

Kunnskap om oss og andre¹

INGER ALTERN OG LISBET HOLTEDAHL

I denne artikkelen argumenterer vi for at antropologer bør gi større oppmerksomhet i sine analyser til sine egne relasjoner, både til informantene og til mottakerne av den kunnskap de produserer. Dette ser vi som en viktig form for *repersonalisering* av den antropologiske kunnskapen. Vi mener at slik *repersonalisering* kan øke muligheten for å lykkes med det antropologiske prosjekt om å formidle innsikt og forståelse krysskulturelt.

Innledning

I løpet av de siste årene er forholdet mellom *det personlige* og *det vitenskapelige* i den antropologiske kunnskapsproduksjonen blitt tematisert på nye måter. Mange forskere, blant dem Briggs (1971) og bidragsyterne til Okely & Callaway (1992) har demonstrert det vi opplever som en befriende åpenhet omkring forskningsprosessen personlige erfaringer. Andre har gitt uttrykk for at de anser slike refleksjoner som lite hensiktsmessige (Gellner 1988, Brox 1993)². Disse meningsbrytningene har som bakgrunn en samfunnsforskning hvor *avpersonalisering*, av forskerens personlige erfaringer og personlige relasjoner, lenge har vært et viktig ledd i kunnskapsbyggingen. Den mest avpersonaliserte kunnskapen har hatt rang av å være den mest vitenskapelige. Beslektete forestillinger er kommet til uttrykk også på andre samfunnsområder, såpass markant at enkelte forskere anser dem som gjennomsyrende for samfunnslivet i vår del av verden: «In other words, the 'way of seeing' in modern cultures is motivated by a powerful asymmetry, which I here call the *impersonality postulate*: 'Impersonal relations are inherently superior to personal relations'. Despite its apparent 'arbitrariness', this postulate is pervasive as the fundamental element of various Western theories, in fact, of the entire sensibility which, without seeking to be polemical, I would describe as 'Western'.» (Banuri 1990:83) Det er vår oppfatning, at selv om antropologi har en nærmere forbindelse med det personlige enn mange andre kunnskapstradisjoner, så står det fortsatt endel arbeid igjen å gjøre før de personlige erfaringene og de personlige relasjonene får den synlighet de bør ha i kunnskapsproduksjonen. I denne artikkelen ønsker vi å

bidra med noen forslag til hvordan dette kan gjøres.

Ingen vil vel være uenig i at et antropologisk feltarbeid er en personlig affære, eller i at tilhørernes oppmerksomhet er en forutsetning for effektiv formidling av forskningsresultater. Men forskeres personlige relasjoner er viktige også for hva som skjer i andre faser av forskningsprosessen. Og tilhørerne har betydning for forskerens kunnskapsutvikling før de mottar resultatene av den. *Hvem* man skal formidle til bidrar til å forme *hvordan* man henter inn, skaper og bearbeider kunnskap, enten man er seg disse tilhørerne bevisst eller ikke. I en viss forstand er derfor *alle* til stede i den antropologiske kunnskapen – både informanten, forskeren og mottakeren.

Metodisk er det et elementært krav til oss som forskere at vi skisserer for våre lesere hvilke omstendigheter som den kunnskapen vi presenterer er produsert under. Vi anser det derfor som en viktig opplysningsvirksomhet når vi i denne artikkelen bestreber oss på å tydeliggjøre relasjonene til våre tilhørere, like såvel som til informantene. En slik kontekstualisering av den kunnskapen vi bringer fram vil gjøre det lettere, tror vi, for den interesserte leser eller tilhører å forstå og ta stilling til det vi har å meddele. Dette ser vi som et viktig kunnskapsteoretisk poeng. Derfor vil vi, i denne artikkelen, utforme et forslag til en strategi for *repersonalisering* av antropologisk kunnskapsproduksjon.

Vårt kunnskapsbegrep er basert på Berger og Luckmanns ([1966] 1971:15) påpekning av at virkelighetsoppfatningen er det sentrale for hva som utgjør kunnskap for folk. Ifølge disse forfatterne er «kunnskap» det samme som vissheten om at bestemte fenomener er virkelige og

har bestemte kjennetegn. Denne folkekunnskapen må forskerne holde adskilt fra forskerkunnskapen, ifølge Berger og Luckmann ([1966] 1971) kan ikke vitenskapen debattere seg selv samtidig som den diskuterer verden forøvrig. Men med støtte i bl.a. Strathern (1988) er det nettopp dette vi vil gjøre. Vi mener at den utvikling og etablering av kunnskap som andre forskere og vi selv deltar i bør ses under samme synsvinkel som den vi anlegger når vi studerer våre informanter. Den definisjonen av *kunnskap* som vi vil bruke er derfor: *Forestillinger om verden slik disse fremmes av a) forskerne, b) de som studeres av forskerne og c) mottakerne av forskernes framstillinger.*³ Ved å stille de ulike personenes forestillinger på linje med hverandre, åpner vi opp for å se den aktive medvirkning fra alle tre kategorier i produksjonen av kunnskap. Dette håper vi blant annet kan gjøre *formidlingens* betydning klarere.

I det følgende skal vi se nærmere på noen av våre egne forsker-erfaringer som vi tror kan belyse spørsmålet om kunnskapens persontilknytning og hvordan vi kan behandle dette. Vi skal se på disse erfaringene og på inntrykk vi har fått av andres forskningsvirksomhet under et *forvaltningsperspektiv*,⁴ hvor vi forsøker å identifisere hvordan vi selv og andre opptrer som situerte aktører, med relasjoner, verdier, interesser og selvoppfatninger å ta hånd om (Barth [1966] 1981, Eidheim 1971, Rudie 1984). Når det gjelder spørsmålet om hvordan personlige, kjønnete relasjoner former den antropologiske kunnskapsdannelsen har vi særlig hentet idéer fra (Briggs 1971) og Strathern (1987a). Rabinow (1985) og Bourdieu (1990) har vist oss hvordan forskernes forhold til sine mottakere påvirker den kunnskapen de lager, gjennom de formidlingsstrategier de velger. Dessuten har McDougall (1978, 1992), Rouch (1968), Crawford (1993) og andre antropologer som arbeider med film gitt levende eksempler på hvor avhengig hva som kan formidles er av den mottakeren som presentasjonen lages for. I diskusjonen nedenfor er det for en stor del disse arbeidene vi støtter oss på.

Implisitt i en idé om kunnskap som noe for-

valtet ligger det at for å overføre ens kunnskap, altså forestillinger om verden til noen andre, må disse forestillingene ikles en eller annen registrerbar og tolkbar form. Retorikk og formidlingsstrategier er ikke noe utvendig i forhold til kommunisert kunnskap, de er koblet til i utgangspunktet. Dette medfører likevel ikke at forskeren nødvendigvis må holde interessen fastlåst til sine egne, og sine fagfellers fortolkninger og bare vende blikket mot oppbygningen av disse. Det er fortsatt viktig å diskutere hvilke sannhetskriterier vi bruker og hva som kjenntegner god etnografi, enten den oppnår «accuracy, or fidelity, or interpretive validity, or explanatory power.» (Carrithers 1988).

Vi henvender oss i denne artikkelen til såvel studenter og kolleger i antropologi som til andre samfunnsforskere og humanister med interesse for komparativ kulturforskning og formidling av slik kulturforskning. I det følgende vil vi først ta for oss noen hovedtrekk ved den avpersonaliserte kunnskapsproduksjonen og antyde hvordan den er blitt holdt vedlike, tross den økte interessen i forskningsdebatten for de personlige relasjonene. Deretter vil vi se på noen spørsmål som vi mener det er viktig å ha et bevisst forhold til når vi skal *arbeide oss ut av denne posisjonen*. Det gjelder for det første det perspektiv som forskeren har på kunnskap, hvor vi vil argumentere for at forvaltningsperspektivet er nyttig på forskjellige nivåer av de prosesser hvor kunnskap blir utviklet. Deretter vil vi ta opp hvordan forskernes selvoppfatninger styrer deres produksjon av kunnskap. Fordi kjønn må anses som et viktig element i forskernes, informantenes og mottakernes selvoppfatninger og i deres kategorisering av andre, vil dette også ligge innebygget i den kunnskap de lager om hverandre. Vi vil diskutere hvordan vi selv har forsøkt å arbeide med dette problemet ved å gjøre forskeren til informant. Deretter vil vi gå mer direkte inn på hvordan mottakeren er innebygget i forskernes presentasjoner, og hvordan kunnskapen tross alle forsøk på det motsatte kan komme ut av forskerens kontroll. Før vi avslutter skal vi så se på hvordan informanter kan bli

mottakere og hvordan de i likhet med forskerne kan bruke kunnskapen frigjørende, for egne interesser.

Hensikten med diskusjonen av disse spørsmålene er å komme fram til noen forslag til *hvordan* antropologer kan gjennomføre repersonalisering, og *hvor mye* repersonalisering våre kolleger og vi selv bør foreta for å formidle innsikt og forståelse krysskulturelt. Vi skal derfor i fortsettelsen forsøke å gjøre rede for hvordan vi forholder oss, i produksjon, forvaltning og formidling av antropologisk kunnskap, for det første til dem vi studerer og lærer om verden av, *informantene*, for det annet til *mottakerne*, dem vi henvender oss til med våre resultater, og for det tredje til våre kolleger og oss selv, *forskerne*.

Den avpersonaliserte kunnskapen

Gjennom stor innsats fra antropologiens og sosiologiens forfedre framsto kunnskapen om de menneskelige livsformene i løpet av forrige århundre som *vitenskap*, som systematisert, objektivisert, empirisk kunnskap, tilnærmet sammenlignbar med naturvitenskapen. Et av hjelpemidlene i utformingen av vitenskapen om menneskenes samfunnsmessige liv var å etablere et klart skille mellom *forsker* og *utforsket*, som når Durkheim i sine analyser holdt sin egen person og sine egne relasjoner borte fra diskusjonen av dem han studerte. Hans perspektiv på fenomener i samfunnet som *ting* forutsatte at han analyserte fenomenene «etter egenskaper som er uavhengige av det analyserende subjekts eget forhold til det analyserte» (Skirbekk 1968:60).

Mens vitenskapsmenn ble stilt overfor strenge krav til personforvaltning i sine arbeider, kunne forfattere av reisebeskrivelser plassere seg selv og sine private betrouelser midt i teksten, slik bl.a. Carl Lumholz gjorde i 1888 i boken *Blandt menneskeædere*: «De første tre måneder av mitt leirliv med de innfødte var den mest interessante og fascinerende tid jeg har hatt. Jeg var i zenit av min styrke, og det er – selvfølgelig – behagelig å være den første, selv blant beundrende barbarer.» (sitert etter Klau-

sen 1991:46–47). Da Lumholz senere sluttet å skrive reisebeskrivelser og gikk over til å produsere etnografiske beretninger med vitenskapelige siktemål, ga han slipp på sin freidige selveksponering. Hans senere bøker «er mindre «selvopptatte», de innfødtes liv og virke kommer tydeligere fram» (Klausen 1991:50).

Gjennom Radcliffe-Browns bearbeiding (Radcliffe-Brown [1952] 1971) ble Durkheims vitenskapssyn ført videre i britisk sosialantropologi, og fra Storbritannia senere hentet til Norge og omformet for en mer generativ analyse av den første generasjonen norske sosialantropologer. Selv om det fant sted helt avgjørende forandringer i faglig perspektiv den britiske strukturfunksjonalismen og til den generative prosessanalysen ble utformet i 1960-årene, så mener vi at viktige sider ved forskernes forhold til *det personlige* var likedan som før. Håndteringen av personene og deres relasjoner og presentasjoner var preget av at *enhetsvitenskapen* (Åm 1991) fortsatt var idealet. Et tilbakeblikk på hvordan vi selv opplevde starten på vår kontakt med faget sosialantropologi, eller etnografi som det den gang het, kan anskueliggjøre dette:

Noe av det første vi som studenter lærte i møtet med 1960-årenes sosialantropologi var å skille mellom beundringsverdig vitenskap og hjelpeløse trivialiteter i den akademiske kunnskapsproduksjonen. Vi aksepterte uten videre fagets ambisjoner om å være en generaliserende vitenskap, og når vi snakket med våre medstudenter i enkelte kulturhistoriske fag, skjønnte vi snart hvor sørgelig det måtte stå til der hvor strømmen av materiale inn i forskernes arkiver foregikk nesten helt uten styring fra teoretisk begrunnede problemstillinger. Vi lærte å føle en inderlig medynk med venner som sto i fare for å drukne i minnesamlinger og svar på teoriløse spørrelister. Selv var vi så heldige å ha havnet der hvor man virkelig forsto teoribyggingens finesser. Informantenes ordstrøm var et råmateriale som aldri, bortsett fra i enkeltreplikker skulle befordres videre til prent. Det gjaldt å huske hva slags mål som ga ens virksomhet verdi: å bidra til det store samfunns- og kultur-

vitenskapelige teoribyggeret. De mest interessante formuleringene var alltid de som subsumerte mest, og jo lenger man kunne drive sitt abstraherende arbeid jo mer meningsfullt var det derfor, vitenskapelig sett. Mottakerne var selvfølgelig andre sosialantropologer.

Siden sekstitallet har mye skjedd med antropologiske presentasjoner og med antropologers debatt om hva deres forskningsvirksomhet dreier seg om (Clifford & Marcus 1986, Marcus & Fischer 1986). Fra vårt utsiktspunkt har de viktigste endringene vært overgangen til mer kunnskapssosiologiske perspektiv på forskningen (Berger & Kellner 1981), og sammen med dette de krav til spesifisering av forskerrollen, til klargjøring av forskeren som kulturbærer og av forskningens omstendigheter som særlig er lansert av feminister som Ortner & Whitehead (1981), Moore (1988) og Strathern (1987a). I denne perioden har også antropologer fått andre oppdragsgivere i statlige og internasjonale organer enn tidligere. Men det er vårt inntrykk at de viktigste mottakerne, dem man skriver sine vitenskapelige analyser for, de har for det meste fortsatt å være andre antropologer. I svært mye av den interne antropologdebatten har man fortsatt å vise liten interesse for den politiske og kunnskapsmessige relevans av forskningens relasjoner (Berger og Kellner 1981, Fardon 1985, Strathern 1987b, Fossbakk og Stordahl 1989, Thuen 1989, Brantenberg 1993, Stordahl 1994). Mange har nøyd seg med å se seg som «sitt» folks forsvare.

Som eksempel kan nevnes en situasjon som har vært karakteristisk for det internasjonale Kamerun-forskermiljøet helt fram til 1980-tallet. Mange historikere og antropologer fra Europa traff hverandre for å diskutere kunnskapsproduksjon om samfunnene i Nord-Kamerun. I mange år var den eneste kamerunesiske forsker som deltok i disse diskusjonene Mohammadou Eldridge, selv fulaner fra Nord-Kamerun. Samtlige europeiske forskere var spesialister på hver sin etniske gruppe og i en viss utstrekning på denne gruppens relasjoner til andre etniske grupper. Alle de europeiske forskerne hadde som en viktig kontekstualiser-

ing i sine monografier at fulanerne undertrykker *deres* gruppe. De posisjonerte seg med andre ord som sine respektive gruppers forsvare, og beskrev hvordan fulanerne, gjennom hellig krig, religiøs manipulasjon osv. hadde etablert et politisk hegemoni⁵.

Eldridge forteller om den vanskelige oppgaven som han hele tiden følte han måtte ta på seg overfor disse «idealistiske» europeiske kollegene. Han var den eneste som arbeidet med forskning om *fulaners* samfunnet. I sitt forsøk på å forstå dette samfunnet på fulanernes premisser ble han stadig imøtegått og kritisert av sine europeiske kolleger for å være «blind» fordi han selv var fulaner. Europeerne opplevde sitt bilde av fulanerne som uforenlig med det som Eldridge plederte for, og ga ham derfor ikke støtte når han argumenterte for en utvidet kontekstualisering i kunnskapsbyggingen om fulanerne. Dermed ble det ikke mulig å etablere enighet mellom Eldridge og hans europeiske kolleger om at fulanernes erobringer kanskje også kunne forstås ut fra andre synsvinkler, at de kunne ses som å være skapt av andre forhold enn bare ut fra et ønske fulanerne måtte ha hatt om å skaffe seg makt over andre folkeslag. Eldridge ønsket at den kunnskap han laget skulle bidra til at fulanernes samfunn og kultur kunne oppnå samme legitimitet som andre folkeslag – som «de andres folk» (Eldridge 1981).

Forskere skriver til enhver tid ut fra en posisjon som utpeker en bestemt mottaker (se også Valestrand i dette nr. av NAT). Valget av posisjon reflekterer igjen en hensikt, bevisst eller ubevisst. Begge deler påvirker naturligvis kunnskapsproduksjonen. Kunnskapens form viser mer eller mindre tydelig tilbake til den måten den er blitt skapt på, og denne *modus*, «kunnskapens produksjonsmåte», peker igjen ut hvordan både forskeren og mottakeren er samfunnsmessig plassert. Gjennom det vi lager av kunnskap står vi ofte i fare for å tilby myndigheter «objektive» formuleringer på offisielle problemer, og i dagens såkalte demokratiseringsprosess i Kamerun gir de europeiske monografiene om undertrykte minoriteter legitimitet til statsmaktens undertrykkelse av fula-

nerne. Uansett hvilken form som den måtte framføres i, bør forskningsbasert kunnskap betraktes som en utfoldelse av et maktforhold. Dette gjelder i Norge likesåvel som i Kamerun, og det gjelder annen sosial kunnskap på samme måte som den forskningbaserte (Bourdieu 1990, Copans 1993).

For å summere opp, så mener vi å se at det til dels har foregått noen viktige omplasseringer, når det gjelder hvem som er informanter og hvem som er mottakere, i den tiden hvor den komparative vitenskapen om samfunnet har eksistert. Først beskrev etnografene samfunn som befant seg langt borte. De skrev for andre akademikere og for lekfolk hjemme. Forskeren var forskjellig fra informanten og fra mottakeren. Naturvitenskapen var for mange en viktig modell for hva man ønsket å få til, mens reisebeskrivelsene kunne fungere som negativ referanse. Da etnografien og senere sosialantropologien vel var etablert som fagdisipliner fortsatte man å skrive om folk som var langt borte, men man gikk mer og mer over til å skrive for folk som var lik en selv.

Forskeren og mottakeren var like, begge var forskjellige fra informanten. I vårt siste eksempel, fra Kamerun, har vi så en forsker som er lik både sin informant og sin mottaker.

Relasjoner og personer i kunnskapsproduksjonen

Vi skal nå se nærmere på det store spørsmålet om hvordan vi kan arbeide oss ut av den avpersonaliserte posisjonen. Før vi går inn på dette, må vi si noe mer om det forvaltningsperspektivet vi har valgt å se kunnskapens forhold til personene under. Vi vil anskueliggjøre dette ved å eksemplifisere definisjonsmakt og hvordan kunnskap er knyttet til individuell og kollektiv verdiforvaltning – for forskerne såvel som for informantene og mottakerne av kunnskapen (Holtedahl 1993a). Når vi er opptatt av hvordan kunnskap blir forvaltet, innebærer dette at vi stiller spørsmål om hvordan bestemte personer opptrer når de skaper, formidler, avviser eller aksepterer bestemte fore-

stillinger om verden. Ved å undersøke omstendighetene rundt informanters, forskeres og mottakeres opptreden, og hva som var hensikten med den, kan vi oppdage hva slags forbindelse som blir skapt mellom personer og kunnskapsprodukter. Den enkelte personens kunnskapsforvaltning formes av de personlige relasjoner den står i forhold til, og gjennom den ressurs- og verdiforvaltning som personen ellers deltar i. Forbindelsen blir ofte nær mellom person og kunnskap, og ikke bare i den profesjonelle kunnskapsforvaltningen. Andre kan også bli «klistret fast» til de idéer og den form de presenterer sine forestillinger om verden gjennom. Deres muligheter for å ta beslutninger om egen tilværelse har mye med disse forestillingene å gjøre – og hvordan de selv og andre vurderer dem. Ved å se etter *hvordan, når og hvor* bestemte kunnskaper eller kunnskapsformer blir bedømt som trivielle eller betydningsfulle, tåpelige eller ophøyde får vi inntak til innflytelses- og maktaspekter ved kunnskapsforvaltningen. Dette gjelder forhold i den verden vi studerer såvel som antropologer imellom.

Som eksempel på folks og forskeres kunnskap analysert under et forvaltningsperspektiv, skal vi bruke Ingers magistergradsarbeid (Haugen 1975). Inger studerte valdreskvinnens innsats for å holde i hevd produksjon og bruk av bestemte typer materielle objekter, ting de verdsette høyt på grunn av deres tilknytning til *gamal valdreskultur*. Vi starter med et utsnitt av det vi vil kalle *kunnskapsforvaltningens første nivå*, de aktivitetene som ble beskrevet i avhandlingen:

På slutten av 1960-tallet arrangerte noen bondekvinne i Vang i Valdres kurs i en gammel håndarbeidsteknikk som de kalte *filering til jolehandkleknipling*. Kurset vakte interesse hos mange andre valdreskvinner og hos mer langveisfarende tekstilhistoriske eksperter. I løpet av de neste årene ble det gjennomført flere kurs, også andre steder i dalføret. Kursserien ble avsluttet med at lærer og deltakere i Vang arrangerte en stor tekstilutstilling og en kulturkveld, som begge deler ble godt besøkt av unge

og gamle, kvinner og menn, bygdefolk og tilreisende.

Gjennom sin undersøkelse fant Inger ut at de kunnskapene som ble formidlet på kursene var viktige for de unge kvinnene, på en måte som først ble synlig når man så deres personlige relasjoner og de verdier kunnskapsformidlingen var knyttet til i sammenheng. Mest tydelig var dette for innflytterne, de som kom fra Oslo, Sogn eller andre steder. Som «fremmede» ungdommer i et tradisjonsbevisst miljø sto de i en viss forstand i en utsatt posisjon. I sitt dagligliv skulle de ta hånd om immaterielle og materielle verdier knyttet til de gamle slektsgårdene i bygda, og de skulle føre disse verdiene videre til sine barn – uten selv å ha fått de tradisjonsbaserte kunnskapene som denne verdiformidlingen forutsatte. Ved å lære seg hvordan for eksempel *jolehankle* skulle lages og brukes, viste de seg som «ekte vanskjerringer». De fikk demonstrert gjennom egen praksis at også de tok vare på lokale tradisjonsverdier, og de fikk bekreftet sin tilhørighet til bygd og slekt.

Som i andre deler av Norge var produksjon og bevaring av prydeklær i denne bygda et rent kvinneanliggende. Men da da all publisiteten om kurser og utstilling fikk klargjort håndarbeidsteknikkens betydning av å være *gamal valdreskultur i levende tradisjon*, så viste også endel av mennene mer interesse. *Filering til jolehandkleknipling* ble trukket ut av den privatiserte sfæren som kvinnelig håndarbeid vanligvis befinner seg innenfor, og gjort offentlig interessant, som noe verdifullt felles.

På denne kunnskapsforvaltningens *andre nivå* var hensikten å produsere en magistergrad. De leserne som Inger skrev sin oppgave for var først og fremst folk i antropologmiljøet, men hun håpet også at avhandlingen kunne interessere enkelte andre i og utenfor Valdres, de som var så interessert i den norske kulturarven at de kunne orke med en antropologisk «vanskeliggjøring» av tradisjonsforståelse og kulturbegrep. For Inger som student var det noen bestemte antropologers akseptasjon av analysen som var mest viktig. Det var de som kunne bekrefte verdien av hennes strev, ved å

tilkjenne henne den grunnleggende fagkompetansen. Inger gjorde ikke mange forsøk på å overbevise valdreskvinnene om hvilken glede og lykke det kunne gi dem å se seg selv under en krysskulturell synsvinkel. Hun sendte avhandlingen til undersøkelsens hovedpersoner og håpet at de ikke skulle føle seg tråkket på tærne. De reaksjonene hun fikk beroliget henne om at analysen nok ikke hadde gjort noen stor skade.

Konsekvensene for fagmiljøet av at studenter og etablerte forskere i første rekke skriver for hverandre, er at man oppnår det betydningsfulle å bli bekreftet i sin forståelse av sin forståelse. Å gå ut i den øvrige verden med denne forståelsen blir derimot en helt annen oppgave, skilt fra den første og lett betraktet som sekundær i forhold til den. Når mottakerne er begrenset til ens fagfeller betyr dette også at det bare er i forhold til dem man skal forsvare sitt valg av tema og sitt analytiske perspektiv. For den studenten som står i ferd med å velge tema for sin hovedoppgave gir dette en viktig form for frihet. Rett etter 1968 var det f.eks. ingen selvfølge at samfunnsforskere skulle bruke tid på å analysere slike ting som bunader og *filering til jolehandkleknipling*. For politisk engasjerte samfunnsvitere balanserte temaet helt på kanten av det akseptable. Men for normsettere i det faglige rommet hadde det teoretisk interesse og var derfor akseptabelt.

De europeiske forskerne i Nord-Kamerun benyttet seg av den samme muligheten som Inger gjorde i Valdres til å la det interne fagmiljøet være de eneste kontrollørene av deres temavalg og analytiske perspektiv. En slik frihet til å avgrense faglige rom fra politikken omkring er uhyre betydningsfull intellektuelt, og den blir i alminnelighet forstått som en av bærebjelkene under de siste hundreårenes utvikling av vestlig vitenskap. Men forkjemperne for denne friheten glemmer av og til å gjøre oppmerksom på at de som utøver den intellektuelle frihet i de faglige rom, samtidig lever i personlige og politiske relasjoner med mennesker i verden, i og utenfor dette rommet. Vårt poeng er ikke at noen skal hindres i intel-

lektuell lek og annen akademisk frihet, men at man ved å se nærmere på hvordan informanter, forskere og mottakere inngår i relasjoner med hverandre, på ulike nivåer av kunnskapsforvaltningen, kan få et bedre grep om dynamikken i forholdet mellom kunnskapsforvaltning og annen forvaltning av verdier og interesser.

Forsøk på å utvikle noen strategier for repersonalisering

De perspektiv en antropolog gjør bruk av i beskrivelser og analyser av andres og eget samfunn har forbindelser, mer eller mindre åpenbare, med de kulturelle forestillinger som preger antropologens eget miljø. Som medlemmer av moderne, vestlige samfunn er vi for eksempel bærere av noen forestillinger om kategorien *person* som kulturhistorisk sett er ganske spesielle (Crick 1982, Carrithers, Collins and Lukes 1991, Strathern 1985). Det forvaltningsperspektivet som vi argumenterer for i denne artikkelen, reflekterer noen ideer om person og samfunn som er karakteristiske for vårt eget samfunn. I andre kulturkretser har man andre oppfatninger.

Men antropologer ønsker å overkomme de barrierer for innsikt i hvordan verden blir oppfattet i andre samfunn som våre vitenskapelige begrepers kulturavhengighet skaper. *Komparasjon* er det ene stikkordet for hvordan vi kan arbeide for få dette til. *Mangfold i perspektiver* er det andre hjelpemidlet til å motvirke etnosentrismen. I det følgende vil vi kort antyde noen konkretiseringer av dette. For det første kan man forsøke å kartlegge personopfatninger komparativt, også de oppfatninger om seg selv som forskerne er bærere av. For det andre kan man undersøke hvordan sosiale personer (Barth [1972] 1981:124, Grønhaug 1974:93, Rudie 1984:25) blir konstruert i de samhandlingsforløp som finner sted i tilknytning til forskningsprosessen.

For å oppnå analytisk distanse til et materiale kan forskeren forholde seg til datainnsamlingens relasjoner på en av to måter, ved å fjerne seg fra dem eller ved å gå inn i dem. Vi mener at

den distansen som er nyttig for vårt prosjekt, er den som skapes gjennom å gå så *tett på relasjonene*, at man ser hvordan grunnleggende forestillinger former de utspill som finner sted, og de opplysninger som forskeren henter ut og mottakeren får. Det er viktig å få tak i hvordan forskerens selvoppfatning og implisitte forestillinger styrer *både* forsknings- og formidlingsprosessen. Skal vi bli istand til å analysere hvordan våre personidéer former våre forskningsresultater, innebærer det derfor at vi holder rede på:

- 1) de selvoppfatninger forskeren er bærer av,
- 2) det komparative, analytiske perspektiv som fokuserer konstruksjon av sosial person
- 3) spørsmålet om hvordan forskerens selvoppfatning styrer operasjonaliseringen av personkonstruksjoner i den komparative analysen.

Det kjønnete selv i kunnskapsproduksjon og formidling

I studietiden opplevde vi, Lisbet og Inger, at samtidig som våre studier ga oss kunnskaper om verden og hvordan den måtte forstås, lærte vi også, og for det meste uten at noen fortalte oss det, hvordan vi som kjønnete vesener skulle defineres inn i denne kunnskapen og dens kontekst (Rudie 1984:17). Vi lærte en spesifikk personopfatning (se Søndergaard i dette nr. av NAT). Vi anser det som meget sannsynlig at de kjønnskoder som blir uttrykt gjennom samhandlingsprosesser også har preget utviklingen av vårt forskningsarbeid og den kunnskap vi etablerte. Offisielt var kjønn helt uvedkommende, og det var bare innholdet i det vi og de andre sa som gjaldt. Likevel er det tydelig, når vi nå ser tilbake, at vi som kvinner hørte hjemme i en egen kategori og at dette fikk konsekvenser for vår faglige virksomhet. Da vi startet våre antropologistudier var de etablerte kriteriene for *god* kunnskap slik konstituert at enkelte erfaringsområder hadde vanskeligere for å komme med i kunnskapsutviklingen enn andre – og noen av disse erfaringsområdene var knyttet til kjønn. Dette ble klarere for oss etter at den nye kvinnebevegelsen hadde gjort de

kjønnsdefinerende prosessene til tema for antropologiske og sosiologiske studier. Det ble da stilt nye og mer dyptgående spørsmål om hva det var for slags prosesser som holdt vedlike de uskrevne reglene for hvilke typer av 'selv' som kunne operere i forskningsmiljøer og i feltarbeid, hva slags kunnskap som skulle produseres og hvilke uttrykksformer som kunne brukes.

I artikkelen «Køn og metode» (Holtedahl og Haugen 1984) gir vi flere eksempler på hvordan kjønn virker sorterende i kunnskapsproduksjonen på flere nivåer. Et av disse eksemplene dreier seg om de vanskeligheter som Mette Bovin og Lisbet opplevde på en stor antropolog-konferanse om kvinner i Islam⁶. De skulle sammen formidle fra sin forskning om kvinner i Mangaland i Niger. Før de presenterte sine forskningsresultater muntlig, valgte de å visualisere de to lokalt definerte kvinne-statusene, den *gifte* kvinnen og den *frie* kvinnen. Da måtte de demonstrere de idiomene, i påkledning, bevegelser og rombruk, som kvinner anvender for å uttrykke hvilken av de to kategoriene de tilhører. Mette og Lisbet kledde seg i de kontrasterende draktene og demonstrerte de to ulike kvinnelige kommunikasjonsformene. Signalene som den frie kvinnen sendte ut over forsamlingen handlet om tilgjengelighet i forhold til menn og uttrykte blant annet seksuell appetitt. Den gifte kvinnen uttrykte med sin kropp og sine bevegelser at hun *ikke* ønsket kontakt med menn.

Dette utspillet møtte voldsom kritikk fra mannlige medlemmer av publikum. Kritikken gikk ut på at de kvinnelige antropologene, gjennom å imitere mangakvinnenes kroppskoder i en norsk kontekst, hadde utlevert sine informanter og gjort dem til latter. Derfor var disse antropologenes opptreden og dermed deres kunnskapsformidling *uvitenskapelig*. Mettes og Lisbets budskap ble altså ikke formidlet. Fordi det var mottakernes reaksjon som kausjonerte for kunnskapenes kaliber, var den presenterte kunnskapen ikke å anse som vitenskap.

Denne hendelsen rommer interessante budskap om opplevelse av selvet, og om produk-

sjon og formidling av kunnskap. I ettertid tolket vi kritikken som uttrykk for at for mottakerne sto kvinnelig seksualitet og kroppslighet implisitt som en slags motsats til den vitenskapelige formidlingen. Med andre ord: i stedet for å motta visualiseringen som et tilbud om relevante data om *informantene* ble den mottatt av de mannlige antropologene og omformet til data om de kvinnelige forskerne. Det kontekstualiseringsarbeidet som ville ha vært nødvendig for å gi kunnskapsformidlingen en slik visuell og fysisk form var ikke blitt gjort.

Vi kan imidlertid også si at dette utspillet var et brudd på den daværende diskursen i antropologien. Vi brukte en *modus*, en måte å presentere kunnskapen på, som ennå ikke var etablert. For overhodet å kontekstualisere budskapet i denne modus på denne arenaen, måtte vi ha foretatt en *transformasjon* av den kunnskapen vi ville formidle. *Synet* av kvinnens seksuelle appetitt, *den fysiske opplevelsen* ville nødvendigvis blitt borte hvis man helt skulle ha unngått at formidlingen kunne appellere til en norsk-kodifisert reaksjon på en seksuell invitasjon eller avvisning. *Modus* bestemmer altså budskapet (McLuhan 1967). For antropologer som formidlet i denne modus, gjennom det kroppslige, var det derfor svært vanskelig å unngå og utlevere andre, det være seg informantene eller publikum. De sistnevnte likte ikke å bli tatt på fersken. De erfaringsområdene det her var snakk om, var hardere kodet enn andre områder, og *formidlingsbesværet* var desto større – men ikke mindre viktig. Fagdiskurser favoriserer noen erfaringsområder og modi framfor andre og *dette bestemmer hva det går an å formidle*. Det kulturelle stoffet som mottakernes egen selvpoppfatning er gjort av, sperrer. Her hadde «fanden ikke (godt nok) beregnet sitt publikum».

Spørsmålet blir altså, hvordan skulle Mette og Lisbet ha kontekstualisert for å unngå at publikum syntes de gjorde narr av mangakvinnene? Publikums krav om kontekstualisering ville neppe ha vært så påtakelig dersom de kvinnelige innlederne hadde uttrykt utsagn om de to kommunikasjonsformene, de to typene gester, med ord. Men da blir spørsmålet *hvilken*

kunnskap om kvinner i Manga-land som faktisk *kan* formidles til et publikum av vestlige antropologer? Hvilke kunnskaper kan ikke? Mettes og Lisbets implisitte personoppfatninger og oppfatninger av eget selv dukker således opp ikke bare i forskningsprosessen, men også i formidlingsprosessen. Her synes det som om *det kjønnete selv* som Mette og Lisbet hadde med seg i møtet med manga-kvinnene har befordret en *oppdagelse* av to selv som var helt annerledes: to fullt ut aksepterte, klart kjønnete statuser, en pågående og en avvisende. Det å inneha den ene statusen i en periode forhindret ikke at kvinnen kunne gå inn i den andre statusen på et annet tidspunkt. Men i en formidlingssituasjon i et norsk fagmiljø hvor det kjønnete selv offisielt ikke er relevant, men hvor det reelt foregår en kommunikasjon mellom kjønnete antropologer, fra kvinner til menn, får bilder av klart kjønnnet opptreden noen til å trekke på smilebåndet, det smilet som en vellykket formidling bør unngå å skape.

Vi mener at dette eksemplet på mislykket formidling viser hvordan noen eksklusjonsmekanismer trer i kraft når det gjelder hvilke modi, tema og hva for typer av kunnskap som kan settes opp på en antropologisk dagsorden, og hvordan dette er relatert til vårt eget selv. Det er altså ikke bare det at vi ikke beregnet vårt publikum, at vår presentasjon var *ute av kontekst*. Sett fra en annen vinkel presenterte vi et kunnskapsfelt, *kroppskunnskap* og et språk, *gester*, som lå utenfor den daværende antropologiske diskursen. Hadde disse ligget *innenfor* den etablerte diskursen, hadde mulighetene kanskje vært til stede for at publikum var blitt *gripet* på en annen måte – og dermed *bedre hadde kunnet begripe* mangakvinnenes liv.

Vi håper at denne tentative repersonaliseringen av en formidlingsprosess kan gi oss og andre forskere, såvel som potensielle mottakere utenfor antropologmiljøet en utvidet forståelse av den antropologiske kunnskapen om mangakvinnene. For mange formål kan det å repersonalisere kunnskapen når man presenterer den befordre en viktig, ja kritisk utdyping av mottakerens forståelse – for den skjerper også for-

skerens forståelse. Disse to sidene av formidlingen er uadskillelige.

Prosesser i personkonstruksjonen: forsker, informant, mottaker

På slutten av 1970-tallet begynte vi å leke med tanken på at siden feltarbeid jo var en dypt personlig sak, burde dette komme til uttrykk når vi analytisk skulle forsøke å generalisere feltarbeidets erfaringer. Vi mente at våre refleksjoner over de roller vi hadde fått underveis i våre feltarbeid måtte være av interesse for dem som ville se nærmere på hva slags 'funn' som vi hadde å presentere. Ikke minst ville det være viktig å finne fram til den betydning det at vi var kvinner hadde for våre relasjoner til folk. Vi laget derfor en sammenligning av våre erfaringer fra forhandlinger med folk i felten i de to norske miljøene hvor vi var i gang med studier (se også Rudies analyse av sine relasjoner til informanter i Malaysia, i dette nr. av NAT). Disse personlige forhandlingene om oppgaver, autonomi og definisjonen av kjønn innlemmet vi i våre tekster, som en viktig del av de funn vi der diskuterte (Haugen og Holtedahl 1981, 1982a, 1982b, 1984).

Ingers forhandlinger foregikk i et drabantbymiljø, Lisbets i et bygdesamfunn. Det kvinne-rolle-repertoar, som Ingers forhandlinger med beboerne resulterte i, ga adgang til vaskekjeller, trappeavsatser og kaffebesøk hos naboer, forutsatt at disse besøkene ble avlagt i moderat omfang, ellers ville hun opparbeide seg dårlig rykte. Hun fikk høre mange historier om beboere som ikke tok slike hensyn, og hva deres naboer hadde gjort for å beskytte seg mot dem. Inger fikk gjennom dette innblikk i teknikker som ble brukt i relasjonsforvaltningen på dette stedet, og i den kjønnete organiseringen av arbeidet med relasjonene. Hun oppdaget at mange kvinner hadde hovedansvaret for sine ektefellers og barns relasjoner til det øvrige bomiljø, og at kvinnene gjennom dette ble ivaretakere av sine familiers renommé. Et tilfeldig treff med en pensjonert sogneprest og hans frue begynte med prestens lange og spennende for-

telling og endte med at fruen vennlig men bestemt fikk signalisert til Inger at seansen var over. Han var fortsatt prest – og prestefruen forvaltet hans relasjoner til det nye miljøet slik hun sannsynligvis også hadde gjort i det gamle.

På tilsvarende måte styrte de forhandlinger om Lisbets roller og person, som hun ble involvert i i bygdesamfunnet, hennes adgang til de lokale arenaer og personer. De statuser som ble forhandlet fram for Lisbet, var først og fremst *datter* – overfor de eldre kvinnene i bygda, dessuten *innflyttet småbarnsmor* og *legefrue*. Lisbet ble styrt inn i bygdas kvinneforeningsliv, og det var gjennom hennes – i de eldre kvinnenenes øyne – mislykkete opptreden som distriktslegefrue, at hun fikk adgang til kunnskap om de konflikter og forhandlinger som pågikk mellom kvinnene i bygda. Det var gjennom kritikk av feltarbeideren som kvinne at Lisbet utviklet kunnskaper om lokale kvinnerelasjoner, og dette var andre kunnskaper enn dem en mannlig feltarbeider ville ha innhentet i sine forhandlinger med de samme informantene. Disse forhandlingene fortalte Lisbet om moderniseringsprosesser i bygda. Og det var vår *sammenligning* av hverandres deltakelse i samhandling med *de andre*, med andre ord det refleksive perspektivet, som befordret de mer subtile oppdagelser vi gjorde. Kontrastene i de statuser som ble forhandlet fram for Inger og for Lisbet, bidro til å tydeliggjøre de ulike kvalitetene i utformningen av de kvinnelige sosiale personene i de to miljøene. Det var på den måten kvinnenenes rolle i forandlingsprosessene, og deres ofte oversette strategier for å sikre lokalmiljøets fortsatte eksistens ble synlig for oss.

Vi oppdaget altså at det var fruktbart å innlemme forskerens forhandlinger med informantene som en del av det feltet vi skulle produsere kunnskap om. Vi utvidet med andre ord forvaltningsperspektivet til også å omfatte forsker-informant-relasjonen, og foretok på den måten en repersonalisering som et ledd i forskningsprosessen. Det neste steget ble nå spørsmålet om hvordan kunnskapen skulle forvaltes i forhold til mottakere, hvordan funnene skulle presenteres. Skulle mottakerne også få presen-

tert materiale om forskerens forhandlinger i felten? Nettopp dette har vi gjort i våre tekster (Holtedahl 1986, Haugen 1982), og vi mener at dette har hjulpet oss i oppgaven med å formidle krysskulturell innsikt både til den allmenne offentlighet og til dem hvis samfunn vi har arbeidet med.

Når repersonaliseringen av forskeren inkorporeres i teksten, får leseren adgang til å delta i analysen på en annen måte enn når han bare presenteres for data om andre eller om seg og sine (se også Danielsen om relasjonen til en av sine fortellere, og Altern om sine ulike fortolkninger av en informantfortelling, begge i dette nr. av NAT). Representantene for de miljøer som forskningen handler om, får på den måten anledning til selv å vurdere forskerens selvforståelse og til å utvikle et komparativt perspektiv på eget samfunn. Det er vår erfaring at dette reduserer faren for at folk skal føle seg utlevert og utspionert, en fare som er ganske nærliggende når en inntrenger ytrer sig om interne forhold. Nettopp dette, mener vi, har dannet et fruktbart grunnlag for vår videre dialog med informantene om forskerens forståelse av forholdene i deres miljø – til forskjell fra den vanlige diskusjonen som dreier seg om at forskeren «ikke har skjont noe» eller «ikke har alt med» (Krogstad 1986 og 1988, Grenness 1988). For lesere fra fremmede miljøer synes denne repersonaliseringstrategien å stimulere til refleksjon over eget samfunn, egen kultur, på en annen måte enn en mer avpersonalisert tekst gjør (Strathern 1987b, Rabinow 1985).

Kunnskapsformidling og dramaturgi.

Ovenfor har vi presentert eksempler på noen av de mange former som forholdet mellom forsker, informant og mottaker har tatt og kan ta. Vi har diskutert hvordan rollene skifter, innehaverne av rollene skifter, og perspektivene til deltakerne skifter. Vi har vist, at i en forskers kunnskapsforvaltning ligger det også innebygget en *kunnskapsformidlingspraksis*. I det følgende ønsker vi ytterligere å utdype og konkretisere konsekvensene av at det i denne formidlings-

praksisen *også* ligger en adressat, og at denne adressaten deltar i kunnskapsproduksjonen på en aktiv måte.

Rett etter at han i 1969 hadde avsluttet sitt feltarbeid blant baktamanene på Ny-Guinea holdt Fredrik Barth et seminar i Oslo, hvor han fortalte studenter og kolleger om sine opplevelser på en måte som formidlet innvielsens mystikk: som første antropolog og nesten den første hvite mann noen sinne hadde han besøkt dette steinalderfolket, hvor han hadde greid å bli innviet i den aller øverste klassen av stammens viseste menn. Mens spenningen om hva dette innebar steg, holdt fortelleren tilhørerne i sitt grep ved å utsette avsløringen av hva som hadde skjedd da stammens dypeste hemmeligheter ble åpenbart for ham. Da høydepunktet i hans feltarbeid opprant og han ble innviet i den øverste initiasjonsklassen var alt han hadde fått se bare en liten haug med hvite knokler. Ikke noe annet. Forfedrenes ben, det var den form kunnskapen ble formidlet i.

Baktamanene vet å knytte kunnskap til personer på måter som styrer folks liv og levnet gjennom hemmeligholdelse. På samme måte kan også antropologen sies å ha blitt innlemmet, gjennom hemmeligholdelsens mysterier, under sitt antropologiske oppdagelsesarbeid. Den samme undring og nysgjerrighet som antropologen hadde følt under feltarbeidet, og som var forutsetningen for hans tilegnelse av konteksten rundt baktamanenes knokler, den vekket han selv aktivt til live hos de norske tilhørerne. Senere kom den skriftlige versjonen, hvor baktamanenes kunnskap, gjennom en tykk beskrivelse, ble plassert i sin kulturelle kontekst og i antropologisk debatt (Barth 1975).

I forelesningen om baktamanene var det det hemmelige, det utfordrende, spenningen i oppdagelsen som utgjorde dramaturgien. Ikke alle oppgaver innen antropologisk kunnskapsformidling har like gode opplegg for vellykket dramaturgi i forhold til tilhøreren. Men der hvor den ikke er fra før, må antropologen lage den. Vi kan bare tenke på det valg av dramaturgi som Barth måtte ha foretatt skulle han ha fortalt samme historie til baktamanene! Han må

få dem til å bli grepet, skal de begripe den kunnskap han har produsert. Formidlingsstrategien vil uten tvil også prege kunnskapen. Det viktige for oss er å understreke at det alltid er behov for *fortellinger* når man skal formidle om mennesker (se Høltedahls og Danielsens artikler i dette nr. av NAT). Og den fortellingen som antropologen bruker i sin formidling om mennesker, former kunnskapen om andre mennesker såvel som antropologens forhold til disse menneskene. Gjennom dette kan den også påvirke disse menneskenes forhold til seg selv. Ikke bare gjennom ordene, men også gjennom dramaturgien lager antropologen bilder av mennesker. Det er forøvrig ofte helt andre ting som er spennende for antropologer enn for andre folk. For forskere kan det ligge mye dramatik og dramaturgi i en teoretisk brytekamp som derfor kan danne strukturen i en kunnskapspresentasjon. For en ikke-forsker vil en slik tekst neppe kunne oppfattes som å tilby kunnskap i det hele tatt.

Men dramaturgien kan også bringe budskapet ut av kontroll. Selv om ordene som brukes om *andre mennesker* ikke er stigmatiserende i seg selv, kan dramaturgien skape uønsket stigmatisering, gjenskape *barbaren*, svikeren, den som ikke har forstått, osv. Det er for eksempel nesten umulig å formidle om folks bruk av magi til et «opplyst» norsk publikum – også skriftlig – uten å falle i en slik grøft. Magi er en spesiell type forestillinger om verden som skaper visshet om bestemte fenomeners eksistens, den er en kunnskap som all annen kunnskap. Men i vårt samfunn er den vestlige form for rasjonalitet så hardt kodet at det blir knyttet mange negative trekk til magien og dens utøvere: den representerer ikke tro men overtro, bruken av den innebærer alvorlige former for manipulasjon osv. (Rowlands & Warnier 1988). Du setter derfor i gang et drama bare du tar ordet i din munn. Det er ofte fristende når man formidler muntlig å appellere til denne fordømmen fordi den gir spenning hos tilhørerne. Men uansett hva du i ettertid måtte tilføye av saklig kontekstualiserende informasjon, så har den innledende aktive bruk av tilhørernes fordomsfulle

fortolkning av magi lagt en overtroisk person fram til beskuelse. Bare hvis mottakeren har et «begrep om perspektiv» (Holtedahl 1993b), er i stand til å se sin egen forståelse utenfra, eventuelt som et system av fordommer, kan dette formidlingsprosjektet lykkes (se også Evjen i dette nr. av NAT, om formidling av arbeideres erfaringer).

Men det motsatte kan også skje: at man tror man har formidlet en saklig og rik beskrivelse av noen mennesker for en leserkrets, når man egentlig bare har *gitt inntrykk av* å ha gjort det. Det er ikke nødvendigvis samsvar mellom det inntrykket en leser har av å ha lært noe, og hvorvidt man etter vår vurdering faktisk har tilgnet sig ny kunnskap.

I den kontekstualiseringen av kunnskap om mennesker som en antropolog ønsker å formidle til en mottaker kan ulike identifikasjons- og assosiasjonsskapende virkemidler bli tatt i bruk. Et av hjelpemidlene er å slippe mennesker til i teksten om dem selv, som fortellere i mer eller mindre ordrett gjengivelse (se Altern i dette nr. av NAT). De gode fortellere kan dermed selv gjøre det viktigste arbeidet for å løse de dramaturgiske problemene som antropologen står overfor, i tillegg til den *autentisitet* som forfatteren kan håpe av de ved sitt nærvær vil bidra med, i leserens øyne. Men forholdet mellom det levde liv og den kunnskapen om det som blir formidlet er fortsatt et hovedspørsmål i livshistorieforskningen (Bertaux 1981, Gullestad 1994, Danielsen i dette nr. av NAT). Spørsmålet om hvordan fortellerens versjon kan, bør eller må holdes opp mot andre kilder er et hovedpørsmål i historikernes bruk av slike fortellinger som *oral history* (Thompson 1978), *mundtlige kilder* (Evjen i dette nr. av NAT)

Den utvalgte som forteller om sitt liv kan repersonalisere den vitenskapelige teksten så effektivt at den kan leses med utbytte både av dem som kjenner de antropologiske debattene på forhånd og av dem som ikke gjør det. Men antropologen må, enten det er som tekstens gjenforteller eller dens administrator, finne et balansepunkt mellom ofte motstridende hensyn. Troskap mot opphavskonteksten og den

mening det å fortelle historien hadde der, kan være vanskelig å forene med de krav til struktur, til fortellertekniske og litterære kvaliteter som leserne setter.

Nisa (Shostak 1983) er eksemplet på at den vellykkete presentasjonen av en livshistorie, den som virkelig finner gjenklang hos det ikke-faglige publikum, også kan oppnå sterk anerkjennelse hos meget kritiske lesere, i dette tilfellet bl.a. James Clifford (Clifford 1986). Shostak berømmes av Clifford for den måten hun turnerer de tre ulike nivåene av fortelling eller «allegoriske registre» som boka består av. *Nisa* blir gjennom dette både en representant for sin kultur, for 70- og 80-årenes feministiske kvinnekonstruksjon og for etnografiens fortellinger om kontakt og forståelse. Men Shostak gir ikke mange detaljerte anvisninger på hvordan hun selv har grepet inn i konstruksjonen av de velformulerte, sammenhengende beretningene som boka består av. Og beskrivelsen av feltarbeidet gir få holdepunkter for en selvstendig vurdering av framstillingen. For lesere som fra en viss avstand i tid og rom vurderer boka og dens mottagelse, kan det synes som om de godt redigerte intervjuene med !Kung-kvinnen «*Nisa*» forteller mer om drømmer og verdier i det samtidige USA enn om livet i utkanten av Kalahari. Den underforståtte mottakeren er sannsynligvis nært beslektet med forfatteren.

Nisa er et forsøk på å presentere antropologisk innsikt i en fremmed livsform og kultur gjennom å la et kjønnets vesen stå fram – og klart og omsvøpsfritt fortelle om sine erfaringer fra livsområder som vanligvis ikke har vært sentrale i de antropologiske monografiene. Personen kommer med sine fortellinger om seg selv fram på scenen og formidler direkte til oss. Men vår forståelse av henne er avhengig av de forventninger vi møter henne med, og av de strukturer, blant annet den biografi-konstruksjonen som hennes redigerte fortellinger er bygget over (Kondrup 1992). Etterhvert som vi innreflekterer dette i vår vurdering av fortellingene, er det ikke til å unngå at personen *Nisa* blir mer uklar i konturene enn hun først lot til å være.

Uten å *gripe* leseren oppnår vi lite som for-

midlere. Men også når vi griper leseren, kan formidlingen altså mislykkes. Hvis vi sidestiller dette siste eksemplet med Mettes og Lisbets eksperimentelle formidling av manga-kvinne-roller, vil det nå kanskje være vanskeligere for vår leser å avgjøre hvilken av de to historiene som var mest ute av kontekst. De virkemidler vi har til rådighet i vår formidling er kanskje ikke alltid gode nok? Desto mer fruktbart kan det da være å gå formidlingsprosessene etter i sømene, og forsøke å repersonalisere kunnskapsproduksjons- og formidlingsprosessen for å se etter hvordan og hvorledes forsker, informant og mottaker er tilstede i den antropologiske kunnskapen.

Kunnskapens makt og kunnskapens relasjoner

Den antropologiske kunnskapen er på sett og vis sine relasjoner. Det er, som vi har forsøkt å vise, bare gjennom å gå tett på relasjonene, at vi kan få tak i hvilken kunnskap som framstår, som skapes og formidles mellom mennesker. Ved å gå inn i hva som skjer i disse relasjonene, kan vi også se hvordan *makt* spilles ut under forvaltningsprosessen. I eksemplene foran har vi vist hvordan definisjonsmakt kommer til syne, både under produksjon og formidling av kunnskap. Når informanter eller forskere opplever å få sine egne eller sin gruppes definisjoner og forvaltningsstrategier beskåret av andre, tydeliggjøres maktaspektet ved kunnskapsforvaltningens relasjoner. Men innsikt i hvilken dynamikk som skaper ens egne avmaktsopplevelser kan få en til å se nye muligheter for handling. Den mest effektive repersonaliseringen er den som mottakeren selv foretar, når hun eller han opplever kunnskapen som *frigjørende*. Og selvfølgelig kan denne mottakeren være informant eller forsker også.

Men antropologisk kunnskap kan også bli misforstått, eller mer bevisst forvrengt. Før vi tar for oss kunnskapens frigjørende potensialer, må vi nevne at den også til tider kan virke forstenende heller enn frigjørende. Kunnskap kan komme på vidvanke, komme ut av formidler-

ens kontroll. Også de formuleringer av kunnskap som forskeren har gitt en meget vid kontekstualisering sett i forhold til den tenkte mottakeren kan komme på vidvanke.

Selv om det blir lagt et stort arbeid i beskrivelsen og analysen av hvordan etniske grupper og grenser omformes og uttrykkes (Barth 1969, Eidheim 1971, Stordahl 1982, Eikjok 1989), selv om framstillingene er rike i sin kontekstualisering og de globale variasjoner og manifestasjonsformer for etnisitet er blitt satt opp som kontrast, så kan poengene lett bli misforstått, komme ut av kontekst for leseren. I de senere årene er nye former for forvaltning av etnisk tilhørighet blitt identifisert og debattert i det antropologiske fagmiljøet, i andre samfunnsforskermiljøer og i den alminnelige offentlighet. Stadig oftere oppstår det i moderne stater politiske situasjoner hvor etnisk tilhørighet eller etnisk renhet blir forsøkt brukt som adgangsbillett til rettigheter til vann, land og andre ressurser. Totalitære krav på å eie kulturen, den ene eller den andre, har skapt mange tilnærmet rasistiske konflikter. Vi har fått «kulturterrorisme» (Eriksen 1993:10–11).

Også i formuleringen om «kulturterrorismen» ligger det innebygget en mottaker. Det ligger en mottaker der, som er fortrolig med komparative studier av etnisitetsforvaltning eller som har konkret innsikt i og erfaring fra den historiske omformingen av etniske relasjoner. Hvis idéen om «kulturterrorismen» kommer på avveier, kan de pussigste, utilsiktete eller perverte framtredeformer bli resultatet. For å gi et eksempel: Vi møtte nylig en norsk student som hadde avlagt eksamen i sammenlignende politikk ved et av universitetene i Sør-Norge, med vellykket resultat. Også i dette miljøet står «kulturterrorismen» på dagsordenen. Studenten som var på besøk i Nord-Norge, ville fortelle oss hva som hadde vært hovedpoenget i eksamensoppgaven. Det var «at Norge ikke skal akseptere at samene forsøker å bruke sin etniske tilhørighet til å få kontroll med ressursene i Nord-Norge!». Så enkelt kan det altså sies. Et analysebidrag i en politisk pamflett som skulle argumentere for hva som er

håndterbare former for etnisk tilhørighet i multi-etniske stater, kan også levere argumenter til en ny polarisering av etnisk forankrete konflikter. Den blir innlemmet i en annen moralsk orden enn der hvor forskeren hadde plassert den.

Men selv om vi som forskere ikke alltid har kontroll over våre mottakers kontekstualiseringer, kan vi ikke av den grunn isolere oss fra samfunnet rundt. Vi mener at forskere har et ansvar for å se kritisk på det de selv og deres forsker-miljøer bidrar med samfunnsmessig. For å si det med Bourdieu «hva det vi gjør, gjør» (Bourdieu 1990:140). Hva problematiserer man og hvordan? Hvilke konsekvenser får forskernes vitenskapelige kunnskap for dem de produserer kunnskap om? Hvis vi som forskere for eksempel produserer gode forklaringer på menneskers vanskeligheter, så er det oftere og oftere slik at innsikten sirkulerer i den umiddelbare kontekst rundt disse menneskene på måter som bare øker de vanskelighetene som forskeren ønsker at kunnskapen skal hindre eller lindre: offentlighet om samfunnsforskernes analyser av drabantbyboeres problemer har bidratt til stigmatisering av drabantbyboere (Haugen 1978). Analyser av «det samiske problem» har ført til at samer har opplevd at nordmenn er begynt å synes synd på dem i stedet for å se ned på dem. Eller, for å sitere en av dette tidsskriftets forfattere: «der vil være masser af unge kvinder, der overhovedet ikke ser det som til bedste for dem, at jeg piller og roder så meget ved kønnets indforståethed!»⁷ Omvendt kan kunnskapsutviklingen oppleves som frigjørende av de involverte, av forskeren, informanten eller mottakeren – som da godt kan være samme person. Lisbet ble advart mot å publisere sin monografi (Holtedahl 1986) om en liten bygd hun selv hadde bodd i i 10 år «fordi anonymisering ville være umulig». «Hele landsdelen ville vite hvilken bygd alle historiene kom fra». Men så viste det seg, når hun involverte informantene i analysen av teksten før den blev publisert, at de reagerte med positive følelser på lesningen av tekstutkastet: det var så befriende «å lese om svigermor og nabokjerringan,

når ingen var utropt til syndebukk! « eller «Når forholdene nu styrte slik med folk!»

For Lisbet bidro også analysen av forholdet mellom henne selv, familien og bygda til en opplevelse av befrielse. Midt oppe i 70-tallets villeste og mest militante feminisme var det ikke stuerent å ikke stå på barrikaderne og insistere på at ektemannen skal gjøre like mye hjemme som kona. Men for Lisbet ble dette likevel for omkostningsfylt: Når hennes renommé ble elendig og hun ikke ble regnet for skikkelig kvinnfolk, hvis det alltid var hennes mann som vartet opp med kaffe når det kom folk på besøk, så kunne det i alle fall fortone seg som mindre omkostningfylt å koke kaffen selv. Hun var bedre tjent med at han lot kaffesjenkingen være. – Og fordi analysen av kaffeskjenkingens relasjonelle konsekvenser startet som et bidrag fra Inger til hennes og Lisbets felles prosjekt, illustrerer denne historien også hvordan vi som forskere er aktive i posisjonene som informant og mottaker.

Men selv etter tiår med postmodernistisk vitenskapskritikk hører ikke skiftningen mellom ulike posisjoner helt hjemme i den vitenskapelige fortellingen. Forskernes personlige erfaringer har fortsatt en usikker plass i de vitenskapelige kunnskapssystemene. Dette mener vi skyldes forskernes meget sterke orientering mot sine egne kolleger, i deres forvaltning og formidling av kunnskap. Vi har tidligere sagt at det kan være befriende og fruktbart å snakke om seg selv, å analysere sine egne relasjoner til informanterne i feltarbeidsprosessen. Men samtidig kan den «avsløringen» av egne utspill som dette medfører, oppleves som å fortelle om egne fomlinger i felten. Det bryter kanskje mot det bilde som man ønsker å formidle av seg selv i dette miljøet? I så fall er det kanskje dette som forklarer tilbøyeligheten hos noen antropologer til å omtale repersonalisering som navlebeskuende og selvopptatt.

I dagens samfunn, hvor avstanden mellom forsker og finansieringskilde stadig minskes, finnes det også andre dynamikker, som ikke akkurat oppmuntrer til selvrefleksjon. Brukere blir lettere overbevist av de mer enkelt substan-

sielle enn av de refleksive kunnskapspresentasjonene. En feltarbeiders vansker med å bli godtatt av sine informanter for eksempel, framstår lett som mindre potent kunnskap enn de beskrivelser gjør, som formidler hvorfor det er vanskelig for fiskere å få tak i fisk. Det er antagelig ikke mange næringsforvaltere som umiddelbart ser relevansen av forskerens feltefaringer, og dermed av lokale perspektiver i forhold til de problemer de selv står overfor i arbeidet med for eksempel realiseringen av en god regional utvikling (Haugen & Holtedahl 1981:73, Holtedahl 1979).

Konklusjon

I denne artikkelen har vi sett på kunnskapsforvaltningens relasjoner, og vi har forsøkt å vise at den antropologiske kunnskapen er dens relasjoner; at forskerens forvaltning av kunnskap også er produksjon, at produksjonen også er formidling. Vi har også forsøkt å vise, at den strategien for repersonalisering i antropologisk forskning som vi har foreslått, er en måte å forske på som fremmer våre muligheter for å realisere antropologiens humanistiske prosjekt. Når vi vil innlemme analysen av våre egne forhandlinger med folk i felten og med mottakerne i våre presentasjoner av våre funn, skjerpes dessuten vår iagttakelsesevne. Og først gjennom repersonaliseringen blir prosjektet komparativt.

Den lille undersøkelsen av kunnskapsproduksjonens relasjoner vi her har foretatt, har også vist oss at aktørene til stadighet befinner seg på nye steder i det antropologiske prosjekt. Forskeren kan tilhøre samme miljø som informantene eller som mottakerne, eller alle tre kan være fra samme miljø. Det kan være ingen, små eller omfattende kulturelle forskjeller mellom de ulike aktørene.

I denne artikkelen har vi sett i sammenheng spørsmål som ellers vanligvis debatteres adskilt i antropologien, på den ene side debatten om personoppfatninger i ulike kulturer, på den annen side debatten om forskerens påvirkning av forskningsprosessen. Vi har anlagt samme perspektiv på forskere, informanter og motta-

kere. Og vi har sett hvordan alle tre konstruerer hverandre og legger hverandre inn i kunnskapen. Dermed påvirker også mottakeren faktisk den oppdagelsesprosessen som forskningen innebærer. Følger vi ikke med i disse prosessene, så aner vi ikke om vårt arbeid har båret resultater, om formidlingen har vært mislykket eller vellykket.

Derfor vil det ikke lenger gi mening å snakke om *oss* og *de andre* som en grunnleggende dikotomi for all antropologi. I vårt perspektiv framstår alle personene i den antropologiske kunnskapsproduksjonen som deltakere med skiftende roller og posisjoner. I dag reflekterer skillet mellom «oss» og «de andre» en anakronisme fra den tiden da det antropologiske prosjekt handlet om de fremmede. Kunnskap om mennesker er i utgangspunktet personalisert, den dreier seg om personer. Når vi gjør de personene som fyller posisjonene i kunnskapsproduksjonen mer synlige, gjennom den repersonaliseringen vi har foreslått, så vil den anonymiserte kategorien av alle «de andre» oppløses, og vi blir nødt til å forholde oss til dens tidligere medlemmer som «du» eller «dere» (Barth 1992)

Når vi anlegger et slikt perspektiv på den antropologiske kunnskapens relasjoner inntar vi en holdning som vi mener er fruktbar for den antropologiske hensikt å skape forståelse mellom mennesker. Enhver metodisk vektlegging av at for å bedrive god antropologi *må* man først jobbe ute og ikke hjemme (Hastrup 1994) blir i dette perspektiv meningsløs. Det er ikke hvorvidt man er «hjemme» eller «ute» i forhold til det samfunn man skriver om, som avgjør om man utvikler den distansen i kunnskapsproduksjonen, som den komparative orienteringen krever (Arntsen 1994, Foss 1994, Stordahl 1994). Den distansen som er nødvendig skaper vi gjennom å identifisere de personlige aspekter ved kunnskapen. Vi ser på konstruksjonen av sosiale personer under et komparativt perspektiv, og undersøker hvordan forskerens selvoppfatninger styrer operasjonaliseringen av personkonstruksjoner i den komparative analysen. Denne repersonaliseringen forutsetter at vi klargjør de forskjellige aktørenes perspektiv. Jo

tettere vi kommer inn på relasjonene mellom informanter, mottakere og forskere, jo bedre er vår mulighet til, gjennom komparasjon å skape den analytiske distansen som må til for å fatte hvilke dynamikker den enkelte er involvert i. Livshistorier innebærer en form repersonalisering som har mange fortrinn fordi de gir grunnlag for innlevelse. Men selv om historiene gir en spesiell form for innblikk i informantens opplevelser, så gir de ingen enkel snarvei til kunnskap. Kontekstualiseringen av de innsamlede historiene byr ofte på betydelige problemer.

Hvis leseren nå spør hvor mye eller hvor lite repersonalisering som skal til for å lykkes i det antropologiske prosjekt om å bygge forståelse mellom mennesker, så må vi bare svare, at det er deltakerne i kunnskapsforvaltningen som må avgjøre dette. Bare når vi vet hvem vi skal fortelle våre historier til og når vi kjenner dem, kan vi med sansynlighet lykkes i å formidle til dem den antropologisk kunnskap som vi har utviklet. Hvis ikke skjer det som skjedde med Mette og Lisbet på antropologkongressen eller med stakkars Nisa overfor lesere som oss. Vår konklusjon må derfor bli at repersonaliseringarbeidet i antropologien både skaper analytisk distanse og menneskelig nærhet. Det bedrer våre muligheter for å realisere antropologiens komparative prosjekt. Fordi det synliggjør kunnskapens opphavsrelasjoner håper vi at den ikke så lett kommer på vidvanke og ikles en moralsk drakt som er i strid med den humanistiske intensjon. Derfor har vi her forsøkt å ta repersonaliseringen på alvor.

Fotnoter

- 1 Vi takker Kirsten Danielsen, Siri Gerrard, Ingrid Rudie, Jorun Bræck Ramstad, Dorte Marie Søndergaard, Halldis Valestrand, Harald Eidheim, Bjørg Evjen, Per Martin Grenlund og Marianne Gullestad for kommentarer til denne artikkelen.
- 2 I de to bokanmeldelsene, Gellner (1988) som Okely (1992) siterer, og Brox (1993) gir bruker forfatterne særlig poengterte formuleringer. Ellers har vi over årene fanget opp mange

kommentarer, framført muntlig, til det utilbørlige i at forskere åpenlyst drøfter egne relasjoner samtidig med at de presenterer resultatene av sin forskning.

- 3 Det er de forestillingene som uttrykkes vi er interessert i, mer enn dem som gjemmes innerst i sjelen, derfor verbet «forvalte» heller enn «ha». En så generell kunnskapsdefinisjon som den vi her har innført, kan det være problematisk å holde klar av allmenne, analytisk orienterte kulturdefinisjoner. Det viktige for oss er å få fram *det forvalte* ved de forestillinger som kommer til syne i tekst, tale og annen handling, og at folk som slik presenterer seg for andre befinner seg i systematisk ulike posisjoner. Vi ønsker dessuten å holde dette debattfeltet så åpent som mulig inntil videre, og vil derfor ikke gjøre noe forsøk på å etablere skarpe grenser rundt hva som skal få lov til å innlemmes under «kunnskap».
- 4 Ved å snakke om «produksjon» og «forvaltning» av kunnskap har vi antagelig nådd grensen for hvor langt vi er villige til å strekke vår økonomistiske metafor. Selv om det logisk og estetisk regnes som lite tilfredsstillende å blande metaforer, vil vi kalle dem som aktivt forholder seg til et «kunnskapsprodukt» for «mottakere» eller «deltakere i en formidlingsprosess» heller enn «konsumenter».
- 5 Fardon (Fardon 1988) har skrevet om tchambaene, Barley (Barley 1983) har skrevet om dowayoene og Burnham (Burnham 1980) har skrevet om gbayaene.
- 6 Konferansen ble arrangert av Centralinstituttet for nordisk Asienforskning 26-28.11.79 i Holte, Danmark.
- 7 Søndergaard, personlig kommentar.

Referanser

- Arntsen, Bjørn 1994. Feltarbeid heime, feltarbeid ute. Prøveforelesning ved cand.polit. eksamen i sosialantropologi, Universitetet i Tromsø.
- Banuri, Tarique 1990. Modernization and its

- Discontents: A Cultural Perspective on the Theories of Development, i F.A. Marglin and S.A. Marglin, red.: *Dominating Knowledge*. Oxford: Clarendon.
- Barley, Nigel. 1983. *Symbolic structures. An exploration of the Culture of the Dowryos*. London: Cambridge University Press
- Barth, Fredrik [1966] 1981: Models of Social Organization, i F. Barth *Process and Form in Social Life* London: Routledge & Kegan Paul.
- Barth, Fredrik, red. 1969. *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Cultural Difference*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Barth, Fredrik [1972] 1981. Analytical Dimensions in the Comparison of Social Organization, i F. Barth *Process and Form in Social Life* London: Routledge & Kegan Paul.
- Barth, Fredrik 1975. *Ritual and Knowledge among the Baktaman of New Guinea* Oslo: Universitetsforlaget.
- Barth, Fredrik 1992. South-North University Cooperation, *Forum for Development Studies*, no 1.
- Berger, Peter L. & H. Kellner, 1981. *Sociology Reinterpreted. An Essay on Method and Vocation*. London: Pelican Books.
- Berger, Peter L. & Thomas Luckmann, [1966] 1971. *The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge*. Harmondsworth: Penguin.
- Bertaux, Daniel 1981. *Biography and Society*. London: Sage Publications.
- Bourdieu, Pierre, 1990. *In Other Words*. Oxford: Polity Press.
- Brantenberg, Terje 1993. Paradise Lost – Anthropological and Indigenous Knowledge. Innlegg ved konferansen 'The role of knowledge in regional development' Tromsø september 1993. Kommer i Martin Njeuma, Siri Gerrard og Losbet Holtedahl, red. *Le pouvoir du savoir – des Trôpiques au Pôle Nord*. Paris: Karthala.
- Briggs, Jean 1971. Kapluna Daughter, i Peggy Golde, red. *Women in the Field*. Chicago
- Brox, Ottar 1993. Omtale av Thomas Hylland Eriksen: *Små steder, store spørsmål*, i *Klassekampen*.
- Burnham, Philip, 1980. *Opportunity & Constraint in a Savanna Society. The Gbaya of Meiganga, Cameroon*. London: Academic Press.
- Carrithers, Michael 1988. The Anthropologist as Author. Geertz's 'Works and Lives'. *Anthropology Today* (4) no 4.
- Carrithers, Michael, S. Collins and S. Lukes, red. [1985] 1991. *The Category of the person. Anthropology, philosophy, history*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Clifford, James 1986. On Ethnographic Allegory, i J. Clifford and G.E. Marcus. *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press.
- Clifford, James and George E. Marcus. *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press.
- Crawford, Peter J. 1993. Tekst og kontekst i etnografisk film. *Mediekultur* nr 21, desember.
- Copans, Jean 1993. Intellectuels visibles, intellectuels invisibles, *Politique Africaine* no 51, oktober.
- Crick, Malcolm 1982. Anthropology of knowledge, *Annual Review in Anthropology* 11: 287–313
- Eidheim, Harald 1971. *Aspects of the Lappish Minority Situation*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Eikjok, Jorun 1989. Kvinner og menn mellom to verdener. Samisk kvinne- og mannsidentitet i endring. Hovedoppgave, ISV, Universitetet i Tromsø.
- Eldridge, Mohammadou 1981. L'Implantation des Foulbe dans l'Adamaoua, i Calude Tordits, red. *Contributions de la recherche ethnologique à l'Histoire civilisations du Cameroun*. Paris: CNRS.
- Eriksen, Thomas Hylland 1993. *Kulturterroris-men. Et oppgjør med tanken om kulturell renhet*. Oslo: Spartacus.
- Fardon, Richard 1985. *Power & Knowledge: Anthropological and Sociological Approaches*. Edinburgh: Scottish Academic Press.
- Fardon, Richard 1988. *Riders and Refugees. Trends in Chambu Political Development 1750 to 1950*. Washington: Smithsonian Institution.
- Foss, Nina 1994. And it is in the relationship between anthropologist and the people stu-

- died – a two way process – that much of our concern lies. Prøveforelesning ved cand. polit. eksamen i sosialantropologi, Universitetet i Tromsø.
- Fossbakk, Beate og Vigdis Stordahl 1989. Om Tromsø-antropologenes postkulturelle krise (Samene er forsvunnet....Hva gjør vi nå?) *Antropolognytt* nr 4.
- Gellner, Ernest 1988. Conscious confusion. *Review of Works and Lives*, by C. Geertz. *Times higher Education Supplement*, 22 April:26.
- Gerrard, Siri 1986. *Kvinnens makt og avmakt*, Alta: FDH.
- Grenness, Tone 1986. Informanten har ordet. Intervju med Stein Lillevolden. *Antropress*.
- Grønhaug, Reidar 1974. *Micro-Macro Relations. Social Organization in Antalya, Southern turkey*. Bergen: Sosialantropologisk institutt, Universitetet i Bergen.
- Gullestad, Marianne. Text and life in the analysis of childhood, i *Looking back: Constructions of Childhood in Autobiographical Accounts* (under publisering).
- Hastrup, Kirsten & Peter Hervik 1994. *Social Experience and Anthropological Knowledge*. London: Routledge.
- Haugen, Inger [1975]. *Ting og mening. Et analyseforslag*. Avhandling for magistergraden i etnografi, Universitetet i Oslo. Publisert som *Occasional papers* 1981:2. Oslo: Institutt for sosialantropologi, Universitetet i Oslo.
- Haugen, Inger 1978. Drabantbymiljø: nettverk, koder og fysisk struktur. En begrepsdiskusjon i T. Thuen, og C. Wadel, red. *Lokale samfunn og offentlig planlegging* Oslo: Universitetsforlaget.
- Haugen, Inger og Lisbet Høltedahl 1981. Om å regulere samvær, i C. Kugelberg, red. *Om kvalitative metoder – forskning som skapende arbeid*. M 81: 7, Gävle: SIB.
- Haugen, Inger 1982. Tilgjengelighet og sosiale selv. Arbeidsnotat 13/82. Oslo: ISF.
- Haugen, Inger og Lisbet Høltedahl 1982a. Regulating togetherness *Acta Sociologica* 25, (1) 3–20.
- Haugen, Inger og Lisbet Høltedahl 1982b. Noen må trekke grenser. I H. Holter, red. *Kvinner i fellesskap* Oslo: Universitetsforlaget.
- Høltedahl, Lisbet 1979. Kan forhold mellom mennesker planlegges? i J.E. Kolberg & Kare Wærnes, red. *Trygd og samfunn*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Høltedahl, Lisbet og Inger Haugen 1984. Køn og metode. Et kønsrolleperspektiv på forskere, eller: Om at finne ud af, hvorledes man plejer, at finde ut af det, i Ingrid Rudie, red. *Myk start, hard landing*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Høltedahl, Lisbet 1986. *Hva mutter gjør er alltid viktig*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Høltedahl, Lisbet 1993a. Education, economics and the good life i P. Geschiere & P.Koenigs, red. *Itinéraires d'accumulation au Cameroun* Paris: Karthala.
- Høltedahl, Lisbet 1993b. Communication problems in social research, i Peter J. Crawford, red. *The Nordic Eye*, Proceedings from NAFA 1. Århus: Intervention Press.
- Kabou, A. 1992. *Et si l'Afrique refuse le developpement?* Paris: l'Harmattan.
- Klausen, Arne Martin 1991. Oppdagelsesreisende Carl Lumholtz: Glemte i Norge – minnes og feires i Mexico. *Norsk antropologisk tidsskrift* 1991 1: 45–51.
- Kondrup, Johnny 1992. Självbiografien. En traditionalistisk genrebeskrivning, i C.Tigerstedt, J.P. Roos och A. Vilkkko, red. *Självbiografi, kultur, liv. Levnadshistoriska studier inom human- och samhällsvetenskap*. Stockholm: Brutus Östling.
- Krogstad, Anne 1986. Pønkere og symbolendring. Fra ekstern provokasjon til intern moralisme. *Tidsskrift for samfunnsforskning* nr. 6.
- Krogstad, Anne 1988. Ekte kjærlighet – uten søt musikk. Et svar fra Anne Krogstad. *Antropress*.
- MacDougall, David 1978. Ethnographic Film: Failure and Promise, *Annual Review of Anthropology* (7): 405–425.
- MacDougall, David 1992. Whose story is it? i Peter J. Crawford & Jan K. Simonsen, red. *Ethnographic Film, Aesthetics and Narrative Traditions*. Proceedings from NAFA 2. Århus: Intervention Press.
- Marcus, George E. and Michael N.J. Fisher 1986.

- Anthropology as Cultural Critique: an experimental moment in the human sciences.* Chicago: University of Chicago Press.
- Moore, Henrietta 1988. *Feminism & Anthropology.* Cambridge: Polity Press.
- Okely, Judith 1992. Anthropology and autobiography: participatory experience and embodied knowledge, i Judith Okely & Helen Callaway, red. *Anthropology and Autobiography.* ASA monographs 29. London: Routledge.
- Judith Okely & Helen Callaway red. 1992. *Anthropology and Autobiography.* ASA monographs 29. London: Routledge.
- Ortner, S. B. & Whitehead, H., red. 1981. *Sexual Meanings.* Cambridge: Cambridge University Press.
- Rabinow, Paul 1985. Discourse and power: On the limits of ethnographic texts, *Dialectical Anthropology* 10:1-13.
- Radcliffe-Brown, Alfred R. [1952] 1971. *Structure and Function in Primitive Society* London: Cohen & West.
- Rouch, Jean 1968. Le film Ethnographique, i J. Poirer, red. *Ethnologie générale.*
- Rowlands, M. & Warnier, J.P. 1988. Sorcery, Power and the Modern State in Cameroon. *Man* (23) 1.
- Rudie, Ingrid 1984. Innledning til Bolk I, Analyseperspektiver, i Ingrid Rudie, red. *Myk start - hard landing.* Oslo: Universitetsforlaget.
- Shostak, Marjorie 1981. *Nisa, the Life and Words of a !Kung Woman.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Skirbekk, Sigurd 1968. *Den samfunnsvitenskapelige tenkemåte. Et innlegg om selvforståelse i sosiologisk og psykologisk litteratur.* Oslo: Gyldendal.
- Stordahl, Vigdis 1982. *Samer sier nei til kongen,* hovedoppgave, Universitetet i Tromsø.
- Stordahl, Vigdis 1994. Den fjerde verden og antropologien. Prøveforelesning etter selvvalgt tema, ved dr. philosgraden. Upublisert.
- Strathern, Marilyn 1985. Knowing power and being equivocal: three Melanesian contexts, i Richard Fardon, red. *Power and knowledge: anthropological and sociological approaches.* Edinburgh: Scottish Academic Press.
- Strathern, Marilyn 1987a. An awkward relationship: The case of feminism and Anthropology *Signs* 12: 276-292.
- Strathern, Marilyn 1987b. The limits of auto-anthropology, i A. Jackson, red. *Anthropology at home,* Asa Monographs 25, London.
- Strathern, Marilyn 1988. *The Gender of the Gift. Problems with Women and Problems with Society in Melanesia.* Berkeley: University of California Press.
- Thompson, Paul 1978. *The Voice of the Past. Oral History.* Oxford: Oxford University Press.
- Thuen, Trond 1989: «Samiske studier» og Antropologi - The never ending story, *Antropolognytt* nr 3.
- Åm, Eli 1991: Enhetsvitenskap eller vitenskapsdualisme? Den sosiale virkelighet og antropologisk teori. *Norsk antropologisk tidsskrift* 2: 110-118.
- Inger Altern
Institutt for samfunnsvitenskap
Universitetet i Tromsø
- Lisbeth Holtedahl
Institutt for samfunnsvitenskap
Universitetet i Tromsø

Altern, I.