl etnocentrismens faldgruber, men hans synspunkt har yderligere den fordel, at det indfører eksistensen af en systematik, dvs. tilstedeværelsen af et system, hvis indre sammenhæng kan *gøres* til genstand for analyse.

Ved at indføre en systembetragtning som grundlæggende for vores analyser er vi så at sige med ét skridt kommet lige ned i den strukturelle antropologi, der med Claude Lévi-Strauss i spidsen har skudt interessen for fænomeners funktion i baggrunden til fordel for beskæftigelsen med deres betydning. Det er således ikke tilfældigt, at hvor funktionalismen hovedsageligt havde vendt sig til naturvidenskaberne i sin søgen efter modeller af sociale fænomener – og modeller for analyser – fandt Lévi-Strauss i starten inspiration hos den strukturelle lingvistik. Denne inspiration bestod først og fremmest i erkendelsen af det forhold, at ligesom de enkelte elementer i sproget kun får betydning gennem den relative position, de indtager i forhold til andre tilsvarende elementer, ligeså kan den fulde betydning af sociale og kulturelle fænomener (som f.eks. slægtsskabstermer, totemnavne, mytiske hændelser og motiver, osv.) kun åbenbares, når de anskues i relation til andre sådanne fænomener. Snarere end at betragte de enkelte *elementer* isoleret må vi som enheder i analysen tage de strukturelle *relationer* mellem elementerne, idet

analyseobjektet udgøres af det system, som elementerne og deres indbyrdes relationer udgør.

Det blev dog efterhånden åbenbart, at den strukturelle lingvistik som sådan udgjorde en for snæver analogi for den socialantropologiske analyse, idet sproget jo kun er en del af den meget mere komplekse totalitet af det, vi betegner som kultur og samfund (cf. Hastrup 1975a). Lévi-Strauss udvidede derfor synspunktet til generelt at betragte kultur som kommunikation, idet han fandt det hensigtsmæssigt at udskille tre niveau'er, på hvilke kommunikationen foregår: slægts- og ægteskabsniveauet (udveksling af giftefærdige kvinder mellem sociale grupper), det økonomiske niveau (udveksling af varer og tjenstydelse) og det sproglige niveau (udveksling af meddelelser) (Lévi-Strauss 1958). Alle disse typer af udvekslings-'objekter' kunne i analytisk sammenhæng betragtes som tegn i et kommunikationssystem, og socialantropologien kunne følgelig betragtes som en semiologisk videnskab, idet semiologien, som foreslået af dens 'opfinder' Ferdinand de Saussure (1916), er benævnelsen for den generelle videnskab, som studerer alle aspekter af det sociale liv (inklusive sproget) som udgørende tegnsystemer. (For en redegørelse for den semiologiske analysemodel, se Hastrup 1975b).

Ovenstående gennemgang af nogle hovedtræk af den hidtidige udvikling indenfor den socialantropologiske studium af symbolisme skulle kunne danne basis for en kort opsummering af den nuværende situation: Vi har lært, at det ikke kan nytte at forsøge at tilpasse 'symbolske' fænomener til i forvejen konstruerede kasser med etiketter som 'religion' og 'magi' (Frazer), men at disse fænomener retteligt bør anskues som elementer i et sammenhængende tanke-system, som ikke nødvendigvis er ordnet efter samme type logik som vort eget (Lévi-Bruhl). Vi har lært, at 'religiøse' og

'magiske' 'ritualer' – som for en overfladisk betragtning tilsammen må formodes at udgøre hovedparten af vort symbolske materiale – ikke lader sig adskille som en særlig type af fænomener, men at forskellen mellem dem og andre sociale fænomener i bedste fald er et spørgsmål om grad, ikke om art (Leach). Og vi har lært, at meget er vundet, hvis vi starter ud fra den forudsætning, at sociale fænomener af enhver art kan betragtes som kommunikation, samt at kommunikation er ordnet eller struktureret i et eller flere tegnsystemer (Lévi-Strauss).

### *3. Situationen i dag*

For at karakterisere situationen idag kan vi nu fremsætte to programmerklæringer, som umiddelbart ser ud til at være modstridende, men som på baggrund af ovenstående generelle bemærkninger kan ses at udtrykke samme holdning: 1) Der findes ingen symboler. 2) Alle sociale fænomener er symbolske. Med risiko for at formulere sig firkantet kan man sige, at disse to erklæringer betegner holdningen indenfor de to retninger i socialantropologien, som idag er de mest betydningsfulde, nemlig henholdsvis den marxistiske og den strukturalistiske.

Marxismen er en generel samfundsteori, omend den er opbygget på baggrund af forholdene i kapitalistiske samfund; der har derfor måttet foretages en vis tilpæmpning og videreudvikling for at gøre den anvendelig også for andre samfundstyper. Grundlaget er, at det er den materielle produktion – dvs. produktivkræfter og produktionsrelationer, der kombineres i begrebet produktionsmåde – som er bestemmende for de enkelte samfunds udseende og udvikling.

Strukturalismen kan siges at udgøre en generel kulturteori. Den er udviklet hovedsagelig på baggrund af materiale fra primitive samfund og er i sit udgangs-



punkt mere specifikt etnografisk. Grundlaget er, at mennesker skaber orden og betydning i deres naturlige og sociale omgivelser ved at klassificere disse i overensstemmelse med en i hovedsagen ubevidst struktur, og at det ikke er de enkelte elementer i denne struktur, der er de betydningsgivende enheder, men de relationer der består mellem elementernes strukturelle positioner.

For marxismen hører symbolisme (for så vidt den overhovedet opererer med dette begreb) hjemme i ideologien, som er den overbygning, som ethvert samfund har konstrueret ovenpå sin materielle basis (produktionsmåden). Ideologien er de forestillinger, mennesker har om deres eksistensvilkår, forestillinger, som sjældent stemmer overens med de vilkår en 'videnskabelig' (dvs. marxistisk) analyse kan blotlægge. Denne uoverensstemmelse forklares på flere måder. I primitive samfund skyldes den f.eks. menneskets ringe kontrol over naturen, der medfører, at forholdet mellem menneske og natur tilsløres på den måde, at naturen personificeres og tillægges overmenneskelige kræfter. I samfund med klasse modsætninger må menneskers kontrol over andre mennesker tilsløres for at gøre den faktisk forekommende udbytning udholdelig at leve med – for udbyttede såvel som for udbyttere; det er det, Marx' berømte udsagn om religion som opium for folket hentyder til. Lad os et øjeblik blive ved denne metafor: Et studium af brugen af opium kan f.eks. vise de generelle karakteristika ved opiumsrusen, men det kan ikke forklare den enkelte opiumsbrugers specifikke forestillinger eller hallucinationer. Ligeledes kan den marxistiske analyse vise de generelle karakteristika ved funktionen og udformningen af de ideologiske forestillinger, men den kan ikke sige noget om betydningsindholdet af de enkelte kulturers specifikke symbolske systemer.

Hvor den marxistiske analyse må slippe, tager den

strukturalistiske analyse fat. I *Den vilde tanke* (1962), siger Lévi-Strauss med reference til marxismen, at han, idet han anerkender 'infrastrukturens ubestridelige herredømme', stiller sig som opgave at bidrage til en teori om superstrukturen (p. 135). Hvor marxismen beskæftiger sig med den materielle basis og de dertil knyttede sociale relationer, er strukturalismens objekt for det meste de ideologiske forestillinger, som de kommer til udtryk i ritualer, myter, klassifikationer af sociale og naturlige omgivelser, æstetiske manifestationer som dekorationer af mennesker og ting, osv. Men det betyder ikke, at en strukturel analyse udelukkende bevæger sig på de ideologiske forestillingers niveau. I sin analyse af ansigts- og kropsbemaling hos Caduveo viser Lévi-Strauss f.eks. hvorledes man kan blotlægge strukturen af denne kunstform; lige så vigtigt for ham er det imidlertid at demonstrere, at dekorationerne ikke er tilfældige mønstre, men at de er i strukturel overensstemmelse med organiseringen af samfundets sociale relationer (se Lévi-Strauss' »Et indianersamfund og dets stil« i denne bog.)

I mange primitive samfund kan man finde en høj grad af overensstemmelse mellem det sociale livs forskellige domæner; strukturerne af de forskellige domæner kan siges at være transformationer af hverandre. Jeg har andetsteds (Ovesen 1975) refereret, hvordan f.eks. planen for et hus i Thailand, rummenes placering og benyttelse, næsten kan læses som et kort over, eller om man vil, en kode for klassifikationen af det sociale univers (slægtskabsrelationerne) såvel som klassifikationen af dyreverdenen. Sådanne delstrukturer (som systemer for klassifikationen af den sociale og naturlige omverdens forskellige fænomener) kan i forskellige samfund have større eller mindre autonomi. Den moderne socialantropologi beskæftiger sig for en stor dels vedkommende med at blotlægge disse struk-

turer og finde relationerne imellem dem og graden og arten af deres indbyrdes afhængighed. Hvad angår de ideologiske eller 'symbolske' forestillinger lader marxister (Godelier 1973) og strukturalister (Lévi-Strauss 1974) til at være enige om, at disses udformning og udvikling til enhver tid er resultat af to faktorer, nemlig 1) de i forvejen eksisterende forestillinger og den måde, den menneskelige bevidsthed af sig selv omskaber dem på (ved f.eks. at glemme visse aspekter, brodere videre på andre, osv.) og 2) de materielle vilkår som det pågældende samfund eksisterer under, som sætter logiske grænser for, hvad man kan forestille sig, men for så vidt også leverer en del af 'råmaterialet' for tankens arbejde.

Det lyder måske altsammen temmelig abstrakt, så jeg vil slutte med at konkretisere ved at fortsætte med det eksempel, som jeg indledte med. Fænomenet var-tigre forekommer hos de fleste af naga-stammerne (for en detaljeret analyse, se Ovesen 1979), og det er i mange henseender parallelt til de europæiske forestillinger om varulve. En del af forklaringen på fænomenets eksistens må nok søges i det forhold, at tigreren i det nordøstlige Indiens bjergegne – ligesom ulven i Europa – er det af de vilde dyr, der er menneskets største konkurrent, først og fremmest fordi den søger bytte blandt menneskets husdyr. Naga'erne omtaler tigreren som menneskets bror, og i myter fortælles om, hvordan menneske og tiger blev adskilt, så at mennesket kom til at bo i landsbyer og tigreren i junglen; vi har altså en adskillelse mellem to sider af den menneskelige eller menneskelignende tilværelse, som svarer til modsætningen mellem kultur og natur. Naga'erne er svedjebrugere; de skaffer sig nyt land til opdyrkning ved at hugge og brænde sig ind i junglen, dvs. at kulturen trænger frem på naturens bekostning. Modsætningen mellem kultur og natur kan altså ikke opfattes som

evig fastlagt og absolut, der kan tværtimod på forskellig måde slås bro over den, den kan medieres. En af de måder den medieres på er ved, at et menneske (kultur) kan 'forvandles' til en tiger (natur) i den forstand, at et menneskes sjæl under søvn eller trance kan forlade legemet og tage ophold i en tiger. Disse var-tigre er hos de fleste naga-stammer shamaner, der ved hjælp af sjælens tigertilværelse er i stand til at levere spådomme, diagnosticere sygdomme, osv. Sådanne personer opfattes på grund af disse evner eller egenskaber som marginale i forhold til resten af samfundet. De er delvis udenfor samfundet i kraft af, at de er associeret med samfundets modsætning, den vilde natur, og de har en tilsvarende lav social status.

Hos en enkelt naga-stamme, Sema (Hutton 1921) var forholdene imidlertid anderledes. Sema'erne havde shamaner til at udføre de sædvanlige shamanistiske opgaver, men i modsætning til de omkringboende stammer var shamanerne hos Sema ikke var-tigre. Var-tigre fandtes hos Sema – endda i forholdsvis stort tal i den periode, hvorfra materialet stammer (ca. 1890–1920) – men det var karakteristisk, at var-tigre hos Sema som regel var personer med høj social status, typisk høvdinge og høvdinges slægtninge. For at forklare denne ejendommelighed må vi se nøjere på de sociale og materielle forhold i de forskellige stammer. Politisk set blev de øvrige stammers landsbyer ledet af et 'demokratisk' valgt råd, mens Sema-landsbyerne blev styret af en autokratisk høvding, hvis embede var arveligt. Høvdingens magt var absolut, han 'ejede' landsbyen, og havde han mere end én søn, måtte de øvrige i princippet udvandre med en gruppe ledsagende familier, rydde et stykke jungle og grundlægge en ny landsby. Denne ekspansive politik hos Sema havde sammenhæng med et stærkt stigende befolkningstal i den pågældende periode. Imidlertid var de faktiske eks-

pansionsmuligheder begrænsede, da Sema på alle sider var omgivet af andre naga-stammer, og ekspansionen blev efterhånden umulig. Det var netop i denne periode, at antallet af var-tigre hos Sema blev bemærkelsesværdigt stort, og det var især i høvdingefamilier, det forekom. Selvom fysisk ekspansion var blevet umulig, bestod den ekspansive ideologi stadig, og den fandt udtryk i den symbolske ekspansion, som var-tigerfænomenet kan siges at være: Kulturens grænse overskrides, mennesket går fra kulturens til naturens domæne.

Imidlertid er det misvisende at betegne den ene slags ekspansion som 'fysisk' og den anden som 'symbolsk'. For naga'erne var sjælens ophold i en tiger i høj grad et fysisk fænomen. Når sjælen vendte tilbage, var personen ofte ganske udmattet efter tigerens strejfen omkring i junglen; og der var vitterlig folk, der døde i det øjeblik, deres tiger blev dræbt (hvilket nok kan rejse spørgsmålet, om vores opfattelse af naturlovene er anvendelig på deres virkelighed). På den anden side var det at forlade sin landsby for at drage ud og grundlægge en ny en betydelig 'symbolsk' handling, som bekræftede grundlæggende værdier i samfundet.

For kort at konkludere kan vi derfor sige, at det kun kan være rimeligt at påbegynde en analyse uden forudfattede meninger om, hvilke fænomener der bør opfattes som symbolske. Eller for at være mere præcis kan man gå et skridt videre og sige: Alle sociale fænomener er betydningsfænomener, og betydning skabes af mennesker i deres bestræbelser på at bringe orden og

mening i deres omgivelser. At udskille visse elementer (de 'symbolske') af denne betydningsproduktion og gøre dem til genstand for en særlig slags analyse ville være at fornægte den sande karakter af det sociale liv, man foregiver at ville studere.

#### Litteratur

- Frazer, J. G.: *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion.* London 1922.
- Godelier, M.: *Horizon, trajets marxistes en anthropologie.* Paris 1973.
- Hastrup, K.: *Fransk strukturalisme.* K. Hastrup m.fl.: *Den ny antropologi.* København 1975.
- samme: *Introduktion.* K. Hastrup m.fl.: *Den ny antropologi.* København 1975.
- Hutton, J. H.: *The Sema Nagas.* London 1921.
- Leach, E. R.: *Political Systems of Highland Burma.* London 1954.
- Lévi-Strauss, C.: *Tristes tropiques.* Paris 1956 (norsk oversættelse: *Tropisk Elegi.* Oslo 1975).
- samme: *Anthropologie structurale.* Paris 1958.
- samme: *La pensée sauvage.* Paris 1962 (dansk oversættelse: *Den vilde tanke.* København 1969).
- samme: *Structuralism and Ecology.* *Social Science Information*, 12 (1), 1974.
- Lévy-Bruhl, L.: *La mentalité primitive.* Paris 1922.
- Malinowski, B.: *Magic, Science and Religion.* New York 1948.
- Ovesen, J.: *Britisk strukturalisme.* K. Hastrup m.fl.: *Den ny antropologi.* København 1975.
- samme: *Man or Beast? Lycanthropy in the Naga Hills.* E. Schwimmer (red.): *Yearbook of Symbolic Anthropology II.* London 1979.
- Saussure, F. de: *Course in General Linguistics.* (org. udg. 1916). London 1974.

# English Summaries

## Material Culture and Symbolic Communication

By Flemming Højlund

*Almost all objects in the bororo tribe in Brazil were decorated with emblems indicating the clan and subclan of the owner. The individual clans had specific privileges consisting of certain ways of cutting and shaping, certain colours, decorative patterns, and artefacts. (C. Lévi-Strauss, Tristes Tropiques 1955, 234).*

*Among the Yao people living east of the Malawi Lake in South East Africa the political struggle was mainly expressed in the competition for various symbols of prestige. The status of important men was indicated by the type and size of knife carried in public (J. C. Mitchell, The Yao Village. A study in the social structure of a Nyasaland tribe, 1966, 77 f).*

In ethnographic literature one frequently comes across similar examples illustrating how material objects such as weapons, ornaments, tools etc. fulfill symbolic functions. In contrast to this the traditional functional analyses of archaeological data are mainly concentrated on the practical use of objects. Material culture is interpreted primarily as a means of adaptation to and utilization of the environment: Tools and weapons are

used for gathering, hunting, fishing, and farming; houses and clothing protect against the elements. This is certainly a valid approach to the study of material culture, but it must necessarily be supplemented by another point of view which has its origin in the appreciation of the basic needs for communication and identification in human societies. In this context the material culture that surrounds human beings has an important function as a means of communication, a sort of material language expressing essential group values and norms.

In the above mentioned examples certain objects, patterns etc. have been invested with certain meanings such as membership of a named clan or other social group. In the same way the individual words in a language combine a meaning with a sound. The fact that the expression in the first case is material, in the second phonetic is of minor importance. Other forms of non-verbal expressions, such as certain gestures, e.g. the V-sign and the clenched fist, have acquired a defined meaning just like verbal expressions. The main thing is that there is a connection between expression and meaning, so that a general comprehensibility is ensured. This unity between expression and meaning is called a *symbol* and constitutes the basic element in all human communication, verbal or non-verbal.

Practical and symbolic functions can often be seen



as aspects of the same object. A tool normally has a certain practical use, but at the same time it may function as a symbolic indicator of e.g. a special social rank. The former aspect, which may be called *instrumental*, is directed to bringing about some desired state of affairs; it is oriented towards an end. The latter, which may be called *expressive*, is a way of saying or expressing something. Though often combined in the same form, these two aspects must be analytically distinguished, for each needs a different kind of understanding. The instrumental aspect must be understood in terms of the consequences it aims at and achieves; the expressive aspect in terms of the meanings, the ideas, it expresses (J. Beattie, *Other Cultures. Aims, Methods and Achievements in Social Anthropology* 1964).

The lack of differentiation between these two levels has in some cases led to undue scepticism towards the kind of knowledge that can be extracted from archaeological sources:

»The first thing that must be remembered is the fact . . . that material evidence will give material results.«  
»Without a written record, and one in some detail, you can have no knowledge of social or political systems . . .«. (Piggott, S. (red.), *The Dawn of Civilization* 1961).

One of the aims of this collection of articles has been to show that there is more information embodied in artefacts than appears from the above quotations. By presenting a series of case studies of small-scale communities it will be argued that material culture in all societies has functions besides the purely technological. It indicates affiliation to certain social categories and informs of the identity and values of individuals and groups. Furthermore, it will be shown how rank

symbols may transgress the purely symbolic function as an emblem of prestige. The very production and exchange of these prestigious objects may in certain societies play a vital role in the achievement and maintenance of social control and political power, both within individual societies and in a larger regional system.

## Rank Achievement and Symbols of Status Among the Kalasha Of Nuristan

*By Schuyler Jones*

One purpose of this paper is to show, using an example from the Hindu Kush of Afghanistan, how a particular society uses material culture to express values related to rank and status. A second purpose is to try to show how symbols of rank form an important part of a larger cultural scheme in this society and serve to embody values and attitudes that are, in this particular political arena, essential to group survival.

An outline of the relevant social, economic, political, and environmental factors is given and the indigenous material culture and technology of the area is discussed.

Certain features of the culture are emphasized for the purpose of this analysis, though the nature and extent of the bias used is made clear. Certain hypotheses are put forward, i.e., it is suggested that 1) the political system is such that it requires an aggressive male population in order to function; 2) that the culture is oriented toward producing the aggressive individuals needed and that this is achieved, in part, by

promoting rivalry between individuals and groups; 3) that the aggression and rivalry needs to be controlled and is channelled into organized competitions which contribute to perpetuating the system and which help ensure group survival by offering desirable prizes and achieving political ends.

The model which is used to describe the social and political organization is the one which the people themselves construct – it is not a model that has been put together by the writer.

The functioning of the political system is described and the ways in which aggressive behaviour act to maintain social order is shown. The nature of the organized competitions is explained, together with an account of the 'glittering prizes' to be obtained. The various ways in which groups and individuals compete with one another are recounted, and an account of the accompanying values and attitudes which maintain them is given.

It is concluded that symbols of rank and status provide both reward and incentive and that they promote competition for scarce resources by representing a range of desirable social positions. In the example given, they are an integral part of the political system.

## Burial Types, Primitive Money, and Political Alliances on Samoa

*By Jan Hjarnø*

Burials in Samoa in the South Pacific are not just practical devices for depositing dead bodies; they are also furnished with a number of symbolic functions. The shape reveals whether they are burials of chiefs or common people. Ordinary people are buried in shallow graves near the houses, whereas important people are placed in raised structures with vaults. These raised, tiered structures vary in size depending upon the rank of the title held by the person or persons buried in the vault. Persons who possessed titles of high rank have huge burial mounds, while persons who had titles with lower rank have smaller mounds.

Chiefs are buried on the land which they controlled and where they had their official residence when they lived. Thus the burials also reflect the political structure.

In the 18th. century the title of paramount chief of Samoa, *Tupu o Samoa*, was held by members of the so-called Tuia'ana family who had residence in the province of A'ana and here the paramount chiefs of this period are buried in a huge, tiered mound. Around 1800 a civil war broke out, which finally in 1830 brought another family to power for a short period. This family had its strongest support in the village of Sapapali'i on the Island of Savai'i, and here they buried their leader, who was *Tupu o Samoa*, in 1841 in a huge, tiered burial. The body of this *Tupu o Samoa* was, however, shortly after brought to the Bay of Apia on the Island of Upolu and placed in a huge burial here. This Bay of Apia had in the 1840's become the major trading-centre of Samoa, and politically the most important place, and this was now symbolically expressed by placing the burial of the new dynasty here.

Samoa was at that time a chiefdom. The land was divided between a number of titles. The whole of the country was owned by the title *Tupu o Samoa*. Under this title the country was divided into a number of provinces each of which was controlled by a so-called *ao*-title. Each province was divided into a number of districts of which each was controlled by a so-called *sao*-title. The districts were again divided among a number of titles. In this system each holder of a subordinated title was obliged to show respect and render service to the owner of his superior title. The rendering of service implied that products, mainly food, were continually passed upwards in the hierarchy.

Each male in Samoa competed for acquiring a title, the higher the better. There were no fixed rules as to which person should succeed which person as titleholder. All of a titleholder's subordinates could participate in the election of the next titleholder and could be elected as such, if they could get enough support for their candidature. In order to get as much support as possible, individuals allied themselves with strong titleholders from other local areas. Such alliances were established by giving a daughter as wife to a person holding a high title and promising him a huge dowry to be paid as long as the alliance lasted.

The dowry consisted mainly of fine mats made by women. These mats functioned as money and the labour of specialists could be purchased with such mats. The more mats one could get hold of, the more specialists one could employ for making the major prestige-giving items such as canoes, houses, etc. A son-in-law was therefore very interested in rendering his father-in-law political support, so the latter could acquire a higher title, and thereby come into control of more producers, who could give him more mats which he could pass on as gifts of dowry to his son-in-law.

Daughters were thus passed upwards in the hierarchy as wives together with a dowry of fine mats. To receive a wife ranked higher than to give a daughter away, and this created a conflict for the highest ranked titleholders, and in order to maintain the system, they exported their daughters to Tonga as wives together with a dowry of fine mats. In return they received military support from their Tongan allies and material objects which were rare and extremely valuable in Samoa. Among these objects red feathers played an important role. These feathers were passed on as return gifts to one's father-in-law, who passed them on to his father-in-law, until finally they were placed as decoration on fine mats, whereby these increased their value tremendously. These mats were then passed upwards in the hierarchy as dowry until they finally reached the highest ranked titleholders, who passed them on to Tonga. In this way the system of Samoa was tied together, and the power struggle in Samoa was focused on monopolising the import from Tonga. An alliance which could monopolise the import from Tonga could economically dominate the making of alliances and thereby secure its political dominance.

It was the Tongans who determined whether or not trade with Tonga could be monopolised by one Samoan alliance, because the Tongans controlled the traffic between Samoa and Tonga. In the 18th century the political power in Tonga was vested in the title *Tuitoga*, and they were all allied with the holders of the *Tupu o Samoa*. In 1799 a civil war broke out in Tonga and shortly after the holder of the *Tupu o Samoa* died. The fighting groups in Tonga made alliances with different groups in Samoa, and for many years no group in Samoa was able to win a decisive victory and proclaim their leader *Tupu o Samoa*.

At the same time European whalers began to frequ-

ent Samoan waters, and European goods became very valuable and important in Samoa. European items began to play a role in the alliancemaking like the red feathers, and Samoans who had luck in their trade with the whalers who passed their territory, were able to contract alliances, and become politically strong. In the 1840s the whalers began to frequent the Bay of Apia more than any other parts of Samoa, and an alliance who could establish control of this area had a good chance of increasing its strength and dominating the rest of the country.

Europeans were not interested in letting one group of Samoans control the trade, and they interfered in the local struggle for power by rendering support to different groups. For years battles were fought for getting control of the Bay of Apia, but no group was able to win a decisive victory and maintain control of the area for long. Whenever an alliance got in possession of the area, especially the peninsular which protected the entrance to the Bay, it made a huge burial for its leaders, symbolising that their group now possessed the power in Samoa. In 1900 four huge burials could be seen on the peninsular which belonged to each of the four strongest alliances. In 1900, however, Germany and USA annexed the country, and the Germans who got the Bay of Apia forbade the Samoans to confer the title of *Tupu o Samoa*. Since then, however, the four big alliances have continued to bury their dead leaders on the peninsular, and when the western part of Samoa achieved independence in 1962, the people decided to let the title as Head of State alternate between the leaders of the four big alliances, in order to avoid internal war. It was also decided that the House of Parliament should be placed right next to these burials.

## Stone Axes in New Guinea Highlands. The Function of Prestige Symbols in the Reproduction of a Tribal Society

*By Flemming Højlund*

In New Guinea Highlands stone axes were still being produced, distributed and used in various ways in the forties, fifties, and in remote places also in the sixties. The technological functions of stone axes were very much appreciated by the local people: Without axes one could not build real houses, make gardens, produce digging sticks and weapons, and chop firewood. Apart from this, stone axes formed – together with seashells, packs of salt, containers of oil, and pigs – a group of extremely valuable objects, which played a dominating role in the social and political life of these small scale societies. The essential conditions of power and position in the Highlands were not control over land. This was owned collectively and only the use was delegated to each family. What was decisive was direct control over people, and through this, over the results of their production. This control was carried out primarily through the exchange of valuables, e.g. stone-axes, which were indispensable in order to establish and maintain social relations.

Large scale production of stone axes took place in a comparatively small part of the Central Highlands from where the axes were traded over extensive areas. The typology and functions of the axes varied in relation to social and geographical differences. Near the stone quarries a big man owned several different types of axes with specialized functions: working axes and adzes, »ceremonial axes« and »bride-price axes«. Moving from here vertically down the social ladder towards the »rubbish-man« or horizontally towards the



periphery of the axe distribution area one can isolate identical structural changes: The number of types is gradually reduced and the remaining types take on more functions: The set of axes changes from multi-typic and uni-functional to uni-typic and multi-functional. These systematic variations are defined primarily by the quantitative access to stone axes, which is determined by relative wealth (socially) and the local level of supply (geographically, commercially).

The production and distribution of stone axes and other valuables had a vital influence on the conditions of reproduction of the Highland societies. Areas controlling large quantities of valuables were able to attract more women as wives than they married off to other groups. Rich clans wanted as many wives as possible, especially, because the raising of pigs was the womens job, this meant an increased production of pigs. Poor clans, on the other hand, tried to marry their daughters into wealthy clans in order to get a share of their valuables through bride wealth and other prestations and to establish alliances with strong groups. Thus, on a regional level, centres with many polygamous marriages were formed in contrast to a periphery lacking in women and therefore with a large number of unmarried men. By incorporating both marriageable women and bachelors from the marginal areas the centres increased their control over labour. This made it possible for the central clans to increase their production of valuables, which invested in exchange created further political expansion in the form of setting up new exchange relations.

Before large scale utilization of stone quarries in the Highlands was started, stone axes were everywhere produced from local materials. With the beginning of intensive quarrying of the localized high-quality stone materials and the distribution of the products over

continually expanding areas, the number of stone axes in circulation increased enormously. This resulted in an inflationary decrease in the value of axes in the centre, a decrease so marked that the function of axes as prestige symbols and valuables would have become impossible without the development of new and more elaborate types: »bride-price axes« and »ceremonial axes«. The essential character of the axe was retained, but by an extreme development of certain proportions the new axes exceeded the limits of practical use, whereby their symbolic function was stressed.

## Ethnic Symbols in an African Kingdom, Borno

*By Mette Bovin*

In Africa we find thousands of ethnic groups and the societies are typically poly-ethnic in character. Ethnic groups live in symbiotic relationships, often marked by conflicting interests and competition for resources, within the framework of the African kingdom or state.

In the present article one particular kind of symbols is analyzed, namely »ethnic symbols«. An ethnic group as defined by Barth 1969 »shares fundamental cultural values, realized in overt unity in cultural forms, (and) makes up a field of communication and interaction«. Ethnic symbols, as used in the article, are symbols of ethnic differentiation. The ethnic symbols are part of the communication system, and non-verbal, material symbols are chosen for the present analysis. Thus for example »a hat with ostrich feathers« stands for »Anagamba nomad identity«.

The traditional African kingdom of Borno – in the dry Sahél belt – was founded around 900 A.D. in the Lake Chad area where one of the nomadic lineages, *Sef*, took political control over the other lineages in the area and founded the first dynasty. Borno is one among several West African states of the »Sudanic« type. It was based on a combination of rich long-distance exchange with North Africa, controlled by the aristocracy, slave raids and slave trade – a system with an Islamic superstructure. The King of Borno, called the *Shehu* of Borno, is still today the symbol of the State power. Borno has practiced an extensive incorporation of various ethnic groups into the state through centuries, and this incorporation process continues today.

After a chapter on the state level follows a chapter on the village level. It deals with the actual ethnic groups and their internal relationships within the peasant class: Kanuri agriculturalists, Shuwa Arab nomads, Fulani nomads, and Anagamba nomads, etc., each occupying a particular ecological »niche«. In the physical village ground plan we find the ethnic and social stratification structure materialised in the shape of a large U with the political leader in the bottom of the U.

The following chapter deals with the various criteria for ethnic differentiation in general, followed by the specific ethnic elements forming »Kanuri-ness«, the ethnic majority in Borno: scarification, hair styles, clothing, tools and weapons, housing milieu, and colour symbolism.

The contrast between »Kanuri« farmers and »Anagamba« pastoralists in Borno shows the contradiction between the »civilized« sedentary life and the »wild« nomadic life. It is the town: bush opposition, which is given symbolic form in various ways.

Certain ethnic symbols are given a priority by the

peoples themselves, and these symbols I call »sacred ethnic symbols«. They are key symbols, dominant symbols, and they can represent magical power as well.

The most striking cultural archaism is found among the true nomadic minority Anagamba, who exhibit an almost fanatic conservatism, probably related to a defence of political (tribal) and economic interests, and survival in the difficult Sahél area.

A hypothesis is put forward that the *female* half of the Kanuri society is more »ethnic« than the *male* half of that society, because of certain socio-political facts. The Kanuri women – and women of other ethnic groups in Borno, too – exhibit an ethnic particularism which corresponds to the marriage policy of the expanding Borno State through centuries. The Kanuri reproduce themselves openly, but asymmetrically: Kanuri men marrying non-Kanuri women, but not *vice versa*. The marital/sexual status of women is always essential, and mirrored in actual ethnic traits, hairstyles etc. The males in Borno are part of the *pan-ethnic*, *muslim culture* in the West African context, rather than making reference to their ethnic group. This is reflected in the difference in use of ethnic symbols by men and women respectively. Males exhibit religious symbols rather than ethnic symbols.

Cultural changes do take place, and an example is given of change in »Kanuri« through time along with socio-political changes of society.

The »ethnic symbols« are at one level »material« objects, at another level »political« objects, and »ideological« objects. Ethnic symbols express relationships between ethnic groups reflecting the hierarchy in the African state, Borno, which is a poly-ethnic society.

## The Maintenance of Group Identities in the Baringo District, Western Kenya

By Ian Hodder

The aim of this paper is to discuss some of the range of factors which cause variability in the form and structure of regional distributions of styles and customs. Borders between the tribes in the Baringo district, Western Kenya are clearly identifiable in terms of material items of dress and everyday use, even though there is considerable contact between these groups. The expression of the cultural differences is seen as being related to the economic competition between tribes for basic resources. The idea that conflict over resources leads to distinctive forms of material culture patterning is shown to be of value in explaining variation in the sharpness of the tribal borders, changes in the nature of the borders through time, and overt identity differences within the tribes. The potential is stressed for archaeological studies of the symbolic nature of artifacts.

## A Native Society and its Style\*

By Claude Lévi-Strauss

»The ensemble of a people's customs has always its particular style; they form into systems. I am convinced that the number of these systems is not unlimited and that human societies, like individual human beings (at play, in their dreams, or in moments of delirium), never create *absolutely*: all they can do is to choose certain combinations from a repertory of ideas which it should be possible to reconstitute«.

These remarks lead off an analysis of facial painting among the Caduveo indians of Brazil, one of the few surviving groups of the Mbaya-Guaicuru, a once powerful confederacy of warrior-tribes in the region. The analysis is in a way an attempt at such a reconstitution, for though it is based only on Caduveo material, it pertains to the past of the whole Mbaya society. That society was divided into caste-like groupings: Nobles, warriors, and serfs. The pride and arrogance of the nobles and warriors was legendary, and it was expressed not only towards fellow human beings: »What we call 'natural' sentiments were held in great disfavour in their society: for instance, the idea of procreation filled them with disgust. Abortion and infanticide were so common as to be almost normal – to the extent, in fact, that it was by adoption, rather than by procreation, that the group ensured its continuance«.

Among the Caduveo the men were sculptors and the women painters. »The painter . . . works on the face or body of one of her fellow-women, or sometimes on those of a small boy . . . She ornaments the upper lip with a bow-shaped motif finished off with a spiral at either end. Then she divides the face with a vertical line; this she occasionally cuts across horizontally. From this stage onwards the decorations proceed freely in arabesque, irrespective of the position of eyes, nose, cheeks, forehead, and chin – as if in fact, the artist were working on a single unbroken surface«. The designs exhibit a total lack of respect for the natural features of the face. »The Mbaya manifested in their face-paintings that abhorrence of Nature which made them resort so freely to abortion and infanticide . . . And this may, indeed, explain the exceptional character of Caduveo art: that it makes it possible for Man to refuse to be made in God's image«.

The stylistic analysis of Caduveo art starts from the

observation of an all-pervading dualism. »The dualism, to begin with, which recurs over and over again, on one level or another, like a hall of mirrors: men and women, painting and sculpture, abstraction and representation, angle and curve, geometry and arabesque, neck and belly, symmetry and asymmetry, border and centrepiece, figure and ground«. Thus »the Caduveo style strikes us as a subtler variant of that which we employ in our playing-cards. Each of our card-designs corresponds to a twofold necessity and must assume a double function. It must be an independent object, and it must serve for the dialogue – or the duel – in which two partners meet face to face. It must also play the role which is assigned to each card, in its capacity as a member of the pack, in the game as a whole. Its vocation is a complicated one, therefore: and it must satisfy demands of more than one sort – symmetrical, where its functions are concerned, asymmetrical where its role is in question. The problem is solved by the use of a design which is symmetrical but yet lies across an oblique axis«.

The analysis is then taken beyond that of artistic style, and the question is put as to the meaning of Caduveo art. One answer is that »the face-paintings confer upon the individual his dignity as a human being: they help him to cross the frontier from Nature to culture, and from the 'mindless' animal to civilized Man. Furthermore, they differ in style and composition according to social status, and thus have a social function«.

After the Caduveo analysis the scope is broadened: »It is significant that, on the north-east and south-west extremes of the enormous territory controlled by the Mbaya, we come upon two almost identical forms of social organization, great as is the distance which separates them from one another. The Paraguayan Gu-

ana and the Bororo of the Mato Grosso had (and in the latter case still have) a hierarchical structure very similar to that of the Mbaya; they were, or are, divided into three classes which seem to have stood, in the past at any rate, for different social statuses. These classes were hereditary and endogamous. Yet the dangers [of disintegration of the society] were avoided in both cases by a vertical division which, in the case of the Bororo, also cut across the classes. Members of one class could not marry members of another, but in each class the members of one moiety were, on the contrary, compelled to marry members of the other moiety. It would therefore be fair to say that asymmetry of class was balanced, in a sense, by symmetry of 'moieties'«. The brief description of the Guana and Bororo societies »clearly suggests that on the sociological level these two societies have a structure comparable to what we have detected, on the level of style, in Caduveo art. There is, in each case, a double antithesis. In the first instance a ternary and asymmetrical organization is opposed to one that is binary and symmetrical. In the second, social mechanisms based on reciprocity are opposed to social mechanisms based on hierarchy. In the effort to remain faithful to these contradictory principles the social group divides and subdivides itself into allied and opposed sub-groups. Just as an escutcheon is a symbolical assembly of prerogatives derived from many separate lines of descent, so is Society cut open, cut across, divided, and partitioned. As we shall see later, the organization of the ground-plan of a Bororo village is comparable to that of a Caduveo drawing«.

\* It is with some reluctance that I comply with the Editor's request that I do an English summary of Lévi-Strauss' text. Firstly because what appears central to me in the text may not be the same that was central to the author or will be central to other readers;



and secondly because I feel that such an abstract is really a violation of 'a native (French) anthropologist and his style'. It is because of the latter objection that what I have presented is largely a series of quotations from the English translation (Claude Lévi-Strauss: *Tristes Tropiques*. Translated by John Russell. New York 1963. Chapter 17). I must strongly recommend non-Danish speaking readers to consult that work, or, better still, the French original (Claude Lévi-Strauss: *Tristes tropiques*. Paris 1955, 2nd edition 1973).

Jan Ovesen.

## The Study of Symbolization in Social Anthropology

*By Jan Ovesen*

The basic premiss of this paper is that there is no distinct class of objects which may be classified as symbolic. Virtually any object, event, statement, etc. may in certain circumstances acquire a symbolic meaning. Symbolism is to a large extent culture-specific in that every culture has 'chosen' from the total environment (natural phenomena, artefacts, social relations, linguistic expressions, etc.) a repertoire of phenomena which are bestowed with a wider meaning than one might immediately have expected. Such a repertoire may be called cultural symbolism. One of the most pertinent problems for the anthropologist, both in his fieldwork and in his analyses, is to account for cultural symbolism in such a way that it is intelligible to members of his own culture without violating the conception of the reality of the culture under investigation.

In a brief historical overview of the anthropological treatment of symbolism two attitudes are contrasted:

that of James G. Frazer and that of Lucien Lévy-Bruhl. While Frazer held that in primitive societies symbolic phenomena such as magic and religion represented an attempt to come to grips with the world in a way that was rational, but which failed because it was unsystematic, Lévy-Bruhl held that the mentality of primitive man was indeed systematic, but that it was different from ours because our criteria of rationality did not apply. Modern anthropology has tended, even if implicitly, to favour the latter point of view, firstly because it is an ethnocentric fallacy to believe (with Frazer) that our culture-specific conception of rationality should apply universally, and secondly because the premiss that every culture organizes itself and its conception of the world in a systematic fashion has facilitated the greater part of the contributions to modern theoretical anthropology.

Modern social anthropology is characterized mainly by two different theoretical orientations, marxism and structuralism. The two are often regarded as opposed, even conflicting, but it is argued that they may reasonably be seen as complementary. Marxism is a general theory of societies (or social formations), and insofar as it accounts for symbolism this is relegated to the domain of ideology, which is incorporated into the notion of superstructure; the formation of the superstructure is (in the more traditional marxism) determined by the infrastructure (i.e. means of production, forces of production, and social relations of production). Approaching symbolic phenomena from this angle can enable us to elucidate their function, but not their meaning. The problem of meaning has been addressed by structuralism, which may be said to be a general theory of culture. Structuralism has commonly been concerned with ideological representations as expressed in myths, rituals, etc. But it has at the same time

demonstrated how such representations reflect basic social and economic relations in society, frequently demonstrating a structural correspondance between the classification of different cultural (and natural) domains. It is argued that whether we say that there is no such thing as a symbolic phenomenon (which a marxist might say), or that all social phenomena are symbolic (which a structuralist might say), the two statements are not incompatible; rather they are two ways of expressing the same insight. And there is agreement between marxists and structuralists that ideological, or 'symbolic' representations are determined both by the already existing system of representations and the way the human mind processes this system, and by the material conditions for the existence of the society.

As a concrete illustration of these theoretical points I offer a summary of an analysis – presented in detail elsewhere (Ovesen 1979) – of the phenomenon of lycanthropy among the Nagas of North-east India. It is shown how the belief in were-tigers is moulded on existing beliefs about tigers, shamans, the soul, the wilderness, etc. But it is demonstrated how specific demographic, socio-economic, and political conditions influence the shape that the belief takes among specific groups. It is concluded that any anthropological analysis should be conducted without preconceived ideas about what is symbolic and what is not, for what may at a first glance appear to us as symbolic and therefore as unreal may be shown to have very tangible effects indeed in the reality of another culture, and vice-versa.

M