



Fra enerådende diskurs til flertydig dialog

E.W. Said's Orientalism og moderne kulturmødeteori

Af Niels Brimnes

Det er på sin vis paradoksalt, at Edward Saids bog *Orientalism* (1978) er blevet en uomgængelig del af moderne kulturmødeteori. Man kan nemlig hævde, at Saids position slet ikke er i stand til at analysere et egentligt møde mellem 'os' og 'den anden'. Saids hovedsynspunkt er, at den viden om 'den anden', der frembringes i og af vestlige institutioner, ikke er sand eller neutral viden; den er tværtimod en undertrykkende, hegemonisk konstruktion. Siden slutningen af 1700-tallet er denne viden blevet frembragt systematisk i bestemte diskursive mønstre som en væsentlig del af det europæiske kolonihærdømme. Når Saids position ikke umiddelbart levner plads til studiet af et egentligt kulturmøde, er det fordi den antager, at den vestlige diskurs om 'den anden' er *enerådende*. Den hegemoniske diskurs kan ikke modsiges indefra, fordi der i vesten ikke kan være afvigelser fra den; men den kan heller ikke modsiges udefra, idet 'den anden' blot optræder som et passivt objekt for diskursens konstruktion af viden.

Ser vi først på den manglende mulighed for modsigelse indefra, er det naturligvis ikke Saids påstand, at vestlig viden om Orienten er fuldstændig monolitisk. Han indfører tværtimod en distinktion mellem manifest og latent orientalisme for at kunne skelne mellem diskursens heterogene og omskiftelige overflade og dens stabile, homogene grund. De umiddelbare – manifeste – udsagn om Orienten kan være indbyrdes forskellige og modstridende; men Saids pointe er, at de på et dybereliggende – latent – niveau hviler på en række tvingende grundforestillinger:

The distinction I am making is really between an almost unconscious (and certainly an untouchable) positivity, which I shall call *latent* Orientalism, and the various stated views about Oriental society, languages, literatures, history, sociology, and so forth, which I shall call *manifest* Orientalism. Whatever change occurs in knowledge of the Orient is found almost exclusively in manifest Orientalism; the unanimity, stability, and durability of latent Orientalism are more or less constant. (Said, 1978: 206)

Da det er Saids projekt at påvise de strukturelle ligheder mellem udsagn om Orienten over en 200-årig periode, fremstår analysen i *Orientalism* som blotlæggelsen af en struktur, der lukker sig om sin egen regularitet. Dette har fået senere kommentatorer til – ikke uden beklagelse – at notere, at Said valgte Foucault på bekostning af Derrida. Han valgte den totaliserende diskurs på bekostning af dekonstruktionens insisteren på brud, åbenhed og ustabilitet (Clifford, 1980: 214; Young, 1991: 137).

I et kulturmødeteoretisk perspektiv er det dog mindst lige så væsentligt, at Saids position heller ikke rummer anvisninger på, hvordan man kan analysere modsigelser

eller udfordringer, der kommer udefra; det vil sige fra 'den anden', som først skal underlægges den vestlige diskurs og derfor i udgangspunktet repræsenterer en mulig alternativ diskurs. *Orientalism* viser overbevisende, hvordan den klassiske vestlige lærdom om Orienten ikke lader orientalerne selv komme til orde; men netop fordi Said blot genlæser den etablerede diskurs, forbliver 'den anden' et tavst offer for en vestlig monolog om hende. Når Said som motto for *Orientalism* citerer Karl Marx for sætningen "They cannot represent themselves; they must be represented", er der derfor ikke kun tale om en henvisning til den orientalistiske diskurs, men også om en utilsigtet henvisning til Saids egen analyse. Aijaz Ahmad har formuleret det på følgende måde:

But what is remarkable is that with the exception of Said's own voice, the only voices we encounter in the book are precisely those of the very Western canonicity which, Said complains, has always silenced the Orient. Who is silencing whom, who is refusing to permit a historicized encounter between the voice of the so-called 'Orientalist' and the many voices that 'Orientalism' is said so utterly to suppress, is a question that is very hard to determine as we read this book. It sometimes appears that one is transfixed by the power of the very voice that one debunks. (Ahmad, 1992: 172-73)

Der er endvidere et historisk argument for at kritisere Saids forestilling om, at den vestlige diskurs var enerådende i mødet med 'den anden'. Den forestilling forudsætter nemlig, at vesten entydigt havde magten i såvel selve mødet som i den efterfølgende interaktion under kolonialismen. Sådan fungerede det koloniale herredømme imidlertid ikke; heller ikke under den egentlige imperialismes storhedstid i slutningen af 1800-tallet. Tværtimod hvilede koloniale herredømmeformer i høj grad på forhandling og kompromis med i hvert fald dele af den lokale befolkning (MacKenzie, 1995: 11-12). Derfor bør den diskurs om 'den anden', som udkrystalliserede sig under kolonialismen, også analyseres som hvilende på forhandling og kompromis. Den bør med andre ord analyseres som udtryk for et egentligt møde.

Afessentialiserende læsninger

Det er naturligvis let at kritisere *Orientalism* for alt det, den ikke gør. Det er også let at læse den som et anti-vestligt manifest. Netop derfor er det vigtigt at fastholde, at bogen ved udgivelsen i 1978 rummede en ny og nødvendig mistro til en lang række af vore grundlæggende forestillinger om 'den anden'. *Orientalism* kan betragtes som en murbrækker, der nok indeholdt en række svagheder, men som også gjorde det muligt at tænke kulturmødet på en afgørende ny måde.



En af dem, der har brugt *Orientalism* til at tænke nyt med, er antropologen James Clifford. I en stor anmeldelse noterer Clifford således, at Saids kritik på mange måder falder tilbage i den essentialisme, som ellers er et hovedkritikpunkt mod den orientalistiske diskurs. Endvidere hævder Clifford, at Saids eget alternativ til den hegemoniske diskurs synes at være en tilbageskuende bekendelse til en humanistisk kosmopolitanisme (Clifford, 1980: 210, 212, 219). *Orientalism* nedbryder én totalitet (den orientalistiske diskurs), men truer med at sætte en anden (humanismen) i stedet. I stedet for en tilbagevenden til oplysningens idealer – som i forvejen har et problematisk forhold til den koloniale undertrykkelse – vil Clifford hellere bruge *Orientalism* til at gentænke kulturbegrebet i en afessentialiseret form:

If all essentializing modes of thought must also be held in suspense, then we should attempt not to think of cultures as organically unified, or traditionally continuous, but rather as negotiated, present processes. From this standpoint, Said's refusal to appeal to any authentic, and especially traditional, Oriental realities against the false stereotypes of orientalism is exemplary ... (...) ... But however the culture concept is finally transcended it should, I think, be replaced by some set of relations which preserve the concept's differential and relativist functions, and which avoids the positing of cosmopolitan essences and human common denominators. (Clifford, 1980: 220, 222)

Cliffords læsning af *Orientalism* munder således ud i en omdefinering af kulturbegrebet til noget langt mere ustabil: fra en stereotyp homogen essens til "negotiated, present processes". En sådan læsning indikerer, at *Orientalism* trods åbenbare svagheder har været en katalysator for moderne kulturmødeteori.

En anden forfatter, som med afsæt i Said har præget studiet af kulturmøder, er Homi Bhabha. Problemet i *Orientalism* er ifølge Bhabha, at Vestens diskursive beherskelsesstrategi fremstilles som uproblematisk. I Saids optik er den vestlige diskurs som nævnt enerådende og den fremtræder derfor som kolonialismens effektive instrument. Vesten kontrollerer altid 'den anden': "There is always, in Said, the suggestion that colonial power and discourse is possessed entirely by the colonizer, which is an historical and theoretical simplification" (Bhabha, 1986: 158). For Bhabha er den vestlige diskurs' stereotypisering af 'den anden' imidlertid ikke udtryk for Vestens totale kontrol, men derimod for et principielt umuligt forsøg på at lukke den 'farlige' og ustabile koloniserede inde i en stabil 'andethed'. Den koloniale stereotyp er en fetish: en kontrollerbar genstand, der træder i stedet det ukontrollable objekt, opmærksomheden egentlig er rettet mod. Som statuen træder i stedet for guddommen, varen i stedet for behovstilfredsstillelsen, stiletten i stedet for kvindekroppen, således træder den mystiske og irrationelle Hindu i stedet for det komplekse og u håndterbare Indien.

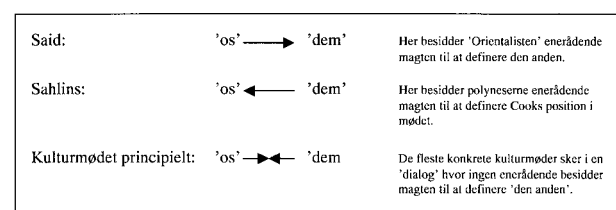
Men projektet vil ikke kunne fuldendes. Hvor det stabile, latente niveau hos Said altid kontrollerer variationerne i den manifesterede orientalisme, så vil det i Bhabhas optik aldrig lykkes den stabile, officielle diskurs om den anden at holde ustabiliteten, frygten og fantasierne nede. Den 'fantasmatiske' viden er kun maskeret, ikke undertrykt (Bhabha, 1986: 169). Bhabhas hovedindsats er her

tematiseringen af *ambivalensen* i den koloniale diskurs. Hermed bliver det muligt at analysere vores forestillinger om den 'anden' som en modsigelsesfuld diskurs.

'Den andens' stemme

Hvis Saids diskursanalyse skal udvikles til en egentlig kulturmødeteori, forudsætter det imidlertid ikke blot en destabilisering af vores diskurs om 'den anden'; men tillige en accept af, at 'den anden' bidrager aktivt til diskursen. Diskursen skal også kunne modsiges – eller i det mindste udfordres – udefra.

Marshall Sahlins' klassiske fortolkning af James Cooks død på Hawaii står ganske vist ikke i gæld til Said; men den er et markant eksempel på en analyse, som tildeler den 'andens' stemme en afgørende vægt i kulturmødet. Her analyseres Cooks død som et resultat af den lokale befolknings begrebsliggørelse af frugtbarhedsguden Lono, en konstruktion som Cook hverken kunne eller ville modsætte sig. Når polynesernes konstruktion blev hegemonisk, skyldes det, at magtforholdene i den konkrete situation var på deres side (Sahlins, 1985: 104-35).¹ Sahlins' eksempel er nok specielt; men hans betoning af, at kulturmødet ikke altid er et møde mellem dominerende europæere og dominerede 'indfødte', bør give anledning til, at kulturmødet principielt studeres som en dialog mellem (mindst) to parter. Dialogen vil – afhængigt af de konkrete magtrelationer – ofte være ulige; men altid befinde sig et sted på en skala, hvor Saids og Sahlins' analyser udgør hver sit yderpunkt. Det kan illustreres i følgende figur:



Også analyser, der er inspireret af *Orientalism*, har formået at indarbejde 'den andens' stemme. Et fornemt eksempel herpå er Lata Manis analyse af debatten op til forbudet mod 'sati' (enkebrænding) i Bengalen i begyndelsen af 1800-tallet. Mani præsenterer eksplicit sin læsning af debatten som diskursiv:

my reading of the debate is not chronological but discursive, examining that which is specifically colonial and which unifies the superficially different analyses of sati and Indian society advanced by proponents and opponents of legislative intervention (Mani, 1989: 92).

Passagen synes klart at referere til Saids distinktion mellem latent og manifest orientalisme og repræsenterer et ønske om at nå ned til den grund, der forener de umiddelbart forskellige synspunkter på 'sati'.

Det særligt fine ved Manis analyse er imidlertid, at hun ikke kun søger diskursens latente niveau blandt

¹ For en mere detaljeret gennemgang af Sahlins analyse af Cook henvises til Brimnes, 2000.



kolonimagtens stemmer, men i lige så høj grad hos den bengalske elite. Hun definerer tre grupper af deltagere i den koloniale dialog om 'satis' berettigelse: britiske koloniembedsmænd, 'progressive' bengalere og 'konservative' bengalere. Disse indbyrdes uenige grupper deler således den grundforestilling, at det indiske samfunds legitime orden kan uddrages af de klassiske brahminske skrifter. Denne forestilling er forbundet med forestillinger om, at de klassiske skrifter repræsenterer en svunden, gylden og 'autentisk' tidsalder i Indien, og at inderne af natur ureflekteret adlyder traditionens religiøse påbud. Således konkluderer Mani:

all participants in the debate on abolition held in common certain key ideas about sati and Indian society, and employed rather similar procedures for arguing their case (Mani, 1989: 109-10).

Det afgørende i debatten var således ikke, om det for en samtidig betragtning var acceptabelt, at enker besteg ligbålet, ej heller om 'sati' var en del af samtidens faktiske lokale sædvane; men derimod om der i de klassiske skrifter kunne findes belæg for, at 'sati' var et religiøst påbud.

Konklusionen på debatten blev, at 'sati' ikke var påbudt i de klassiske skrifter, og det blev derfor forbudt at praktisere skikken i 1829. Forbudet er siden blev fejret som et symbol på det britiske styres humane, civiliserende og endda kvindefrigørende betydning i Indien. Manis diskursanalyse viser imidlertid, at 'sati' ikke blev forbudt med henvisning til briternes 'mission civilisatrice', men derimod med udgangspunkt i en diskurs om det indiske samfund, hvis grundligning kan opstilles på følgende måde:

kvinder = tradition = brahminske skrifter

Debatten drejede sig ikke om hensynet til de bengalske kvinder, men om hvordan den bengalske tradition kunne konstrueres. Kvindernes position i diskursen var således, som Mani elegant formulerer det: "neither subject, nor object, but ground" (Mani, 1989: 118). Manis pointe har både antikolonialistisk og feministisk brod; men i nærværende kulturmøde-optik er det væsentligste, at diskursens grundligning ikke anses for at være presset ned over det indiske samfund af briterne alene, men derimod betragtes som resultatet af en 'dialog' med den bengalske elite.

Her kan vi passende vende tilbage til Homi Bhabha. For hvis Bhabhas tematisering af ambivalensen er rettet mod diskursens indre modsigelser, har han også udviklet et begreb om *hybriditet*, som forholder sig til de udfordringer, diskursen møder udefra. I artiklen 'Signs taken for Wonders' fra 1985 analyserer Bhabha en kort beretning, som kunne læses i 'Missionary Register' fra 1817. Heri fortælles, hvordan den indiske kateket Anund Messeh lidt uden for Delhi fandt en gruppe på omkring 500 indere i færd med at læse Bibelen. Da Anund spørger, hvor de har bogen fra, svarer inderne " 'An angel from Heaven gave it to us, at Hurdwar fair' ". Samtalen fortsætter:

'These books', said Anund, teach the religion of the European Sahibs. It is THEIR book; and they printed it in our language, for our use.' Ah! No, replied the stranger, 'that cannot be, for they eat

flesh.' - 'Jesus Christ', said Anund, 'teaches that it does not signify what a man eats or drinks. EATING is nothing before God ..' ... (...) 'That is true, but how can it be a European Book, when we believe that it is God's gift to us? He sent it to us at Hurdwar' (Bhabha, 2001: 74).

Mødet slutter med, at Anund opfordrer inderne til at blive døbt, hvortil de svarer: " 'We are willing to be baptized, but we will never take the Sacrament' " (Bhabha, 2001: 74). Bhabha bruger beretningen til at reflektere over forholdet mellem kolonial autoritet og kolonial diskurs. I den beskrevne situation har briterne - repræsenteret ved den indiske kateket - tydeligvis ikke kontrol med, hvordan inderne overtager og bearbejder Bibelen. Bibelen er ikke længere 'vores' bog, men forvandlet til en kulturel hybrid:

the Bible, perhaps translated into a north Indian dialect like Brighbhasha, handed out free or for one rupee within a culture where usually only caste Hindus would possess a copy of the Scriptures, and received in awe by the natives as a household deity (Bhabha, 2001: 87).

I forlængelse heraf ser Bhabha frembringelsen af hybriditet som et afgørende træk ved kolonialismen, og hermed distancerer Bhabha sig fra Sids forestilling om kolonimagtens enerådende diskurs. Selv om det empiriske grundlag for Bhabhas analyse mildest talt er tyndt, er det min opfattelse, at analyser af, hvordan 'den anden' kreativt approprierer og bearbejder elementer i den koloniale diskurs, udgør en afgørende frontlinie i moderne kulturmødeforskning.²

Afslutning

Hovedargumentet i ovenstående har været, at Sids position i *Orientalism* for at være relevant for moderne kulturmødeteori må videreudvikles på to områder. For det første må vores diskurs om 'den anden' afessentialiseres, således at den analyseres som mindre monolitisk og mere ustabil. For det andet må 'den andens' stemme inddrages som en aktiv del af kulturmødet. Det er da også i vidt omfang sket. I dag - 25 år efter førsteudgaven af *Orientalism* - kan vi konstatere, at den disciplin, der mere eller mindre præcist går under betegnelsen 'post-colonial studies', i betydelig grad har bidraget til en sådan videreudvikling.

Men hvad med Said selv? I 1995 udkom *Orientalism* i en ny udgave; denne gang med status af nyklassiker og forsynet med et efterord. Efterordet kan læses som Sids forsøg på at tage æren for en række af de teoretiske udviklinger, som førsteudgaven afstedkom. Said indrømmer således ikke, at hans teoretiske udgangspunkt på nogle punkter var for simpelt eller utilstrækkeligt; han søger tværtimod med 17 års forsinkelse at vise, at det hele allerede stod i *Orientalism*. Hovedanliggendet for Said er at slå fast, at *Orientalism* aldrig var tænkt som et anti-vestligt manifest - sådan blev den især læst i den arabiske verden - men derimod som et anti-essentialistisk værk og en budbringer for multikulturalismen (Said, 1995: 336). På den

² For en diskussion af hybriditetsbegrebet i forbindelse med fortolkningen af det indiske kastevesen, se Brimnes, 2002.



måde kommer Said til retrospektivt at lægge sig op af nogle positioner, som det kan være vanskeligt at få øje på i hovedteksten fra 1978.

Said hævder således at, *Orientalism* er "quite nuanced and discriminating in what it says about different people, different periods, and different styles of Orientalism", samt at hans interesse i at studere orientalismen udsprang af dens variationer og uforudsigelighed (Said, 1995: 337, 340). Det er imidlertid svært at forene uforudsigelighed med forestillingen om den stort set uforanderlige og styrende latente orientalisme, og Said modificerer da også standpunktet umiddelbart herefter: "What I tried to preserve in my analysis of Orientalism was its combination of consistency and inconsistency ...". På næste side berøres samme problematik: "Nowhere do I argue that Orientalism is evil, or sloppy, or uniformly the same. But I do say that the guild of Orientalists has a specific history of complicity with imperial power, which it would be panglossian to call irrelevant" (Said, 1995: 341, 342). Said påberåber sig ligeledes en definition af kulturbegrebet, som lægger vægt på hybriditeten. Det gælder således "that cultures are hybrid and heterogenous ...(..)..., that cultures and civilizations are so interrelated and interdependent as to beggar any unitary or simply delineated description of their individuality" (Said, 1995: 348-49).

Det er svært at læse efterordet som andet end Saida forsøg på at lægge sig op af positioner som James Cliffords og Homi Bhabhas.³ Det er ikke altid lige klædeligt, og slet ikke nødvendigt. Den måske væsentligste sætning i efterordet kommer nemlig som en reaktion på en række indvendinger mod *Orientalism*s teoretiske udgangspunkt. Den lyder i al sin enkelthed: "*Orientalism* is a partisan book, not a theoretical machine". Det er præcis, hvad den var, og dens værdi ligger ikke i, at den allerede i 1978 var på omgangshøjde med moderne kulturmødet teori; men i at den lagde grunden til de næste to årtiers nytænkning inden for en lang række discipliner – ikke mindst studiet af kulturmødet.

Niels Brimnes er lektor ved Historie og Områdestudier, Aarhus Universitet.

Litteratur

Ahmad, Aijaz (1992), *In theory*, London: Verso

Bhabha, Homi K. (1986), 'The other question: difference, discrimination and the discourse of colonialism', in: F. Barker et. al. (eds), *Literature, Politics and Theory*, London: Methuen, pp. 148-72.

Bhabha, Homi K. (2001(1985)), 'Signs Taken for Wonders: Questions of Ambivalence and Authority under a Tree Outside Delhi, May 1817', in: P. J. Cain and M. Harrison (eds.): *Imperialism. Critical Concepts in Historical Studies*, London: Routledge, pp. 73-93.

³ I 2003 kom en ny udgave af *Orientalism* med et forord, der – skrevet i skyggen af 11. september – rummer en nostalgisk tilbagevenden til den humanistiske tradition, Said oplærtes i som litterat. Få måneder senere døde Said efter lang tids kræftsygdom.

Brimnes, Niels (2000), 'Pragmatisk Konstruktivisme. Betragtninger om konstruktivisme af studiet af kultursammenstød', *Den jyske Historiker* 88, pp. 92-117.

Brimnes, Niels (2002), 'Sammentræf og Hybriditet. To Nøglebegreber i Postmodernismens Komplekse Verdenshistorie', *Historisk Tidsskrift* 102, 2, pp. 419-33.

Clifford, James (1980), [Review of] 'Orientalism', *History and Theory* XIX, 2, pp. 204-23.

MacKenzie, John M. (1995), *Orientalism, History, Theory and the Arts*, Manchester: Manchester University Press.

Mani, Lata (1989), 'Contentious Traditions. The Debate on Sati in Colonial India', in: K. Sangari and S. Vaid (eds.): *Recasting Women. Essays in Colonial History*. New Delhi: Kali for Women, pp. 88-126.

Sahlins, Marshall (1985), *Islands of History*, Chicago: University of Chicago Press.

Said, Edward W. (1978), *Orientalism*, London: Penguin.

Said, Edward W. (1995), *Orientalism. Western Perceptions of the Orient*, 2nd ed., London: Penguin.

Young, Robert (1990), *White Mythologies. Writing History and the West*, London: Routledge.