

## Ontologiska perspektiv på historia

Anton Runesson

Inför rätta i jämtländska Ragunda i december 1651 vittnade elvaårige Olof och tolvåriga Sisill om en märkvärdig erfarenhet de hade gjort ett par månader tidigare, i samband med att de vallade boskap.<sup>1</sup> De hade då mött en ”bära”, det vill säga ett tjuvmjolkande väsen. Bären hade kommit löpandes emot dem, varpå Olof hade stuckit den med en kniv. Därefter hade en get på hotfullt sätt närmat sig de två barnen; geten hade de tillsammans övermannat. Geten hade sedan förvandlats till en kvinna. Kvinnan identifierades senare som Dordi Perdotter, vilken sedermera anklagades för trolldom.<sup>2</sup>

Under 1660-talets trolldomsprocesser i Ångermanland omtalades tjuvmjolkande bäror åter i rätten. Ett antal anklagade kvinnor förklarade då hur dessa väsen kunde framställas i syfte att tillskansa sig mjölk från andra hushåll. Margareta i Ålsta, till exempel, erkände att hon hade gjort sig en bära av människohår, blomster, kvistar och garn. Hon hade blandat samman dessa ingredienser och – för att få dem att anta en bäras skepnad och sedan animeras – uttalat följande formel: ”Jag skapar kroppen och fanen ger dig liv och anda”.<sup>3</sup>

Hur kan vi som historiker tolka dylika utsagor om bäror?

Ett sätt att tolka talet om tjuvmjolkande väsen är att göra det ur kulturellt perspektiv, med fokus på hur eller varför det var meningsfullt för människor att åberopa bäror i rätten. Föreställningar om bäror kan antas ha funnits tillgängliga som ett meningsfullt motiv inom ramen för en folkkulturens repertoar, därom vittnar inte minst avbildningar av dessa väsen i uppländska och gotländska kyrkor från 1400-talet. Bäror i rätten under 1600-talets

- 1 För kommentarer på tidigare utkast vill jag tacka Karin Sennefelt, Wojtek Jezierski, Jonas Liliequist, Anna Laine samt de två anonyma granskarna.
- 2 Tobias Sundin (red.), *Ragunda tingslags domboksprotokoll 1649–1690*, Östersund 2018, s. 17–18.
- 3 Sture Norberg (red.), *Trolldomsrannsakning i Torsäker, Dal och Ytterlännäs socknar 1674*, Huddinge 2000, s. 31.

andra hälft skulle mera specifikt kunna göras begripliga mot bakgrund av mjölkproduktionens betydelse för dåtidens människors uppehälle och de till denna näring länkade föreställningar om det begränsade goda. Sprungna ur dessa var det meningsfullt att minskad mjölkproduktion i ett hushåll förklarades med hänvisning till att medlemmar av ett annat hushåll på magisk väg hade förmått stjäla den så kallade mjölklyckan, inte sällan med hjälp av bärör.<sup>4</sup>

Ett annat sätt att närma sig talet om bärörna är att studera dem ontologiskt. Fokus skulle då riktas mot de ontologiska premisser om verkligheten som de studerade människorna omfattade. Härmed avses handlingsorienterande antaganden om verkligheten, vilka i sin tur kan tänkas föregå utformandet av fenomen som samhälle och kultur. För att överhuvudtaget kunna orientera sig och agera i ett samhälle eller en kultur behöver människor i ett första led ha klart för sig hur världen är sammansatt ontologiskt. De behöver svar på frågor av typen: vad finns i världen, hur är dess delar sammansatta, vilka krafter verkar i den?<sup>5</sup> Närmade ur ett ontologiskt perspektiv skulle en undersökning av bärörna kunna ge inblickar i hur människor skulle ha besvarat dylika frågor.

Dessa två alternativ för hur bärörna kan studeras illustrerar en perspektivväxling eller vändning som såväl historiker som arkeologer på senare år har förespråk och tillämpat: från studium av kultur till ontologi.<sup>6</sup> Frågor om vad som har varit kulturellt meningsfullt för människor bör, enligt förespråkarna, ge vika för frågor om hur människor har satt samman sin värld i ett ontologiskt hänseende. Ursprungliga impulser till detta synsätt kommer emellertid från antropologin, eller mera precist, från antropologer specialiserade på animism och med erfarenheter av fältarbete i Sibirien och Amazonas. Dessa impulser kommer presenteras och diskuteras i det följande. Vägledande är frågan om och i så fall hur ett ontologiskt perspektiv

4 Jan-Inge Wall, *Tjuvmjölkande väsen. Äldre nordisk tradition*, Uppsala 1977, kap. 2; Johannes Daun, "Tjuvmjölkerskan. Folketro i medeltida kalkmåleri", *Gotländskt arkiv* 2010:1, s. 76–77.

5 För denna övergripande definition, se John Robb & Oliver J.T. Harris, "Multiple Ontologies and the Problem of the Body in History", *American Anthropologist* 2012:4, s. 668.

6 Se till exempel Benjamin Alberti et al., "Worlds Otherwise". Archaeology, Anthropology, and Ontological Difference", *Current Anthropology* 2011:6; Robb & Harris 2012; Stéphan van Damme, "Histoire et sciences sociales. Nouveaux cousinages", i *À quoi pensent les historiens? Faire de l'histoire au XXI<sup>e</sup> siècle*, Christophe Granger (red.), Paris 2013; Greg Anderson, "Retrieving the Lost Worlds of the Past. The Case for an Ontological Turn", *The American Historical Review* 2015:3; Arnaud Macé, "Nature Among the Greeks. Empirical Philology and the Ontological Turn in Historical Anthropology", i *Comparative Metaphysics. Ontology after Anthropology*, Pierre Charbonnier, Gildas Salmon & Peter Skafish (red.), London 2017; Caroline Arni, "Nach der Kultur. Anthropologische Potentiale für eine rekursive Geschichtsschreibung", *Historische Anthropologie* 2018:2.

är fruktbart för historisk forskning. Möjliggör perspektivet att öppna frågor kan ställas till historiskt källmaterial, på sätt som gör att kända förhållanden i historien kan omvärderas och ny kunskap genereras?<sup>7</sup>

Inledningsvis tar jag avstamp i två programmatiska texter publicerade 2015 och 2018 av den amerikanske historikern Greg Anderson respektive den schweiziska historikern Caroline Arni.<sup>8</sup> Bägge pläderar för en ontologisk vändning inom historisk forskning. De argumenterar för att detta är nödvändigt mot bakgrund av olika slags förvrängande förgivettaganden i historieforskningens hantverk. Efter en kortfattad balansräkning, där jag pekar på ett par problem med deras förespråkade radikala vändning, rör jag mig bort från Arnis och Andersons program för ett eget strövtåg i ontologisk antropologi. Jag diskuterar två antropologiska teoretiker förknippade med den ontologiska vändningen, Eduardo Viveiros de Castro och Philippe Descola, och ger exempel på historiska tillämpningar av deras utgångspunkter i termer av perspektiv. Sedan diskuterar jag frågan om det ontologiska perspektivets fruktbart, genom att återkoppla till de inledande exemplen och diskutera hur dessa bör studeras.

### En ontologisk vändning?

I ett debattinlägg i *Historische Anthropologie* 2018 pläderar Arni för en historievetenskapens ontologiska vändning som ett sätt att inter文enera i och från grunden förnya de historievetenskapliga fält som tydligast tog intryck av den kulturella vändningen. Den kritiska udden riktas alltså inte minst mot företrädare för historisk antropologi. Hon proklamerar (visserligen i en fotnot) att den språkliga vändningen är förbi.<sup>9</sup> I sin kritik tar hon avstamp i Clifford Geertz kulturbegrepp, vilket hon hävdar är det ännu förhärskande inom kulturhistorisk forskning.<sup>10</sup> Geertz definierade kultur i termer av ett system av mening, vilket som ett slags repertoar finns för handen och som människor använder sig av när de tolkar erfarenheter och agerar i sin omvärld.<sup>11</sup> Kultur-som-repertoar visade sig vara ett fruktbart angreppssätt när exempelvis svenska historiker på 1980- och 1990-talen tillämpade det

7 För diskussion av hur perspektiv kan bedömas vara fruktbara, se Rolf Torstendahl, *Den historiografiska revolutionen 1960–1990*, Lund 2017, s. 62, 76, 119, 126, 132, 194.

8 Se fotnot 6.

9 Arni 2018, s. 207, fotnot 22.

10 Arni 2018, s. 200–205.

11 Se Clifford Geertz, "Thick Description" i *The Interpretation of Cultures. Selected Essays*, Clifford Geertz (red.), New York 2000 [1973], särskilt s. 5 för den ofta citerade liknelsen om kultur som en "spindelväv". För introduktion till Geertz teori samt överblick över hans reception inom kulturhistoria (hans "rise to ambassadorial dignity" inom ämnet), se William H. Sewell Jr., "Geertz, Cultural Systems, and History. From Synchrony

som flitigast, bland annat på tidigmodernt källmaterial. Där om vittnar de många studier som ur vardagsperspektiv avtäckte innebörderna av diverse protester, avvikande beteenden och brott, men också övernaturliga väsen av olika slag.<sup>12</sup>

Problemet med den geertzka ansatsen och dess historiska tillämpning är, enligt Arni, att den förutsätter en uppdelning i natur och kultur, där natur framstår som någonting givet och kultur som variationer på hur människor tolkar natur. I ljuset av samtida antropologi bör en sådan uppdelning inte tas för given, utan i stället uppfattas som en av flera historiskt betingade möjligheter för människan att förklara världens sammansättning på.<sup>13</sup> Den gängse utgångspunkten att det är kulturella tolkningar av antropologiska grundkonstanter som historikern har att studera, menar Arni vidare, medför att historiker tolkar källmaterialets utsagor som kulturella representationer. Med andra ord: utsagorna tolkas som de historiska subjektens försök att på ett för dem meningsfullt sätt – och med hjälp av den repertoar av mening som finns för handen – tolka den värld de levde i. I ett epistemologiskt hänseende hamnar dessa därmed, menar hon, i ett representationellt och asymmetriskt förhållande till en mer eller mindre fragmenterad verklighet, vars helhet historikern är bättre skickad att överblicka, förstå och förklara.<sup>14</sup>

Arnis avstamp i historisk antropologi inspirerad av Geertz och hennes påståenden att detta perspektiv skulle vara dominerande inom dagens kulturhistoriska forskning är förenklat och missvisande; det bör i någon mån uppfattas som en retorisk strategi.<sup>15</sup> Fältet i sig är inte så tydligt definierat

---

to Transformation”, i *The Fate of Culture. Geertz and Beyond*, Sherry B. Ortner (red.), Berkeley 1999.

12 För orienterande överblick över detta fält, se Peter Burke, *Vad är kulturhistoria?*, Eslöv 2007, kap. 3–4. För tidiga svenska tillämpningar av det historisk-antropologiska perspektivet, se till exempel Lars Magnusson, *Den bråkiga kulturen. Förläggare och smideshantverkare i Eskilstuna 1800–1850*, Stockholm 1988 (se särskilt s. 57–59 för terminologi som tydligt överlappar Geertz). Jfr Jonas Liliequist, *Brott, synd och straff. Tidlagsbrottet i Sverige under 1600- och 1700-talet*, Umeå 1992, kap. 1. För olika slags väsen i det tidigmoderna Sveriges meningsbärande kultur, se Mikael Häll, *Skogsrädet, näcken och Djävulen. Erotiska naturväsen och demonisk sexualitet i 1600- och 1700-talens Sverige*, Stockholm 2013.

13 Arni erkänner kulturbegreppets förtjänster, men menar alltså att det nått vägs ände: ”es hat naturalisiertes Terrain historisch urbar gemacht, neue Gegenstände erschlossen, Modi der historischen Explikation erweitert. Die Frage ist, ob diese Produktivität an eine Grenze stößt, die eine neue Sichtung der Programmatik nötig macht.” Se Arni 2018, s. 202.

14 Arni 2018, s. 206–208. Jfr Greg Anderson, *The Realness of Things Past. Ancient Greece and Ontological History*, New York 2018, s. 56–57.

15 Till saken hör att historisk antropologi som forskningsinriktning är mera levande i tyskspråkig forskning än annorstädes. Arnis plädering i *Historische Anthropologie* provocerade två kommentarer i samma tidskrift, vilka emellertid inte ifrågasatte hennes centrala argument. Etnologen Tatjana Thelen korrigerade att Arni sammanblandade

som hon låter påskina. Såväl de historiker som skriver in sig i en historisk-antropologisk eller kulturhistorisk tradition som de som implicit verkar inom dessa har sedan länge hämtat inspiration från andra antropologer, filosofer och inte minst neurovetenskap. Nyckelord för dem är i regel sinnen och känslor, rum och materialitet, snarare än kultur.<sup>16</sup> Förutom att den retoriska förenklingen är pedagogiskt tacknämlig genom att det kan göra tydligt vari det nya med det nya ligger, kan man läsa in någonting löftesrikt i den. Ämnen och fenomen som tidigare har undersökts som kulturella tolkningar av någonting annat, skulle nu kunna undersökas ontologiskt. Det gäller då i ett första led att tänka kritiskt kring användande av analyskategorier.

Andersons huvudsakliga kritik av historikerns hantverk är å sin sida i mångt och mycket en kritik av ett okritiskt tillämpande av analyskategorier. Han tar specifikt fasta på tendensen att översätta det historiska källmaterialets ord och begrepp till samtida kategorier med universella anspråk. Som exempel anför också han ”kultur” och ”natur”, men även ”religion”, ”samhälle” och ”ekonomi”. Dylika kategorier är i sin tur, påpekar han, grundade i samtida antaganden om antropocentrism, sekularisering och individualism. De är följaktligen inte meningsfulla att använda för att studera kontexter där dessa saknar motsvarigheter. Kategorisk översättning resulterar, menar Anderson, i förvrängning och reduktion: själva verkligheten (”realness itself”) varken uppfattas eller erfars sällan såsom uppdelad i dylika fack, allra minst i historiska kontexter i vilka kategorierna inte har några direkta referenspunkter. Vad mera är: kategorisk översättning, hävdar han, innebär att de människor som studeras utsätts för ett slags retrospektivt politiskt våld, som berövar dem ”the power to determine the essential truth of who and what they really were at the time”.<sup>17</sup> Såväl analyskategorier som historikerns sanningsbegrepp behöver således, menar Anderson, provinsialiseras

---

antropologiska teorier på missvisande sätt (inte minst genom att beteckna somliga definitioner av kultur såsom definitioner av ontologi). Se Tatjana Thelen, ”Kultur/en oder Ontologie/n als Kritik?”, *Historische Anthropologie* 2019:2. Historikerna Julia Heinemann, Margareth Lanzinger och Juliane Schiel tog också till orda, men främst för att plädera mera emfatiskt för Bruno Latours relevans för historiker, framför i frågor om kontextualisering. Se deras ”Von der ’Aneignung’ zur ’Rekursion’. Drei Reflexionen zu Caroline Arnis Aufruf”, *Historische Anthropologie* 2019:2. Tillsammans med Simon Teuscher var Arni sedan redaktör för ett ontologiskt orienterat temanummer av *Historische Anthropologie*; ett par av de bidragen anfördes nedan.

- 16 För en överblick över den samtida kulturhistoriens bredd (och fragmentarisering), se de olika bidragen i *New Directions in Social and Cultural History*, Sasha Handley, Rohan McWilliam & Lucy Noakes (red.), London 2018, där ontologiska perspektiv emellertid inte diskuteras. Se utgivarnas inledning, särskilt s. 11–14, för resonemang om neurovetenskap som känslöhistorisk hjälpvetenskap.
- 17 Anderson 2015, s. 799. På samma sida återfinns stycket om tillämpning av analytiska kategorier som ”a kind of retrospective political violence”.

och åtminstone för stunden upphävas, på det att historikern kan närma sig det förflutna på dess egna ontologiska premisser.<sup>18</sup>

I *The Realness of Things Past. Ancient Greece and Ontological History* undersöker Anderson det antika Greklands litteratur och mytologi i syfte att avtäcka atenarnas ontologiska antaganden om världen. I beskrivningar av olika slags sociala praktiker utläser han en implicit ontologi. Atenarnas levda värld – och det tolkningsschema som låg till grund för deras göranden i densamma – var, visar Anderson, sammansatt av tre sammanlänkade element. Det var en ekologi av gudar, jord och människor. Gudarna skapade kontinuerligt, men villkorat, förutsättningar för jorden och människor att leva. Jordan – Attika – var för atenarna ett levande, kvinnligt väsen som i tidernas begynnelse hade förlöst gudarna. Attika försåg atenarna med grunderna för deras försörjning, men hon förband dem också med gudarna. Atenarna själva kultiverade och nyttjade således jorden å ena sidan för sitt uppehälle, å andra sidan för att gudarna skulle äras och det kosmiska kretsloppets livgivande rörelse fortgå.<sup>19</sup> Inom ramen för denna ekologi var följaktligen de riter som människor utförde – och vilka ur ett kulturellt perspektiv skulle kunna betecknas som religiösa – inte representationer av vördnad för högre makter i en transcendent idévärld, utan i stället kommunikativa försök och vädjanden till gudar som antogs vara potentiellt närvarande i den här världen, i syfte att förmå dem att säkerställa vitalitet och ordning. Och det var mot fond av denna ekologi som samhället sedan organiserades politiskt; också politiken, den atenska demokratin, var avhängig förhållandet till gudarna.<sup>20</sup>

Utöver att han presenterar en originell tolkning av premisserna för den tillvaro som atenarna agerade meningsfullt i, fäster Anderson uppmärksamhet vid hur vilseledande det vore att analytiskt isolera strukturer genom att kategoriskt skilja det som vi vanligtvis betecknar som religiöst, politiskt, eller kulturellt ifrån varandra. Mera motsvarande de historiska subjektens perspektiv blir det att se hur de i antikens Aten skar in i varandra.

Något radikalt brott med det gamla i termer av en ontologisk vändning behöver emellertid inte utropas för att visa på vilka ontologiska antaganden som inspirerade de antika atenarnas praktiker. Andersons kategorikritiska program är delvis överdrivet och förbiser de sätt som historiker sedan länge reflekterat kring användande av analyskategorier.<sup>21</sup> Oaktat sin radikala kritik av gängse praxis att närma sig historiskt källmaterial med i förväg definie-

18 Anderson 2015, s. 790–794, 806–808. För liknande resonemang, men specifikt om kategorin ”det sociala”, jfr Sasha Handley, Rohan McWilliam & Lucy Noakes, ”Introduction”, i Handley, McWilliam & Noakes 2018, särskilt s. 4–5.

19 Anderson 2018, kap. 10.

20 Anderson 2018, kap. 11.

21 Enligt bland andra Rolf Torstendahl har historiker sedan länge övergivit ambitionen

rade teoretiska begrepp, kommer Anderson inte ifrån att han själv måste göra det för att komma åt de ontologiska premisser han är ute efter. Men i stället för att sortera in sina fynd i kategorier som ”ekonomi” och ”stat”, ”natur” och ”kultur” tolkar han dem med hjälp av begrepp som ”livsvärld” och ”samhällskropp”, ”personskap” och ”perspektiv”. Han studerar, med andra ord, atenarnas ontologiska antaganden med ett par nyckelbegrepp från samtida ontologisk antropologi, vilka lämpar sig väl för ontologiska perspektiv på historien, utan att för den skull bryta med vedertagen historikerpraxis. Det är tillräckligt att tänka kritiskt kring val av analyskategorier, ta avstamp i teorier som beaktar inneboende problem behäftade med att tala om ”kultur” och med inspiration från dem ställa nya typer av frågor. Hur skulle ett ontologiskt perspektiv på historia kunna se ut?

### Perspektivism och jämförelser av varanden

Inom ontologisk antropologi utgör samlingsvolymen *Thinking Through Things. Theorising Artefacts Ethnographically* från 2007 och den introducerande syntesen *The Ontological Turn. An Anthropological Exposition* från 2017 två viktiga referenspunkter, där olika aspekter av antropologins ontologiska projekt diskuteras.<sup>22</sup> Någon egentlig konsensus om vad som bör förstås med en ontologisk vändning råder emellertid inte. Här finns å ena sidan somliga av de kritiska resonemang om förhållandet mellan empiri och analyskategorier, vilka Arni och Anderson driver till sin spets utan att sedan riktigt förklara hur historiker kan omsätta de kritiska insikterna i praktiken.<sup>23</sup> Här finns å andra sidan mera produktiva resonemang om hur forskare bör tänka mera kritiskt och reflexivt kring analytiska begrepp genom att i möjligaste mån undvika att släta över främmande eller motsägelsefulla aspekter av empirin med kända begrepp (såsom kultur) och i stället försöka skapa nya begrepp.<sup>24</sup>

---

att undersöka ”historien om det förgångna”, som skulle *motsvara* ’det förgångna’. Se Torstendahl 2017, s. 188.

22 *Thinking Through Things. Theorising Artefacts Ethnographically*, Amiria Henare, Martin Holbraad & Sari Wastell (red.), Oxon 2007; Martin Holbraad & Morten Axel Pedersen, *The Ontological Turn. An Anthropological Exposition*, Cambridge, Massachusetts 2017. För en tredje central orienteringspunkt, se *Comparative Metaphysics. Ontology After Anthropology*, Pierre Charbonnier, Gildas Salmon & Peter Skafish (red.), London & New York 2017. I de anförda verken förekommer också diskussioner av Latour.

23 För resonemang om hur den ontologiska vändningen innebär ”a thoroughgoing attempt to turn on its head the relationship, as well as the hierarchy, between ethnographic materials and analytical resources”, se Holbraad & Pedersen 2017, kap 1, citat s. 6.

24 Holbraad & Pedersen 2017, kap. 2. Jfr Amiria Henare, Martin Holbraad & Sari Wastell, ”Introduction: Thinking Through Things”, i Henare, Holbraad & Wastell (red.) 2017, kap. 1, särskilt s. 18.

Ett sätt härför är att söka in ta de studerades perspektiv på verkligheten och ifrån det ställa ontologiska frågor till dem.

De tydligast formulerade utgångspunkterna för en dylik ansats – betecknad som ”perspektivism” – har utvecklats av den brasilianske antropologen Eduardo Viveiros de Castro. Perspektivismen som antropologisk metod är ett resultat av Viveiros de Castros fältarbete hos olika grupper i Amazonas och hans studier av den animistiska ontologi som dessa omfattar. Ett centralt antagande i denna är att människor och andra levande väsen – exempelvis djur och andar – är animerade av samma livsprincip och har samma förmågor till intentionalitet och reflexivitet. De skiljer sig däremot åt kroppsligen. Till följd av att alla levande väsen har samma inre förmågor, kan de, enligt detta animistiska perspektiv, varsebli världen på samma sätt, men de ser olika saker i den, eftersom de ser den utifrån olika kroppar.<sup>25</sup> Med hjälp av bland annat magiska praktiker kan exempelvis människor dock försöka anta ett specifikt djurs kropp – till exempel i samband med jakt – för att på så vis försöka se världen ur dess perspektiv.

Detta animistiska sätt att förklara hur olika perspektiv på världen gör att den framstår olika, har Viveiros de Castro utvecklat till en metod där fokus riktas mot vad någonting är ur ett specifikt perspektiv.<sup>26</sup> Genom att fråga vad någonting är för dem som studeras, menar han, närmar sig forskaren på symmetriskt vis vad detta något har för ontologisk och relationell status för dem. Till följd härav förespråkar han att antropologin som ämne bör ställa ontologiska frågor av typen: vad är X för Y? På så vis blir perspektiv inte en fråga om epistemologi, utan om ontologi – inte en fråga om hur människor tolkar med hjälp av sin kulturella repertoar, utan om vad fenomenet är för dem, utifrån deras perspektiv.<sup>27</sup>

Men är det möjligt att som historiker se världen ur de historiska subjektens perspektiv, ifall deras perspektiv gjorde att de såg någonting annat i den? Arkeologerna John Robb och Oliver Harris har kritiserat perspektivismen för dess fokus på perspektiv i singular. Enligt dem förstoras därmed skillnader mellan historiker och historiska subjekt. De senares perspektiv tenderar därtill att framställas som överdrivet stabila och heterogena. Människor rör sig i regel, framhåller de, mellan plurala perspektiv, beroende på kontext

25 Specifikt om kroppen som “the site and instrument of ontological differentiation and referential disjunction”, se Eduardo Viveiros de Castro, *The Relative Native. Essays on Indigenous Conceptual Worlds*, Chicago 2015, kap. 1, citat s. 6.

26 Den springande punkten är just perspektiv: ”things and beings are the points of view themselves”, Eduardo Viveiros de Castro, ”Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation”, *Tipiti. Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America* 2004:1, s. 11.

27 Se Eduardo Viveiros de Castro, ”Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism”, *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 1998:3.



och omständigheter.<sup>28</sup> Robbs och Harris invändningar är viktiga. Viveiros de Castros perspektiv syns mig likväl vara ett för historiker användbart sätt att ställa nya typer av frågor, vars svar kan göra att vi når ny kunskap. För att återkoppla till de inledande empiriska exemplen, skulle en vad-orienterad fråga kunna lyda: vad var bäror för människor i 1600-talets Sverige? Mot bakgrund av svaret på frågan, vore det sedan möjligt att mejsla ut hur de som levde då mera allmänt förklarade vilka levande entiteter som potentiellt befolkade världen och vilka krafter som verkade i den. Och i ett tredje led möjliggör vad-frågor nya slags komparationer – jämförelser av varanden ur olika perspektiv.

Ett övertygande exempel på det fruktbara i att studera vad någonting var för historiska subjekt samt en originell jämförelse av varanden har Caroline Walker Bynum genomfört och presenterat. För henne innebär det ontologiska perspektivet att på nya sätt reflektera över vad som överhuvudtaget är jämförbart med vad. Ett vanligt eller slentrianmässigt sätt att jämföra, menar Walker Bynum, går i regel ut på att identifiera två eller flera studieobjekt som visuellt eller formmässigt liknar varandra, för att sedan analysera likheter och avtäckta skillnader. Men, varnar hon, "look alikes" kan vara "fake friends".<sup>29</sup> Olika entiteters eller fenomenens formmässiga likheter gör inte nödvändigtvis komparation påkallad, eftersom deras varande – vad de var respektive är för de människor som studeras – kan vara ytterst olika.<sup>30</sup> Hur skulle jämförelser av fenomen som till formen är olika men som till sina varanden är lika kunna genomföras? Walker Bynum exemplifierar sitt resonemang om den formmässiga jämförelsens tillkortakommanden med en jämförelse av samtida hinduisk fromhet såsom praktiserad i samband med Durga Punja-festivaler med medeltida kristna processioner. Nyckelord är ontologiska premisser om gudomlig närvaro.<sup>31</sup>

De ritualer som praktiseras under Durga Punja är meningsfulla mot bakgrund av antaganden om gudomen Paddi Tallis väsen. Högtiden firas vid den tid på året som hon antas tillfälligt återvända till den organiska världen – jorden – varur hon ursprungligen är skapad. Åter i den här

28 Robb & Harris 2012, s. 668–673.

29 Caroline Walker Bynum, "Interrogating 'Likeness'. Fake Friends, Similia Similibus, and Heavenly Crowns", *Historische Anthropologie* 2020:1. För fördjupade resonemang, se Caroline Walker Bynum, *Dissimilar Similarities: Devotional Objects in Late Medieval Europe*, New York 2020.

30 Walker Bynum 2020, s. 32–35.

31 Walker Bynum pläderar kärnfullt för hur komparation bör gå till: "We should compare not anthropomorphic images of the holy but holy 'presences' – that is, objects or places in which the holy is understood to be encounter-able, papable, 'there'. Thus we should ask not 'what looks like a god or goddess?' but rather 'where is the power, phenomenologically, structurally, religiously?'" Se Walker Bynum 2020, s. 42.

världen ingjuter hon först delar av sin livsgivande essens i föremål av lera och metall, sedan antar hon skepnad av träd. Dessa har människor sedan att tillbe. Paddi Talli närvarar alltså först i föremålen och därefter i träden. Vid första anblick – till formen – skulle denna ritual kunna tänkas likna de medeltida processioner, vid vilka avbildningar av Jungfru Maria ärades och tillbads. Det vore dock att missa en essentiell aspekt. För medan Paddi Talli är närvarande i lera, metall och träd, var Maria frånvarande i bilderna. Bilderna representerade i stället henne. De två ritualerna och deras tillhörande rekvisita är alltså inte ontologiskt jämförbara, eftersom de vilar på olika antaganden om världens beskaffenhet, vilka krafter som påverkar den samt vilka entiteter som överhuvudtaget finns närvarande i den. Vilken eller vilka kristna motsvarigheter i medeltidens Europa – om någon eller några – skulle Durga Punja-processioner kunna jämföras med? Nattvarden, svarar Walker Bynum: i denna ritual närvarade en gudomlig gestalt.<sup>32</sup>

I stället för att jämföra fenomen som är formmässigt lika, skulle ett ontologiskt perspektiv på jämförande historia, vare sig det är explicit inspirerat av perspektivism eller inte, innebära att börja med frågor om vad någonting var för de historiska subjekt som undersöks, för att sedan identifiera lämpliga komparanda utifrån det. En teoretisk grund att stå på vid formulerande av dylika frågor, med utgångspunkter och begrepp som tar hänsyn till kritiken av kulturbegrepp, tillhandahåller den franske antropologen Philippe Descola.

## Ontologisk grammatik och förbindelser av existeranter

Descolas teori om ontologisk grammatik är besläktad med Viveiros de Castros perspektivism. Också här handlar det om att ifrågasätta förgivettagna betraktelsesätt och kategorier, men bara delvis med hjälp av ett animistiskt perspektiv. Descolas ansats är bredare: genom komparation av ett flertal ontologiska perspektiv är syftet att relativisera själva de premisser som antropologin som vetenskap vilar på, för att på så vis frigöra ämnet från dess historiska arv av att postulera kulturer i plural som variationer på en natur i singular. Teorin presenterades någotsånär i sin helhet 2005 i syntesen *Par-delà nature et culture* och kompletterades 2021 i *Les formes du visible. Une anthropologie de la figuration*.<sup>33</sup> Ett smakprov gavs redan 2001 i tidskriften

<sup>32</sup> Walker Bynum 2020, s. 40–42, 48.

<sup>33</sup> Philippe Descola, *Par-delà nature et culture*, Paris 2005; *Les formes du visible. Une anthropologie de la figuration*, Paris 2021. Uppföljaren behandlar främst frågor om hur olika ontologiska antaganden är avläsbara i olika slags figurativa framställningar. En användbar introduktion till Descola är samtalen med Pierre Charbonnier utgivna i Philippe Descola, *La composition des mondes*, Paris 2014. För kritisk diskussion av Des-

*Annales*, varefter franska historiker snart inspirerades av perspektivet.<sup>34</sup> Teorins neostrukturalistiska tendenser har kritiserats av förespråkare för en radikal ontologisk vändning.<sup>35</sup> Här finns icke desto mindre utgångspunkter för ett ontologiskt perspektiv.

Även om antropologin kännetecknas av en teoribildande framåtrörelse, menar Descola att ämnet likväl präglas av den i västvärlden dominerande ontologin, vilken han betecknar som naturalism. Inom ramen för denna stipuleras att levande entiteter – människor, djur, växter – fungerar enligt samma fysiska och fysiologiska lagar, men att människan är väsensskild, bland annat till följd av sina kognitiva förmågor. Ett slags naturalismens fenomenologiska utgångspunkt kan sägas vara människans sätt att kunna se hur hon lyder under samma tyngdlag som stenar, hur hon liknar djuren i sin omgivning emedan hon likt dem måste äta och dricka för att överleva, men också hur hon är olik dem genom att hennes tal är mera raffinerat och innehållsrikt än deras läten. Hon ser sig härigenom vara ensam om sin kultur.<sup>36</sup> Frön till naturalistiska tendenser finner Descola i antikens Grekland. Därefter mognade dessa till ett standardiserat sätt att förklara världen under 1600-talets vetenskapliga revolution, även om flamländska målare föregrep detta redan under 1400-talet.<sup>37</sup> Slutligen kulminerade och cementerades naturalismen i och med etablerandet av antropologi som vetenskaplig disciplin vid förra sekelskiftet. Antropologins ursprungliga impuls var, påpekar han, att förklara utomeuropeiska människors sätt att tolka världen och agera i den som kulturella variationer av människans natur.<sup>38</sup>

Naturalismen är dock inte det enda sättet som står eller har stått människor till buds för att förklara hur världen är uppbyggd, vilka väsen som befolkar den och hur de är relaterade till människans. Det finns, enligt Descola, etnografiska och historiska belägg för åtminstone ytterligare tre övergripande scheman för människan att se likheter respektive skillnader mellan sig själv och andra väsen och ting, vilka, enligt honom, på ett mera generell plan är tre ontologiska förklaringsmodeller. Dessa tre är totemism,

---

colas teori, med bidrag av bland andra Bruno Latour och Marshall Sahlins samt med genmäle av Descola, se sektionen "Colloquia. The Ontological French Turn" i *HAU. Journal of Ethnographic Theory* 2014:1, s. 259–360.

34 Philippe Descola, "L'anthropologie de la nature", *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 2002:1. Artikeln återger författarens ett år dessförinnan hållna installationsföreläsning vid Collège de France för den avsiktligt motsägelsefulla professuren i *Anthropologie de la nature*.

35 Holbraad & Pedersen 2017, kap. 3. På s. 154 avfärdas Descolas teori "The business of anthropology is not comparison of ontologies."

36 Descola 2019, s. 433–434.

37 Descola 2005, kap. 3. Om det flamländska måleriet, se Descola 2021, kap. 11.

38 Descola 2005, kap. 3. Specifikt om antropologins ursprung, se Descola 2002, s. 12–13.

analogism och animism. I *Par-delà nature et culture* ställer Descola dem jämsides med naturalismen och jämför dem. Komparationen mynnar ut i att ett par grundläggande premisser i människans perception och tänkande kan avtäckas.<sup>39</sup> Människan framstår som ett i grunden jämförande väsen: de fyra ontologierna är nämligen fyra varianter av hennes invariantsätt att genom varseblivning identifiera "exister" (*existants*) och relatera dem till sig själv och till andra exister. Detta sker å ena sidan på basis av existents "fysikalitet" (*physicalité*): vad är de gjorda av (materialitet), hur är de sammansatta och hur ser de ut (morfologi), samt hur fungerar de (fysiologi)? Det sker å andra sidan på basis av "interioritet" (*intérieurité*), det vill säga huruvida de uppfattas vara animerade med någon form av livsande eller inte, men också om och i vilken mån de är utrustade med kognitiva förmågor som möjliggör intentionalitet, subjektivitet, reflexivitet och så vidare. Mellan människor och andra exister kan olika slags likheter och skillnader beträffande fysikalitet och interioritet antas föreligga, varigenom i förlängningen ontologiska likhets- eller skiljelinjer dem emellan dras.<sup>40</sup> Det är på så vis de fyra varianterna skiljer sig åt: inom totemism förklaras fysikalitet och interioritet mellan människor och andra väsen vara desamma, medan de inom analogism skiljer sig åt. Enligt ett animistiskt perspektiv är människor och andra olika till sin fysikalitet, men lika vad interioritet beträffar. Naturalismen, slutligen, betonar alltså skillnad rörande interioritet, men likhet rörande fysikalitet.<sup>41</sup>

För Descola blir det relevant att tala om ontologier i stället för kulturer, eftersom naturalismens uppdelning i natur och kultur i slutändan är en av fyra historiskt betingade sätt för ontologiskt skillnadsskapande mellan exister. Kontraster till Geertz kulturteori blir därmed tydliga. Hos Geertz är människan ett meningssökande väsen, som använder sig av en befintlig repertoar av kulturell mening för att orientera sig. Hos Descola är hon i stället förnimmande, relaterande och jämförande och mot bakgrund av hur hon identifierar, relaterar och jämför exister sätter hon samman

39 För kritik av Descolas definition av de fyra varianterna som ontologier, och med förslag om att i stället definiera totemism och analogism som variationer på animism, se Marshall Sahlins, "On the Ontological Scheme of *Beyond Nature and Culture*", *HAU. Journal of Ethnographic Theory* 2014:1.

40 Descola 2005, kap. 5, särskilt s. 163–175. Jag har översatt de franska termerna *continuité* och *discontinuité* till likhet respektive skillnad (inte minst för att Descola omväxlande skriver *similarité* och *différence*).

41 För en illustrativ figur om ontologiernas respektive karaktäristika, se Descola 2005, s. 176. I samma bok ägnar han de fyra var sitt kapitel, se kap. 6–9. För ett slags fenomenologiska utgångspunkter för respektive ontologi och deras specifika sätt att skapa ordning, se Descola 2019, s. 89–91, 195–196, 297–399, 433–434.

sin värld ontologiskt.<sup>42</sup> Och i förlängningen, så Descola, får detta följder för hur människor agerar, hur relationer mellan människor och andra existeranter utformas kollektivt, samt hur samhällen organiseras och makt distribueras.<sup>43</sup>

På vilka sätt är Descolas teori och begrepp användbara för historiker? Hans schematisering av befintliga mönster för att förklara världens sammansättning gör det möjligt att inordna empiriska iakttagelser i övergripande ontologiska scheman eller regimer, men också att problematisera dessa. Exempelvis Jean-Claude Schmitt, känd som förgrundsgestalt inom historisk antropologi med sin klassiska studie *Den heliga vinthunden*, har i en studie av senare datum visat hur medeltidens kristna förklarade världens verkan i analogistiska termer, om än inspirerade av ett i Första Mosebok skönjbart naturalistiskt schema.<sup>44</sup>

De ontologiska premisser som kommer i dagen via beskrivningar av praxis kan, men behöver inte nödvändigtvis, fogas samman till ett övergripande system. Att med inspiration från Descola vara ute efter att beteckna ontologiska regimer (naturalism eller analogism) respektive att problematisera dem (naturalism med analogistiska tendenser) riskerar medföra att sökandet efter schematisk enhetlighet skymmer sikten för interna motsägelser, eller helt alternativa konstellationer. På samma sätt som det är tänkbart att människor växlar perspektiv efter omständigheter och kontext, är det förstas troligt att de rör sig mellan övergripande ontologiska scheman och gör avsteg från det dominerande. Mera fruktbart är att tillämpa begreppen för att ur konfliktperspektiv se hur existeransers förbindelser strukturerats och omförhandlats.

Hittills har historikerskråets reception av Descolas perspektiv framför allt problematiserat den historia över naturalismens utveckling och expansion som *Par-delà nature et culture* innehåller. Till att börja med har exempelvis Alice Ingold invänt att den cementerade uppdelningen i natur och kultur som Descola postulerar som ett resultat av 1600-talets vetenskapliga revolution och gryende kapitalism knappast kan ha varit en så rätlinjig och friktionsfri process som hans översikt låter påskina.<sup>45</sup> (Kritiken framfördes alltså innan

42 Uttrycket "sammansättning" i det här sammanhanget är ett försök till översättning av Descolas begrepp *composition des mondes*. Omväxlande använder han det än mer svåröversättliga *mondiation*.

43 Descola 2005, kap. 11. För särskilt klagörande diskussion av hur så kallade *root assumptions* föregår praxis och samhällsformering, se också Michael Scott, *The Severed Snake. Matrilineages, Making Place, and a Melanesian Christianity in Southeast Solomon Islands*, Durham 2007, kap. 3-4.

44 Jean-Claude Schmitt, "L'invention de l'anniversaire", *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 2007:4, särskilt träffande på s. 815.

45 Alice Ingold, "Écrire la nature. De l'histoire sociale à la question environnementale?",

Descola pekade på att 1400-talets flamländska målare föregrep 1600-talets vetenskapsmän.) Andra har i studier av människans förhållande till den fysiska omgivningen och annat-än-mänskliga väsen såsom djur belyst hur konfliktfylld naturalismens utbredning varit.<sup>46</sup> Ludolf Kuchenbuchs arbeten framstår som särskilt originella. För att söka svar på frågan om hur naturalism kom att bli det i västvärlden dominerande sättet att förklara världens sammansättning och verkan, har Kuchenbuch identifierat viktiga konjunkturen i medeltiden. Han har funnit att senmedeltidens förändrade skriftkultur innebar en expansiv offentlighet med en mångfald rivaliserande sanningsanspråk vad ontologiska förbindelser mellan människan och olika religiöst laddade existanter och föremål beträffar. Hur delar korresponderade med helheter i centrala teologiska och binära begreppspar – såsom himmel/jord, himmel/helvete, kropp/själ, bröd/vin – kom efter hand att sättas i förändrade relationer till varandra, varigenom deras ontologiska status förändrades och den tidigare förhärskande analogistiska ontologin utmanades.<sup>47</sup> I Kuchenbuchs efterföljd har Étienne Anheim visat hur digerdöden bör förstås som en katalysator för denna omstrukturering av hur människor satte existanter i förbindelse med sig själva och varandra.<sup>48</sup> Med hjälp av Descolas begrepp visar både Kuchenbuch och Anheim hur historiskt betingad naturalismens framväxt var.

I sin studie av hur människans ontologiska status uppvärderades i franska revolutionens kölvatten har Julien Vincent visat hur naturalismens cementering var en process med öppen utgång. Empiriskt har han undersökt vetenskap-

---

*Annales. Histoire, Sciences Sociales* 2011:1, särskilt s. 19–25. Se även Stéphane van Damme, "Les 'véxations de la nature'. Les épreuves du naturalisme entre révolution scientifique et Lumières", i *Les natures en question*, Philippe Descola (red.), Paris 2018, s. 85–89.

46 För tillämpning av Descolas begrepp i undersökningar av naturalismens antika rötter och med öppenhet för alternativa utgångar, se till exempel *Anciens et Modernes par-delà nature et société*, Stéphane Haber & Arnaud Macé (red.), Besançon 2012. För exempel på hur geografiska gränsdragningar i antikens Aten kan tolkas som försök att sammanfoga landskapets olika existanter i en sammanhängande och livgivande kedja, se Gérard Choquer, "Les transformations récentes de la centuriation. Une autre lecture de l'arpentage romain", *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 2008:4. För tillämpningar på modern och senmodern historia, se Milo Probst, "Mit Klassenkämpfen ins Anthropozän. Naturverhältnisse im französischsprachigen Anarchismus, ca. 1870–1914", *Geschichte und Gesellschaft* 2020:4; Pierre Charbonnier, "Généalogie de l'Anthropocène. La fin du risque et des limites", *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 2017:2.

47 Ludolf Kuchenbuch, *Reflexive Mediävistik. Textus – Opus – Feudalismus*, Frankfurt & New York 2012, s. 64–98. Se även Ludolf Kuchenbuch, "Bruno Latours Anthropozän und die Historie. Feststellungen, Anknüpfungen, Fragen", *Historische Anthropologie* 2018:3. Titeln till trots diskuterar Kuchenbuch inte bara Latour, utan också Descola.

48 Étienne Anheim, "Les métamorphoses de la nature dans l'euphorie de la fin du Moyen Âge", i Descola (red.) 2018.

liga observationer respektive politiskt-ekonomiska kampanjer som insatser i ett slags definitionskamp om hur människor skiljde sig från andra väsen.<sup>49</sup> Vincent visar hur särskilda resultat inom bland annat kemisk forskning av ideologer som Pierre Louis Roederer och Pierre Jean Georges Cabanis togs till intäkt för att på ett skarpare sätt än tidigare betona skillnader mellan människor och alla andra levande väsen. Vetenskapliga observationer av hur djur och växter utförde ömsesidiga tjänster åt varandra – såsom att växter gjorde jorden beboelig och näringsrik för djur, medan djuren med sin dynga gjorde den fertil för växter – resulterade i att djur och växter tillsammans kunde uppfattas ingå i en närande kedja. Parade med observationer från forskning inom agrara näringar om hur kors födointag och idisslande av gräs omvandlades till mjölk som blev näring för människan, slöts cirkeln: djuren utförde ett naturens arbete, människan till gagn. Härigenom framstod de ontologiska skillnaderna mellan människan och alla andra existerande som stor.<sup>50</sup> Men, påpekar Vincent, detta slags naturalism var på intet sätt ohotad. Zoologiska studier av hur exempelvis bin var förmögna att bilda hierarkiska kollektiv kunde ge fog åt ontologiska likhetslinjer mellan dem och människan. Somliga politiska ekonomer tog också fasta på detta och betonade inre likheter mellan människor och djur samt laddade dessa med moraliska innebörder.<sup>51</sup> Att den starka betoningen på skillnader snarare än likheter vann gehör och blev det förhärskande perspektivet, förklarar Vincent med hänvisning till de i Frankrike nyligen gjorda erfarenheterna av terror som följde på revolutionen 1789. Under terrorn hade människor behandlat andra människor som odjur (*”comme des bêtes”*). För att markera skillnad i förhållande till djur och odjur, behövde människans singularitet framhåvas. Ontologiskt betonades således hennes väsensskilda interioritet, kännetecknad av empati och moral, från alla andra levande väsen. Den nya republikens mänskliga rättigheter kunde på så vis legitimeras på grundval av de ontologiska premisser som Vincent betecknar som centrala i den ”republikanska naturalismen”.<sup>52</sup>

49 Julien Vincent, ”L’animal des Idéologues. Par-delà nature et culture (1794–1804)”, *Annales historiques de la Révolution française* 2018:2.

50 Vincent 2018, s. 37–43.

51 Vincent 2018, s. 49–50.

52 Vincent 2018, s. 53: ”Il existe donc un naturalisme républicain qui fonde l’égalité des droits entre les humains sur l’affirmation de la distance morale qui separent les humains des non-humains”.

## Ontologiska perspektiv på historia

I inledningen refererade jag till två tillfällen, vid vilka tjuvmjölkande väsen – så kallade bäror – omtalades i rätten i Sverige under 1600-talets andra hälft. Jag frågade hur vi som historiker kan tolka talet om bärorna och pekade på två alternativ. Hur bör vi tolka talet om bärorna, för att på nya sätt förstå de människor som talade om dem?

Som svar på denna fråga förespråkar jag att bärorna tolkas ur ett ontologiskt perspektiv. Bärorna bör undersökas i egenskap av existerande, på sätt som ger inblickar i hur människor på 1600-talet satte existerande i förbindelse med varandra, så att vi når ny kunskap om vad som var potentiellt verkligt för dem. I förlängningen kan vi härigenom förstå deras tillvaro och handlingar på nya sätt. Ett fruktbart tillvägagångssätt för att undersöka vad bärorna var för dem som vittnade om bäror, skulle kunna vara att fråga: På vilka grunder identifierade människor tjuvmjölkande bäror som sådana, vilka andra väsen satte de dessa i förbindelse med? Och sedan, mera abstrakt: Hur var den värld av existerande ontologiskt sammansatt, i vilken väsen kunde skapas ur bland annat hår och blommor, animeras av djävulen och sedan skickas att stjäla mjölk från grannar? Utöver att få veta någonting nytt om det potentiellt verkliga, om potentiellt verkande krafter och hur den tidens människor förhöll sig till dem, skulle frågor som dessa kunna mynna ut i fruktbara jämförelser. Efter att ha kartlagt vad bäror var mot bakgrund av hur de identifierades och relaterades (det vill säga deras ontologisk-relationella status), skulle en anslutande fråga kunna lyda: Vilken eller vilka existerande är bärorna ontologiskt jämförbara med – hur morfologiskt olika de jämförbara entiteterna än ter sig – före, under och efter 1600-talet? Sedan skulle det bli möjligt att diskutera vilket slags övergripande beteckning som vore träffande för den ontologiska regimen i 1600-talets Sverige. Kanske har vi att göra med en hybrid av animism, naturalism och analogism. Avslutningsvis kunde bärornas varande tjäna som utgångspunkt för en diskussion av var gränserna för samhället gick i tidigmodern tid, varunder slutsatser kunde mejslas fram i dialog med historiker som nyligen undersökt hur existerande som spöken och änglar bör tänkas ha ingått i det.<sup>53</sup>

Att som i det skisserade tillvägagångssättet för en potentiell studie söka undersöka vilka ontologiska antaganden människor omfattade med empirisk utgångspunkt i någonting så ovanligt och annorlunda som tjuvmjölkande

53 Caroline Callard, "Combattre les fantômes au tribunal. L'affaire Anne du Moulin (1572)", *Revue Historique* 2018:2; Matthias Pohl, "Mit Menschen kommunizieren. Gott als sozialer Akteur und die Grenzen der frühneuzeitlichen Gesellschaft", i *Grenzen des Sozialen. Kommunikation mit nicht-menschlichen Akteuren in der Vormoderne*, Matthias Pohl & Barbara Schlieben (red.), Göttingen 2022.



väsen, medför naturligtvis vissa risker. Den kontext jag studerar riskerar att framså som just annorlunda. Den potentiella möjligheten att världen befolkades av tjuvmjölkanande väsen aktualiserades förvisso under 1600-talets andra hälft i både Ångermanland och Jämtland, men vittnesmål om bäror är sällsynta i tidigmoderna rättsprotokoll. Att skapa tjuvmjölkanande väsen i syfte att tillskansa sig andras mjölk var inte det vanliga sättet för mjölkproduktion. Det valda undersökningsobjektet riskerar att det främmande och ovanliga tillmäts för stor betydelse och skymmer sikten för det mera vardagliga, även om det också möjliggör för nya typer av frågor och jämförelser med avstamp i det ovanliga. Ett ontologiskt perspektiv på historien bör alltså inte begränsas till undersökningar av det för oss främmande och för de studerade ovanliga. Perspektivet är heller inte begränsat till detta, därom vittnar bland annat de studier som jag refererade som reception av Viveiros de Castros metod och, framför allt, av Descolas teori.

Ett ontologiskt perspektiv på historia bör ta som utgångspunkt den kritik av kulturbegrepp och invanda övergripande kategorier, vilken genom referat av förespråkare för en ontologisk vändning presenterades inledningsvis. Dylig kritik behöver emellertid inte resultera i ett fullständigt brott med gängse sätt att tillämpa teoretiska begrepp för att i den undersökta empirin belysa aspekter, vilka kan tolkas ge inblickar i handlingsgenererande antaganden om världens beskaffenhet. Såväl Viveiros De Castros metod som Descolas teori går att tillämpa inom ramen för vedertagen historikerpraxis. Mig syns det vara mera konstruktivt att låta deras alster inspirera till att tänka kritiskt och reflexivt kring val av analyskategorier. Det gäller framför allt att ta på allvar att uppdelningen i natur och kultur som separata sfärer är ett av flera alternativ för att relatera existanter till varandra och sätta samman världen. Detta gör det påkallat att anlägga ett ontologiskt perspektiv för att omvärdera redan kända förhållanden. Där ett kulturellt perspektiv tidigare tillämpats för att nå kunskap om vad som var meningsfullt för människor i historien, där kan nu ett ontologiskt perspektiv anläggas för att nå kunskap om deras handlingsgenererande antaganden om verkligheten. Det innebär inte att vi går "bortom" eller "bakom" frågor om representation för att på något vis komma "närmare" dem vi studerar. Det är alltså i regel representationer i texter som står till buds. Det ontologiska perspektivet bör i stället uppfattas som att vi närmar oss dessa från ett annat perspektiv och ställer nya frågor för att kunna se någonting nytt, på en annan nivå än den kulturella. I synnerhet Descolas ontologiska grammatik tillhandahåller teoretiska utgångspunkter och begrepp för att ställa öppna ontologiska frågor till historiskt källmaterial. Det är ett fruktbart perspektiv på hur människor historiskt har identifierat existanter och relaterat dem till sig själva och varandra

Summary:  
Ontological Perspectives on History

This article introduces current debates in history and anthropology regarding the possibilities and challenges associated with applying anthropological notions of ontology (or the “ontological turn”) but more specifically with regard to historical studies. After summarizing two historical interventions calling for an ontological turn in history – as a way for the historian to approach his or her subjects in a symmetrical way, more or less free from the constraints of analytical categories – I discuss the works of two prominent anthropologists and their ontological projects. First, Viveiros de Castro’s notion of perspectivism is presented as a way of posing questions to historical sources and as a way of enabling productive comparisons. Second, Philippe Descola’s theory of ontological grammar is put forth as a way of studying how people in the past have identified and related so-called “existants” in relation to one another and themselves, which makes it possible to see how historical subjects have composed their lifeworlds in a more fine-tuned way than a cultural perspective would have it. Finally, I argue that historical research could benefit from anthropological perspectives on ontology. Such an approach sheds new light on how people have structured their experiences of the world and acted in it. However, this perspective should be applied with caution so as not to run the risk of emphasizing difference over similarities.

*Keywords:* history and anthropology; ontological history; comparative history; humans and non-humans