

THOMAS HYLLAND ERIKSEN

Sosialantropologisk institutt, UiO
t.h.eriksen@culcom.uio.no

Antropologi på en overopphetet klode

EN DIAGNOSE OG ET FORSLAG

ANTHROPOLOGY ON AN OVERHEATED PLANET

A DIAGNOSIS AND A SUGGESTION

Although postmodernism represented a series of necessary critical interventions in many academic disciplines, anthropology was not one of them. By virtue of its inherent skepticism of universalist theory and its method of cultural relativism, anthropology was in many ways postmodern *avant la lettre*. Having just set out on the road to recovery from the onslaught of Marxist and feminist criticism in the early 1980s, mainstream anthropology was again under attack, this time from postmodern and postcolonial critics. It has never properly found its feet again as the comparative study of humanity steeped just as much in scientific reasoning as in the hermeneutics of ethnographic fieldwork. A comparative anthropology of accelerated change (overheating), sketched in the second part of this essay, may provide answers to the critics and re-establish anthropology as a fundamental science of the human condition. Taking as its point of departure the empirical facts of globalisation rather than making postulates about human nature or the nature of society, this approach simultaneously retains the classic virtues of anthropology (ethnography and comparison), establishes a symmetrical relationship between the researcher and the researched, and engages directly with the major challenges facing humanity – crises of the economy, of the environment and of identity.

ANTROPOLOGI PÅ EN OVEROPPHETET KLODE

EN DIAGNOSE OG ET FORSLAG

Selv om postmodernismen representerte en rekke nødvendige kritiske intervensjoner i mange akademiske disipliner, var ikke antropologien en av dem. Takket være sin iboende skepsis til universalistiske teorier og sin kulturrelativistiske metode, var antropologien på mange måter postmoderne *avant la lettre*. Tidlig på 1980-tallet var antropologien i gang med å slikke sårene og rekonstituere seg etter en årrekke med feministisk og marxistisk kritikk, og så var faget igjen under kryssild, denne gangen fra postmodernistisk og postkolonialt hold. Siden har antropologien aldri helt funnet tilbake til sitt tidligere historiske prosjekt, det komparative studiet av menneskeheten, på én og samme tid forankret i vitenskapelig tenkemåte og i det etnografiske feltarbeidets hermeneutikk. En sammenlignende antropologi om akselerert endring (overoppheting), som skisseres i andre del av dette essayet, kan gi svar til kritikerne og gjenetablere antropologien som en fundamental vitenskap om den menneskelige tilstand. Ved å ta som utgangspunkt globaliseringens empiriske kjensgjerninger snarere enn å innføre postulater om menneskets natur eller samfunnets vesen, kan denne tilnæringsmåten både bevare antropologiens klassiske dyder (etnografi og sammenligning), etablere en symmetrisk relasjon mellom forskeren og de utforskede, og gi et vesentlig bidrag til forståelsen av de store utfordringene menneskeheten står overfor, som konkret kommer til uttrykk som økonomiske, identitetsmessige og økologiske kriser.

NORSK ANTROPOLOGISK TIDSSKRIFT

VOL. 25 NR. 1, S. 5–22 © 2014 UNIVERSITETSFORLAGET

ISSN 0802-7285

Antropologer er ennå ikke ferdige med å reagere på 'de store historienes endelig', et tema som ble introdusert rundt 1980 da Nietzsche fikk sin renessanse i fransk filosofi, Lyotard utgav *La condition postmoderne* ('Den postmoderne tilstand', Lyotard 1979), og det langsomt begynte å gå opp for intelligentsiaen hva det egentlig var Derrida og Deleuze forsøkte å fortelle dem. Mange antropologer hilste postmodernismen velkommen. Den hadde jo mye felles med kulturrelativismen, og Boas' historiske partikularisme syntes å resonnerer perfekt med 'de små historiers filosofi' og fundamentalkritikken av allmennbegrepene. Universalistiske forklaringsmodeller, enten de var signert George P. Murdock eller Jack Goody, hadde aldri hatt noen høy stjerne i et fag hvis draging mot det unike og partikulære var dets kanskje vesentligste kjennetegn.

Andre var like lite tilfredse med postmodernismen som med de store historiene, og søkte tilflukt i det partikulære og spesifikke, gjerne løsrevet – som Hart (2013) skriver – fra verdensproblemen. Andre igjen søkte etter mellomposisjoner. Men det var en dyp følelse, for noen vemodig, for andre frigjørende, av at den universalistiske, komparative *science of man* hadde avgått ved døden én gang for alle. De mest iherdige budene på en universalistisk antropologi i dag representeres enten av glade amatører som Jared Diamond eller av forskere som har gitt hermeneutikken på båten og arbeider innenfor et naturvitenskapelig paradigme. Strukturalismen, marxismen og de andre syntetiserende teoriene, og ikke minst *ambisjonene* om å skape syntetiserende teorier, som antropologer av min generasjon vokste opp med, var borte og ville neppe vende tilbake, iallfall ikke i en begripelig og empirisk håndterlig form.

Annemarie Mol, en empirisk interessert filosof som både har mye å lære til og av antropologer, uttrykte det presist under en uformell prat for noen år siden. Jeg spiste middag med henne og Michel Callon, og vi diskuterte naturlig nok hva i huleste det egentlig var vi drev med. Etter en stund slo Mol fast at det fantes to typer samfunnsforskning (ok, det finnes mange andre mulige inndelinger også, og hun vil være blant de siste til å være uenig i det): Den som forsøker å si noe om hvordan hele samfunnet er, enten basert på kvantitative metoder og representative utvalg eller en holistisk tilnærming der målet er å avdekke mønstre og diskursive formasjoner som preger samfunnet på dype måter enn den observerbare variasjonen; og den som i stedet nøyer seg med å vise at x er mulig innenfor et sosiokulturelt univers y, uten noen påstand om representativitet eller helheter. Hun tilhører den siste kategorien; jeg prøver å nærme meg den første. Men verken den etnografiske metoden og dens prisverdige, men også begrensede nærsynthet, arven etter Boas' historiske partikularisme eller postmodernistenes nietzscheanske iver etter å dekonstruere alt som ved første blick så ut til å være stabilt, har gjort det lettere å gå inn for en totaliserende, universalistisk antropologi.

Antropologiens vei til *afterology*

Forsiktigheten med hensyn til ambisiøse synteser og store teorier som kjennetegner hovedstrømmingene i vår tids antropologi, står i skarp kontrast til de megalomane visjonene som kjennetegnet den klassisk moderne perioden i faget (fra ca. 1920 til ca. 1970). I Storbritannia ble slutten på *grand theory* annonsert allerede i 1950, da Evans-Pritchard holdt forelesningen 'Anthropology and History' (Evans-Pritchard 1962). Idet han videreutviklet sin tidligere kritikk av Radcliffe-Browns positivism (i tilredelsesforelesningen i 1946, se Eriksen og Nielsen 2013 for detaljer), lot Evans-Pritchard nå til å være tilfreds med å betrakte antropologien som en fortolkende disiplin. Hans hermeneutiske omvendelse (som interessant nok hadde en parallell i en lignende dreining hos Alfred Kroeber på omtrent samme tid) hindret uansett ikke mange av hans samtidige – på begge sider av Atlanteren – fra å fortsette med å utvikle til dels enormt ambisiøse teoretiske programmer, fra fransk strukturalis-

me til strukturell marxisme og 'kulturmaterialisme', som var de siste uttrykkene for hva Edwin Ardener (1985) kalte *high modernism* i antropologien. Etter Ardeners syn visnet modernismen bort i faget rundt 1980, da de store teoriene begynte å miste sin suggestive kraft. Et tiår senere hevdet Henrietta Moore at antropologi som en enhetlig disiplin hadde opphørt å eksistere (Moore 1996), og var blitt erstattet av en serie overlappende, men tydelig distinkte praksiser. Dette er mildt sagt en overdrivelse; det finnes ikke mange akademiske profesjoner som har en sterkere kollektiv identitet enn antropologien (og det gjelder også når vi snakker forbi hverandre); og kanskje er det nettopp der et av fagets største problemer ligger for tiden. Det kan stundom synes som om vi har så mye å fortelle hverandre at vi glemmer å invitere andre inn i samtalen.

Gjennom store deler av det tyvende århundre hentet antropologien sin intellektuelle kraft fra evnen til å trekke dristige sammenligninger og skape originale, innsiktsfulle kontraster. I verden utenfor vakte antropologiske perspektiver oppsikt og skapte en opplevelse av undring og fremmedhet (*Verfremdung*). Av grunner som er godt kjent, er komparative anekdoter om trobriandere, kwakiutler eller andre *Amongtha*, for å bruke George Stockings begrep, i vår tid like egnet til å skape fordømmelse og kritikk som naiv undring (selv om det siste ikke er helt borte, jf. suksessen til en forfatter som Jared Diamond). Fortellingen om maleriet i Kwame Nkrumahs presidentsuite anskueliggjør problemet. Den er beskrevet slik av historikeren Herman Lebovics:

It depicted, in a great surge of force, a giant Nkrumah breaking the chains of colonialism. The figure was surrounded by dramatic storm clouds and flashes of lightning. At his feet, fleeing towards the edge of the canvas, as if to avoid the storm and the wrath of the emancipator by leaving the frame, were three small figures. One was a pallid white man carrying a briefcase: a capitalist. The second scurried holding a Bible: a missionary. The third figure, smaller than the other two, but the most important for us, was a man carrying a book. Its title was legible: *African Political Systems*. He's the anthropologist (2005:1).

I dette bildet ligger en dobbel kritikk av antropologien; det handler både om kolonialisme og om kunnskapsimperialisme, men den vanligste tolkningen ser bildet som uttrykk for den utbredte oppfatningen at antropologene var medløpere for kolonimaktene. Boken som antropologen på maleriet holder til brystet, Evans-Pritchard og Fortes' *African Political Systems* (Fortes og Evans-Pritchard 1940), kan muligens leses, forutsatt et konspiratorisk utgangspunkt, som en nyttig håndbok for koloniadministrasjonen på en tid da indirekte styring (*indirect rule*) var den foretrukne formen for politisk dominans i Afrika. Nå er det imidlertid godt dokumentert at den faktiske relasjonen mellom sosialantropologien og kolonialismen var betydelig mer komplisert både i Frankrike og Storbritannia enn mange venstreorienterte eller postkoloniale kritikere har antatt. Som Jack Goody viser i stor detalj i *The Expansive Moment* (Goody 1995), kunne relasjonen mellom den lille flokken av antropologer og kolonimyndighetene være anstrengt og vanskelig, selv om antropologer utvilsomt fikk mye praktisk hjelp fra lokale myndigheter i felten. Som Andre Gingrich (2005) har vist, var tysk antropologi på omtrent samme tid, altså i naziperioden, bevisst orientert mot å bidra til tysk koloniekspansjon i Afrika etter den forventede militære seieren i Europa. Regionene de franske og britiske antropologene spesialiserte seg i, falt gjerne sammen med områder deres landsmenn hadde politisk kontroll over. Likevel er det et faktum, som Goody viser, at svært lite antropologisk forskning ble finansiert av kolonimakten. Feltarbeid ble gjerne støttet økonomisk av amerikanske stiftelser, og kurset i 'anvendt antropologi' som ble opprettet i Cambridge med tanke på folk som skulle ut og jobbe i koloniene, ble aldri noen stor suksess. Til tross for det vekslende forholdet mellom antropologer og koloniale myndigheter, er forholdet

det mellom antropologi og kolonialisme – fysisk, psykologisk og intellektuell – stadig tvetydig og problematisk, en generasjon etter at Talal Asad utgav *Anthropology and the Colonial Encounter* (1973).

I USA var situasjonen annerledes. Man ville kanskje ha forventet at amerikanske antropologer ville slippe unna beskyldninger om skjult imperialism. Mens franske og britiske antropologer beskrev samfunn som var politisk dominert av deres egne regjeringer, bestod et hovedprosjekt i amerikansk antropologi i å redde de indianske kulturenes rike kulturarv fra glemselen, ved å dokumentere språk, myter, skikker og så videre, blant folkeslag som snart kunne forsvinne som kulturbærende grupper. Ikke desto mindre skulle en rekke intellektuelle med indiansk opprinnelse, omtrent samtidig som radikaliseringen av student- og ungdomskulturen fant sted ellers i samfunnet, hevde at mens europeiske settlere hadde tatt jorden deres, ødelagt deres tradisjonelle økonomi og gjort dem politisk impotente, hadde antropologer og andre forskere stjålet deres siste gjenværende ressurs, nemlig retten til å definere hvem de var og hva det innebar. Den mest kjente var Vine Delorias hardtlående, polemiske *Custer Died For Your Sins* (1969).

Kritikk som retter søkelyset mot symbolsk makt og definisjonsmakt er vanskeligere å dokumentere og falsifisere enn beskyldninger om medskyldighet i den koloniale ekspansjon, og den fortsetter å gnage på antropologiens kollektive samvittighet og selvtillit. Samtidige antropologer som er opptatt av de etiske sidene ved representasjonsproblemet, har i mange år vært preget av stemningen Geertz omtaler som 'hva kan jeg si, hvordan kan jeg si det?' (Geertz 1998). Etter utgivelsen av Asads og Delorias bøker, har et helt bibliotek av bøker og artikler skrevet i samme ånd blitt utgitt, noe som for øvrig fikk Gellner (1990), under åpningsforelesningen på EASAs første konferanse i 1990, til å advare mot å la dårlig samvittighet ('expiation') være en motivasjonsfaktor.

Tiden er ikke inne for selvtilfredshet, men heller ikke for *grand theory*. Samtidige antropologer som kommenterer tingenes tilstand, fra Bruce Knauft til Wendy James, fra Kirsten Hastrup til João de Pina-Cabral, anbefaler aldri en tilbakevending til objektivistiske teorier om 'alt'. Deres forbehold er åpenbart velbegrunnet; som Evans-Pritchard påpekte for over et halvt århundre siden, hadde strukturfunksjonalismen, som vitenskapelig program, ikke avstedkommet en eneste 'natural law of society'. Men samtidig som de tydelige, begripelige og polemisk formulerte teoretiske programmene forsvant, mistet vi gleden og innsikten som kommer fra å sammenligne distinkte teoretiske programmer. For min egen del fant ett av mine store formative øyeblikk som ung student sted da – det må ha vært rundt 1982 – Eduardo Archetti beskyldte Marvin Harris for å være vulgærmarxist, etter at Harris hadde fortalt noen besnærende, men overforenkende historier om kulturelle endringer i USA. Vi som fulgte debatten fra orkesterplass, tenkte da at ting er mer kompliserte enn de ser ut til å være, men vi forble pyrrhiske skeptikere og ikke desillusjonerte skeptikere; vi fortsatte å tro at svarene måtte finnes et sted, de var bare ikke oppdaget ennå.

Tidsånden har beveget seg et stykke siden den gangen. Når *grand theory* forsøker seg på comeback i det 21. århundre, blir man uvegerlig minnet om Marx' berømte formulering fra Ludvig Bonapartes *attende brumaire* om at historien gjentar seg to ganger, først som tragedie, deretter som farse. Det mest opplagte eksempelet fra vår tid er den evangeliske bevegelsen som er best kjent under navn som sosiobiologi, evolusjonspsykologi og darwinistisk samfunnsvitenskap (se f.eks. Kagan 2009 for en nyansert, treffende kritikk). *Après post-bakrusen* synes, i likhet med andre former for bakrus, å være en tid for hardt, ærlig arbeid med et beskjedent ambisjonsnivå og en fornuftig empirisk forankring. Det er vel og bra, men det er ikke nok.

Angrepet fra postmodernismen og postkolonialismen kom på det verst tenkelige tidspunktet. Begge tendensene slo ut i full blomst tidlig på 1980-tallet, akkurat da mainstream-antropologien var

i ferd med å komme seg etter forrige kryssild, nemlig den ofte nødvendige og relevante, men kre- vende og utmattende kritikken fra feminismen og marxismen. Så mens antropologien var i gang med å rekonstruere seg selv igjen, ved å gjøre global historie, imperialismen og kjønn til konstitue- rende elementer i sin historiske oppgave, kom en ny liste med krav til radikal endring fra nytt hold. Anklager om skappositivisme i antropologisk terminologi, påpekninger om den objektive sammen- ligningens umulighet, de litterære – for ikke å si fiktive – aspektene ved antropologiske tekster, og så videre, ble stablet på toppen av flere etasjer med ubehandlede anklager om fundamentale svakheter ved det 20. århundrets antropologi. I en viss forstand la vi disse kritikkene bak oss og gikk videre mot mindre ambisiøse (og ofte mindre koherente) teoretiske perspektiver og en fornyet interesse for å forstå det særpregede ved det lokale. Men i en annen forstand var den generelle følelsen at fes- ten var over og magien borte. Fra å ha vært et korpus av hemmelig kunnskap som inneholdt de vik- tigste nøklene for å forstå den menneskelige verden, var antropologien degradert til én av mange kunnskapsformer, preget av de samme motsigelsene og dilemmaene som kjennetegnet andre kunns- kapsformer, trukket ned på jorden og inn i historien, som et prosjekt av diskutabel vitenskapelig og moralsk verdi. Det var i etterkant av denne kryssilden at Geertz (1998) snakket om epistemologisk hypokondri som en smittsom sykdom i faget. (Bruno Latour, som liker å kalle seg antropolog for å erte andre sosiologer, er neppe fortrolig med denne genealogien over nåtiden.)

Tiden er altså ikke inne for totaliserende teori. Derimot er muligheten for å skape empiriske syn- tesser bedre enn noen gang før. Den store historien om vår tid er nemlig en empirisk historie, ikke en transcendentalfilosofisk eller ontologisk historie. Jeg skal nå gjøre rede for noen hovedlinjer, men først må vi ta en omvei til en patrisierleilighet i Paris. Året var 2008, og åstedet var Claude Lévi- Strauss' hjem.

Tapet av det primitive og antropologiens nåtid

28. november 2008 fylte Lévi-Strauss 100 år. Han hadde for lengst sluttet å skrive – nesten seksti år hadde gått siden utgivelsen av boken mange stadig regnet som hans viktigste, *Les structures élémentaires de la parenté* (Slektskapets elementære strukturer, 1949), og han hadde ikke publisert en ny bok på mange år – men han hadde ennå ikke sluttet å tenke.

På hundreårsdagen fikk Lévi-Strauss besøk av president Nicolas Sarkozy, ettersom Frankrike er et land der politikere fremdeles kan øke sin symbolske kapital ved å omgås med intellektuelle. Under den korte visitten bemerket Lévi-Strauss at han knapt betraktet seg blant de levende lenger. Med det- te viste han neppe bare til sin langt fremskredne alder og svekkede evner, men også til det faktum at den verden han hadde viet sitt liv til å studere, praktisk talt var borte. Lévi-Strauss' forfatterskap had- de alltid dreid seg om å forstå hva det innebar å være menneske, og for å oppnå et troverdig svar, måtte mennesket studeres under så varierende omstendigheter som mulig. Som leserne vet, hentet han alltid sitt materiale fra små, skriftløse folkeslag, altså kulturer som er mer representative for homo sapiens' kulturhistorie enn moderne samfunn. Gjennom hele sitt liv – han var kulturpessimist allerede på 1930-tallet – var Lévi-Strauss vitne til at den verden han satte pris på, forsvant i stigende tempo, altså en verden av dype kulturforskjeller og folkeslag som hadde fulgt sin egen vei relativt uavhengig av hverandre.

I den korte samtalen med Sarkozy bemerket Lévi-Strauss at verden nå var for full. *Le monde est trop plein*. Med dette må han ha ment at den var overfylt av mennesker, deres prosjekter og produktene av deres aktiviteter. Kloden var kort sagt overopphetet. I hans fødselsår hadde planeten 1,7 milliarder innbyggere; verdens befolkning består nå av syv milliarder sjeler, og andelen med mobiltelefon og

tilgang til internett øker for hver måned. Uansett hvilken målemetode du benytter for å undersøke forbindelsene i verden, er den eneste mulige konklusjon at flere mennesker er mer forbundet med hverandre enn noen gang tidligere i historien. Det er flere av oss, og hver av oss har dessuten flere forbindelser til omverdenen enn våre foreldre, besteforeldre og fjernere stamfedre kunne drømme om, gjennom forretningsreiser, trådløs kommunikasjon, migrasjon, handel, transnasjonalt politisk engasjement, turisme, utviklingsbistand, utvekslingsprogrammer, investeringer, antropologisk feltarbeid og så videre. Å unngå hybriditet i en slik verden er umulig. Det betyr ikke at alt blir likt; selv om alt skulle befinne seg overalt, er alle steder og livsverdener stadig forskjellige. Men det betyr at sammenligningen som kvasi-eksperiment er blitt umulig; det er for mye støy i måleinstrumentene, for mange urenheter i reagensrøret. Dersom idealet er den klassiske komparative metoden i antropologien, som begynte med Tylor og Morgan og senere ble foredlet i ulike retninger av Radcliffe-Brown, Lévi-Strauss, Harris, Leach og andre, er spredningen av modernitetens kategorier og organisasjonsformer en katastrofe. Det er alt lenge siden at tradisjonelle folkeslag begynte å beskytte seg mot antropologer ved å kreve copyright til sine myter og ritualer: De trenger ikke lenger oss til å identifisere seg, ettersom de er utmerket godt i stand til å identifisere seg selv. Som jeg har skrevet tidligere (Eriksen 1999), representerte tapet av det primitive et større problem for antropologien enn vi var villige til å innrømme da det skjedde. Det var ikke lenger bare slik at radikal annerledeshet kunne oversettes til et felles akademisk språk; de 'radikalt annerledes' ville gjerne gjøre jobben selv, uten innblanding fra bedrevitende utlendinger. Det kunne synes som om vi hadde mistet vår historiske oppgave og var henvist til å bli ironikere. Geertz og Sahlins, kulturrelativismens siste store fanebærere, skrev i denne sammenhengen hvert sitt essay der de nærmest slo fast at festen var over. I 'Goodbye to tristes tropes' siterer Sahlins en kar fra høylandet på Ny-Guinea som forklarer hva *kastom* er; 'if we did not have *kastom*, we would be just like the white man' (Sahlins 1994: 378). Geertz beskriver på sin side en global tilstand der 'cultural difference will doubtless remain – the French will never eat salted butter. But the good old days of widow burning and cannibalism are gone forever.' (Geertz 1986: 105).

Det er godt sagt, men det er ikke desto mindre mulig å trekke nøyaktig motsatt konklusjon av dagens situasjon. Nettopp fordi de ulike delene av verden nå er sammenfiltret på så mange komplekse og ofte paradoksale måter, er det komparative prosjektet mer levende enn noen sinne. Det tidlige 21. århundret er faktisk et privilegert øyeblikk for å etablere en global, komparativ antropologi, av nøyaktig de samme grunner som har fått enkelte til å konkludere med at magien er borte.

Poststrukturalismen feide bort strukturalismens kategorier. Feminismen desentrerte fallosentriske epistemologier, og postkolonialismen gjorde det samme med eurosentriske perspektiver. Verken marxismen eller evolusjonslæren fikk noen gang ordentlig fotfeste i antropologien; du måtte dunke litt for hardt på brikkene for å få puslespillet til å gå opp når du var tvunget til å kombinere en teori om alt med en beskrivelse av noe unikt. Både marxismen og evolusjonslæren fremstod derfor som noe irrelevante for det overordnede antropologiske prosjektet, nemlig å se det universelle i det partikulære og omvendt.

Det finnes knapt det universalistiske komparative begrep som ikke er blitt dekonstruert og destabilisert innen antropologien. Ikke engang kjønn, alder og etnisitet er pilarer det trygt går an å lene seg på. Imidlertid finnes det andre måter å etablere komparative dimensjoner på, først og fremst ved å ta utgangspunkt i en empirisk generalisering. Innen forbruksstudier er det eksempelvis utviklet en hel liten industri av McDonald's-forskning (Ritzer 1993, Caldwell 2003), der målet er å sammenligne lokale betydninger av McDonald's, uten at det dermed er nødvendig å reise vanskelige epistemo-

logiske spørsmål underveis. I denne forskningen holdes enkelte variabler konstante (nærværet av en McDonald's, som er noenlunde maken overalt), mens andre varierer.

Uten komparative begreper er antropologiske monografier lite mer enn reiseskildringer eller en form for opplyst journalistikk. De er altså en nødvendig og essensiell ingrediens i teoriutviklingen. Kort sagt: Arven etter Nietzsche, den være seg bevisst eller ubevisst, har lenge dominert fagutviklingen, og har ført til produksjonen av en lang rekke raffinerte analyser basert på eksemplarisk etnografi, men som bare i begrenset grad snakker til hverandre og som knapt bidrar til kumulativ teoriutvikling. Resultatet blir altfor ofte epistemologisk forstoppelse. En utvei kan bestå i å (a) beholde de klassiske metodologiske dydene fra forrige århundres antropologi, men (b) anvende dem på et nytt materiale og en ny global situasjon, og som (c) er beriket med ikke-etnografisk empirisk materiale som historie og makrososiologi, samt (d) har sitt primære fokus på substansielt sammenlignbare aspekter ved livsverdener snarere enn antagelser om tidløse menneskelige fellestrekk.

Jeg går nå over til å beskrive noen vesentlige dimensjoner ved (b), altså denne 'nye globale situasjonen', men vil først bebude at den fullt ut forståelige engstelsen knyttet til definisjonsmakt, orientalisme og postkolonial kritikk, langt på vei er løst innenfor en global, komparativ antropologi av typen jeg skal skissere. Ettersom vi nå lever på en krympet, sammenfiltret klode, begynte de innfødte å svare på tiltale for noen år siden. De krevde retten til å delta i samme moralske og intellektuelle univers som antropologene. Nettopp denne historiske situasjonen, der store deler av menneskeheten nå deltar i en global samtale om hva det vil si å være menneske og klodens fremtid, bryter ned skillet mellom oss

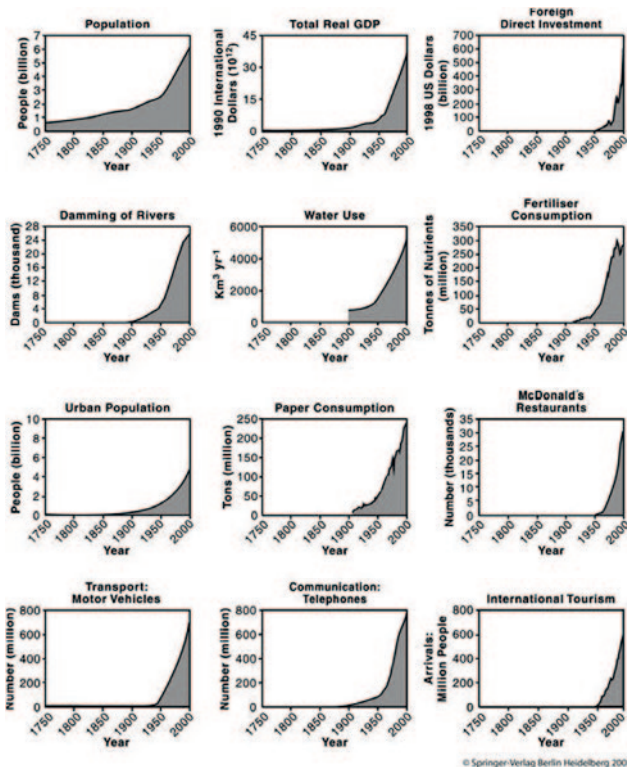


Fig. 1. Noen vekstkurver. Fra W. Steffen et al. 2007.

og dem mer effektivt enn noen fransk filosof har klart. Dette er ikke det samme som å si at Hegels verdensånd endelig er blitt realisert takket være Facebook og transnasjonal migrasjon, eller at den habermasianske herredømmefrie diskurs nå er blitt globalisert. Den menneskelige verden er verken flat eller friksjonsfritt integrert, men mennesker over hele verden er eksponert for noen av de samme tendensene, responderer på dem og diskuterer sammenlignbare trekk ved verden. Mens Fredrik Barths baktamaner levde i en kognitivt og fysisk liten verden, sitter vår tids papuanere i sine landsbyer og kritiserer nyliberalismen (Barth 1975, Martin 2013). I denne kjensgjerningen ligger både nye muligheter for komparasjon og en anledning til å løse det postkoloniale representasjonsproblemet.

Overoppheting: Et kort overblikk

Som Charles Tilly skrev allerede i 1984, i en tidlig kritikk av metodologisk nasjonalisme i sosiologien, var datidens verden mer sammenvevet enn noen tidligere menneskeskapt verden:

A sensible rule of thumb for connectedness might be that the actions of powerholders in one region of a network rapidly (say within a year) and visibly (say in changes actually reported by nearby observers) affect the welfare of at least a significant minority (say a tenth) of the population in another region of the network. Such a criterion indubitably makes our own world a single system; even in the absence of worldwide flows of capital, communications, and manufactured goods, shipments of grain and arms from region to region would suffice to establish the minimum connections (Tilly 1984: 62).

30 år senere har vi trygt slå fast at utviklingen har fortsatt (se fig. 1), og det er verdt å notere seg at nettopp den økte sammenvevingen av verden førte til avkolonisering og deretter til en postkolonial sensibilitet som både har gjort mye etnografisk forskning empirisk mulig (australske aboriginere, for eksempel, har i det store og hele fått nok av antropologer, unntatt når de kan leie dem inn som konsulenter) og skapt den representasjonskrisen som første kull av postmoderne antropologer bejærlig kastet seg over på 1980-tallet.

Den mest slående grafiske representasjonen av endringsprosessene i det tidlige 21. århundre, er den eksponensielle vekstkurven (se også Eriksen 2001). I min generasjon kjenner vi den særlig fra krisescenariene om verdens befolkningsutvikling, som for alvor kom i søkelyset med Roma-klubbens rapport *Limits to Growth* (Meadows mfl. 1972). En av forfatterne, den da unge og lovende Jørgen Randers, har for øvrig ikke forlatt perspektivet fra rapporten, og går nå inn for å redusere verdens befolkning som en måte å håndtere de globale krisene på.

Fra et globalt miljøperspektiv er det lett å forstå Randers' og Roma-klubbens nymalthusianisme. Fra vi var anatomisk moderne, tok det oss 200 000 år å nå den første milliard, rundt den fossile revolusjonen i år 1800. Deretter tok det bare litt over hundre år å nå den neste, og de kommende hundre årene økte verdens befolkning fra to til syv milliarder. Som mange har påpekt, vil det neppe være økologisk bærekraftig å tilby samtlige – og snart blir vi ni milliarder – ferieturer til Thailand, familiebil og alt de måtte ønske seg av iDingser. Alternativene er følgelig å la flertallet leve i fattigdom, å akseptere en økokatastrofe, å gå inn for en befolkningsreduksjon, eller å erstatte forbruksideologien med et alternativt syn på det gode liv. Randers går inn for alternativ nummer tre.

Veksten er eksponensiell på en lang rekke områder, og det som vokser raskest, er ikke verdens befolkning. Andelen mennesker med tilgang til internett har selvfølgelig steget lynraskt siden 1990, ettersom nesten ingen hadde internett den gangen. Men veksten har skutt fart de siste årene: Så sent som i 2006 regnet man med at bare mellom en og to prosent av Afrikas befolkning (minus sørafri-

kanerne) hadde noenlunde enkel tilgang til internett. Høsten 2013 ble andelen anslått til å være mellom 15 og 20 prosent. Da jeg begynte å skrive om flerkulturalitet, rundt 1990, var det 200 000 innvandrere i Norge. Høsten 2013 var tallet rundt 700 000 (når barn av to innvandrere også regnes med), og kurven for de siste årene peker bratt oppover. I samme periode har byer som Nouakchott i Mauretania og Mogadishu i Somalia vokst fra et par hundre tusen til et par millioner innbyggere – en tidobling på rundt 25 år.

Eller la oss ta turisme som indikator: Allerede på 1970-tallet snakket kultiverte nordeuropeere nedlatende om at deler av den spanske kysten var blitt 'ødelagt av masseturisme'. De skulle bare ha visst: I 1978, få år etter innføringen av demokratiet, hadde Spania så vidt 15 millioner turistankomster i året. I 2013 anslås tallet til 60 millioner. Det dreier seg altså om en firedobling på knapt førti år. På verdensbasis regner FN-organisasjonen WTO (World Tourist Organization) med én milliard internasjonale turistankomster i 2013.

Nettsteder, internasjonale organisasjoner (og internasjonale konferanser og workshops), mobiltelefoner og tv-apparater, privatbiler og tekstmeldinger: Vekstkurvene peker bratt oppover på alle disse – og mange andre – områder. For ti år siden fantes ikke Facebook; høsten 2013 passerte plattformen 1,1 milliarder brukerkontoer. Tallet er desto mer imponerende for så vidt som kineserne, som alene representerer 17 prosent av klodens befolkning, av politiske årsaker ikke er representert.

Det er ikke tilfelle at all endring akselerer like raskt i det tidlige 21. århundret, eller at alt som øker får like store konsekvenser. Selv om veksten i turismen er slående, har den vært langsommere enn veksten i antall tekstmeldinger. Men selv om fenomener som tekstmeldinger og turisme, Facebook og kabel-tv, har transformert moderne liv på måter vi bare delvis forstår, er det sammenhengen mellom to endringsprosesser som er særlig konsekvensrike for klodens og menneskehetens fremtid: Befolkningsveksten og veksten i energiforbruk.

Ettersom vi nå er syv ganger så mange som vi var ved slutten av Napoleonskrigene, skal ingen bli forbløffet over at vi bruker mer energi i dag. Men faktum er at energiforbruket i verden har steget betydelig raskere enn antall innbyggere. I 1820 brukte hvert individ gjennomsnittlig 20 gigajoules i året. Snaut to århundrer senere er vi oppe i 80, stort sett takket være teknologien som gjorde det mulig å utnytte fossilt brennstoff. Forbruket er alt annet enn jevnt fordelt, og de av oss som lever i rike land, har tilgang til så mye maskinkraft at det tilsvarer at hver av oss skulle hatt 25 slaver.

Denne firedoblingen er i realiteten en 28-dobling, ettersom det er syv ganger så mange av oss i dag. Bare siden 1975 er det totale energiforbruket i verden fordoblet. Bivirkningene er godt kjent. De synlige og direkte erfarte er forurensning og miljøødeleggelser. De som både er vanskeligere å observere og mer konsekvensrike, er langsiktige klimaendringer.

Hvis befolkningen ikke hadde begynt å vokse eksponensielt på 1800-tallet, kunne vi nok ha sluppet unna de mest alvorlige bivirkningene av den fossile revolusjonen. Tenkeren og vitenskapsmannen James Lovelock skriver at dersom befolkningen i dag bare hadde vært på rundt en milliard, kunne vi ha gjort det som falt oss inn, uten at planeten hadde fått pustevanskeligheter av den grunn (Lovelock 2006). Tilsvarende går det an å tenke seg, selv om scenariet er urealistisk, at befolkningen ble syvdoblet uten den fossile revolusjonen. I så fall ville klimakrisen også ha vært unngått (men i stedet ville det store flertall av menneskeheten trolig ha levd på et materielt eksistensminimum). I stedet lever vi i en verden der moderniteten har satt inn et ekstra gir, der det er full fart fremover på praktisk talt alle områder.

Vi mangler en overbevisende fortelling om denne verdenen, som gjerne kalles det globale informasjonssamfunnet. Det går ganske enkelt for fort – det har vært anslått at vi som er født i det nordatlantiske området etter annen verdenskrig, opplever 17 ganger så mye i løpet av livet som våre tipp-

oldeforeldre, men uten et forbedret apparat for å fordøye og forstå opplevelsene. Vi har tydelige, pedagogiske historier om overgangen fra jeger- og sankersamfunnet til jordbruksamfunnet og om den industrielle revolusjon. Så sent som på 1970-tallet fantes en robust og troverdig fortelling, iallfall i vår del av verden, om hvordan vi var blitt dem vi var. Den historien handlet om opplysning og oppfinnelser, utvikling, fremskritt og velferd. I *The Science of Culture* (1949) satte Leslie White denne sammenhengen på begrep, da han definerte graden av kulturell evolusjon som energimengden et samfunn var i stand til å hente ut fra sine omgivelser. White var her på linje med viktorianske evolusjonister som Morgan og Marx, men han gjenga også det hegemoniske moderne synet på hva utvikling og fremskritt egentlig er for noe.

Så skjedde det i løpet av få år ting som gjorde både nåtid og fremtid mer usikker.

Verden etter 1991

Hvis det er behov for en datering av overgangen til den nye tid, foreslår jeg 1991. Nå hadde ulike deler av verden vært tett forbundet lenge før begrepet globalisering ble oppfunnet (se Chanda 2007, MacGregor 2011). Likevel er det noe nytt ved denne tiden; verden etter den kalde krigen.

For det første var 1991 året da den kalde krigen endelig ble avblåst. Toblokksystemet som hadde definert etterkrigstiden, forsvant i løpet av et par år. Den ideologiske konflikten mellom kapitalisme og sosialisme så ut til å ha blitt avløst av den triumferende lyden fra én klappende hånd. Hele verdens fremtid så ut til å være en versjon av den nå globaliserte nyliberalismen, altså en hissig kapitalismetype med lite sans for statlige inngrep og kollektive løsninger. Imidlertid viste det seg raskt at nyliberalismen ikke leverte varene. Sosial ulikhet vokste, og landene i sør utviklet seg slett ikke langs de linjer man hadde antatt, altså på omtrent samme måte som landene i nord. Fattigdommen i Afrika ble ikke borte, og på 1980-tallet sank levestandarden på mesteparten av kontinentet.

Andre steder blomstret politisert religion og annen identitetspolitikk opp, stikk i strid med spådommer om at utdannelse og modernitet ville svekke slike, ofte splittende og reaksjonære former for politisk identitet. Krigen i Jugoslavia og folkemordet i Rwanda var påminnelser om at identitet basert på forestillinger om slektskap og avstamning ikke hørte fortiden til, men kunne få grusomme former i en moderne kontekst. Både identitetspolitikk ovenfra (stater som krever homogenitet eller driver etnisk rensning) og nedenfra (minoriteter som krever rettigheter eller full suverenitet) kom for alvor på den internasjonale dagsorden (og samfunnsvitenskapens) i denne perioden. Flerkulturalitet, en ikke-territoriell variant av identitetspolitikk, kom for alvor på dagsorden i den samme perioden. Rushdie-saken brøt ut høsten 1988, antall innvandrere i europeiske byer steg, flyktningstrømmene ble striere også mellom land i sør, og i løpet av kort tid var minoritetsspørsmål og 'multikulturalisme' ikke bare blitt et standardtema i politiske debatter, men også i akademisk forskning. Steven Vertovec (2007) har foreslått begrepet *super-diversity*, altså hypermangfold, for å beskrive de nye, intensiverte, akselererte formene for migrasjon og flerkulturalitet som kjennetegnet storbyer både i nord og sør ved inngangen til det nye årtusenet.

Omtrent samtidig begynte mobiltelefoner og internett å bli utbredt i vår del av verden. Fleksibiliteten var stor: Snart kunne du jobbe hvor som helst og når som helst, men begge disse teknologiene bidro også til fragmentering. Livet begynte å stå stille i rasende fart, for å låne en metafor fra Anders Johansen (2001). Blikket var nå stivt festet på et punkt ca. ett minutt inn i fremtiden. Det var dårlige nyheter for de lange linjer og utviklingens tid.

En lignende fleksibilitet har rammet arbeidsmarkedene og næringslivet, og det er ikke den gode fleksibiliteten som gir alternative handlingsrom, men den dårlige fleksibiliteten som skaper usikker-

het og utrygghet (Sennett 1997). Mange av firmaene som tidligere skilte mellom kortsiktig og langsiktig planlegging, har sluttet å gjøre det, ettersom alt nå er kortsiktig – ingen vet hvordan verden ser ut om fem eller ti år uansett. For arbeidstagere verden over er den mest merkbare forandringen en fundamental usikkerhet. For noen år siden ble begrepet *prekariatet* innført i samfunnsfagene, ganske enkelt fordi det var behov for det (Standing 2011). Prekariatet er de millioner av arbeidstagere som lever kortsiktig og midlertidig, som ikke aner om de har jobb til neste år. Du finner dem like lett i den norske bygningsbransjen eller ved danske universiteter som på et filippinsk skipsverft. For millioner av mennesker er den nye friheten bare et annet ord for utrygghet.

Endelig var det tidlige 1990-tall også tiden da et nytt begrep om globale spørsmål seilte inn i diskursen, fra politiske taler og FN-resolusjoner til rapporter og akademiske konferanser. Begrepet var bærekraftig utvikling (*sustainable growth*), og som alle i Norge vet, ble det innført av Brundtland-kommisjonen i rapporten *Our Common Future* (UN 1987). Kommisjonen var mer optimistisk enn Roma-klubben, som hadde anbefalt å sette på bremsene. Brundtland og hennes medarbeidere gikk derimot inn for tekniske løsninger på miljøproblemene, og mente at vekst og bærekraft lot seg forene, så lenge teknologien var miljøvennlig.

Det var på 1990-tallet at moderniteten satte inn et ekstra gir, og akselerasjonen har fortsatt i galopperende tempo etter århundreskiftet. At Kina skulle få en ledende rolle i verdensøkonomien har vært spådd i lang tid, men det er først i våre dager at det faktisk har skjedd. De såkalte 'sosiale mediene', altså internettet som primært er basert på kommunikasjon og ikke på informasjon, er oppstått i løpet av de siste ti årene. Både Julian Assange og Edward Snowden er barn av en teknologi som ikke fantes i år 2000.

Indikatorene fortsetter å peke oppover. Det meste ser ut til å forandre seg lynraskt, og det er vanskelig å henge med og skape en sammenhengende historie med årsak og virkning, utvikling og indre logikk, av det som skjer. I mellomkrigstiden lanserte sosiologen William Ogburn begrepet om 'kulturelt etterslep' (*cultural lag*, Ogburn 1922). Det viste til at kulturen 'blir hengende etter' når det foregår raske endringer ute i samfunnet, spesielt av teknologisk karakter. Kanskje har teoretikere som Urry (2000) rett i at akademikere og andre intellektuelle fremdeles desperat klynger seg til forklaringsmodeller som ble ferdigstilt i det tidlige 20. århundret, men som ikke egner seg til å forstå det tidlige 21. århundret. Vesentlige trekk ved verden forandrer seg lynraskt, men det finnes ingen hegemonisk fortelling om hvor menneskeheten er på vei. Det er en oppskrift på usikkerhet, og i en slik tid er det økt etterspørsel etter enkle svar på kompliserte spørsmål. Fundamentalister av alle slag – fra enkle biologister til religiøse fanatikere – får et stort og takknemlig publikum i en slik tid. Når det er bevegelse på alle kanter, blir behovet for stabilitet merkbart.

Verden etter 1991 er en overopphetet verden, fremfor alt preget av friksjon og spenninger. Nettverkene som forbinder oss, er tettere, raskere og mer konsekvensrike enn i noen tidligere tid. Den transnasjonale islamistbevegelsen, den grønne bevegelsen og systemkritikere som ATTAC og Occupy er alle forsøk på å vise at en annen verden er mulig, samtidig som de minner om at akselerert endring er en realitet og at globaliseringen ikke er et teselskap. Hastighet krever plass, og trafikken begynner å tette seg til på de globale motorveiene. Det er heller ikke alltid enighet om trafikkreglene.

Hastighet skaper varme; i fysikken er de to synonymer. Når vi snakker om at en person er utbrent, er metaforen følgelig treffende: Han eller hun har gjort for mye for fort. Men varmemetaforen brukes også på andre områder. Når aksjemarkedet krasjer, snakker finansfolk om 'nedsmelting' (*melt-down*), og når prisutviklingen er for rask, snakker de om behovet for å 'kjøle ned økonomien'. Opp-tøyer og voldelige demonstrasjoner knyttes gjerne til overopphetede følelser. Endelig er klimaend-

ringene forbundet med overoppheting på to måter: Temperaturen i verden stiger, og årsaken er akselerert endring, særlig med hensyn til energiforbruk.

Kanskje dette er forklaringen på at global oppvarming i løpet av kort tid er blitt en sentral fortelling om vår tid i mediene og den bredere intellektuelle offentligheten: Den passer inn i de andre hovedfortellingene vi har. Ved å rette søkelyset mot varme som utilsiktet bivirkning av moderniteten, passer fortellingene om global oppvarming som hånd i hanske med de andre fortellingene om vår tid. De fungerer som naturvitenskapelig baserte varianter av historiene om etniske, religiøse og kulturelle friksjoner, den urbane befolkningseksplosjonen og en teknologiutvikling som er ute av kontroll.

I øyeblikket kan det virke som om den mest troverdige fortellingen om vår samtid handler om tap av kontroll, fundamental usikkerhet og retningsløs, akselerert endring. Det er et kognitivt svakt utgangspunkt for en kollektiv fremtidsvisjon, og kanskje det er derfor samtidens politikere, og – igjen – ikke bare i de rike landene, ser ut til å konkurrere om visjonsløshet.

Spenninger og motsigelser

Som nevnt er overoppheting et uttrykk for økt hastighet, og – igjen en elementær lærdom fra fysikken – hastighet medfører friksjon. I en verden av overopphetingseffekter, er det mange spenninger. Foruten tidligere, kanskje universelle konflikmlinjer – makt og avmakt, rikdom og fattigdom, autonomi og avhengighet – oppstår nye konflikter, friksjoner og spenninger i dag:

- Globalisering versus alterglobalisering – ulike sosiale bevegelser, ofte lokalt forankret, som søker levedyktige alternativer til TINA-doktrinen ('There Is No Alternative'),
- Bærekraft versus utvikling – en reell, men ofte underkommunisert motsigelse overalt,
- Kosmopolitiske verdier versus identitetspolitikk (inkludert xenofobi og religiøs fundamentalisme) – en grunnleggende dimensjon ved politikk nesten overalt i våre dager, som går på tvers av og ofte erstatter høyre/venstre-skillet,
- Uniformitet versus mangfold – modernitetens standardisering versus det lokalt særpregede,
- Inkludering versus ekskludering – murer, både fysiske og metaforiske, som hindrer fri bevegelse av mennesker og/eller deres likeverdige inkludering i et storsamfunn, og endelig
- Kulturell autonomi versus kravet om anerkjennelse – jakten på en balanse, som Lévi-Strauss en gang uttrykte det, mellom kontakt og isolasjon.

Det er åpenbart at den økte hastigheten medfører et behov for nye trafikkregler. Bevegelsen må styres. Lover som regulerer innvandring og statsborgerskap, er åpenbare eksempler, men det går også an å se på f.eks. enkelte staters forsøk på å holde språket rent for smitte fra utenlandsk (ofte engelsk) påvirkning, kampen mot invaderende plante- og dyrearter og renhetsstrevet som kjennetegner enkelte religiøse grupper, så som de pakistanske deobandiene som forsøker å rense pakistansk islam for hinduistiske trekk.

Denne verden er sammenvevet, men naturligvis ikke på en sømløs og friksjonsfri måte. Rettigheter og plikter, muligheter og begrensninger er som kjent svært ujevnt fordelt, og verdenssystemet er selv grunnleggende ustabilt og motsigelsesfylt. Den mest fundamentale motsigelsen, svært relevant både for antropologien og i antropologien, dreier seg om den kroniske spenningen mellom den globale modernitetens universaliserende krefter og lokalsamfunnets særpreg og autonomi. Tendensene mot standardisering, forenkling og universalisering blir praktisk talt alltid møtt med forsvar for

lokale verdier, praksiser og relasjonstyper. Globalisering fører med andre ord ikke til global homogenitet, men skjerper en typisk moderne spenning mellom systemverdenen og livsverdenen, mellom det standardiserte og det unike.

På et høyere abstraksjonsnivå er spenningen mellom økonomisk vekst og menneskelig bærekraft også en kronisk motsigelse, og den utgjør den mest fundamentale *double-bind* (Bateson 1972) i vår tids menneskelige sivilisasjon. Nesten overalt gjøres det *trade-offs* mellom økonomisk vekst og bærekraft, men slett ikke alltid på en slik måte at forurensere må betale. Der jeg gjør feltarbeid for tiden, i byen Gladstone i Queensland, er omgivelsene forandret nesten til det ugjenkjennelige av akselerert industrialisering; lokalbefolkningen har hatt minimal innflytelse på beslutningene, og fortjenesten går andre steder.

Den globale konsensusen omkring årsakene til klimaendringene er velkjent, og i oljelandet Norge er vi langt fra fremmede for tanken om at det eksisterer en *double-bind*, en type schizofren kommunikasjon, omkring forholdet mellom vekst og bærekraft. Men det finnes andre globale miljøproblemer som også er svært alvorlige, fra luftforurensning i storbyer i sør til den kommende fosformangelen (fosfor er en avgjørende bestanddel i kunstgjødsel), overfiske og erosjon. Samtidig går politikere, også de som snakker om klimaendringene, stadig inn for økonomisk vekst, av og til på måter som skaper inntrykk av at vi mennesker er i ferd med å underminere betingelsene for vår egen eksistens og at vi gjør det med åpne øyne.

Denne globalt sammenvevede verdenen kan beskrives gjennom sin tendens til å generere kriser, som er et nødvendig resultat av rask, ukontrollerbar endring – det finnes ingen sentral planleggingskomité, fremtiden er uforutsigbar, det er *double-bind*s innbakt i systemet, ujevn endringstakt og en ustabil relasjon mellom universaliserende og lokalisierende prosesser. Enkelte steder går gjennom *boom-and-bust*-sykluser. Mange steder blir etterlatt, øde og forlatte, av modernitetens virvelvind, mens andre ikke engang berøres av den. På Mauritius snakkes det ustanselig om raske endringer, og i sentrale strøk er det lett å se at øya forandrer seg. Det bygges nye fabrikker, motorveier og kjøpesentre, folk kler seg på nye måter og interagerer langs nye linjer. Men i utkantene, i fiskerlandsbyene, på bondelandet og i enkelte av bykjernene, er det som om tiden har stått stille i trede år. Hastighet impliserer også langsomhet; når noe 'varmes opp', vil det også være noe som 'kjøles ned'.

Selv relativt nedkjølte steder vil imidlertid bli berørt av de akselererte endringsprosessene, og i forskningsprosjektet 'Overheating' (www.uio.no/overheating) ser vi på tre fundamentale prosesser: Miljøkrisen, økonomisk krise og identitetskrise. De er relativt autonome, men sammenvevet, og de kommer til uttrykk på lokalt spesifikke måter nesten overalt i verden. De tre krisene betegner en situasjon preget av økt risiko, de gis næring av en pessimistisk fryktens politikk, og de uttrykker en tilstand av sårbarhet som erfares av mennesker som er blitt tatt som gisler av globale krefter – Negri og Hardts *Empire* er en nærliggende referanse (Hardt og Negri 2000) – som representerer en makt som gjør selv regjeringer til statister, og hvor motstandsbevegelser blir å sammenligne med David og hans slynge.

Bakteppet for analysen av de tre krisene er de globale endringene som er beskrevet ovenfor: Økt handel og transnasjonal økonomisk aktivitet etter den kalde krigen, raskere og tettere kommunikasjonsnettverk, økte spenninger mellom og innen kulturelle grupper takket være økt gjensidig eksponering, en globalisert og stadig mer dramatisk diskurs om klimaendringer. Dette er ikke det samme som å si at verden er blitt fundamentalt omformet siden slutten av 1980-tallet, men at drivkreftene i både politisk, økonomisk og kulturell dynamikk er transnasjonale og akselererte i sine konsekvenser – og, ikke minst, at dette nå er generelt akseptert. Som Roland Robertson presiserer: 'Globalization

as a concept refers both to the compression of the world and the intensification of consciousness about the world as a whole' (Robertson 1992: 8, min uthevnning). Menneskene vi som antropologer nå kommer i kontakt med på feltarbeid, har med andre ord et verdensbilde – et bilde av verden – som både overlapper med forskerens og med mennesker i andre deler av verden. De deltar i en global samtale og er klar over at det er nettopp det de gjør.

Nyliberalismen og Polanyis 'doble bevegelse'

Den fundamentale dialektikken i globaliseringen er motsigelsen mellom standardisering og lokal autonomi. Den kan beskrives med henvisning til klokketid, penger eller det metriske system (se Eriksen 2014), men den mest dramatiske og konsekvensrike endringen som sammenfaller med perioden for vår diskusjon, altså tiden etter den kalde krigen, er den nær sagt universelle implementeringen av nyliberal økonomi. Dens kjennetegn er, i korthet, transnasjonal deregulering av markeder (så lenge de mektigste aktørene ikke taper på det), en økonomi der lønnsomhet er eneste suksesskriterium, og hvor prinsippet om komparative fortrinn gjøres gjeldende på global basis.

Dette er velkjent. Mindre kjent er det kanskje at nyliberalismen ble kritisert *avant la lettre* av en økonomisk historiker alle antropologer har et forhold til, nemlig Karl Polanyi. Faktisk går det an å si at Polanyis kritikk fra 1944 fremdeles er gyldig, og at den dessuten legitimerer – ja, nødvendiggjør – antropologisk forskning på lokale reaksjoner på globaliseringen.

Nyliberalismens opprinnelse spores gjerne til Friedrich Hayek (1899–1992) og hans etterfølgere, fremfor alt 'ferskvannsoøkonomen' Milton Friedman (1912–2006), hvis største øyeblikk må ha vært tidlig på 1980-tallet, da nyliberalistisk ideologi ble implementert i USA og Storbritannia etter at Thatcher og Reagan hadde vunnet hvert sitt valg. Imidlertid er det en umiddelbar forløper for Hayek som burde være interessant for antropologer, nemlig Hayeks lærer i Wien, Ludwig von Mises. Mises var en entusiastisk liberalist, en fiende av sosialisme i alle dens former, og tilhenger av deregulerte markeder. Mises' viktigste kritiker var ingen annen enn Polanyi, hvis *The Great Transformation* (Polanyi 1944) ble lagt merke til av antropologer nesten umiddelbart. Denne boken var den viktigste inspirasjonskilden for den senere 'store debatten' i økonomisk antropologi mellom substantivister og formalister; og faktum er at debatten fortsetter, i nye former og under nye paraplyer, i økonomisk antropologi til denne dag.

The Great Transformation begynner dramatisk, idet forfatteren slår fast, som et faktum, at 'Det nittende århundrets sivilisasjon har kollapset'. Det han har i tankene er sluttproduktet av 1800-tallets industrialisering og kolonialisme, altså *la belle époque* frem til krigsutbruddet i 1914, der markedsprinsippet ble enerådende i vestlige økonomier. Polanyi hevder at grunnleggende sosiale verdier og praksiser, basert på resiprositet og solidaritet, er mer fundamentale for den menneskelige tilværelse enn det frakoblende og fremmedgjørende markedsprinsippet. Han forutser at sosialiteten vil seire i det lange løp, da den er mer fundamental enn markedstenkningen. Som ikke-marxistisk sosialist argumenterer Polanyi mot å betrakte arbeid utelukkende som vare, og han er generelt kritisk til mainstream-økonomi. Hans viktigste skyteskive var Mises, nyliberalismens far. Polanyi var ikke motstander av markedsprinsippet som sådan, og var fullstendig på det rene med eksistensen av fungerende markeder i ikke-kapitalistiske samfunn. Det han advarte mot, var spredningen av markedsprinsippet inn i sosiale sfærer som burde være regulert av sosialitet. På samme måte som *Gemeinschaft* går logisk og ontologisk forut for *Gesellschaft* i Tönnies' analyse av overgangen til industrisamfunnet, er en 'menneskelig økonomi' (Hart m.fl. 2010) basert på resiprositet og redistribusjon fundamental for menneskelig liv, og derfor vil mennesker overalt motsette seg at markedet blir dominerende i deres liv.

Antagelsen om at samfunnet ville slå tilbake mot den kunstige og fremmedgjørende markedsdominansen syntes å bli bekreftet i etterkrigstidens nordatlantiske samfunn, særlig i Europa og kanskje spesielt i de sosialdemokratiske samfunnene, der 'verdiskapning' viste til noe mer enn fortjeneste. Resten av historien er velkjent; en markedsideologi som minnet om 1800-tallets libertarianisme (derfor nyliberalisme), fikk gjennomslag, men denne gangen skjedde det på global basis. Det nittende århundrets tenkemåte kom tilbake, denne gangen bevæpnet med en matematisk og grundig institusjonalisert økonomisk vitenskap, og det skjedde på en global scene. Samtidig er Polanyis 'doble bevegelse' mellom markedsprinsippet og sosialitetens mer fundamentale verdier – resiprositet og redistribusjon – konstant merkbar, og den synes å øke i intensitet for hver omdreining på den globale nyliberalismens hjul. En av de første til å reagere på nyliberalismens brutte løfter var filosofen John Gray, som hadde skrevet en beundrende intellektuell biografi om Hayek, men som i 1998 skrev den bitre, dypt kritiske *False Dawn* om skadene global deregulering hadde medført i land som Argentina (Gray 1984, 1998). Det er også interessant å merke seg at sentrale aktører, som den tidligere sjeføkonomen i Verdensbanken, Joseph Stiglitz, og spekulanten George Soros, også har tatt kraftig avstand fra nyliberalismen i senere år (Stiglitz 2002, Soros 2002). På et litt mer folkelig plan er Occupy-bevegelsen et godt eksempel, mens et mer globalt og mangfoldig fenomen er de store og visstnok utmattende møtene til World Social Forum, som viser at misnøye med frakoblet global kapitalisme og den parasittiske spredningen av markedsprinsipper inn i livsverdener går langt utover den nordatlantiske verden og oppleves som en trussel ikke bare mot økonomisk autonomi, men mot hele levemåter. De politiske prosjektene til grupper som brasilianske urfolksorganisasjoner, spanske fagforeninger og japanske miljøvernere er nesten like forskjellige som deres respektive livsverdener, men alle disse protestene springer ut av lokale effekter av global nyliberalisme, som har beslektede konsekvenser overalt. Både de empiriske forbindelsene mellom slike protestbevegelser – som Tsing (2005) har vist, var gummitappernes kamp i Brasil en kilde til inspirasjon for miljøaktivister på Borneo – og de substansielle likhetene kan gi grunnlag for antropologisk sammenligning som ikke forutsetter en bestemt teori om menneskets natur eller samfunnets essens.

Polanyi snudde det libertarianske argumentet på hodet ved å vise at *laissez-faire* ikke oppstod *sui generis* i fraværet av statlige intervensjoner, men at det tvert imot var avhengig av politisk beskyttelse fra samfunnsmessig motstand. Dette poenget har vært bekreftet gang på gang – tenk bare på den utstrakte folkelige motstanden mot strukturelle omstillingsprogrammer i sør – og danner utgangspunktet for mye av det antropologiske engasjementet knyttet til nyliberalisme (se f.eks. Hann og Hart 2011). Over hele verden finnes mennesker som forsøker å beskytte seg mot endringene som blir påtvunget dem av statsstøttet (eller ganske enkelt statlig) markedsføring av deres samfunn. Dette handler kort sagt om en spenning mellom kulturelt spesifikke, men samtidig universelt menneskelige aspekter ved sosialitet versus det globale markedets frakoblende og fragmenterende krefter.

Nyliberalismen er ikke bare et hendig analytisk verktøy som egner seg i forskning på global kapitalisme og lokal respons på den; det er ikke bare en ny versjon av det vi tidligere kalte senkapitalismen, eller en videreføring av spenningen mellom marked og samfunn. Ved å postulere og aktivt oppmuntre til et bestemt syn på personen som et frakoblet, målrasjonelt individ, påvirker nyliberalismen også personforståelse og selvbilder. På 1980-tallet kunne europeiske politikere fremdeles rose ikke-europeiske innvandrere for at 'de var så flinke til å ta seg av familien' og representerte en solidarisk levemåte der fellesskapet stod i sentrum. Hadde de sagt noe lignende i dag, ville de umiddelbart ha blitt anklaget for å støtte en uansvarlig og splittende multikulturalisme, tvangsekteskap og kjønnssegregering. Heltinnene i vår tids fortellinger om integrering er ikke lenger de oppofrende

hindumødrene, men deres døtre, som tappert tar et oppgjør med en undertrykkende kultur for å realisere seg selv som individer.

Nyliberalismen er en historisk spesifikk, globalisert og hegemonisk variant av finansdrevet kapitalisme, men den representerer også en personforståelse som er like komparativt forskbar som dens rent økonomiske sider.

Videre er Polanyis analyse interessant ikke bare fordi den stadig er brennaktuell sytti år etter at den ble skrevet, men også fordi den kan brukes på andre områder enn der den opprinnelig var tiltenkt. Verken miljø- eller identitetsspørsmål stod på Polanyis dagsorden, men på disse feltene ser vi den samme typen dialektikk, eller motsigelse, mellom standardisering og autonomi som han identifiserte på det økonomiske området.

Krise i reproduksjonen

Reaksjonene på akselerert endring eller overoppheting, lest gjennom Polanyi-tradisjonen i økonomisk antropologi, kan kanskje best forstås som respons på reproduksjonskriser (*crises of reproduction*), der mennesker og lokalsamfunn erfarer at systemiske begrensninger gjør det umulig for dem å reprodusere seg selv slik de mener at de bør; de får ikke anledning til å være de personene eller kollektivene de ønsker å være, og presses til å være inautentiske, altså noe annet enn det de mener at de er. Slike kriser kan identifiseres nesten overalt i verden, og selv om de er unike, deler de en felles grammatikk og forholder seg til en felles empirisk realitet. Gruvedrift finner for eksempel sted både i Western Australia og i Sierra Leone, men det har ikke samme betydning på de to stedene, selv om mineralene som graves ut eies av firmaer av samme slag og skal sluses inn i et verdensmarked. Isbreyer smelter både i Andes og på Grønland, men lokale reaksjoner er slående forskjellige. Finansbobler sprekker og fører til arbeidsløshet både i Sør-Korea og Hellas, men igjen er de lokale fortolkningene og handlingsmønstrene ulike. I mange muslimske land er det en vanlig oppfatning at de stadig tilbakevendende finanskrisene er mer eller mindre bevisst skapt av amerikanerne og israelerne for å stramme sitt grep på verdensøkonomien, og på YouTube finnes mange videoer som foregir å bevise det.

Stilt overfor erfarte og stundom dramatiske virkninger av lokale hendelser som har sin opprinnelse langt borte eller på et høyt abstraksjonsnivå, opplever folk overalt reproduksjonskriser; økonomisk, kulturelt og/eller økologisk erfarer de en sårbarhet knyttet til sin identitet, fremtidsutsikter og stedstilknytning. De blir konfrontert med sin egen sårbarhet, begynner å tvile på hvem – eller hva – de kan stole på, og blir opptatt av risiko og trygghet på nye måter. Hvorvidt de tilpasser seg, protesterer eller frakobler seg, er derimot et empirisk spørsmål.

Det er dessuten ingen grunn til å anta at alle i et lokalsamfunn eller sosialt system reagerer likt. Derfor er det nødvendig, empirisk, å studere ulike gruppers reaksjoner på akselerert endring. I Overheating-teamet skiller vi mellom de fattige, middelklassen, aktivister og beslutningstagere. Interessant nok lar disse gruppene seg identifisere i de aller fleste samfunn i verden i dag, og på grunn av variasjon i erfaringer, klasseinteresser og kunnskapsnivå kan vi gå ut fra at det er stor variasjon mellom gruppene. Som en australsk miljøaktivist sa til meg nylig, om en lokalpolitiker som støttet praktisk talt alle prosjekter med tilknytning til gass eller kull: 'Hvis hun skulle tatt innover seg det vi sier, kunne hun ikke fortsatt på samme måte lenger. Hun ville gått rett inn i en midtlivskrise.' (Jeg: 'Kanskje det ikke hadde vært så dumt?')

Konklusjon

La meg avslutningsvis utdype hva som ligger i globaliseringens dialektikk som utgangspunkt for en globalt komparativ antropologi som springer ut av en empirisk generalisering og en genuint dialogisk metodologi. De store teoriene som gradvis ble detronisert fra 1970-tallet og utover, ble med rette kritisert for å forutsette diskutabile premisser om samfunnets vesen, universalhistoriens indre logikk og/eller menneskesinnets virkemåte. Perspektivet som anbefales her, gjør slike antagelser unødvendige, ettersom det tar utgangspunkt i empiriske 'brohoder' knyttet til globaliseringen av nyliberalismen, som utgangspunkt for å utforske likheter og forskjeller. Det finnes mange overlappende begreper i samfunnsvitenskapen som kan egne seg som grunnlag for et slikt komparativt prosjekt, som forholdet mellom det formelle og uformelle, systemverden og livsverden, det universelle og det partikulære, eller det abstrakte og det konkrete. Ettersom globalisering skaper et press i retning av standardisering og homogenisering (som ikke trenger å bety 'vestliggjøring', jf. nipponiseringen i Øst-Asia, hindifilmenes popularitet i Nigeria osv.) – omtrent på samme måte som kapitalisme medfører integreringen av et mangfold av økonomiske aktiviteter innenfor et enhetlig system der alt er sammenlignbart med alt, eller at etnisitet handler om å gjøre kulturforskjeller sammenlignbare ved å utvikle et felles språk for å snakke om forskjell – på samme måte er reaksjoner som vektlegger autonomi, uunngåelige. Retten til å definere seg selv, sin fortid, nåtid og fremtid, sitt livsgrunnlag og sine relasjoner til andre mennesker og de økologiske omgivelsene, blir knappe ressurser i en tid preget av overopphetet globalisering. Endringer blir ofte hilst velkommen når de kan bringe med seg f.eks. arbeid, utdanning eller beskyttelse, men de er lettest å leve med når de ikke utfordrer etablerte oppfatninger av personen, sosialitet og kontinuitet som blir verdsatt lokalt. Globaliseringens dialektikk handler følgelig ikke om motsigelsen mellom 'det globale og det lokale', men mellom det abstrakte og det konkrete, det formelle og det uformelle, det universelle og det spesifikke, der vi kan bestemme selv og der vi blir bestemt over. Anna Tsing (2012) har beskrevet det unike og ureduserbare aspektet ved lokalt liv som det 'ikkescalerbare'; det kan ikke masseproduseres, og dersom det blir universalisert, ender det enten opp med å bli forenklet ad absurdum eller – mer interessant – som en trojansk hest, som undergraver den universaliserende logikken fra innsiden. Mange religiøst troende hevder at overforenkling er resultatet når den puritanske wahhabi-versjonen av islam blir eksportert fra Saudi-Arabia til andre muslimske samfunn; religionens lokale forankring viskes ut, og religionen degenererer til å bli et sett påtvungne regler og prinsipper.

Ved å gå inn i overopphetede områder der globaliseringsprosessene møter lokale livsverdener, og ved å reise spørsmål knyttet til autonomi og fremmedgjøring, globale krefter og lokal motstand, tillit og mistillit, kan antropologer legge den postkoloniale angeren definitivt bak seg og skrive seg inn i en global samtale om vesentlige ting, der informantene bidrar like mye som forskerne, ganske enkelt fordi de er interessert i å utforske de samme spørsmålene som antropologene.

Takk til redaktørene av NAT for gode kommentarer på første utkast.

Referanser

- Ardener, Edwin (1989) *The Voice of Prophecy and Other Essays*, red. Malcolm Chapman. Oxford: Blackwell.
- Asad, Talal, red. (1973) *Anthropology and the Colonial Encounter*. London: Ithaca Press.
- Barth, Fredrik (1975) *Ritual and Knowledge among the Baktaman*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Bateson, Gregory (1972) *Steps to an Ecology of Mind*. New York: Chandler.
- Caldwell, Melissa (2003) Domesticating the French Fry: McDonald's and Consumerism in Moscow. *Journal of Consumer Culture*, 4(1) s. 5–26.
- Chanda, Nayan (2007) *Bound Together: How Traders, Preachers, Adventurers, and Warriors Shaped Globalization*. New Haven: Yale University Press.
- Deloria, Vine jr. (1969) *Custer Died for your Sins: An Indian Manifesto*. New York: Macmillan.
- Eriksen, Thomas Hylland (1999) Antropologiens potensialer etter det primitives død. *Tidsskriftet Antropologi*, no. 40 s. 27–35.
- (2001) Øyeblikkets tyranni: Rask og langsom tid i informasjonssamfunnet. Oslo: Aschehoug.
- (2014) *Globalization: The Key Concepts*, 2. utgave. London: Bloomsbury.
- Evans-Pritchard, E.E. (1962) *Social Anthropology and Other Essays*. New York: Free Press.
- Fortes, Meyer og E.E. Evans-Pritchard, (red.) (1940). *African Political Systems*. Oxford: Oxford University Press.
- Geertz, Clifford (1986) The uses of diversity. *Michigan Quarterly Review*, 25(1) s. 105–123.
- (1998) 'Deep hanging out', in *New York Review of Books*, 45(16) s. 69–72.
- Gellner, Ernest (1990) Inaugural lecture. First EASA conference, University of Coimbra 31 August 1990.
- Gingrich, Andre (2005) The German-Speaking Countries. I Fredrik Barth, Andre Gingrich, Robert Parkin og Sydel Silverman: *One Discipline, Four Ways: British, German, French, and American Anthropology*, s. 61–156. Chicago: University of Chicago Press.
- Goody, Jack (2005) *The Expansive Moment: The Rise of Anthropology in Britain and Africa, 1918–1970*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gray, John (1984) *Hayek on Liberty*. Oxford: Blackwell.
- (1998) *False Dawn: The Delusions of Global Capitalism*. London: Granta.
- Hann, Chris og Keith Hart (2011) *Economic Anthropology*. Cambridge: Polity.
- Hardt, Michael og Antonio Negri (2000) *Empire*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Hart, Keith (2013) Why is anthropology not a public science? <http://thememorybank.co.uk/2013/11/14/why-is-anthropology-not-a-public-science/>
- Hart, Keith, Jean-Louis Laville og Antonio David Cattani, (red.) (2010) *The Human Economy*. Cambridge: Polity.
- Johansen, Anders (2001) *All verdens tid*. Oslo: Spartacus.
- Kagan, Jerome (2009) *The Three Cultures: Natural Sciences, Humanities, and Social Sciences in the 21st Century*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lebovics, Herman (2005) On the origins of the Mission du Patrimoine Ethnologique. *Ethnologies comparées*, no. 8 s. 1–21.
- Lévi-Strauss, Claude (1969 [1949]). *The Elementary Structures of Kinship*, overs. Rodney Needham. London: Tavistock.
- Lovelock, James (2006) *The Revenge of Gaia: Why the Earth Is Fighting Back – and How We Can Still Save Humanity*. London: Allen Lane.
- Lytard, Jean-François (1979) *La condition postmoderne*. Paris: Minuit.
- MacGregor, Neil (2011) *A History of the World in 100 Objects*. London: Viking.
- Martin, Keir (2013) *The Death of the Big Men and the Rise of the Big Shots: Custom and Conflict in East New Britain*. Oxford: Berghahn.
- Meadows, Donella H., Dennis L. Meadows, Jørgen Randers og William W. Behrens III (1972) *The Limits to Growth*. New York: Universe Books.
- Moore, Henrietta (1996) Introduction. I Henrietta Moore, red.: *The Future of Anthropological Knowledge*. London: Routledge.
- Ogburn, William F. (1922) *Social Change with Respect to Culture and Original Nature*. New York: B.W. Huebsch.
- Polanyi, Karl (1957 [1944]). *The Great Transformation: The Political and Economic Origins of our Time*. Boston, MA: Beacon.
- Ritzer, George (1993) *The McDonaldization of Society: An Investigation into the Changing Character of Contemporary Social Life*. Newbury Park, CA: Pine Forge Press.
- Robertson, Roland (1992) *Globalization: Social Theory and Global Culture*. London: Sage.
- Sahlins, Marshall D. (1994) Goodbye to Tristes Tropes: Ethnography in the Context of Modern World History. I Robert Borofsky, (red.): *Assessing Cultural Anthropology*, s. 377–94. New York: McGraw-Hill.
- Sennett, Richard (1997) *The Corrosion of Character: Personal Consequences of Work in the New Capitalism*. New York: W.W. Norton.
- Soros, George (2002) *George Soros on Globalization*. Oxford: Public Affairs.
- Standing, Guy (2011) *The Precariat: The New Dangerous Class*. London: Bloomsbury Academic.
- Steffen, Will, Paul J. Crutzen og John R. McNeill (2007) The Anthropocene: Are Human Beings Now Overwhelming the Forces of Nature? *AMBIO*, 36 (8) s. 614–21.
- Stiglitz, Joseph (2002) *Globalization and its Discontents*. London: Allen Lane.
- Tilly, Charles (1984) *Big Structures, Large Processes, Huge Comparisons*. New York: Russel Sage.
- Tsing, Anna Lowenhaupt (2005) *Friction: An Ethnography of Global Connection*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- (2012) On Nonscalability: The Living World is not Amenable to Precision-Nested Scales. *Common Knowledge*, 18 (3) s. 505–24.
- United Nations (1987) *Our Common Future*. Report of the World Commission on Environment and Development. New York: United Nations.
- Urry, John (2000) *Sociology Beyond Societies*. Cambridge: Polity.
- Vertovec, Steven (2007) Super-diversity and its Implications. *Ethnic and Racial Studies*, 30 (6) s. 1024–54.