



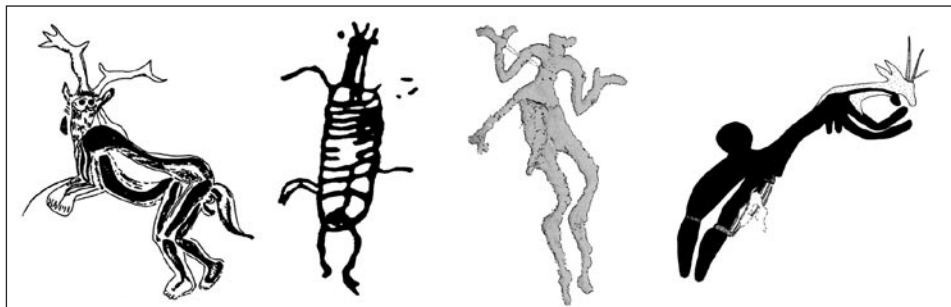
Forandringer og forvandlinger.

Kjønn, dyr og virkelighetsoppfatninger før og nå

På den femte og sjette dag skapte Gud alle jordens dyr. Så skapte han menneskene, som *skal råde over fiskene i havet og over fuglene under himmelen og over feet og over all jorden og over alt kryp som rører sig på jorden. Og Gud skapte mennesket i sitt billede, i Guds billede skapte han det; til mann og kvinne skapte han dem (1. Mos. 1. 26-27).*

Med den bibelske skapelsesberetningen ble to helt vesentlige kategoriseringer overlevert til menneskene, en mellom mennesker og dyr, og en mellom menn og kvinner. Beretningen er gitt noe ulike fortolkninger gjennom tidene, men forståelsen av kategoriene som hierarkiske har preget de fleste. Som verdisystem har den formet all vestlig væremåte, vitenskapene inklusive.

For arkeologer er det tankevekkende at det bibelske perspektiv som de fleste av oss kjenner, vel også er det beste *eksempel på en referanseramme som er felles for nesten hele det vestlige forskerfellesskapet, men knapt for noen av de samfunn vi studerer.*



Figur 1. Ulike stadier av forvandling? Fra høyre mot venstre: *Les Trois-Frères* (etter Clottes & Lewis-Williams 1998), *Vingen i Nordfjord* (etter Bøe 1932), *Järrestad, Skåne* (etter Aldhouse-Green, M. & S. 2005), *San-maling, Sør-Afrika* (etter Lewis-Williams & Pearce 2004).

Fra eventyrskogen til kjønnskategorier

Oppfatninger om likheter og forskjeller er nemlig, som det meste annet, kulturelt overleverte. Vi sosialiseres inn i oppfatningene fra tidlig barndom av. Det har for eksempel vært påpekt at små barn har en tendens til å snakke med dyr og ellers behandle dem som sine likeverdige, tilsynelatende uten tanke for at det skulle dreie seg om skapninger kvalitativt forskjellige fra dem selv (Serpell 1986:139). Slik møter vi også dyr – og halvdyr - i store deler av

barnelitteraturen.

I eventyrlandet Narnia (Lewis 1950-56) voktes territoriet av faunen Tumnus. Faunen kommer opprinnelig fra romersk mytologi, hvor den (han) voktet jaktterritoriene. Han er halvt geit, men har menneskelig overkropp og hode. Konge i Narnia er den uendelig vise løven Aslan. Blant de mer anonyme borgere er alle skogens dyr, trauste og trygge, eller snakkesalige og snusfornuftige, som i de fleste samfunn.

Dikt og overtro – ja vel. Men det handler også om likheter, forskjeller og grenser, om alternative kategoriseringer av fenomener. I barns verden er det færre grenser og flere muligheter. Barn og barnslige voksne finner det ganske naturlig å snakke med dyr om mange viktige ting. Da blir det heller ikke overraskende at noen skapninger kan framstå som noe midt mellom dyr og menneske.

Tette eller permeable grenser

Moderne arkeologi har i økende grad beskjeftiget seg med vitenskapelige grunnlagsproblemer og karakteren av den kunnskapen som skapes. Denne artikkelen vil bruke innsikter fra nyere forskning til å problematisere deler av rammeverket vi arkeologer bruker i vårt arbeid for å forstå fortiden, nemlig noen grenseoppganger som vi oppfatter som selvfølgelig. *Mellom grensene* finnes *kategoriene* som fylles med innhold gjennom symboler og språklige begreper: kvinner og menn, dyr og mennesker. Bak disse skillene anes grunnleggende distinksjoner mellom utenfor og innenfor (samfunn), og mellom natur og kultur.

Moderne biologisk og medisinsk forskning har demonstrert at jordens skapninger har det meste av arvestoffet felles – det som skiller er bagatellmessig. Når det gjelder egenskaper knyttet til biologisk kjønn, kan det i beste (?) fall argumenteres for at egenskapene er ulikt distribuert mellom henholdsvis kvinner og menn, ikke at noen er forbeholdt ett kjønn alene (for en kort omtale av dette, se for eksempel Gilchrist 1999). Det har vist seg at vitenskap og verdier er så tett innvevd i hverandre at det ofte er vanskelig å enes om hva som faktisk er biologi og hva som er kultur. Våre overleverte kategorier og grenser har ikke fulgt med i denne utviklingen.

Postmoderne kategorier – finnes de?

Det postmoderne kravet om dekonstruksjon innebærer i arkeologisk sammenheng en kritisk gransking av våre egne begreper og verdier for å åpne for de alternative forestillinger vi faktisk mener at fortidens mennesker kan ha hatt. Dermed lærer vi også mer om oss selv.

Noen ganger er andre kulturers betraktningmåter så selvfølgelig for oss at vi knapt registrerer deres fremmedartethet. Hvem kjenner vel ikke sfinxen? Eller egypternes mange guder med dyrehoder? Dyr som guddommer, for eksempel øksen i det indre middelhavsområdet, må også forstås ut fra tankegang vidt forskjellig fra vår. Spørsmålet er: kan vi greie å frikoble oss fra egne kategoriseringer slik at vi evner å se, og skape begreper om, kvalitativt forskjellige måter å avgrense fenomener mot hverandre, eller til og med verdensanskuelser som ikke opererer med grenser? Kan vi forstå de alternative verdisystemene som eventuelt måtte følge med?

Kjønn som grense

Kvinneforskningens historie kan være en illustrasjon på hvordan grenser konseptualiseres og skiftende verdier avsløres. Her fokuserte man tidlig på problemer knyttet til det å overføre vår tids etablerte kategorier til fortiden.

Vi erkjenner nå for eksempel at distinksjonen mellom kjønnene ble problematisert alt i antikken, blant andre av Aristoteles som forsto det mannlige prinsipp som aktivt og det kvinnelige som passivt. De observerbare kroppslige forskjellene la han derimot liten vekt på. Han så dem som variasjoner over et grunn tema, og skilte ikke ontologisk mellom kvinner og menn. Denne ettkjønnsmodellen sto i realiteten sterkt helt til forestillingen om de to ulike, komplementære kjønn tok over i det attende hundreåret (Laqueur 1990). Det var med tokjønnsmodellen som mal at feminister på 1980-tallet raste mot eldre framstillinger (som Aristoteles') av kvinners og menns anatomi som variasjoner over samme tema. Man mente det innebar at kvinner ble betraktet som en mindreverdige utgave av mannen (Tuana 1988). Først i den aller siste tiden, med kjønnsforskningen i kvinneforskningens kjølvann, har man igjen begynt å tenke på kjønn som glidende overganger (Nordbladh & Yates 1990; Norderval 2006).

I dag erkjenner man ulike måter å se biologisk kjønn på, definere sosiale kjønnsroller og konstruere helt personlige kjønnsidentiteter. Dette siste er uten tvil et privilegium(?) for borgere av det tredje millennium. Det kan være vanskelig å forestille seg fortidige samfunn hvor individet i samme grad kunne utfolde seg uavhengig av en gruppes normer. Som modell for forståelse av fortidige identiteter kan postmoderne kjønnsoppfatninger vanskelig tenkes. Men nettopp ved å destabilisere våre kjente kategorier tvinges det fram en erkjennelse av at alternativer er mulig, til og med sannsynlig. Studier av historiske situasjoner og dagens valg kan være brobyggere til forståelse av variasjon i fortiden.

I et større kulturelt perspektiv er det ikke uten videre sikkert at kjønn forstått som biologisk eller sosialt fenomen alltid viser seg å være en viktigere form for forskjell enn andre. Det behøver ikke alltid være "gjennomsyrende", slik det kan oppleves i moderne vestlige samfunn (Moi 1998). Et eksempel fra Samoa gis av Henrietta Moore (1993). Her regnes ikke "søstre" som kvinner. Når fokus er på søskenforholdet, kobles kjønnskategoriene ut. De blir ikke bare irrelevante, men ikke-eksisterende, og er altså ikke selve grunnlaget for identiteten.

Anvendt på forhistorien: Hvis for eksempel menneskeframstillinger i bergkunsten eller graver fra tidlig jernalder framstår som ukjønnete ("kjønnsnøytrale"), kan det være fordi de hører hjemme i situasjoner hvor man ganske enkelt ikke betraktet kjønn som vesentlig (Dommasnes 1989)? Kanskje ikke bare vi, men også mennesker i andre samfunn kan være kjønnsblinde (Mandt og Næss 1986), og kanskje er det ikke alltid negativt? Hvis man ikke *ser* kjønn, kan man heller ikke diskriminere på grunnlag av det.

Natur og kultur, dyr og mennesker

Den arkeologiske kjønnsforskningen har inspirert til en utvidelse av perspektiver som kom til å sprengte stadig nye grenser. Dens synspunkter og teorier er en inspirasjon også innenfor andre rammeverk. Hvordan definere samfunn og aktører, hvem var innenfor synsfeltet og hvem falt utenfor, hvem er aktive og hvem er passive? Den sosiale statusen til dyr (Ingold 1994) og til og med gjenstander som omgir oss (Latour 1987) er blitt problematisert innenfor slike utvidete perspektiv. Spørsmålene har vist seg å ha både epistemologiske, ontologiske og etiske implikasjoner (Harding 1986; Haraway 1991).

Når forholdet mellom natur og kultur omtales, møter vi en dobbelthet alt i språk og språkbruk. Mennesket er både atskilt fra naturen og en del av den. Det siste gjelder definitivt den biologiske, materielle komponenten, mens vi anser oss som kvalitativt forskjellige fra resten av naturen hva angår åndelig utrustning, rett til makt, etisk bevissthet og ontologisk status. Mennesket har skapt kulturene. Bare mennesker har språk, og bare mennesker har sjel?

Forståelsen av forholdet mellom mennesket og resten av verden er grunnleggende i enhver kultur. Faktisk så grunnleggende at det blir en del av selve kulturen. På ett plan er dette noe av det arkeologer arbeider aller mest med. På et annet plan er det ikke blitt problematisert i svært stor utstrekning. Innen arkeologisk forskning har hovedfokus i relasjonen menneske-natur lenge vært på livberging, med mennesket som subjekt og naturen som objekt. Grensen mellom mennesker og dyr har blitt betraktet som en variant av forholdet menneske/natur, men enda mindre tematisert. Dyr er ikke-mennesker, dermed natur.

Jegeren og byttet

Antropologen Tim Ingold har i mer enn to tiår gitt viktige bidrag til å belyse begrepsdannelsen vår – og fortidens – nettopp med hensyn til forhold mellom mennesker og dyr. Han minner oss om at ”just as humans have a history of their relations with animals, so also animals have a history of their relations with humans. Only humans, however, construct *narratives* of this history” (Ingold 1994:1). Denne historien er, ifølge Ingold, historien om hvordan mennesket har tilegnet seg kontroll over den naturen som inkluderer dem selv. Eller, i et annet språk, det er en variant av seierherrenes historie. I et slikt perspektiv kan innsikt i jeger- og samlers folks tankemåte være interessant, etter som de skiller seg fra oss ved at de enda ikke har erobret herredømme over sine medskapninger.

Ingold hevder at i de fleste jeger- og sankersamfunn betraktes naturen som noe levende, noe(n) man må pleie forholdet til. Jakt kan inngå som del av slike gjensidige relasjoner, og betraktes i enkelte samfunn som en regenerasjonsrite. Hvis jakten er riktig motivert, gjennomført på en måte som ivaretar også dyrets verdighet, og byttet fordeles etter gjeldende regler, vil dyrets sjel frigjøres og gjenfødes i ny skikkelse. Dyr og mennesker samhandler fordi de ønsker (velger) det som autonome, men gjensidig avhengige skapninger. For jegeren oppfattes selve jakten og drapet som en grunnleggende ikke-voldelig handling. Hvis ikke hensynet til dyret ivaretas er tilliten brutt, og konsekvensene kan bli alvorlige. Dypest sett er det naturens krefter som er de sterkeste, og som sikrer menneskene en fortsatt plass i det store bildet (Ingold 1994:11). Dyr og mennesker blir aktører på samme arena. De er samfunnsmedlemmer, subjekter, med individuelle sosiale identiteter. Domestisering av tidligere ville (frie) dyr introduserer ifølge Ingold et hierarki bygd på premissen at også dyrene er subjekter som kan forholde seg til gjeterens krav.

Min egen oppfatning går mer i retning av at forholdet mellom menneske og natur ble radikalt forandret med innføringen av tamdyr og jordbruk. Mennesker fikk fra nå av for første gang systematisk kontroll over andre skapninger. Kontroll betyr mulighet for makt. Denne innsikten er det, slik jeg forstår det, som har fått Ian Hodder (1990) til å karakterisere ”the domestication of Europe” som mer av en *mental* prosess enn en teknologisk eller økonomisk.

Permeable grenser i fortidige virkelighetsoppfatninger

Grensene mellom mennesker og dyr ser altså ut til å ha vært tenkt langt mer tøylige i mange primitive samfunn enn i vårt eget. Alt i den paleolittiske hulekunstens tid ble sammensatte figurer med trekk fra både mennesker og dyr framstilt. Blant de best kjente er nok de to "trollmennene" fra *Les Trois-Frères*, begge tolket som sjamaner (Fig.1). Sjamaner antas å kunne reise i andre verdener, utkledd som, eller omskapt til, dyr (Clottes & Lewis-Williams 1998:17). Transformasjonen, eller forvandlingen, blir her en måte å bevege seg over grenser.

Generelt preges hulekunsten av store naturalistisk gjengitte dyr, blant annet bison, noe som i det minste indikerer at dyrene må ha hatt en stor plass i tidlige menneskers bevissthet. En annen, langt senere, storhetstid for nært forhold mellom dyr og mennesker er de store jordbrukskulturene i Midtøsten, de som senere skulle utvikle seg til sivilisasjoner. Uroksen er et fremtredende symbol i tyrkiske Çatal Hüyük, i minoiske samfunn og ikke minst i Egypt, hvor oxen Apis var hellig (Viaud 1968). Oksen ble tidvis assosiert med selve solguden Ra. Den var imidlertid langt fra alene om å ha spesiell status i Egypt. Katter, hunder, værer, slanger og skorpioner er bare noen blant mange eksempler. Katter i tusentall ble begravet på egne kirkegårder. Andre kirkegårder kunne huse for eksempel krokodiller (Viaud 1968:48). Det er nærliggende for oss å anta at dette viser at dyrene hadde samme ontologiske status som mennesker. I likhet med mennesker skulle de hjelpes til evig liv. Om noen dyr i Egypt ble betraktet som guder er ikke så viktig for vår problemstilling. Det som er viktig, er at faraoene var guddommelige, og at de ofte ble gjengitt i (halvt) dyreskikkelse. Man forestilte seg ikke bare at grensen mellom menneske og dyr kunne overskrides, men så også for seg dyr i maktposisjoner.

Hensikten med denne gjennomgangen har vært å illustrere at noen av de grunnleggende premisser vi arbeider ut fra, ikke har vært delt av alle til alle tider. Det gjelder også fenomener og kulturer som arkeologer forsker på. Noe ganske enkelt og innlysende vi ikke alltid evner å ta med i forestillingene om fortiden, er det store antallet (andre) dyr i menneskenes umiddelbare omgivelser. De fleste arkeologer, og spesielt skrivende arkeologer, bor i byer. Dyr er sjeldne. Det gjelder også langs landveiene hvor vi kjører bil og på turiststeder hvor vi ferierer. Vår verden består av mennesker og menneskepåvirkede landskap. For bare hundre år siden var forholdet et helt annet. Tenker vi oss til vestnorsk steinalder, var det *mennesker* som var sjeldne. De få små menneskegruppene levde i en natur full av andre levende skapninger. Selv i vikingtid og middelalder var naturens dyr en nær virkelighet som ingen kunne distansere seg fra. I dagliglivet bodde gårdens egne folk og dyr under samme tak, også det en form for nær kommunikasjon, samtidig som de beskyttet hverandre mot det ville, utenfor. Artene var bokstavelig talt nærværende for og fortrolige med hverandre.

Er det noe konkret som tyder på at man i vår egen forhistorie ikke bare har bodd nær dyrene, men også har sett grensene mellom dyr og mennesker som mindre absolutte, med konsekvenser for virkelighetsoppfatning og begrepsdannelse?

Like i døden?

Et eksempel på en mulig grenseoverskridelse finner vi på den mesolittiske gravplassen Skateholm i Skåne. Dette er stedet hvor hunder har fått til dels mer omsorgsfull begravelse enn mennesker (Fig. 2). På gravplassen Skateholm I ble det funnet åtte individuelle hundegraver, seks av dem på et særskilt område innenfor den større gravplassen som også rommet



Figur 2. Hundegrav, Skåne (etter Larsson 1982).

mennesker. Hva gravform angår, var disse hundene behandlet på samme vis som menneskene, med blant annet oker strødd i graven. Gravgaver finnes også. En av hundene hadde fått en av de best utstyrte gravene på hele feltet: et hjortegevir, en dekorert hammer av hjortehorn og tre flintblader. Det må tydeligvis ha vært en ”big dog” (Larsson 1989:219). Etter våre begreper blir slike hundegraver både fascinerende og merkelige. Dyrene kan neppe oppfattes som offer. Representerer de kanskje forfedre (Helms 1998)?

Norrøne samfunn

I vår jernalder mener vi å vite, gjennom både skriftlige kilder og materiell kultur, at kjønnskategoriene kvinne og mann var vel etablerte og av samfunnsmessig stor betydning. Samtidig antydes elementer av det androgyne, særlig knyttet til fruktbarhet. En liten, fallosliknende figur (Fig. 3) fra en hustuft på Modvo i Hafslo kan også ses som uttrykk for feminine former (Kristoffersen 1993:195). I en artikkel om *hellige hvite steiner*, eller kjempefalloser av stein, har Bergljot Solberg (1999) pekt på at flere av disse har hugget inn skålgroper. Følger vi tanken kjent fra bergkunstforskning om skålgroper som kvinnesymbol, blir resultatet ”tvekjønnete falloser”. Forvirring eller grenseoverskridelse?



Figur 3. Amulett med både mannlige og kvinnelige trekk fra Modvo, Hafslo. Foto: Svein Skare, Bergen Museum.

Nyere forskning har vist at også forholdet mellom dyr og mennesker i norrøne samfunn har vært mangfoldig. Man har festet seg ved dyrenes plass i mytologien, i ornamentikken og i riter (Jennbert 2002, 2004; Hedeager 2004). Gjennom flere hundre år var dyr selve det bærende elementet i nordisk flatedekkende ornamentikk. Vi ser dem noen ganger som fugler, hester eller hunder. Andre ganger er de umulige å artsbestemme, men opptrer i forvridde og uventede sammensetninger av arter og lemmer i komposisjoner hvor også mennesker kan inngå som ett av flere elementer. Ornamentikken tar åpenbart ikke sikte på å være naturalistisk, men reflekterer kognitive strukturer (Hedeager 2004:225 ff). "Kognitive strukturer" betyr begreper og rammer for hvordan vi tenker oss verden. Altså synes én slik struktur i jernalder å være at mennesker og andre dyr ikke er vesensforskjellige. De er av samme karakter, og kan blandes.

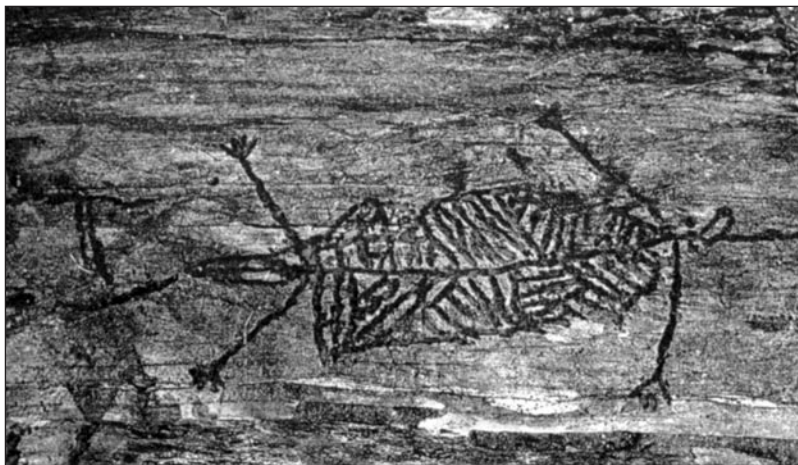
I mytologien sto hamskiftet, det at mennesket kan anta dyreskikkelse, sentralt. Dette var først og fremst en egenskap som tillå sjamanene, nødvendig for deres reiser i andre verdener. Mesteren var Odin, som også kan oppfattes som androgyn (Solli 2002). Nok en variant av de ustabile grensene møter vi gjennom Loke-skikkelsen, visstnok av jotunætt, men innlemmet i æsenes slekt gjennom fosterbrorskap med Odin. Lokes barn var *Midgardsormen*, *Hel* og *Fenrisulven*.

Vingen – "et naturens kolossalmusæum" for kvinner?

Sjamanisme innebærer forvandlinger og overskridelse av grenser. Sjamaner tenkes ofte som menn. Det finnes imidlertid rikelig dokumentasjon, spesielt fra sirkumpolare strøk, på at sjamaner kan være kvinner. Videre er det interessant at sjamanisme her kan utøves uten store faktorer, i ganske dagligdagse situasjoner (Pentikäinen 1998). Etnografisk er det klart at sjamaner ofte er kjønnsmessig tvetydige, enten "naturlig" eller fordi de velger å leve som "motsatt kjønn" (Holliman 2001; Norderval 2006:24 f). Slik har sjamaner kommet til å stå som selve eksponenten for overskridelser av "naturlige" grenser, både knyttet til dagligliv og til dramatiske hendelser, uten at vi egentlig har grunnlag for å hevde at grensene bare kunne overskrides av sjamaner, eller bare i transestilstand.

På nordiske ristninger fra bronsealder så vel som eldre perioder forekommer menneskefigurer som har vært tolket som sjamaner, dansende inn i ekstasen. Grunnlaget for sjamantolkningen styrkes om man trekker inn geometriske motiver og skjeletter som eksempler på sjamanistiske visjoner (Clottes & Lewis-Williams 1998), se også Fig. 5 som viser menneskeframstillinger på det store steinaldersfeltet i Vingen i Nordfjord. Nok en indikasjon kan være en figur (Fig. 4) fra Ausevik i Sunnfjord, et geometrisk mønster med hode, armer og bein. Er det et menneske iført en dyrefell, en sjaman i dyp transe, omskapt til dyr? Eller en fusjon av menneske og dyr, som antydnet av Mandt (1995:273)?

Det tok relativt lang tid før arkeologer lærte seg til å se kvinner blant helleristningenes menneskefigurer. Nå ser vi dem, og ser også at de udiskutable mannsfigurene ofte er minst like sjeldne, særlig på veideristningsfelter. Langt vanligst er figurer uten kjønnsmarkering. Én tolkning av slike kan være at de er hermafroditter. Slik forstår Ericka Engelstad (2001:279) noen av de kjønnsmessig tvetydige figurene på Hjemmeluft-feltet i Alta. Engelstad foreslår også at slike figurer uten kjønnsmarkering, men vist med et stort og rundt (gravid?) mageparti, kan være kvinnelige sjamaner (ibid.).

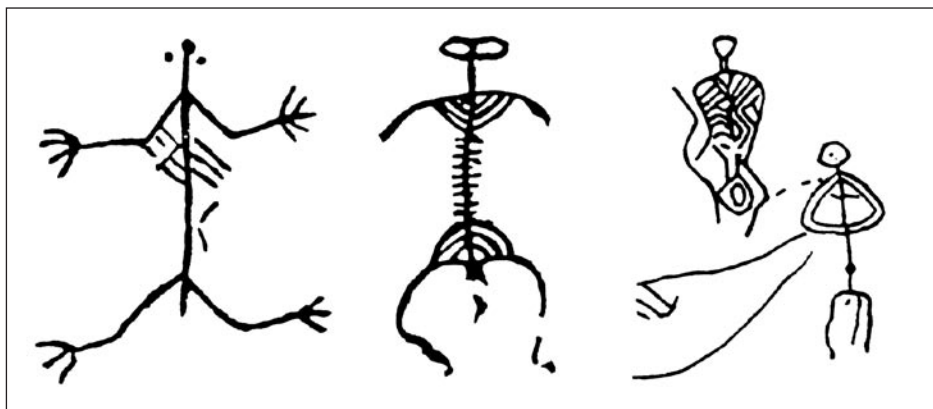


Figur 4. Geometrisk figur? Dyrefell? Antropomorf med markering av kvinnekjønn? Kvinnelig sjaman? Fra Ausevik i Flora, Sunnfjord. Etter Mandt 1995.

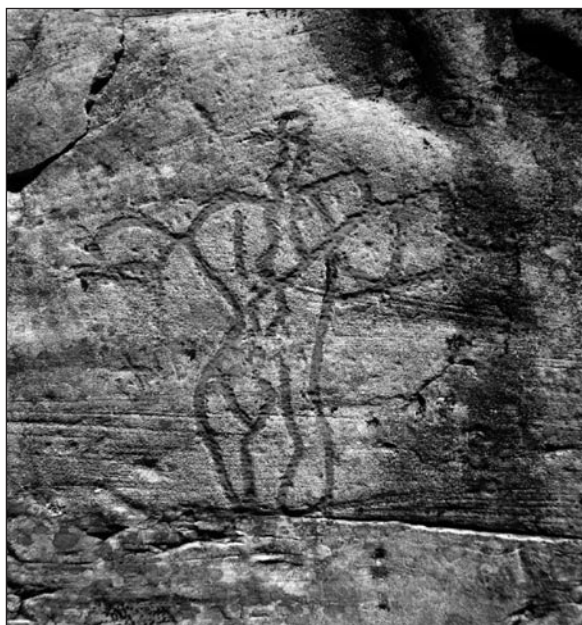
Gro Mandt har også behandlet framstilling av kjønn i vestnorsk bergkunst i en rekke arbeider (1995, 1996, 1998). Blant menneskefigurene i Vingen finner hun at det faktisk er flere sikre kvinnefigurer enn mannfigurer (Mandt 1995:283). Det tallmessig vanligste motivet blant annet i Vingen er som kjent hjortedyr. I europeisk folketradisjon er det en nær forbindelse mellom hjortekoller og kvinner. Mandt (1996,1998) har festet seg ved dette i forbindelse med diskusjonen av kjønn på ristningsfeltene. I Vingen er det ikke bare flere sikre mennesker av hunkjønn enn av hankjønn. Det er også slik at de fleste hjortene er uten gevir, etter alt å dømme hundyr. I noen tilfeller er koblingen mellom kvinne og hjort så tett, sier Mandt (1998:210 f), at det ser ut som en fullstendig identitet mellom kvinne og hjortedyr. Hun setter dette inn i en ramme av liv, død og fruktbarhet.

Et påfallende trekk ved menneskefigurene i Vingen er den store variasjonen, fra enkle strektegninger til kompliserte figurer og til skjeletter (Fig. 5 og 6). Framstillingen av hjortedyrene er derimot relativt stabil. Variasjonen i menneskefigurene kan neppe tilskrives klossethet. Kan det være at den simplethen *betyr* noe, for eksempel sjamanens reise i ulike skikkelser til hun er i så dyp transe at hun skuer sitt eget indre (Eliade 1978)?

Skal vi våge oss enda et stykke på en utfyllende lesning? Sjamaner kan anta mange forskjellige dyreskikkelser, men det er vanlig at individer innen samme gruppe/kultur identifiserer seg med et spesielt dyr (M. og S. Aldhouse-Green 2005:205). San-folkets identifikasjon med eland-antilopen er kanskje den mest kjente (Lewis-Williams 1981). Kan det tenkes at hjorten i vår steinalder var (den kvinnelige) sjamanens dyreform, kanskje nettopp med det sett av assosiasjoner som antydes gjennom *the hind game* (Storm 1995)? Kanskje Vingen rett og slett har vært et sted hvor hovedsakelig det feminine prinsipp har blitt feiret og pleiet gjennom ulike riter og ritualer, fra sjelereiser til regenerasjonsriter, knyttet til fellesskapet mellom jeger og bytte? Eller de mange hjortene kan representere fjerne formødre (Willis 1994:2; Helms 1998:40) som kommuniserer gjennom sjamanen i samme skikkelse. Innenfor en slik tolkningsramme vil også Ausevikfiguren (Fig. 4) kunne nyfortolkes som en kvinnelig sjaman på vei ut av, eller inn i, sitt gode skinn...



Figur 5. Menneskeframstillinger fra Vingen. Etter kalkeringer ved Egil Bakka.



Figur 6. Sjaman med fuglehode? Vingen.
Foto: Skare, Bergen Museum.

Kjønn og erkjennelse

I denne artikkelen har jeg diskutert grenser, eller det som er mellom grensene, kategorier, som påvirker hvordan vi ser hverandre i samfunn. Men det handler også om forståelsen av forholdet mellom natur og kultur, i all enkelhet om virkelighetsoppfatninger.

Diskusjonen om kategorier og grenser i forhold til kjønn og kjønnsroller, deres innhold, status og grenseoppganger har lenge vært konsentrert om epistemologiske aspekter, hvordan erkjenne det ukjente, nettopp når kategoriene og grensene er annerledes enn de vi selv bruker som redskaper til erkjennelse. Ekstra problematisk blir det når man ikke lenger kan anta at biologiske kategorier, forstått som noe som har en materiell referanse i verden, og

kulturelle verdier, mentale forestillinger, følges ad. Erkjennelsen av at også (erkjennelsen av) de biologiske fastpunktene er kulturavhengige har bidratt til destabiliseringen. I et gjennomført konstruktivistisk perspektiv finnes for eksempel ikke kjønn annet enn på det performative planet. Likevel synes både konstruktivister og andre å kunne enes om at nettopp kjønn er ett av mange parametre i en komplisert virkelighet, og at kunnskap alltid produseres fra et gitt samfunnsmessig ståsted. Det finnes ingen mulighet til å stille seg utenfor. Objektivitet i gammeldags forstand blir dermed en umulighet. Filosofen Sandra Harding (1986) har utviklet denne tankegangen videre til begrepet *strong objectivity*. Hun hevder at kunnskap om samfunn best kan oppnås fra posisjoner langt nede i hierarkiet. Herfra har man langt bedre oversikt enn fra toppen. Derneist hevder hun at nettopp bevisstheten om og refleksjonen rundt det faktum *at man har et ståsted* gjør objektivitet mulig. Denne refleksjonen sikrer bedre innsikt enn om man tror seg nøytral.

Som en hund ser det?

En tilsvarende holdning finnes hos Donna Haraway og hennes begrep *situated knowledges*. Haraway introduserte begrepet (1988, 1991) som et klart tilsvarende til Hardings posisjon. Mens Harding knytter sin argumentasjon til mennesker i samfunn, er Haraway opptatt av mennesker og hele den verden vi lever i. I hennes forestillinger om aktører og subjekter inngår både mennesker, dyr og ting.

Brita Brenna viser i en innsiktsfull artikkel (2005) at oppmerksomheten hos Haraway med dette flyttes fra erkjennelse til ontologi. Haraway velger å ikke se mennesker som spesielle, men lar oss dele ontologisk status med andre skapninger (deriblant *kyborger*, blandinger av mennesker og maskiner, og ting, men den siden av saken vil jeg la ligge her). Det betyr at hun lar mennesker og dyr være i verden på samme måte, med samme mulighet til å handle, føle og reflektere(?). I hennes verden er ikke nødvendigvis mennesker forskersubjekter og dyr objekter. Kategoriene og grensene mellom dem endres på fundamentalt vis i Haraways filosofi, noe som kan oppleves som en total oppløsning og relativisering av alle forsøk på systematisk tenkning. Men det kan også ses på et annet vis, og her følger jeg Brenna i hennes argumentasjon at denne posisjonen tvert imot er inkluderende. Den inkluderer naturen i kategorien "vi", og gjør oss dermed ansvarlige på en kvalitativt ny måte. Fortellinger om mennesker må i dette perspektivet ta hensyn til andre skapningers verdighet, og inkludere dyr som selvstendige aktører så vel som respons på vår væremåte. Ikke minst betyr det at så lenge det er et asymmetrisk maktforhold mellom mennesker og dyr, vil den sterkest situerte kunnskapen være den som ser verden fra dyrenes ståsted.

Haraways "ontologiske snuoperasjon" (Brenna 2005:33) får epistemologiske og etiske konsekvenser for vår kunnskapspraksis. Etisk minner det oss om Arne Næss' dypøkologiske posisjon under slagordet *demokrati i biosfæren* (1974). Som kulturhistorikere bør vi være åpne for at Haraways tenkemåte kan ha mer felles med mange forgangne kulturere enn vår egen har. Hva med en arkeologi skrevet fra hundens ståsted?

Jakte på kyborger?

Kyborgeren er en figur som sprenger eksisterende kategorier. Haraway har brukt den for å illustrere ukjente muligheter, og for å bryte ned skiller mellom mennesker og andre måter å være på, slik hun også har brukt dyr (1995). Men har ikke kyborgeren mer med science fiction å gjøre enn med fortiden?

Hvis kyborgene har det felles med fortidens mennesker at den forholder seg til andre grenser og kategorier enn våre, kan den være et verdifullt bekjentskap og en nyttig hjelper. Det foreligger sterke indisier på at våre grensedragninger, kategorier og begreper – analytiske redskaper – er lite egnet til å trengre inn i forhistoriske virkeligheter. Paleolittiske og mesolittiske jegere, egyptiske og norrøne jordbrukere synes alle å ha oppfattet forholdet mellom menneske og natur svært forskjellig fra hva vi gjør, og trolig mindre hierarkisk. Denne radikale forskjelligheten bør man forsøke å inkludere i forståelsen. Teorier som Haraways og Næss', med flere subjekter, åpner for nye muligheter. De fungerer også som etiske varslere, idet de minner om at vestlig tingliggjøring av andre skapninger er kulturelle tolkninger. Kan de forsvares ved at de projiseres på fortiden, eller bør møtet med fortiden få oss til å revurdere egne verdier og levemåte? Slik får arkeologien direkte innflytelse på fremtiden.

En hyggelig bivirkning av slik storslått epistemologisk og etisk vending ville være om gamle damer nå trygt kan vedkjenne seg at de snakker med hunder. Stor som liten hund kan ha sterk personlighet og delta ivrig i meningsutvekslinger. *Det* har vi faktisk oppdaget for lenge siden.

Summary

This paper addresses the way we conceptualize and categorize people, animals and phenomena in relation to each other, thereby creating divisions and dividing lines. Most Western archaeologists tend to categorize humans and animals subconsciously in Biblical terms, a frame of reference that we definitely do not share with those prehistoric societies that we study.

Following a short survey of examples illustrating that categorizations of gender and species must in fact have been very different in many prehistoric societies than in ours, a reinterpretation of the west Norwegian rock art site of Vingen is suggested. Finally, the move from epistemological concerns through redefinitions of the ontological status of the natural world and the ethical consequences of such an understanding are discussed as issues of future importance.



Figur 7. Gro og Vige i intens samtale, ca 1985. Foto: J.Larsen

Litteratur

- Aldhouse-Green, M. & S. 2005. *The Quest for the shaman*. Thames & Hudson Ltd. London.
- Brenna, B. 2005. From Science Critique to New Knowledge Practices. I: Engelstad, E. & Gerrard, S. (red.) *Challenging Situatedness. Gender, Culture and the Production of Knowledge*: 27-42. Delft/ Eburon Academic Publishers.
- Bøe, J. 1932. *Felszeichnungen im Westlichen Norwegen*. Bergens Museums Skrifter 15.
- Clottes, J. & Lewis-Williams, D. 1998. *The Shamans of Prehistory. Trance and magic in the painted caves*. New York.
- Dommasnes, L.H. 1989. Litteraturanmeldelse "Women and archaeology". *K.A.N.* 8: 39-44. Trondheim.
- Eliade, M. 1978. *A History of Religious Ideas vol. I: From the Stone Age to the Eleusian Mysteries*. The University of Chicago Press.
- Engelstad, E. 2001. Desire and body maps: all the women are pregnant, all the men are virile, but... I: Helskog, K. (red.) *Theoretical perspectives in rock art research*. Instituttet for sammenlignende kulturforskning serie B: Skrifter CVI: 263-289. Oslo.
- Gilchrist, R. 1999. *Gender and archaeology. Contesting the past*. Routledge.
- Haraway, D. 1988. Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective *Feminist Studies*, vol. 14, nr. 3: 575-599.
- Haraway, D. 1991. Situated knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of a Partial Perspective. I: Haraway, D. *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*: 183-201. Routledge.
- Haraway, D. 1995. Otherworldly Conversations, Terrain Topics, Local Terms. I: Shiva, V. & Moser, I. (red.) *Biopolitics. A Feminist and Ecological Reader on Biotechnology*: 69-92. London, New Jersey and Penang: Zed Books Ltd.
- Harding, S. 1986. *The Science Question in Feminism*. Open University Press.
- Hedeager, L. 2004. Dyr og andre mennesker – mennesker og andre dyr. Dyreornamentikkens transcendentale realitet. I: Andrén, A., Jennbert, K. & Raudvere, C. (red.) *Ordning mot kaos, studier av nordisk førkristen kosmologi*: 219-252. Nordic Academic press.
- Helms, M. 1998. *Access to Origins. Affines, Ancestors and Aristocrats*. University of Texas Press.
- Hodder, I. 1990. *The Domestication of Europe*. Oxford: Basil Blackwell.
- Holliman, S.E. 2001. The gendered peopling of North America: Addressing the antiquity of systems of multiple genders. I: Price, N. (red.) *The archaeology of Shamanism*. Routledge.
- Ingold, T. 1994. From trust to domination: an alternative history of human-animal relations. I: Manning, A. & Serpell, J. (red.) *Animals and human society. Changing perspectives*: 1-22. London/ Routledge.
- Jennbert, K. 2002. Djuren i nordisk förkristen ritual och myt. I: Jennbert, K., Andrén, A. & Raudvere, C. (red.). *Plats och Praxis. Studier av nordisk förkristen ritual*: 105-124. Nordic Academic Press.
- Jennbert, K. 2004. Människor och djur. Kroppsmetaforik och kosmologiska perspektiv. I: Andrén, A., Jennbert, K. & Raudvere, C. (red.). *Ordning mot kaos, studier av nordisk förkristen kosmologi*: 183-218. Nordic Academic press.
- Kristoffersen, S. 1993. Gård og gjenstandsmateriale – sosial sammenheng og økonomisk struktur. I: Solberg, B. (red.) *Minneskrift Egil Bakka. Arkeologiske Skrifter fra Historisk Museum, Universitetet i Bergen* 7: 151-206. Bergen.
- Larsson, L. 1982. Skateholmsprojektet. Nya graver och ett nytt gravfält. *Limhamniana*.
- Larsson, L. 1989. Big dog and poor man. Mortuary practices in Mesolithic societies in Southern Sweden. I: Larsson, T.B. & Lundmark, H. (red.) *Approaches to Swedish Prehistory. A spectrum of problems and perspectives in contemporary research*: 211-223. BAR International Series 500.
- Latour, B. 1987. *Science in Action: How to follow Scientists and Engineers through society*. Harvard University Press.
- Laqueur, T. 1990. *Making Sex. Body and Gender from the Greeks to Freud*. Harvard University Press.
- Lewis, C.S. 1950-56. *The Chronicles of Narnia*.
- Lewis-Williams, D. 1981. *Believing and Seeing: symbolic meaning in southern San rock paintings*. London: Academic Press.

- Lewis-Williams J.D. & Pearce, D.G. 2004. *San Spirituality. Roots, Expression, and Social Consequences*. AltaMira Press.
- Mandt, G. 1995. Alternative analogies in rock art interpretation: the West Norwegian case. I: Helskog, K. & Olsen, B. (red.) *Perceiving Rock Art: Social and Political Perspectives*. Instituttet for sammenlignende kulturforskning: 263-291. Oslo.
- Mandt, G. 1996. Material culture and myth: snake symbolism in Nordic prehistory. *K.A.N- Kvinner i Arkeologi i Norge* 21:33-50. Bergen.
- Mandt, G. 1998. Vingen revisited. A gendered perspective on hunter's rock art. *KVHAA Konferenser* 40: 201-224. Stockholm.
- Mandt, G. & Næss, J.-R. 1986. Hvem skapte og gjensker vår fjerne fortid? *K.A.N.* 3: 3-28. Bergen.
- Moi, T. 1998. *Hva er en kvinne? Kjønn og kropp i feministisk teori*. Gyldendal.
- Moore, H. 1993. The differences within and the differences between. I: del Valle, T. (red.) *Gendered Anthropology*: 193-204. London/Routledge.
- Nordbladh, J. & T. Yates 1990. This Perfect Body, This Virgin Text: Between Sex and Gender in Archaeology. I: Bapty, I. & Yates, T. (red.) *Archaeology after Structuralism. Post-Structuralism and the Practice of Archaeology*: 222-237. London: Routledge.
- Norderval, L.W. 2006. *Skandinaviske jomfruer eller andre skeivinger? – et blikk på kjønn i Vikingtid*. Hovedfagsoppgave i arkeologi. NTNU.
- Næss, A. 1974. *Økologi, samfunn og livsstil*. Universitetsforlaget.
- Pentikäinen, J. 1998. The shamans and Shamanism. I: Jaatinen, T., Lethinen, I., Pentikäinen, J. & Saloniemi, M.-R. (red.) *Shamans*. Tampere Museums Publications 45: 29-50.
- Serpell, J. 1986. *In the company of animals: a study of human-animal relationships*. Oxford, Blackwell.
- Solberg, B. 1999. "Holy white stones". Remains of fertility cult in Norway. I: Völker an Nord- und Ostsee und die Franken. *Akten des. 48. Sachsensymposiums in Mannheim vom 7. bis 11. September 1997*: 99-106. Bonn.
- Solli, B. 2002. *Seid. Myter, sjamanisme og kjønn i vikingenes tid*. Pax forlag A/S. Oslo.
- Storm, L. 1995. *The Hind Game – seen in the light of European cervine tradition*. Bergen, Forlaget Folkekultur.
- Tuana, T. 1988. The weaker seed: The Sexist Bias of Reproductive Theory. *Hypatia* 3(1): 35-60.
- Viaud, J. 1968. Egyptian Mythology. *New Larousse Encyclopedia of Mythology*: 9-43. London/New York.
- Willis, R. 1994. Introduction. I: Willis, R. (red.) *Signifying Animals. Human meaning in the natural world*: 1-25. Routledge.

