

## FORORD

I de fleste antropologihistoriers horisont skimtes antropologien først kort efter midten af det 19. århundrede. Det kan være ansættelsen af Edward Burnett Tylor (1832-1917) som professionel antropolog, der henvises til, eller udgivelsen af hans *Primitive Culture* i 1871 eller hans *Researches into the Early History of Mankind and the Development of Civilisation* fra 1865.<sup>1</sup> Eller det kan mere generelt være evolutionstanken overført på de menneskelige samfund, der gøres til antropologiens fødsel med reference til Herbert Spencers (1820-1903) *Principles of Sociology* i 1876 eller sammenkoblingen af vor egen forhistorie og samtidens primitive folk hos John Lubbock (1834-1913) i *The Origin of Civilization and the Primitive Condition of Man* fra 1870. Eller det kan være Lewis Henry Morgans (1818-1881) store værk om slægtskabets udvikling i *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family* fra 1870. Alle disse værker repræsenterer en periode, hvor der opstod et behov for og krav om videnskabeliggørelse af undersøgelserne af koloniernes indfødte befolkninger, af de europæiske nationalstaters folks fortid og af sammenhængen mellem disse ting. Dette var perioden, hvor der i de europæiske lande skete en radikal omdannelse af de enkelte nationers identitet og historie. Hvor identiteten tidligere i form af de enevældige kongers slægtshistorie havde refereret tilbage til enten Noas tre sønner Sem, Ham eller Kam og Jafet, den babylonske sprogforvirring eller til slaget ved Troja, blev nationens historie nu identisk med de menige folks kulturhistorie. Det kom herhjemme blandt andet til udtryk ved, at arkæologien med de danske arkæologer Christian Jürgensen Thomsen (1788-1865) og Jens Jacob Asmussen Worsaae (1821-1885) i spidsen ophørte med at henføre fundene fra udgravningerne til skriftlige historiske kilder om kongernes og heltenes historie og i stedet opfattede dem som udsagn om folkets fortidige levevis. Nationens identitet var nu med nationalromantikken blevet identisk med folkets historiske og sproglige identitet, og derfor blev folkets fortidige levevis interessant. Efter at have afvist de skriftlige kilder som ramme om fundene vendte arkæologerne sig til antropologien, som allerede i oplysningstiden havde opfundet et sekulært oprindelsesstadium, vildskaben, og på den ene side med henvisning til den universelle menneskelige fornuft konstrueret en udvikling fra vildskaben til antikken, på den anden udnævnt de folk i verden, som blev kategoriseret som vilde, til repræsentanter for de civiliserede folks fortid på forskellige stadier. Med et udgangspunkt i den menneskelige fornufts universelle enhed og med en tro på, at ensartet teknologi i form af fund fra fortiden hos os og en lignende

---

1 »The founder of cultural anthropology was the English scientist Edward Burnett Tylor.« Encyclopædia Britannica: Edward Burnett Tylor.

stadig fungerende teknologi hos samtidige folk i kolonierne betød, at fortidens samfund havde været stort set identisk med samtidens primitive samfund, blev der et stærkt behov for antropologien, hvad der omkring midten af det 19. århundrede førte til etableringen af en række etnografiske museer. Disse fungerede naturligvis nogle steder som nationale udstillinger af rigets storhed ved at fremvise kulturelementer fra de undertvungne folk i de fjerne kolonier, men ud over dette fungerede de etnografiske museer også som bidragydere til den nationale opbygning, idet de blev studiesamlinger for den arkæologiske forskning, når de arkæologiske fund skulle omsættes til nationalstatens folkelige historie i hedenold, den hedenske oldtid forud for skriftlige kilder. Antropologien med dens udviklingsforløb blev nu en central hjælpevidenskab i den nationale bevidstheds- og identitetsopbygning. Kuriositetskabinetterne fik analytisk betydning, og der blev stillet analytiske krav til museerne og til behandlingen af de skriftlige og materielle informationer om de vilde. Den evolutionistiske antropologi blev forpligtet på tidens videnskabelige metoder og for første gang anerkendt som en egentlig specialvidenskab, og dens resultater blev formidlet både skriftligt og ved udstillinger i museerne til oplæring og opdragelse af nationens borgere. Antropologien som specialvidenskab blev således også et barn af nationalstatens opbygning, nogle steder alene på grund af dens redegørelse for den nationale fortid, andre steder også på grund af dens evne til at vise nationalstatens globale storhed i form af beskrivelser af de mange forskellige folk, der var underkastet de store koloniriger eller nye settler-stater i fjerne verdensdele. Dette affødte igen en praktisk anvendelse af den nye videnskab i form af kurser for koloniernes embedsmænd.

De evolutionære analyser lignede på mange måder oplysningstidens udviklingskonstruktioner, men der var dog nogle væsentlige forskelle. Mens man i oplysningstiden alene forsøgte at rekonstruere og fremstille menneskets fornuftbetingede, verdslige udvikling, nogle gange for også at adskille det gudskabte fra det, der måtte tilskrives den menneskelige aktivitet, havde man i det 19. århundrede en idé om, at der måtte findes lovmæssigheder for den menneskelige udvikling, og at disse lovmæssigheder var lige så faste og tvingende som naturlovene. Dette formulerede E.B. Tylor på den måde, at disse love havde samme evige gyldighed som f.eks. de kemiske love, og ligesom de kemiske love gjaldt for såvel kultiden som nutiden, således måtte kulturens love gælde for såvel australske indfødte og huleboere som for nutidens englændere.<sup>2</sup> Disse love for den menneskelige, kulturelle eller samfundsmæssige udvikling skulle søges ved komparative analyser af verdens primitive og barbariske folk, og fandt man disse lovmæssigheder, ville man blive i stand til at beherske udviklingen på samme måde, som man med naturlovene beherskede naturen.

---

2 Tylor 1929 p. 159.

Endelig kan der også argumenteres for antropologiens oprindelse i evolutionsteoriene i det 19. århundrede med henvisning til, at det først var her, de sidste rester af religiøs tolkning blev afskaffet. Og ikke bare blev kristendommen som analytisk tilgang afskaffet, den blev, som det fremgår af Tylors *Primitive Culture* selv et mål for de antropologiske analyser, idet kristendommen sammen med en række andre verdensreligioner blev til et monoteistisk stadium i menneskehedens religiøse eller åndelige udvikling. Kristendommen blev således historiseret som enten den ultimative religion, hvis antropologen var religiøs, eller også som sidste stadium før videnskaben og dermed trods alt den højeste form for religion, hvis man ikke var så religiøs.

På baggrund af denne inddragelse af oplysningstidens evolutionsprojekt i den nationale opbygning er det ikke sært, at antropologiens grundlæggelse som videnskabelig disciplin også er blevet placeret i oplysningstiden med reference til folk som den engelske samfundsfilosof John Locke (1632-1704) med værket *An Essay Concerning Human Understanding* fra 1690,<sup>3</sup> den franske jesuitermissionær Joseph-François Lafitau (1681-1746) med værket *Moeurs des sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps—De amerikanske vildes skik og brug sammenlignet med skik og brug i de første tider* fra 1724<sup>4</sup> og den danske filosof og matematiker Jens Kraft (1720-65) med værket *Kort Fortælling af de Vilde Folks fornemmeste Indretninger, Skikke og Meninger, til Oplysning af det menneskeliges Oprindelse og Fremgang i Almindelighed* fra 1760,<sup>5</sup> altså nogle af oplysningstidens tidlige formuleringer af det menneskelige projekt, hvoraf de to sidste ud over at bygge på bibelske og antikke informationer også byggede på informationer om indfødte folk i kolonierne, dels fra længere ophold som missionær blandt indianerne (Lafitau), dels fra en omfattende læsning af såvel klassiske beretninger om fremmede som renæssancens og senere tiders rejseberetninger (Kraft). Placeringen af antropologiens oprindelse her har også sine gode grunde. I størstedelen af det 20. århundrede, hvor antropologien i forhold til det 19. århundrede på en måde var gået i selvsving, idet fokus nu var på de indfødte folk uden direkte reference til vor egen forhistorie, var objektet for antropologien i alle dens forskellige teoretiske og nationale strømninger defineret som 'primitive' eller 'simple' samfund, det vil sige småsamfund uden skrift, stat, byer og kirke. Med udgangspunkt i denne definition af objektet refererer antropologien til oplysningstiden på den måde, at det var her, det, der dengang hed de vildes stadium, blev opfundet eller konstrueret som en logisk modsætning til kontraktsamfundet. Det skete endog i to udlægninger, dels i form af det dyriske, anarkistiske og barbariske samfund med alles krig mod alle

---

3 Harris 1968 p. 8 og 11.

4 Schmidt 1973 p. 14, Schmidt og Koppers 1924 p. 20.

5 Birker-Smith 1960 p. 5 og 6.

(den dyriske vilde) som det blev formuleret af Thomas Hobbes (1588-1679) i *Leviathan* fra 1651, dels som det paradisiske, egalitære, fredelige overskuds-samfund (den ædle vilde) som det blev formuleret af John Locke i *Two Treatises of Government* fra 1690. Begge filosoffer henviste til Amerika, de amerikanske indianere, som eksempel på den logiske og anarkistiske modpol til vor egen fornuftbetingede civilisation, hvad enten denne byggede på det enevældige kongedømme (Hobbes) eller parlamentet (Locke). Da et af oplysningstænkningens centrale elementer var opfattelsen af, at alt var i forandring, medmindre dette blev aktivt forhindret, og at alt kunne forstås som en sammenhæng i tid – i modsætning til middelalderens opfattelse af altings rumlige sammenhæng – var det ikke underligt, at den vilde tilstand fra at være et logisk udgangspunkt for en civilisationsrefleksion blev gjort til den udviklingsmæssige forudsætning herfor, ligesom de forskelle, der var på de vilde folk, blev sat ind i en tidlig og dermed en udviklingsmæssig forståelsesramme. De vilde fik en udvikling, som udspandt sig mellem den totale mangel på alle menneskelige institutioner såsom stat, skrift, kirke, agerbrug, handel, industri, familie, religion osv., ja for nogle forfatteres vedkommende endog sprog og fuld kønslig udvikling, altså den totale negation af den europæiske civilisation og det europæiske menneske, og så den civilisation, hvis rødder blev placeret i antikken. Og da de vildes udvikling på grund af menneskets universelle fornuft for oplysningstænknerne var et billede på vor egen tidlige udvikling, skulle dette forløb passes ind i den globale menneskelige verdens- og udviklingshistorie. Den historie, den vilde tilstand i oplysningstiden skulle passes ind i, forløb fra skabelsen over den jødiske historie, som den er fremstillet i *Gamle Testamente*, til den klassiske oldtid, hvorfra historien frem til samtiden var kendt fra historiske studier. Der var således ingen huller i historien, hvor den vilde tilstand umiddelbart kunne passes ind, men efterhånden fik man den presset ind det eneste sted, hvor der logisk set var en mulighed, nemlig mellem den jødiske fortid og antikken. Vildskab blev altså et universelt menneskeligt stadium og placeret efter den bibelske histories skabelsesberetning, det vil sige efter syndfloden eller efter den babylonske sprogforvirring, hvorfra den førte frem til antikken omkring Homers tid. Da pointen i oplysningstidens udviklingstænkning var, at menneskets udvikling alene skulle tilskrives fornuften, medførte det, at man måtte indplacere et forfald til et næsten dyrisk menneskeligt nulpunkt efter den bibelske tilværelse, hvor mennesket jo havde både agerbrug, musik og smedekunst, ligesom det kunne bygge kæmpe store tårne og fantastiske skibe. Oplysningstidens tænkere fremstillede derfor de vilde som resultatet af et enormt menneskeligt forfald. Dette var en model, man havde benyttet sig af siden middelalderen, men hvor de vilde i den middelalderlige tænkning var hedninger, der var forfaldet fra den sande religion til hedenskabet, var oplysningstidens vilde mennesker primitive folk, der var forfaldet eller degenereret

til det absolutte kulturelle, teknologiske og samfundsmæssige – herunder religiøse – nulpunkt, hvorfra alene fornuften – og altså ikke nogen form for guddommelig indgriben – langsomt og helt på verdslighedens grund bragte det frem mod samtidens civilisation. Og den vilde tilstand skulle så forbinde dette menneskelige nulpunkt med den antikke civilisation. Herved fik man i oplysningstiden en ramme for indplaceringen og den skematiske ordning af de forskellige samfund og samfundsinstitutioner, som opdagelserne og koloniseringerne bragte europæerne i kontakt med, og som den omfattende rejse litteratur bragte beretninger om til en meget videbegærlig og interesseret europæisk offentlighed.<sup>6</sup> Dette skema for den globale menneskelige orden blev – dog med fradrag af den bibelske fortid – fastholdt helt frem til sidste halvdel af det 20. århundrede, idet den eneste regulering var, at et barbarisk stadium – senere kaldet stamme-stadiet – en tid blev indsat mellem den vilde tilstand og civilisationen, hvorved man fik adskilt jæger-samler samfund, som blev betragtet som de mest simple og primitive samfund, fra de producerende samfund – de mere eller mindre fastboende agerbrugssamfund og de mobile kvæg- og handelsnomader.

Inden for en tredje opfattelse er den videnskabelige antropologi opstået i og med anvendelsen af kulturhistorien på de primitive eller vilde samfund. Dette kan forklares ved, at det først var her, antropologien blev empirisk i historieforskningens kildekritiske forstand, og at det var først her, antropologien fremstillede de enkelte samfund eller folk monografisk og i deres egen ret. Med kulturbegrebet var det i første omgang kulturformer på tværs af geografiske og tidsmæssige forhold, man undersøgte, og materialet hertil skaffede man på store ekspeditioner til Jordens fjerneste afkroge. Genstande, ordlister og myter, og senere fotos, film og lydoptagelser, blev sendt hjem til de kulturhistoriske laboratorier, museerne, hvor selve analysen kunne foretages af de videnskabsmænd, som først fra begyndelsen af det 20. århundrede selv begyndte at deltage i de etnografiske ekspeditioner. Videnskabsmændenes deltagelse havde ikke været noget problem, der hvor ekspeditionerne kunne foregå til søs, for her kunne videnskabsmændene deltage på et rimeligt velfærds- og intellektuelt niveau med søofficererne, men da de etnografiske ekspeditioner jo ofte foregik over land, hvor man ikke så let kunne nyde den civiliserede levevis, tog det forholdsvis lang tid, før videnskabsmændene selv deltog i disse ekspeditioner.

Efterhånden blev det de enkelte samfunds eller kulturers historie, der kom i fokus, helt parallelt til fokuseringen på den nationale historie inden for historiefaget. De centrale begreber blev kultur og folk, og vejen til at blotlægge en kultur var intensive observationer, kaldet feltarbejde, hvor man

---

6 Dette har jeg gjort nærmere rede for i Høiris 1999.

indsamlede intenst fra et enkelt samfund eller fra en enkelt kultur – som f.eks. ‘Eskimokulturen’. Fortiden, som der ingen skriftlige kilder var på, kunne så både hvad angår de bredere kulturkomplekser og de mere snævre kulturer blotlægges ved sammenligninger af elementer, idet ensartetheder, der hverken kunne tilskrives tilfældet eller funktionens krav som f.eks. sproglige ligheder, ligheder i design eller i ornamentik og ligheder i mytefortællinger blev taget som tegn på tidligere historiske kontakter eller en fælles oprindelse. Denne metodiske tilgang kunne man se demonstreret i såvel Herodots (ca. 485-efter 425 fvt.) værk *Historien* som i Lafitaus ovenfor nævnte værk, så det er ikke sært, at man her, når man så bort fra nationale interesser, også havde ideer om, at antropologien som enhver anden ordentlig videnskab havde sin rod eller oprindelse i antikken. Den kulturhistoriske tilgang var i slutningen af det 19. og begyndelsen af det 20. århundrede dominerende i lande som Østrig, Tyskland og Danmark, hvor den passede fint ind i de stærke nationalromantiske strømninger og i de tyske globale ambitioner. Herfra bragte især tyske, jødiske antropologer, hvis fremtidsudsigter i Tyskland var dårlige, den kulturhistoriske form for antropologi til USA, hvor de med Franz Boas (1858-1942) i spidsen fik etableret antropologien som et videnskabeligt fag på mange af landets universiteter og museer. Med disse analyser kunne den kulturhistoriske eller etnologiske analyse fremstille vor forhistorie, nu dog ikke længere i den universelle form, som var evolutionsprojektets, men som en konkret, kildedokumenterbar, begivenhedshistorie. Hvor evolutions-tænkningen byggede på ideen om konstant, progressiv forandring som det centrale princip, byggede kulturhistorien på en idé om, at en lang række kernelementer i kulturerne var historisk stabile, det vil sige uforanderlige. Derfor kunne der etableres identitet mellem samtidige kulturer og fortidige, hvis de ovennævnte kriterier herfor kunne påvises. Dette gjorde de kulturhistoriske tilgange langt bedre egnede til at samarbejde med de nationale arkæologier, end evolutionsteoriene med deres universelle menneskelige fortid var det. Nu kunne den specifikke nationale kultur føres lige så langt tilbage i historien, som man kunne finde daterbare fund.

I samme periode, som kulturhistorien udviklede sig, blev en sociologisk antropologi udviklet, og den kunne føre sin oprindelse tilbage til Auguste Comte (1798-1857), Herbert Spencer og Émile Durkheim (1858-1917). Den udviklede sig især i England, og i modsætning til det kulturhistoriske projekt bevarede man her det universalistiske perspektiv. Analysens objekt var samfundssystemet, som man undersøgte konkret ved mere eller mindre langvarige ophold i enkelte samfund. Målet var ved sammenligning af de forskellige samfundssystemer at finde frem til universelle sociale mekanismer og deres udvikling eller evolution, igen tænkt som et forsøg på at finde de lovmæssigheder, der styrer samfund, med henblik på at kunne anvende dem i udvik-

lingen af samfund generelt og i administrationen af kolonierne specifikt. Det var i forbindelse med denne systemanalyse, at antropologien frigjorde sig fra analyserne af materiel kultur og derved af det museale tilhørsforhold, ligesom det var her, at den første gang fik en praktisk funktion i form af deltagelsen i administrationen af kolonierne.

Antropologiens oprindelse og historie er således lige så mangfoldig som de fagligheder, antropologien har baseret sig på eller været inspireret af, og hvis man vil, kan man føre dem alle tilbage til antikken. Herodot som den første kulturhistoriker er allerede nævnt, og som de første evolutionister kan nævnes Thukydid (ca. 455-efter 399 fvt.) eller Demokrit (ca. 460-370 fvt.). Den sociologiske antropologi kan tilsvarende føres tilbage til kejserfilosoffen Marcus Aurelius (121-180).

Hvis antropologien defineres ved den moderne professionelle samfunds- og humanistiske videnskabelighed, fandtes noget sådant kun i glimt i de kristne analyser i middelalderen og renæssancen. Men i stedet for at lægge vægten på antropologiens videnskabelighed eller teori som kriterium for antropologiens historie kunne man også henvise til antropologiens problemfelt som reference. Man kan tage udgangspunkt i antropologiens problem som forståelsen af fremmede folk, skikke, samfund eller kulturer eller mere sammenfattende, fremmede livsformer, og forståelsen af egen livsform på baggrund heraf. Dette kan kort sammenfattes i tre temaer: 1) Hvad er universelt menneskeligt, altså en antropologi, en lære om mennesket; 2) Hvad er de enkelte folks, samfunds, kulturers eller menneskelige livsformers egenart, og hvad er baggrunden herfor, altså en etnologi, en lære om folk. Og 3) hvem er vi selv, altså et forsøg på at finde ud af eller give os selv en identitet i tid, rum og i relation til alle andre mennesker, kulturer, folk, samfund eller livsformer både aktuelt og i fortiden. I den forbindelse kan analyserne af de fremmede både fremstå som en påvisning af vor egen – og i denne bogs sammenhæng vil det sige den katolsk kristne verdens – geografiske, historiske og især naturligvis religiøse fortræffelighed eller overlegenhed på forskellige områder, eller som det modsatte, som en kritik af de samtidige tilstande, ofte iblandet en romantisk holdning til det fortidige eller det fjerne. Disse problemer har man formodentlig altid behandlet, og som jeg tidligere har vist, var det også i antikken de centrale spørgsmål, selv om det ikke udfoldede sig i en særskilt og specialiseret antropologisk diskurs.<sup>7</sup> I middelalderen og i renæssancen var disse spørgsmål også helt centrale, og det er den måde, man i den periode har besvaret disse spørgsmål på, der er grundlaget for denne bog. Som i antikken er der ikke nogen sammenhængende antropologisk eller etnologisk diskurs, som man kan følge gennem tiden, men de ovennævnte problemer trængte sig konstant på gennem middelalderen

---

7 Høiris 2001.

og renæssancen, dels fordi det universelle missionsbudskab og den i princip globale missionsopgave samt pilgrimsrejserne bragte katolikerne og den katolske kirke i forbindelse med mange fremmede folk, dels fordi fremmede folk trængte sig på som konsekvens af folkevandringer eller som erobringer eller besættelser. Historisk set kan dette møde med de fremmede tematiseres på følgende vis. Missionskravet i global skala fremgik klart af *Nye Testamente*: »Og dette evangelium om Riget skal prædikes i hele verden som vidnesbyrd for alle folkeslag, og så skal enden komme,« og: »Gå derfor hen og gør alle folkeslagene til mine disciple, idet I døber dem i Faderens og Sønnens og Helligåndens navn, og idet I lærer dem at holde alt det, som jeg har befalet jer.«<sup>8</sup> Disse ord var henvendt til apostlene, hvis rejseoplevelser indgik i det europæiske idéunivers. Det lykkedes dog, som bekendt, ikke for apostlene og disciplene at kristne hele verden, så derefter blev det så de kristne europæere, der med en opfattelse af sig selv som det nye udvalgte folk skulle bringe Jesu ord til alverden og føre alle de frafaldne tilbage til den sande tro. Denne missionsgerning, som endnu ikke er ophørt, førte til kontakt med mange forskellige folk, mange beretninger om mødet med de fremmede og om de fremmedes forhold og megen dyrkning af de martyrer, som blev en af konsekvenserne af denne ekspansive strategi.

Den tidligste periode var også karakteriseret ved en voksende pilgrimsaktivitet, hvor den romerske tradition med vejbeskrivelser blev fortsat, men nu som anvisninger af vejene til de hellige steder. Den tidligst kendte beskrev rejsen fra Bordeaux til Jerusalem og blev skrevet omkring år 333, det vil sige omkring samtidig med, at den første kristne romerske kejser – hvis han da var kristen – Konstantins (ca. 280-337) mor, den hellige Helena, omkring år 326 var på sin pilgrimsfærd til Jerusalem sammen med Jerusalems biskop Macarius (biskop 312-334). Her fandt hun ifølge sagnet Jesu grav under en Afrodite-statue eller ifølge andre kilder under et Venus-tempel. Tæt herved fandt hun de tre kors, de hellige søm, hvormed Jesus var fæstnet til korset, og en lang række andre hellige ting, der var forbundet med Jesus.<sup>9</sup> Efter at have gjort disse hellige relikviefund grundlagde Helena ifølge en anonym beretning om hendes søn Konstantin en lang række kirker og helligdomme.<sup>10</sup> Fundet af hellige genstande fortsatte, og i 380'erne fandt Egeria saltstøtten af Loths kone.<sup>11</sup> Men man mødte også andre i Jerusalem, idet byen tiltrak kristne fra

---

8 Matt.24.14. og 28.19-20.

9 Simek 1992 p. 99.

10 Helena skulle ifølge denne beretning have grundlagt stort set alle de kirker og helligdomme, der findes i området. Men den historiske realitet synes nærmere at være, at Konstantin gav Macarius ordre om at bygge en kirke over den hellige grav. Wilkinson 1977 p. 202-204.

11 Phillips 1988 p. 9.



hele verden, herunder også Etiopien, som i det 15. og 16. århundrede skulle få en kortvarig, men central placering i den kristne tradition. Også på selve pilgrimsrejserne mødte man folk med andre traditioner end de romerskkatolske, hvad der gav anledning til forsøg på at placere disse i en religiøs betinget orden. Traditionen med pilgrimsrejser og rejseanvisninger fortsatte helt frem til vor tid, og fortsætter stadig.

Men det var, som nævnt, ikke kun ved rejser, at man fik kendskab til fremmede folk. Flere gange i perioden blev Europa angrebet af, hvad der i tiden blev betragtet som hedenske og nomadiske barbarer fra Asien såsom hunnerne og alanerne i første halvdel af det 5. århundrede, avarerne i tiden efter 550 og frem til deres endelige nederlag i 796, magyarerne i 896 og frem til deres nederlag i 955, og derefter tyrkerne, mongolerne og tyrkerne igen.<sup>12</sup> Dertil kom, at også det hellige vestromerske rige blev erobret af hedenske barbarer, som med en konvertering til en kættersk tro fortsatte med at have magten i mange år fremover. Disse angreb og de fremmede kætterske og hedningers sejre over de kristne rejste selvfølgelig store spørgsmål om kategoriseringen af disse folk og om den guddommelige vilje og mening med dette. Det var her, at nogle af middelalderens vigtigste og mest autoritative antropologiske refleksioner udspillede sig.

Med vikingetidens udvikling af militær styrke i nord og de muslimske ekspansioner i syd og sydøst blev den romerskkatolske kristne verden lukket inde mellem to aggressive civilisationer. Der kunne derfor ikke ske nogen geografisk ekspansion fra den kristne verden, hvorfor de geografiske opdagelser i denne tid stort set kun stammer fra vikingerne, som efterhånden blev en del af den kristne civilisation, og fra muslimerne, men disse to grupper spredte sig til gengæld fra Kina i øst til Amerika i vest. Herefter fulgte korstogstiden mellem ca. 1073 og 1300, som heller ikke bragte europæerne til nye og ukendte områder. Mens mongolerne havde magten i Asien fra omkring 1240 og godt hundrede år frem til islamiseringen af Vestasien, var der adskillige kristne, europæiske rejsende i Asien, som bragte efterretninger om specielt den religiøse – men også den militære – situation hjem. Men derefter svandt kendskabet til det Asien, som mytologisk set var kristendommens vigtigste kontinent, ind igen, og nye opdagelser i større stil fra det romerskkatolske Europa opstod først igen med den portugisiske ekspansionsperiode under især Henrik Søfareren (1394-1460) frem til 1486. Denne periode kan så igen betragtes som en overgangsperiode til renæssancens store og intensive ekspansionsperiode, hvor der i de første 40 år af det 16. århundrede i et voksende omfang blev etableret europæiske bosættelser rundt om i verden.

Problemet med de fremmede folk og livsformer og forståelsen af egen si-

---

12 Phillips 1988 p. 62.

tuation i relation hertil var således et forhold, man næsten permanent måtte beskæftige sig med eller i det mindste tage stilling til. Det er de tanker, man gjorde sig i den anledning, der danner grundlag for følgende forskellige fremstillinger af den antropologiske tænkning i middelalderen og renæssancen, forstået som analysen af de fremmede og deres kontekst i de forskellige kristne paradigmer.

I middelalderen og i renæssancen var der mange, der på forskellig måde beskæftigede sig med fremmede eller barbarer, det vil sige folk, der enten var hedninger eller kættere. I det følgende er det dog ikke de enkelte fremstillinger, der er i centrum, men den måde, man anskuede de fremmede på, det vil sige de teorier, man brugte til at forstå de fremmede og forholdet mellem dem og de kristne, her stort set kun de romerskkatolske kristne. Selv om det, som det vil fremgå, er sådan, at man i middelalderen brugte stort set de samme teorier til forståelse af de fremmede, som man havde brugt i antikken, og som man langt hen også anvender i den moderne antropologi, er det vigtigt at slå fast, at det ikke er meningen med dette at lave en slags alt-er-sagt-før faghistorie. Det skulle gerne fremgå, at selv om man i middelalderen brugte aktørteori, økologi, kulturhistorie, evolution, devolution, struktur og funktion med videre, så indgik det i et helt andet projekt, end det havde gjort i antikken, og end det gør nu. Og det er netop det, at der er et helt andet projekt med analyserne, der er det interessante i denne her sammenhæng.

Belært af en del af nogle reaktioner på min bog om *Antropologien i antikken* må jeg denne gang af hensyn til sarte antik- og middelalderforskere allerede her advare om, at kilderne til dette værk ikke har været læst på latin og græsk. Jeg har måttet klare mig med oversættelser til nutidige hovedsprog, hvad der naturligvis gør, at eksegesi ikke kan komme på tale. Men det er heldigvis heller ikke nødvendigt, da det ikke er de små finurligheder, der kan skjule sig i spidsfindige sproglige variationer, der er nødvendige for fremstillingen i denne her sammenhæng, men de større træk, som fremgår af disponering af stoffet og argumentationen for de samtidige, de fortidige eller de fremtidige forhold. Dertil kommer, at titlerne på de mange nævnte værker er oversat i en blanding mellem de latinske titler og så de titler, disse værker er udgivet under i de forskellige oversættelser. De er således ej heller filologisk korrekte.

Bogen er disponeret på den måde, at jeg først gennemgår forudsætningerne for en kristen antropologi, dens afsæt så at sige. Det drejer sig naturligvis først og fremmest om opfattelse af de fremmede i den jødiske tænkning og i de hellige skrifter, ikke mindst de skrifter der kom til at udgøre *Biblen*. Af hensyn til dem, der ikke har *Biblen* og især *Gamle Testamente* forrest i bevidstheden, fremstilles dele af den kristne verdenshistorie, som det for andre kan synes overflødige at repetere. Herefter følger den anden store inspirationskilde, den antikke verdens filosofiske tilgang til kategoriseringen af barbaren, hvor især

den stoiske tænkning og dele af Platons (ca. 428-348 fvt.) filosofi fik stærk indflydelse på den kristne tænkning. Dette danner så baggrund for bogens største afsnit, hvor jeg stort set kronologisk gennemgår de kristne tænkere, der enten direkte diskuterer forståelsen af de folk, der blev betragtet som fremmede, eller også giver teologisk eller filosofisk baggrund for at etablere en forståelse af disse folk, hvor »fremmede« skal forstås som folk, hvis identitet ikke var direkte givet ud fra de bibelske skrifter eller fra den tradition, der blev fastsat i den tidligste periode.<sup>13</sup> I forbindelse med dette viser jeg også, hvordan disse forståelsesformer ikke bare kategoriserer de fremmede eller hedningerne, men også indeholder de kristnes forståelse af deres egen placering i verden geografisk og historisk. Denne teorihistorie følges så af en præsentation af de mest centrale regionale fremstillinger, hvor myter og legender blandes med konkrete beretninger og strategiske fremstillinger. Der indledes med Østen, som var det vigtigste verdenshjørne for de kristne. Her var to store mytologiske personer, Alexander den Store og Prester Johannes bærere af de mest centrale dele af diskursen. I beretningerne om disse to figurer blev Østen præsenteret som det forunderlige sted, hvor alt, hvad der var muligt, eksisterede. Det var netop dette, der gjorde Østen så velegnet til teologiske og filosofiske debatter. I forlængelse heraf præsenteres nogle af de både virkelige og fiktive rejsende, som ligeledes fik stor indflydelse på forståelsen af Østen, og endelig afsluttes der med en kort præsentation af de for den kristne diskurs vigtigste monstre. Den kristne diskurs om Syden var en helt anden, for den drejede sig om, hvorvidt der overhovedet kunne være mennesker syd for det ækvatoriale ildbælte, man både teologisk og filosofisk havde fastslået eksistensen af. Et helt centralt tema var her menneskehedens enhed, idet tilstedeværelsen af mennesker uden kontaktmulighed med de kristne på den nordlige halvkugle ville få uoverskuelige konsekvenser for den kristne verdensopfattelse – ikke ulig den eventuelt liv på andre planeter må få i dag. Opfattelsen af Norden var anderledes konkret, men her varede det ikke længe, før kristne myter om Norden via missionens succes blev omsat til de nordiske folks myter om sig selv. Hvor de i den hedenske periode blev fremstillet som hedninger uden for det kristne fællesskab, blev problematikken nu for de nordiske tænkere at integrere de nordiske folk i den bibelske fortælling, det vil sige at forbinde de nordiske folk genealogisk og historisk til den bibelske verden. Og endelig præsenteres den kristne diskurs om Vesten kort, idet der jo frem til 1492 ikke eksisterede et Vesten, som ikke var kristent og velkendt. Med opdagelsen af Amerika måtte de kristne tænkere tage stilling til såvel Guds mening med Amerika som de amerikanske indfødtes placering i det kristne verdensbillede, genealogisk og historisk.

---

13 Med det sidste menes f.eks. grækerne og de jøder, der levede i Palæstina og Europa.

De enkelte kapitler er skrevet sådan, at de kan læses uafhængigt af de andre, hvad der har ført til nødvendigheden af nogle gentagelser, herunder ikke mindst elementer af præsentation af de forskellige personer. Dele af de regionale afsnit har tidligere været publiceret i form af arbejdsrapporter fra Center for Kulturforskning, og jeg vil takke for de reaktioner, jeg har modtaget til styrkelse og forbedring af projektet og dermed af denne bog.

Endelig vil jeg takke Landsdommer V. Gieses Legat, Aarhus Universitets Forskningsfond og Statens Humanistiske Forskningsråd eller nu Forskningsrådet for Kultur og Kommunikation for den økonomiske støtte, der har muliggjort publikationen af dette værk.