

Arkeologi er også antropologi¹ En personlig tilnærming

Ingrid Fuglestad

Institutt for arkeologi, konservering og historie, Universitetet i Oslo

De fjerne tider og de eksotiske steder har alltid vært gjenstand for min fascinasjon. Da jeg vokste opp var ingenting mer spennende enn bøker om mennesker og samfunn i virkelig gammel tid, og på fjernsyn var programmer om barn i andre verdensdeler alltid en favoritt. Interessen for mennesker i eksotiske verdener og fjerne historiske situasjoner deler jeg med svært mange. Den er allmenmenneskelig, og kanskje til og med beslektet med den innfødtes forsøk på kontakt med forfedre som befinner seg på «den andre siden» – og der det hinsidige søkes ved bergveggen, eller ved hulen eller på toppen av klippen. Likevel kan jeg bare på vegne av meg selv svare på hva som egentlig var opphavet til denne fortællingen i fjerne strøk og eksotiske tidsrom. Hvorfor var jeg tiltrukket av det eksotiske hinsides – og av mennesker som befinner (befant) seg i en tid eller på et sted som i beste fall ikke gjør dem

umiddelbart tilgjengelige for oss? Et mulig svar på tiltrekningens gåte kan være at de(t) eksotiske gir en opplevelse av *både* nærhet og avstand, av *både* fellesskap og forskjellighet. Dette er (var) mennesker «som deg og meg», men som samtidig er alt annet enn «deg og meg», nettopp fordi de befinner seg i situasjoner så annerledes fra vår egen. I dette ligger muligens selve svaret på hvorfor jeg – og vi – fascineres. Det 20. århundrets mest innflytelsesrike antropolog, Claude Lévi-Strauss, hadde som ett av sine utgangspunkter at det å «ha kultur» er noe som forener menneskeheten, men som samtidig er det som skiller menneskene fra hverandre (for eksempel Lévi-Strauss 1963:65, se også Carrithers 1992, Hastrup 1999:44-45², Hénaff 1998:26). Med andre ord snakker vi om konfrontasjonen mellom likhet på den ene siden, og forskjellighet på den andre – mellom det som forener og det som skiller, og om den menneskelige tiltrekking til nettopp dette spenningsfeltet.

Som mennesker har vi kun ett liv, og det er

1 Denne artikkelen, er med få unntak en direkte gjengivelse av foredraget som ble fremført under *Primitive tider*-jubileet 7. desember 2007. For å beholde denne opprinnelige formen, har utdypninger og tillegg blitt lagt til i form av fotnoter. Begrepet antropologi anvendes her som forkortelse for sosialantropologi eller som i amerikansk sjargong 'cultural anthropology'. Tittelen er ellers en allusjon over Lewis Binfords artikkel 'Archaeology as Anthropology' fra 1962, men kan også leses i forlengelsen av Gutorm Gjessings artikkel 'Arkeologi og etnografi' fra 1951. For en samlet oversikt over forholdet mellom arkeologi og antropologi, se Chris Gosdens bok *Anthropology and Archaeology: A Changing Relationship* (Gosden 1999).

2 Antropologen Kirsten Hastrup har på inngående vis vist hvordan tilnærmingen til menneskelig variasjon – som et forhold mellom enhet og mangfold – nettopp er det som definerer humanismens prosjekt fra og med renessansen (se Hastrup 1999:3-37). I Thomas Hylland Eriksens innføringsbok i sosialantropologi skriver han: '*Antropologien handler om hvor forskjellige mennesker kan være, men den forsøker samtidig å utforske i hvilken forstand det kan være riktig å si at alle mennesker har noe felles*' (Eriksen 1998:13).

bare dette ene livet jeg *kan* leve. Samtidig finnes det et utall potensielle *mulige* liv jeg kunne ha levd. Hva om nettopp jeg var fiskerbonde på Vestlandet for 150 år siden, eller vokste opp som mesolittisk jente i skogene på Østlandet? – eller om jeg var mann og romersk soldat, eller jernalderkvinne av høy rang i Uppsala? Det er likheten med alle andre mennesker, og i bakgrunnen en visshet om at mennesket formes av kultur, som utkaster alle de potensielle livene. Gjennom mennesker som bebor og bebodde de forskjellige og fjerne verdenene finnes muligheter til undring, opplevelse og eventyr. Her finnes muligheter til innsyn i ukjent kunnskap, i erfaringer og synsinntrykk. Her finnes lærdom om menneskelivet og alt hva det kan inneholde, og om mulige liv vi kunne ha levd – i en annen tid eller på et annet sted. Dette kunne ha vært våre liv, fordi vi er mennesker med samme utgangspunkt, men som formes til forskjellighet av de verdener vi vokser opp i. Vi forundres over likheten, men tiltrekkes den eksotiske forskjelligheten på «den andre siden» av avstanden mellom tiden eller rommet.

I min fascinasjon over det fremmede finnes også opprinnelsen til min karriere som arkeolog. Men dette er også antropologiens begynnelse, og med dette, reiser til det eksotiske. Hvordan kunne så jeg – i forlengelsen av min tiltrekning til det fremmede – nettopp få oppleve det eksotiske? Som student på åttitallet hadde jeg alle muligheter for virkelig å se verden – gjøre som mange andre studenter, ta et års avbrekk og bli en globetrotter. Det var mange av denne sorten. Etter månedvis på loffen vendte de hjem igjen med solbleket hår og ikke uten en viss arroganse. Selv kom jeg aldri i nærheten av å bli en av disse; som interrailer holdt jeg meg alltid trygt og godt innenfor Europa, og nesten alltid nord for Alpene. For i min tiltrekning til fremmede verdener, lå nemlig også en skrekkblandet fryd, der skrekken fikk overhånd. Dette var angsten for avstanden til det fjerne og fremmede. Som all annen angst var denne selvsagt også irrasjonell. Den kan best forklares ved en analogi til en situasjon i TV-serien om *Brødrene Dahl* og *spektralsteinene*. I serien forflytter brødrene seg mellom fjerne tider og steder ved hjelp av en tidsmaskin. Men på et

tidspunkt i hendelsesforløpet virker ikke doningen som den skal. Brødrenes panikk for ikke å komme vekk fra historiens sted brer seg, for perspektivet er jo at de ikke skal komme tilbake til sin egen tid. Og den samme angsten for nettopp å «bli sittende fast», var nok også hovedgrunnen til at jeg aldri oppsøkte dennesidige historiske verdener under andre himmelstrøk. Men hvilke muligheter hadde jeg ellers for å oppsøke det fjerne og eksotiske?

Løsningen for meg ble Elverum i Hedmark. Eller rettere sagt undersøkelse av steinalderlokaliteter i Heradsbygd noen kilometer sør for kommunesenteret. Forut for dette lå valget av arkeologi som studieretning, eller mer presist *nordisk* arkeologi som faget het den gang. Med dette hadde jeg valgt *tidsreisen* i min søken etter det eksotiske. Her, i skogene sør for det mange oppfatter som en kjedelig og alt annet enn eksotisk liten innlandsby, levde mennesker i mesolittisk tid. Her fantes levde liv, i en livsverden så forskjellig at innsyn i den ikke umiddelbart er tilgjengelig. Sporene etter disse levde liv er i dag synlige som groplokaliteter. Da Egil Mikkelsen startet undersøkelser av den første lokaliteten midt på åttitallet var det den første i sitt slag i Norge, og fornminnetypen ble sammenlignet med de svenske *skärvestensvallene* (for eksempel Boaz 1996;1997;1999, Mikkelsen 1989). Mitt oppdrag var å fortsette arbeidet med denne til da nokså ukjente lokalitetstypen. I forlengelsen av Mikkelsens undersøkelser satte jeg i gang et eget feltarbeid som skulle danne grunnlaget for mitt første forskningsarbeid. Jeg hadde som mål å forstå, om ikke alt, så i alle fall visse konturer av denne glemte senmesolittiske verden. Men hva var mitt utgangspunkt?

Jeg hadde fra før tatt sosialantropologi og lært om nålevende jeger-sankere. Det som slo meg var at jeger-sankere – i motsetning til det man kunne få inntrykk av gjennom den arkeologiske forskningen – *også* gjennomgikk historiske forløp. Forandring og utvikling skjedde ikke i skjematisk hopp langs en rettlinjert bevegelse fra band, til stamme og videre til høvdingdømme. Med åttitallets fornyede fokus på kontekst, og på det historisk spesifikke og unike, var også

rammen lagt for mine undersøkelser. Flere lokaliteter ble registrert, både i groper og under flat mark. Jeg fortsatte undersøkelsen av lokaliteten Svevollen 1 og åpnet sjakt gjennom Svevollen 2. Det littiske materialet ble siden studert i sin romlige og stratigrafiske kontekst. Den operasjonelle tilnærmingen (jf. *chaîne opératoire*) til de teknologiske arbeidsprosessene på lokalitetene støttet opp om det kontekstuelle blikket på bosetningen, og jeg kom ut med en case study om de to lokalitetene, som i og for seg ga interessante resultater. Jeg kom altså et stykke på veg i diskusjonen omkring teknologi, råstoffbruk, bakgrunnen for bosetningen og forholdet mellom kyst og innland (Fuglestedt 1995;1998;1999). Likevel mener jeg at jeg kom ut med et altfor magert historisk perspektiv på senmesolitikum i Øst-Norge. Spørsmålet blir derfor: Hva manglet? Man skal kanskje ikke være for streng – rammen av en magisteravhandling er tross alt begrenset, og dette var jo også mitt første arbeid. Men la meg likevel bruke denne avhandlingen som bakgrunn for å stille spørsmålet på generelt grunnlag. Spørsmålet er altså: Hva går tapt når tilnæringsmåten er ensidig historisk eller kontekstuell? Og mitt svar er: Man taper muligheten til nettopp å utforme historiske fortolkninger fordi man ser bort fra generelle forhold ved menneske og samfunn. Dermed tapte jeg også noe av det allmennmenneskelige, og noe av det som hadde vært selve tiltrekningen til det fjerneste og kanskje mest eksotiske tidsrommet i dette landskapet.

For å få en tilstrekkelig forståelse av senmesolitikum på Elverum er det ikke nok å ha vært der og studert konteksten. Nå hadde jeg selvsagt gjort mer enn å være der. Men likevel vil jeg *nesten* dra en parallell til åttitallets globetrottere og deres hjemvendte selvgodhet. Som all annen selvgodhet hvilte også denne på tynt grunnlag, nemlig på forestillinger om at de virkelig hadde forstått noe om mennesker og forskjellighet, bare fordi de hadde vært *der*. Men alle steder i verden er veldig langt fra alle andre steder. Avstanden i seg selv, eller snarere den fjerne verdens grad av forskjellighet fra vår egen, stiller ingen garantier for at man virkelig vil forstå noe om mennesket.

Snarere er det vel heller slik at en reise til det eksotiske gir oss et fornyet blikk og forklart forståelse av det hjemlige, fordi man ser seg selv fra en avstand og med utgangspunkt i det fremmede (jf. Hénaff 1998:22-23).

I fortolkning av et empirisk materiale, enten det gjelder arkeologiske funn, eller en landsby i Botswana, er selvsagt konteksten av grunnleggende betydning. Men stedenes kontekst kan aldri i seg selv gi noen dybdeforståelse. Skal konteksten så å si komme til sin rett må man samtidig ta hensyn til det allmenne, og til generelle teorier om mennesker og samfunn. For virkelig å kunne lage historiske forløp i forhistorien, trenger vi et *overlappende perspektiv*. Dette er likevel ingen stor nyhet. Tvert i mot går jeg ut fra at det innenfor dagens teoretiske klima er allment anerkjent at tolkningsprosessen så å si bør inneholde «begge sider av saken» – både det historisk spesifikke så vel som allmenne betraktninger. Det er ikke lenger snakk om å operere i kategorier av «enten-eller», men alltid et «både-og». Slik sett arbeider vi fagteoretisk innenfor det jeg vil kalle *syntesenes æra*. Den fenomenologiske retningen innen filosofien kan sies å utgjøre et teoretisk grunnlag for tilnæringsmåter som innebærer en bevegelse hinsides «både-og». Dette innebærer forståelsen av menneske som subjekt og menneske som objekt – samtidig – og der ingen av «sidene» framtrer i ren form (for eksempel Merleau-Ponty 1968:130-155;1969:201-202).³ Men dette «både-og» innen fenomenologien handler også om en samtidighet mellom mennesket på den ene siden og dets materielle forhold – dets verden, eller livsverden – på den andre. På denne måten kan ikke mennesket forstås uten verden,

3 Min framstilling av dette som 'at ingen av sidene kan framtre i ren form' innebærer ikke egentlig en underliggende symmetri mellom det materielle og det åndelige. En viktig nyanse å få fram, er hvordan den materielle verden fint kan eksistere i seg selv, uten menneskelig inngripen eller tilstedeværelse. Naturen er mao en sluttet enhet som kan eksistere uten åndelighet. Imidlertid vil den materielle verdens framtrede for mennesket alltid være forbundet med åndelighet, og da er det en forutsetning at det materielle eksisterer 'først'.

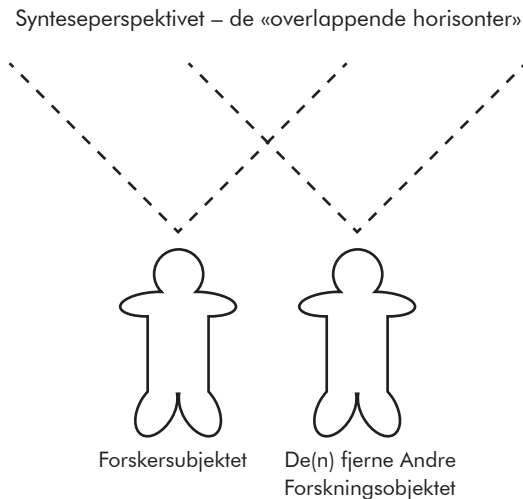
og verden kan ikke forstås løsrevet fra den menneskelige opplevelse. Men den menneskelige opplevelse er i høy grad beroende på kollektive strukturer. Subjektet blir ikke subjekt uten å være intersubjektivt konstituert, mennesket må derfor først og fremst forstås i forhold til sin sosiale verden, altså mennesket som *socius*. Tenkningen i synteses hinsides kategorier som analytisk har pleid å stå i motsetning til hverandre, kan sies å utgjøre fenomenologiens program. På sosiologiens område er det Pierre Bourdieu som framfor noen står for et perspektiv preget av syntesen mellom subjektivt og objektivt, og mellom handling og struktur (Bourdieu 1990), men der ingen av sidene skal ha forrang som analytisk objekt. Videre har syntesetenkningen preget den fenomenologiske vendingen innen hermeneutikken etter Hans Georg Gadamer (1975). Syntesetenkning innenfor hermeneutikken kan sies å forholde seg til forskningsobjektet – *den fjerne Andre* – både som subjekt og objekt. Videre inneholder det forventningen om at min horisont, gjennom forskningsarbeidets kunnskapsproduserende prosess, vil kunne møte den fjerne Andres horisont. Med andre ord handler det om troen på en overlapping mellom forskersubjektets og forskningsobjektets horisonter.

Et synteseperspektiv berører både synet på hva det værende er – altså ontologiske spørsmål – så vel som framgangsmåten vi benytter når vi skal undersøke vårt studieobjekt – altså spørsmål vedrørende epistemologi. Framgangsmåten kan eksempelvis beskrives i termer av gitte teoretisk «blikk», slik Kirsten Hastrup framstiller dette skjematisk i sin bok *Viljen til viden* (Hastrup 1999:166). Innenfor et rent objektivistisk blikk vil den fjerne Andre bli forstått ut fra en vitenskapelig distanse, så å si fra oven. Det forhistoriske subjektet oppfattes her som mer eller mindre styrt av ytre og objektive forhold som det ikke selv har kjennskap til. Individets egen vilje og intensjoner blir i liten grad vektlagt, for det er uansett styrt av overindividuelle strukturer. Under dette blikket er den fjerne Andre underlagt den vitenskapelige distansens horisont, og subjektets egen horisont tillegges ikke interesse. Her vil man nok kunne plassere

strukturalisme, systemteori og kulturøkologiske perspektiver. Det subjektivistiske blikket kan billedliggjøres som en direkte motsetning til det objektivistiske. Her er det *utelukkende* den fjerne Andres horisont som er av interesse. Verden sett fra dennes perspektiv. Forskerens mål blir med dette nærmest å overta denne horisonten. Innen antropologien kan dette blikket assosieres med etnometodologien og med metodologisk individualisme og innen historie- og arkeologi kan retningen knyttes til Collingwoods hermeneutikk og Ian Hodders kontekstuelle arkeologi⁴ (Hodder 1986, se for øvrig kritikk av denne i Johnsen og Olsen 1993).

Synteseperspektivet – eller det overlappende perspektiv – innebærer en kombinasjon av det objektivistiske og det subjektivistiske; en kombinasjon av nærhet og avstand – av innlevelse kombinert med den vitenskapelige distanse (fig. 1). Hastrup beskriver dette kombinerte teoretiske blikket med en tredelt analogi, nemlig til 'kannibalisme', til 'spaltet personlighet' og til 'sjamanisme'. Det tradisjonelle vitenskapelige blikk kan beskrives i termer av kannibalisme overfor den empiriske gjenstand; man gjør akkurat hva man vil med den, man parterer og fortærer... Videre er den spaltede personlighet en allegori over det kombinerte blikk, dobbeltblikket; der forskeren ser seg selv og den fjerne Andre *både* som subjekt og objekt, og der man stadig veksler mellom de ulike tilstandene, eller er dem samtidig. Sjamanisme handler som kjent om å gå i ett med verden, for å oppnå kunnskap og forståelse. Transen kan brukes som tankemodell for tilstanden der forskeren – etter lengre tids befatning med sitt materiale – plutselig får en euforisk opplevelse av å se de virkelig store sammenhengene,

4 Etnometodologi, metodologisk individualisme og Collingwoods historiefilosofi er ikke det samme, men det disse tre tilnærmingene har felles, er utgangspunktet i det enkelte individs opplevelse av verden. Man kan si at Christopher Tilley's forsøk på anvendelse av fenomenologi, slik den arter seg i siste del av *Metaphor and Material Culture* (Tilley 1999), men spesielt i *The Materiality of Stone* (2004) er en videreføring av et individperspektiv som etter min mening nettopp innebærer en mislykket bruk av fenomenologisk filosofi.



Figur 1. Det overlappende perspektiv (omtegnet etter Hastrup 1999:166).

og der alt liksom faller på plass. Dette er kanskje nettopp en beskrivelse av Gadammers begrep om overlappende horisonter og tilsvarer en tilstand der forskersubjekt og forskningsobjekt smelter sammen. Prosessen innebærer således at både subjekt og objekt er forandret når de «kommer ut på den andre siden».

Fagteoretisk arbeider arkeologer i dag innenfor en fantastisk tid. Dette skyldes dels det store tilfanget av relevante teoretiske retninger å velge fra. Aldri før har arkeologer i større grad kunnet «shoppe» fra teoriens supermarked. Men mest av alt skyldes det dagens syntetiske og overlappende teoretiske klima. Dette gir muligheter for tilnærminger som kombineres, i det man kan kalle en dialektisk bevegelse mellom teorier og kategorier som tidligere sto i motsetning til hverandre. Jeg vil tro at det overlappende perspektivet på forholdet mellom handling og struktur, eksemplifisert ved handlingsteoriene til Bourdieu, Giddens og Habermas (se eksempelvis Nygaard 2001)⁵, er kommet for å bli. Dette er i seg selv synteseteorier. Men synteser kan lages på flere nivåer – eksempelvis vil en anvendelse av gavebytteteori og identitetsperspektiver, teknologi og chaîne opératoire, sammen med et biografisk gjenstandsperspektiv utgjøre en skattkiste av relevante teoretiske verktøy som arkeologer

kan kombinere. Det teoretiske synteseklimaet utgjør selvsagt ingen garanti i seg selv for gode tolkninger; for dette vil selvsagt fortsatt være opp til forskerens vidd og kreativitet. Men i syntesenes tid har man muligheter til å skape fortolkninger som kanskje mer enn noen gang svarer til Clifford Geertz' (1973:3-30)⁶ prinsipp om *tykke beskrivelser* der nettopp konteksten er med på å skape dybde, tydelighet og helhet til kollektive uttrykk (se også diskusjon i Ortner 2006:43).

Innenfor «syntesenes æra» inngår også de fortidige tingene på en fornyet måte for arkeologen. Tingene har alltid vært vårt primære kilde-materiale. Det nye er heller et fornyet og utvidet perspektiv på tingene. Men disse perspektivene hviler på et «nygammelt» teoretisk fundament.

5 Thomas Nygaard gir en introduksjonsmessig framstilling av de tre nevnte handlingsteoretikerne i denne læringsboken. I etterordet (se Nygaard 2001:165, 176, 177-187) reises det imidlertid tvil om hvorvidt synteseteoretikerne virkelig har maktet å forene subjekt og objekt, eller en gåen hinsides metodologisk individualisme på den ene siden og kollektivismen på den andre. Han synes å mene at synteseteoretikerne likevel ender opp med å vektlegge en av sidene i dikotomien, og stiller så spørsmål om ikke handlingsteorier, som vestlig ontologi generelt, fortsatt er fanget i sin egen dikotomi. Han argumenterer et stykke på veg for at de nevnte handlingsteoriene ikke sier stort om selve sammenhengen, eller det jeg forstår som 'overgangen' mellom individ og struktur, men bare tar utgangspunkt i at den er der. Som begynnelsen på en løsning av dette problemet foreslår han et utgangspunkt i Sartres eksistensialisme med sitt fokus på handlinger som noe som finner sted i situasjonen. Med bakgrunn i Sartres begreper om *prosjekt* (individets mer eller mindre ubevisste livsmål) og *faktisitet* (de gitte, objektive og materielle forhold) gir han *situasjonen* analytisk forrang. Nygaard mener et slikt teoretisk-metodisk grep kan anvendes for å styre unna faren for enten å ende på 'individ- eller struktursiden' av dikotomien.

6 Med sin hermeneutiske tilnærming er Geertz en utpreget kontekstfokuserert antropolog, som søker å avdekke de kulturelt spesifikke symbolsystemene, så å si innenfor kontekstens fulle dybde og bredde. Imidlertid er ikke Geertz en antropolog som ser bort fra de universelle trekk. Jeg oppfatter ham heller som en antropolog som treffende nok fokuserer på hvordan det universelle i menneskers kunnskap alltid vil eksistere som lokal kunnskap, jf. hans essaysamling med samme navn – *Local Knowledge* (Geertz 1983).

Grunntrekkene i dagens tenkning omkring materiell kultur kan tilskrives filosofer og sosiologer som eksempelvis Émile Durkheim, Marcel Mauss og den marxistisk orienterte Jean Paul Sartre. Den hviler på teorier om gavebyttet som inngang til en forståelse av sammenhengene mellom ting og sosial integrasjon. Innenfor dette teoretiske univers finnes også begreper om menneskers og tings identitet, og ikke minst tingenes – av mennesker tilskrevne – indre kraft, og beskrivelser av dette i termer som *mana* (Durkheim 2002 [1912]: 140-182) og *hau* (Mauss 1995[1925]: 26; Sahlins 1972:149-183). Ting og materialitet har utgangspunkt i menneskets kategorier og forestillinger. En forestillingsverden kan sies å utgjøre innvendige forhold, eller det vi rett og slett oppfatter som subjektivt. Når disse innvendige forhold *tingliggjøres*, så skapes konkrete og materielle forhold i verden. Dette kan beskrives som at innvendige forhold gjøres til utvendige forhold. Når innvendige, subjektive forhold på denne måten *objektiveres* blir de gjort til ytre forhold og materiell ramme for menneskets liv og virke. Ting og materialitet kan dermed oppfattes nettopp som tingliggjøring av menneskers forestillingsverden. Denne sosiomaterielle rammen vil igjen forme mennesket utenfra og dermed også strukturere innvendige forhold (Sartre 1978, se også Østerberg 1996). Slik virker historien på oss gjennom materialiteten. Samtidig er det i dette feltet at historien overskrides, fordi nye objektivering av indre forhold legges til.

Arkeologer har objektene som sitt primære kildemateriale, altså studerer vi i en viss forstand det strengt objektive. En mindre bastant beskrivelse vil kanskje heller være at vi studerer fragmenter av *objektiverte* forhold. Samtidig kan en prestisjegjenstands indre kraft bare være forestillinger med opphav i det menneskelige subjekt. Det sosiomaterielle som tingliggjorte forestillinger er nok en gang et eksempel på hvordan innvendige forhold og utvendige forhold – eller det subjektive og det objektive – aldri finnes i ren form. Men hvis vi likevel skal friste å se subjekt og objekt som analytiske motsetninger, så kan vi under «det subjektive» sette opp 1) det subjektivistiske blikket, 2) (individuell) handling, 3)

det historisk spesifikke, 4) «innvendige» forhold og 5) nærhet. Under «det objektive» kan vi sette opp 1) «objektivistisk» blikk, 2) (overindividuell) struktur, 3) generelle modeller / teorier, 4) «utvendige» forhold / ting og materialitet og, til slutt 5) avstand.⁷ Antropologen Hastrup plasserer interessant nok antropologien, sammen med blant annet arkeologien, innenfor de humanistiske vitenskaper. Med referanse bakover, både til renessansen og opplysningen, og til Lévi-Strauss' utgangspunkt om kulturen som det som forener og skiller menneskeheten, definerer hun forholdet mellom det generelle og det spesifikke som humanismens paradoks, men samtidig som vår eneste mulighet som disiplin. Hun skriver således:

Pointen er at de humanistiske videnskaper konstant befinner sig i dette spændingsfelt mellom enhed og mangfoldighed. Der er konjunkturer og skiftende overbevisninger, men det er ikke muligt at træffe et endeligt valg mellem [...] det partikulære og det generelle, uden samtidig at tage en væsentlig del av objektets særlige kvalitet: det specifikt menneskelige, både i sin mangfoldighed og sin universalitet (Hastrup 1999:25).

Overlappingsperspektivet kan med dette beskrives som et spenningsfelt mellom motsetninger, men der ingen av sidene bør utelates. Jeg har med dette hevdet at vi teoretisk arbeider innenfor syntesenes æra. Jeg har videre bedømt dette som et forskningsmessig gode, og til sammen kan dette sies å være min konklusjon så langt. Samtidig vil jeg hevde at syntesens potensial ikke er fullt erkjent innenfor dagens teoretiske landskap. Vi arbeider innenfor

7 Det subjektive og det objektive angår både tings væren, eller ontologi, men det har også med forskerens arbeidsmetode, eller teoretiske "blikk" og altså med epistemologi å gjøre. Her har jeg ikke gjort noe forsøk på å skille mellom det epistemologiske og det ontologiske og jeg skal heller ikke gjøre det i den videre diskusjonen. Inndelingen kunne vært gjort på et uttall andre måter, for eksempel kunne man ha delt inn i erfaringsfjerne i motsetning til erfaringsnære begreper, og i emisk versus etisk forståelse (se for eksempel Geertz 1983: 55-70).

en postmoderne sammenheng som sterkt preger vår teoretiske orientering; *forskjellighet* kan sies å representere det postmoderne mantra framfor noe. I sin verste konsekvens har dette medført noe som nesten kan beskrives som dyrkelser av mangfoldighet, forskjellighet, utilgjengelighet etc. Imidlertid er det en grense for hvor langt denne forskjelligheten i menneskelig kultur har sin interesse. Skal man kunne *forstå* noe av denne forskjellighetens villnis, så må det også finnes noen grad av gjenkjennelighet. Forskjellighet og gjenkjennelighet representerer jo nettopp også vår opprinnelige fascinasjon over det fjerne og eksotiske. Da sosialantropologen Fredrik Barth på 60-tallet buktet seg vei gjennom de skogbevokste indre strøkene på Ny Guinea, og støtte på baktamanfolket, møtte han en fremmed og eksotisk verden. Men samtidig ble han også konfrontert med det gjenkjennelige; ellers ville han jo ha vært totalt ute av stand til noen som helst form for kommunikasjon, og heller ikke maktet å få noe meningsfullt ut av baktamanenes liv (Barth 1980) (fig. 2). Gjenkjennelighet kan



Figur 2. Fredrik Barth sammen med en informant hos baktamanene (etter Barth 1980, gjengitt med tillatelse fra forfatteren.)

sies å representere det generelle aspektet ved vårt studieobjekt, og det er et av mine poenger her å påpeke at denne siden av saken – blant annet som konsekvens av vår postmoderne påvirkning – er sterkt underteoretisert. Jeg vil ikke hevde at de generelle aspektene i og for seg mangler innenfor de arkeologiske fortolkningsprosessene. Slett ikke. Men forholdet mellom de virkelige, spesifikke og tidslige historiske situasjonene på den ene siden og de teoretiserte, generelle og atidslige prinsippene på den andre, diskuteres ikke. I vårt postmoderne klima er det akkurat som at dette universelle – som minner om det rent objektivistiske blikket – er noe man ikke helt vil forholde seg til. Antropologien er knyttet til den generelle og universelle siden av vårt studieobjekt, som er de fjerne og fortidige Andre. Selv om antropologien selvsagt inneholder et utall case studies, så representerer den samtidig det *sammenlignende studium av kultur*. Dette utgjør i grunnen skillet mellom etnografi og antropologi. Dersom begrepet *etnografi* kan stå for innsamlingen og beskrivelsen av kulturelle data fra den enkelte og lokale kontekst, kan *antropologi* stå for et fokus på det universelle, med bakgrunn i et globalt komparativt perspektiv. Med dette blir antropologi noe som ikke bare henviser til det som skiller menneskene fra hverandre, men også det som forener menneskeheten i universelle strukturer.⁸ Sammenligning blir i dag ofte forstått som at man gjør to eller flere forhold like. Men sammenligning betyr ikke nødvendigvis dette; sammenligning kan like mye være å bruke et etnografisk eksempel for tenkning omkring hva som forener og hva som skiller ulike kontekster (jf. Eriksen 2003: 44).⁹ Etnografiske eksempler kan derfor være gode å tenke med. Som forskere

8 Se ellers note 1. Skillet mellom etnografi og antropologi vil heller ikke være absolutt; en etnografi over et lokalt område vil vanskelig kunne utformes uten et visst sammenlignende perspektiv.

9 Det er mitt standpunkt at en fornyet og ikke-dogmatisk lesning av 'objektivistens' Lévi-Strauss nettopp kan gi oss sentrale og viktige bidrag til et teoretisk grunnlag for våre betraktninger omkring det universelle (se for øvrig en samlet framstilling av Lévi-Strauss' antropologi i Hénaff 1998).

på menneskelige sosiale uttrykk er vi opptatt av å finne og etablere *sammenhenger*. Et eksempel på dette kan være sammenhengen mellom type landskapstilhørighet og samfunnsform og forholdet til statusgjenstander blant jeger-sankere. En annen type sammenheng kan være forholdet mellom forestillingen om kroppen, og kroppsdele som gjenstander i sirkulasjon (jf. også Fowler 2004). Finner man, som i et eksempel fra Melanesia (Hampton 1999: Pl. 2 og 6), praksisen med å ofre sine fingre til landskapets personifiserte krefter – og samtidig forholder seg til avkuttete menneskefingre i skandinaviske mesolittiske møddinger – så vil det være dristig å påstå at den mesolittiske og den melanesiske konteksten ikke skulle ha å gjøre med beslektede fenomener. Sagt med andre ord: Det burde være langt mer dubiøst å påstå at kontekstene ikke skulle være knyttet til et sett av relasjoner som på en meningsfylt måte kan sammenlignes.

Typen av sammenhenger – eller snarere *at* det finnes slike sammenhenger – kan sies å være knyttet til det generelle området. Å sammenligne flere kontekster er altså ikke det samme som å si at noe er identisk. Men i forlengelsen av denne misforståelsen finner vi ikke bare at det generelle har blitt underteoretisert. Samtidig opplever vi til tider skepsis og hevede pekefingerer mot bruk av antropologiske analogier. Her manes det ofte til forsiktighet, men begrunnelsen for at man skal utvise varsomhet er ikke annet enn en snusfornuftig kommentar om at man ikke må innbille seg at to situasjoner er like. Samtidig har det skjedd en utvikling i anvendelsen av analogier i studiet av forhistoriske jeger-sankere som innebærer et fornyet syn på potensialet som ligger i anvendelsen av etno-historiske kontekster fra samme eller tilgrensende geografiske områder. Eksempelvis har skandinavisk bergkunst blitt satt inn i en sirkumpolar forståelsesramme der sibirsk etnografi (Jordan 2003; Zvelebil 1997; Zvelebil & Jordan 1999), eller tema fra historisk overført mytestoff er utgangspunkt for fortolkningen (Lahelma 2007).¹⁰ I disse sammenhengene anvendes ikke analogien på en direkte måte, men mer som en «heuristic template» (Zvelebil & Jordan 1999:103). En slik «heuristic mal»

forstår jeg som et «motiv» eller tema som fungerer som inngangsporten til det vi oppfatter som en særlig relevant forståelse av konteksten som studeres. I denne sammenheng er det i første rekke snakk om et etnografisk eksempel som mer enn noe annet representerer selve nøkkelen til de sentrale tema og sammenhenger innen den virkelighet som søkes forstått, men uten at det er snakk om å kopiere analogien på steinalderkonteksten. Denne utviklingen mot anvendelse av analogier med en historisk og geografisk basert kontekst har etter min mening vist seg svært vellykkede; de tilveiebringer «tykkere» fortolkninger i Geertz' betydning, og befester steinalderen i sitt eget landskap – og henimot det historiske forløpet som forskere i ettertid kjenner konturene av. I kjølvannet av dette fokus på historiske kontekster har det imidlertid skjedd en markant dreining vekk fra det globale, universelle og sammenlignende perspektivet, og dermed faktisk en mistro til antropologi som sådan. Således uttaler Peter Jordan at:

[s]tudies of this kind [historiske analogier] enable us to start engaging more fully with the specificity of the past rather than blanketing prehistoric landscapes with universal phenomenological truisms¹¹ (Jordan 2003:137).

- 10 Antti Lahelma (2007:125) anvender et tema fra det finske nasjonalepos Kalevala som utgangspunkt for forståelsen av en type motiv som forekommer i bergkunsten fra og med senmesolitikum. Her handler det om sjamanen Väinämöinens reiser til det hinsidige på ryggen til en blå elg. Dette tema brukes som inngang til en kategori motiver der elger og båter forekommer i en mer eller mindre tvetydig sammenbinding, for eksempel der elgens gevir også kan 'leses' som avbildning av en båt.
- 11 Det er uklart hva Jordan egentlig mener med fenomenologi. Slik det forekommer i sammenhengen, som – 'phenomenological truisms', dvs. 'fenomenologiske banaliteter' – kan det neppe vise til annet enn en oppfatning av at fenomenologi i seg selv handler om selvfølgeligheter fordekt innenfor en filosofisk fagsjargong. Således oppfatter jeg utsagnet som representativt for en rådende vulgærforståelse av begrepet, som dels skyldes en fortenget innsikt som, igjen kan forstås i relasjon til enkelte britiske arkeologers sterkt omdiskuterte anvendelse av fenomenologi.

Jeg har ovenfor gitt mitt bifall til de historiske analogiene. Men slik jeg leser Jordan, ligger det et premiss om at jeger-sanker-etnografi fra fjerne kontinenter er nesten uaktuell, eller i beste fall bare egnet til å levere selvfølgelig fakta om jeger-sankere. Sitatet inneholder en forestilling om at eksemplets forklaringskraft – eller mulighet til å kunne fungere som heuristisk mal – minker med den geografiske avstanden. Jeg oppfatter dette som representativt for en rådende «rettroenhet», ikke bare innenfor bergkunstforskningen (se eksempelvis Chippindale 2001), men også generelt i faget. Paradoksalt nok representerer denne trenden en klar dreining vekk fra arkeologi som antropologi.¹² Disiplinene arkeologi og antropologi ble utviklet i nær dialektikk med hverandre, det felles fokus på den fjerne Andre har skapt en fagterminologi som nettopp forutsetter «samarbeidet» mellom arkeologi og antropologi. Sammenhengen mellom fagene er åpenbar (se Bergstøl *et al.* 2004),¹³ selv om opplevelsen av denne sammenheng veksler med faghistoriske konjunkturer. På bakgrunn av det som er sagt ovenfor vil jeg imidlertid gi Chris Gosden (1999:6) rett, når han hevder at gapet mellom arkeologi og antropologi er større en noensinne.

I en artikkel fra 2004 gir Fredrik Fahlander «full slakt» av antropologiens betydning for

arkeologi, og dessuten av etnografiske eksemplers relevans for forståelsen av forhistoriske materielle kontekster. Han synes å mene at analogier hentet fra fiksjonen, eller fra moderne urbane landskap er mer egnet enn alle tenkelige etnografiske eksempler. Hans standpunkter gjennom artikkelen kan leses på forskjellige måter, og alt etter som man oppfatter det som «satt på spissen» eller helt bokstavelig. Dersom hans budskap blott er at etnografiske kasus ikke bør «presses ned» på forhistoriske kontekster, så må man selvsagt være enig i dette; og dersom han mener at analogier ikke skal brukes ukritisk, så må man selvsagt også være enig. Jeg er også enig i at mangt og mye kan tjene som analogi, eller «bilde» for åpningen til en forståelse av en forhistorisk sosiomateriell kontekst. I prinsippet finnes det mange intuitive og mer formelle metoder til åpenbaringer i forståelsen av det arkeologiske materialet. Men nettopp derfor er det vanskelig å akseptere standpunktet om at etnografiske eksempler skulle være noe dårligere egnet, eller stille i særklasse som totalt ubrukelige. Slik jeg oppfatter det, ligger det i Fahlanders angrep på etnografien nettopp et underliggende og dessuten umulig premiss om de etnografiske kasus – nemlig at skal de brukes, så må de nettopp oppfylle kravet om å være rene «sannhetsvitner» om forhistorien. Ett av argumentene er velkjent, nemlig at alle etnografiske beretninger er påvirket av det moderne – dermed vil også den arkeologiske konteksten bare bli en avspeiling av dette, og ikke handle om forhistorien. Dette skal man selvsagt være klar over. Men når argumentet er at alle samfunn er i historisk forandring, og derfor ikke på noen måte kan tjene som noe av bakgrunnen for vår fortolkning, så føres argumentet over i det absurde. Det er i dag allment anerkjent at alle samfunn er historiske, også de mest egalitære jeger-sankere. Men Fahlanders urimelige krav er – i sin konsekvens – at dersom etnografiske kasus skulle oppfylle kravet til å være del av våre metodiske grep, så skulle de være ahistoriske, isolerte og «originale» – uten bevegelse i rommet eller kontakt med «nabostammen». Hans konklusjon er at forhistoriske praksiser og sosio-kulturelle sammenhenger ukjent for den antropo-

12 Dette er ikke ment som en absolutt påstand. Antropologi forekommer å være sterkt inne i arkeologi i enkelte miljøer. Eksempelvis er en rekke arkeologer med tilknytning til Universitetet i Bergen engasjert i afrikansk antropologi og etno-arkeologi, der også krysskulturelle og universelle perspektiver er fokus (se eksempelvis Haaland *et al.* 2002). Min påstand refererer i første rekke til en mangelfull bevisstgjøring av det universelle og sammenlignende perspektivet som teoretisk fundament for nordisk steinalderforskning.

13 Jostein Bergstøl, Arne Aleksej Perminow og Ann Christine Eek har redigert et volum omkring Kulturhistorisk museums historie, som samlet gir et i norsk sammenheng strålende eksempel på det åpenbare slektskapet mellom arkeologi og antropologi. Et museum konsentrerer seg om tingene, og det som forener arkeologi og antropologi i denne sammenheng er at tingene er et felles kontaktpunkt til den fjerne Andre, uavhengig av om fjernheten er i tiden eller i rommet.

logiske kunnskapen i dag, er å finne i forhistorien – og at materiell kultur har utsagnskraft. Dette standpunkt deler jeg. Men å ekskludere antropologien er i prinsippet å utelukke muligheten for å finne noe kjent i det ukjente – og med dette ekskluderes nettopp mulighetene arkeologen har til å frambringe sosiomaterielle kontekster som til nå har vært ukjent for antropologien.

Analogier hentet fra etnografi og etno-historie hentet fra det sirkumpolare står selvsagt i en særstilling som bakgrunn for studiet av nordisk steinalder, i det de utgjør viktige ledetråder til den lange varighetens tradisjoner. Men en anerkjennelse av kontekstens betydning må ikke innebære at man i samme bevegelse bedømmer analogier fra fjerne kontinenter som irrelevante. Det er verdt å minne om hvordan globalt anlagte sammenligninger av jeger-sankere, avdekker store fellestrekk på tvers av kontinentene. Vi bør heller ikke glemme at våre teoretiske byggeverk omkring sosial integrasjon og gavebytte i lavtekniske samfunn nettopp har sitt opphav i etnografiske eksempler fra Australia og Oseania; ingen vil vel seriøst hevde at disse modellene er irrelevante for vår forståelse av forhistorisk tid i Norden. Likevel vil jeg mene at det postmoderne fokus på forskjellighet, på det partikulære og subjektive, faktisk strukturerer tilbøyeligheter i denne retningen. Som jeg antydte over, så er den en grense for hvor langt man kan trekke forskjellighet og samtidig bevare interessen for menneskelig variasjon. Jeg er av samme oppfatning som det Thomas Hylland Eriksen gir uttrykk for i sin introduksjon til sosialantropologi; det er ingen sak å finne forskjeller, eller med hans egne ord, «[d]et er ikke vanskelig å vise at alt er unikt, og i siste instans at alle individer tolker verden på sin egen måte» (Eriksen 2003:130) – å finne forskjeller er faktisk nokså bekvemt. Og jeg vil legge til for egen del; «den smale vei» innenfor dagens fagteoretiske situasjon vil være å problematisere likhetene, det allmenne og det universelle.

Det finnes en generell struktur i alle verdener og i alle situasjoner. Dette kan med fenomenologens uttrykk sies å være tingenes vesen, eller essens. En essens er et atidslig forhold eller struktur som så å si kommer til uttrykk i det virkelige,

tidslige og det historisk spesifikke. Essenser kan beskrives som «ideer» knyttet til det allmennes struktur, og sørger for opplevelsen av gjenkjenne-lighet i alle situasjoner. Essenser kan sies å være nært beslektet med allmenne teorier, som for eksempel teorier om sosial integrasjon basert på etnografiske eksempler fra Australia (Durkheim 2001[1912]), eller teorier om sjamanisme basert på eksempler fra Eurasia (Eliade 1998 [1951]). Allmenne kultur- og samfunnsteorier kan sies å representere tingenes essens – det som går igjen, og tilfører de virkelige og historisk spesifikke situasjonene en allmenn struktur og gjenkjenne-lighet. I enkelte tilfeller er slike ideelle forhold, eller teorier, basert på et begrenset antall etno-grafiske eksempler, og til et begrenset område av verden. Durkheims teori om totemisme i primitive samfunn baserte seg utelukkende på den australske totemismen, og selv om han var vel vitende, og hadde kunnskap om, nordameri-kansk totemisme valgte han å fokusere på den australske. Med dette søkte han å få fram essen-sen av fenomenet totemisme (Durkheim 2001 [1912]:81). Nå har det selvsagt kommet til flere viktige teorier om totemisme, først og fremst har Lévi-Strauss' (1962; 1966) bidrag vært skjell-settende. Likeså har en rekke antropologiske og etnografiske case studies utvidet kunnskapen om totemisme (se noen referanser i Fuglestedt 2008 og Fuglestedt in press).

Philippe Descola (1996) og Tim Ingold (2000) har tilført antropologien et fornyet blick på skil-let mellom *animisme* og *totemisme*. Sistnevnte har særlig satt dette i relasjon til jeger-sankeres figurative framstillinger av dyr. Han baserer seg i denne sammenheng på sirkumpolare så vel som australske eksempler. En modifisert utgave av Ingolds modell¹⁴ kan sies å fungere som den heu-ristiske mal innenfor min nystartede forskning omkring totemisme i skandinavisk mesolitikum, der bergkunsten utgjør den primære empirien.

14 Ingolds modell fungerer bare delvis på et nordisk materiale, men i sin modifiserte form (jf. Fuglestedt in press) vil den etter min oppfatning fungere som en lovende modell for forståelsen av den sosiale utviklingen i skandinavisk mesolitikum.

Denne heuristiske åpningen inn til materialet innebærer at Durkheim og Lévi-Strauss' totemisme, samt alle senere bidrag må spille med i den arkeologiske analysen. Innenfor dette teoretiske landskapet står likevel Durkheims grunnleggende ideer med et klippefast grunnlag. Dette skyldes kanskje teoriens suksess i det å fange nettopp totemismens fenomen. Det eksklusive fokus på australsk totemisme har altså ikke forringet teoriens verdi. Dette kulturområdet utgjorde tilstrekkelig empirisk bakgrunn for en relevant generell teori. Satt noe på spissen vil jeg hevde at senere bidrag mer har tilført og modifisert forståelsen av totemisme, snarere enn å gjøre den første teorien uaktuell. Dette kan jeg hevde på grunnlag av kjennskap til kontekster som var ukjente for Durkheim. Med slike kontekster tenker jeg først og fremst på mesolitikum i Sør-Norge. Durkheims teorier omkring dekor, kropp og gjenstander besjelet av mana, fungerer altså på den fjerneste og kanskje mest eksotiske perioden i vårt hjemlige landskap; men uten min heuristiske mal ville jeg neppe ha oppdaget en sammenheng mellom kategorier av bergkunst og totemisme. Forskningen omkring totemisme innenfor skandinavisk mesolitikum er egentlig knyttet til mitt opprinnelige prosjekt fra feltarbeidet på Elverum – nemlig å skape en historisk forståelse av utviklingen i mesolitikum. Som poengtert i innledningen, så ga det nokså ensidige fokus på kontekst et utilstrekkelig utgangspunkt for å skape en historisk forståelsesramme.

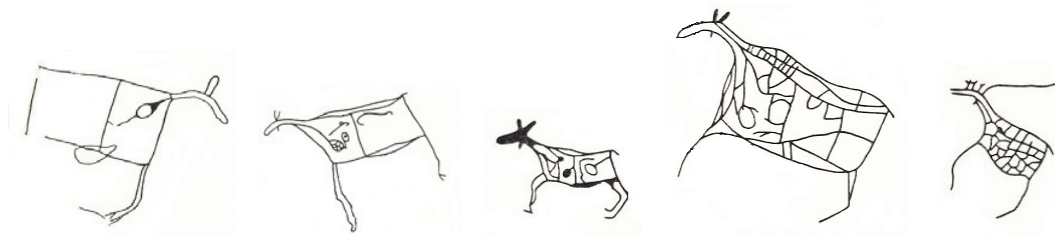
Mitt foreløpige resultat kan beskrives med utgangspunkt i bergbildenes økende grad av stilisering. I sørnorsk veidekunst¹⁵ kan man observere utviklingen fra mer eller mindre åpne figurer med hjerte og livlinje – til fylte figurer uten spor av naturlige organer (se Mikkelsen 1977; Fuglestvedt 2008 & in press) (fig. 3). Denne endringen over i et stadig mer stilisert og geometrisk uttrykk har jeg knyttet til utviklingen av en totemisk praksis innenfor sørnorsk senmesolitikum. En sentral totemisk forestilling

er fokuset på slektskap mellom sosial gruppe, eller klan, og landskapet gruppen lever innenfor. Dette slektskapet kan ta form av oppfatninger av at mennesker, dyr og landskap deler en opphavsmessig substans, eller en felles materiell essens. Fokuset på *indre forhold* og *opphav* kan sies å komme til uttrykk i menneske- og dyrefigurer fylt med geometrisk design, og spesielt der samme design gjentar seg i ulike arter. Teorien går altså ut på at det finner sted en endring i forestillinger om materialitet og opphav, hvilket igjen har konsekvenser for den sosiale utviklingen. Økt bofasthet og områdetilknytning (se for eksempel Bergsvik 2006, Bergsvik & Olsen 2003, Boaz 1999, Fuglestvedt 1998; 2006, Glørstad 1999; 2002; 2004, Gundersen 2004, Olsen & Alsaker 1984, Skjelstad 2003, Skår 2003, Solberg 1989) innenfor de senere fasene av mesolitikum, er *noe* av bakgrunnen for at slike typisk totemiske forestillinger utvikler seg.

Geometriske design viser seg imidlertid å kunne ha en enda videre betydning innenfor totemiske samfunn. At slike mønstre også brukes som «kart» for ordning av den sosiale verden, var kjent allerede fra Durkheims arbeid. Disse sosiale og religiøse emblemene brukes som design på ulike materialer i ulike sammenhenger. Når klaner møtes, males gruppens særegne mønster på kroppen, og mennesker utgjør således i seg selv et bilde på sin plassering i den sosiale verden (jf. fotografi i Eriksen 1998:325). Geometriske «nettdesign» tegnes også inn på landskap, for eksempel på trær, men også på bergflater.¹⁶ En innledende undersøkelse av design i østnorsk bergkunst, har gjort det mulig å skille ut tre hovedformer. Med bakgrunn i dette foreslår jeg en sammenheng mellom sosial klassifisering og geometriske mønstre i senmesolittisk bergkunst, fortolket som tilhørende henholdsvis «klanggruppe 1, 2, og 3». Den geografiske distribusjo-

15 Prosjektet har som mål å ta for seg hele den skandinaviske halvøya. I denne sammenhengen behandles kun Sør-Norge.

16 Lignende design finnes også på mesolittiske hakker og køller, og dette er systematisk behandlet i Øystein Skårs (2003) hovedfagsoppgave om rituell kommunikasjon i senmesolitikum. I mitt kommende arbeid vil design på bergkunst bli vurdert i sammenheng med design som opptrer på mesolittiske gjenstander, der køller og hakker vil være sentrale.



Figur 3. Eksempel på utvikling fra et naturalistisk til et stilisert uttrykk, eksemplifisert ved figurer fra lokalitetene ved Skogerveien i Drammen, Buskerud (basert på Mikkelsen 1977: Fig. 2 og 3).

nen av de ulike designtypene viser seg dessuten å klumpe seg sammen i landskapet, og gir således grunnlag for å foreslå «klanområde 1, 2 og 3», som henholdsvis knytter seg til Drammensvassdraget, til indre Oslofjord og til Oppland / Hedmark (se Fuglestvedt 2008: Fig. 3 og 4). Et slikt (foreløpig) resultat er selvsagt ikke nok i seg selv. Like fullt betrakter jeg det som en begynnelse til en forståelse av sosial dynamikk innenfor perioden, og dessuten som et bidrag til en økt historisk forståelse. Paradoksalt nok er altså anvendelsen av en universelt fundert teori det som har brakt meg nærmere en historisk forståelse.

Den postprosessuelle arkeologien ga oss et fornyet fokus på det ideografiske, unike og spesielle. Det er ikke mitt standpunkt å gå vekk fra dette. Snarere tvert i mot. Kontekstene er det unike, det virkelige og det tidlige, mens teoriene er atidslige essenser. Men jeg tror vi kan komme lenger med en sterkere bevisstgjøring omkring det generelle. Et uttrykk sier at historie er noe som gjerne gjentar seg. Dette er likevel en altfor forenklet oppfatning. Min grunnholdning vil heller være at de forhistoriske kontekstene, med hvert sitt konkrete kildemateriale, utgjør forskjellige og nye *tematiseringer* av mer eller mindre allmenne forhold. Man kan si at konteksten gir liv til det generelle. Det generelle får så å si sitt «særegne liv» gjennom kontekstene, de utdyper, korrigerer og eventuelt modifierer teorien. Senmesolittisk totemisme kan altså i prinsippet utgjøre en modifisert teori om totemisme, som kan tilføre den allmenne antropologi med kunnskap. Ideelt sett vil vi i samme bevegelse kunne være med å tilføre antropologien et fornyet fokus på tingene.¹⁷ Man kan hevde at det – i anførselstegen – finnes

store og små teorier. Mauss' teori om gavebyttet som totalt sosialt faktum kan sies å være en slik «stor» kulturteori. Senere har eksempelvis Marshall Sahlins' (1972) verk om steinalderøkonomi og Annette Weiners (1992) monografi om forholdet mellom kjønn og uavhengelige gjenstander, lagt noe til – og utgjør relativt sett «små» teo-

17 Det er ikke nødvendigvis slik at antropologer ikke har et fokus på tingene. Antropologien er jo i stor grad bygd opp omkring eksotiske gjenstander og utvikling av en museal etnografi. I antropologiens tidligere faser ble sosiomaterielle kontekster, eller 'etnografika', forstått som representativt for en kulturs gitte stadium innenfor det evolusjonistiske skjema (Iveland et al. 2004:79), eventuelt ble et gitt samfunns fulle gjenstandssett forstått i en kulturrelativistisk sammenheng, der tingene utgjorde en selvfølgelig del av den kulturelle 'pakken' (Carrithers 1992:17). Men det er også riktig å hevde at fokuset på kultur som noe kognitivt medførte at tingene mistet sin betydning som antropologisk kildemateriale. For en arkeolog som befinner seg innenfor dagen teoretiske verden framstår likevel dette som noe absurd; man kan for eksempel ikke overdrive betydningen av utvekslingens fenomen i primitive samfunn. Utveksling må nødvendigvis, med sitt 'flyt' av gjenstander (og kropp), innebære et skarpt fokus på det materielles betydning. Tingenes betydning for antropologien bør være åpenbar – og er det også, men likevel ikke – heller ikke antropologiens forhold til arkeologi og et spesifikt studium av materiell kultur er åpenbar. Hastrups (1999) humanistiske grunnbok (der arkeologi og antropologi behandles parallelt) er dog et unntak, men neppe representativt for det brede lag av antropologer. I den lille boken *Hva er sosialantropologi* nevner ikke Thomas Hyl-land Eriksen arkeologi med ett eneste ord, men til gjengjeld trekker han fram biologi og idéhistorie som nært beslektede fag (Eriksen 2003:7). Med sitt

rier. Dette er eksempler på studier som utdyper og modifierer Mauss' opprinnelige teori, men uten å gjøre den siste uaktuell. Dette kan sies å være en parallell til eksemplet med totemisme. Mesolittisk totemisme kan tilføre den «store» teorien om totemisme nye aspekter og modifiseringer i kraft av sin historiske, landskapsmessige og sosiomaterielle kontekst. Selv om fortolkningen av totemisme i skandinavisk mesolitikum vil være kommet til på grunnlag av samfunns- og kulturteori som igjen er basert på etnografi, så er det ikke slik at mesolittisk totemisme uvegerlig fører til en (dårlig) reproduksjon av en australsk virkelighet; å hevde dette vil både være å underkjenne det arkeologiske materialets betydning, så vel som arkeologens kritiske sans. En meso-

overordnede fokus på det sammenlignende framstår Hylland Eriksen med det jeg oppfatter som et 'sant' antropologisk perspektiv. Senere i boken fremhever han da også resiprositetens fenomen som et universelt aspekt ved menneskelig kultur (Eriksen 114-115); men nettopp derfor undres man igjen over det totale fravær av en tankemessig bro over til arkeologi og studiet av materiell kultur. Enda mer undres man når selve inngressfortellingen til hans grunnbok i sosialantropologi (*Små steder – store spørsmål*, 1998) anvender Lauriston Sharps (1952) etter hvert klassiske etnografiske beretning om australierne som bytter ut steinøkser med ståløkser hvorpå 'limet' i vitale sosiale relasjoner forsvinner og fører til en dramatisk samfunnsendring. Det finnes imidlertid antropologer som på en uttalt måte fokuserer på materiell kultur. Tidsskriftet *Journal of Material Culture* må nevnes her, selv om bidragene ikke overveiende har relevans for forhistorisk arkeologi. Det samme kan sies om Daniel Millers studier av moderne shopping (men se Miller 2002). Anette Weiners bok om uavhengelige gjenstander utgjør imidlertid et eksempel på en antropologisk monografi med mer direkte relevans for forhistoriske studier. Det samme kan sies om Arjun Appadurais (1986) artikkelsamling om tingenes sosiale liv – og tingene som del av 'technologies of the self' (se Rio 1998 for bidrag til *Primitive tider*). Dertil har eksempelvis Janet Carsten og Stephen Hugh-Jones (1995) fokusert på husets betydning som en grunnleggende materiell ramme for utviklingen av sosiale konturer. Med dette videreføres Lévi-Strauss' tanker om husets rolle, og hans analogi med de innflytelsesrike europeiske handelshus som vi kjenner fra historisk tid.

littisk fortolkning av totemisme kan ikke bare bidra til å gi en tidsdybde til fenomenet – eksempelvis kunne man lage en *historisk* antropologi med dette som hovedtema – men denne fossile totemisme vil samtidig kunne trekkes inn i den «store sammenligningen». Ideelt sett kan dette stå som et eksempel på arkeologi som antropologi.

Selv om antropologi og arkeologi har faghistorier som er vevd inn i hverandre, er det likevel åpenbart at forholdet er asymmetrisk; det kan ikke være noen tvil om at flyten av begreper og teorier mer har gått fra antropologi til arkeologi enn omvendt. I 1962 publiserte Lewis Binford artikkelen *Archaeology as Anthropology* med det kjente sitatet om at hvis ikke arkeologi er antropologi, så er arkeologi ingenting (Binford 1962:217). Med dette spilte han videre på et utsagn av sine eldre kolleger Gordon Willey og Philip Phillips som la en noe annen betydning i det. Binfords anliggende gikk ut på å skape et mer likeverdig forhold mellom arkeologi og antropologi, der «the archaeological record» bidrar med den historiske dybden til den allmenne antropologiske kunnskap. Dette er på mange måter i tråd med mitt eget standpunkt, selv om man selvsagt ikke lenger kan dele Binfords syn på krysskulturelle lovmessigheter. En sterkere bevisstgjøring av antropologi som den «store globale sammenligningen» er sterkt tiltrengt i et fag som allerede befinner seg innenfor et synteseteoretisk landskap. I den grad man slutter seg til standpunktet om at det innenfor humanistisk forskningsmetodikk ikke er mulig å treffe et endelig valg mellom det universelle og det spesifikke – ja, så må det universelle tas på alvor. Universell kunnskap finnes og fantes lokalt, men de lokale kontekster kan ta del i globale sammenligninger. Arkeologi som antropologi tilfører ikke bare kunnskapen om menneskelig variasjon og enhet en tidsdybde, men vil også kunne tilføre noe til allmenn kulturteori. Det universelle er en vesentlig del av det antropologiske prosjektet, og i likhet med Chris Gosden (1999) både mener og håper jeg at disiplinene arkeologi og antropologi i større grad vil nærme seg hverandre.

Dermed er jeg kommet fram til en konklusjon

vedrørende «tingenes tilstand» i arkeologi. Min holdning er omtrent slik: Vi skal ikke forvente at det vil komme teorier som kan avlure tingene deres «skjulte hemmeligheter». De «store» teorier finnes allerede, og bør anvendes innenfor en synteseteoretisk tilnærming. Disse våre redskaper i tilnærmingen til forhistorisk sosio-materie har altså for lengst blitt til; om ikke annet foreligger de i sine grunntrekk, og både etnografiske så vel som arkeologiske kontekster kan utdypes og samtidig utdype teorien i en gjensidig dialektikk. Innenfor synteseteoriens tid er denne dialektikken mellom det tidslige og det atidslige – og mellom det lokale og det globale – av grunnleggende betydning. Derfor er arkeologi også antropologi.

Summary

Archaeology is also anthropology. A personal approach. *In the late 1980's the general models of anthropology fell into disrepute among many archaeologists. While archaeology redefined itself as a contextual and hermeneutic discipline, the models of anthropology were considered obsolete and too general to inform us about the past. Thus, archaeology was cut off from universal and cross-cultural explanations. In this author's opinion, the tension between the general and the specific is not only the paradox of any interpretation – it is a prerequisite for interpretations within the humanities, and the only possible way to interpret. Archaeology is thus not just a study of past events, but a natural prolongation of 'the science of human beings' or 'comparative cultural studies'. While anthropology has provided synchronic perspectives, archaeology can to a greater degree provide time depth. It is argued that rather than ignoring the general aspects of past societies, archaeologists may bridge the universal and the historically unique and create an historically contingent anthropology.*

Litteratur

- Appadurai, A. 1986 (red.): *The social life of things. Commodities in cultural perspective*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Barth, F. 1980: *Andres liv – og vårt eget*. Universitetsforlaget, Oslo.
- Bergsvik, K.A. 2006: *Ethnic Boundaries in Neolithic Norway*. BAR S1554. Archaeopress, Oxford.
- Bergsvik, K.A. og A. Bruen Olsen 2003: Traffic in Stone Adzes in Mesolithic Western Norway. I: Larsson, L., Knutsson, K., Loeffler, D. & Åkerlund (red.): *Mesolithic on the Move*. Oxbow Books, Oxford, s. 395-404.
- Bergstøl, J., A.A. Perminow og A.C. Eek (red.): *Kulturhistorier i sentrum. Kulturhistorisk museum 100 år*. Kulturhistorisk museum, Oslo.
- Binford, L.R. 1962: Archaeology as Anthropology. *American Antiquity* Vol. 28, No. 2, s. 217-225.
- Boaz, J. 1996: «Skårstenvallar» på Østlandet? *Viking LIX – 1996*, s. 7-24.
- 1997: *Steinalderundersøkelsene på Rødsmoen*. Varia 41. Oslo: Universitetets oldsaksamling.
- 1999: Pioneers in the Mesolithic: The Initial Occupation of the Interior of Eastern Norway. I: Boaz, J. (red.): *The Mesolithic of Central Scandinavia*. Universitetets Oldsaksamlings Skrifter. Ny rekke. Nr. 22. Oslo, s. 125-149.
- Bourdieu, P. 1990: *The Logic of Practice*. Polity Press, Cambridge.
- Carrithers, M. 1992: *Why Humans Have Cultures. Explaining Anthropology and Social Diversity*. Oxford University Press, Oxford / New York.
- Carsten, J. og S. Hugh-Jones 1995: Introduction: About the House: Lévi-Strauss and Beyond. In: Carsten, J. & S. Hugh-Jones (red.): *About the House: Lévi-Strauss and Beyond*. Cambridge University Press, Cambridge, s. 1-46.
- Chippindale, C. 2001: Theory and meaning of prehistoric European rock art: 'informed methods', 'formal methods' and questions of uniformitarianism. I: Helskog, K. (red.): *Theoretical Perspectives in Rock Art Research*. ACRA: The Alta Conference on Rock Art. Novus forlag, Oslo, s. 68-98.
- Descola, P. 1996: Constructing natures: symbolic ecology and social practice. In: Descola, P. & G. Palsson (red.): *Nature and Society: Anthropological Perspectives*. Routledge, London, s. 82-102.
- Durkheim, É. 2002 [1912]: *The Elementary Forms of Religious Life*. Oxford: Oxford University Press / Oxford World's Classics.
- Eliade, M. 1998 [1951]: *Sjamanisme. Henrykkelsens og ekstasens gamle kunst*. Oslo, Pax.
- Eriksen, T. Hylland 1998: *Små steder – store spørsmål*. Innføring i sosialantropologi. Universitetsforlaget, Oslo.
- 2003: *Hva er sosialantropologi?* Universitetsforlaget, Oslo.
- Fahlander, F. 2004: Archaeology and Anthropology: Brothers in Arms? – On Analogies in the 21st Century Archaeology. I: Fahlander, F. & T. Oestigaard (red.): *Material Culture and Other Things. Gotarc Series C, No. 61*, Göteborg, s. 185-211.
- Fowler, C. 2004: *The Archaeology of Personhood. An anthropological approach*. Routledge, London / New York.
- Fuglestedt, I. 1995: Svevollen – spor av senmesolittisk bosetning i lavlandets indre skogssone. I: Bergsvik, K.A., S. Nygaard og A.J. Nærøy (red.): *Steinalderkonferansen i Bergen i 1993*. Arkeologiske Skrifter Nr. 8. Arkeologisk institutt, Bergen museum, s. 95-110.
- 1998: The Flint-using group at Svevollen in the Interior of Eastern Norway. How to Understand the Limited Use of Non-flint Material? I: Holm, L. og K. Knutsson (red.): *Third Flint Alternatives Conference at Uppsala*.

- OPIA – Occasional Papers in Archaeology 16. University of Uppsala: Department of Archaeology and Ancient History, s. 61-69.
- 1999: The Late Mesolithic group at Svevollen, interior Eastern Norway: Normative action and consumptional control. I: Théverin, A. (red.): *L'Europe des derniers Chasseurs. Épipaleolithique et Mésolithique*. Paris, s. 347-353.
- 2006: «Sandokomplekset» – nyoppdagede groplokaliteter fra mesolittisk tid på Sandholmen i Askim kommune. I: Glørstad, H., B. Skar og D. Skre (red.): *Historien i forhistorien. Festskrift til Einar Østmo på 60-årsdagen*. Kulturhistorisk museum, Universitetet i Oslo, Skrifter nr. 4, s. 49-63.
- 2008: How many totemic clans existed in eastern Norway during the Late Mesolithic? In: Chilidis, K., J. Lund og C. Prescott (eds.): *Facets of Archaeology. Essays in Honour of Lotte Hedeager on her 60th Birthday*. OAS – Oslo Archaeological Series Vol. 10, Oslo, 351-366.
- in press [2008]: Man, Material Culture and Landscape: Outline to an Understanding of Developments in World-views, ca. 10 000 – 4 500 BP on the Scandinavian Peninsula. I: Cannon, A. (red.): *Structured Worlds: The Archaeology of Hunter-Gatherer Thought and Action*. Equinox, London.
- Gadamer, H.G. 1975: *Truth and Method*. Continuum, London / New York.
- Geertz, C. 1973: *The Interpretation of Cultures*. Basic Books, New York.
- 1983: *Local Knowledge. Further Essays in Interpretive Anthropology*. Basic Books, New York.
- Gjessing, G. 1951: Arkeologi og etnografi. *Viking XV – 1951*, s. 215-234.
- Glørstad, H. 1999: Lokaliteten Botne II – et nøkkelhull til det sosiale livet i mesolitikum i Sør-Norge. *Viking LXII – 1999*, s. 31-68.
- 2002: Østnorske skafthullhakker fra mesolitikum. Arkeologisk og forhistorisk betydning – illustrert med et eksempelstudium fra vestsiden av Oslofjorden. *Viking LXV – 2002*, s. 7 – 47.
- 2004: Svinesundmaterialet i lys av annen forskning i Oslofjorddistriktet og i Vest-Sverige. / Noen tanker om kulturforhold på bakgrunn av undersøkelsene ved Svinesund. I: Glørstad, H. (red.): *Oppsummering av Svinesundprosjektet*. Varia 57. Oslo: Universitetets kulturhistoriske museer, s. 47-82.
- Gosden, C. 1999: *Anthropology and Archaeology: A Changing Relationship*. Routledge, London.
- Gundersen, S. Mannsåker, 2004: *Landskap og samfunn i seinmesolitikum. Distribusjon og diskusjon av lokaliteter og gjenstander i Sogn og Fjordane og på Sunnmøre*. Hovedfagsoppgave i arkeologi, Arkeologisk institutt, Universitetet i Bergen.
- Hampton, O.W. 1999: *Culture of Stone. Sacred and Profane Uses of Stone among the Dani*. Texas A&M University Press, College Station Texas.
- Hastrup, K. 1999: *Viljen til viden. En humanistisk grundbog*. Gyldendal, København.
- Hénaff, M. 1998: *Claude Lévi-Strauss and the Making of Structural Anthropology*. Minneapolis / London: The University of Arizona Press.
- Hodder, I. 1986: *Reading the Past. Current Approaches to interpretation in archaeology*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Haaland, G., R. Haaland og S. Rijal 2002: The Social Life of Iron. A Cross-Cultural Study of Technological, Symbolic and Social Aspects of Iron Making. *Anthropos* 97.2002, s. 35-54.
- Ingold, T. 2000: Totemism, animism and the depiction of animals. In: T. Ingold: *The Perception of the Environment. Essays in livelihood, dwelling and skill*. Routledge, London / New York, s. 111-131.
- Iveland, K., K. Larsen og A.M. Klausen 2004: Kulturforskning og gjenstandssamlinger – historie og utvikling. I: Bergstøl, J., A.A. Perminow og A.C. Eek (red.): *Kulturhistorier i sentrum. Kulturhistorisk museum 100 år*. Kulturhistorisk museum, Oslo, s. 61-83.
- Johnsen, H. og B. Olsen 1992: Hermeneutics and Archaeology. On the philosophy of contextual archaeology. *American Antiquity* Vol. 57, No. 3, s. 419-436.
- Jordan, P. 2003: Investigating Post-Clacial Hunter Gatherer Landscape enculturation: ethnographic analogy and interpretative methodologies. I: Larsson, L., K. Knutsson, D. Loeffler og A. Åkerlund (red.): *Mesolithic on the Move*. Oxbow Books, Oxford, s. 128-138.
- Lahelma, A. 2007: 'On the Back of a Blue Elk': Recent Ethnohistorical Sources and 'Ambiguous' Stone Age Rock Art at Pyhänpää, Central Finland. *Norwegian Archaeological Review*, Vol. 40, No. 2, s. 113-137.
- Lévi-Strauss, C. 1962: *Totemism*. Merlin Press, London.
- 1963: *Structural Anthropology*. Basic Books, New York.
- 1966: *The Savage Mind*. Weidenfeld & Nicolson, London.
- Mauss, M. 1995[1925]: *Gaven. Utvekslingens form og årsak i arkaiske samfunn*. Oslo, Cappelen.
- Merleau-Ponty, M. 1968: *The Visible and the Invisible*. Northwestern University Press, Evanston.
- 1969: *Tegn*. Rhodos, København.
- Mikkelsen, E. 1977: Østnorske veideristninger – kronologi og øko-kulturelt miljø. *Viking XL – 1976*, s. 147 – 201.
- 1989: En 6000 år gammel steinalderhytte i Heradsbygd. Vinterkvarter for elg- og beverfangst. *Alfarheim. Årbok for Elverum* 4, s. 39-54.
- Miller, D. 2005 (red.): *Materiality*. Duke University Press, Durham / London.
- Nygaard, T. 2001: *Den lille sosiologiboka. Innføring i handlingsteori*. Universitetsforlaget, Oslo.
- Rio, K. 1998: Spiralen; det materielle produksjonsapparat involvert i fremstillingen av menn og andre mannlige figurer i Vanuatu, Sentral-Melanesia. *Primitive tider. Arkeologisk tidsskrift* 1:1998, s. 33-45.
- Sahlins, M. 1972: *Stone Age Economics*. Aldine de Gruyter, New York.
- Sartre, J-P. 1978: *Critique of Dialectical Reason*. NLB,

- London
- Sharp, L. 1952: Steel Axes for Stone Age Australians. *Human Organization* 1, s. 446-460.
- Skjelstad, G. 2003: *Regionalitet i vestnorsk mesolitikum: råstoffbruk og sosiale grenser på Vestlandskysten i mellom- og senmesolitikum*. Hovedfagsoppgave i arkeologi, Arkeologisk institutt, Universitet i Bergen.
- Skår, Ø. 2003: *Rituell kommunikasjon i seinmesolitikum. En analyse av hakker og køllers symbolske betydning*. Hovedfagsoppgave i arkeologi, Arkeologisk institutt, Universitet i Bergen.
- Solberg, B. 1989: Køller, klubber og hakker av stein. Lite påaktede gjenstandsgrupper i vestnorsk yngre steinalder. *Universitetets Oldsaksamlings Årbok 1986*, s. 81-102.
- Tilley, C. 1999: *Metaphor and Material Culture*. Blackwell Publishers, Oxford.
- 2004: *The Materiality of Stone. Explorations in Landscape Phenomenology*. Berg, Oxford / New York.
- Olsen, A. Bruen og S. Alsaker 1984: Greenstone and diabase utilization in the Stone Age of western Norway: technological and socio-cultural aspects of axe and adze production and distribution. *Norwegian Archaeological review* Vol. 17 No. 2, s. 71-103.
- Ortner, S. B. 2006: *Athropology. Culture, Power and the Acting Subject*. Duke University Press, Durham / London.
- Weiner, A. 1992: *Inalienable possessions. The Paradox of Keeping-While-Giving*. Berkeley / Los Angeles / Oxford: University of California Press.
- Zvelebil, M. 1997: Hunter-gatherer ritual landscapes: spatial organisation, social structure and ideology among hunter gatherers of northern Europe and western Siberia. I: Gijn, van A. & M. Zvelebil (red.): *Ideology and Social Structure of Stone Age Communities in Europe*. *Analecta Praehistoria Leidensia* 29, Leiden, s. 33-50.
- Zvelebil, M. & Jordan, P. 1999: Hunter Fisher Gatherer Ritual Landscapes: Questions of Time, Space and Presentation. I: Goldhahn, J. (red.): *Rock Art as Social Representation*. BAR International Series 794, s. 1-127.
- Østerberg, D. 1996: *Sosialfilosofi. Forståelsesformer. Samfunnsmotsetninger*. Gyldendal, Oslo.