

MARCEL MAUSS (1872–1950) OCH *GÅVAN* I LJUSET AV DEN FRANSKA ANTROPOLOGINS PROFESSIONALISERING

av Christer Lindberg

Förhistorien

Durkheims *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (1912) gav inte enbart en redogörelse för religionens sociala aspekter utan tog dessutom upp frågan om tänkandets sociologi – om fundamentala tanke-kategorier som rum, tid, kausalitet och klass. Författaren förnekade både idealismens och empirismens ståndpunkt och strävade efter att förena dem båda genom betrakta tanke-kategorier som sociala produkter (speciell måltavla var den reduktionism som representerades av filosofen Herbert Spencer). Vägen ut ur dilemmat var att hävda att den supra-realtitet vi upplever inte är den materiella världen, utan *samhället*. Durkheim driver tesen om att samhället genom åkallan av sitt totem eller sin gud dyrkar sig själv och på så sätt stärker sin kollektiva identitet.¹ Huruvida han verkligen lyckades syntetisera polerna eller enbart reducerade problemställningen – och gav termen *socialt* en magisk laddning – är en diskussion som bl.a. Gellner, Lévi-Strauss samt Nye och Ashworth ägnat sig åt.² Under alla omständigheter är det centralt att Durkheim tillskriver samhället en fundamental realitet och att det mänskliga tänkandet är sprunget ur det sociala – ett axiom för såväl Durkheims och Marcel Mauss gemensamma författande som för den sistnämndes mest kända arbete – *Gåvan*.

Den teoretiska strategi som ibland har betecknats som den mental-strukturalistiska demonstrerade Durkheim och Mauss i sin essä “De quelques formes primitives de classification: contribution à l'étude des représentations collectives” (1903). Det var en studie av symboliska klassifikationer (av moralisk eller religiös natur) som ett grundläggande inslag i myter – ett arbete som mer än något annat förde den etnografiska och antropologiska vetenskapen i Frankrike i riktning mot logisk filosofi och psykologi. Tesen som Durkheim och Mauss drev var att det mänskliga

tänkandet inte har förmågan att producera avancerade klassifikationssystem – men likväl existerar de i alla samhällen. Deras närvaro är inte naturlig, utan de existerar som kulturella produkter. De första logiska kategorierna var sociala kategorier, de första grupperingarna var indelning av befolkningen, konkluderar författarna. De idéarrangemang som klassifikationerna utgör måste således ha utarbetats med samhället som förebild.³

Det revolutionerande i Émile Durkheims tankevärld var att han gick emot en föreställning som varit rådande i århundraden, nämligen att samhället var en produkt av den mänskliga viljan. Istället framhävde han att det nödvändiga samarbetet i samhället fortlevde som ett resultatet av att människan var underkastat ett kontrollsystem av föreställningar, ett kollektivt medvetande. Människan föds och insocialiseras i ett samhälle vars normer, regler och lagar hon inte varit med om att skapa – på så sätt kan man säga att samhällen är väsensskilt – *sui generis* – från människan. De sociala institutionerna måste följaktligen isoleras och studeras som objektiva enheter – *sociala fakta* – och inte utifrån ett individpsykologisk perspektiv. Det var utifrån denna grundval som Durkheim åter väckte liv i samhällsstudierna – efter 1600- och 1700-talens livliga filosofiska intresse för främmande kulturer hade Frankrike nästan varit osynligt på den antropologiska scenen ända till slutet av 1800-talet.

Durkheim tog sin examen vid Ecole Normale Supérieure 1879, började undervisa i filosofi och sociologi, var en tid verksam vid universitetet i Bourdeaux innan han, 1902, kallades till Paris.⁴ Det var där som han grundade den berömda tidskriften *L'Année Sociologique* och formade en grupp unga begåvade studenter: Marcel Mauss, Robert Hertz, Henri Hubert, Célestin Bouglé, Paul Fauconnet, m.fl. Seriepublikationen specialiserades på bokrecensioner som ett sätt att hålla sig à jour med aktuell forskning. Varje nummer innehöll dessutom ett längre bidrag författat av någon i kretsen. Gruppen var – genom Durkheim – djupt influerad av filosoferna August Comte och Herbert Spencer, socialhistorikern Fustel de Coulanges samt den skotske religionshistorikern William Robertson Smith. Den sistnämnde hävdade att de tidiga (primitiva) religionerna var fria från trosläror och dogmatiskt tänkande, de var helt uppbyggda kring institutioner och praktiker. I sitt stora arbete *Cité antique* drev Coulanges en social analys av religion och hävdade, i linje med Robertson Smith, att den uppstod naturligt i det primitiva samhället.⁵

Tidens andra givna sanning var den linjära evolutionsmodellen som Bachofen, Morgan, Tylor och Frazer applicerat på samhälle och religion (jämför Durkheims isolering av “elementära former” som ett led i att förstå den “högre” eller senare utvecklingen). Durkheimskolan följde Sir James Frazer och Andrew Lang i ett avståndstagande från den s.k. filologiska skolans textbaserade mytstudier – främst företrädd av Max Müller och Adalbert Kuhn. För Durkheim själv bestod denna markering i betoning av ritualens betydelse, dvs. religiöst beteende snarare än mentala processer (det sociala livet som religionens ursprung). Durkheim förde vidare Roberson Smiths grundantagande och hävdade att den primitiva religionen är en klankult, att kulten är totemisk och att klanguden i själva verket är den egna klanen divinerad. Genom att inte institutionellt och ämnesmässigt skilja studiet av de “moderna” samhällena från de “primitiva” kunde den franska skolan under Durkheims ledning ha som mål att nå generaliseringar om den sociala människan – även om man regelbundet använde etnografiska data för att söka efter samhällets och kulturens ursprung. Studiet av totemism var följaktligen inte enbart en utflykt i exotisk etnografi utan svaret på mänsklighetens mest elementära eller ursprungliga religionsform.

Om ceremoniellt gåvogivande

Essai sur le Don (1923-24) – *Gåvan* – är Marces Mauss mest kända arbete och en av antropologins stora klassiker. Den handlar om ceremoniellt givande – t.ex. hos Nya Zeelands maorier – av kläder, smycken och annat vid speciella tillfällen såsom giftermål, begravningar eller ingående av politiska allianser.⁶ Från Polynesien och Melanesien gav krönikörerna glimtar av kula, hiri, hu, moka, molongo och andra sofistikerade utbytessystem. Utifrån den amerikanska etnografen formulerade Lewis Henry Morgan tidigt en “lag” om gåvor och gästfrihet som ett särskilt betydelsefullt inslag i det primitiva samhällslivet. Från Trobriandöarna vittnade Malinowski om att “...hela livet i stammen är genomträngt av ett konstant givande och tagande;...varje ceremoni, varje legal eller traditionsenlig handling åtföljs av materiella gåvor och gengåvor;...rikedom som ges och tas emot är ett av de främsta instrumenten för social

organisation, för hövdingens makt, släktskapsband och juridiska relationer.”⁷

Utförligt dokumenterad var även potlatchen, en institutionaliserad gåvoceremoni som förekom hos indiagrupper i Alaska och Vancouverregionen. Ordet kommer från chinookjargong – ett regionalt blandspråk som användes i handeln – och är en variant på nootkaindianernas *patshatl* som står för “givande” eller “gåva”.⁸ Potlatchens funktioner kan sammanfattas som (1) att med “ränta” återgälda gåvor; (2) att offentligt göra anspråk på en prestigefull titel och/eller annonsera byte av social status, samt (3) att överträffa en rival i sin generositet. Det sistnämnda ger omedelbart perspektiv på gåvan – den kan i sin storslagenhet i själva verket vara en *coup de grace* då den betingar en framtida skyldighet som mottagaren inte har möjlighet att leva upp till. På så sätt berövas denne prestige, titel, rang och auktoritet.

Från dessa och andra exempel (tyskfödde Mauss hade t.ex. ett speciellt intresse för forngermansk rätt) drog han slutsatserna att utbyte i s.k. primitiva samhällen består av reciproka gåvor snarare än regelrätta ekonomiska transaktioner och att gåvan i dessa samhällen har större betydelse än i det moderna. Mauss presenterade en tolkning som gick emot de utilitaristiska samhällsteorier som reducerade det sociala till ekonomiska kalkyler. Likaså blev det en kritik av Adam Smith och Herbert Spencer som hävdade att byteshandeln utgjorde fundamentet för mänskliga transaktioner. Istället argumenterar Mauss för att det är givandet av gåvor och inte byteshandeln som är av ekonomisk, religiös, legal och moralisk betydelse i småskaliga samhällen. Reciprocitetsnormen har en samhällsbyggande funktion – genom gåvor upprättar och bekräftar man sociala relationer, och därmed skapar man gemensamma värden och normer som är funktionella för samhällets överlevnad. Varor, tjänster och handlingar används som symboliska representationer, dvs. utväxlingen av gåvor blir till ett utbyte av konkreta symboler. Häri ligger storheten i detta tidiga arbete – genom att förena så vitt skilda (funktionellt, geografiskt och kulturellt) sociala fenomen som t.ex. potlatch och kula *transcenderar* Mauss analys de empiriska observationerna.⁹

Verket är synnerligen mångfasetterat – i sitt författarskap gjorde Mauss oförutsedda jämförelser och uttryckte sig gärna i antiteser och skenbara paradoxer. Han ser inte bara gåvan som en moralisk förpliktelse eller bindande norm utan utforskar den som ett logiskt system. Därmed blir den en sorts kommunikation som lyder under sin egen objektiva grammatik. Om än inte uttalat, så analyserar Mauss

givandet och tagandet av varor mellan två hövdingar som ett språkligt spel – en analogi som Claude Lévi-Strauss utvecklat genom att analysera kulturella system i termer av kommunikation. Mauss såväl som Lévi-Strauss behandlar varje samhälle som ett “spel” där reglerna bestämmer vilka val som är tillgängliga för aktören.

Det är alltså inte enbart i analysen som *Gåvan* utgör en milstolpe. Det är i detta arbete som Mauss allra tydligast visar att han förhåller sig fritt och originellt till det Durkheimiska arvet. Han undviker de överdrifter som läromästaren gjorde sig skyldig till i sina generaliseringar och visar att han hade en mycket konkret förståelse av det säregna i varje kultur och samhälle. Mauss såg sig själv som positivist, var egentligen ointresserad av generella teorier och anklagade ofta den samtida sociologin för att vara för abstrakt.¹⁰ Han strävade ständigt “...efter att definiera de socio-kulturella verkligheterna som djupt integrerade helheter...[och] var övertygad om att man inte bör försöka dra ut lagar förrän i den sista etappen av forskningsarbetet...”¹¹ Med andra ord är det inte någon tillfällighet att Mauss bygger två centrala avsnitt i antologin på fältforskarnas Franz Boas och Bronislaw Malinowskis skildringar. Ända sedan sin intellektuella bekantskap med den amerikanska pionjäranthropologen Frank Hamilton Cushing hade Mauss insett fältarbetets betydelse och han blev den förste i den franska skolan som sände sina elever ut i fält. Tillsammans med kollegorna Lucien Lévy-Bruhl och Paul Rivet grundade han i Paris ett Institut d’Ethnologie som på sitt program hade att, utöver undervisning, stödja och organisera fältarbeten. Redan före Första världskriget hade Mauss lagt fram ett förslag om en “bureau, institut ou département d’ethnologie” vars inriktning skulle vara “strictement scientifique”, men det dröjde ända till 1927 innan målsättningen kunde realiseras.¹² Då var skaran av unga entusiaster som Mauss ursprungligen delat idén med sedan länge borta – merparten av Durkheims lovande studenter stupade i kriget. Hädan gången var också Mandarinen – Durkheim avled 1917, femtionio år gammal.

Institutionalisering och differentiering av den franska traditionen

Genom grundandet av Institut d’Ethnologie kom Lévy-Bruhl, Rivet och Mauss att gemensamt förde de franska kultur- och civilisationsstudierna i en ny riktning.

Durkheim hade nyttjat det etnografiska materialet från främmande kulturer i första hand för att säga något om det egna samhället. Genom att t.ex. framhäva en *mekanisk solidaritet* baserad på tradition, tabu och andra repressiva lagar hos de primitiva samhällena kunde han kontrastera den *organiska solidariteten* i det moderna samhället, dvs. en samhällsordning som grundades på en rik arbetsfördelning och specialisering. Lévy-Bruhl, Rivet och Mauss satte istället etnografin i första rummet. Institutet innebar ett stort steg i riktning mot institutionalisering av socialantropologi i Frankrike – ett nytt forskningsområde definierades, en praktisk kolonial kunskap transformerades till en symbolisk, undervisning i ämnet separerades från forskning, och en metodtradition etablerades.¹³ Det dröjde emellertid ända fram till 1960-talet innan en professur i ämnet inrättades, då med Lévi-Strauss som innehavare.

Trojkan förde inte enbart fram antropologin som ett separat forskningsområde, de stod dessutom för en teoretisk differentiering av ämnet. Lucien Lévy-Bruhl var den äldste – född 1857 och alltså jämnårig med Durkheim – och den mest kände i kretsen. Han hade slutit sig till skaran av sociologer i Paris 1896, året då Durkheim publicerade sin berömda metodbok i sociologi. Skolad som moralfilosof blev hans första större arbete en komparativ studie i etik baserad på Durkheims empiriska modeller, *La morale et la science des moeurs* (1903). Ungefär samtidigt med Mauss utvecklade Lévy-Bruhl ett allt större intresse för “primitiv mytologi”, något som fick hans intellektuella utveckling att successivt avvika från den övriga kretsen kring *L'année sociologique*. Lévy-Bruhls förhållande till Durkheim var ambivalent – djupt präglad av dennes läror men samtidigt angelägen om att inte bli identifierad med Durkheimgruppen.¹⁴

Redan med *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures* (1910) – i engelsk översättning *How Natives Think* – markerade sålunda Lévy-Bruhl en alternativ inriktning. Distanseringen rörde inte enbart skiftet av studieintresset till mänskliga tankeprocesser, utan med arbeten som *La mentalité primitive* (1922, eng. översättning *Primitive Mentality*), *L'âme primitive* (1927, eng. översättning *Soul of the Primitive*), *La surnaturel et la nature dans le mentalité primitive* (1931, eng. översättning *Primitives and the Supernatural*), *La mythologie primitive* (1935) och *L'expérience mystique et les symboles chez les primitives* (1938) utvecklade Lévy-Bruhl tesen om kognitiv relativism, dvs. att varje typ av samhälle präglades av sin speciella mentalitet. Riktat mot Frazer hävdade han att det “primitiva tänkandet” aldrig kunde jämföras

med och värderas i förhållande till det västerländska då det fungerade efter helt andra principer. Det magiska tänkandet, menade Lévy-Bruhl, bortsåg från resonemang om orsak-verkan och hanterade tids- och rumsdimensionerna på ett helt annat sätt.¹⁵ Termen som han valde för att karakterisera det primitiva tänkandet – *prelogiskt* – var illa vald och har stämplat honom som en förvirrad etnocentriker ända fram i våra dagar. Med termen avsåg Lévy-Bruhl dock inte logik i dess sedvanliga mening, utan ett av motsatser obundet tänkande. Han avsåg inte avsaknaden av förmågan att föra förnuftiga resonemang, inte individernas mentala kapacitet och inte heller någon biologisk eller psykologisk skillnad. Det var en *social* olikhet. Parentesmässigt kan det nämnas att Claude Lévi-Strauss naturligtvis var tvungen att gå till angrepp mot Lévy-Bruhl i inledningen till *Det vilda tänkandet* (1963) – och ändå är det anmärkningsvärt hur nära de båda kommer varandra i sina beskrivningar av det “primitiva tänkandet” som konkret och det västerländska som abstrakt.

Även om Lévy-Bruhl oftast var “för filosofisk” för Mauss delade de intresset för primitiv mytologi, likaså en strävan efter att inkorporera psykologin i de antropologiska studierna (för *Gåvan* var Théodule Ribots arbete *Psychologie des sentiments* synnerligen betydelsefullt). Till Institut d’Ethnologie förde Paul Rivet – den yngste i trion – helt andra kunskaper och erfarenheter, nämligen lingvistik, fysisk antropologi, arkeologi och materiella kulturstudier. Rivet var en ledande Amerikanist med Sydamerikas indianer som specialitet. Han hade också, till skillnad från de båda andra, erfarenhet av fältarbete. De intellektuella impulserna kom i hög grad från Norden – vår svenske pionjäretnograf Erland Nordenskiöld var drivande i Rivets vetenskapliga gärning, likaså Kaj Birket-Smith i Köpenhamn.

Trocaderomuséet var betydelsefullt i professionaliseringen av den franska antropologin även om lokalerna var direkt olämpliga. Det var ett palats byggt för helt andra ändamål än att hysa etnografiska samlingar. Inomhus var det fuktigt vilket lockade till sig insekter och det saknades montrar som var anpassade för att ställa ut etnografiska föremål. Det fanns inga funktionella arbetsrum och byggnaden hade inte heller några egentliga magasinsutrymmen. Det var inte utan anledning som Rivet kallade muséet för “un magasin de bric-à-brac” – något av en skräpcontainer.¹⁶ Trots de dåliga förutsättningarna lyckades Rivet organisera och klassificera samlingarna av spridda kuriosaföremål enligt en i huvudsak naturhistorisk modell. Därigenom omvandlade han dem till etnografiska representationer och gav dem ett vetenskapligt

innehåll utöver deras funktion, estetik och antikvitetsvärde.¹⁷

Som assistent anställde Rivet konstnären och musikern Georges-Henri Rivière (1897-1985). Tillsammans arrangerade de geografiska såväl som tematiska installationer. Andra betydelsefulla steg för att göra museet till en vetenskaplig institution var inrättandet av ett bibliotek, en ateljé för restaurering av skadade föremål, samt systematisk föremålsdokumentation i form av kortregister. 1931 startade museet en skriftserie kallad *Bulletin du Musée d'ethnographie du Trocadéro* och i samarbete med Institut d'Ethnologie började Rivet även organisera fältexpeditioner för nyförvärv och komplettering av befintliga samlingar.¹⁸ Parallellt med den vetenskapliga strategin verkade Rivet och Rivière utifrån en annan som gick ut på att väcka allmänhetens intresse för antropologi, speciellt den kulturella eliten. Lévy-Bruhls arbeten var mycket uppskattade av surrealisterna och Rivière var väl etablerad i den Parisiska societeten. Genom hans kontakter kunde man engagera Joséphine Baker och andra stora jazzartister att uppträda till förmån för museet. Rivière lyckades även få världsmästaren i bantamboxning Al Brown att ställa upp på en storslagen museigala.¹⁹

Erkännandet av Le Musée d'ethnographie du Trocadéro som en viktig kulturinstitution i Paris kom 1931 när Rivet och Rivière fick en enorm publiksuccé med en tematisk utställning kallad l'Exposition coloniale. Att konfrontera den sociala och politiska situation som kolonialismen innebar var förstås ett vågspel. I montrarna kunde besökaren förvisso möta alla de exotiska kulturerna men dessa berövades inte sin värdighet. Ledning och anställda var djupt engagerade i kampen för att förbättra den sociala och ekonomiska situationen för de kolonialiserade samhällena och Rivet såg museet som en viktig arena för att bekämpa rasistiska ideologier.²⁰ Tre år senare grundade han ett sällskap för intellektuella anti-fascister.²¹ Med Nordenskiöld hade Rivet i många år diskuterat sin vision om att en dag föra samman samlingarna vid Trocadero med dem som fanns vid Sorbonnes Muséum National d'Histoire Naturelle.²² Den framgångsrika l'Exposition coloniale gjorde drömmen till verklighet och det nya Musée de l'Homme slog upp portarna i Palais de Chaillot den 20 juni 1938. Det markerade inledningen på en ny etapp i den franska antropologins utveckling där museet blev mer än en etnografisk utställningsplats – Paris hade fått ett “laboratoire d'ethnologie”.²³

Marcel Mauss som lärare och forskare

Han vet allt – “Mauss sait tout!” – viskade studenterna under föreläsningarna. Den karismatiska Marcel Mauss – en storväxt, atletisk amatörboxare med gigantiska händer och ett vilt växande skägg – älskade att lägga ut orden med stil och charm. Brilljant, spontan och ivrig var det intryck människor fick i mötet med honom.²⁴ Varken Lévy-Bruhl eller Rivet har fått något egentligt erkännande för sina respektive roller i institutionaliserandet av den franska antropologin, den förstnämnde förmodligen på grund av sina kontroversiella teser och den senare genom sin museala karriär och specialisering till amerikanistiken. Det är istället Mauss som tagit åt sig en stor del av äran. “I M. Mauss möter vi den som mer än någon annan givit impulser till dagens franska antropologi,” skriver Paul Mercier i sin historiska översikt. “Han var lärare i allra högsta grad. Genom sin undervisning och sin egen personliga utstrålning kom han att inta en förstarangsplats bland mellankrigstidens antropologer.”²⁵

Mauss var skolad i filosofi, sinologi och sankrit när han började studera sociologi för Durkheim. Tjugonio år gammal började han sin lektorstjänst 1901 och höll den tills han tvingades dra sig tillbaka under tyskarnas ockupation 1940. Hans forskargärning fick tidigt internationell erkännande – efter arbetet “Essai sur la nature et la fonction des sacrifice” (1899) som Mauss författade tillsammans med Henri Hubert förde han en regelbunden korrespondens med Caland, Frazer, Lévi, Manllier, Tiele, Tylor, Winternitz och den tidens andra storheter.²⁶ Vid L'École pratique des hautes études höll Mauss mellan 1900 och 1914 en serie uppmärksammade föreläsningar på temat “Religions des peuples non civilisés”. Dessa handlade huvudsakligen om juridik, ekonomi och religion hos indianerna på Nordamerikas nordvästkust men tog även upp observationer av klansystemet hos pueblofolken i amerikanska Sydvästern. Under denna period av sitt liv stod han Durkheim mycket nära, både yrkesmässigt och privat.

Med Mauss orienterades den franska antropologin mot studiet av vad alla människor har gemensamt, nämligen förmågan att kommunicera med symboler. Han hade förmågan att systematisera och på ett tydligt sätt föra fram Durkheims doktriner. Det märks tydligt att Mauss var mycket mer medveten om relationen mellan

sociologiska och psykologiska fenomen, även om han alltid var återhållsam i sin kritik av läromästaren.²⁷ Som exempel kan man nämna hans studie av magi där fokuseringen på de krafter som magikern eller schamanen säger sig kontrollera flyttas över till den sociala gemenskapen. Det är gruppen som investerar i schamanens krafter på ett komplext sätt, menar Mauss. Förvisso var han uttalat kritisk mot Freud (särskilt boken *Totem und Tabu*) men hävdade ändå att antropologin och psykologin måste söka ett nära samarbete eftersom det, åtminstone i religiösa sammanhang, är de omedvetna idéerna som är aktiva.²⁸

Senare (cirka 1920-40), vid L'École pratique, kom hans forskning och undervisning att koncentreras till material från Australien och Melanesien. Till ämnet hörde även en specialkurs baserad på Malinowskis *Coral Gardens and Their Magic*.²⁹ Det var en intellektuellt mera fritänkande Mauss som under mellankrigstiden författade den lilla skriften om utväxling av gåvor i ett jämförande perspektiv. Det var tänkt att essän skulle få två fristående fortsättningar, ett arbete om staten och ett om penningar och valutor. Ingendera blev någonsin fullbordad men Marcel Mauss hade med *Gåvan* skrivit in sitt namn i de sociala vetenskapernas historia med en antropologisk klassiker av samma dignitet som Arnold van Genneps *Les rites des passages*.

»Des prestations totales» – tillbaka till Gåvan

Den viktigaste enskilda tesen i *Gåvan* är att handlingen utgör ett *totalt socialt faktum*. Detta är ett synsätt som tillbakavisar såväl den liberalistiska som den marxistiska synen på ekonomiska transaktioner. Föreställningen om totala sociala fakta betonar kollektiva normer – i det primitiva samhället, menar Mauss, är allting relaterat till vartannat. Lag, moral, religion och estetiska uttrycksformer är alla aspekter som gåvan samtidigt involverar. I likhet med varje uttryck för denna kollektiva livsform är utbytet samtidigt utilitaristiskt och andligt, socialt och religiöst, ekonomiskt och magiskt, samt

juridiskt och tillika moraliskt. I det primitiva (arkaiska) samhället sökes alltid den totala förklaringen av ett fenomen, fastslår Mauss. Det är inte som hos oss där vi med automatik splittrar frågeställningen i enheter som löses var och en för sig och sedan åter sammanfogas till en helhet (jämför Lévi-Strauss betraktelse av det “konkreta tänkandet” i förhållande till västerlandets abstrakta tänkande). För att visa att de primitiva samhällenas sociala sammanhang är komplext och aktivt och att det ekonomiska livet i sin grund är moraliskt och religiöst kom Mauss analys att fokusera flera domäner samtidigt – *la structure de la vie sociale, l'histoire, och les représentations mentales*. Konceptet krävde, utöver avancerade och vågade komparationer, ett komplext metodologiskt förhållande till ett varierat empiriskt material.

Mauss användning av begreppet *totalt socialt faktum* är inte att betrakta som en teori – det är alldeles för vagt, fragmentariskt och sprider lätt en sorts mysticism över sociala fenomen. Det är visserligen ett viktigt uttryck i hans skrivande men det måste sättas i relation till hans användning av “helhet”, “fullständigt” och “konkret”. Kännaren av hans skrifter noterar givetvis också bruket av “total mänsklig varelse”, “totala prestationer” och “det sociala systemets helhet”. Det “totala” har således många attribut eller egenskaper – det står för det generella, det universella, det konkreta och det dynamiska, beroende på kontext. Det är endast i individen – aktören – som dessa synkrona, diakrona och psykologiska dimensioner kan sammanfalla. Michel Leiris menar att Mauss även var medveten om att observatören är en del av observationen, eller annorlunda uttryckt att han eller hon är deltagande i den sociala situation som studeras.³⁰

Ungefär samtidigt som Mauss laborerade med de sociala institutionernas helhet, eller hur dessa berörde alla aspekter av det sociala livet i det primitiva samhället, formulerade Lévy-Bruhl “deltagandets lag” – alltså att kognitionen baserades på kollektiva representationer och utgjorde en projektion av gruppens delade psykiska värderingar på den externa världen. För Lévy-Bruhl var det religionen, med dess starka inslag av mystik, som genomsyrade och styrde samhällslivet – tankar som också togs upp av religionsfilosoferna Ernst Cassirer och Owen Barfield. Men varifrån kom dessa idéer och det holistiska analysättet ursprungligen?

Epilog – förhistorien på nytt

“Han tänker som en mytskapare tänker, han talar som profeterna talar, han kan uttolka som en präst och hans skrönor ger samma sken av sanning som antikens berättelser,” skrev en av hans många beundrare och beskyddare. För att göra en lång historia kort: På uppdrag av Smithsonian Institution anlände den blott tjugotreårige Cushing till Zuni pueblo i New Mexico i augusti 1879 och han kom att tillbringa fyra år av sitt korta liv tillsammans med denna indiangrupp. Med sin tur, charm och envishet lyckades Cushing bli mer “native” än kanske någon annan indianforskare tidigare. Han lärde sig språket, lät håret växa och klädde sig i en extravagant variant av zuniklädsel. Zunis kom att respektera och älska honom. De gav honom namnet Tenatsal – Medicinblomman – och lät honom adopteras i papegojeklanen och invigas i det hemliga bågskällskapet. Ceremonin krävde tillgång till en fiendeskalp och Cushing lät naturligtvis rekvirera en dylik trofé från Nationalmuseet i Washington. Cushing kom att tjänstgöra som zuniindianernas officiella representant och lät ibland underteckna sina brev som “förste krigshövding” hos zuni.

I sina vetenskapliga arbeten redogjorde Cushing för den “myto-sociologiska organisationen” hos zuni. Dessa indianer, som Cushing beskrev dem, delade en psykisk erfarenhet av en extern värld styrd och genomsyrad av andliga krafter. Deras kosmos var sjudelat – de fyra väderstrecken samt zenit, center och nadir. Andarnas boningar var lokaliserade i de olika riktningarna och allting relaterades till centrum eller världens mittpunkt. Krafterna i djur och växter, årstidernas växlingar, födsel, liv och död identifierades i förhållande till dessa riktningar. Färger, arkitektur, totemiska sällskap, klaner, prästerskap och jordbruk likaså. Allt som existerade i zuniindianernas värld hade, enligt Cushing, sin plats i detta kosmologiska schema.

Zunimytologin är extremt detaljerad och systematisk men likväl primitiv och enkel när man väl förstår den, anförde Cushing. Universum sägs ha kommit med ljuset brytning genom mörkret. Den täta dimman, både hetta och ånga, som kan skådas de tidiga vårdagarna spelar upp detta naturens drama varje år – det är såsom om allt levande kommer ut ur mörkret varje morgon. I harmoni med denna föreställning om kosmos tror zuniindianerna att alla varelser, åtminstone själsligt, tar den mjuka formen

av dimman för att sedan passera genom olika tillstånd som går från det formbara till det fasta och färdiga eller döda.³¹

Cushing tog sin samtid med storm – många reagerade på det “oanständiga” i att en vit man levde tillsammans med vildarna, andra prisade hans deltagande observationer och geniala analyser. Kritiken kom långt senare, mer än tjugo år efter Cushings bortgång. Det var i samband med en återutgivning av Cushings *Zuñi Breadstuff* som Alfred Kroeber fällde åsikten att det var omöjligt att skilja det etnografiska materialet från Cushings egna fantasier. I USA föll Cushing i vanrykte. Annorlunda har det varit inom fransk antropologi där kopplingen av primitiva tankeprocesser till ett samhälles sociala organisation gjort starka intryck.³² Lévi-Strauss har vid mer än ett tillfälle uttryckt att den unge Cushing förtjänar en plats vid Lewis Henry Morgans högra sida i antropologins historia.

Cushings enorma intellektuella intryck på den franska skolan har sällan varit föremål för diskussion trots att det är uppenbart. I “De quelques formes primitives de classification” baserade Durkheim och Mauss hela kapitlet om zuniindianernas klassifikationer på Cushings material. Lévy-Bruhls diskussioner kring primitiv religion återkommer ständigt till “Outline of Zuñi Mytho-Sociologic Organization” och när Mauss i sin metodbok *Manuel d'ethnographie* introducerar fältarbetet sker det inte med referens till Boas eller Malinowski utan till Cushing.³³ Med andra ord utvecklade både Mauss och Lévy-Bruhl zunimaterialet och Frank Hamilton Cushings teser om att “allting står i förhållande till varannat”, men på skilda sätt. I *Gåvan* lät Marcel Mauss förvisso Boas och Malinowskis etnografiska material bygga upp diskussionen men det är – trots avsaknad av direkta referenser – Cushings ande som svävar över verket. Djärvheten och genialiteten att tränga bakom det uppenbara och föra samman det oväntade präglar – på gott och ont – deras tolkningar. Det är nämligen på det sättet som forskaren skriver in sitt namn i vetenskapens historia.

Noter

1. Mercier, *Antropologins historia*, sid 104.

2. Morris, *Anthropological Studies of Religion: An Introductory Text*, sid 132.
3. Durkheim & Mauss, "De quelques formes primitives de classification: contribution à l'étude des représentations collectives".
4. Hatch, *Theories of Man and Culture*, sid 165.
5. Evans-Pritchard, *Theories of Primitive Religion*, sid 53.
6. Mauss, "Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques".
7. Malinowski, *Argonauts of the Western Pacific*, sid 167.
8. Hodge, *Handbook of American Indians North of Mexico*, vol. II, sid 293.
9. Mauss, "Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques".
10. Gofman, "A Vague but Suggestive Concept: The Total Social Fact", sid 63.
11. Mercier, *Antropologins historia*, sid 109.
12. Fournier, *Marcel Mauss*, sid 503.
13. Lindberg, *Erland Nordenskiöld: ett indianlif*.
14. Evans-Pritchard, *Theories of Primitive Religion*, sid 78.
15. Lindberg, *Den gode och den onde vilden*, sid 168.
16. Jamin, "Objets trouvés des paradis perdus: A propos de la Mission Dakar-Djibouti", sid 72.
17. *ibid*, sid 90-91.
18. *ibid*, sid 91.
19. *ibid*, sid 71-74.
20. *ibid*, sid 80 och 92.
21. Jamin, "L'ethnographie mode d'emploi: De quelques rapports de l'ethnologie avec le malaise dans la civilisation", sid 51.
22. Lindberg, *Erland Nordenskiöld: ett indianlif*, sid 523.
23. Vildé, "L'ethnologie française et le Musée de l'Homme", sid 1-4.
24. Clifford, *Person and Myth: Maurice Leenhardt in the Melanesian World*, sid 152-154.
25. Mercier, *Antropologins historia*, sid 106-07.

26. Fournier, *Marcel Mauss*, sid 176.
27. Cazeneuve, *Sociologie de Marcel Mauss*, sid 2.
28. *ibid*, sid 12.
29. Fournier, *Marcel Mauss*, sid 472-74.
30. Jamin, “Objets trouvés des paradis perdus: A propos de la Mission Dakar-Djibouti”, sid 86.
31. Cushing, *Zuñi Folk Tales*, sid 400-401.
32. Lindberg, *Den gode och den onde vilden*, sid 166.
33. Mauss, *Manuel d'ethnographie*, sid 13.