



Kulturmøder mellem opdagelse og erobring – mellem æstetik og politik

*There are two alterities. There is the
logical alterity; if there is
a series, each term is other in relation
to the rest. The alterity of
which I am speaking is the alterity of
the face, which is not a
difference, and not a series, but
strangeness - strangeness which
cannot be suppressed, which means
that it is my obligation that cannot be
effaced.
(Levinas 1988, p.179)*

Af Jan Ifversen

Møder kan både være bogstavelige og metaforiske. Mennesker kan mødes. Men kan kulturer også mødes? Når vi taler om kulturmøder, forudsætter vi, at kulturen bæres med, når mennesker mødes. Blikket flyttes da fra det konkrete møde til de betydningsstrukturer, som sætter rammerne for mødet. I kulturmødet betragtes det konkrete møde mellem forskellige mennesker som formet af de betydninger, der af begge parter aktiveres forud for, under og efter mødet. Kulturmødet forudsætter, at mødet rummer kulturforskelle. Konkret vil det give sig udtryk i, at begge parter ser den anden som anderledes eller fremmed. Den anden hører til et andet sted, i en anden kultur. I kulturmøder er forskelle og andethed det, som markerer grænserne for egenkulturen. Kun nogle forskelle gør en markant forskel.¹ Desto mere fremmed den anden er, desto større forskel vil blive gjort.

Man kan mødes jævnlige, eller der kan være tale om et førstegangsmøde. Ved et førstegangsmøde er fremmedheden naturligvis størst. I det følgende vil jeg undersøge førstegangsmøder, der var præget af stor fremmedhed. Jeg vil undersøge det kulturmøde, der fandt sted mellem europæerne og menneskene i den såkaldte Nye Verden. I dette møde stod europæerne over for fremmede, de nærmest ikke havde noget kendskab til. De fremmede var ukendte i den europæiske kultur. I det første hovedafsnit vil jeg gøre mig nogle generelle antagelser om, hvorledes man skal analysere et kulturmøde præget af en ekstrem grad af fremmedhed. Det vil være min tese, at en sådan møde grundlæggende anfægter de orienteringspunkter, mennesker gør brug af i forståelsen af deres omverden. Med udgangspunkt i en nogle refleksioner over det æstetiske vil jeg søge at klargøre

denne anfægtelse. I det andet hovedafsnit vil jeg skitsere en egentlig analyse af det specielle kulturmøde, som fandt sted, da europæerne 'opdagede' Den Nye Verden.

I. Kulturmødet teori

I opstillingen af en teoretisk ramme for kulturmødet må vi grundlæggende skelne mellem mødets kognitive og etiske dimension. Den kognitive dimension handler om, hvorledes det fremmede udfordrer vores erkendelsesapparat, og hvorledes dette svarer igen. Den etiske dimension derimod handler om den beredvillighed, der fordres af deltagerne for at kunne mødes åbent og på rimelige vilkår. Her gælder det om at skelne mellem gode og dårlige hensigter. I første omgang er jeg alene interesseret i den kognitive side af mødet.

Når mødet ansues som en erkendelsesproces, bliver det vigtigt at se på, hvorledes det fremmede gøres til genstand for en erkendelse. Jeg vælger at skelne mellem tre momenter i denne erkendelsesproces. Det første moment udgøres af selve *opdagelsen* af det fremmede. Her møder vi det fremmede igennem vore sanser. Vi søger at bestemme, hvad vi har foran os gennem former og andre træk, der mærker vore sanser. Kant taler om, at objekter er os givet gennem vores sansning (*Sinnlichkeit*) i kraft af vores intuition (*Anschauung*), der netop betegner den første, umiddelbare forbindelse til et objekt (Kant 1995, introduction, pp.61-62). Det andet moment i erkendelsen har med selve *forståelsen* at gøre. Her aktiveres det, Kant kalder *forstanden*, der forbinder intuitionen med begreber (*ibid*, *Transcendental Doctrine of Elements*. First part, §1, p.65). Begrebsliggørelsen er hos Kant en operation, der foregår uafhængigt af sansningen. Den virker ved, at et objekt gøres genkendeligt i kraft af de begreber, som vores forestillingsevne skaber. Begrebsliggørelsen skaber således en genkendelighed. Vi har et begreb for det sansede objekt, der gør, at vi kan gå fra at spørge, hvad det er, vi har foran

¹ Det er netop "de forskelle, der gør en forskel", vi afgrænser os fra (jf. Knudsen og Wilken, 1993, p.22).



os, til hvad det ligner. Det tredje og sidste moment i erkendelsen vil jeg betegne som *beskrivelsen*. I denne del af erkendelsen søger vi at systematisere genkendeligheden ved at sætte den ind i et større begrebsmæssigt system. Det forudsætter, at vi råder over et sådan system.

En vellykket erkendelsesproces rummer alle momenter. Imidlertid vil kulturmøder ofte være præget af, at processen ikke fuldføres. Vi må selvfølgelig altid antage, at der finder en observation sted. Uden observation dukker intet op. Derimod kan vi ikke uden videre antage, at observationen fører til genkendelighed. Nogle oplevelser vil måske efterlade os forvirrede og uden klare forestillinger om, hvad det egentligt er, som står foran os. I sådanne situationer har vi ikke klare begreber parate. Vi ved ikke, hvad det fremmede kan være identisk med. I andre tilfælde har vi måske en anelse derom. Vi kan føle en vis genkendelse uden dog at have præcist greb om, hvor det oplevede hører hjemme. Vores beskrivelse vil så formentlig være meget grov og mangelfuld.

Det ubegribelige, det skønne og det sublime

I den videre undersøgelse af kulturmødet som en erkendelsesproces vil jeg først se på de tilfælde, hvor det andet fremstår som ubegribeligt. Her gælder det, at vore sansninger af det andet ikke ledsages af en begrebsliggørelse. Vores forstand træder ikke i kraft. I stedet forbliver vi i vore sansers vold. Sådanne udfordringer af forstanden har altid optaget erkendelsesfilosofien. Descartes var af den opfattelse, at Vores møde med det ukendte måtte vække vore beundring:

Når vores første møde med et eller andet objekt overrasker os, og vi bedømmer det til at være nyt eller meget forskelligt fra det, vi allerede kender, eller hvad vi mener det burde være, så gør det, at vi beundrer det og forbavses (Descartes, *Les Passions de l'Âme*, Seconde partie, LIII, L'Admiration; min oversættelse).

Beundringen måtte således ifølge Descartes være den første blandt alle følelser, som et objekt ville kunne vække i os. I sin systematiske studie af de menneskelige følelser interesserede Edmund Burke sig blandt andet for de følelser, der blev vakt af mødet med det ukendte (Burke 2001). Især var han optaget af at undersøge, hvilke følelser oplevelsen af *det skønne* og af *det sublime* ville vække. Disse to kategorier hører til, hvad man fra det 18. århundrede betegnede som smagsdomme eller æstetiske domme. Sådanne domme havde ifølge det 18. århundredes æstetiske teori med forholdet mellem følelser og skønne objekter at gøre. Den æstetiske dømmekraft blev forbundet med en umiddelbar nydelse ved et objekt og kontrasteret med etiske og videnskabelige domme. Burke var generelt interesseret i at undersøge æstetiske domme ud fra en empiristisk antagelse om, at bestemte objekter kunne påvirke sindet og derved vække særlige følelser. Det sublime betegnede for ham de følelser, som blev vakt i mødet med rædselsvækkende objekter:

Whatever is in any sort terrible (...) or operates in a manner analogous to terror, is a source of the sublime; that is, it is productive of the strongest emotion which the mind is capable of feeling (Burke 2001, *Of the Sublime*).

Men det rædselsvækkende er samtidig forbundet med en følelse af forundring:

The Passion caused by the great and sublime in nature, when those causes operate most powerfully, is astonishment (ibid, *Of the Passion Caused by the Sublime*).

Det sublime ved et objekt er således udspændt mellem forundring og rædsel. Vi må antage, at forundringen driver det følsomme menneske i retning af objektet og måske ligefrem er forbundet med nysgerrighed. Er det sidste tilfældet, kan det sublime anspore en vilje til erkendelse. Rædslen derimod støder mennesket væk fra objektet. Burke betoner, at rædslen fører til en frygt, der lammer sindets evne til at tænke og handle. Han taler også om, at det sublime objekt forhindrer vores erkendelse, fordi det kommer for tæt på (ibid, *of the Sublime*). Der er med andre ikke den distance, som er nødvendig for at kunne erkende – og siger Burke – nyde objektet. Bliver vi i første omgang ved erkendelsen, kan vi se, at Burke forbinder det sublime objekt med manglende erkendelse og tab af kontrol, hvilket fører til følelser som rædsel og frygt. Burkes analyse fokuserer på de kropslige reaktioner, der følger af mødet med det sublime. Burke understreger synssansens betydning: "Whatever therefore is terrible, with regard to sight, is sublime too..." (ibid, *Terror*). Han påpeger, at et objekt bliver sublimt, når sindet lader sig overvælde af kroppen. Hvis vi bruger denne antagelse på kulturmødet, får vi et grundlag for at betone betydningen af den kropslige kontakt i det konkrete møde.

For Burke er det sublime knyttet til objekter i naturen og ikke til mennesker. Naturens farlighed eller overvældende størrelse – begge dele typisk forbundet med havet – kan opfattes som sublime og dermed rædselsvækkende. Han overvejer ikke, om mennesker kan være sublime. I den grundlæggende konceptualisering af kulturmødet har jeg lagt væk på faktiske møder mellem agerende mennesker. Som vi skal se, spiller naturlige objekter en væsentlig rolle i de første møder med det ukendte. Men også mennesker kan kategoriseres som tilhørende naturen. Og det var netop, hvad mange europæiske observatører gjorde i deres første møder med andre.

Den æstetiske dom er imidlertid ikke kun forbundet med det sublime. Burke henfører også *det skønne* under æstetikken. Til det skønne er knyttet positive følelser som nydelse, kærlighed og omsorg. Det skønne udøver med andre ord en umiddelbar tiltrækning. "We enter willingly into a kind of relation with them [skønne objekter]", fastslår Burke (ibid, *Of Beauty*). Det er karakteristisk for det skønne, at det er overskueligt og velskabt.² Det udfordrer altså ikke på samme måde erkendelsen som det sublime.

Hvor Burke hovedsageligt var interesseret i forholdet mellem følelser og sind i analysen af det æstetiske, er Kant optaget af at undersøge den særlige form for erkendelse (dømmekraft), der aktiveres i det erkendende subjekts

² Burke karakteriserer det skønne med betegnelser som 'smooth and polished', 'light and delicate' og 'not obscure' (Burke 2001, *The Sublime and the Beautiful compared*).



møde med det skønne og det sublime. Her er der for Kant generelt tale om en dømmekraft, hvor sansningen ikke kan lade sig retlede af givne begreber. Derfor bevæger man sig ud i et ukontrolleret spil mellem forestillingskraften og forståelsen. Inden for den æstetiske dømmekraft betegner det sublime ifølge Kant en kraft som truer med at bringe erkendelsen til ophør. Han taler om, at forestillingskraften når sin grænse "like an abyss in which it fears to lose itself" (Kant 1990, §27). Det objekt, som antager sublim karakter, er således formløst: "...devoid of form, so far as it immediately involves, or else by its presence provokes a representation of limitlessness" (ibid, §23). Hvor det æstetiske i almindelighed er forbundet med nydelse, ledsages det her af en følelse af afsmag. Denne afsmag er netop en reaktion på ikke at kunne begribe den genstand, man står over for. Alligevel har denne følelse også sin positive side. Kant taler om, at det sublime fremkalder respekt og beundring, og at vi både tiltrækkes og frastødes af det: "...a rapidly alternating repulsion and attraction produced by one and the same object" (ibid, §27).

Både Burkes analyse af de overvældende følelser og Kants analyse af erkendelsens potentielle svigt i mødet med det sublime peger på en dobbelt effekt af tiltrækning og frastødning. De er ganske vist enige om, at den harmoniske og rolige nydelse først og fremmest hører til det skønne, men de fastholder, at det sublime også har en tiltrækningskraft.³ I det følgende vil jeg se på, hvorledes kulturmødet kan anskues i et spektrum af tiltrækning og frastødning vakt af det sublime og det skønne.

Det sublime og opdagelsen

I kulturmødets første fase, som jeg kalder opdagelsen, står opdageren over for det ukendte. For at det ukendte skal antage sublim karakter, må det ifølge Burke være ubegribeligt på en måde, der vækker rædsel. Det må derfor overvælde opdageren og trænge sig på, så han ikke kan etablere den tilstrækkelige afstand, som gør, at han kan bearbejde sine sanseindtryk. Han er med andre ord overladt til sine sanser. Hverken Kant eller Burke gør sig tanker om, hvordan det sublime trænger sig på. For at indkredse dette spørgsmål må vi anskue opdagelsen i et temporalt perspektiv. Opdagelse betegner et pludseligt indbrud i en forudsigelig situation. Man kan ikke forudsige, hvad man vil opdage, selv om man – som jeg skal komme ind på senere – kan gøre sig en del tanker om, hvad der venter. Uforudsigeligheden svarer til den ubegribelighed, der kendetegner erkendelsesprocessen. Når det uforudsigelige indtræffer, har det karakter af *en begivenhed*. Betydningen af en begivenhed må være, at noget nyt indtræffer. Ellers ville man næppe tale om en begivenhed, men snarere om en hændelse (eller *un fait divers*, som det præcist hedder på fransk). Nogle begivenheder er mere omfattende end andre. Så taler man om omvæltninger eller ligefrem revolutioner. De begivenheder, der er forbundet med erfaringen af det

sublime, kan vi måske kalde *katastrofiske*, fordi det uforudsigelige og dermed ubegribelige fremstår som rædelsvækkende. Det ubegribelige har med begivenhedens pludselige karakter at gøre, med dens omfang og med de frygtelige konsekvenser. Men det er selve det uforståelige ved katastrofen, de manglende ord, der giver den en sublim karakter.⁴ Som Mary Ann Doane gør opmærksom på i sin analyse af katastroferetorik i medierne, så er katastrofen forbundet med det ubegribelige ("the limits of signification") (Doane 1990, p.233), og disse grænser mærkes i første omgang på kroppen: "Catastrophe is at some level always about the body" (ibid.). Det gælder naturligvis for de liv, der går til i katastrofen, men oplevelsen af den transmitteres i høj grad gennem de mennesker, der var til stede, *øjenvidnerne*. Katastrofen er således en form for oplevelse af det sublime. Det understreges yderligere af, at den kan opleves som traumatisk. Det traumatiske betegner selve reaktionen på oplevelsen; det, at den sætter sig fast i vores sind. Men, som Jenny Edkins gør opmærksom på i sin analyse af mulige svar på katastrofen 11. september 2001, så er den traumatiske reaktion udtryk for en oplevelse "...outside the linguistic and other symbolic tools we have at our disposal for making sense of the world" (Edkins 2002, p.246).

Det er nu min tese, at opdagelsens første moment – før begrebsliggørelsen sætter ind – kan anskues som et møde med det sublime. Måske er mødet ikke direkte at ligne med en katastrofe – det sker kun pludseligt, for så vidt det bryder ind i opdagelsesrejsen, der går forud for mødet. Men det er dog kroppen, der sættes i spil. Og frygten for dødelige farer omgærder – som vi skal se – konstant det første møde. Antropologen Francis Affergan har skitseret en 'kulturmødeteori', der anskuer det første kulturmøde som et både sanseligt og frygtindgydende møde med den absolutte anden. I denne optik "kræver fastholdelsen af andethed et tab, et momentant fravær eller ophævelse af orienteringspunkter" (Affergan 1987, p.9).⁵ For Affergan er mødet med andethed båret af en bevidsthed om ikke at kunne appropriere den anden. Det svarer til Kants pointering af, hvordan man oplever forestillingskraftens utilstrækkelighed i mødet med det sublime. Affergan er imidlertid også interesseret i det forhold, at andetheden fastholder sin "kvalitet og intensitet" (ibid). Der er altså tale om en dobbelt modus i kulturmødet. På den ene side bringes opdageren 'fra koncepterne' i mødet med den anden, på den anden side fastholder den anden sin andethed og fjernhed.⁶

⁴ I et temporalt perspektiv betegner katastrofen det pludselige og øjeblikkelige: "The temporality of catastrophe is that of the instant – it is momentary, punctual..." (Doane 1990, p.233).

⁵ Dette og de efterfølgende citater fra Affergan er i min oversættelse.

⁶ Affergan forbinder sin kulturmødeteori med en teori om *eksotisme* forstået som en analyse af andethedens og fjernhedens betydning for den menneskelige bevidsthed. Det eksotiske i bevidstheden berører det, som det andet og det fjerne betyder for konstitueringen af subjektivitet:

³ For Kant skyldes tiltrækningen og nydelsen ved det sublime, at erkendelsen så at sige bekræfter sig selv på et højere niveau, fordi den så kommer til at bero på abstrakte, "oversanselige" ideer.



Den første modus angår altså selve subjektiviteten. Det afgørende er den tilstand, subjektet sættes i i mødet med den anden. Affergan betegner det første møde – opdagelsen – som ”en katastrofisk opfattelse af den anden” (ibid, p.76), fordi opdageren overvældes af det, han møder, og bliver tavs. ”Sproget berører selv grænserne for det usigelige, for det uvirkelige, for tavsheden og panikken”, siger Affergan (ibid, p.69). Katastrofen er netop det punkt, der ryster subjektiviteten. På linje med Kant og Burke peger han på sanserne som det medium, der formidler effekten af andetheden. Det sker netop på bekostning af sproget: ”...hvis der er katastrofisk kontakt, må dette i hvert fald delvist henføres til øjets arbejde, der i modsætning til det konceptuelle sprog, ikke kan reduceres til ordnet serie” (ibid, p.77). For Affergan får det ekspressive erfaringsfelt, hvori ethvert møde må blive til, afgørende betydning for den eksotiske bevidsthed.

Beskrivelse og forskel

Affergan åbner imidlertid op for, at den eksotiske bevidsthed kan blive overlejret af forskel og beskrivelse. Det sker, når sproget tager over og reducerer den erfarede andethed til forskel i et sprogsystem. Forskel kan betragtes som en betydning, der er givet inden for et system af forskelle. Det forskellige må altså kunne indpasses i et eksisterende og dermed kendt system af forskelle. Affergan taler om, at forskel kan fastlægges ”i en subtil kombination af ligheder og uligheder” (ibid, p.78). Muligheden for kombination peger netop på, at forskellen sættes i system. Når det sker, ophæves den eksotiske bevidsthed, og andetheden mister sin sublime kraft. Reduktionen af andetheden er samtidig udtryk for subjektets kontrol og bemestring.

Kontrol og bemestring ledsages af en *objektgørelse* af den anden. Indplaceringen af den anden i et system af forskelle forudsætter en form for håndterbarhed. Den anden skal kunne udfyldes og flyttes rundt i systemet. Det første led i en udfyldningen handler basalt set om at fjerne forstyrrende elementer. Som vi vil se i analysen af beskrivelsessproget, kan det ske ved at tømme den anden for betydning, f.eks. ved at beskrive den anden i mangelkategorier (ingen teknologi, ingen religion osv.). Den andet led består i at give den anden (ny) betydning. Det foregår ved at indplacere den anden i det kendte system af forskelle. Den umiddelbare erkendelsesoperation involveret heri består i at knytte det observerede til noget kendt. Man kan ligefrem tale om, at observationen grundlæggende formes af ”et tilknytningsprincip”, hvor det ukendte knyttes til noget kendt og dermed begribes (Pagden 1993, p.21). Samtidig medfører denne tilknytning imidlertid også en løsrivelse af den anden fra en oprindelig sammenhæng. Observationen og den medfølgende beskrivelse bygger således også på et løsrivelsesprincip.

”andetheden og fjernheden udgør sammen grundlaget for denne bevidstheds subjektivitet og sikrer den imod lukning” (Affergan 1987, p.15). Det eksotiske i Affergans teori minder således om der sublime hos Kant og Burke, dog med den forskel, at udgangspunktet her er andetheden og ikke subjektet.

Løsrivelsen kan også anskues som en opløsning af den anden i enkeltdele, der indsættes i en ny sammenhæng (Affergan 1987, p.81).

Indplacering af andethed i et kendt system af forskelle består først og fremmest i den sproglige handling at *navngive*. De forskellige observerede elementer tildeles deres plads i systemet via de betegnelser, de gives. Derfor er navngivning en afgørende handling i bevægelsen fra opdagelse til beskrivelse. Navnene kan angive såvel de generelle kategorier, hvori et fænomen begribes (f.eks. religion), som mere specifikke underkategorier (f.eks. præster). Navngivning baserer sig på de tilgængelige navne i systemet. Hvis systemet er dynamisk, gives der mulighed for, at ukendte fænomener kan begrebsliggøres via nye navne, der kan indplaceres i en eksisterende klassifikation. Dette forudsætter imidlertid et udviklet klassifikationssystem. Ofte vil navngivningen bestå i en mere generel kategorisering (f.eks. et træ af en slags).

Beskrivelse indebærer også en stillingtagen til graden af forskel. Et fænomen kan opfattes som identisk med noget kendt, det kan minde om noget kendt, eller det kan være meget forskelligt. Ofte vil ligheden blive markeret i kraft af en direkte sammenligning (’dette er ligesom...’), mens de forskellige grader af forskel kan formuleres på mange måder fra det absolutte (’dette er helt forskelligt fra’) til lignende i form af en generel kategori (’der er et utal af forskellige *fugle*’).

Bedømmelse og handling

Beskrivelse handler om betydningstilskrivning, ikke om *bedømmelse*. Men det er naturligvis naivt at forestille sig, at det første foregår uafhængigt af det andet. Beskrivelser er ikke neutrale. Nogle betegnelser indeholder stærke værdidomme, andre gør ikke. Jeg vil imidlertid i forlængelse af Tzvetan Todorov hævde, at der må skelnes mellem forskellige dimensioner i omgangen med andethed (Todorov 1982, pp.233-234). Et er selve beskrivelsen, der opererer inden for en epistemologisk dimension, hvor det gælder om at begribe den anden. Noget andet er bedømmelsen, hvor opdageren/beskriveren tager stilling til den andens placering i et aksiologisk register (den aksiologiske dimension). Her vil lighed og forskel være forbundet med *værdidomme*. Forskel vil således kunne anskues som inferioritet (eller sjældnere som superioritet), mens grader af lighed kan vurderes mere eller mindre positivt (’de er som os’ eller ’de er af samme slags som os blot ikke så avancerede’). De to dimensioner forudsætter ikke nødvendigvis hinanden. Det er muligt at fælde domme over andre, man ikke ved noget om. Som vi skal se nedenfor, kan bedømmelse tage form af fordomme understøttet af imaginære forestillinger om andethed. Ligeledes kan man forestille sig, at beskrivelsen etableres uden åbenlys bedømmelse. Todorovs to dimensioner kan således også anskues som forskellige modi. Nogle fremstillinger af forskelle vil især lægge vægten på bedømmelse, andre på beskrivelse.

Todorov nævner en tredje dimension i omgangen med andethed. Den angår selve *praksis* over for den anden (den prakseologiske dimension). Beskrivelserne og bedømmelserne vil ofte følges af en række specifikke handlinger rettet mod den anden. Opdageren og



beskrivere kan således gribe ind i den andens liv og have til hensigt at få noget mere ud af den anden end blot opdagelse og beskrivelse. I analysen af den prakseologiske dimension fokuseres på sammenhængen mellem beskrivelse og handling. Hvor beskrivelsen er udtryk for en epistemologisk bemestring, kan handlingen have karakter af en mere voldsom form for bemestring. I sin yderste konsekvens kan bemestringen tage form af en udslettelse. Men for at kunne 'retfærdiggøre' en udslettelse må beskrivelsen være derefter. En anden type handling, der griber voldsomt ind i den andens kultur, kan betegnes som omvendelse. Som vi skal se, forudsætter omvendelse en destruktionsproces. Den anden kan ikke blive omvendt uden at afgive noget. Selve omvendelsen drejer sig om at bringe den anden ind i beskriverens kultur. Omvendelse vil skulle understøttes af en epistemologisk dimension, hvor den anden opfattes som lig en selv eller i hvert fald med muligheder for at blive det. Det er formentlig vanskeligt at forestille sig omvendelsen af en grundlæggende anderledes. På den anden side forudsætter omvendelse logisk og semantisk en forskel, eftersom den anden netop skal om-vendes. Det viser blot, at lighed og forskel udmærket kan optræde sammen. Omvendelse er kun én af flere handlingsmuligheder, der indgår i et større handlingskompleks, man kunne kalde erobring. Når beskrivelse leder til omvendelse, er beskrivere således blevet missionær og erobrere. Erobringen har sit eget diskursive register, men forudsætningen for dette handlingskompleks ligger i beskrivelsen og bedømmelsen. Erobringens diskursive register er først og fremmest knyttet til det politiske.

Når en handling bliver politisk, bevæger den sig ind på et område, hvor suverænitæt og legitim magtanvendelse er på spil. Omvendelse er direkte forbundet med politisk handling, eftersom magtudøvelse baserer sig på en ide om loyalitet. Den politiske handling er udtryk for et indgreb over den anden, der ligger langt fra opdagelsen og den dermed forbundne æstetiske dømmekraft. Erobringen er imidlertid ikke det eneste alternativ til opdagelsen. Handlingen kan også have karakter af en *forhandling*, hvor den anden tilstedes en aktiv rolle. Det grundlæggende ved forhandlingen er, at begge parter må tilpasse sig og skabe rum til at agere inden for en fremmed horisont. Forhandlingen kan have en politisk karakter. Det vil være tilfældet, hvor de involverede parter agerer på vegne af politiske enheder.

Kulturmøder og tekstlighed

Mødet i sig selv er ikke sprogligt, men kropsligt. Men såvel de forforståelser, der indrammer mødet, som de gengivelser, der bringer informationer om mødet, kan kun udtrykkes sprogligt. Vores væsentligste adgang til de historiske kulturmøder er gennem de tekster, der er overleverede.⁷ For at rekonstruere et fortidigt kulturmøde må vi derfor analysere disse teksters ophavssituation,

⁷ Tekster skal her forstås så bredt, at det omfatter tegnsystemer som billeder, kort o.l. Andre materielle levn vil naturligvis også rumme meddelelser om historiske kulturmøder, om end på mere indirekte vis.

herunder de diskursive og narrative strukturer, som former dem.⁸ De forskellige dimensioner i kulturmødet må derfor anskues tekstanalytisk. Beskrivelsen baserer sig på en direkte sproglig operation i form af navngivning. Her kan vi tale om en metasproglig funktion, eftersom det handler om at skabe erkendelsesmæssig orden ved at give ord til det ukendte. De øvrige dimensioner er ikke direkte sproglige på samme måde. Her følger sprogligheden af de konventioner, der former gengivelsen. Disse kan være narrative og f.eks. være bestemt af tekstens plot, eller retoriske og være bestemt af de effekter, teksten ønsker at skabe.

Generelt vil alle dimensioner i kulturmødet dog være formet af tilgængelige diskursive konventioner. Beskrivelsen må trække på gældende beskrivelsesmåder med deres regler for kategorisering og klassifikation. Opdagelsen vil være rammesat af eksisterende konventioner for omgangen med andethed. Det samme gælder for bedømmelsen, der vil være influeret af gældende moralske og etiske normer. Ligesom handlingsdimensionen vil blive formet af de diskursive regler, der gælder inden for de forskellige områder, hvorindenfor en handling foretages.

Jeg vil i det følgende især se på de måder, hvorpå selve opdagelsen og det, Affergan kalder den eksotiske bevidsthed, kommer til udtryk sprogligt. Følger jeg mine tidligere antagelser, støder jeg imidlertid ind i et paradoks. Jeg har hævdet, at opdagelsen betegner selve det moment i kulturmødet, hvor begreberne og dermed sproget støder på en grænse, og at denne grænse kan karakteriseres som et møde med det sublime. Paradokset består i, at denne grænse i gengivelsen kun kan blive udtrykt i sproglig form. Vi må altså arbejde med en antagelse om, at sproget kan betydningsgætte sine egne grænser.⁹

⁸ Den historiske tekstanalyse kan foretages på flere niveauer. På det mest overordnede niveau vil man fokusere på, hvorledes observation, beskrivelse og gengivelse overhovedet blev forstået i en given epoke. En sådan grundlæggende analyse af, hvordan alting gives betydning i en given epoke, er, hvad Michel Foucault forstår ved en afdækning af en epokes episteme (Foucault 1966). Foucault antager således, at et grundlæggende træk for det 16. århundredes episteme er ligheden mellem ting og ordenes direkte tilknytning til tingene. Skulle man analysere epistemet bag gengivelsen af opdagelserne i dette århundrede, måtte fokus rettes på, hvorledes teksterne i deres omgang med det ukendte formes af den grundlæggende forståelse af forholdet mellem ordene og tingene. For en sådan erkendeshistorisk analyse af det 16. århundredes opdagelser, se Pagden 1993. Pagden analyserer bl.a. gengivelsernes afhængighed af gældende kriterier for opnåelse af sandhed. På et mere specifikt niveau afdækker den historiske tekstanalyse de særlige diskurser (f.eks. opdagelsesrejsen eller etnografien), der på et givet tidspunkt former de forskellige dimensioner i opdagelsen.

⁹ Hvis det blot handlede om at markere det ukendte ved hjælp af betegnelser herfor, ville antagelsen være banal.



II. En analyse af et kulturmøde: Columbus' opdagelse Opdagelsen og det sublime i teksten

Opdagelsen er baseret på den observation, som går forud for beskrivelsen, men som også momentant undsiger sig beskrivelse. Jeg har argumenteret for, at dette moment kan forstås ved hjælp af æstetikens begreb om det sublime. Vi må altså i tekstanalysen fokusere på de forskellige aspekter af det sublime. Disse kan grundlæggende opdeles i tre. Det første angår selve mediet for observationen. Her lægges vægten på, hvorledes andetheden perciperes. Det andet aspekt angår karakteren af det observerede. Her er fremstillingen af andetheden som sådan i centrum. Det tredje omhandler subjektets reaktion på perceptionen af andetheden. I det følgende skal jeg illustrere disse aspekter med eksempler fra Columbus' rejsedagbøger.¹⁰

Opdagelsen formidles via sanserne. Det er kroppen, der taler. Det giver sig især udtryk i, "at sproget bliver okulært" (Affergan 1987, p.73). Det er naturligvis oplagt, at Columbus' opdagelse i første omgang beror på synet. Fra skibene skuer man efter land. Da man har fået land i sigte og nærmer sig det, er det ligeledes øjet, der formidler den første kontakt med det ukendte: "Immediately they saw naked people" (October 11).¹¹ Markeringen af synssansen kan forklares med selve dagbogsgenren, hvor iagttagelser fældes ned løbende uden at blive indpasset i en større syntese. Men det er sådan set også min pointe, at opdagelse beror på iagttagelse og ikke syntese. Imidlertid må det nævnes, at dette første møde med det ukendte ikke kun udtrykkes 'okulært'. Inden Columbus ser det ukendte,

Hvad jeg har i tankerne, er det forhold, at sproget overvældes af en realitet, hvortil det ikke kan referere. Denne svigtende referentialitet vil bl.a. komme til udtryk i form af henvisninger til subjektets reaktioner på mødet med denne realitet. Min antagelse hviler således på et andet grundlag end poststrukturalistiske analyser af det eksotiske. Sidstnævnte ser det eksotiske som et resultat af sprog. Peter Mason anskuer f.eks. det eksotiske som "en effekt af repræsentation" og som "et produkt af en eksotiseringsproces" (Mason 1998, p.2). For Mary Campbell er det eksotiske et resultat af en æstetisk strategi bundet til en særlig genre, rejseromancen (Campbell 1988).

¹⁰ Columbus foretog fire rejser til det amerikanske kontinent (1492-1493, 1493-1496, 1498-1500, 1502-1504). Kun fra den første rejse er en egentlig dagbog bevaret. Columbus' oprindelige logbog er gået tabt. Den tekst, der betegnes "diario", er frembragt af Bartolomé de Las Casas, der angiveligt havde adgang til en kopi af Columbus' logbog. Dagbogen blev første gang udgivet i 1825. Fra de øvrige rejser har man rapporter og breve samt brudstykker af logbøger, som de er blevet gengivet af Columbus' rejsefæller. For en fremstilling af kilderne til Columbus' rejser, se L.A. Vigneras forord, i *The Journal* (1960), pp.xv-xxiii. De citerede passager er fra denne udgave. Efter citatet følger en henvisning til den angivne dag.

¹¹ Alle fremhævelser i de citerede tekster er mine.

KONTUR nr. 8 2004

giver han faktisk en beskrivelse af det: "...they reached a small island of the Lucayos, which is called in the language of the indians 'Guaharani'" (ibid.). Her forudgriber Columbus altså viden, han ikke kan besidde ved det første møde. Når man tager i betragtning, at såvel beskrivelsen som det sete efterfølges af en detaljeret gengivelse af Columbus rituelle anneksion af det nye land, kan man se hans indgangsbeskrivelse som et led i en bemestring og omvendelse af det ukendte. Der er altså ikke tale om, at opdagelsen går forud for eller umuliggør beskrivelsen, men om at teksten er udspændt mellem de to dimensioner. Oftest dominerer beskrivelsen, mens opdagelsen så at sige bryder ind.

Der er i dagbøgerne talrige henvisninger til visuel perception. Ofte refereres der blot til det sete, men af og til er det selve det at se, som fremhæves:

All the other things and lands of these islands are so lovely that I do not know where to go first, and *my eyes never weary of looking at such lovely verdure so different from that of our own* (October 19).

Her er synssansen direkte forbundet med det anderledes ("so different"). Nu kan referencen til synet ganske vist opfylde flere funktioner i teksten. En væsentlig funktion er verifikation af gengivne informationer i form af øjenvidneberetninger. Anthony Pagden har i sin analyse af opdagelsernes erkendelsehistoriske baggrund netop peget på, at der i det 16. århundrede sker et skifte fra en skriptural autoritet, hvor fænomener kun bliver forståelige inden for rammerne af et kanonisk tekstkorpus, til en okulær autoritet, der beror på observatørens tilstedeværelse (Pagden 1993, pp.51-88). Førstnævnte erkendelsesform fungerer hovedsageligt som en aflæsning af den eksisterende tekstlige kanon i de oplevede fænomener.¹² En sådan aflæsningsstrategi gør det ganske vanskeligt at finde plads til det ukendte. Hvor det er forfatterens tilstedeværelse, der autoriserer tekstens sandfærdighed, vil tingenes eksistens og betydning derimod ikke afhænge af, om de kan bekræftes af kanon. Her vil det afgørende være, om forfatteren var dér og så det: "It is the 'I' who has seen what no other being has seen, who alone is capable of giving credibility to the text" (ibid, p.55).

I Pagdens analyse af den okulære autoritet er den klart placeret inden for beskrivelsesdimensionen, hvor den tjener til at understrege sandfærdigheden i beskrivelsen. Fremhævelsen af den okulære autoritet peger imidlertid også på selve opdagelsesdimensionen. Øjenvidnet er netop det, som er fysisk tilstede og dermed markerer fænomenerne på sin krop.¹³ Derfor står sansningen i centrum for

¹² Denne hermeneutiske strategi kommer bl.a. til udtryk i de mange bestræbelser på at læse den nye verden i lyset af den antikke, se Nippel 1990 og Haase and Reinhold 1994.

¹³ Øjenvidnets fysiske nærhed og kropslige investering spiller en væsentlig rolle i moderne mediegengivelser af voldsomme begivenheder. For en analyse af, hvorledes gengivelse af øjenvidnets sanselige erfaring af begivenhederne skaber affektive bånd til mellem modtagerne og ofrene, se Knudsen 2003.



observationen. Den fysiske nærhed til det observerede mærkes og mærker. Pagden noterer, at fremstillingen af øjenvidnets lidelser bidrager til at give gengivelsen autencitet: "Suffering is the inevitable fate of the author in the New World, but it also that suffering which authenticates and enobles the text" (ibid. p.66). Men lidelsen er netop et udtryk for kropslig investering.

Opdagelsesdimensionen er forbundet med sansning, som kommer til udtryk i det ekspressive sprog. Men sansning alene leder ikke til det sublime. Sublimitet afhænger også af, hvad man ser. For at blive karakteriseret som sublimt må det sete forbindes med en æstetisk erfaring, og denne må komme til udtryk i æstetiske termer. Columbus' observationer er fyldt med referencer til det underfulde og skønne. Han anvender talrige gange betegnelsen *marvellosa* om det, han ser:

"I saw many trees very unlike ours, and many of them had many branches of different kinds, and all coming from one root; one branch is of one kind and one is another, and they are so unlike each other that it is *the greatest wonder in the world*" (October 16).

Det underfulde vækkes af det anderledes, der netop ikke kan beskrives på andre måder end, at det er anderledes. Columbus har ikke ord for de mange træer. De er blot karakteriseret ved at være talløse og underfulde. De to betegnelser er de hyppigst anvendte i Columbus' gengivelse af den nye verden. Henvisningen til det talløse – en retorisk strategi, Mary Campbell betegner som "mangfoldighedstropen" (Campbell 1988, p.179) – fastholder det setes andethed. Columbus bestræber sig ikke på at skabe orden i form af en systematisk beskrivelse. Tværtimod henviser han til det underfulde, dvs. det, der ikke kan forklares. Den æstetiske dom udfylder således det tomrum, som den manglende begribelse ellers efterlader. Den indgår som et centralt moment i den grundlæggende "inexpressibility topos" – tematiseringen af det uudsigelige, af den manglende udtryksevne – der ifølge Campbell løber gennem Columbus' tekst (ibid).¹⁴ At Columbus er henvist til det æstetiske, kommer klart til udtryk i følgende skildring af det ukendte:

"There are here fish, so unlike ours, that it is a marvel; there are some shaped like dories, of the finest colours in the world, blue, yellow, red and of all colours, and others painted in a thousand ways, and the colours are so fine that no man would not wonder at them or be anything but *delighted* to see them" (October 16).

¹⁴ Campbell betragter imidlertid primært denne topos som et led i en retorisk strategi, der har til hensigt at fremstille det ukendte som en version af paradiset. Hun hævder dermed, at Columbus først og fremmest aflæser det ukendte i lyset af et kanonisk tekstkorpus. Alligevel ser hun også de mange henvisninger til det underfulde som "spontaneous overflowings of emotions, as records of private pleasure, private *experience*" (Campbell 1988, p.192; fremhævet i original).

Her er fisk i alle farver. Farverne hører til blikkets domæne, men de hører også til den æstetiske dømmekraft. Columbus understreger dette ved metaforisk at lade farverne være "maledede".

Med til den æstetiske dom hører, at subjektiviteten træder frem. Beskueren påvirkes af det skønne og det sublime. Campbell noterer sig, at Columbus konsekvent gengiver det sete i termer, der vækker nydelse. Det skønne er forbundet med nydelsen. Og nydelsen er udtryk for, at subjektet afficerer af det sete. I denne rent æstetiske relation til det andet kan beskueren ikke gøre andet end at beundre. Vi har nævnt, hvordan den æstetiske dømmekraft beror på en påvirkning af subjektet. Man kan måske ligefrem tale om en fremmedgørelse, eftersom subjektet påvirkes af noget, der ikke lader sig begribe.¹⁵ Gennem anvendelsen af et æstetisk vokabularium markerer Columbus både den affekt, som mødet med den anden frembringer – det underfulde er forbundet med nydelse – ,og den følelse af fremmedgørelse, som følger, fordi det andet ikke lader sig begribe. Den anden er, som Affergan formulerer det, "på en gang alt for tilstedeværende og alt for fjern" (Affergan 1987, p.70). Tilstedeværende, fordi subjektet afficerer af den anden, og fraværende, fordi den anden ikke lader sig beskrive.

Columbus er hverken kunstner eller filosof. Derfor vil det affektive og æstetiske sprog, hvori oplevelsen af det skønne markeres, være simpelt. Det består i høj grad af en vedvarende opremsning af fænomener, der karakteriseres som underfulde.¹⁶ Alligevel er betegnelsen ikke tilfældigt valgt. Stephen Greenblatt viser, hvordan det underfulde og underet indtager en central rolle i middelalderens og renæssancens æstetiske teori som en betegnelse for en skabende omgang med det ukendte, det absolut store og ekstraordinære (Greenblatt 1988, pp.79-81). Foretager man en historisk diskursanalyse, som den Greenblatt skitserer, vil man kunne finde ud af, hvorledes det, man senere betegner som det sublime udtrykkes i den kultur, der former Columbus' begrebsverden.¹⁷ Når Columbus

¹⁵ Stephen Greenblatt læser Columbus' hyppige henvisninger til det underfulde som et diskursivt træk, der kan føres tilbage til en middelalderlig diskurs om underet. I denne diskurs er underet forbundet med en fremmedgørelse og en afmagt over for det anderledes: "...the experience of marvels seems to lead precisely to a sense of dispossession, a disclaimer of dogmatic certainty, a self-estrangement in the face of the strangeness, diversity, and opacity of the world" (Greenblatt 1988, p.74).

¹⁶ Man kunne måske også argumentere for, at gentagelsen tjener til at forlige sig med det ukendte og urovækkende. For en diskussion af gentagelsens psykologiske funktion i forbindelse med traumatiske medieoplevelser, se Knudsen 2003.

¹⁷ Greenblatt henviser bl.a. til følgende betegnelse af Albertus Magnus fra *Metaphysicorum*: "Wonder is defined as a constriction and suspension of the heart caused by amazement at the sensible appearance of something so portentous, great and unusual, that the heart



forbinder det ukendte med et under, udtrykker han sig derfor i en konventionel sprogbrug.

Æstetikken er ikke den eneste modus, Columbus anvender til at gengive sit møde med det anderledes. Han kan også formulere sig i religiøse termer og se andetheden, som et udtryk for et genfundet paradys. Det paradisiske ligger som en undertekst i fremstillingen af de gode og uskyldige indfødte¹⁸, der lever i en uberørt natur. De er med Columbus' ord "a people very good and gentle, and without arms, good or ill" (December 21). Det sidste er samtidig et udtryk for, at de i Columbus' fremstilling ikke har tilført naturen noget. De er en del af den underfulde natur. Den paradisiske tilstand optræder som en markering af den absolutte nydelse og skønhed. Måske udtrykker det paradisiske også en længsel efter en uopnåelig nydelse – uopnåelig, fordi beskueren med sin kultur altid vil stå udenfor. Mod slutningen af sin første rejse konkluderer Columbus, at

.the sacred theologians and learned philosophers were right in saying that the earthly paradise is at the end of the east, because it is a very temperate place, so those lands which he had now discovered are (...) the end of the east (February 21).

Den afsluttende udpegning af det opdagede som et genfundet jordisk paradys hører imidlertid til beskrivelsens overordnede bemestring. Her placeres den opdagede verden på det eksisterende religiøst-geografiske kort (paradiset i Østen) rede til at blive overdraget majestæten.¹⁹ Man kunne pege på en lang række andre træk fra den religiøse diskurs, der tjener til bemestring af det andet, bl.a. Columbus' iscenesættelse af sig selv som (misforstået) guddommelig over for de indfødte: "We understood that they asked us if we had come from heaven" (October 14). Der er formentlig ingen tvivl om, at Columbus - der underskrev sig "Kristus-bæreren" – i en vis forstand opfattede sin mission som himmelsk.

Rædslen

Vi har indtil videre kun beskæftiget os med det underfulde i Columbus' æstetiske fremstilling af opdagelsen. Men hvad med det sublime? Som vi så, betegner det sublime

suffers a systole", citeret fra Greenblatt 1988 p.81. Underet kommer ganske tæt på, hvad Burke betegner som det sublime.

¹⁸ Jeg vælger her at betegne de opdagede som 'indfødte' og ikke som 'indianere'. Det sidste konnoterer i udpræget grad Columbus' konceptuelle overgreb på de opdagede, mens indfødte kan forstås som oprindelige beboere (jf. den accepterede term *Native Americans* i USA). At betegne dem som lokale ville nok have været endnu mere neutralt, men også mere kunstlet.

¹⁹ Todorov henregner udpegningen af paradys til "en finalistisk fortolkning", der har til formål at bekræfte det kendte, og som adskiller sig fra den anden modus i Columbus' omgang med det observerede, nemlig "den fuldkomne hengiven sig til skønheden" (Todorov 1982, p.37).

KONTUR nr. 8 2004

den ultimative fremmedgørelse over for det ukendte. Her er det ikke nydelsen, men rædslen, der vækkes. Hos Columbus er denne rædsel forbundet med det *monstrøse*. Hans æstetiske bedømmelsesregister er ikke særligt varieret. Hvis det observerede ikke er underfuldt og forbundet med nydelse, er det grimt og vækker afsky. Om en af de indfødte udtaler Columbus, at "he was more ugly in appearance than any whom he had seen" (January 13) og vurderer, at "he must be one of the Caribs who eat men...." (ibid). I dagbogen er det grimme og afskyvækkende som oftest forbundet med tilstedeværelsen af kannibaler. Kannibalerne – *caribs*, som han kalder dem – optræder konsekvent i kulisserne.²⁰ Han ser dem ikke, er usikker på, hvem de er. Typisk hører han om dem (og andre monstre) fra andre indfødte. Den indfødte, han først udpegede som kannibal, udspejles: "he questioned him concerning the Caribs, and the Indian indicated to him that they were near to the east (ibid).²¹ Kannibalerne (og andre monstre) optræder indirekte: "Of the island of Matinino, the Indian said that it was entirely peopled with women without men" (ibid.). Kannibalerne er både fraværende og tilstedeværende i teksten. Deres mulige tilstedeværelse løber som en rød tråd gennem teksten (og bidrager til plottet). Inden for det æstetiske register markerer de den absolutte modpol til det underfulde. De er grimme, afskyelige og rædselsvækkende:

The admiral says further that in the islands which he has passed they were in great terror of Carib: in some islands they call it 'Caniba', but in Espanola 'Carib'; and they must be a daring people, since they go through all the Islands and eat the people they can take (ibid.).

²⁰ Kannibalerne får karakter af en vedvarende topos i beskrivelser af den nye verden. For en analyse af kannibalens betydning for europæernes møde med den nye verden, se Lestringant 1997, Boucher 1992, Palencia-Roth 1985. Kannibalernes inkarnation af det monstrøse kan både analyseres historisk og mere generelt. En historisk analyse vil afdække kannibalens plads i den middelalderlige forestillingsverden og i dens etnografiske diskurs. Denne er grundigt analyseret af J. Friedman i Friedman 1981, se også Phillips 1994 og Lestringant 1997. Mere generelt må det monstrøse ses som en grundlæggende tematisering af grænsen mellem normalitet og anormalitet. For Julia Kristeva er det monstrøse forbundet med en andethed, som truer med at opløse selvet (Kristeva 1980). Selvet forsøger ganske vist at markere en grænse ved at udstøde det, der opfattes som frastødende (Kristeva kalder det udstødte for objekt). Det objektale betegner det, som subjektet søger at skille sig af med, men som samtidig truer med udviske selvet. Man kunne derfor vælge at anskue opdagernes omgang med monstrositet som objektalt snarere end sublim. Kristeva lægger i hvert fald op til, at det objektale frembringer affekt og forhindrer en bemestring (i form af en "frembringelse af tegn") (ibid. p.17).

²¹ Her har vi i øvrigt et eksempel på dagbogen, som den er udformet af Las Casas, hvor Columbus oftest optræder i tredjeperson.



Burke nævner muligheden for, at det monstrøse – i form af størrelse – kan forenes med det sublime:

The only thing which could possibly interpose to check our pleasure is, that such creatures, however formed, are unusual, and are often therefore considered as something *monstrous*. The large and gigantic, though very compatible with the sublime, is contrary to the beautiful (Burke 2001, Part IV, concerning smallness; min fremhævelse).

Man kan således godt forestille sig, at det monstrøse kan være sublimt. Problemet er blot, at i modsætning til det skønne, som Columbus ser, ser han faktisk ikke det monstrøse. Hvad han ser, er nok grimt og afskyvækkende, men det monstrøse er noget, han forestiller sig. Ganske vist er det monstrøse i Columbus' gengivelse forbundet med det sete, men altid kun indirekte. Det grimme peger i retning af det monstrøse, men er ikke i sig selv monstrøst. Det bliver derfor vanskeligt at sige, hvorvidt det er selve den observerede andethed, der frembringer det sublime, eller det er fantasien, der gør det. Det er dog vigtigt her at understrege, at en fantasmatisk fremstilling af den anden ikke vil være udtryk for en bemestring. Den fantastiske anden vil også have en fremmedgørende effekt på subjektet. Vi må altså skelne mellem to former for fremmedgørelse. Den ene, der opstår som følge af det sete, levner plads til andetheden. Den anden, der er resultatet af en fantasmatisk investering, placerer den anden i et imaginært, umenneskeligt univers.²²

Man kan dog finde mere kontante eksempler på betydningen af det monstrøse i de første opdagelser af den ny verden. Fra sin første rejse i 1497 fortæller Amerigo Vespucci følgende om sit møde med de indfødte:

They eat little flesh, unless it be human flesh and your Magnificence must know that they are so inhuman as to transgress regarding this most bestial custom. For they eat all their enemies that they kill or take, as well males as females, with so much barbarity that it is a brutal thing to mention, how much more *to see it*, as has happened to me an infinite number of times (Vespucci 1894, p.11; min fremhævelse).

Her har kannibalerne antaget faktisk eksistens, og det rædselsvækkende (understreget af forskelle mellem at

²² På den anden side er det netop kannibalernes manglende tilstedeværelse i Columbus' tekst, der gør det muligt at tale om dem som fantasmatiske produkter. Affergan peger på, at Columbus' opdagelse på dette punkt adskiller sig fra tidligere opdagelser (Affergan 1987, p.67). I det middelalderlige opdagelsesunivers har monstre en de facto-lignende eksistens, fordi opdagelsen først og fremmest forstås som en fortolkning af tegn (herunder tegn på monstre). Columbus derimod baserer sig delvist på observation. At der alligevel forekommer mulige monstre hos ham kan ses som et udtryk for, at han ikke har forladt det middelalderlige univers, hvorfor monstre ikke er ren fantasi.

omtale og at se det) udspringer af synet. På den anden side er Vespucci ingenlunde stum. Han beskriver det gruopvækkende sceneri som en del af de indfødtes kultur. Der er derfor tale om en bemestrende strategi, hvor indfødte i almindelighed identificeres med kannibaler.²³ Det sublime forudsætter, at rædslen opstår i mødet med det ubegribelige. For Vespucci forholder det sig ikke sådan. Han bringer de fantastiske monstre ned på jorden og reducerer dem til barbariske og bestialske mennesker. Beskrivelsen leder direkte over i en bedømmelse, der neutraliserer den fantastiske andethed, som de indfødte måtte besidde.

Hvor efterlader det så det sublime? Man kan måske – som Greenblatt - vælge at se det som en effekt af det underfulde. Men det underfulde er ikke rædselsfuldt som det sublime. Derfor må vi fastholde, at rædslen skal indtage en markant plads i fremstillingen af andetheden for, at vi kan tale om det sublime. Hos Columbus optræder denne rædsel som den virtuelle anden side af det underfulde; som det, der truer med at spolere den paradisiske tilstand. Og indhyllt i de imaginære gevandter forbliver den truende kannibal radikalt anderledes.

Beskrivelse og bemestring

Beskrivelsen reducerer andetheden og ophæver den eksotiske bevidsthed. Jeg har allerede nævnt, hvordan det kan give sig udtryk i, at kannibalisme gøres til et kulturelt træk, der bliver normalt (for de indfødte). Mere generelt må det gælde om at vise, hvorledes observationerne gøres til genstand for kategoriseringer og klassifikationer. Det sidste er der ganske vist ikke meget af hos Columbus. Dertil er hans etnografiske kunnen for ringe, og hans interesse herfor er også begrænset. Han er først og fremmest opdageren og erobreren.²⁴

Udgangspunktet for Columbus' beskrivelse er, at de indfødte intet har: "...but it seemed to me that they were a people very deficient in everything" (October 11). *Negationen* af deres kunnen – deres socialitet – foregår ved at notere sig mangler i forhold til Columbus' egen civilisation. Han kan således konstatere, at de hverken har våben, jern eller tro. *Negationen* tjener til at fraskrive de indfødte en social eksistens. Denne fraskrivning eller tømning har endvidere til formål at gøre de indfødte rede til at modtage. Når den indfødtes eksistens nulstilles, kan den uden videre gives en ny betydning. Hvis ikke Columbus foretog denne nulstilling, måtte han være villig til at forhandle identiteter, dvs. overveje, hvordan hans betydningstilskrivning kunne indpasses i en eksisterende betydning. Det er han ikke, for han er også erobrere. I hans tilfælde veksler beskrivelse konstant med handling. I forbindelse med konstateringen af de indfødtes manglende

²³ Og formentlig er beskrivelsen også led i en retorisk strategi, der skal skærpe interessen for Vespuccis opdagelse og ikke mindst hans egen heroiske optræden.

²⁴ Det sidste kommer til udtryk i tekstens praksisologiske dimension, hvor Columbus' gør noget med det opdagede. Som vi skal se, drejer Columbus' handlinger sig primært om at bringe kristendom til de indfødte (omvendelse) og bringe besiddelse og guld tilbage.



tro slår han således fast, "...that they would easily be made Christians" (October 11). Derfor er det relativt let at få øje på den tætte sammenhæng mellem beskrivelse og handling.

Negationen står imidlertid ikke alene. De indfødtes udseende beskrives indgående og i positive termer. De er "hverken sorte eller hvide", de er "smukke" og velproportionerede". Denne forskel i beskrivelsesmodus kan forklares med, at disse træk hører til deres væren, ikke deres kunnen. Deres væren henregner Columbus til naturen. De indfødte er naturlige i dobbelt forstand: De er som natur, og de er ikke unaturlige, dvs. ikke monstrøse. Som en del af naturen hører de til det underfulde. Columbus' beskriver dem da også i æstetiske termer. Så længe de anskues som natur, er der plads til deres andethed og Columbus' beundring herfor. Men når de beskrives i kulturelle termer, er de kun mangel.²⁵

Notet af det første, Columbus bemærker, er de indfødtes *nøgenhed*: "They all go naked as their mothers bore them, and the women also... (October 11). Ustandseligt lader han sig forbavse af dette syn. I det efterfølgende århundredes mange gengivelser af opdagelsesrejser antog nøgenhed karakter af et fast topos i beskrivelsen af de indfødte. Nøgenhed optræder i gengivelserne som en markør, der på den ene side formidler mellem natur og kultur, og på den anden side som et andethedsmærke. Den nærmest maniske fremhævelse af de indfødtes nøgenhed hos Columbus og de efterfølgende opdagelsesrejsende må først og fremmest forstås som et udtryk for rystelse over den radikale andethed, de står overfor. For Affergan symboliserer nøgenheden den manglende bemestring par excellence: "Denne andethed er i den grad tilstede og forstyrrende, at den udtrykker et fravær. Hvem er der i stedet for indianeren? Netop nøgenheden. Det 'nøgne' er det stumme mærke for en frygtindgydende tomhed" (Affergan 1987, p.70). Nøgenheden er således en markering af, at opdageren står over for noget, der ikke umiddelbart kan bemestres.

Men nøgenhed kan også udtrykke deres naturlighed; deres kulturløse tilstand. De indfødte er nøgne, som "deres mødre bar dem". Det betyder, at intet er forandret fra den tidligste tilstand. De bærer ingen tegn på kultur. Alle de tegn, Columbus fremhæver, berører deres natur (farve, bygning, hårpragt osv.).²⁶ Ydermere kan nøgenheden indpasses i den paradisiske utopi, hvori den underfulde natur kan indskrives. De indfødte kan da udfylde Adams og Evas pladser før syndefaldet. I tråd med denne indskrivning noterer mange opdagelsesrejsende, at de indfødte ikke føler skam over deres nøgenhed, f.eks. Vespucci:

²⁵ Efter at være blevet negeret vil de indfødte blive indsat i et aksiologisk beskrivelseshierarki som 'primitive', der måske nok besidder noget kultur, men i så fald i en ringere version end de civiliserede.

²⁶ Interessant nok er de truende (potentielle) kannibaler, Columbus møder, ikke kun nøgne. Deres kroppe er malede og deres hår sat op. Men snarere end at være udtryk for kultur synes disse træk at optræde som skygger på deres underfulde naturlighed.

...they all go naked as well men as the women. without covering anything, no otherwise as they come out of their mothers' wombs (Vespucci 1894, p.6).

Som mennesker uden skam lever de i en naturlig og kulturløs tilstand. Forskellen mellem opdagerens verden og de indfødtes bliver derfor til en forskel mellem natur og kultur, mellem en (utopisk) naturtilstand og en byrdefuld kulturtilstand, med andre ord en uoverstigelig forskel mellem to verdner.

Denne uoverstigelige forskel – andetheden – dekonstrueres imidlertid i beskrivelsen. For nøgenhedens vedkommende sker det i form af en overførsel fra natur til kultur. Når nøgenhed forbindes med kultur, udtrykker den mangel og primitivitet. Columbus' konstatering af, at de indfødte mangler alt, følger umiddelbart før, han nævner deres nøgenhed. Nøgenhed får derved en væsentlig funktion i den fraskrivning af indhold, som erobreren praktiserer. Det nøgne bliver den generelle markør for den negative retorik (de har ikke, hvad vi har), hvorigennem fraskrivningen kommer til udtryk i beskrivelsen. Samtidig fungerer negationen som en første form for beskrivelse, hvor forskelle ophæves eller reduceres i den implicite anknytning til egne forhold. Gennem negationen fastholdes en radikal forskel. Der er ikke tale om andethed – hvor den anden netop er noget ubegribeligt – men netop om forskel, hvor den anden ses i lyset af, hvad man selv er. Negation betyder, at den anden intet er – er nøgen – i forhold til beskriveren. Der er således ikke tale om, at den anden er primitiv. Det forudsætter, at den anden besidder noget, blot i mindre grad eller i ringere udgave end i beskuerens verden.²⁷ Columbus veksler mellem at negere og at 'primitivisere' de indfødte. Hvis de har noget, som de f.eks. kan bytte med, er dette i Columbus' gengivelse typisk af ringe værd, eller også har de ikke blik for værdien: "...they gave all for anything" (October 13). Hvad de har, er således enten intet (negation) eller ringere (primitivitet). Fordi Columbus' beskrivelse langtfra er systematisk²⁸, dukker de indfødtes kulturelle kapacitet op via sprækker i teksten. Deres kanoer er f.eks. "wonderfully carved" (October 13), deres huse er "thoroughly swept and

²⁷ Columbus har ingen udfoldet teori om primitivitet. Han anskuer primitivitet som et udtryk for mangel og/eller barbari. I senere beskrivelser finder man en omfattende diskurs om det primitive, der bl.a. beror på en opfattelse af historisk progression, se herfor den klassiske studie i Lovejoy et al 1935 samt Meek 1976, for forbindelsen til en historieteorie.

²⁸ Først mod slutningen af det efterfølgende århundrede ser man udviklingen af en mere udfoldet etnografisk diskurs, hvor de indfødte fremstilles som kulturelle aktører. Med til denne diskurs hører fremkomsten af centrale begreber (f.eks. begrebet om sæder) til rubricering af forskellige fænomener, systematisk komparation af forskellige navngivne grupper af indfødte samt ikke mindst en frigørelse af beskrivelsen fra den direkte erobrende funktion. For udviklingen af en systematisk etnografi, se Hodgen 1964 og Duchet 1971.



clean" (October 16). Flere steder optræder ligefrem konger med magt og rigdom, dog altid indirekte via andre indfødtes omtale. Desuden er det karakteristisk, at denne magt forbindes med guld: "I was able to understand that (...) there was a king who had large vessels of it and possessed much gold" (October 13). Eftersom Columbus både er opdager og erobrere, må han være på jagt efter noget, der værdifuldt for de magthavere, han repræsenterer. Der må være noget andet end natur, som de indfødte besidder. Henvisningen til guld løber som en rød tråd gennem Columbus' tekst. Guldet forbindes dog ikke direkte med de indfødte. Det giver ikke deres kultur værdi eller kraft. Snarere tjener de som budbringere om det guld, som skal være der.²⁹

Primitiviseringen er den generelle modus i beskrivelsen af de indfødtes kulturelle status. Der vil ganske vist optræde forskellige parallelliseringer, hvor forskelle reduceres yderligere med henvisning til, at de beskrevne fænomener svarer til det kendte. Men disse er altid underlagt primitiviseringen (med mindre de placeres i andethedens univers). Ofte fungerer denne relativisering af ligheder gennem en form for simpel klassifikation. Det er f.eks. tilfældet, når Columbus på den ene side fremhæver deres menneskelige fysik (de er altså mennesker 'som os') og på den anden side placerer dem uden for nogen kulturel sammenhæng (de er primitive eller vilde). Det sidste medfører samtidig, at de i ret bogstavelig forstand kan reduceres til objekter for Columbus' handle: "...I believe that they would easily be made Christians, for it appeared to me that they had no creed" (October 11).³⁰ Objektgørelsen er led i samme strategi som negationen, nemlig at gøre dem rede til at blive omvendt og dermed koloniserede.

Eneste alternativ til primitiviseringen er, hvad vi kunne kalde *barbariseringen*. Ved at gøre de indfødte til barbarer fratages de ikke blot kultur, de placeres også på kanten af det naturlige. Det barbariske karakteriserer en adfærd, der ligger uden for menneskenaturen. Den er ikke kun dyrisk. Den er også monstrøs og truende. Barbaren bærer kannibalens mærke, dog uden reference til det overnaturlige. Hos Columbus lurker de overnaturlige monstre stadig på den næste ø. Hos Vespucci er

kannibalsmen blevet til uhæmmet og ukontrolleret seksualitet:

"Here were we received with so many barbarous ceremonies that the pen will not suffice to write them down (...) Here they offered their wives to us, and we were unable to defend ourselves from them" (Vespucci 1894, p.15).

Det monstrøse er her gjort til en del af de indfødtes væsen. Barbariseringen består netop i at gøre de indfødte til umenneskelige mennesker, dvs. mennesker der ikke følger de grundlæggende regler for menneskelig adfærd.³¹

Beskrivelsesstrategier bevæger sig fra den drastiske negering af andethed til markeringen af lighedspunkter, der konsekvent modereres af forskelle. Moderationen tager form af et spektrum af forskelle, der markeres af deres større eller mindre lighed med beskriverens verden. Sådanne markeringer er, som vi skal se, i høj grad afhængige af en aksiologisk dimension. Beskrivelserne vil trække på eksisterende diskurser omkring bestemte vidensfelter og praksisser så som etnografi, geografi, religion, navigation og erobring. Diskurserne rammesætter såvel beskrivelsesstrategier som indhold (begreber, temaer). Eksempelvis vil en etnografisk diskurs angive rammer for, hvorledes bestemte fænomener udpeges, begrebsliggøres og klassificeres. Jeg har allerede nævnt, at Columbus' etnografi er lidet udfoldet og i høj grad baseret på observation. Han bemærker sig de indfødtes (manglende) påklædning, deres våben, huse, både. Mindre synlige forhold som familiemønstre, religion og politik nævnes kun sporadisk og hovedsageligt i forbindelse med de handlinger, der indgår i den egentlige erobring. Indfødte konger dukker op sammen med guld. Religion negeres, når talen er om omvendelse.

Et centralt element i al beskrivelse er *navngivning*. For Columbus er navngivning snarere et praktisk eller et politisk spørgsmål. I sit brev til kongen, hvor han rapporterer om sin første rejse, indleder han med navngivningen af de erobrede lande:

"To the first island which I found, I gave the name San Salvador, in remembrance of the Divine Majesty, Who has marvellously bestowed all this; the Indians call it 'Guanahani'" (Letter 1988, p.2).

Navne er for Columbus' først og fremmest ladede med politisk betydning. Oversættelsen indikerer samtidig en retmæssig erobring. Øen mister sit oprindelige navn og overføres med sit nye navn til den spanske konges besiddelser. Kun i få andre situationer er Columbus interesseret i navne. Karakteristisk nok er det især i sammenhæng med guld og kannibaler. Det understreger blot, hvad vi allerede har sagt, nemlig at Columbus' beskrivelse er bestemt af erobringen.

²⁹ Stephen Greenblatt har peget på, at guldet spiller en afgørende rolle i en kristen imperialistisk diskurs som det, der ækvivalerer med omvendelsen. Columbus bringer Kristus til de indfødte, og de bringer guld (Greenblatt 1988, pp.70-71). Greenblatt analyserer den kristne imperialisme i sin retoriske udformning som en figur, der grundlæggende baserer sig på omvendelse: Varer omvendes til guld, umennesker omvendes til (kristne) mennesker. Guldet er således et løst objekt, der kan indgå i omvekslingen og cirkulationen af værdier.

³⁰ Det er i øvrigt interessant at iagttage, hvordan Columbus' beskrivelser af de indfødtes kultur oftest har en praktisk dimension. Når de skal omvendes, er de udstyret med en menneskelig intelligens, men uden tro. Når de skal bytte varer, er de naive og godtroende. Når de afviser Columbus er de enten frygtsomme eller umenneskelige.

³¹ Denne form for erotisering af det barbariske, der ikke mindst gør det muligt at nærme sig egne tabuer og pirre læseren, udspiller sig især omkring kannibalsmen, jf. Mason 1990, pp.205-207. Det kan forklares med, at kannibalsmen symboliserer den faretruende overskridelse af det normale.



Bedømmelse og handling

Beskrivelserne baner vejen for bedømmelse. Der er dog forskel på implicite fordomme, der måtte udspringe af de anvendte termer, og så åbenlys bedømmelse. Det sidste angår direkte spørgsmålet om, hvad de indfødte regnes for af beskrivelsen. Når Columbus beskriver de indfødte som naturlige, kan det både forstås som en nøgtern beskrivelse af, hvordan de er, og som en bedømmelse af dem som kulturløse. Men så snart forskellene anskues relativt i forhold til beskueren, indtræder bedømmelsen. Nøgenhed kan således tolkes som et tegn på mangel. Beskrivelsens markering af ligheder og forskelle krydses da af bedømmelsesaksens markering af lighed og ulighed. Typisk vil fremhævelse af ligheder i beskrivelsen hænge sammen med, at de indfødte også vurderes som ligeværdige. Desto mere de er som os, desto mere må vi bedømme dem som os selv. Modsat vil en understregning af forskelle være ledsaget af en negativ bedømmelse. Den vilde eller primitive betragtes således også som en barbar. Paradoksalt nok er det dog også denne attitude, der levner plads til forskel og agens. I Vespuccis beskrivelse af de truende kvindemonstre tildeles de indfødte en aktiv rolle. Denne ophæves derimod i omvendelsen, der har til formål at give dem plads i omvenderens verden. Bartolomé de Las Casas, der var en ihærdig fortaler for en menneskelig behandling af de indfødte (og en kritiker af brutaliteten i koloniseringen), har mindre blik for forskelle end Columbus, der først og fremmest så dem som objekter for koloniseringen.³² Der er således ingen direkte sammenhæng mellem at opfatte de indfødte som ligeværdige og så at have blik for forskellene. En sådan sammenhæng må afvente senere århundreders overvejelser over alles lige ret til forskel.

Også bedømmelser må trække på eksisterende diskurser. Det kan være decideret moralske diskurser, der på Columbus' tid er formet af religiøse begreber. Men det kan også være bredere forståelser af civilisation, dvs. af det avancerede, civiliserede liv, der præger bedømmelsen. Civilisationsdiskurs, som vi kan kalde det, formulerer forståelser af, hvordan et værdigt og udviklet samliv bør tage sig ud.³³ Når de indfødte barbariseres, sker det ved hjælp af en civilisationsdiskurs, der netop udpeger civilisationens modpol, barbariet. Endelig kan værdi få en særlig konkret betydning som bytteværdi i en kommerciel diskurs, der bedømmer det opdagede efter en økonomisk værdiskala. I bedømmelserne vil forskellige diskurser ofte blive aktiveret samtidigt. Noget, der bedømmes som noget billigt bras, kan også sige noget om mangel på kultur som i følgende vurdering fra Columbus' side:

"...I gave to some among them some red caps and some glass beads, which they hung round their necks, and many other things of little value. At this they were very pleased...." (October 11).

³² De Las Casas' mest kendte og kritiske skrift er *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* fra 1542, Las Casas 1974.

³³ For Columbus var civilisation naturligvis i høj grad et spørgsmål om et kristent liv.

Columbus noterer sig her, at de indfødte ikke ved, hvad der er værdifuldt og antyder dermed deres mangel på kultur.

Bedømmelserne er tæt knyttet til *den praktiologiske dimension*. Hvad man skal foretage sig med det opdagede, afhænger af, hvilken værdi det (efter forskellige værdiskalaer) tillægges. Hvis de indfødte betragtes som uciviliserede, er det lettere at legitimere en omvendelse. Ligeledes er det lettere at retfærdiggøre en bestemt fremfærd, hvis de gøres til objekter, der kan flyttes rundt med, f.eks. at Columbus uden større anfægtelser indfanger nogle af dem for at bringe dem med tilbage som vidnesbyrd om hans opdagelse.

Det register af handlinger, som gengives i opdagelsesteksten, er som selve opdagelsen spændt ud mellem opdagelse og erobring. De handlinger, der er rettet mod opdagelse, angår i det store og hele det, som bringer opdageren frem til det andet. Selve opdagelsesøjeblikket er karakteriseret af en mangel på handling, eftersom opdageren overvældes af andetheden. Men så snart opdageren går i gang med at gøre noget med det opdagede, kommer handlingsdimensionen stærkt tilbage. Jo mere opdageren transformerer sig til erobreren, jo mere træder denne dimension frem. Columbus' handlinger har næsten alle karakter heraf.³⁴ Erobringen udspiller sig i først og fremmest i et politisk og religiøst diskursregister, hvori aneksion og omvendelse kan formuleres. Det politiske register er det overordnede, eftersom Columbus handler på vegne af en stat. Det andet vil da fremstå som et land, der kan erobres, eller en fjende, der kan bekæmpes. Mere specifikt trækker Columbus på en politisk-juridisk diskurs, der angiver, hvorledes det opdagede kan transformeres til land, der kan indlemmes, og samtidig legitimerer selve indlemmelsen. En sådan diskurs angiver med andre ord, hvorledes noget tages i besiddelse på politisk vis, dvs. afklarer forhold omkring suverænitet og styring. Det første, Columbus gør efter at have opdaget land, er at foretage en rituel handling, hvor landet tages i besiddelse:

"The admiral called the two captains and the others who had landed, and Rodriogo de Escobedo, secretary of the whole fleet, and Rodrigo Sanchez de Segovia, and said that they should bear witness and testimony how he, before them all, *took possession of the island*, as in fact he did, for the King and Queen, his Sovereigns, making the declarations which are required, as is contained more at length in the testimonies which were there made in writing" (October 11).

³⁴ Det er oplagt, at erobringen kun er en ud af flere handlingsmodi i kulturmødet. En anden modus kunne være at lade sig opsuge af det andet og dermed transformere sig selv til den anden. Denne form for *going native* dukker allerede op i det 16. århundrede, hvor opdagere begynder at reflektere, hvad det fremmede gør ved dem, se Pagden 1993, pp.38-41.



Selve handlingen får således først gyldighed gennem det foreskrevne ritual og ved at blive bevidnet skriftligt. I gengivelsen fra dagbogen omhandler ritualen kun landet og ikke dets indbyggere, men som Greenblatt har gjort opmærksom på, så præciserer Columbus i sit brev til Santangel, at ingen opponerede mod denne handling: "...and no opposition was offered to me" (Letter 1988, p.2). han antyder med andre ord, at der er foregået en forhandling, hvor de indfødte har indvilliget i at lade sig transformere til kongens undersåtter.³⁵

Den politiske transformation af det opdagede understøttes af andre bemestringsdiskurser. I den *religiøse* omvendelse sker transformationen ved, at de indfødtes forskel negeres, så de kan assimileres i den kristne verden. Omvendelsen formuleres ikke som et indgreb, men som en gave.³⁶ De indfødte gives adgang til Gud og dermed til (opdagerens) verden. Navngivningen hører ikke kun til i en politisk geografi. Den er også forbundet med kristendommens initierende handling i form af dåben. Dåben er det afgørende moment i omvendelsen. Dermed kan navngivningen optræde i såvel en politisk diskurs som i en religiøs.

Den politisk-religiøse transformation har hos Columbus karakter af en kristen imperialisme, hvor selve annekseringen – imperialismen – legitimeres ved den kristne omvendelse. Sideløbende med denne omvendelse optræder en anden form for omvendelse, der udtrykkes i en kommerciel diskurs. I den *kommercielle* diskurs optræder det opdagede som økonomisk værdifuldt, bl.a. i form af guld og slaver. De indfødte kan gøres til varer, der kan udveksles med andre varer for at skabe profit.

Transformationen er her fra indfødt (menneske) og natur til varer. Da erobringen imidlertid ikke kan legitimeres i en kommerciel diskurs, der alene udtrykker en bytterelation mellem to parter, må transformationen til vare knyttes til den grundlæggende, kristne omvendelsesfigur. Der må altså etableres en forbindelse mellem den indfødte som slave og den indfødte som kristen. Greenblatt har peget på, at et muligt forbindelsesled kunne etableres via barbariseringen. De indfødte fremstilles som barbariske og umenneskelige væsener, der kun kan gøres til gode slaver gennem den kristne omvendelse. For at understøtte sin analyse citerer Greenblatt fra et brev, Columbus skriver i 1494:

"Payment for these things [varer sendt til de koloniserede områder] could be made to them [vareudbyderne] in slaves, from among these cannibals, people very savage and suitable for the purpose, and well made and of very good intelligence. We believe that they, having abandoned that inhumanity, will be better than any other slaves, and their inhumanity they will loose when they are out of their own land" (citeret efter Greenblatt 1999, pp.71-72).

³⁵ Greenblatt viser, hvorledes denne passus refererer til gældende opfattelser af sammenhængen mellem besiddelse og samtykke, Greenblatt 1991, pp. 58-60.

³⁶ Dette er imperialismens grundlæggende ideologiske logik.

Her etableres der på markant vis en forbindelse mellem slaver (den kommercielle diskurs), kannibaler (civilisationsdiskursen) og omvendte (den kristne diskurs). Indfødte kan således indsættes i en transformation fra vilde og umenneskelige til nyttige og menneskelige.³⁷

Ret beset går den politiske erobring forud for opdagelsen af de indfødte. Det kan man tage som udtryk for, at hele Columbus' beskrivelse forløber i erobringens tegn. Det gør Greenblatt: "It is as from the instant of landfall Columbus imagines that everything he sees is already the possession of the monarchies he has offered to serve..." (Greenblatt 1991, p.60). Hvis Columbus imidlertid kun var erobreren, ville selve opdagelsen være betydningsløs. Det er den, som jeg har søgt at vise, ikke. Andetheden dukker op og markeres i en æstetiske diskurs. I denne diskurs er de indfødte altså til stede uden at kunne bemestres. Mens det modsatte er tilfældet i den politiske-juridiske diskurs, hvor der er bemestring uafhængigt af de indfødte. Formålet med Columbus' beskrivelse er grundlæggende at finde en løsning på denne kiasme. Det gøres gennem beskrivelsens reduktion af andethed til begribelig og manipulerbar forskel. Beskrivelsen er således det transmissionsled, der gør det muligt at tage andetheden i besiddelse og faktisk hævde, at man besidder paradiset. Greenblatt sammenfatter denne forbindelse med betegnelsen "underfuld besiddelse" (Greenblatt 1991). Det underfulde er således bemestret både kognitivt og politisk samtidig med, at det bevarer en særlig værdifuld status.³⁸ Men selv om resultatet i sidste ende er erobring, så kan en analyse af det underfulde og rædselsfulde i dette kulturmøde rekonstruere noget af den andethed, der et kort øjeblik gjorde Columbus afmægtig.

Afslutning

Den politiske handling er grundlæggende karakteriseret ved, at nogle har magt til på vegne af en politisk enhed at gribe ind over for andre. Det egentligt politiske består i selve magtanvendelsen eller beslutningen, som Carl Schmitt kalder det (Schmitt 1963, p.27). Hvorledes denne beslutning træffes og af hvem, afhænger af det politiske system, hvorindenfor magten har fået form. Hvem der har ret til at træffe beslutningen, er således bestemt af systemets legitimitetsstruktur. Den politiske handling ligger til grund for erobringen. Hvis ikke det andet gives en politisk betydning i kraft af en politisk handling, forbliver det enten et objekt for beskrivelse (i en etnografi)

³⁷ Hvad Greenblatt dog ikke nævner, er, at barbariseringen også kan bruges i en argumentation for slaveri. Det er netop Sepúlvedas argument i debatten med de Las Casas, se Hanke 1959. Faktisk forudsætter Columbus, at kristne indfødte kan være slaver, fordi de trods omvendelsen forbliver primitive. Las Casas derimod så deres primitivitet som et udtryk for, at de var særligt godtroende og derfor gode kristne, der ikke kunne gøres til slaver.

³⁸ Det er under alle omstændigheder det, Columbus' forsøger at overbevise sine læsere og opdragsgivere om.



eller for private aktørers økonomiske udnyttelse.³⁹ Via den politiske handling skabes rammerne for den fuldstændige bemestring. Inden for disse rammer kan omvendelsen – med dens kristne civilisationsdiskurs – sættes i værk. Den kristne omvendelse fuldender den proces, der blev indledt gennem beskrivelsens transformation af de andre fra andethed til forskel. Der går altså en linje fra beskrivelse over kristen omvendelse til politisk bemestring.

Politik handler om reguleret magt. Derfor sætter den politiske handling bemestringen i centrum. Columbus bestræber sig hele tiden på at fastholde det opdagede i et politisk greb. Han anvender konsekvent magt for at nå dette mål.⁴⁰ Alligevel anfægtes hans politik. Ikke af organiseret modstand - der neckæmpes brutalt - men af den andethed, som fascinerer ham. Andetheden dukker op i de sprækker, der opstår i Columbus' megalomane erobningsprojekt. Den markerer sig, dér hvor det politiske sprog – ja, sproget i det hele taget - ikke slår til. Kun i det æstetiske sprog kan denne anfægtelse komme til orde, og mest udtalt i det sublime. Efter Columbus fortsatte erobringen af den nye verden. Men opdagelsesrejserne skulle fortsat være præget af en spænding mellem opdagelse og erobring. Denne spænding hørte imidlertid op, da den opdagelsesrejsende afløstes af den professionelle etnograf, for hvem det gjaldt om at sætte såvel andetheden som observationen i system,⁴¹ men også da de opdagede tog til genmæle i det politiske sprog, som erobrerne havde koloniseret dem med. I vores postkoloniale tidsalder er bevidstheden om andetheden nok større, men samtidig er der med globaliseringen ikke levnet megen plads til opdagelsen.

Jan Ifversen er lektor ved Afdeling for Europastudier, Aarhus Universitet.

Litteratur

Affergan, Francis (1987), *Exotisme et altérité: Essai sur les fondements d'une critique de l'anthropologie*, Paris: PUF.

Baumann, Gerd (1999), *The Multicultural Riddle: Rethinking National, Ethnic and Religious Identities*, London: Routledge.

Boucher, Philip P. (1992), *Cannibal Encounters; Europeans and Island Caribs, 1492-1763*, Baltimore: The Johns Hopkins University Press.

³⁹ Det sidste betegnes ofte også som imperialism, men i så fald er det en imperialism uden imperium og uden omvendelsesideologi.

⁴⁰ Volden er en konstitutiv del af den grundlæggende politiske handling, der etablerer staten. Som vi så det i Columbus' gengivelse af grundlæggelsesakten, er anerkendelsen det også.

⁴¹ Det er Affergans grundlæggende pointe, at den moderne etnografi med sin scientistiske indstilling eliminerer observationens subjektivitet og andethedens irrationalitet.

Burke, Edmund (2001), *A Philosophical Inquiry into the Origin of Our Ideas of the Sublime and the Beautiful*, New York: Bartleby.com. <http://www.bartleby.com/24/2/>

Campbell, Mary (1988), *The Witness and the Other World: Exotic European Travel Writing 400-1600*, Ithaca: Cornell University Press.

The Journal of Christopher Columbus (1960), (translated by Cecil Jane), Anthony Blond & The Orion Press.

Letter of Columbus: on the First Voyage (1988), in *The Four Voyages of Columbus* (translated and edited with Introduction and Notes by Cecil Jane, New York: Dover Publications.

Descartes, René (1864), *Les passions de l'âme*, Texte de l'édition Napoléon Chaix Paris.

http://un2sg4.unige.ch/athena/descartes/desc_pas/desc_pas_frame0.html

Doane, Mary Ann (1990), *Information, Crisis, Catastrophe*, in Patricia Mellemcamp (ed.), *Logics of Television: Essays in Cultural Criticism*, Bloomington: Indiana University Press.

Duchet, Michèle (1995), *Anthropologie et histoire au siècle des lumières*, Paris: Albin Michel.

Edkins, Jenny (2002), *Forget Trauma? Responses to September 11*, i *International Relations*, vol. 16(2), pp.243-256.

Elliot, J.H. (1970), *The Old World and the New 1492-1650*, Cambridge: Cambridge University Press.

Foucault, Michel (1966), *Les mots et les choses: Une archeologie des sciences humaines*. Paris: Gallimard.

Friedman, John Block (1981), *The Monstrous Races in Medieval Art and Thought*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Greenblatt, Stephen (1988), *Marvelous Possessions: The Wonder of the New World*, Oxford: Clarendon Press.

Haase Wolfgang and Reinhold, Meyer (1994), *The Classical Tradition and the Americas*, vol. I: European Images of the Americas and the Classical Tradition, Berlin: Walter de Gruyter.

Hanke, Lewis (1959), *Aristotle and the American Indians: A Study in Race Prejudice in the Modern World*, London: Hollis & Carter.

Hartog, François (1988), *The Mirror of Herodotus: The Representation of the Other in the Writing of History*, Berkeley: The University of California Press.



Hodgen, Margaret (1964), *Early Anthropology in the Sixteenth and the Seventeenth Century*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Kant, Immanuel (1995), *Critique of Pure Reason* (a translation by Norman Kemp Smith), an electronic version. Palgrave.

<http://www.arts.cuhk.edu.hk/Philosophy/Kant/cpr/>

Kant, Immanuel (1990), *The Critique of Judgement* (translated by James Creed Meredith), Oxford: Oxford University Press. <http://eserver.org/philosophy/kant/critique-of-judgment.txt>

Knudsen, Anne og Lisanne Wilken 1993, *Kulturelle verdener: Kultur og kulturkonflikter i Europa*, Columbus.

Knudsen, Britta Timm (2003), The Eyewitness and the Affected Viewer: September 11 in the Media, i *Nordicom: Nordic Research on Media and Communication Review* vol. 24:2, pp.117-126.

Kristeva, Julia (1980), *Pouvoirs de l'horreur: Essai sur l'abjection*, Paris: Éditions du Seuil.

Las Casas, Bartolomé (1974), *The Devastation of the Indies* (translated by Herma Briffault), New York: The Seabury Press.

Léry, Jean de (1994), *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil* [1580], Paris: Livre de Poche.

Lestringant, Frank (1997), *Cannibals: The Discovery and Representations of the American Indians since Columbus to Jules Verne*, Berkeley: University of California Press.

Lovejoy, Arthur O., Chinard Gilbert, Boas, George and Crane, S. Ronald (1935), *A Documentary History of Primitivism and Related Ideas*, Baltimore: The Johns Hopkins Press.

Mason, Peter (1990), *The Deconstruction of America*, Utrecht: Rijksuniversiteit.

Mason, Peter (1998), *Infelicities: Representations of the Exotic*, Baltimore: The Johns Hopkins University Press.

Meek, Ronald L. (1976), *Social Science and the Ignoble Savage*, Cambridge: Cambridge University Press.

Nippel, Wilfred (1990), *Griechen, Barbaren und "Wilde": Alte Geschichte und Sozialanthropologie*, Frankfurt: Fischer Taschenbuch Verlag

Pagden, Anthony (1982), *The Fall of Natural Man: The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology*, Cambridge: Cambridge University Press.

Pagden, Anthony (1993), *European Encounters with the New World: From Renaissance to Romanticism*, New Haven: Yale University Press.

Palencia-Roth, Michael (1985), Cannibalism and the New Man of Latin America in the 15th and 16th-Century European Imagination, i *Comparative Civilizations Review*, vol.12, Spring, pp.1-27.

Schmitt, Carl (1963), *Der Begriff des Politischen*, Berlin: Duncker & Humblot.

Schwartz, Stuart B. (1994), Introduction, in Stuart B. Schwartz (ed.), *Implicit Understanding: Observing, Reporting, and Reflecting on the Encounters between Europeans and other Peoples in the Early Modern Era*, Cambridge: Cambridge University Press.

Phillips, Seymour (1994), The Outer World of the European Middle Ages, i Stuart B. Schwartz (ed.), *Implicit Understanding: Observing, Reporting, and Reflecting on the Encounters between Europeans and other Peoples in the Early Modern Era*, Cambridge: Cambridge University Press, pp.23-61.S

Todorov, Tzvetan (1982), *La conquête de l'Amérique: La question de l'autre*. Paris: Éditions du Seuil.

The Letters of Amerigo Vespucci and Other Documents Illustrative of His Career (1894) (translated by Clements R. Markham), New York: Burt Franklin.

Wright, Tamara, Hughes, Peter and Ainley, Alison (1988), The Paradox of Morality: An Interview with Emmanuel Levinas, in Bernasconi, Robert and Wood, David (eds), *The Provocation of Levinas – Rethinking the Other*, London: Routledge, pp.168-180.