

# Vold og ære, hevn og forsoning

Om kulturell kontinuitet i et komparativt perspektiv<sup>1</sup>

## Violence and honour, revenge and reconciliation

On cultural continuity in a comparative perspective

Ørnulf Gulbrandsen

Professor em., Institutt for sosialantropologi, UiB

[Ornulf.Gulbrandsen@uib.no](mailto:Ornulf.Gulbrandsen@uib.no)

Ørnulf Gulbrandsen er professor emeritus i sosialantropologi og har vært instituttleder for Institutt for sosialantropologi, UiB, i en rekke år. Hans første arbeider var industrianthropologiske, basert på feltarbeid ved Årdal Verk, med *Samarbeidsideologi og interessekonflikt* (ISO/NIBR 1976) som den viktigste publikasjonen. Deretter fulgte et lang tids forskningsengasjement i Botswana med publikasjoner over et bredt register av antropologiske temaer i bøker og tidsskrifter, med *The State and the Social. Stateformation in Botswana and its Precolonial and Colonial Genealogies* (Berghahn 2014) som det siste større arbeidet. I de senere år har Gulbrandsen gjort feltarbeid på Sardinia og arbeider for tiden med et komparativt anlagt prosjekt under tittelen *Egalitarianism and Its Malcontents*, hovedsakelig på grunnlag av etnografisk materiale fra Botswana, Norge og Sardinia.

### SAMMENDRAG

Denne artikkelen er en lett modifisert versjon av æresforelesningen jeg ga under Norsk antropologiforenings årskonferanse 2017. Den henvender seg til konferansens sentrale tema – kulturell kontinuitet – med utgangspunkt i den observasjon at antropologer har vist betydelig sterkere interesse for endring enn kontinuitet. Med referanse til Sahlins påminnelse om at enhver endring forutsetter kontinuitet, reises det spørsmål om hvilke aspekter i det enkelte etnografiske tilfellet som bør sette i fokus for å kunne si noe innsiktsgivende om kulturell kontinuitet. For det andre er spørsmålet hvordan kulturell kontinuitet reproduseres under ulike historiske betingelser. De former for kulturelle kontinuitet som jeg har funnet det spesielt interessant å diskutere, knytter seg til to kulturelt sett diametralt forskjellige orienteringer når det gjelder å forholde seg til eksistensielt viktige mellommenneskelige konflikter: hevn versus forsoning. Jeg trekker på etnografisk materiale fra feltarbeid blant tswanaene i Botswana og innlandsbefolkningen på Sardinia som i så måte representerer ytterpunkter når det gjelder måter å forholde seg til alvorlige konflikter.

1. Æresforelesningen ved *Norsk Antropologisk Forenings Årskonferanse 2017*. Jeg takker spesielt Bjørn Enge Bertelsen, Marianna Betti, Jan Petter Blom, Dag Fjeldstad og Elsa Kaarbø for svært nyttige kommentarer under arbeidet med denne forelesningen.

Gjennom komparativ refleksjon over denne radikale forskjellen – med spesiell referanse til spørsmål om vold, ære og sosial harmoni – utvikler jeg to konfigurasjoner av ideer og praksiser som uttrykker dominante og persistente, men vidt forskjellige kulturelle orienteringer. Reproduksjonen av disse konfigurasjonene diskuteres ved å sette dem inn suksessive historiske kontekster for å komme på sporet av skiftende betingelsene for kulturell kontinuitet.

#### Nøkkelord

Kulturell kontinuitet, Komparasjon, Vold, Ære, Sosial harmoni, Botswana, Sardinia

#### ABSTRACT

This article is a slightly modified version of the honorary lecture I gave at the Annual Conference of the Norwegian Association of Anthropologists 2017. I am addressing the conference's central theme – cultural continuity – observing that anthropologists have shown a significantly stronger interest in change than continuity. Referring to Sahlin's reminder that any change presupposes continuity, questions arise as to which aspects of a particular ethnographic case should be focused in order to say something useful about cultural continuity. Secondly, the question is how cultural continuity is reproduced under different historical conditions. The forms of cultural continuity that I have found particularly interesting to discuss are linked to two diametrically different cultural orientations in respect of to how to handle existentially important interpersonal conflicts: revenge versus reconciliation. I draw on ethnographic materials from field works among the Tswana in Botswana and the inland population of Sardinia, who represent extremes when it comes to dealing with serious conflicts. Through comparative reflection on this radical difference – with special reference to issues of violence, honour and social harmony – I develop two configurations of ideas and practices that express dominant and persistent, but widely different cultural orientations. The reproduction of these configurations is discussed by locating them in recurrent historical contexts to get track of shifting conditions for cultural continuity.

#### Keywords

Cultural continuity, Comparison, Violence, Honour, Social harmony, Botswana, Sardinia

Jeg takker for invitasjonen til å gi denne forelesningen – en invitasjon jeg naturligvis mottok med stor glede. Det ble generøst sagt at jeg kunne snakke om hva jeg måtte ønske. Til det svarte jeg at konferansens sentrale tema – kulturell kontinuitet – står for meg som både viktig og interessant; spesielt fordi kontinuitet er et langt mindre utforsket emne enn kulturell og sosial endring. Ettersom jeg i flere sammenhenger har arbeidet med historisk orienterte problemstillinger for å forstå fremveksten av det moderne Botswana med vekt på *endringsaspektene* ved sosio-kulturelle transformasjoner, er jeg svært glad for denne stimulansen til å diskutere spørsmål om kontinuitet.

Jeg har kommet til at det kan jeg best gjøre ved å bringe i dialog noen svært forskjelligartede kulturelle orienteringer med høy grad av bestandighet – og dermed kontinuitet –

blant henholdsvis innlandsbefolkningen på Sardinia og befolkningen i tswana-kongedømmer i Botswana. Jeg vil trekke på etnografisk materiale fra lengre tids feltarbeid begge steder i en komparativ øvelse hvor jeg bestreber meg på skape en slik form for sammenliknbarhet at jeg får frem kulturelt distinkte aspekter i hvert av tilfellene – med sikte på komparativ diskusjon av betingelser for kulturell kontinuitet.

## I

Før jeg går nærmere inn på dette, vil jeg generelt si at det nok er flere grunner til at kulturell kontinuitet – og da i et reelt diakront perspektiv – ikke figurerer blant antropologers yndlingsstema. At interessen i langt større grad har vært rettet mot endring og diskontinuitet henger nok for det første sammen med at vi har – mer enn vi liker å tenke – internalisert modernitetens verdimeslige orientering mot fremskritt, fornyelse og utvikling. For det annet tenker jeg at vår feltarbeidstilnærming lett bringer oss inn i synkrone resonnementer fordi fylldigheten og intensiteten av den informasjonen vi normalt får på den måten, er spesielt stor innenfor feltarbeidets begrensede tidshorisont, og fordi vi ofte ønsker å forstå interavhengigheter mellom slikt som verdier og praksiser, prosesser og strukturer i en bestemt, avgrenset kontekst. Dette er klart reflektert i teoretiske paradigmer som strukturfunksjonalismen, den generative prosessanalyse, strukturalisme, praksis-orienterte studier – og, for den saks skyld, post-strukturalismen og de ulike varianter av post-modernisme.

Angsten for essensialisering og orienteringen mot såkalt konstruksjonalisme er selvsagt kontrær i relasjon til spørsmål om kulturell kontinuitet. Heller ikke ontologi-bølgen er innrettet mot problemstillinger av diakron karakter. For øvrig leder de etter hvert mange studier av typen «the past in the present» og «the invention of tradition» lett mot det synkrone, snarere enn det diakrone. Selv om diakrone tilnærminger naturlig nok har preget evolusjonære og marxistisk orienterte studier, har innretningen først og fremst vært mot sosial endring snarere enn kulturell kontinuitet.

I betraktning av at antropologer i liten grad har gått dypt inn i spørsmål om kulturell kontinuitet, er det kanskje paradoksalt at svært mange antropologiske arbeider baserer seg på en *implisert antakelse* om en slik kontinuitet. Etnografiske rapporter om allehånde prinsipper for organisering av slektskapsrelasjoner, for eksempel, ledsages praktisk talt aldri av forbehold om temporalitet. Marilyn Strathern har fremhevet som et gjennomgående og helt sentralt kulturelt trekk ved Melanesia, at «[i]t is impossible ... to imagine a person cut out from relations and remaining alive» (1992:100). Her og andre steder understreker hun at sosiale relasjoner er konstituerende på en eksistensielt sett spesiell og fundamental måte i hele denne regionen uten noen avgrensning langs tidsdimensjonen. Om hun så hadde gjort, ville det nødvendiggjøre diakrone problemstillinger om reproduksjonsbetingelsene for dette kulturtrekket, under skiftende historiske omstendigheter. Vi har dermed også til beste å få vite hva som skjer med denne angivelig eksistensielt spesielle orienteringen i møte med den globaliserte moderniteten i sine ulike, lokale nedslag.

Det finnes selvsagt studier hvor en fremstilling av kulturell kontinuitet ligger ganske i dagen slik at reproduksjonsbetingelsene er relativt åpenbare. Ett eksempel er Bruce Kapferers (2012) studie av egalitarianisme blant australiere som han blant annet knytter til den dyptgripende folkelige avstandstaken fra opphavet: de sterkt hierarkiske trekkene ved det

engelske samfunn. Det er her tale om en form for høyst bestandig egalitær orientering som er rotfestet i befolkningen, over tid reproduisert i et mangfold av praksiser. Dette gjelder spesielt gjennom den nasjonale Anzac-kulten – et årvisst og storslaget nasjonalt rituale som kontinuerlig gir australierne en sterkt historisk fundert identitet som grunnleggende sett likeverdige.

I det etnografiske materialet som jeg skal presentere en analyse av i det følgende, er jeg inspirert av Marshall Sahlins' poengtering av at enhver endring forutsetter kulturell kontinuitet, samtidig som endringer meget vel kan bidra til kulturell reproduksjon og dermed kontinuitet (Sahlins 1987:144). Sahlins støtter seg til en filosofisk tradisjon som går tilbake til Kant, til lingvistene Saussure og Whorf, foruten til antropologene Boas og Levi-Strauss – som alle har vært av den formening at enhver menneskelig erfaring beror på en forståelse av sosiale hendelser ved hjelp av *a priori* begreper (Sahlins 1987:145). Spesielt siterer han Saussure (1959:74) som sier at «hva som dominerer i all endring er den gamle substans.» «Dette er grunnen til at prinsippet om endring er basert på prinsippet om kontinuitet» (Sahlins 1987:153). Sahlins følger opp denne formuleringen med å understreke det kanskje opplagte, men likevel fundamentale: at «ting må vedlikeholde en viss grad av identitet gjennom endringer ellers ville verden være et galehus» (1987:153). Sahlins refererer i mange sammenhenger til Saussures velkjente distinksjon mellom språk og tale for å understreke poenger som dette. Med andre ord, spørsmål om endring er uløselig knyttet til spørsmål om kulturell kontinuitet – og selvsagt vice versa. I den forstand er det dermed ikke noe nødvendig motsetningsforhold mellom endring og kulturell kontinuitet; det kan snarere være tale om en gjensidig forsterkende komplementaritet.

I bestrebelsene etter å gjøre noe med disse føringene, spør jeg for det første: hvilke aspekter i det enkelte etnografiske tilfellet skal vi sette i fokus for å kunne si noe interessant, gjerne spennende, om kulturell kontinuitet? For det andre, er spørsmålet hvordan skal vi gå frem for få tak i kulturelle reproduksjonsprosesser under endrede historiske omstendigheter? De kulturelle kontinuitetene jeg setter i fokus, dreier seg om eksistensielt viktige konflikter i mellommenneskelige forhold, og har å gjøre med hva som er antydnet i forelesningstittelen: vold og ære, hevner og forsoning.

Utgangspunktet for å finne frem interessante tema for å forfølge det første spørsmålet som jeg stilte ovenfor, var en helt spesiell felterfaring på Sardinia for noen år siden som stimulerte meg til en viss komparativ refleksjon ved å trekke inn noen høyst forskjellige, men sammenliknbare erfaringer fra Botswana. Det ledet meg til å se noen systematiske kontraster som avtegner seg i to konfigurasjoner av kategorier, verdier og praksiser sentrert rundt to helt forskjellige, men i begge tilfeller eksistensielt meget sentrale verdiorienteringer. Både når det gjelder Botswana og Sardinia skal jeg knytte henholdsvis forsoning og hevner til konfigurasjoner av idealer og praksiser som blant annet dreier seg om vold og ære. La meg presisere at jeg opererer med et helt annet konfigurasjonsbegrep enn hva vi kjenner fra Benedict og Sapirs kultur- og personlighetsstudier. I det følgende er begrepet *konfigurasjon* en måte å fange inn verdier og praksiser som er relativt fast integrert rundt den symbolske betydningen av ære blant den sardiske befolkningen og av fred og harmoni blant tswanaene. Jeg skal diskutere kontinuiteten i disse konfigurasjonene – som i begge tilfellene er knyttet til eksistensielt viktige konflikter i nære sosiale relasjoner – ved å trekke inn de sta-

dig foranderlige, videre historiske kontekstene. Spesielt er jeg opptatt av hvordan de respektive konfigurasjonene har blitt påvirket av koloniserende staters inntrengen og av de ulike lokale nedslag av den globaliserte moderniteten.

Først noen ord om den nevnte, spesielle erfaringen og hvordan den utløste en komparativ refleksjon. Jeg har helt fra barnsben av hatt en pasjon for hester og ridning, så noe av det første jeg ser etter når jeg kommer et sted hvor jeg skal være mer enn en ukes tid – det er en hest. Så også på Sardinia. En nyervervet venn av meg kontaktet en av sine venner som kontaktet en god venn som hadde en sønn, som jeg her kaller Marco – og som hadde en hest til salg. Det ble kjøp. Og det ble tilbudt stallplass som jeg aksepterte. Det var veldig mye bra med dette; hyggelige folk og muligheter til å møte mange andre hesteinteresserte i denne lille byen hvor det er masse hester som spiller en meget viktig rolle i grandiose ritualer, spesielt i karnevalstiden. Etter hvert fikk jeg imidlertid vanskeligheter med Marco ettersom han forsøkte å utnytte mitt avhengighetsforhold til ham. Jeg uttrykte et ønske om å flytte hesten til et annet sted, men ble fortalt at om jeg så gjorde, ville det bli problemer. Han hadde nettverkene i orden. Men situasjonen ble etterhvert uholdbar og jeg henvendte meg til hans hyggelige far om problemet. – Å, nei – dette ville han overhodet ikke ha noe med å gjøre. Som han sa: «dette er en sak mellom deg og Marco, hold meg utenfor dette!» Det samme sa onkelen som jeg også hadde fått et svært godt forhold til.

Det var da jeg spurte meg selv: Hva hadde skjedd dersom jeg hadde kommet opp i en slik kinkig situasjon med en ung mann i en av de landsbyene hvor jeg har gjort feltarbeid i Botswana – og så henvendt meg til hans far? Det slo meg at ikke bare ville en slik avvisning ha vært helt utenkelig; faren ville ha blitt oppbrakt og straks bedt oss om å komme til tswanaenes helt sentrale institusjon som kalles *kgotla* (Schapera 1984:80ff.). *Kgotlaen* er et forum for almen deltakelse i diskusjon av alle fellesanliggender ut fra en gjennomgripende vekt på at alle saker skal drøftes i full åpenhet; ikke minst i tilfelle av sosiale spenninger og konflikter hvor tswanaene er nærmest besatt av snarest mulig å forsone stridende parter og gjenopprette fred, harmoni og sosial stabilitet. Jeg skal etterhvert utdype hvorfor dette er eksistensielt viktig.

Kontrasten til Sardinia ble ytterligere understreket av hvordan mitt forhold til Marco endte etter at jeg klarte å bringe hesten ut av hans stall på et tidspunkt han var på reise. Jeg fremholdt senere at jeg ønsket å komme i et nytt rideterreng, hvilket han syntes å akseptere – og vi opprettholdt en viss vennskapelig omgang. Men det ble etterhvert klart at han satt igjen med en følelse av å ha tapt ansikt i sine sosiale omgivelser. Jeg hadde på dette tidspunktet fått noen gode venner jeg kunne diskutere problemene med, som forklarte at Marco åpenbart så seg krenket (*offeso*) og dermed følte at hans ære sto på spill. Jeg kunne derfor vente meg hevn, – som ikke uteble. Den ble utført på en slik måte at jeg ikke skulle være i tvil om at han sto bak, men likevel uten at jeg hadde evidens for hva han hadde foretatt seg. Mine venner lot meg forstå at «ja, nå har du kommet opp i *una piccola vendetta*» – en liten feide, og at enten måtte jeg gjengjelde eller komme meg vekk og ut av det hele. Jeg valgte det siste fordi jeg skulle uansett bevege meg fra denne lille byen i lavlandet og oppover i det indre høyland, hvor jeg snart ble eksponert for hva en *vendetta* virkelig kan bety.

## II

Med utgangspunkt i henholdsvis den høyst forskjellig artede måten å forholde seg til mellommenneskelige konflikter – hevn versus forsoning – har jeg, som allerede antydnet, funnet at det avtegner seg noen relaterte kategorier, verdier og praksiser som utgjør en konfigurasjon for henholdsvis sardo og tswana. Jeg skal nå gå nærmere inn på hvordan jeg har funnet frem til disse konfigurasjonene og hvordan de gjensidig belyser hverandre, inspirert av hva Sahlins kaller ukontrollert komparasjon som eksempelvis i et nyere arbeid hvor han bringer Athen, Sparta og to Fiji-kongedømmer i en komparativ dialog (Sahlins 2013). La meg understreke at jeg med denne komparative øvelsen ikke bestreber meg på å komme frem til en generell, i betydningen universell, forståelse av mellommenneskelige konflikter. Siktemålet er heller å bidra til antropologiens sentrale ambisjon: å utvikle dypere innsikt i kulturforskjeller og variasjoner i former for mellommenneskelig sameksistens.<sup>2</sup>

Hva som følger i denne artikkelen er resultatet av en form for komparativ refleksjon (jf. Herzfeld 2001) ut fra innsikter jeg har opparbeidet gjennom mine feltarbeid i Botswana og Sardinia; en refleksjon med utgangspunkt i oppdagelsen av hvor høyst forskjellig sardoene og tswanaene forholder seg til mellommenneskelige konflikter. Som Barth (1971) understreket for lenge siden, er det dermed ikke kulturer og samfunn i bred forstand som vi i antropologien kan gjøre til gjenstand for sammenlikning, men ganske spesifikke representasjoner – eller hva Barth kalte «modeller» – av spesifikke kulturelle og sosiale forhold. Barth gikk inn for en form for synkron komparasjon som baserer seg på at man så å si legger slike modeller ved siden av hverandre for å drøfte hvordan varierende betingelser generer ulike sosiale former. Min form for refleksiv komparative tilnærming har et helt annet siktemål: å finne frem til kontrasterende elementer som inngår i konfigurasjoner knyttet til høyst forskjellige verdimeslige orienteringer med hensyn til mellommenneskelige konflikter. På denne måten mener jeg å kunne *gjøre sammenliknbart* hva som i utgangspunktet fremstår som svært forskjellig.

Det er selvsagt ikke mulig å gi en detaljert fremstilling av den mangslungne refleksive prosessen i mitt hode og på tallrike kladdark som har frembrakt de to sett av representasjoner som jeg kaller konfigurasjoner. Hva som her følger, er *resultatet* av denne refleksive prosessen.

Sardinia er delt geografisk, så vel som kulturelt og sosio-økonomisk grovt sett mellom, på den ene siden, et lavland på vestsiden med i hovedsak jordbrukere – *contadini* – foruten de fleste urbane områder og, på den annen side, et høyereliggende innland med agro-pastoralister – *pastore*. Her har næringsgrunnlaget til alle tider primært vært produksjon av sauemelk som i nyere tid har dannet grunnlaget for Sardinias viktigste eksportartikkel: *pecorino* ost (Clark 1996). Jeg omtaler denne befolkningen for enkelthets skyld som sardo. Motsetningsforholdet mellom *contadini* og *pastore* fikk jeg en anelse om allerede før jeg

- 
2. Dette betyr at jeg tangerer et tema som har stått sentralt i den omfattende debatten om hvorvidt man kan si at de ulike folkene som lever rundt eller på øyer i Middelhavet, er tilstrekkelig kulturelt homogene til at de utgjør en distinkt etnografisk region (f.eks. se Schneider 1971; Herzfeld 1980, 1984; Gilmore (red.) 1987; Davis 1977; Pina-Cabral 1989; Albera 2006; Bromberger 2006; Ben-Yehoyada 2014). I denne debatten plasserer jeg meg blant dem som er opptatt av variasjonsbredden innenfor middelhavsregionen samtidig som jeg er åpen for at middelhavsbefolkningen deler visse grunnleggende verdiorienteringer. Mens man i nevnte debatt knapt har reist blikket utover denne regionen, vil jeg fremholde at det kan være vel så tjenelig for å komme på sporet av kulturelle trekk som distingverende for en etnografisk region, å foreta en så vidt radikal krysskulturell analyse jeg forsøker meg på her. Dette reiser imidlertid en serie spørsmål som jeg av plasshensyn vil diskutere ved en senere anledning.

beveget meg opp i høylandet. Jeg ble gjentatte ganger fortalt at *pastore sottovaluta gli umani* – *pastore* verdsetter et menneskeliv lavt. Utsagnet var særlig knyttet til pågående blodhevnspraksiser – praksiser som knapt noen kunne huske å ha utspilt seg i landsbyene i lavlandet. Jeg ble eksponert for et register av stereotypier som understreket lavlandsbefolkningens distansering fra det som ble omtalt som *una mentalità cattiva* – en ondskapsfull mentalitet. De signaliserte med dette hva de oppfattet som grunnleggende identitetsforskjeller.

Jeg skjønnte ganske snart hvordan slike oppfatninger om innlandsbefolkningen kunne danne seg, for i svært mange av landsbyene i innlandet ble jeg eksponert for fyldige fortellinger om blodige rivaliseringer mellom familier som befant seg i hatefulle relasjoner. Mange av vendettaene var for tiden ikke aktive, men jeg ble forsikret om at hatet ikke hadde forsvunnet og at en ny provokasjon som gikk på æren løs, lett kunne antenne nok et blodig forløp. Men der var også vendettaer som i høyeste grad var aktive, slik som i en liten landsby på noen få hundre mennesker hvor åtte personer hadde blitt tatt av dage på få år; den siste et års tid før min ankomst. Deretter hadde denne vendettaen gått inn i en litt nedkjølt fase; man nøyde seg med å skjære strupen over på fiendens hest.

Vi har her å gjøre med en situasjon hvor det ikke finnes noen etablert praksis for å løse slike alvorlige konflikter. Forsoning er her et ukjent begrep. Hatet får leve sitt eget liv, i prinsippet endeløst, uten at det er noen som griper inn. Selv ikke presteskaperet i den ellers så mektige og allestedsnærværende *la chiesa* – altså den katolske kirken – forsøker å forsone partene ved, for eksempel, å appellere til kjærlighetens evangelium.

At hat og dødbringende konflikter kan føres videre i generasjoner, betyr ikke at dette er en form for fullstendig tilfeldig voldelig praksis, uten noen normativ regulering. Tvert imot, en *vendetta* er omsluttet av moralske idealer så vel som pragmatiske regler. Dette har det – interessant nok – vært viktig for en rekke intellektuelle fra innlandet å få frem i en videre sardinsk sammenheng hvor, som nevnt, mange tar avstand fra voldsaspektene ved innlands-kulturen. For eksempel bærer en bok tittelen *La Civiltà Fuorilegge* (Ledda 1971) – sivilisasjonen utenfor loven – som understreker at én ting er staten og loven, en helt annen sak er den *sardiske* sivilisasjonen.

Antonio Pigliaru var en sentral intellektuell skikkelse på Sardinia som bl.a. har skrevet et omfattende verk av betydelig akademisk gehalt, hvor han identifiserer hva han kaller *Il codice della vendetta* (*vendettaens* kodeks). Dette er en detaljert oppstilling av de koder som foreskriver hvordan en mengde aspekter ved en *vendetta* ideelt skal håndteres. Denne kodeksen åpner med å slå fast at:

*L'offesa deve essere vendicata. Non è uomo d'onore chi si sottrae al dovere della vendetta* (Pigliaru 2000:139). («En krenkelse må hevnes. Den som unnlater å hevne en krenkelse er ikke en mann av ære».)

*Vendettaen* er på denne måten, grunnleggende sett, styrt av verdien av ære som en helt sentral dimensjon av en persons og families identitet. Samme hvem jeg snakket med, fant jeg bekræftelse for at dette er en uomtvistelig regel som alle må forholde seg meget seriøst til. Det gis imidlertid et interessant unntak fra regelen i det det videre heter at en mann kan avstå fra å hevne en krenkelse – og fortsatt opprettholde sin ære – dersom han i hele sitt liv

har demonstrert sin virilitet og moralske integritet. Når jeg i det følgende skal diskutere dette æresbegrepet for å finne frem til konfigurasjonen som det inngår i, er nettopp virilitet – *virilità* – utgangspunktet. Virilitet er noe menn kan bygge seg opp identitetsmessig med ved å bli anerkjent som *balente* (ekvivalent med *valente*, avledet av *valore* som betyr verdi). Med andre ord, en mann som fremstår som *balente*, er en mann av en slik spesiell verdi at han er en mann av ære. Fordi det er, som vi skal se, en avgjørende performativ forutsetning i dette, kan en mann være mer eller mindre *balente*.

Når det sies at en mann hele sitt liv har demonstrert sin virilitet, så betyr det at han har bygget opp en identitet som *balente* til et slikt nivå at han er ukrenkbar. Dermed ville en hevnaaksjon bryte med koden for en ærbarhet, hvilket reflekterer at det her er en viss kombinasjon av hierarkiske og egalitære dimensjoner: å hevne seg på en person som er rangert æresmessig vesentlig lavere enn en selv, er å regne som en upassende overreaksjon. Derfor spiller en *vendetta* seg typisk ut mellom personer eller familier som stiller noenlunde likt hva angår ære.

La meg her understreke at dette er idealet. Realitetene kan være annerledes i det mer enn én jeg diskuterte denne koden med, fremholdt at riktignok ville ikke en slik mann selv gå til en hevnaaksjon, men han ville være ressurssterk nok til, i all hemmelighet, å ha andre til å gjøre jobben for å sette den som hadde opptrådt krenkende, på plass. Jeg ser dette som et uttrykk for at drivkreftene til å utøve hevn er sterke og stikker dypt.

En person bygger seg opp som *balente* gjennom et sett av performative praksiser som, samlet sett, inngår i begrepet *balentia*. Det vil si at *balentia* betyr demonstrasjon av de høyt verdsatte egenskapene fryktløs uavhengighet, stamina, kløkt, fysisk og psykisk styrke, med evne til å ta hevn ved å utøve vold, om nødvendig dødbringende. En person som tar mål av seg til å bli anerkjent som *balente*, vil i den daglige omgang – spesielt i menns hyppige samlinger på bar – være forsiktig med inntaket av alkohol for å opprettholde selvkontroll, spesielt for ikke å røpe strategisk informasjon.

Dette er egenskaper som i sin arkaiske form knyttes på en nærmest feirende måte til begrepet *noi pastore* – vi sauebønder. *Pastore* er særmerket ved en høyst individualistisk tilpasning i den forstand at de er alle spredt i et ofte svært ulendt terreng, hvor de opererer høyst uavhengig av hverandre. Relasjonene *pastore* imellom er i stor grad preget av mistenksomhet ut fra frykt for selv å bli offer for den praksis som, i prinsippet, alle utøver: å stjele sauer. Det har alltid vært fullt ut akseptabelt at man i nattens mulm og mørke tar for seg – dog med måte – av flokken til en velstående *pastore*, spesielt dersom ens egen har kommet under viabilitetsgrensen. Dette er både en praktisk realitet og en metafor som inngår i en egalitetsdiskurs som preger dette samfunnet.

På denne måten demonstreres kløkt, mot, styrke og evne til å operere på uavhengig basis som *pastore*. Over tid kan en person på dette viset bygge seg opp som en mann av ære – som *balente*. Hans uavhengighet er sikret og basis er lagt for videre vekst og velstand for familien. Dette er moralsk akseptabelt, hvilket betyr at det ikke er forventet å utløse en *vendetta* – også på grunn av asymmetrien i relasjonen mellom den som stjeler og den velstående som blir bestjålet.

Men hvis en *pastore* fortsetter sauetyveriet ved å berike seg på bekostning av andre *pastore* med buskap på omtrent samme størrelse som sin egen – og det har det ikke vært få som har latt seg friste til – ja, så ligger det straks til rette for en reaksjon, med påfølgende



motreaksjon som lett kan eskalere til en *vendetta*. Det begynner gjerne med en advarsel – *attenzione!* – ved at den som har begått tyveriet, en morgen finner en sau med strupen skåret over på dørmatten. Meningen er selvsagt ikke til å ta feil av: Neste gang er det deg hvis du ikke tar deg i akt! Velger man så en offensiv linje ved å oppfatte sauekadaveret på dørmatten som en ydmykende krenkelse, er *vendettaen* i gang. Hele serien av utspill og reaksjoner i en *vendetta* byr på rike muligheter til å demonstrere de verdsatte egenskapene knyttet til *balentia*, og dermed til å underbygge sin identitet som *balente*.

*Vendettaen* representerer ett av to handlingsrom med lange genealogier for menns ærefulle måter å underbygge sin identitet som *balente*. Det andre handlingsrommet er bandittisme (*banditismo*) – som på Sardinia først og fremst har vært en form for organisert sauetjuveri i små grupper rettet mot buskaper i andre landsbyer i nærheten, – eller i form av større ekspedisjoner for å rane til seg store buskaper i lavlandet (Brigaglia 1971, Moss 1979, Sorge 2015). Igjen er det i høyeste grad tale om en aktivitet for demonstrasjon av *balentia*.

Selv om dette i utgangspunktet er kollektive prosjekter, er gruppene løst sammensatte av folk med meget stort autonomibehov og sterke egeninteresser i å bygge opp sin egen buskap. Når gruppene for øvrig opererer på en måte som lett avler gjensidig mistenksomhet med den følge at noen av bandemedlemmene kan føle seg snytt og lurt og dermed krenket av de andre medlemmene, er ofte grunnen beredt for en *vendetta* også i denne sammenhengen. Alternativt, hvis resten av gruppen nærer mistanke om at et enkelt gruppedlem har en skjult agenda, er det mange eksempler på at de tar ham av dage. Typisk nok dukker da skjelettrestene etter mannen opp i en grisebinge, måneder eller år senere. Gruppen har med dette tatt hevn ved å sørge for en død i vanære hvorved offeret er fravristet enhver identitet som *balente*.

Bandenes tendens til å generere intern strid, splittelse og oppløsning, understreker at vi har å gjøre med et utpreget individualisert sosialt univers, hvor familien fremstår som den maksimale permanente sosiale enhet. Her legges det stor vekt på autonomi – og da på en måte som ikke sjelden genererer uforsonlige konflikter. Det vil si konflikter som både betinges av og virker reproduserende på *balentia* i og med at involvering i disse konfliktene forutsetter fryktløshet, kløkt, styrke og evne til å utøve vold. De krever med andre ord en mann av en støpning som *balente*.

Denne spesielle koplingen mellom ære, hevn og vold er selvsagt ikke uten interesse for lovens lange arm som imidlertid har kompliserte arbeidsbetingelser i disse egner. Det har mye å gjøre med nok en sentral kode. Jeg sikter til *omertà* – det ærefulle ved å forholde seg til en *vendetta* med taushet og passivitet; hvilket reflekterer et trekk ved *balentia*: En person identifisert som *balente* er typisk en mann av få ord. Han passer seg vel for å bli beruset i en slik grad at han taper kontrollen over hvordan han uttrykker seg, – selv i lystige lag i de daglige treffene over en øl på en bar eller ved en *pranzo* eller *cena* hvor *vino rosso* skjenkes generøst. Å ta denne koden alvorlig gir en betydelig forsikring om å bli holdt utenom konflikten til de familier som ikke inngår i en *vendetta*. Koden *omertà* impliserer at en *vendetta* ikke bare er en høyst individualisert prosess; den er også i utpreget grad en privatsak – omsluttet av strengt hemmelighold.

Enhver voldshandling som det her er tale om, er naturligvis i høyeste grad i konflikt med italiensk straffelov – som blir forsøkt håndhevet av det tette politinettverket på kryss

og tvers av byer og landsbyer på Sardinia. Det finnes knapt én av de mange hundre landsbyer på øyen hvor *carabinieri* – det italienske halvmilitære politiet – ikke er permanent stasjonert. Men de har, som sagt, en svært tung jobb, noe som henger sammen med at folk ikke bare er redde for sitt eget skinn i tilfelle det skulle bli kjent at de har snakket med *carabinieri*. Saken er at det er stor motstand mot å ha kontakt overhodet med denne statsmakten, noe som reflekterer en lang tradisjon for avvisning av den moderne rettstatens absolutte og fundamentale krav om monopol på den fysiske voldsmakten. Dette henger selvsagt sammen med at et slikt monopol er uforenlig med den store verdi som tilskrives den sterkt identitetsskapende æressymbolisme som er knyttet til både *banditismo* og *vendetta*.

Konfliktforholdet spiller seg ut på mange måter. For eksempel er jeg blitt fortalt mange historier om i hvilken grad en landsbybefolkning har maktet å bringe det lokale *carabinieri* under sin kontroll. Som for eksempel i tilfellet der en mann som var ettersøkt for deltakelse i kidnapping og som hadde søkt tilflukt i de utilgjengelige fjellene, ikke av disse grunner ble forhindret til å komme ned til sitt eget bryllup. Det ble arrangert i landsbyen med *il comandate* – politimesteren – som en av gjestene. Alen ble selvsagt lagt til denne mannens identitet som *balente*.

Denne brede folkelige fasinasjonen av æressymbolismen som er knyttet til de dramatiske aspekter ved *vendettaer* og *banditismo*, er reflektert i en rik flora av legender så vel som i skjønnlitterære verk. Her fremheves gjerne mystikken – for ikke å si magien – i disse dultede praksisene, foruten at de blir satt inn i en bredere, mangefasettert sardisk kulturell sammenheng. Dette er en litteratur som ikke finner sitt motstykke i lavlandet og som derfor i stor grad er blitt identitetsskapende for sardoene i høylandet.<sup>3</sup> De kan således møte lavlands- og særlig bybefolkningens nedsettende stereotyper med, for eksempel, at den nest første kvinnelige vinner av Nobelprisen i litteratur – Graziella Deledda<sup>4</sup> – kom fra deres kjerneområde.<sup>5</sup>

Kort oppsummert avtegner det seg noen relaterte elementer i en konfigurasjon som omslutter æresbegrepet *balentia* – fryktløshet, kløkt, uavhengighet, stamina og styrke til voldsutøvelse – som manifesterer seg i et sterkt individualisert sosialt univers preget av hemmelighold, for en stor del som hevnaksjoner. Dette er et sosialt univers av kompetitiv egalitarianisme – hvor hat får leve sitt eget liv i eksistensielt sett kritiske konflikter som i prinsippet kan pågå i det uendelige og hvor hevn settes i høysetet og forsoning oftest er en fjerntliggende tanke. Hvordan denne konfigurasjonen reproduseres i skiftende historiske kontekster på en måte som gir æreskulturen kontinuitet, er, som nevnt, tema for den andre delen av denne forelesningen. Først skal jeg gi en fremstilling av tswana-konfigurasjonen med utgangspunkt i tswanaenes kulturelle orienteringer og sosiale prinsipper for håndtering av mellommenneskelige konflikter. Deretter skal jeg diskutere de to konfigurasjonene komparativt med sikte på nyansering og utdypning av hver av dem.

3. Det er for eksempel slående hvordan de sentrale avisene på Sardinia – *L'Unione Sardo* og *La Nuova Sardinia* – har utgitt en rekke større bokserier over sardiske kulturtradisjoner som i særlig grad er knyttet til innlandet, inklusive lange serier som portretterer sagnomsuste banditter og med fortellinger om legendariske feider.

4. I 1926, etter Selma Lagerlöf og før Sigrid Undset.

5. Rent bortsett fra at hun i seg selv har blitt stående som en sterkt bekreftelse for at menneskene i innlandet slett ikke lar seg redusere til et usivilisert, barbarisk folkeferd, brakte Deleddas romaner og noveller frem, med stor sympati og dyptpløyende innlevelse, den kulturelle rikdommen og sosiale kompleksiteten i deres livsverden. Dette kommer også godt til uttrykk i Deleddas (1995) og mange andre sardiske forfatters sakprosa. Brytningene som Deledda og andre sardiske forfattere sto i relasjon til sterke anti-sardiske strømninger i byene på Sardinia og spesielt på det italienske fastlandet, diskuteres bl.a. i Fuller 2000.

## III

Tswanaene er organisert i en serie kongedømmer i det østlige Botswana og nordvestlige Transvaal i Sør-Afrika. Det er tswanaene i Botswana – lokalisert mot den østlige delen av Kalahari – som jeg henter mitt etnografiske materiale fra. Dette er hovedsakelig slektskapsorganiserte kongedømmer slik vi generelt kjenner fra klassikeren *African Political Systems* (Fortes og Evans-Pritchard (red.) 1940), hvor tswana er representert som et av eksemplene på sentraliserte politiske systemer (Schapera 1940, jf.1984:53ff.).

Den sentrale dimensjonen for min komparative refleksjon er som jeg har understreket, eksistensielt viktige mellommenneskelige konflikter blant sardoene så vel som tswanaene. I lys av sardoenes endeløse og til dels blodige konflikter, er spørsmålet hvordan vi skal forstå tswanaenes stikk motsatte orientering: en nærmest besettende trang til forsoning ut fra et sterkt behov for snarest mulig å reetablere fred og harmoni.

La meg først si at dette behovet er åpenbart ikke koplet til en sterk *disposisjon* for å unngå konflikter, hvilket spesielt kommer til uttrykk i at selv om en tswanakonge er idealisert som en *motswadintle* (den som det gode kommer fra), har det alltid vært stor oppmerksomhet omkring hans konfliktskapende og destruktive *potensialer*, endog ved utøvelse av dødbringende svart magi (*boloi*) (Gulbrandsen 1995:421ff.). Svaret er snarere å finne i at tswanaene tillegger sosial orden med fred og harmoni i alle sosiale relasjoner en avgjørende *eksistensiell* betydning. En slik ideell tilstand av fred og harmoni benevnes *kagiso*. Dette er et allestedsnærværende ideal som er sterkt antagonistisk relatert til enhver sosial spenning, for ikke å si konflikt, ut fra en kulturelt determinert angst for spennings og konflikters destruktive potensiale (Gulbrandsen 1995:421ff.).

Dette henger nøye sammen med en form for termodynamisk forestilling om en varmekald dimensjon, der den varme polen representerer det eksistensielt destruktive (se Kuper 1982:19f.; Comaroff 1980, 1985:175). Som jeg har diskutert inngående tidligere (Gulbrandsen 2014:174ff.), er det her tale om en ontologisk orientering som tilsier at enhver spenning i sosiale relasjoner og mellommenneskelige konflikter skaper en form for destruktiv varme som er eksistensielt kritisk i det kvinner og bufe blir mindre fertile, pest og andre plager griper om seg, sykdommer florerer og dødsraten øker, – foruten at regnet uteblir, som betyr dårlige avlinger og beiter uten tilvekst. Dersom *kagiso* blir skikkelig ivaretatt, sikres derimot fertilitet, god helse, bra avlinger – og i det hele tatt velstand og vellykkethet på alle livets områder. Det sentrale er at spenning og konflikt i en bestemt sosial relasjon ikke bare er problematisk for de direkte impliserte partene. Saken er at den «heten» som genereres, potensielt kan ramme alle i de sosiale omgivelsene. Av dette følger at enhver konflikt blir et kollektivt anliggende som tswanaene altså institusjonelt håndterer i felleskap og full åpenhet gjennom en formalisert forsoningsprosess i *kgotlaen* (Gulbrandsen 2014:166f., jf. 1996b).<sup>6</sup>

Tswanaenes bestrebelser på å finne en måte å løse en konflikt på som alle parter kan leve forsonet med, beforders av høyst inkluderende prosesser i *kgotlaen* – som i utpreget grad er en offentlig sfære. At flest mulig kommer med innspill betraktes som viktig for å kunne

6. *Kgotla* er navnet på både den rådsplass og den gruppe av familieoverhoder i en avstammingsgruppe som utgjør rådet i *kgotlaen*. *Kgotlaen* er lokalisert i sentrum av familienes boplasser som omslutter den i en sirkelformasjon. *Kgotlaen* finnes på alle plan i et tswanakongedømmes hierarki, fra avstammingsgruppenivå til det kongelige senter hvor mannlige familieoverhoder fra hele befolkningen tradisjonelt har vært samlet. Ved Botswanas frigjøring i 1966 ble møtene i *kgotlaene* åpne for alle.

komme frem til en god avklaring. En slik prosess kan pågå i dager, endog uker og er ideelt sett drevet frem med stor deltakelse og engasjement av slektninger og andre. Prosessen er styrt av strenge diskursive regler som på den ene side vektlegger idealer om talefrihet for å få frem alle relevante momenter, men som på den annen side strengt regulerer adferdsformen i *kgotlaen* ved at det blir slått hardt ned på følelsesladet og provoserende opptreden. Oppfatningen er at en opphetet stemning i seg selv kan være til skade for *kagiso*. Ømtålige tema behandles med en avansert retorikk for å holde spenningsnivået nede. Dette stiller spesielt store krav til retorisk kompetanse (Comaroff 1975), hvilket betyr at et spesielt kompetent engasjement i dette diskursive feltet verdsettes høyt fordi det beforder forsoningsprosesser og dermed *kagiso*. For tswanaene er derfor retorisk kompetanse i en slik kollektiv, offentlig prosess særlig presisjegivende og rangtilskrivende.<sup>7</sup>

På Sardinia fant jeg overhodet ingen slike anfektelser i forhold til konflikter og da heller ingen institusjonaliserte praksiser for å komme til enighet og forsoning. Snarere tvert imot, som jeg har forklart allerede, satte de eksistensielt sentrale konfliktene i gang en, i prinsippet, endeløs serie av gjensidige hevnaaksjoner styrt av et vedvarende hat mellom personer og familier.

Tswanaenes sterke orientering i retning av å gjøre en mellommenneskelig konflikt til et kollektivt anliggende og ideelt la alle konfliktens sider komme frem i dagens lys, står i åpenbar kontrast til sardoenes like sterke behov for å gjøre konflikter til en i høyeste grad privat sak. I dette kontrasterende mønsteret hører da selvsagt også med den nevnte *omertà*-koden – taushet som æressak – en kode som ville være tswanaene fullstendig fremmed, oppsatt som de er på å sikre maksimal transparens for å befordre en forsonende avklaring.

Den overordnede og gjennomgripende verdien tswanaene tillegger *kagiso* reflekterer en holistisk orientering i Dumonts forstand. Om en slik orientering sier Dumont (1977:4) at «most societies value, in the first place, order: [that is] the conformity of every element to its role in society – in a word, the society as a whole; this is what I call ‘holism.’» «Most societies» er her å forstå som de aller fleste samfunn i tid og rom, med spesielt unntak av samfunn preget av den vestlige moderniteten. Blant tswanaene er en holistisk orientering reflektert i de sterke sanksjonene som hviler på alle med hensyn til å innordne seg en kollektiv, hierarkisk orden. En slik innordning oppfattes som helt essensielt for orden og harmoni og dermed for å sikre *kagiso* som den overordnede og altomsluttende verdi.

Dette er en dimensjon i tswana-konfigurasjonen som finner sitt motstykke i sardoenes aldeles fraværende kollektive orientering. Å fremstå som *balente* er, som vi har sett, et spørsmål om å demonstrere – høyst individuelt – fryktløshet, uavhengighet, stamina og kløkt, foruten personlig styrke, både fysisk og psykisk. Disse egenskapene demonstreres ofte i en form for konfliktfylt, individualisert, kompetitiv egalitarianisme – som for øvrig ikke har noe å gjøre med Dumonts og andres begrep om egalitær individualisme, basert på opplysningstidens sentrale verdier i en europeisk kontekst. Det viktige i vår sammenheng er at dette er en form for individualisert egalitarianisme av høyst spontan og temporær karakter, – i klar kontrast til tswanaenes institusjonaliserte, hierarkiske orden.

7. Disse diskursive praksisene – innrettet mot å oppnå forsoning og *kagiso* – inngår imidlertid i et rangspill som lett avfører rivalisering og sjalusi som ofte finner sitt konfliktfylt utløp i beskyldninger om ødeleggende okulte praksiser (Gulbrandsen kommer). Paradoksalt nok betyr dette at selv prosesser som underbygger *kagiso*, samtidig kan ha til konsekvens den stikk motsatte virkningen.

Endelig hører følgende med i de kontrasterende konfigurasjonene: Sardinske rivaliserende krefter som inngår i konfigurasjonen sentrert i *balentia*, innebærer et kraftig sentrifugalt, disintegrerende moment som sterkt motvirker enhver form for sentralisering og hierarkisering. Tswanakongedømmene har derimot en iboende sentripetal, integrerende kraft (Gulbrandsen 2007) som for en vesentlig del springer fra den mest potente symbolske kilde til orden og harmoni: *kagiso*. Den er fremfor alt lokalisert i kongedømmehierarkiets imaginære apeks, kalt *bogosi*, kosmologisk forankret i det kongelige forfedreskapet. I denne forstand er tswanaene vel beredt til å underkaste seg et institusjonalisert autoritetshierarki, fordi et slikt hierarki oppfattes som avgjørende for vedlikehold av *kgotla* diskursens innretning mot å skape forsoning, sosial orden og harmoni, – altså *kagiso*.

#### IV

Dermed skulle grunnen være beredt til å diskutere det andre hovedspørsmålet, sentrert om kulturell kontinuitet, som jeg forklarte innledningsvis. Jeg har fremholdt at dette er et spørsmål om hvordan konfigurasjonene som er sentrert i den sterke verdsettingen av henholdsvis *balentia* og *kagiso*, er blitt reproduisert under skiftende historiske omstendigheter. Som nevnt, er jeg i denne analysen særlig inspirert av Sahlins' (1981, 1986) historisk orienterte antropologi med vekt på å studere samspillet mellom kontinuitet og endring. Hvis vi klarer å holde ulike nivåer analytisk fra hverandre, skulle det være mulig å se at endog voldsomme sosiale og politiske endringer kan forløpe, samtidig som kulturelle kategorier og verdier reproduseres.

La oss først ta tswanaene som engasjerer seg sterkt i *kgotlaens* diskurive felt, innrettet mot å løse konflikter gjennom forsoningsprosesser. Denne aktiviseringen representerer i seg selv en svært viktig betingelse for reproduksjon av *kagiso*. Dermed blir *mengden* av sosiale spenninger og konflikter – paradoksalt nok – en avgjørende forutsetning for reproduksjonen av verdien av sosial harmoni og fredelige relasjoner – i de ulike historiske kontekster.

De siste hundre år av den pre-koloniale fase frem til 1880-årene befant disse kongedømmene seg i ytterkanten av den omfattende turbulens som ble skapt av den europeiske ekspansjonen inn i de sentrale områder av det sørlige Afrika. Konsekvensen var at store menneskemengder ble brakt på flukt mot vest, det vil si mot de nordvestlige tswanakongedømmene. Denne flukten kunne naturligvis ha representert en ytterst truende *rhizomisk* kraft og dermed en høyst upredikerbar og destabiliserende faktor. Grunnen til at så ikke skjedde var at tswanakongene hadde bygget opp store buskaper av kveg ved ekstensivt salg av elfenben og pels, takket være sin lokalisering på terskelen til Kalaharis enorme jaktmarker. På den måten hadde de et materielt grunnlag for å bringe immigrantene inn i den politiske fold gjennom et klientsystem som ga immigranter tilgang på kveg mot politisk støtte (se Gulbrandsen 1993a, 2014:Ch. 1).

Videre var det svært viktig at inkorporeringen foregikk på en slik måte at immigrantene ble spredt på alle de eksisterende *kgotlaer*. Dette betød at immigrantene ble brakt inn i den sosio-politiske folden slik at de – dag ut og dag inn – ble underkastet *kgotlaens* disiplinerende diskurser, som ikke bare innebar sosio-politisk integrasjon, men også kulturell assimilering. Med dette ble forøvrig *kgotlaenes*' diskurser intensivert ved at inkorporeringen av de store mengder immigranter nødvendigvis skapte mangfoldige sosiale og politiske spenninger og

konflikter. Mens bølgene av mennesker på flukt fra øst potensielt kunne ha representert en trussel mot stabilitet, orden og harmoni, forsterket de tvert i mot reproduksjon av *kagiso* og de relaterte elementene i konfigurasjonen. Spesielt vil jeg nevne den kollektivistisk-holistiske orienteringen, vektleggingen av transparens og generell inkludering i *kgotlaen* som et offentlig diskursivt felt med store forventninger om aktiv deltakelse (Gulbrandsen 1996b). Slik sett befordret i stor grad immigrasjonen reproduksjon av kulturell kontinuitet.

På midten av 1800-tallet inntrådte et viktig historisk skifte ved at flere av tswanakongene ønsket evangeliserende misjonærer velkommen (Gulbrandsen 1993a, 2001, 2014:40 ff.). Her er det bare rom for å slå fast igjen at hva som kunne ha representert en svært problematisk kraft med hensyn til kulturell kontinuitet, i hovedsak bidro til en styrking av *kgotlaen* som diskursivt felt og dermed til reproduksjon av *kagiso*. Dette hang sammen med at misjonærene ble fascinert av tswanaenes orientering mot fred, harmoni og orden. De forsoningsorienterte prosessene i *kgotlaen* genererte mange moralske problemstillinger som brakte misjonærene og tswanaene sammen i lesningen av Det gamle testamentet hvor de fant mye til felles når det gjaldt moralske og etiske spørsmål.

Det er holdepunkter for å si at misjonærene slik sett påvirket hva tswanaene kaller *mekgwa le melao ya Setswana* – tswana sedvane og lov – som er *kgotlaens* diskursive grunnlag (Comaroff og Roberts 1981:9ff, Roberts 1985:77ff.). Her var det tale om serier av hendelser av kreativ karakter, strukturert av hva henholdsvis misjonærene og tswanaene bragte inn i dette diskursive feltet, hvilket styrket snarere enn svekket reproduksjonen av *kagiso* som den eksistensielt grunnleggende verdi. Sant nok var misjonærene også opphav til noen alvorlige konflikter, men de virket hovedsaklig intensiverende snarere enn dempende på *kgotla*-diskursene.

Mot slutten av attenhundretallet endret den historiske konteksten seg igjen ved at tswanakongedømmene lot seg innlemme – uten motstand – i The Bechuanaland Protectorate som britene etablerte i 1885. Kongedømmene ble underlagt en liten kolonial administrasjon som i utpreget grad holdt seg til prinsippet om indirekte styre. Det betød at kongens makt og hele den sosio-politiske orden ikke bare ble opprettholdt, men forsterket. Dette gjaldt ikke minst *kgotlaen* som diskursivt felt på alle nivåer – fra den enkelte avstammingsgruppe til det kongelige senter (Gulbrandsen 2014:Ch. 2).

Omtrent samtidig ble tswanaene bragt i en begynnende kontakt med noe radikalt nytt: kommersielle markedskrefter, med varehandel og dermed en pengeøkonomi som for en stor del var basert på inntektene fra en massiv, sirkulær arbeidsvandring til sør-afrikanske gull- og diamantgruver. Denne dreiningen bar med seg en trend av individualisme; det vil si en individualisme av den typen som er antagonistisk relatert til tswanaenes nevnte kollektivistiske og holistiske verdiorientering (Gulbrandsen kommer). Betydelige spenninger og konflikter ble generert, særlig på familienivå, hvilket innebar en intensivering av forsoningsprosessene i *kgotlaen*. Igjen ser vi hvordan radikale endringer på ett nivå kan være en viktig forutsetning for reproduksjonen av kulturell kontinuitet på et mer grunnleggende nivå (Gulbrandsen 2014:59f.).

Kolonitiden ble avvirket like fredelig som den hadde begynt ved at tswana-kongedømmene ble integrert i den moderne botswanske staten i 1966. Hva innebar dette for spørsmålet om de kulturelle kontinuitetene som jeg her setter i fokus? Selv om kongene ble fratatt det

meste av sin utøvende makt, ble hele *kgotla*-systemet som konfliktløsningsorgan opprettholdt. Det ble integrert i den moderne statens rettspleie og da – vel og merke – uten statlig inngripen i *kgotlaens* diskursive prinsipper og praksiser. Fortsatt representerer følgelig en helt overveiende del av mellommenneskelige konflikter i det moderne Botswana en viktig drivkraft i reproduksjonen av *kgotlaen* som diskursivt felt og med det verdien av *kagiso*. I kjølvannet av de postkoloniale, radikale samfunnsendringene har strømmen av nye og gamle former for konflikter intensivert, og dermed også prosesser som underbygger reproduksjonen av *kagiso*. Igjen er poenget at kulturell kontinuitet meget vel kan stimuleres av sosial og politisk endring.

Samtidig skjedde det noe som utfordret denne kontinuiteten. Saken er at Botswanas moderne politiske lederskap tilegnet seg sentrale tswana-symboler i bestrebelsene på å legitimere den moderne nasjonalstaten ved bruk av idiommer som er sterkt forankret i folket. Fremfor alt gjaldt dette *kagiso* som figurerer i alle viktige nasjonale sammenhenger som det moderne Botswanas overordnede prinsipp (Gulbrandsen 2014:194). Dette forsøket på å gi den nye nasjonen en verdimesig forankring i befolkningens kulturelle orientering, ser jeg som et forsøk fra det politiske lederskaps side på å utøve hegemonisk dominans ved hjelp av hva Nader (1990:291) har kalt «harmony ideology», som hun fremstiller som instrumentell for politiske ledere som går inn for å «suppress people by socialising them toward conformity».

Den sterke konsensus-orienteringen i *kgotlaens* diskursive føringer har vært gunstig for den moderne politiske elitens bestrebelser på å etablere et moderne ideologisk hege-  
moni på en verdimesig grunn som befolkningen i stor grad er innforlivet med. Men mens Nader er opptatt av hvordan en slik harmoni-ideologi er propagandert fra oven og utsiden, er den sterke harmoniorienteringen i den nærværende kontekst spesielt effektiv fordi den har en sterk klangbunn i befolkningen hvor, som vi har sett, harmoni, konsensus og sosial orden representerer verdier av grunnleggende eksistensiell betydning (Gulbrandsen 2014:Ch. 5).

Det er spesielt viktige i denne sammenheng at denne politisk-ideologiske intervensjonen har skapt tvetydighet rundt betydningen av *kagiso* ved at politiske ledere i utstrakt grad har lagt *kagiso* inn i sin retorikk, særlig i møte med motstand og det brygger opp til en alvorlig politisk konflikt. På denne måten har *kagiso* blitt bragt inn i helt nye diskursive felter hvor dette sentrale symbolet er ideologisert og utnyttet til hegemonisk dominansutøvelse i politiske konflikter, for eksempel ved at politiske motstandere blir beskyldt for å skape destruktive konflikter som potensielt kan ramme hele nasjonen. Jeg har sett flere viktige saker hvor den politiske opposisjonen har lagt adskillig bånd på seg etter å ha blitt konfrontert med slike argumenter (se Gulbrandsen 2014:302ff.).

Den moderne staten har imidlertid utviklet en diskursiv praksis hvor viktige elementer i konfigurasjonen som *kagiso* inngår i, er eliminert. I særlig grad gjelder dette den sterke kollektivistiske og holistiske verdiorienteringen som har kommet under kraftig press av et politisk lederskap som forfekter liberal individualisme. Vi har her å gjøre med en politisk-økonomisk elite som har skaffet seg store rikdommer ved kontrollen over en statskasse som furneres av en ytterst lukrativ diamantproduksjon – samtidig som nesten halvparten av befolkningen stadig befinner seg under den offisielle fattigdomsgrensen (Gulbrandsen 2014:283f., 1996a). Den gryende trend av individualisme som startet på slutten av 1800-

tallet, men som for en stor del ble holdt stangen under kolonitiden, slo således ut i full blomst ganske umiddelbart etter frigjøringen i 1966.

Det sier mye om i hvilken grad den symbolske kraften i *kagiso* er internalisert i befolkningen at først i de senere år har – interessant nok – denne repressive bruken av *kagiso* blitt et konfliktema. Spesielt har den vært under angrep av yngre generasjoner som en pervertering av dette sentrale tswanasymbolet. Men i en situasjon av svært stor arbeidsløshet, i særdeleshet blant de yngre, representerer imidlertid ikke konflikten rundt meningsinnholdet i *kagiso* først og fremst en generasjonskonflikt. Kampen om betydningsinnholdet i dette symbolet reflekterer en alvorlig klassekonflikt, som dog bare en sjelden gang bryter ut i voldelige konfrontasjoner (Gulbrandsen 2014:Ch.8).

Dette reflekterer delvis statens etterhvert massive repressive virkemidler (Good 2008; Ingstad 2014:195ff; jf. Helle-Valle 2002). I vår sammenheng er det spesielt interessant med unge menneskers opptatthet av å bli hemmet av å ha blitt kulturelt påført en dypt rotfestet konfliktskyhet og frykt for konfrontasjoner. De er seg bevisst at dette er følgen av den sterke innprentingen de har vært utsatt for av harmoni og fred – altså *kagiso* – som eksistensielt kritisk. Uansett har imidlertid denne definisjonskampen i seg selv avfødt en ny diskurs rundt *kagiso* som bidrar til kontinuitet i grunnbetydningen av begrepet – selv om *kagiso* inngår i konkurrerende konfigurasjoner, spesielt med hensyn til en kollektivistisk-holistisk versus liberalistisk verdiorientering. Det betyr at *kagiso* er brakt inn i noe av modernitetens helt sentrale motsetningsforhold mellom liberalistisk individualisme og kollektivistisk solidaritet som betyr at betydningen av *kagiso* som verdi – paradoksalt nok – blir reproduisert ved å være kontroversiell og dermed konfliktskapende.

## V

At modernitetens gjennomgripende betydning er mangslungen og på viktige måter betinget av lokal kontekst, skal vi se et godt eksempel på når vi med tswanaene som bakteppe henvender oss til spørsmålet om reproduksjon av konfigurasjonen sentrert i *balentia*. Jeg skal nærme meg dette spørsmålet ved å vise hvordan feiringen av *balentia* kommer til uttrykk i et spektakulært rituale hvor mann og hest står i sentrum på en måte som understreker viktigheten av å demonstrere fryktløshet, individualitet, uavhengighet, kløkt og styrke, også i den offentlige sfære.

I mange av landsbyene på Sardinia spiller ryttere en sentral rolle i hyllesten av lokale helgener gjennom ritualer hvis utforming for en stor del er inspirert av spanjolene som koloniserte øyen i en firehundreårs periode fra midten av 1400-tallet. Det dreier seg om et mangfold av fargerike ritualer med en sterk og stadig persistent kontinuitet som har løpt over adskillige hundre år, noe folk selv er seg veldig bevisst. *S'Ardua* er ett slikt ritual hvor ryttere og hester står sentralt i feiringen av en helgen i mange landsbyer. Den største og mest spektakulære av dem alle utspiller seg i landsbyen Sedilo, sentralt på Sardinia 6. og 7. juli hvert år. Her er dette ritualet utformet som en hyllest til San Costantino som denne landsbyen har adoptert som helgen – og da uten at keiser Costantino (Konstantin), som dette dreier seg om, på noe tidspunkt er blitt kanonisert som helgen av paven.

Dette ritualet spiller seg ut ved en kirke som er dedikert San Costantino, lokalisert utenfor landsbyen og innenfor en større innhegning av mur. Ritualet initieres i landsbyen av



landsbypresten ved velsignelse av rytterne og hestene. Deretter settes i bevegelse en seremoniell prosesjon til arenaen for ritualet. Som illustrert av det vedlagte<sup>8</sup> filmklipp 1, ledes prosesjonen an av landsbypresten og ordføreren som rir side om side, flankert av to ridende *carabinieri*.

Den geistlige og verdslige øvrigheten, eskortert av statsmakten, følges av mer enn 100 ryttere i to hovedgrupper. Fremst er rytteren som er utpekt til symbolsk å representere San Costantino med helgenens banner (*la prima pandela*), fulgt, for det første av to eskorter, og så av en gruppe beskyttere – alle identifisert som kristne – tett fulgt av en horde ryttere identifisert som *pagane* som symbolsk forsøker å erobre helgenens banner. Angivelig feirer dette ritualet minnet om slaget ved Ponte Milvio i Roma i 312 e.Kr. – hvor Konstantins seier var avgjørende for at han skulle få full kontroll over Romerriket, der han etterhånden ble den første kristne keiser. I *s'Ardia*-ritualet er dette symbolsk uttrykt ved at horden av *pagane* ikke klarer å erobre helgenens banner.

I vedlagte<sup>9</sup> filmklipp 2 har rytterne kommer frem til en høyde utenfor denne muren og vi ser hvordan kampen mellom kristne og *pagane* spiller seg ut symbolsk ved at de kristne forsøker med fysisk makt å slå de *pagane* tilbake. (Dette gjentar seg gjennom hele det seremonielle løpet, som eksemplifisert lengre ute i dette filmklippet.) Så går startskuddet og løpet er i gang i galopp ned en bratt bakke fra denne høyden – og så inn en trang portal som vist i filmklipp<sup>10</sup> 3, hvor ikke sjelden ryttere blir hardt skviset, undertiden med døden til følge.

Det er ikke her rom for å gå inn på alle ritualets interessante aspekter. Hensikten er å formidle et inntrykk av hva som oppleves av befolkningen som poesien i *balentia*. Det kommer først og fremst til uttrykk i hvordan rytterne rivaliserer og demonstrerer styrke, mannsnot og kontroll over oppspilte hester i et ritt som i høyeste grad er risikofyllt – endog, som nevnt, med livet som innsats. Sardiske rytter har ekshibisjonistiske tilbøyeligheter og kan ved slike anledninger nyte anseelse fra et stort publikum når de eksellerer i rasende fart, gjerne på hester som ikke alltid er skikkelig temmet, hvorved styrke og kontroll demonstreres over et dyr med enorme krefter. Hyllesten av helgenen byr med andre ord på et skuespill hvor aktørene – det vil si rytterne – er mer enn poserende. Filmklipp 2 viser hvordan rytterne går løs på hverandre fysisk, – enten i forsøk på å kapre eller for å beskytte helgenens protesje.

Dermed er dette også i høyeste grad en anledning for rytter og hest til å fremstå som en imponerende ekvipasje i all sin individualitet og autonomi – med stort mot, stamina, styrke og kløkt, kort sagt som *balente*. Og da selvsagt ikke bare vis-a-vis hverandre, men også overfor et beundrende publikum på flere tusen mennesker fra fjern og nær.

Det er her tale om en feiring av *balentia* som samtidig representerer en hyllest til landsbyen som med sine mer enn hundre deltakende ryttere, også fremstår som *balente*. Dette er en symbolikk som forsterkes med at landsbybefolkningens kraft og autonomi manifesteres ved at den suverent har valgt en helgen uavhengig av den katolske kirken. At nevnte prosesjon ledes an av landsbypresten og ordføreren, eskortert av den statlige voldsmakten, kan gi inntrykk av at de er de ledende figurene i dette ritualet. Landsbybefolkningens oppfatning er imidlertid tvert i mot den at de har ko-optert disse geistlige og verdslige autoritetsfigurene, samt representantene for statens voldsmakt, inn i et ritual som er deres – og ingen

8. Filmklipp 1: <https://www.youtube.com/watch?v=mN3I2hTsp0>

9. Filmklipp 2: <https://www.youtube.com/watch?v=3dds8d2EOdA>

10. Filmklipp 3: <https://www.youtube.com/watch?v=Seag4G4GYw>

andres. Dette kommer spesielt til uttrykk i den store motstand de yter mot statlige myndigheters krav om ulike sikkerhetstiltak, spesielt når det er tale om å innføre restriksjoner som begrenser rytternes muligheter til å figurere som *balente*.

Selv om *s'Ardia* naturligvis primært er en rituell feiring av San Costantino, finner vi altså sentralt i dette ritualets performative uttrykk, konfigurasjonen av elementer rundt æresbegrepet *balentia*. At *s'Ardia* er et ritual som har en historisk kontinuitet flere hundre år tilbake, betyr at det har bidratt betydelig til reproduksjonen av *balentia*-konfigurasjonen. Dette understrekes ved at mens ritualets sentrale tema er kampen mellom kristne og pagane, spiller konflikter mellom personer og familier i landsbyen seg inn i spillet mellom rytterne knyttet til *balentia*. For eksempel sirkulerer mange fortellinger om hvordan legendariske ryttere fra *vendetta*-stridende familier i tidligere tider forsøkte å ramme hverandre, undertiden med svært alvorlige, endog fatale, utfall for rytter og hest. Vi har videre en interessant dokumentasjon for at *s'Ardia* hadde et ennå barskere uttrykk om vi går tilbake til midten av 1950-tallet, slik vi ser av de vedlagte<sup>11</sup> filmklippene 4 og 5 hvor *balentia* ble manifestert med betydelig høyere grad av kraftfullhet og rå djervskap enn hva vi ser i dag.

*S'Ardia* i Sedilo representerer bare ett eksempel på hvordan konfigurasjonen som omslutter *balentia*, reproduseres i det offentlige rom ved utøvelse av praksiser som har flere hundre års genealogier. I tillegg til at *s'Ardia* spiller seg ut i mange andre landsbyer på Sardinia, er det i en rekke landsbyer andre religiøse-seremonielle så vel som verdslige, sportslige anledninger hvor ryttere bidrar til å holde verdien av praksiser knyttet til *balentia* i hevd.<sup>12</sup> Dette er alle anledninger med et stort publikum og ofte med god dekning av fjernsyn og andre media, hvilket understreker at denne intense formen for feiring av *balentia* i det offentlige rom, representerer en høyst inkluderende begivenhet som ytterligere styrker de kulturelle reproduksjonsbetingelsene.

At *balentia* på denne måten blir gjenstand for offentlig feiring, setter disse formene i en interessant kontrast til de to andre former for praksis som vi allerede er blitt kjent med, hvor *balentia* er sentralt: *banditismo* og *vendetta* – og som jeg nå skal diskutere reproduksjonsbetingelsene for. For *banditismo* kan slike reproduksjonsbetingelser spores helt tilbake til den tid fønikerne startet sin ekspansjon inn i det fruktbare lavlandet på Sardinia omkring 650 f. Kr., noe som førte til at deler av den sardinske befolkningen skaffet seg en uavhengig basis ved å innta det til dels utilgjengelige høylandet (Gulbrandsen 2017). Her har de forskanset seg i, grovt regnet, 2500 år mot skiftende koloniserende makter. En fiendtlig innstilling til det meste som har med stat å gjøre, har altså meget dype røtter.

De skiftende koloniserende statsmaktene – med romerne og spanjolene som de viktigste – kunne kanskje ha ignorert denne befolkningen, lokalisert som de er i egner som ble regnet for å være av relativt liten økonomisk interesse blant kolonisatorene. Hvis det da ikke hadde vært for at denne befolkningen, gjennom århundrene, er blitt erfart som en destruktiv *rhi-zomisk* kraft – ja, som «war-machine» in Deleuze og Guattaris (2003:360) forstand som jeg diskuterer i et arbeid under publisering (Gulbrandsen 2017; jf. Clastres 1989).

11. Filmklipp 4 (*s'Ardia* 1954): <https://www.youtube.com/watch?v=p27cl2snUi8>. Gå inn på 8:30 min. og på 2:30 min. på del II som følger.

12. For eksempel finner man i mange landsbyer *pariglia* <https://www.youtube.com/watch?v=gSFE4kLqbps> og *palia*: <https://www.youtube.com/watch?v=55lMHWxPfc>, i tillegg til den viden kjente *La Sartiglia* i Oristano: <https://www.youtube.com/watch?v=RoKUznnkKxA>

Det er tallrike legender og mer verifiserbare fortellinger om hvordan grupper av menn fra innlandet har tatt seg ned til slettelandet som fryktede bander. Med adskillig voldsutøvelse har de i bølge etter bølge raidet buskapene i lavlandet – bare for å forsvinne opp i høylandet med byttet. Rent bortsett fra det materielle utbyttet, har disse aksjonene gitt rike muligheter til å demonstrere hele registeret av ærefulle egenskaper som fryktløshet, stamina, kløkt, uavhengighet og styrke – kort sagt *balentia*.

Da Sardinia ble innlemmet som en del av Italia ved nasjonalstatens opprettelse i 1861, fremsto straks denne øyen for italienerne med et innland overfylt av forbrytere. For å skaffe et «vitenskapelig» grunnlag for å takle problemene, ble det initiert en viss kriminologisk forskningstradisjon som identifiserte innlandet som *zona delinquente* med en befolkning befengt med en patologi som angivelig kunne spre seg til resten av øyens befolkning (Niceforo 1977 [1897]). Blant tiltakene var blant annet en svært omfattende militær intervensjon, kjent som *caccia grossa* – «den store jakten» (Brigaglia 1971:113ff.) som særlig hadde til konsekvens en progressiv polarisering hvorved *rhizomiske* krefter akselererte og æreskulturen sentrert om *balentia* blomstret (jf. Sorge 2015:34ff.).

Som Hobsbawm (1969) gjør det klart i klassikeren *Bandits*, er Sardinia langt ifra alene i Middelhavsområdet om ha et slikt hinterland (Sorge 2014). Men i motsetning til andre steder innenfor dette området, som for eksempel Sicilia, hvor en del av bandittismen la mye av grunnlaget for *mafiaen* (som så bekjempet den) har bandittismen på Sardinia vist seg å ha en særlig bestandighet. Etter innlemmelse i den italienske staten var der en slags tilstandskrig over en hundre års tid frem til 1960-tallet da moderniteten gjorde sitt inntog blant annet ved at den styrtrike – og på den tiden internasjonalt kjente – Aga Khan oppdaget fantastiske Costa Smeralda som han gjorde til et luksuriøst ferieparadis for rikfolk. Imidlertid hadde han neppe regnet med konsekvensene av å komme i et nabolikskap av for en stor del fattige *pastore* uten sans for overdådig og prangende rikdom.

Denne kraftige og ganske plutselige manifestasjonen av vestlig modernitet ga en ny kontekst som var skapt for *banditismo*, og dermed for å eksellere som *balente* – nå med kidnapping av rikfolk og rikfolks barn som en særlig aksjonsform (Ricci 2009). De ble gjemt bort i de ytterst vanskelig tilgjengelige høyfjellsområdene (*supramonte*) på Sardinia som mange av kidnapperne – som *pastore* – kjente ut og inn.<sup>13</sup> Svære politi- og militærstyrker ble mobilisert i massiv og dramatisk jakt på kidnapperne, med bruk av helikopter for første gang på Sardinia. Befolkningen i landsbyene fulgte det hele fra orkesterplass; mange heroiserte medlemmene av disse bandene som Robin Hood-figurer. De mest kjente ble fremstilt i romantiserende filmer av bandittenes heltemot og kløkt – som *balente* – som vakte betydelig interesse; de fikk en meget god mottakelse, ikke minst av et internasjonalt publikum.<sup>14</sup> Den dengang feirete banditten Graziano Mesina (Pisano 2004), som jeg skal komme tilbake til, ble gjort legendarisk på kinolerretet og i bøker, i vide kretser ble han betraktet som noe av det ypperste man kunne tenke seg som en *balente*.<sup>15</sup> Omkring 1970

13. Dokumentarfilm om kidnapping: *Anonima Sequestri organizzazione criminale Sarda*: (<https://www.youtube.com/watch?v=w77COvisZ88>).

14. Blant de mest kjente filmene var *Banditi a Orgosolo* ([https://www.youtube.com/watch?v=c-w\\_QY6See0](https://www.youtube.com/watch?v=c-w_QY6See0)).

15. Schweizer (1988:222) skriver at «[t]he young good-looking bandit Graziano Mesina... was found in one study to be the most popular model for young men in Sardinia, before the football hero Gigi Rivi... TV teams and reporters came even from the mainland to get the story of the popular «king of the mountain region.»»

fikk denne trenden en ytterligere påskyndelse ved at fremveksten av den anarkistisk orienterte bevegelsen *Brigate Rosse* på det italienske fastlandet aksellerete de anarkistiske, statsopposisjonelle strømningene på Sardinia.

Over en hundreårsperiode var det med andre ord en progressiv polarisering mellom lokalbefolkningen i høylandet og det italienske staten som representerte en stadig sterkere reproduksjonsbetingelse for konfigurasjonen sentrert i *balentia*. Paradokset er imidlertid at da praktiseringen av æreskulturen tilknyttet *balentia* var på noe av sitt mest spektakulære, begynte oppfatningene å bli delte blant lokalbefolkningen med hensyn til hva som skulle betraktes som ærefullt. Det vil si hvilke handlinger som skulle være å anse som *balente*. Det er flere samfunnsmessige transformasjoner som etterhvert bidro til at folk skapte en distinksjon mellom *balentia positiva* og *balentia negativa*.

Denne dreiningen var, for det første, betinget av at det vokste frem en generasjon av velutdannede mennesker med hva man kunne kalle en kosmopolitisk orientering (Sorge 2008, Schweizer 1988). De syntes svært lite om kidnappingene, spesielt fordi barn i enkelte tilfeller ble bortført. For det annet åpnet det amerikanske markedet seg for storstilt eksport av osten *pecorino* (Clark 1996), hvilket ga et voldsomt incitament til vekst i buskapene og verdien av sau – med den følge at mer velorganisert sauetjueri vokste frem og intensiverte sin aktivitet. Når i tillegg det elendige veinettet ble sterkt utbedret, lå det til rette for at bandittene kunne operere over store avstander. Stjalne sauer kunne nå transporteres til fjerntliggende slakterier for avsetning med god fortjeneste, samtidig som alle spor ble slettet ved slakt. Selv om kontrolltiltakene er blitt skjerpet fra statens side, fikk bandittene angivelig god hjelp av korruperte veterinærer ved slakteriene for autorisering av dyrene for slakt. Alternativt ble dyrene slaktet privat og endte på lunsj- og middagsbordet under en av de storslåtte bryllupsfeiringene med hundrevis av gjester. Dette er i det hele en trafikk som har bragt – og faktisk stadig bringer – mange banditter til rikdom, til dels til betydelig rikdom, ofte i form av fast eiendom i lukrative områder.

For en stadig større del av den lokale befolkningen har dette lite å gjøre med den form for bandittisme som de knytter til *balentia* i positiv forstand. Denne aktiviteten fremsto derimot for dem snart som organisert kriminalitet, hvilket ble spesielt tydelig ettersom bandene på Sardinia knyttet seg til kriminelle nettverk i fastlands-Italia, hvorved narkotika så vel som våpen ble brakt inn. Et levende symbol på denne radikale transformasjonen av *banditismo* og fremveksten av begrepet *balentia negativa*, er den nevnte heltten Graziano Mesina – som etterhånden ble en sterkt fallende stjerne. Fra å fremstå som en ytterst *balente* Robin Hood-figur, havnet han bak lås og slå – i manges øyne i skam og vanære – etter å ha blitt dømt for omfattende deltakelse i salg av narkotika og våpen.

Bandittismens høyst individualiserte – og *rhizomiske* – karakter avslører seg her ved at den i økende grad retter seg imot det store flertall av lokalbefolkningen selv. Ikke bare ut fra den ødeleggende virkningen av narkotikahandel på lokalsamfunnene. Sentrale folk i disse bandene er blitt forbilder – som *balente* i positiv forstand – for mange unge, arbeidsløse menn. Følgen er noe helt nytt i disse landsbyene: Folk blir i økende grad plaget av kriminelle som rammer med stor tilfeldighet, og dermed skaper en form for angst i kontrast til *vendettaen* i sin genuine form som man stort sett kunne føle seg trygg i forhold til, hvis man ikke hørte til en av de stridende familene og praktiserte omerta-koden.

Hva som her oppleves av de aller fleste som en korrumpert av *balentia*-idealene, gjelder også for utviklingen av *vendettaene*, i det partene knytter seg til kriminelle nettverk for rekruttering av leiemordere fra helt andre deler av Italia. Bruk av leiemordere fremstår for folk flest som svært skremmende – og derfor som en meget lite ærefull form for voldspraksis. Dermed har også hele *balentia*-symbolikken i den form den finner sitt uttrykk i *vendettaen* fått et skudd for baugen. Denne utviklingen er reflektert i lokal folkelig mobilisering i for eksempel en landsby som Orune – viden kjent for notorisk å være hjemsoekt av blodige *vendettaer* – med appell om å være «*piu umana e piu civile*» («mer humane og mer siviliserte») (Contesta 1996:131). Dette er et eksempel på en mer omfattende trend i retning av hva Marongiu (2004:65ff.) diskuterer som slutten på *banditismo «classico»* (se Cotesta 1996; Heatherington 2010:184ff.; Sorge 2015:74f.).

Denne utviklingen innebærer imidlertid ikke at *balentia* som æresbegrep i positiv forstand, mister mening. Det betyr at ærefulle egenskaper som uavhengighet, styrke, mot og handlekraft dreies diskursivt vekk fra performative praksiser knyttet til *banditismo* og *vendetta*. Med denne dreiningen er det spesielt å merke seg at demonstrert evne til å utøve vold i slike sammenhenger er på vei ut av konfigurasjonen som omgir *balentia* – samtidig som nye elementer kommer inn. Det som nå særlig vektlegges når det er snakk om en person som *balente*, er egenskaper som ærlighet og troverdighet. Dette er en vektlegging av egenskaper som følger av at den sterke uro, endog angst, som den uprediserbare – til dels blinde – vold som både *banditismo* og *vendettaer* har brakt med seg. At nettopp dimensjonen ærlighet-uærlighet nå slår sterkt inn korresponderer for øvrig med en økende oppbragthet blant folk flest over hvordan en annen kategori av maktpersoner – nemlig politikere på alle nivåer – tilraner seg offentlige midler. De ganske få politikere som er sterke og uavhengige nok til å bryte med dette mønsteret (*clientelismo*), fremstår i folks øyne som ærlige og troverdige og gis undertiden hedersbenevnelsen *balente*.

Alt i alt ser vi hvordan performative verdier knyttet til *balentia* endres slik at konfigurasjonen transformeres og reproduseres under nye kontekstuelle betingelser. Parallellen til *kagiso* skulle vær klar med hensyn til både kulturell kontinuitet når det gjelder vedlikehold av grunnbetydninger og av adaptiv fleksibilitet i utformingen av – i semiotisk forstand – tegn-konfigurasjonen av performative praksiser. At den moderne konteksten har åpnet for problematiserende diskurser, både med hensyn til *balentia* og *kagiso*, innebærer i realiteten en forsterkning av reproduksjonsbetingelsene for kulturell kontinuitet. Det betyr at like lite som *kagiso* hører fortiden til, er glemselens slør i ferd med å senke seg over *balentia*, – som for øvrig fortsetter å bli feiret ved alle de storslåtte anledningene hvor mannsmot, individuell styrke og stamina spilles ut av Sardinias hundrevis av eksellente rytter.

## VI

La meg konkludere det hele med at konfliktene rundt betydningen av *balentia* på Sardinia sammen med definisjonskampen omkring *kagiso* i det moderne Botswana, understreker bestandigheten av symboler som er knyttet til eksistensielt viktige anliggender. Jeg har bestrebet meg på å diskutere dette ved å sette i fokus sosiale konflikter som, i det minste potensielt, er universelt å finne i alle mellommenneskelige forhold, krysskulturelt sett. Men snarere enn å forsøke å si noe generelt (i betydningen universelt) om sosiale konflikter, har

jeg tvert i mot vært opptatt av å få frem hvor radikalt forskjellige konflikter kan gis kulturell mening og komme til uttrykk sosialt og politisk. Med et slikt fokus har jeg lagt vekt på å gjøre konfigurasjonene av kategorier, verdier og praksiser knyttet til henholdvis *balentia* og *kagiso* sammenliknbare med sikte på en form for komparativ refleksjon til hjelp for å identifisere sentrale elementer i de to respektive konfigurasjonene.

Jeg har så brakt disse konfigurasjonene inn i skiftende historisk kontekster. Først og fremst for å identifisere betingelsene for kulturell kontinuitet, men også for å diskutere betydningen av at enkelte elementer i konfigurasjonene kan få ny mening som følge av visse transformative prosesser som er påskyndet av en historisk kontekst i stadig endring. Gjennom dette håper jeg å ha fått frem hvordan kulturell kontinuitet kan reproduseres, endog forsterkes, under til dels svært skiftende historiske omstendigheter, politisk så vel som sosialt.

Denne analysen har, som jeg sa innledningsvis, vært inspirert av Sahlins historiske så vel som komparative bidrag. Spesielt dirigerer hans sentrale begrep «structure of the conjuncture» oppmerksomheten mot «agency» i interaksjon med struktur (f.eks. 1985: 152ff). Dette er et analytisk perspektiv som kan hjelpe oss til å forstå hvordan kulturelle kontinuiteter reproduseres gjennom massive serier av til dels repetitive hendelser hvor levende mennesker i samspill påvirker og påvirkes av strukturelle forhold. Jeg har derfor forsøkt å se det slik at i enhver hendelse er det snakk om – *sui generis* – en kreativ, og dermed potensielt ny, utforming av situasjonell mening. Det vil si en form for betydningsdannelse som dels er betinget av overleverte kategorier og verdier, dels av interessebasert handling under innflytelse av kontemporære verdier og omstendigheter. Dette har gjort det mulig å se at i enhver ny historisk kontekst bringes overleverte verdier og kategorier inn i en prosess som kan innebære radikale endringer på ett plan, samtidig som verdiene og kategoriene blir reprodusert på et dypere plan. Dette skjer ofte rutinepreget og dermed på en nærmest umerkelig måte, slik at vi som antropologer lett kan ta det hele like for gitt som de menneskene som inngår i disse prosessene.

Kanskje er det derfor sånn at vi må bli eksponert for slikt som kontroversene rundt *balentia* eller definisjonskampen omkring *kagiso* for at vi skal fatte interesse for å problematisere betingelsene for kulturell kontinuitet. Hvis vi da ikke heller finner problemstillinger knyttet til endring mer fascinerende og setter dem i fokus. Derved kan vi imidlertid lett henfalle til enkle dikotomier som tradisjonell versus moderne fordi vi ledes bort fra kompleksiteten i interaksjonen mellom det overleverte og det kontemporære.

## REFERANSER

- Albera, Dionigi. 2006. Anthropology of the Mediterranean: Between crisis and renewal. *History and Anthropology*, 17(2): 109–133.
- Barth, Fredrik. 1971. Synkron komparasjon. I *Historisk metode IV*. Bergen: Universitetsforlaget.
- Ben-Yehoyada, Naor. 2014. Mediterranean modernity? I P. Horden and S. Kinoshita (red.), *A Companion to Mediterranean History*, Chichester: John Wiley & Sons.
- Brigaglia, Manlio. 1971. *Sardegna: Perchè Banditi*. Milan, Italy: Carte Segrete.
- Bromberger, Christian. 2006. Towards an anthropology of the Mediterranean. *History and Anthropology*, 17(2): 91–107
- Clark, Martin. 1996. Sardinia: cheese and modernization. I C. Levy (red.), *Italian Regionalism. History, Identity and Politics*, s. 81–109. Oxford: Berg.

- Clastres, Pierre. 1989. *Society against the State*. New York: Zone Books.
- Comaroff, Jean. 1980. Healing and the cultural order. The case of the Barolong boo Ratshidi of Southern Africa. *American Ethnologist*, 7(4): 637–57.
- . 1985. *Body of Power—Spirit of Resistance. The Culture and History of a South African People*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Comaroff, John. L. 1975. Talking politics: Oratory and authority in a Tswana chiefdom. I Maurice Bloch (red.), *Political Language and Oratory in Traditional Society*, ss. 141–61. London: Academic Press.
- Comaroff, John L. and Simon A. Roberts. 1981. *Rules and Process: The Cultural Logic of Dispute in an African Context*. Chicago: University of Chicago Press.
- Davis, John. 1977. *People of the Mediterranean: An Essay in Comparative Social Anthropology*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Deledda, Grazia. 1995. *Tradizioni popolari di Sardegna: Credenze magiche, antiche feste, superstizioni e riti di una volta nei più significativi scritti etnografici di dell'autrice sarda*. Edited by Dolores Turchi. Rome: Edizioni Della Torre.
- Deleuze, Gilles and Felix Guattari 2003. *A Thousand Plateaus. Capitalism and Schizophrenia*. London: Continuum.
- Foucault, M. 1978. Governmentality. *Ideology and Consciousness*, 6(6): 5–21.
- Fuller, Peter J. 2000. Regional identity in Sardinian writing of the twentieth century: The work of Grazia Deledda and Giuseppe Dessi. *The Italianist*, 20(1): 58–97.
- Gilmore, David. 1987. Introduction: The shame of dishonor. I D. Gilmore (ed.), *Honor and Shame and the Unity of the Mediterranean*. Washington: American Anthropological Association.
- Gulbrandsen, Ørnulf. 1993a. Missionaries and northern Tswana rulers: Who used whom? *Journal of Religion in Africa*, 23(1): 44–83.
- . 1993b. The rise of the north-western Tswana kingdoms: On the socio-cultural dynamics of interaction between internal relations and external forces. *Africa*, 63(4): 550–582.
- . 1995. «The king is king by the grace of the people.» Control and exercise of power in subject-ruler relations. *Comparative Studies in Society and History*, 37(3): 415–455.
- . 1996a. *Poverty in the Midst of Plenty. Socio-Economic Marginalization, Ecological Deterioration and Political Stability in a Tswana Society*. Bergen: Norse Publications.
- . 1996b. Living their lives in courts: The counter-hegemonic force of the Tswana *kgotla*. I Olivia Harris (red.), *Inside and Outside the Law*, s. 125–156. London: Routledge.
- . 2001. Christianity in an African context: On the inadequacy of the notion of a sacred/secular divide. *Journal of the Royal Institute for Inter-Faith Studies*, 1: 31–59.
- . 2007. Town-state formations on the edge of the Kalahari. Socio-cultural dynamics of centralization in Northern Tswana Kingdoms. *Social Analysis*, 51 (3): 55–77.
- . 2014. *The State and the Social. State Formation in Botswana and its Precolonial and Colonial Genealogies*. New York/Oxford: Berghahn.
- . 2017. Inside and outside the state in Italy and Botswana: Historical and comparative reflections on state apparatuses of capture and *rhizomic* forces. I B. Kapferer (red.), *The Nation-state and its Translations into Practice*. Wantage, U.K.: Sean Kingston Publishing.
- . Kommer. Egalitarian values, holistic virtues and contradictions of individualism: An African kingship in a comparative perspective. I A. Boskovic and G. Schlee (red.), *African Political Systems Revisited*. New York/Oxford: Berghahn.
- Heatherington, Tracey. 2010. *Wild Sardinia: Indigeneity and the Global Dreamtimes of Environmentalism*. Seattle: University of Washington Press.
- Helle-Valle, Jo. 2002. 'Seen from Below: Concepts of Politics and the State in a Botswana Village'. *Africa*, 72(2): 179–202.
- Herzfeld, Michael. 1980. Honor and shame: Some problems of comparative analysis of moral systems. *Man*, 15 (2): 339–351.

- . 1984. The horns of the Mediterraneanist dilemma. *American Ethnologist*, 11(3): 439–54.
- . 2001. Ethnography, globetrotting, and the spaces of social knowledge. *Journal of Anthropological Research*, 57 (3): 259–276.
- Hobsbawm, Eric. 1969. *Bandits*. London: Weidenfeld and Nicolson.
- Ingstad, Benedicte. 2014. *Utvikling – for hvem? Erfaringer og forskning blant utsatte grupper i Botswana 1983–2002*. Oslo: Kolofon.
- Kuper, A. 1982. *Wives for Cattle*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Ledda, Alberto. 1971. *La Civiltà Fuorilegge. Storia del Banditismo Sardo*. Milano: Mursia.
- Moss, David. 1979. Bandits and boundaries in Sardinia. *Man* (N.S.), 14 (3): 477–496.
- Nader, Laura. 1990. *Harmony Ideology: Justice and Control in a Zapotec Mountain Village*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Niceforo, Alfredo. 1977 [1897]. *La Delinquenza in Sardegna*. Cagliari: Edizioni Della Torre.
- Pigliaru, Antonio. 2000. *Il Banditismo in Sardegna. La Vendetta Barbaricina come Ordinamento Giuridico*. Nuoro: Il Maestrale.
- Pisano, Giorgio. 2004. *Lo Strano Caso del Signor Mesina*. Nuoro: Il Maestrale.
- Pina-Cabral, Joao. 1989. The Mediterranean as a category of regional comparison: A critical view. *Current Anthropology*, 30: 399–406.
- Ricci, Giovanni. 2009. *La Sardegna dei Sequestri*. Rome: Newton Compton.
- Roberts, Simon. 1985. The Tswana polity and "Tswana Law and Custom" reconsidered. *Journal of Southern African Studies*, 12 (1): 75–87.
- Sahlins, Marshall. 1981. *Historical Metaphors and Mythical Realities*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- . 1987. *Islands of History*. Chicago: The University of Chicago Press.
- . 2013. *Apologies to Thucydides. Understanding History as Culture and Vice Versa*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Saussure, Ferdinand de. 1959. *Course in General Linguistics*. New York: McGraw-Hill.
- Schapera, Isaac. 1940. The Political Organization of the Ngwato in Bechuanaland Protectorate. I M. Fortes and E.E. Evans-Pritchard (red.), *African Political Systems*, s. 56–82. London: Oxford University Press.
- . 1984. *A Handbook of Tswana Law and Custom*. London: Oxford University Press for the International African Institute.
- Schneider, Jane. 1971. Of vigilance and virgins: Honor, shame, and access to resources in Mediterranean societies. *Ethnology*, 10 (1): 1–24.
- Scott, James. 1990. *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts*. New Haven: Yale University Press.
- Schweizer, Peter. 1988. *Shepherds, Workers, Intellectuals. Culture and Centre-Periphery Relationships in a Sardinian Village*. Stockholm: Stockholm Studies in Social Anthropology, Department of Social Anthropology, University of Stockholm.
- Sorge, Antonio. 2008. Divergent visions: localist and cosmopolitan identities in highland Sardinia. *Journal of the Royal Anthropological Institute* (N.S.), 14: 808–824.
- . 2014. Highland sanctuary and the state: Mountains as a political category in Mediterranean history. I A. C. Dawson, L. Zanotti, and I. Vaccaro (red.), *Negotiating Territoriality: Spatial Dialogues between State and Tradition*, s. 36–50. London: Routledge.
- . 2015. *Legacies of Violence. History, Society, and the State in Sardinia*. Toronto: University of Toronto Press.
- Strathern, Marilyn. 1992. *Reproducing the Future. Essays on Anthropology, Kinship and the New Reproductive Technologies*. Manchester: Manchester University Press.