



Om hjemlighet og komparasjon i antropologiske studier i Norge

About homeliness and comparison in anthropological studies in Norway

Halvard Vike

Professor, Institutt for helse-, sosial- og velferdsfag ved Universitetet i Sørøst-Norge. Seniorforsker ved Telemarksforskning. Halvard Vike har tidligere vært professor og instituttleder ved Sosialantropologisk institutt, Universitetet i Oslo. Vike har arbeidet mye med temaer som lokalpolitikk, institusjoner, statsutvikling, historisk antropologi, makt, språk og kjønn.

halvard.vike@usn.no

Sammendrag

Artikkelen tar opp enkelte sentrale sider ved å gjøre feltarbeid «hjemme». Antropologers konstruksjoner av et kulturelt «hjem» korresponderer ofte med deres «egen» nasjon. Dette innebærer selvsagt noen fallgruver, og jeg diskuterer enkelte av disse i relasjon til Stratherns klassiske tekst om auto-antropologiens begrensninger i A. Jackson's antologi *Anthropology at Home* (1987). Med utgangspunkt i antropologiske studier i og om det norske samfunnet forsøker jeg å vise at antropologers forestillinger om avstand/nærhet, kulturell forskjell/likhet, hjemlighet og fremmedhet som tar utgangspunkt i et klassisk kulturbegrep, har hatt relativt liten innflytelse i denne forskningsstradisjonen. Det skyldes trolig framfor alt Fredrik Barths innflytelse, som blant annet la til rette for å studere sosiale aktører som samtidige deltakere, ofte i politisk forstand, basert på mer eller mindre systematisk, synkron komparasjon. Heller ikke moder-nitetsteoretisk teleologi ble dominerende, til tross for at vesentlige bidragsytere som John A. Barnes – som var blant de få som fattet interesse for kulturhistorie – i noen grad opererte innen slike rammer. I artikkelen forsøker jeg å trekke noen faghistoriske linjer i det antropologiske studiet av samfunnsforhold i Norge, og antyder at det relative fraværet av refleksjoner om nasjonen som antropologisk «hjem» kan ha vist seg å ha vært svært produktivt.

Nøkkelord

Antropologi «hjemme», Norge, komparasjon, deltaker, politikk

Abstract

The article addresses some aspects of doing fieldwork «at home». Anthropologists' constructions of a cultural «home» often correspond to their «own» nation. This, of course, involves some pitfalls, some of which I discuss in relation to Strathern's classic text on the limitations of auto-anthropology in A. Jackson's anthology *Anthropology at Home* (1986). Based on an analysis of a number of anthropological studies in Norway, I further try to show that anthropologists' notions of distance/closeness, cultural difference/similarity, homeliness and foreignness based on a classical concept of culture have had relatively little influence in this research tradition. This is most likely due to the influence of Fredrik Barth, who, among other things, facilitated the study of social actors as contemporaries, often in a direct political sense, based on more or less systematic, synchronous comparison. In the article, I try to identify some intellectual and analytical continuities in the anthropological study of Norway, and suggest that the relative absence of reflections on the nation's function as an anthropological «home» may in fact have proven very productive.

Keywords

Anthropology «at home», Norway, comparison, participant, politics

Innledning: Om antropologi «hjemme»

Martin Scorseses dokumentarfilm om Bob Dylan – *No Direction Home* – gir et temmelig utvetydig inntrykk av at Dylan gjerne vil formidle et inntrykk av at han knapt kom fra et faktisk sted, og at dette stedet uansett ikke på noen måte er å betrakte som et «hjem» for ham. Hibbing, Minnesota, hvor Dylan vokste opp, framstår i filmen som et anonymt, betydningsløst og generelt sted; en slags skygge bak Dylans berømmelse. Ifølge kommentator Roger Ebert (2005), nevner Dylan faren sin i filmen «kun fordi faren kjøpte huset Dylan fant en gitar i». Det er veldig vanskelig å gripe hvor Dylans perspektiv på verden kom fra, spesielt hva som formet ham i perioden før han ankom New York City.

I denne artikkelen vil jeg trekke en parallell mellom Bob Dylan og antropologien og argumentere for at antropologer, som Dylan, ofte har hatt en tendens til å iscenesette seg selv som noen som kommer fra generelle steder, eller ingen spesielle steder, og studerer andre mennesker som lokale; mennesker som er sosialt forankret i lokale verdener som framstår som radikalt ulike antropologens egen. Det er etter min oppfatning interessant og illustrerende at antropologer gjerne omtaler det å gjøre feltarbeid i landet de er født og oppvokst i som «feltarbeid hjemme» (Jackson, 1987; Gullestad, 2006b). Kanskje fordi de forstår sin egen identitet som «generell» og overordnet, ser de det som rimelig å anse ethvert sted i landet de har vokst opp i som «sitt eget». Dette er etter min oppfatning et dårlig utgangspunkt for å forstå hva antropologer faktisk har til felles med dem hun/han studerer, hva hun lærer av feltarbeidserfaringen og hva forskjellen mellom antropologens og de studertes verdener består i. Forestillingen om å være «generelt hjemme» gir antropologen anledning til å kreve familiaritet på falske premisser. Vi kjenner dette igjen fra Ernest Gellners portrett av opplyste nasjonale eliter i nasjonalstatens revolusjonære morgengry. De betraktet enhver bonde som et naturlig symbol på nasjonen og tildelte bøndene en plass i den store nasjonale fortellingen der fortellerens rett til å klassifisere og representere forble ubestridt (Gellner, 1983). Forestillingen om at antropologer gjør feltarbeid «hjemme» når de befinner seg innen nasjonens grenser bidrar til dyrkingen av det vi kan kalle kultursjokkets epistemologi, som blant annet inspirerer forestillingen om at fraværet av objektiv fremmedhet i møtet mellom antropolog og dem hun studerer truer muligheten for ekte erkjennelse (Vike, 1994). Denne epistemologien bidrar også til å reproducere den for lengst forkastede idéen om at kultur handler om helheter med nærmest målbare avstander imellom.

Som introduksjonsartikkelen i dette temanummeret trekker fram er «hjemmeantropologien» omdiskutert. Det ikke helt uvanlig å høre kommentarer om at det er lite attraktivt å gjøre feltarbeid «hjemme», angivelig fordi det er for lite fremmed. Antropologen risikerer å bli hjemmeblind. I realiteten representerer nok andre former for epistemologisk blindhet en større fare i faget. Det er for eksempel ikke urimelig å anta at en del antropologer, som tross alt ofte utgjør en del av den sosiale, intellektuelle og urbane eliten i landet de lever i, erfarer en form for personlig ubehag i møtet med det konvensjonelle, vanlige og sosialt ikke-raffinerte, og at slike erfaringer kan få konsekvenser for det profesjonelle antropologiske habitus (Friedman, 1997). Idéer om hva «hjemme» er synes altså å dra veksler på kjente tankefigurer som nasjonen, dens enhet og dens grenser, men også på det sosialt ubehagelige innen nasjonens grenser – for eksempel erfaringer med sosiale klasseforskjeller kan trenge seg på og komme for nær, og som er en del av det «hjemlige» og kjente men i en annen forstand fremmed. Jeg tror det er dette Signe Howell har i tankene når hun tilsynelatende ikke-ironisk omtaler feltarbeid i Norge som «vår egen bakgård» (Howell, 2001).

Min erfaring og inntrykk er likevel at norsk, og kanskje mer allment, nordisk antropologi har lyktes rimelig godt, tross alt, i å moderere tendenser av denne typen. Den har skapt epistemologiske horisonter som et langt stykke på vei representerer et brudd med så vel

folkloristisk-romantiske som antropologisk-koloniale tradisjoner knyttet til forståelsen av «feltarbeid hjemme», som den dermed unngikk å sette seg fast i. I denne artikkelen vil jeg forsøke å skissere noen faglige linjer som utviklet seg på dette grunnlaget. Jeg setter den først i kontrast til Marilyn Strathern sin klassiske analyse av auto-antropologi, og går derfra videre lang to akser. Jeg vil for det første forsøke å nøste ut noen sentrale faghistoriske utviklingstrekk i studiet av ulike sider ved det norske samfunnet, og for det andre vise hvordan den historisk orienterte, komparative antropologisk innfallsvinkelen som ble utviklet her har bidratt til en del interessante substansielle analytiske innsikter som trolig er verdt å forsøke å bygge videre på. Jeg understreker at jeg anser resonnementet jeg presenterer som eksperimenterende og uferdig. «Tradisjonen» jeg omtaler omfatter langt flere bidragsytere enn jeg tar for meg her, og det er dessuten ikke nødvendigvis rimelig å påstå at etnografiske studier i Norge utgjør en tradisjon – de representerer ikke ganske enkelt en utvikling drevet fram av kontinuitet og gjensidig, kritisk dialog, men også mange brudd og nye, spredte begynnelse.

Auto-antropologi

Marilyn Strathern har gjort et ambisiøst og interessant forsøk på å ta problemet med å gjennomføre feltarbeid «hjemme» ved hornene. I sine refleksjoner over fenomenet hun kaller «auto-antropologi» i Anthony Jacksons antologi *Anthropology at Home* (1987), sier hun at det avgjørende kjennetegnet ved «antropologi hjemme», grovt sett er at forsker og informanter driver i samme bransje. Begge skaper versjoner av samfunn og kultur, og begge vet at det dreier seg om konstruksjoner av konstruksjoner. Derfor er antropologens og de innfødtes versjoner overlappende, eller «kontinuerlige». Når antropologen er på feltarbeid på Ny-Guinea og tilsvarende steder derimot, er dette ikke tilfellet. Der blir antropologens oppgave å oversette en kultur til en annen, snarere enn å skape en alternativ versjon i samme kategori. Årsaken er angivelig at informantene ikke har et metaperspektiv på sin egen kultur. I mine øyne er det interessant at Strathern her snakker i epistemologiske termer, og på den måten bidrar til å dekonstruere «fremmedhet» som en objektiv kategori. «Auto-antropologi» dreier seg ifølge henne om å gjøre feltarbeid der faget selv ble oppfunnet. Interessant nok understreker hun at dette ikke nødvendigvis berger for at selve forståelsen av den verden antropologen og informantene skaper på hver sin kant er oversettbar og kompatibel. Strathern selv fikk erfare dette da hennes svært velrenommerte bok *Kinship at the Core* fikk hard medfart av noen av hennes informanter i landsbyen hennes materiale var hentet fra, Elmdon, Essex (Strathern, 1981). I prinsippet handler dette, i følge Strathern selv, om at antropologens versjon framstår som en *erstatning* av folks egen (Strathern, 1981, 24).

I mine øyne framstår Stratherns idé om en overordnet kontrast mellom genuine kulturoversettelse på den ene siden, og kontinuitet mellom rivaliserende versjoner (når antropologer er «hjemme») som et avgjørende kategorimistak. Blant de ubehagelige implikasjonene dette har, er den antropologiske tanken om at antropologer skriver ut epistemologiske idealtyper som om de eksisterte i en annen og mer abstrakt verden enn den sosiale relasjonen mellom antropologer og informanter – og deres respektive ambisjoner med det de driver med, og eventuelt hvordan de samarbeider om å realisere disse ambisjonene.

Hvorfor framstår det som rimelig å påstå at relasjonen mellom antropologens konstruksjon av verden og de som for eksempel folk i Elmdon, Essex skaper, er «kontinuerlig»? Det er etter mitt syn oppsiktsvekkende at antropologen ikke reflekterer over den sosiale relasjonen mellom antropologen og de hun studerer – og måten den kan tenkes å være påvirket av

sosiale klasse, kjønn, regional bakgrunn osv. Å framstille etnografiske studier «hjemme» som et møte mellom ulike kulturer som likevel er litt for like til at det oppstår muligheter for reell oversettelse, er et lite fruktbart valg, slik jeg ser det, men kan tenkes å være mer allment i faget enn vi liker å tro. Det står i sterk kontrast til andre alternativer, som for eksempel det Sherry Ortner – en antropolog med lang erfaring med å eksperimentere med å skrive etnografisk om det angivelig kjente – formulerer som å fokusere på «ulikhetskapende betingelsene vi alle er underlagt» (Ortner, 1991, 167), et alternativ som aktualiserer implikasjonene disse ulikhetsbetingelsene har for det antropologiske prosjektet når det realiseres «hjemme». Én strategi er å håndtere å dekonstruere selve kulturbegrepet, eller å «skrive mot kulturbegrepet», som Abu-Lughod har gått inn for (Abu-Lughod, 1991). Hun skriver at feminister og «halfie» antropologer ikke har noen mulighet til å unnsnippe posisjoneringsproblemet, altså å forsøke å redegjøre for hvorfor ens antropologiske versjon av empiriske realiteter nødvendigvis er formet av ens posisjon og erfaring. Når man erkjenner at man faktisk er «halv» eller «kvasi» kan det for eksempel bety at man nødvendigvis må skrive fra en posisjon halvveis på utsiden av noe som nødvendigvis kun kan være en «innside» av en «helhet» i ideologisk forstand.

Som jeg var inne på ovenfor er det en styrke ved Stratherns (spennende og eksplorative) perspektiv på begrensningene ved auto-antropologi at de gjør oss mer oppmerksom på at møtet mellom antropologer og dem de studerer består av ulike forskjeller langs flere dimensjoner. Å være «hjemme», men samtidig veldig fremmed, er en av mange versjoner, slik blant andre Abu-Lughod har vist. Hvis vi tar konsekvensen av at kultur nødvendigvis primært må være et kognitivt fenomen, og at kollektive representasjoner er overlappende betydningshorisonter som knytter individuelle mentale modeller sammen via kommunikasjon og i noen grad felles forståelse (så vel som misforståelser!), er grader av avstand og nærhet ikke et aspekt ved relasjonen mellom «helheter», men et relasjonelt fenomen vi kan oppdage som en del av sosial praksis i konkrete sosiale kontekster (Kronenfeld et al., 2011; Kronenfeld, 2017; Bennardo & De Munck, 2014; Vike 2018). Sosiale kontekster varierer ofte langt sterkere enn det de antropologiske konstruksjoner av helhetlige kulturelle mønstre disse kontekstene angivelig kan rammes inn av (for eksempel i form av «antropologi hjemme») gir oss muligheter for å erkjenne og studere systematisk.

Min hypotese i diskusjonen som følger kan formuleres i Marilyn Stratherns termer. Antropologien i og om Norge har så vidt jeg kan se overhodet ikke vært opptatt av Stratherns grunnleggende distinksjon, men har i oppsiktsvekkende høy grad henvendt seg til folks versjoner av verden med utgangspunkt i antakelsen om den er «kontinuerlig» i relasjon til antropologiske versjoner av dem. Subjektposisjonen *deltaker* har, så vidt jeg kan se, vært sterkt, om enn implisitt, dominerende. Derfor har antropologiske versjoner av deres verden blitt formet av behovet for å skrive om det folk (som studeres) selv oppfatter som viktige bidrag for å realisere egne interesser – potensielt felles, politiske prosjekter. «Antropologien i og om Norge» er i en viss forstand filosofisk fattig. Den omfatter få eller ingen analytiske eksersiser om hvorvidt vår og deres verden er «kontinuerlige» (og dermed erstatter deres versjon med antropologens konkurrerende utgave) eller om antropologisk virksomhet innebærer en oversettelse fra en verden til en annen – ei heller en klassiske modernitetsteoretiske narrativer om de Andres vei inn i (vår) samtid og utvikling. Den har tatt utgangspunkt i andre former for antropologisk forståelse, primært komparative perspektiver (dog ofte relativt ad hoc), et «formalistisk» kulturbegrep og en sterk interesse for det vi i dag på godt norsk kaller «agency».

Antropologi i og om Norge

Antropologien i og om Norge ble grunnlegge formet av Fredrik Barth og hans visjon om den prosessuelle analytiske tilnærmingen. Da han begynte å gjøre seg gjeldende, fra begynnelsen av 1950-tallet og i veldig høy grad de to-tre neste tiårene, gjennomgikk norske universiteter en voldsom ekspansjonsperiode, og mange universitetsdisipliner fikk rike utfoldelsesmuligheter. Et særegent forhold i Norge var for øvrig at relasjonene mellom universitetene og staten ble særdeles tett, noe som skyldes flere interessante forhold. Respekten for vitenskapen var stor, og gjennom hele perioden siden omkring 1900, og spesielt i løpet av 1930-tallet, var erfaringene med vitenskapelig funderte former for plan- og reformpolitikk svært gode. De sosiale og ideologiske avstandene var små, og det var nærmest eksepsjonelt enkelt for norske samfunnsvitere i Barths generasjon å operere på tvers av grensene mellom akademiet og departementene (og organisasjonslivet nasjonalt og internasjonalt, for den saks skyld) (Furre, 1991; Sejersted, 2005). Sett med ettertidens øyne var det kanskje veldig viktig at Fredrik Barth ikke fremmet antropologien ved hjelp av et begrep om kultur, men i stedet nærmest var besatt av sosial prosess og ambisjonen om å bygge stringente/transparente analytiske grep og generative modeller. Dette temaet fortjener mer oppmerksomhet enn det er mulig å gi det her, og kan undersøkes i noe større detalj i Hylland Eriksens biografi (Hylland Eriksen, 2013). Jeg tror det dog er rimelig å hevde at vi her så et perfekt eksempel på en syntese av en faglig holdning og en veldig vellykket posisjonierungsstrategi. Barth kunne forholdsvis enkelt demonstrere at prosessanalysen kunne brukes for å forklare «alt», og at kultur var en variabel blant mange. «Den sosialdemokratiske orden» (Furre, 1991) var jo nettopp opptatt av sosial integrasjon i stor skala og var fundamentert på et verdenssyn der kulturforskjeller internt i nasjonen (unntatt de som hadde med identitetsmarkører som språk å gjøre) alltid var midlertidige – de kunne overvinnes og håndteres så snart de sosiale vilkårene var utliknet. I denne forstand er det kanskje helt naturlig at en så revolusjonerende idé som den som ble formulert i *Ethnic Groups and Boundaries* (Barth, 1969) kom fra Norge – et av de få land der tanken om at kulturforskjeller kan reduseres til en praktisk strategi for å kommunisere en «betydningsløs» forskjell har vært troverdig og sosialt effektiv.

En mer fundamental side ved Fredrik Barths prosjekt var at det var grunnleggende politisk. Dette var godt tilpasset et samfunn der veldig mange var enige om at veien «framover» gikk via vitenskapelig fundert reform – ironisk nok, kan man si, siden Fredrik Barth i flere antropologiske sammenhenger førte intern polemikk mot kolleger som mente han var ignorant når det gjaldt forståelse av makt (selv er jeg overbevist om at betraktet «makt» som et epifenomen; noe som genereres av noe annet og ikke selv kan få status som en relevant variabel i samhandling). Vi vet selvsagt alle godt at hans sterke interesser og skarpe blikk for politisk dynamikk – inspirert av en rekke feltarbeidserfaringer, men trolig mest intenst i forbindelse med boka *Political Leadership Among the Swat Pathans* (1954) – fikk stor betydning internasjonalt. Men effektene i Norge er kanskje ikke fullt ut erkjent. Mange av Barths studenter ble også i en viss forstand «politikere», «planleggere» eller «diplomater» og/eller aktivister som brakte det i tett dialog med politiske forhandling og problemløsning. Samtidig ble ingen av dem «nasjonale strateger», men beholdt en noe sterkere avstand til statsbyggingen enn mange andre toneangivende norske samfunnsvitere på samme tid.

Fredrik Barth betraktet, når det kom til stykket, sosiale prosesser og folks pragmatiske valg som mye viktigere enn «kultur». Det siste ble i all hovedsak skapt av det første (selv om Barth, som vi vet, teoretiserte feedback-prosesser velig aktivt). Da jeg kom til Universitetet i Oslo for å ta hovedfag i 1989, var holdningen til å studere «hjemme» uavklart og til dels forvirret. Sterke fordommer eksisterte i enkelte sirkler, men den dominerende holdningen var at det er helt ok hvis jeg bare gjorde et skikkelig feltarbeid, studerte sosiale prosesser og

gjorde det komparativt. Selv om «*Den norske væremåten*» (Klausen, 1984) hadde kommet ut noen få år tidligere, var det ingen i min nærhet som diskuterte ideene i den boka (selv om de absolutt burde ha gjort det, sånn jeg ser det). Fagdebattene var interessante og til dels intense (selv om dette var etter at de politiske vekkelsene fra 1970-tallet i hovedsak hadde sovnet hen), og jeg la merke til at få var opptatt av fagets grenser. Holdningen var mer ekspansiv og optimistisk – la oss spre det gode antropologiske budskap! Noe av det flotte ved dette (slik jeg tror jeg opplevde det da det skjedde) var at faget ikke ble assosiert med ortodoksi, men med en positiv analytisk vilje til å sondere alle samfunnsvitenskapelige territorier med kritiske øyne. Sosialantropologien, slik jeg forsto den, kunne heve seg over disiplinære grenser, konstruerte skiller mellom samfunnssektorer og kategorisk skapte avgrunner mellom «kulturer». I denne situasjonen var kultursjokk et epistemologisk redskap, ikke en distinksjon mellom ekte og uekte antropologer og deres feltarbeid.

Marianne Gullestads refleksjoner om likhet og likeverd opptok meg tidlig. De ga meg tilgang til ideen om at disse to tingene er prinsipielt forskjellige, og overbeviste meg om at tendensen til å (i en del sosiale kontekster) ønske å minimalisere sosiale forskjeller ikke er en triviell sosial teknikk, men en ressurs som under bestemte betingelser har store konsekvenser for sosiale relasjoner i klassesamfunn. Gullestad hentet denne innsikten fra John A. Barnes' (1954) analyse av Bremnes på 1950-tallet, men det er også sannsynlig at den er bygget på Jan-Petter Bloms (1969) arbeid om forholdet mellom fjellbønder og dalbønder. Blom viste at selv om mye ligger til rette for at fjellbønder og dalbønder blir kulturelt forskjellige i kraft av sine ulike levemåter, nærmer de seg hverandre kulturelt ved at fjellbøndene ikke velger å dyrke sin annerledeshet og gi den en kulturell (etnisk) egenverdi, men søker å leve opp til dalbøndernes verdier og levemåte – som i sin tur prøver å leve opp byborgeres idealer og stil. Her ser vi trolig et spennende og kanskje nokså unikt sammenfall mellom faktorer som ikke trenger å henge sammen: viljen til å framstå som lik, evnen til å realisere sosial mobilitet, politikk som gjør sosial mobilitet «naturlig» og en påfallende tendens til å gjøre reelt eksisterende sosiale og kulturelle forskjeller midlertidige og overvinnelige.

En annen akse i antropologien i og om Norge er det vi kan kalle tradisjonen fra «Bønder i byen» – Tord Larsens klassiske fortelling i Arne Martin Klausens *Den norske væremåten*. Dette er etter min oppfatning kanskje den mest elegante, poetiske analysen av «norsk kultur» noensinne. I denne boka presenteres fortellingen om «bønder i byen», altså en verden som er formet av at bykulturen som har preget de fleste andre europeiske sivilisasjoner nærmest «mangler» i Norge. Tord Larsens hovedmetafor er det han kaller «meningskjeder» som han mener er særlig robuste i Norge. Her henger identiteter og oppfatninger så tett sammen i etablerte pakker at det får en utvetydig metonymisk funksjon. Når vi blir kjent med ett element i kjeden kan vi enkelt forutse alt det andre som følger med. Dermed blir nordmenn veldig forutsigbare, og forstår hverandre som representanter for meningspakker. Alle er til enhver tid forpliktet til å snakke på vegne av de fellesskapene som forvalter de respektive pakkene. Det betyr blant annet at det blir veldig vanskelig å snakke om noe som ikke er inkludert i pakkene/programmene. Alt som framstår som nøytralt og løsrevet truer klassifikasjonene og må umiddelbart få en plass i «hovedvirkeligheten». Intellektuell lekenhet og spontanitet blir dermed vanskelig. Larsens elegante lek med bygdemetaforen blir til en mer konkret, kulturell «ting» i Tian Sørhaugs bidrag i samme bok (1984). Sørhaug argumenterer for at offentlighet i Norge dreier seg om en forestilling om at alle kjenner hverandre, og at alle derfor antar at alle er av samme slag. Han mister dermed Larsens spennende bruk av organisasjonslivets sosiologiske implikasjoner av syne.

En annen og etter min mening beslektet feilslutning, er Mariannne Gullestads påstand om at hjemmet i norsk sammenheng symboliserer et nasjonalt fellesskap av «like», og

derne st at hjemmet oppleves som et bolverk mot det potensielt fremmedgjørende presset fra marked og byråkrati (altså den offentlige sfæren):

Hjemmet, familien og intimsfæren står i samtidens folkelige tankegang i skarp motsetning til storsamfunnet, og særlig knyttet til byråkratisk organisering. Intimsfæren er det den enkelte har kontroll over, dit byråkratiet etter manges mening ikke bør nå. Hjemmet står på en spesiell måte for det intime, private, helhetlige og personlige, i motsetning til det byråkratiske, saklige, effektive og spesialiserte.

(Gullestad, 1989, 175).

Selv om Gullestad her er nøye med å understreke at hun i denne sammenhengen henviser til folketeori, er det etter mitt syn utilstrekkelig å ikke forsøke å etablere en videre sosiologisk ramme om den. I et komparativt perspektiv er det for eksempel interessant og til dels oppsiktsvekkende at frivillig aktivitet i Norge og Norden for øvrig er sterk, at lokalpolitiske engasjement et stort, at tillit til offentlige myndigheter er sterk og allmenn støtte til former for politikk som i andre samfunn oppfattes som invaderende, er betydelig. Dette tyder på at ideer om hjemmet i temmelig høy grad også er preget av at de inkorporerer et offentlig blikk, og at «gode hjem» er hjem som lever opp til idealet om at alle slags sosiale relasjoner bør være transparente og synlig utenfra. Gullestad legger riktignok til at folketeorien hun her henviser til delvis er en idyllisering som overser at «byråkrati og intimsfære» faktisk «forutsetter hverandre» (Gullestad, 1989, 175). Men innsikten utnyttes i liten grad. Det kan for eksempel knapt være tvil om at forestillinger om hjemmets betydning i Norge er sterkere preget av spesifikke kjønnsrelasjoner og kvinners interesser (og i nyere tid av feminismen) enn de fleste andre samfunn. En innelukket, ugjennomsiktig intimsfære er ofte en trussel mot kvinners autonomi, mens en sterk aksentuering av eiendomsretten – av gårdens/husets og ektefellenes autonomi i relasjon til omverdenen – er mer av en felles interesse. Den finske historikeren Henrik Stenius (2010) har brukt avholdsbevegelsens betydning i Norge og Sverige som en illustrasjon av dette fenomenet. Spesielt i arbeiderklassen ble kvinner opptatt av å stagge menns interesse for flaska. Da gjaldt det å gjøre veien fra jobben og hjem så direkte som mulig, og fristelsene underveis måtte gjøres utilgjengelige. Dette folkehelsearbeidet ble nærmest direkte oversatt til statlig politikk, og har bare i liten grad skapt en allmenn skepsis mot en invaderende stat som truer hjemmets integritet (Trägårdh, 2007).

For å etablere et kritisk blikk på antakelsene som ligger til grunn for disse perspektivene på hjem og offentlighet, kan det være fruktbart å gå tilbake til Barnes (1954) etnografiske studie av Bremnes (på Bømlo i Hordaland) tidlig på 1950-tallet. Her viste han at det egalitære etos og organiseringen av tillit i lokale nettverk faktisk var særdeles tett knyttet til offentlig liv, slik det artet seg i foreningsliv og lokalpolitikk på Bremnes. Han identifiserte «komiteer» og «klasse» som sentrale trekk ved det sosiale livet han observerte. Ifølge Barnes var Bremnes og andre perifere deler av Norge på denne tiden preget av et slags «tomrom» der staten var relativt fraværende – i betydningen «ennå ikke» sterkt til stede. Etter separasjonen fra Danmark i 1814 og unionsoppløsningen i 1905 var det lokale institusjoner som fylte dette tomrommet. «Komiteene» (altså formelt organiserte foreninger) utgjorde kjente/vanlige organisasjonsmønstre som forekommer i enhver krok av det formelle sosiale liv (Barnes, 1954, 50). Med dette siktet han til at hver forening hadde sitt eget årsmøte og eget styre med spesialiserte formelle funksjoner – alt fundamentert i prinsippet om hvert medlem sin stemme og majoritetsbeslutninger. Med dette utgangspunktet spekulerte Barnes på hvordan det lokale klassesystemet ville utvikle seg videre. Mønsteret han observerte og anså som et overgangsfenomen var «deltidsbønder som i økende grad tilegnet seg nøkkelposi-

sjoner i lokal politikk og forvaltning» (Barnes, 1954, 57). Dette mønsteret måtte nødvendigvis bli erstattet av økende klasseforskjeller (og sannsynligvis byråkratisering), som i sin tur ville erstatte deltidsbøndenes rolle i lokalstyret og foreningenes lokale innflytelse. Da Barnes gjennomførte sitt feltarbeid, var de sosiale ulikhetene på ingen måte fraværende til tross for at han valgte å legge vekt på egalitarismen. Han antok som sagt at ulikhetene ville få økt betydning i framtida. I fiskeindustrien, for eksempel, var ekspansjonen han observerte preget av mer «moderne» og hierarkiske relasjoner. I denne forstand var hans perspektiv ikke ulikt Sørhaugs og Gullestads. Forestillingen om at vi her har å gjøre med «tradisjonelle» trekk som er i ferd med å bli erstattet av noe mer «moderne», med impulser fra transnasjonal kapitalisme og en sterkere statsmakt, var dominerende.

Likevel er det etter min oppfatning verdt å dvele ved Barnes' interesse for offentlig liv i Bremnes og dets betydning. Det ser ut til at han antok at folk primært er offentlige personer og at nettverkene han beskrev som former for overlappende medlemskap krysset grensene mellom det formelle og det uformelle (slekt, naboskap, vennskap osv.). Den egalitære sosiale orden han beskrev var ikke ganske enkelt en refleksjon av fravær av hierarki, men en kombinasjon av ontologi (verdensanskuelse), rettigheter, interaksjonsform og kanskje framfor alt institusjonelle mekanismer for lokal interesse- og konflikthåndtering. Barnes pekte på at politiske konflikter som ble kanalisert i foreningene, partiene og kommunestyret som oftest endte opp som flertallsbeslutninger. Selv om han ikke beskriver i detalj hvordan dette foregikk – hvem aktørene var, hvem de representerte og hvordan, målene/motivene deres og hvordan de selv oppfattet hva de drev med – er det fascinerende. Barnes beskrivelser indikerer at de politiske aktivitetene blant aktørene han observerte, og rollene og relasjonene som ble etablert der, var primære – altså ikke noe som representerte en forlengelse av for eksempel identiteter som ble etablert i hjemmet, det private og det intime, men som dominerende alternativer. Det samme kan sies om sakene de håndterte i disse kapasitetene og på disse arenaene: de var genuint offentlige og ikke først og fremst utvidelser av naboskap, slektskap og vennskap. Det ser også ut til at disse offentlige identitetene bidro til å skape den sosiale ontologien i Bremnes. Slik lokalbefolkningen selv så sin verden, ifølge Barnes, besto den i hovedsak av vanlige folk, som dem selv, i tillegg til to andre kategorier – henholdsvis «fine» folk (stort sett med tilhold i Bergen) og dem som ikke helt fikk orden på egne liv og som dermed mottok kommunal bistand av ulike slag. Lite tyder på at folk i Bremnes ikke var fullt ut innforstått med at det eksisterte sosiale forskjeller knyttet til hierarkisk status, men at de la avgjørende vekt på at foreningslivet og lokalpolitikken ga muligheter for å behandle hverandre *som om* de var like. Dette var kanskje knyttet til bevisstheten om at avgjørelser var forankret i prinsippet om «én person – én stemme».

Som australier med primær forankring i Storbritannia, har Barnes og hans studier i Norge ikke umiddelbart noe direkte forbindelse med temaet «feltarbeid hjemme». Innsiktene og innfallsvinklene hans er likevel relevant for å forstå hva som inspirerte andre, deriblant norske antropologer til å definere sin analytiske agenda. Barnes selv hadde tidligere gjort feltarbeid i Zambia. Dette kan ha bidratt til at han fattet interesse for hvordan skandinavisk historie kunne forstås med utgangspunkt i koloniale relasjoner. For ham var Bremnes en interessant variant av et større statsutviklingsscenario og mitt inntrykk er at han betraktet den intense lokalpolitikken og særegne egalitarismen han beskrev som et slags historisk mellomspill han var heldig nok til å kunne dokumentere. Barnes etnografiske stil og analytiske blikk har sannsynligvis betydd svært mye, selv om dette ikke er spesielt synlig i seinere antropologiske tekster basert på etnografi fra Norge. Folk i Bremnes var politiske aktører, og det de foretok seg fikk direkte innvirkning på offentlig liv, makt og endring.

Offentlig og politisk antropologi

Fredrik Barths sterke innflytelse i norsk sosialantropologi fra 1950-tallet og framover, ga som sagt faget en slags ny start, på godt og vondt. Av ulike årsaker ble han opptatt av å definere fagets identitet langs minst to akser: for det første, å gjøre sin egen prosessanalytiske orientering mønsterdannende blant sine studenter. For det andre, å markere tydelige grenser mot andre fag.

Et av de tidlige uttrykkene for dette var arbeidet med antologien *The Role of the Entrepreneur in Social Change in Norway* ([1963] 1972). Den var et produkt av Barths teoretiske interesse for sosial endring, men hadde den konkrete situasjonen i Nord-Norge – og ikke minst den storstilte offentlige satsingen på modernisering av landsdelen som kom til uttrykk i Nord-Norgeplanen (fra 1951). Barth tok utgangspunkt i det konvensjonelle begrepet «kulturkontakt» og knyttet entreprenørperspektivet til den forhandlingsposisjonen som åpner seg i bruddflatene mellom ulike typer institusjoner (Barth, [1963] 1972, 5). En av de unge folkene han inviterte med i dette prosjektet, Ottar Brox, brukte dette perspektivet for alt det det var verdt, men «radikaliserte» det. Både ved at han forlot antakelsen om at det dreide seg om en relasjon mellom en «avansert» økonomi og en angivelig mindre avansert økonomi, og ved at han la avgjørende vekt på å fylle Barths «kontekstløse» handlingsmodell med konkrete motiv og kontekster (Mjøset, 2017).

I 1966 ga Brox ut boka *Hva skjer i Nord-Norge?* som henvendte seg til det allmenne publikum og hadde et klart politisk budskap. Han viste i korthet at idéen om at Nord-Norge måtte moderniseres ved hjelp av overgang til storindustri var feilslått på flere måter. Ikke bare bygget den på helt gale antakelser om hva folk anså som et godt liv – fleksibelt, autonomt vekselbruk (fiske og landbruk), eventuelt kombinert med sesongbasert lønnsarbeid framfor industriarbeid og flytting til sentra – men også at denne tilpasningen var høyst rasjonell, effektiv, demokratisk og økologisk bærekraftig. Nord-Norgeplanens visjon ville dermed innebære en systematisk destruksjon av en livsform og form for demokratisk verdiskaping med stor nasjonaløkonomisk betydning. Boka traff en nerve i det norske samfunnet og ble et vesentlig fundament for den agrar-sosialistiske bevegelsen som ikke minst i regi av Sosialistisk Folkeparti fikk vind i seilene i løpet av 1960-tallet fram mot (og etter) folkeavstemningen om EF i 1972. Den politiske bevegelsen Brox bidro til å skape, brakte ham også inn i Stortinget etter det første valget etter folkeavstemningen. Brox versjon av Barths sosialantropologiske modell var noe langt mer enn en mer substansiell vektlegging av kontekstuell rasjonalitet. Den inkorporerte også på sin måte et politisk-økonomisk perspektiv i modellen. Brox utviklet en tidlig versjon av det som seinere ble kjent som «avhengighetsteori» og kastet samtidig et helt nytt lys på den politiske planleggingsfornuftens ortodoksi. Ikke bare det: som politisk aktiv «barthianer» ble han også opptatt av å vise empirisk hvordan politisk og byråkratisk makt gjorde seg til dels autonom overfor rasjonell politisk kritikk.

Brox arbeider er knyttet til *hjem* på en særegen måte. Hans interesse for sitt eget hjemsted Senja synes alltid å ha vært sterk, og har blitt brukt som utgangspunkt for å undersøke hvordan lokale systemer møter større sammenhenger. Han lot seg inspirere av at Barth var langt mindre opptatt av kulturell kontekst enn han selv var (eller ble), og snudde det til sin fordel. Barths sosialantropologi hadde aldri vært opptatt av å finne fram til «de primitive» innenfor nasjonalstatens grenser, og bruken av begrepet «kulturkontakt» (Barth, 1972) var fremfor alt teknisk. Brox betraktet følgelig aldri Senja (eller Nord-Norge mer generelt) som en form for kulturelt hjem som kunne gjøre ham (hjemme)blind. Dermed ble han «fri» nok til å konsentrere seg mindre om kulturoversettelse og desto mer om kartleggingen av sosio-institusjonell dynamikk. Selv har han antydnet at dette fokuset kanskje gjorde ham mer til

sosiolog enn sosialantropolog (se Mjøset, 2017). Framfor alt skrev Brox folk i Nord-Norge inn i en fortelling der både de og forfatteren kunne ta del innenfor rammen av en radikal sosial og politisk bevegelse.

Det må likevel understrekes at Gullestad og Brox begge sprang ut av, og tok del i, en felles bevegelse i norsk sosialantropologi preget av et påfallende fravær av interesse for kulturhistorie, men en desto større oppmerksomhet mot institusjonell endring med utgangspunkt i studiet av mikrokontekster. Studiet av hushold som et prisme for slike prosesser ble en fellesnevner for Gullestad og Brox, samt et knippe andre toneangivende antropologer, for eksempel Ingrid Rudie (1984) og Lisbet Holtedahl (1994). Begge startet sine karrierer med studier av hushold i Nord-Norge¹ og deres analyser av hvordan «den sosialdemokratiske orden» (Furre, 1991) ekspanderte og transformerte lokale institusjoner og sosiale praksiser i lokale samfunn åpnet opp nye analytiske horisonter. Et sentralt eksempel er Gullestads studier av hverdagsliv (og hjem) som «folkekultur» som forble tydelig forankret i sosial samhandling og institusjonaliseringsprosesser. For henne var aldri «landet Norge» et «hjem», men snarere nettopp et sett av fenomener som måtte oppdages uten antakelser om avstand mellom forestilte kulturer. Folkemodellene hun studerte var langt sterkere knyttet til sosialt forankrede klasseposisjoner enn idéer om det eksotiske forstått som en kontrast til modernitet. I Gullestads perspektiv er «egalitær individualisme» primært en kulturell kodifikasjon av en sosial samhandlingsstil som springer ut av aktørers gjensidige anerkjennelse av hverandres kontekstspesifikke «makenhet»/»sameness» (Gullestad, 1989).

Gullestads og Brox sine svært produktive forhold til dominerende antropologiske forestillinger om det nære («hjemlige») og det fremmede, og måten disse inkorporeres i ideer om det eksotiske, gir oss et slags ironisk inntak til å forstå hvordan modernitetsteoretiske antakelser har bidratt til å projisere antropologers forståelser av «eget» samfunn på andre. Jeg tenker her spesielt på den temporale konstruksjonen av rom som inspirerer tanken om at sosiale realiteter i periferiene vi studerer befinner seg etter «vår egen» i tid (Fabian 2014). Dette kan bidra til det vi kan kalle «fremmedblindhet», altså at fenomener i kraft av sin fremmedhet får sin plass i konvensjonelle, mer eller mindre pre-refleksive kategorier.

Barnes var som antydnet langt mer interessert i kulturhistorie enn sine norske kolleger, noe som satte sitt preg på hans forståelse av Bremnes. Dette kan etter min oppfatning bidra til å anskueliggjøre hvordan komparasjon er et langt mer vesentlig analytisk prinsipp enn det jeg (litt lettvent) ovenfor kalte «kultursjokkets epistemologi» – altså at erfaringen fremmedhet hjelper oss til å forstå ting vi ellers har en tendens til å ta for gitt og dermed forblir blinde overfor. For å forstå hvordan og hvorfor Bremnes framsto som et relativt egalitært samfunn, la Barnes som sagt vekt på at Norge, og særlig landets periferier, svært lenge hadde eksistert uten sterkt nærvær av en statsmakt. Da den danske enhetsstatens koloniale orden opphørte, etterlot den seg et slags vakuum som ga rom for deltidsbøndenes plass i forvaltningen og organisert sosialt liv for øvrig. Den underliggende antakelsen her ser ut til å være at moderniseringen dermed foregikk på et sent tidspunkt og dermed ikke hadde kommet særlig «langt». Dette er, som antydnet, en forestilling som en del andre sosialantropologer (og historikere og samfunnsvitere) har overtatt fra Barnes eller tilegnet seg uavhengig av ham. I norsk samfunnsvitenskap er det kanskje Stein Rokkan som representerer det viktigste korrektivet i så måte. Rokkan var, som Barnes, veldig opptatt av hvordan sosiale konfliktlinjer ble artikulert politisk, og hvordan institusjonaliserte politiske konflikter påvirket moderniseringsprosesser (for eksempel demokratiseringsforløp og statsbygging) (Rokkan, 1987).

1. Holtedahl hadde imidlertid jobbet og gjort feltarbeid i Niger/Afrika før hun begynte å forske i Norge.

Det er denne typen interesse som etter mitt syn gjør Barnes analyse av det politiske livets offentlige, formelt organiserte dimensjon, så vesentlig. Dette gjelder kanskje særlig observasjonen at folk på Bremnes var knyttet sammen i et komplekst system av overlappende medlemskap som på et eller annet vis skapte et forutsigbart og tilsynelatende temmelig smidig system for forvaltning av konflikt, fellesinteresser og (tillit) samtidig. Det er neppe gode historiske grunner til å slutte seg til Barnes antakelse om at dette mønsteret skyldes et midlertidig maktvakuum, selv om han er inne på noe vesentlig når han peker på at staten i dansketiden og unionsperioden ikke gjorde seg sterkt gjeldende i direkte forstand. Perspektivet kan kanskje snus på hodet: periferiene i Norge hadde svært lenge vært vesentlige dynamoer i endringsprosesser vi har en tendens til å omtale svært upresist som «modernisering», kanskje i sterkere grad enn statsmakten og dens agenter. De formelle rollene Barnes ble så opp tatt av hadde faktisk en svært lang historie, og var uten tvil knyttet til det faktum at differensieringsprosesser knyttet til dynamisk økonomisk ekspansjon allerede hadde foregått svært lenge. Norske periferier ble involvert i en av de sterkeste før-industrielle vekstøkonomiene i Europa (Dyrvik, 1979), og en usedvanlig stor del av befolkningen hadde gode muligheter til å ta del i den. I all hovedsak fordi de klarte å motstå den formen for monopolisering som ble så dominerende i de fleste andre land. Fisk og tømmer var de viktigste ressursene, i tillegg til en rekke andre. Politisk organisering og deltakelse ble derfor tidlig «moderne» hvis det gir mening å bruke et slikt ord i denne sammenheng. Det empiriske mønsteret er at politisk deltakelse tidlig ble preget av organisering av felles økonomiske interesser innenfor rammen av en delvis politisert markedsøkonomi, der det vesentlige innholdet handlet om kampen om rettigheter knyttet til eiendomsrett, priser, begrenset skatt, nærings- og handelsfrihet og handelskontrakter – og politiske institusjoners plikt til å garantere alt dette. Deltidsbønder som tok del i organiserte politiske forhandlinger på lokalt nivå var ikke på noen måte nytt, og det politiske systemet de utgjorde ryggraden i var ikke et midlertidig prosjekt i «påvente» av modernisering via sentralstaten og inkorporasjon i transnasjonal kapitalisme (Dyrvik, 1979; Teigen, 2004; Vike, 2018).

Vekten folk i Bremnes la på medlemskap bør etter min oppfatning ses i dette lyset. I ettertid kan vi se nokså tydelig at dette må ha vært en del av det Francis Sejersted langt senere kalte «demokratisk kapitalisme» i Norge (Sejersted, 1993). Denne ble i liten grad dominert av storkapital og oligarki, men desto mer preget av lokale allianser der private interesser og offentlige myndigheter – ikke minst lokale – samarbeidet på bred front om «alt» innen utbygging av infrastruktur, industrivirksomhet, bankvesen, sosialpolitikk og endog trygdeordninger. En annen side ved medlemskap i formelle organisasjoner og dets identitetsdannende betydning var at det ble en vesentlig mekanisme for kontroll av makt. Dette illustrerer et interessant «paradoks» i nordisk politisk kultur: dynamikken mellom sterk individualisme og kollektive beslutningsprosesser. En sterk «medlemsmoral», som inspirerer til lojalitet overfor flertallsbeslutninger, slik Barnes antyder, gir muligheter for å kontrollere dem som representerer flertallet i tillitsverv. I mine egne studier av lokalpolitikk i norske kommuner har jeg observert hvordan denne typen moralsk økonomi synes å ha fått en usedvanlig betydning i offentlige institusjoner. Det er sannsynlig at dette har fått konsekvenser for forståelsen av statsmakt og politiske fellesgoder i Norge. Kommuneinstitusjonen har aldri ganske enkelt vært et redskap for statsmakten, men i oppsiktsvekkende grad en forlengelse av lokalt organiserte medlemsorganisasjoner. Når vi tar i betraktning at det vi dag identifiserer som den norske velferdsstaten i høy grad ble initiert som lokale eksperimenter, blir det interessant å reflektere videre over i hvilken grad tillit og legitimitet i relasjon til den sentrale staten i Norge (og Norden for øvrig) er sterkere forankret i lokale sosiale former – og i den politiske kampen for lokale interesser som sådan – enn det som

synes vanlig å anta. Brox har hatt dette på tunga. En av hans elever, Nils Aarsæther, har sagt det på denne måten: «Spissformulert kan Brox sin påstand formulerast slik: Ein politikk for utvikling av den geografiske periferien en ein forutsetnad for for å bygge ein vellukka velferdsstat» (Aarsæther, 2003, 45).

Konklusjon

Forestillinger om «hjem» synes å romme en særegen metaforisk dybde og bredde i mange ulike kulturelle univers. I det norske samfunnet så vel som i den sosialantropologiske fagtradisjonen er slike forestillinger kilder til identifikasjon, fellesskap, aksentuering av grenser og utvikling av analytiske redskap, og forskjellene mellom disse er ofte vanskelige å gripe. I sosialantropologien er hjemmet både en empirisk størrelse og en måte å organisere epistemologiske dimensjoner på. Det siste illustrert ved diskurser om hva kulturoversettelse innebærer. Som jeg har forsøkt å illustrere i denne artikkelen, er ideen om å studere «hjemme» knyttet til en forutsetning om fremmedhetens fravær, som i noen sammenhenger forstås som en epistemologisk barriere. Et problem i faget er at denne antakelsen i noen sammenhenger ligger farlig nær den problematiske koloniale arven i faget, nemlig jakten på de primitive. Når antropologer har studert «hjemme», har de – kanskje for ofte – antatt at alt som foregår innenfor nasjonens grenser er en del av «egen kultur» og derfor i en viss forstand kjent, noe som gjør den mindre interessant og i noen sammenhenger sosialt underordnet. Dermed blir antropologen i prinsippet identitetsløs og «nøytral», slik Bob Dylans selv-iscenesettelse i *No Direction Home* kanskje kan illustrere. Likevel er variasjonen stor, og der er neppe grunn til å påstå at dette er en hovedtendens i vår egen samtid. I denne artikkelen har jeg brukt Marilyn Stratherns diskusjon av kulturoversettelsens problem som et problematisk eksempel. Det illustrerer, slik jeg ser det, at fagets interesse for kulturell variasjon kan bidra til en forståelse av kulturoversettelse som skaper altfor skarpe grenser mellom ulike epistemologiske modaliteter eller sjangre, og at dette i sin tur skaper en viss fare for å skrive studier som er gjennomført «hjemme» inn i en ramme som mister den grunnleggende styrken ved antropologisk epistemologi av syne, nemlig systematisk komparasjon (i alle ledd i forskningsprosessen). Jeg forstår dette alternativet som noe annet enn «å gi stemme til...», men også som en kontrast til Stratherns versjon, som består av tanken om at studier «hjemme» innebærer å «erstatte» informantens versjon av seg selv.

Den sosialantropologiske fagtradisjonen i Norge fikk et annet utgangspunkt enn de store tradisjonene i USA og Storbritannia. Dette fikk noen interessante konsekvenser. Av en rekke ulike grunner, blant annet at kulturbegrepet ikke fikk en særlig sterk betydning, ble antropologiske studier i Norge bare i liten grad preget av jakten på de primitive «hjemme». Jeg har valgt å legge særlig vekt på Ottar Brox' bidrag i denne sammenhengen, spesielt fordi Brox brakte Barths innsikter inn i helt nye sammenhenger, men også fordi han, på en måte som samtidig var inspirert av en rekke av hans samtidige kolleger, beskrev dem han studerte som sosiale aktører involvert i prosjekter som kunne gjøres meningsfulle for dem som deltakere – potensielt i de samme sosiale og politiske bevegelsene som antropologen selv var en del av. Den kan sies mye interessant om den komparative dimensjonen i Brox og andre samtidige sosialantropologers studier «hjemme». I denne sammenhengen ar jeg forsøkt å vise at den komparative var sterkt til stede, men samtidig relativt svakt fundert og lite redegjort for. Jeg har lagt spesiell vekt på Barnes studier av Bremnes for å antyde hva dette innebar. Som min diskusjon av Barnes antyder, er det ikke åpenbart at antropologer som har vokst opp i det norske territoriet er mer eller mindre «blinde» for det angivelige «hjemlige» eller «fremmede» (som i tilfellet Barnes) enn dem som har en annen bakgrunn. Også

Barnes hadde åpenbart et faglig-epistemologisk «hjem» som påvirket hva han så og hva han gikk glipp av.

Gullestad er den mest sentrale antropologiske referansen til forståelsen av «hjem» i den norske/nordiske verden. Hennes analyse fortjener langt mer systematisk oppmerksomhet enn den har fått, og mer enn den jeg har gitt hennes arbeid her. Jeg har for eksempel ikke lagt vekt på hvordan hun utnytter svært ulike konstruksjoner av «hjem» som empirisk tema (moderne folkekultur) og som epistemologisk ståsted gjennom ulike faser av sitt forfatter-skap. En relevant kommentar til begge disse er hennes sterke analyse i boka *Misjonsbilder* (2007) som griper helt andre sider ved «norske» ideer om hjem (regionalt, transnasjonalt religiøst, sosialt) enn hennes tidligere arbeider. En annen er hennes vesentlige kritikk av tilsynelatende «stueren» rasisme i det norske samfunnet i *Plausible Prejudice* (2006) som hun fulgte opp med en interessant, selvrefleksiv diskusjon om antropologens rolle som offentlig intellektuell i artikkelen *Reconfiguring Scholarly Authority: Reflections Based on Anthropological Studies in Norway* samme år (Gullestad 2006b). Det kulturhistoriske bakteppet for hennes interesse for temaet «hjem» er heller ikke diskutert. Likevel, det kan neppe være tvil om at metaforen «hjem» i nord-skandinavisk kultur må være sterkt preget av den helt særegne bondske selveiertradisjonen vi finner her, og som kan tenkes å representere en forbindelseslinje til Barnes observasjoner om deltidsbøndernes sterke engasjement i lokale, formelle institusjoner og den eiendommelige kontinuiteten mellom det private, organisasjonslivet og statsmakten (les: kommunene).

Den antropologiske samtalen om hva det betyr å studere «hjemme» er spennende og innsiktsfull, men mye analytisk sortering synes å gjenstå. Jeg har her argumentert for at det grunnleggende faglige redskapet for å forstå variasjon er systematisk komparasjon. Likevel er jeg selvsagt ikke i tvil om at det ofte er en vesentlig styrke for den enkelte antropolog å ha gjennomført feltarbeid i mange ulike kulturelle univers. Dog er det neppe tvil om at selve ideen om «antropologi hjemme» kan ha noen epistemologiske nisser med på lasset som gjør at potensialet ikke utnyttes godt nok. Uansett er det etter min oppfatning svært berikende å diskutere hvordan antropologer, uansett hvor de kommer fra og hvor de gjør feltarbeid, posisjonerer seg og sin egen tekst i relasjon til dem de studerer. I norsk sosialantropologi og i sosialantropologien om Norge/Norden er det skapt perspektiver som fortjener grundigere utforskning og som trolig kan lære oss mye om fagets epistemologi og komparasjonens muligheter. Dette temanummeret av Norsk antropologisk tidsskrift, med sitt brede og varierte utvalg av analyser av pinsemenigheter, moderne familieliv, arbeid til havs og forståelser av laks, synliggjør og viderefører etter min oppfatning utforskningen av Norge innenfor et slikt format.

*Jeg takker redaktørene og tidsskriftets anonyme fagfeller for svært verdifulle kommentarer til en tidligere versjon av denne artikkelen. Artikkelen er en omarbeidet versjon av kapittel 2 i boken *Politics and Bureaucracy in the Norwegian Welfare State: An Anthropological Approach* (Vike, 2018). En tredje versjon er under publisering i *Bendixen Synnøve and Edvard Hviding (eds.) 2020, Anthropology in Norway : Directions, Locations, Relations*. Sean Kingston Publishing: Canon Pyon.*

Referanser

- Abu-Lughod, L. (1991). Writing Against Culture. I R. G. Fox (Red.), *Recapturing Anthropology* (s. 137–161). *Working in the Present*. Santa Fe: New School of American Research Press.
- Barnes, J. A. (1954). Class and Committees in a Norwegian Island Parish. *Human Relations*, 7(1), 9–58. <https://doi.org/10.1016/b978-0-12-442450-0.50021-3>

- Barth, F. (1954). *Political leadership among Swat Pathans*. London: Athlone Press.
- Barth, F. (Red.) (1969). *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Barth, F. (Red.) ([1963] 1972) *The Role of the Entrepreneur in Social Change in Northern Norway*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Bennardo, G & De Munck, V. (2014). *Cultural Models: Genesis, Methods, and Experiences*. New York: Oxford University Press.
- Blom, J-P. (1969). Ethnic and Cultural Differentiation. I F. Barth (Red.), *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference* (s. 75–85). Oslo: Universitetsforlaget.
- Brox, O. (1972 [1963]). Three Types of North Norwegian Entrepreneurship. I Barth, F. (Red.), *The Role of the Entrepreneur in Social Change in Northern Norway* (s. 19–33). Oslo: Universitetsforlaget.
- Brox, O. (1966). *Hva skjer i Nord-Norge? En studie i norsk utkantpolitikk*. Oslo: Pax.
- Brox, O. (2016). *På vei mot et postindustrielt klassesamfunn?* Oslo: Pax.
- Dyrvik, S. (1979). *Norsk økonomisk historie 1500–1970*. Bergen: Universitetsforlaget.
- Ebert, G. (2005, 19 September). No Direction Home: Bob Dylan. Hentet fra: www.rogerebert.com/reviews/no-direction-home-bob-dylan-2005
- Eriksen, T. H. (2013). *Fredrik Barth: En intellektuell biografi*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Fabian, J. (2014). *Time and the Other: How Anthropology Makes its Object*. New York: Columbia University Press.
- Friedman, J. (1997). PC World: The Good, the Bad, and the Ugly. *Antropologiska studier*, nr. 56–67, 79–100.
- Furre, B. (1991). *Vårt hundreår*. Oslo: Samlaget.
- Gellner, E. (1983). *Nations and Nationalism*. Ithaca: Cornell University Press.
- Gullestad, M. (1979). *Livet i en gammel bydel: Livsmiljø og bykultur på Verftet og en del av Nøstet*. Oslo: Aschehoug.
- Gullestad, M. (1989). *Kultur og hverdagsliv*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Gullestad, M. (2006a). *Plausible Prejudice: Everyday Experiences and Images of Nation, Culture, and Race*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Gullestad, M. (2006b). Reconfiguring Scholarly Authority: Reflections Based on Anthropological Studies in Norway. *Current Anthropology*, 47(6), 915–931. <https://doi.org/10.1086/507199>
- Gullestad, M. (2007). *Misjonsbilder: Bidrag til norsk selvforståelse. Om bruk av foto og film i tverrkulturell kommunikasjon*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Holtedahl, L. (1994). *Hva mutter gjør er alltid viktig: Om å være kvinne og mann i en nordnorsk bygd i 1970-årene*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Howell, S. (2001). Feltarbeid i vår egen bakgård: Noen refleksjoner rundt nyere tendenser i Norsk antropologi. *Norsk Antropologisk Tidsskrift*, 12(1–2), 16–24.
- Jackson, A. (Red.) (1987). *Anthropology at Home*. New York: Tavistock/Methuen.
- Klausen, A. M. (1984). *Den norske væremåten*. Oslo: Cappelen.
- Kronenfeld, D. (2017). *Culture as a System: How We Know the Meaning and Significance of What We Do and Say*. London & New York: Routledge.
- Kronenfeld, D. B, Bennardo, G., deMunck, V. C. & Fischer, M. D. (Red.) (2011). *A Companion to Cultural Anthropology*. Oxford: Wiley Blackwell.
- Larsen, T. (1984). Bønder byen: På jakt etter den norske konfigurasjonen. I A. M Klausen (Red.), *Den norske væremåten* (s. 15–45). Oslo: Cappelen.
- Mjøset, L. (2017, 22. februar). 2000 – Ottar Brox. Hentet fra: <https://sosiologen.no/hva-er-sosiologi/hedersprisen/2000-ottar-brox/>
- Ortner, S. (1991). Reading America: Preliminary Notes on Class and Culture. I R. G. Fox (Red.), *Recapturing Anthropology: Working in the Present* (s. 163–190). Santa Fe: New School of American Research Press.
- Rokkan, S. (1987). *Stat, nasjon, klasse*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Rudie, I. (Red.) (1984). *Myk start – hard landing: Om forvaltning av kjønnsidentitet i en endringsprosess*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Scorsese, M. (2005). *No Direction Home: Bob Dylan*. Paramount Pictures.

- Sejersted, F. (1993). *Demokratisk kapitalisme*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Sejersted, F. (2005). *Sosialdemokratiets tidsalder: Norge og Sverige i det 20 århundre*. Oslo: Pax.
- Stenius, H. (1997). The Good Life is a Life in Conformity: The Impact of Lutheran Tradition on Nordic Political Culture. I Ø. Sørensen & B. Stråth (Red.), *The Cultural Construction of Norden* (s. 161–171). Oslo: Scandinavian University Press.
- Stenius, H. (2010). Nordic Associational Life in a European and an inter-Nordic Perspective. I H. Stenius & R. Alapuro (Red.), *Nordic Associations in a European Perspective* (s. 29–86). Baden-Baden: Nomos.
- Strathern, M. (1981). *Kinship at the Core: An Anthropology of Elmdon, a Village in North-West Essex in the Nineteen-Sixties*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Strathern, M. (1987). The Limits of Auto-Anthropology. I A. Jackson (Red.), *Anthropology at Home* (s. 16–37). New York: Tavistock/Methuen.
- Sørensen, Ø. & Stråth, B. (Red.) 1997. *The Cultural Construction of Norden*. Oslo: Scandinavian University Press.
- Sørhaug, H. C. (1984). Totemisme på norsk – betraktninger om det norske sosialdemokratiets vesen. I A. M. Klausen (Red.), *Den norske væremåten* (s. 61–88). Oslo: Cappelen.
- Teigen, H. (2004). Bønder flest er ikkje forretningsmenn? *Historisk tidsskrift*, 83(1), 107–120.
- Trägårdh, L. (2007). The «Civil Society» Debate in Sweden: The Welfare State Challenged. I L. Trägårdh (Red.), *State and Civil Society in Northern Europe: The Swedish Model reconsidered* (s. 9–37). New York & Oxford: Berghahn.
- Vike, H. (1994). Norden. I S. Howell & M. Melhuus (Red.), *Fjern og nær: Sosialantropologiske perspektiver på verdens samfunn og kulturer*. Oslo: adNotam Gyldendal.
- Vike, H. (2018). *Politics and Bureaucracy in the Norwegian Welfare State: An Anthropological Approach*. London & New York: Palgrave Macmillan.
- Aarsæther, N. (2003). Periferipolitikk og velferdsstat. I *Den sikre tvilen. Festskrift til Ottar Brox* (s. 45–70). Oslo: Norsk institutt for by- og regionforskning.