

ETISKA KRAV I MÖTET MED DE(T) ANDRA

Mathias Blob

I denna artikel försöker jag att etablera en etiskt hållbar utgångspunkt, vilken kan vara användbar för oss som forskare, likväl som medmänniskor, i närmandet av fenomenet multikulturella samhällen. Genom att introducera en fiktiv livshistoria, som speglar ett trovärdigt, dock ej verkligt, migrationsförlopp, accentuerar jag det kända och bekanta. Mitt syfte är att visa hur en pre-disposition av vissa föreställningar, vilka formar förståelsen av den »andres« kultur, kan vara olycklig i det vardagliga bemötandet av samma person eller grupp. Genom att fokusera på begreppet mobila kulturer, hävdar jag att kulturer inte färdas utan att formas av dess kanal eller bärare. Mitt argument stödjer sig på uppfattningen att kulturer är i ständig rörelse och den enda gång vi, som individer, kan ta dem till oss, är när någon artikulerar dem. Denna artikulation sker nästan alltid i kontrast till den »andre« eller »oss«. Detta ger att det blir en moralisk nödvändighet att fundera över kulturens dynamiska konstitution. I min konklusion hävdar jag att migration är en integrerad del av samtiden, människor är ständigt på väg och med sig har de tagit eller efterlämnat spår av sin kultur. Att artikulera dessa spår är att tolka dem. Utan en etisk dimension på dessa tolkningar kommer vi att gå vilse i en värld av imaginära landskap, då den förmodade »andre« lika väl kan vara oss själva

Introduktion

Jag vill inleda denna artikel med en kort livsberättelse. De beskrivna händelserna har mig veterligen ägt rum flertalet gånger samtidigt som de aldrig ägt rum i dess exakta ordalydelse. Följande biografi är således en *fiktiv* spegling av faktiska omständigheter.¹ Jag väljer att använda mig av denna »narrativa« metod som ett sätt att exemplifiera och konkretisera en abstrakt diskussion kring fenomenet kulturell (re)produktion.

Sara är 38 år gamla och svensk medborgare sedan 10 år tillbaka. Hon kom till Sverige som politisk flykting från Chile 1976, 13 år gammal. Med

1 Se exempelvis Lindqvist 1991, Berg 1994 eller Diken 1995.

på resan från Chile var även hennes mor och yngre bror samt Saras äldre syster. Fadern var pga rädsla att äventyra familjens resa tvingad att stanna kvar i Chile. Redan före familjens avresa till Sverige hade de via bekanta och släktingar, som redan företagit sig denna resa, informerats om det positiva politiska såväl som det sociala klimatet i Sverige.

Även om situationen i hemlandet var mycket instabil och riskabel på alla vis, avgjorde inte dessa erfarenheterna enbart ett beslut att emigrera. Tack vare den information som Saras familj erhållit och de ekonomiska möjligheter de lyckats mobilisera, kunde de under våren 1976 påbörja sin resa mot »friheten«. Vid avresa var de övertygade om att någon gång i framtiden kunna återvända i triumf.

Väl framme i Sverige blev de vänligt och väl mottagna av dels sina landsmän i exil men även av den inhemska »svenska« befolkningen. Det var vid tidpunkten ett stort behov av arbetskraft i Sverige, vilket gjorde ett snabbt inträde på arbetsmarknaden smärtfritt, och det politiska klimatet påbjöd ett aktivt ställningstagande för den globala socialistiska kampen och solidariteten. Familjens medlemmar blev relativt snart involverade i lokala politiska föreningar och uppmanades att propagera för Chiles kamp, i exil. Saras minnen från denna tid är att hon blev betraktad som en del av den chilenska kampen. Att komma som politisk flyktning från diktaturens Chile gjorde att hon per definition var revolutionär och solidarisk med Chiles frihetskamp.

Den chilenska kulturen likställdes med en revolutionär hållning. Saras framtid var redan given, hennes roll som politisk aktiv bekräftades av omgivningen om och om igen. I kampen ingick även att upprätthålla sin hemlandskänsla för att kunna återvända och befria Chile. Hemspråk och chilensk »kultur« stöddes aktivt av de svenska myndigheterna. Sara hade inget direkt val utan var determinerad i sin framtida roll. Trots att Sara själv börjat associera sig med tankar och idéer utan explicit chilenskt ursprung.

När Sara var i tjugoo års åldern började förhållandena ändras i den svenska attityden gentemot chilenare. Sveriges ekonomi var inte längre lika stark, sysselsättningsgraden minskade kraftigt, som bortblåst var den globala solidariteten. Nu skulle den »egna« gruppen räddas först, därefter kunde de »andra« hjälpas. Saras position som en lovande revolutionär underminerades kraftigt. Hennes kulturella bakgrund var inte längre en fördel, hennes chilenska »beteende« var nu en belastning. Hon passade inte in på de krav som ställdes på social kompetens inom ramen för näringslivets omstrukturering och rationalisering. Att vara chilenare var nu endast en kulturell grupptillhörighet som krävde socialt erkännande för sina »främmande« praktiker.

Idag 38 år gammal är Sara projektledare för en språkförskola i Malmö. Hennes bakgrund som chilenare har återigen givit henne en kulturspecifik yrkesidentitet, denna gång som bärare av ett visst språk och en viss

hållning gentemot barn med samma, »främmande«, bakgrund. Efter 25 år i Sverige och svenskt medborgarskap sedan 10 år, betraktas Sara fortfarande som kulturellt »annorlunda«. Inte som semi-kulturell, hybrid eller liknande. Inte heller som svensk utan just som »annorlunda« i någon mån. Saras (objektiva)kulturella identitet är den som hon har tagit med sig från Chile för 25 år sedan, medan Saras (subjektiva) kulturella identifikation är en fortgående process i relation mellan då, nu och framtiden.

Denna berättelse är som sagt fiktiv, dock har jag byggt dess kärna kring idag aktuella problem och fenomen. De konsekvenser som finns inbyggda är enbart möjliga sådana, alternativa konsekvenser är även de plausibla. Hur skall vi förhålla oss till Saras bakgrund? Hur förändras och artikuleras hennes förflutna idag jämfört med igår och varför? Är det rimligt att förutsätta att Sara pga av sin kulturella bakgrund kommer agera si eller så? Vad sker med kulturellt betingade praktiker (om nu dessa finns) i mötet med andra kulturellt betingade praktiker? Jag lämnar i och med dessa frågor Sara i sin explicita gestalt och kommer i det följande diskutera hennes berättelse som en generell berättelse kring kulturell mobilitet och migration.

En ny situation

Människan har inte rötter hon har fötter

Vi tycks leva i en tid av ökad rörlighet och ett ständigt intensifierat flöde av information, varor och tjänster. Varje dag överöses vi av nya och annorlunda/alternativa idéer och tankar, antingen via media eller genom interaktion med människor från skilda kontexter. Att ta ställning och orientera sig i denna stora och i någon mån röriga uppsättning av erfarenheter och tankemönster ter sig allt annat än enkelt. En del skulle välja att kalla denna pluralistiska situation för det postmoderna samhället², andra skulle kalla det för den globala tidens konsekvenser³, andra åter skulle enbart benämna det den mångkulturella epoken⁴.

Oavsett hur vi väljer att benämna vår samtids karakteristiska drag, kommer vi onekligen att finna att vår omgivning är på väg att, och rent av har förändrats, om än inte fysiskt så konceptuellt. De stora migrationsvågorna över den europeiska kontinenten under efterkrigstidens begynnande högkonjunktur, var de första tecknen på en varaktig trend⁵. Allt sedan denna tid är det allt vanligare att människor väljer eller tvingas att bosätta sig på andra platser än där de föds⁶. Det är även tydligt att allt fler väljer att ar-

2 Bauman 1996.

3 Castels 1996, Albrow 1996 eller Friedman 1994.

4 Kymlica 1998, Roth 1996.

5 Se exempelvis Castles & Miller 1993, eller Robinson 1996.

6 Hammar mfl. 1997.

beta och bo på skilda plaster. För en stor del av de multinationella företagen är den globala marknaden ett naturligt arbetsrum⁷.

Dessa globala flöden av människor medför bl.a. stora sociala förändringar. Individer och grupper ställs inför uppgiften att anpassa gamla vanor och praktiker till nya omständigheter, exempelvis genom att anpassa sin religiöst orienterade tillvaro efter nya omständigheter⁸. Inlärdas beteendemönster ställs mot alternativa och tillsynes okända tolkningsramar, exempelvis moraliska spörsmål⁹. Tidigare okända geografiska platser ges en fysisk närvaro, det imaginära rummet vidgas¹⁰. Utan att överdriva kan vi konstatera att närvaron av det »främmande«, det tidigare okända, är allt mer påtagligt i det vardagliga livet för fler och fler människor. Den imaginära/psykiska infrastrukturen påverkas av den globala utvecklingen inom den fysiska infrastrukturen.

Det är inte utan att vi bör bemöta dessa förändringar och fråga oss vad de kan innebära för oss, både som vetenskapsidkare och som medmänniskor. Vad betyder det tex. att allt fler av de patienter som söker sig till vården har en diametralt skild uppfattning om vad som är ett friskt och vad som är ett sjukt beteende¹¹. Vad beror en dylik diskrepans på? Min utgångspunkt är att vi står inför en situation där det krävs av oss, som samhällsmedborgare likväl som professionella, att vi vidgar våra föreställningar samtidigt som vi funderar över vår egen bias, förförståelse. En neglignation av ett nytt perspektiv föranleder en rigid och diskriminerande hållning till samtiden och dess problemområden, där för eller senare verklighetens baksida slår hårt mot oss alla.

Låt mig med utgångspunkt i det ovan sagda presentera ett par vägar mot en ökad förståelse och förmåga att bemöta det *tidigare* »främmande«.

Den mobila kulturen

I detta sammanhang skulle jag främst vilja anknyta till James Cliffords *Routes* (1997). I denna bok har Clifford försökt att redogöra för den kulturella mobiliteten genom att diskutera den resande (alternativt den mobile) individen¹². Kultur är enligt Clifford ofta bundet till en individ trots att den tycks existera utanför densamma. Dock är det genom individens praktiker som vi lär känna kulturen¹³. När individer rör sig över globen, fysiskt och mentalt kommer de under olika former i kontakt med andra in-

7 Ehrenberg 1998.

8 Otterbeck 1999, Samuelsson 1999, Alwall 1996.

9 Hamberg 1995, Bexell 1998, Bordieu 1993, 1997.

10 Anderson 1988, Massey 1999.

11 Se exempelvis Samuelsson 1999 eller Sachs 1983.

12 Clifford. 1997.

13 Ibid.

divider och således även andra kulturer. Clifford hävdar att en person som varit på »resande fot« per automatik kommer tillägna sig något från varje möte, positivt eller negativt, mötet med de(t) andra kommer påverka denne på något vis¹⁴.

Dessa erfarenheter kommer oundvikligen att för all framtid finnas med i den enskildes (forskare, resande, näringslivsiddkare, etc.) liv. På detta vis färdas kulturer, dock måste vi uppmärksamma att den inte färdas obemärkt av dess kanal. Dvs. kulturen som fångas upp av en individ i en kontext kommer se annorlunda ut när denne individ återberättar eller reproducerar denna i en annan kontext, för att använda en pregnant term för denna process, *mimesis*¹⁵.

Kultur är inte en vara på en marknad som vi kan frakta hur som helst utan att förändra dess struktur, dvs. konceptualiseringsstruktur¹⁶. Kultur såsom den diskursiva representation det är, är beroende av de tolkande och reproducerade krafter som ger representationen »näring«.

När den individuella mobiliteten ökar skapas det även nya representationer av det andra (det tidigare okända). Dessa representationer blir sedermera föremål för ett offentligt samtal, företrädesvis i den lokala gemenskapen. När exempelvis person a, som även är den första att lämna hembygden för att resa till staden x i norr, kommer tillbaka från sin resa kommer dennes erfarenheter att ligga till grund för den berättelse han ger sina kamrater i byn. Därmed har det skapats ett samtal, diskurs, kring den avlägsna platsen. Denna plats reproduceras således genom samtalet och kommer under en kortare eller längre tid, beroende på konkurrerande diskursers implikationskraft, utgöra den legitima representationen av staden x via diskursiva praktiker¹⁷.

Kan vi då avgöra vad som inträffar med den diskursiva representationen när den färdas från plats till plats över tid? Eller enklare uttryckt vad händer med föreställningar¹⁸ när dessa möter andra föreställningar? Hur skall vi förstå företeelser som kreolisering, hybridisering, multikulturalism (mångfald/mångkulturell) eller smältdegel i anslutning till kulturdiskussionen ovan? Jag kommer i det följande försöka utvidga resonemanget något och anknyta till Paul Gilroy, som i sitt författarskap behandlar just produktionen av diskursiva representationer.

14 Ibid.

15 Se vidare exempelvis Auerbach. 1999.

16 Hall. 1995. s206ff.

17 För den intresserade finns det flertalet böcker i just resandets formation av diskursiva representationer. Se exempelvis O'dell 1999, eller Carter 1995.

18 Märk väl att jag väljer att använda föreställningar som en deskriptiv term inte normativt. Egentligen är engelskans *imaginary* en bättre term då den inte anspelar på vanföreställning i samma utsträckning. Jag vill med andra ord inte att föreställning skall ses som en normerande term.

Gilroy har i sitt författarskap fokuserat på de svartas situation i England ur ett postkolonialt perspektiv, där han ägnat en del tid till att fundera över de koloniala bandens betydelse för formationen av kategorin »svarta briter«¹⁹. I boken *The black Atlantic* (1993) introducerar han termen den »dubbla medvetenheten« (double consciousness), som en karaktäristik för svarta briter. Han följer i detta upp det resonemang som Franz Fanon förde och som i sin tur vilade på Hegels dialektik²⁰. Att vara svart är inte bara motsatsen till vit utan även en kulturell beskaffenhet. Att vara svart briter blir hos Gilroy en egenskap som har två sidor. Dels är du briter, och skall följa dessa spelregler och dels är du svart och skall följa den svarta kulturens ramar²¹. Dessa kulturella ramar är en konstruktion av den brittiska postkoloniala diskursen. Dubbelhet ger upphov till en känsla av två medvetande, varje situation måste vägas utifrån båda kategorierna. De koloniala band England haft och har, har skapat en representation av den svarta kulturen vilken lever kvar och appliceras på de personer som är svarta. Denna stereotypa, diskursiva representationen av koloniernas invånare reproduceras än idag²².

Att vara svart är att vara koloniserad, även som svart född och uppvuxen i England²³. Denna statiska kulturbild föranleder att svarta medborgare i England aldrig kan »assimileras« eller »integreras« till att passa det brittiska samhället. De kan möjligen kreoliserats eller hybridiserats men aldrig bli briter²⁴. De svartas kultur är artikulerad via rasen. Den kulturella markören är ständigt närvarande pga. hudfärgen (ras)²⁵. Även om det införs en mångkulturell samhällsordning fortlever den inbäddade hierarkiska ordningen. Kulturen är i sig underordnad, vilken i sin tur är relaterad till en specifik ras. Den svarta identiteten är och förblir en svart identitet i motsats till brittisk identitet. Således kommer en nationell identitet ställas mot en rasifierad identitet, svart mot briter.

Som en rasifierad och postkolonial identitet är och förblir den svarta identiteten en primitiv kulturell manifestation²⁶. Möjligen kan de svarta anpassas till det brittiska samhällets normer och värderingar men de kan aldrig bli en »naturlig« del av det²⁷.

Resonemanget som Gilroy för tyder på att det finns en inneboende föreställning om nationen vilken gör att det blir omöjligt att bli en del av na-

19 Gilroy. 1991, 1993 och 1994.

20 Se Fanon 1997.

21 Gilroy. 1993.

22 Ibid. 1994.

23 Gilroy. 1991.

24 Ibid.

25 Ibid. 1994.

26 Ibid. 1993. Se även ett likande resonemang angående rasifierade gränser hos Antihias & Yuval-Davis 1992.

27 Ibid. 1991.

tionen om man inte är en del av den gemensamma föreställningen. Som Gilroy mycket pregnant uttrycker det i titeln till en av hans böcker *There ain't no black in union jack* (1991), har den brittiska nationaltanken varit exklusivt vit. Att förändra denna föreställning innebär en uppluckring av hela den brittiska nationstanken. Även om de koloniala banden medfört en ökad immigration av olika nationaliteter och etniska grupper finns den inbäddade hierarkiska ordningen kvar än idag. Gilroys framtidsutsikter är således relativt dystra. Även om en framtida ökad mobilitet driver fram en ökad närvaro av olika nationella, kulturella, etniska grupper på de brittiska öarna kommer detta inte förändra den förhärskande diskursiva representationen av dessa grupper.

Det enda som skulle förändra dessa representationer i någon utsträckning tycks vara ett djupgående ifrågasättande av det »brittiska«. Dvs. ett ifrågasättande av den populärkulturella föreställningen, den allmänna kulturen, den på folklig nivå reproducerande bilden av engelskt. Den kulturella bilden av en viss grupp är således tillsynes mestadels en konstruktion av de betraktande²⁸. Denna bild föranleder förvisso en aktiv positionering av de betraktade, då detta är den enda vägen mot ett erkännande av ens existens²⁹.

De statiska föreställningarna om nationer och etniska grupper föranleder en essentialisering av kulturen. När olika grupper rör sig över globen, betraktas de som bärare av respektive utgångspunkts (geografiskt) specifika karakteristiska drag (kulturella representation) vilken i sig *inte* förändras i en ny kontextuell situation.

En etisk hållbar utgångspunkt

*Den enskilde har aldrig med en annan människa att göra utan att han håller något av den andre människans liv i sin hand*³⁰

Jag vill i anslutning till det tidigare sagda fundera över den etiska dimensionen i bemötandet av kulturer. Jag väljer att börja vandringen här dels för att det är i dessa etiska (icke)övervägande vi kan finna grunden till vårt förhållningssätt såsom forskare och individer, och dels för att det är en ofta negligerad dimension. Med etisk hållbar åsyftas en utgångspunkt där de (icke)övervägande vi gör är i överensstämmelse med de kunskaper som

28 Vi kan finna detta resonemang väl formulerat hos Edward Said. I sitt författarskap har han under lång tid diskuterat västvärldens behov av att se sig själva i »tredje världens«, Orientens, primitiva och exotiska motsats. Said menar att den exotisering och främmande görande konsekvensen av detta enbart beror på västvärldens behov av att förskjuta sina egna rädslor och avarter. Se Said 1997a,b,c och 2000.

29 Se exempelvis medborgarskaps debatten hos bl.a. Soysal. 1994.

30 Lögstrup 1994 s48.

finns att uppbringa kring situation och omständigheter³¹. Gör vi en rättvis bedömning, och om inte hur rättfärdigar vi detsamma? Hur förhåller vi oss till den verksamhet vi bedriver och varför? Hur förhåller vi oss till oss själva och varför? Finns det en nödvändighet i att fundera etiskt över den egna verksamheten?

För att belysa dessa frågor skulle jag vilja referera till John H Stanfield II som i antologin *Race and ethnicity in research methods* (1993) funderar över varför det finns ett behov av en specifik metodologi beträffande studiet av kultur och etnicitet. Han gör detta dels i det inledande kapitlet till boken³², men framförallt i ett av sina egna bidrag *Epistemological considerations*. Hans resonemang är i korthet att ras och etnicitet är begrepp och fenomen som dels befinner sig i en historisk och dels känslomässig bias inom forskningen.

Därmed vill Stanfield uppmärksamma läsaren på att ras och etnicitet ingalunda är neutrala begrepp vilka vi som forskare kan bemöta och än mindre mäta utan att tillägna dem särskild uppmärksamhet³³. Som exempel lyfter han fram avsaknaden av etiska frågeställningar i samband med studiet av ras och etnicitet;

Issues of ethics and human values are central to any research enterprise. They are especially sensitive when it comes to status-related research. In race and ethnicity research, questions of ethics and values are especially prone to controversy, because race and ethnicity problems raise emotional concerns in the public cultures of race-centred societies. Researchers in mainstream disciplines rarely if ever reflect seriously on the effects their racial and ethnic identities and consciousness might have on what they see and interpret in race and ethnicity studies. It has been easier for researcher to rationalize and legitimate their logical positivistic claims by constructing supposedly value-neutral methods of data collection and interpretation than to acknowledge the intrusions of their life histories and cognitive styles in research processes in race and ethnicity studies.³⁴

Även om argumentationen som Stanfield för berör etnicitet och ras är det enligt mig en problematik som går att återfinna inom de flesta forskningsfält. Dock är det mycket riktigt, som Stanfield påpekar, en problematik som är mer akut inom detta område, ras/eticitet, än inom många andra.³⁵

31 Se exempelvis Bexell och Grenholm 1996.

32 Stanfield II. 1993a. s3ff.

33 Ibid. s16f.

34 Stanfield II. 1993b. s25.

35 För att finna tangeringspunkter till den psykoterapeutiska verksamheten kan vi studera Littlewood arbeten, se exempelvis Littlewood 1995a, b, c.

Vi kan även finna paralleller till den feministiska forskningen, som även den gjort oss uppmärksamma på behovet av en kritisk granskning av hur vi *förvärvar* kunskapen snarare än hur vi *förvaltar* kunskapen³⁶.

Ytterligare uppmärksammat har det blivit inom den svarta feminismen, där det i någon mån är frågan om ett än mer mångfacetterat, statusrelaterat (för att använda Stanfields distinktion), område³⁷. Stanfields och andras diskussion berör en problematik som i någon mån är att betrakta som ett problem för hela den kultursociologiska/kulturvetenskapliga (i brist på bättre namn) vetenskapen, nämligen representationens kris. Med representationens kris är det främst det positivistiska paradigmet som ifrågasätts. Det som är av intresse för oss är denna kritiks ifrågasättande av det objektivt sanna. Finns det något att uppbringa inom alla forskningsfält vilket är att betrakta som objektivt sanna data? Kan jag som forskare betrakta mig själv som en neutral kameralins, vilken förbehållslöst registrerar vad som sker och sammanfogar detta till en objektiv, sann, rapport?

Ett område som denna diskussion varit särskilt febril inom är antropologin (där etnografens roll inom kanske framförallt socialantropologin diskuterats)³⁸. Här kan vi se hur kritiken mot objektivitetskravet så småningom utmynnar i en hel flora av litteratur vilken behandlar olika metoder för att antingen skapa objektivitet eller andra metodologiska knep att komma förbi denna »fälla«, att hävda objektivitet och ändå utgöra en subjektiv reproduktion.

I någon mån kan vi säga att teoribildningen inom antropologin på detta vis kom att handla om metod. Genom teoretisk reflektion kring empiriskt material ville man skapa sig en välgrundad metod. Vad är det då som inträffat, har man inte skapat en teori vilken i sin tur skapar empirin? Om man skapar en modell för hur data skall insamlas, där konceptualiseringsstrukturerna är väl avgränsade och definierade, har man då inte skapat och definierat de data som är meningen att man skall införskaffa?

För att få svar på dessa frågor bör vi studera det förhållande som råder mellan teori och metod. Ett utmärkt exempel på hur teori och metod står i ett dialektiskt förhållande, är Renato Rosaldos bok *Culture and Truth* (1994). I boken diskuterar Rosaldo huruvida det är möjligt att återberätta specifika händelseförlopp i en kontext för en publik i en annan kontext, med bibehållen »kärna«³⁹. Hans tankegångar kan sammanfattas med att han efter en personlig reflektionsprocess kommer fram till att det är omöjligt för honom som forskare att förstå, föreställa och än mindre förmedla de processer som är involverade på ett sätt som överensstämmer med det sätt varpå de inblandade upplever, förstår och förmedlar händelsen⁴⁰.

36 Se exempelvis Brah. 1996, Pettman. 1996, Yuval-Davis. 1997.

37 Se särskilt Collins. 1990.

38 Se bl.a. antologierna *Writing culture*. 1986, och *After writing culture*. 1997.

39 Rosaldo. 1994.

40 Ibid. s1ff.

Han lyfter även fram att som forskare är man varken en utomstående betraktare eller en involverad deltagare. Forskarens värld är inte detsamma som forskningens värld, dock är de inte helt avskilda. I den sekund som forskaren sätter sin fot i forskningens värld blir forskarens värld en del härav. Varje möte är ett möte mellan två eller fler världar, vilket i och med mötet förändrar alla parter perception och aktivitet i någon mån⁴¹.

Rosaldo poängterar att man som etnograf (eller samhällsvetare som registrerar förlopp överhuvud) inte kan förmedla en objektiv sanning om en annan kultur. Om man däremot är medveten om detta och arbetar fram metoder för att beskriva den process som sker med utgångspunkt i det dialektiska förhållandet mellan forskarens värld och forskningens värld, kan resultatet vara nog så givande och riktigt/sant för de inblandade parterna. Han propagerar vidare för en narrativ förståelse, där det är väsentligt att fundera över berättarens positionering gentemot forskaren likväl som forskarens positionering gentemot berättaren. Tillsammans skapar de den aktuella berättelsen.

Etnografins uppgift blir enligt Rosaldo att förmedla en tolkning av vissa processer, vilka kan vara lättare att förstå genom någon annans ögon, men det är och förblir genom någons ögon. Därmed inte sagt att detta inte skulle vara sant, det är i högsta grad sant utifrån detta perspektiv. Jag menar att Rosaldo på ett klart och tydligt vis poängterar vikten av att förstå det dialektiska förhållandet mellan forskare och forskarens objekt, tillsammans skapar/omskapar de varandra.

Vi är alla individer med en mångfald av erfarenheter vilka färgar vår perception och föreställning av omvärlden. Med en medvetenhet om dessa processer, vilka skapar och omskapar »verkligheten«, kan vi erhålla en ökad förståelse av densamma. Att återberätta en historia är inte bara en ren recitation det är även en politisk, social, kulturell, positionering. Objektiviteten finns inte och kan aldrig betraktas som den eviga, sanna, universella kärnan av verkligheten, inte ens i en epistemologisk tappning. Även det vis varpå vi erhåller kunskap är fluktuerande och dynamiskt. Kognitionen skiljer sig, trots att vi säkerligen kan finna gemensamma strukturer i vad som betraktas som kognitiva scheman.

Vi kan även illustrera detta förhållande mellan subjektivitet och objektivitet genom att citera Stephen Tyler när han med anledning av det misslyckade projektet att kontrollera tvetydighet och subjektivitet, tar upp vikten av att framhäva etnografens egentliga bidrag.

Post-modern ethnography is a return to the idea of aesthetic integration as therapy once captured in the sense of Proto-Indo-European ar- (»way of being«, »orderly and harmonious arrangement of the parts of a whole«), from which have come English »art«, »rite« and »ritu-

41 Ibid. s68ff.

al« [...] Post-modern ethnography is an object of meditation that provokes a rupture with the commonsense world and evokes an aesthetic integration whose therapeutic effect is worked out in the restoration of the commonsense world.⁴²

Citatet ger enligt mig en klar inblick i ett av den postmoderna kritikens stora dilemman och för den delen stora mål, att uppnå en beskrivning av verkligheten som är mer än en deskriptiv reproduktion av isolerade enskilda företeelser. Målet är det holistiska perspektivet utan att för den skull göra anspråk på universalitet. Målet är att etnografen skall framhäva och förtydliga det redan existerande. Målet är terapeutiskt, texten skall ses som en kanal mellan makro och mikro, där den enskilde erbjuds en förståelse av sig själv och sin egen situation genom texten/etnografen.

På sätt och vis kan vi se hela postmodernismen som en uppgörelse med det moderna projektet. Ett projekt som ville göra allt begripligt och införliva det inom ramen för den västerländska normaliteten, ett projekt med en ständigt närvarande universalism, legitimerad utifrån den rationella individens ständiga behov av begriplighetsexpansion med normativa auktoritetsanspråk⁴³. Den postmoderna kritiken skapar ett utrymme för ett ifrågasättande av det »självkära«, det som vi anser för evigt och riktigt. Sanning och falskhet betraktas som konstruktioner, det finns mer än en sanning. Vad är det som säger att en fiktiv berättelse utsäger mindre om verkligheten än en vetenskaplig text. Vad är i så fall vetenskap och vad är fiktion?

Den epistemologiska frågan blir aktualiserad tack vare den postmoderna kritiken. Eller som författarna till *Writing cultures* (1986) efterföljande verk *After writing culture* (1997) säger;

In brief what this volume [after writing culture] argues is that the »writing culture« debate has alerted anthropologists to the need to pay closer attention to the epistemological grounds of their representations and, furthermore, has made them consider the practical import of that process of reflection, both for the anthropological endeavour and those who are the subjects of any anthropological enquiry.⁴⁴

Med hjälp av den diskussion och de referat jag lyft fram i de senaste raderna har min ambition varit att uppmärksamma läsaren på problematiken rörande det vetenskapliga studiet. Jag har försökt belysa en mångfacetterad förståelse av objektivitet och sanning, i syfte att skapa en problemati-

42 Tyler. 1986. s134.

43 Se exempelvis Wrights tankar om det moderna projektets misslyckande. Von Wright. 1986.

44 James & Hockey & Dawson. 1997. s3

sering av det etiska dilemmat – *hur förstå det andra när jag är det motsatta*. Att finna en etisk hållbar utgångspunkt är enligt mig att överväga representativiteten i det beskrivna och det sagda, samtidigt som man är medveten om dialektiken mellan »dem« och »mig«, objektet- subjektet. I mitt inledande citat parafrastrer jag den danske filosofen K. E. Lögstrups tankar kring det etiska kravet. Han menar, i korthet att det förhållande som är förhanden när människor möts ger, att det ställs ett tyst, etiskt, krav på oss alla. Att fundera över det ömsesidiga beroende som skapas mellan människor är utgångspunkten för ett möte med kulturen. Samtidigt måste vi även uppmärksamma hur ett asymmetriskt beroende äger rum parallellt.

Konklusion – i kontrast till vad?

Jag har i det föregående försökt etablera en medvetenhet om de specifika omständigheter vi idag lever under. Jag har vidare utifrån dessa omständigheter åberopat det moraliska ansvar vi har i att bemöta dessa nya erfarenheter med en förnyad hållning. En etisk hållbar utgångspunkt måste, enligt mig, påbörjas i ett ifrågasättande av representativitet och objektivitet.

Den tid vi lever i, som kännetecknas av ökad migration från framförallt utomeuropeiska områden, ställer krav på oss, såsom medmänniskor och professionella, att vi ifrågasätter de kategorier vi är vana att tänka i.

Jag har i det ovanstående försökt påvisa den komplexitet som omger förekomsten av kulturella praktiker och föreställningar. Jag har även bemött och kritiserat den naiva hållningen att kultur(er) är stabila och givna. I sammanhanget är det nödvändigt att uppmärksamma det dialektiska förhållandet mellan människa – kontext – kultur. Vore det inte för det ena fanns inte det andra. Utifrån detta resonemang blir det omöjligt att tänka sig stabila kulturer som på något vi skulle utgöra den avgörande »makten« över individens agerande och tänkande.

I min inledande fiktiva berättelse tecknade jag en bild av en chilensk flyktning i Sverige. Utifrån denna bild kan vi se hur den redan på förhand erhållna vetenskapen om Sverige skapade en »föreställning« kring »svenskhets«, hos de immigrerade. Samtidigt med denna föreställning hos immigranterna fanns det en föreställning hos mottagarlandets invånare. Tillammans skapade mottagare och immigranter den aktuella bilden av varandra.

I *kontrast* till den upplevda identiteten skapades den »andre«.

De roller som blev resultatet av denna process, fylldes inte nödvändigtvis med agens. Genom den beskrivna processen kom Sara att bli betraktad som bärare av vissa tygdrag, samtidigt som hennes självbild var en annan. Att mobilisera vissa grupper specifika drag kan vara nödvändigt för att kunna bemöta dem med de specifika krav dessa grupper kan tänkas ha,

dock medför det på samma gång ett stigmatiserande och gör de olika gruppstrukturerna rigida och statiska. Den politiska agendan, må den vara explicit liberal eller konservativ, påbjuder en viss form av representation där de ingående medlemmarna av staten (medborgare) organiserar sig efter vissa former. När vi inte är uppmärksamma på dessa mekanismer kommer vissa formationer att falla utanför det normala och hamna i permanent utanförskap. Vi kan även studera hur en oaktsam hållning gentemot dessa mekanismer leder till en diskriminerande behandling (förståelse) av de individer som är i behov av vägledning. I vårt möte med det tidigare främmande och i mötet med kulturer, förändras vi alla. Det tidigare främmande är inte längre främmande, möjligen märkligt eller oförstående. Kulturen är inte längre »den« kulturen.

Trots denna analytiska hållning gentemot kultur, vill jag inte förringa dess mobiliserande kraft. Den källa till makt som det kulturella »symboliska fältet« utgör, är alltid öppet för identifikationer. Jag vill poängtera att även det socialt konstruerade är föremål för en identifikation. Tyvärr ges det inte utrymme att här och nu inleda en diskussion kring detta, dock ber jag att få återkomma till denna mycket viktiga, och ofta omtvistade, punkt vid ett senare tillfälle.

REFERENSER

- ALBROW, M. (1996): *The global age*. Cambridge.
- ALWALL, J. (1998): *Muslim rights and plights*. Lund.
- ANDERSON, B. (1993): *Den föreställda gemenskapen*. Göteborg.
- ANTHIAS, F. & LAZARIDIS, G. (2000): »Introduction: Women on the move in southern Europe« i: Anthias, F & Lazaridis, G (red.). *Gender and migration in southern Europe*. Oxford. s1-14.
- ANTHIAS, F. & YUVAL-DAVIS, N. (1992): *Racialized boundaries*. London.
- AUERBACH, E. (1999): *Mimesis*. Stockholm.
- BAUMAN, Z. (1996): *Postmodern etik*. Göteborg.
- BERG, M. (1994): *Seldas andra bröllop*. Göteborg.
- BERG, M. & BLOB, M. (1998): *Vem tar vem: en studie i alternativ medicin och hälsa*. 10p uppsats (C-uppsats) i religionssociologi, Teologiska inst. Lund.
- BERGER, P. & LUCKMANN, T. (1991): *The social construction of reality*. London.
- BEXELL, G. & GRENHOLM, C.H, 1997): *Teologisk etik*. Stockholm.
- BEXELL, G. (1998): »Universalism och partikularism« i: G. Bexell (red.). *Värdegemenskap i ett mångkulturellt samhälle*, Lund, 43-60.
- BLOB, M. (2000a): *Normer med Globala utsikter*. 10p uppsats (D-uppsats) i Etik, Teologiska inst. Lund.
- BLOB, M. (2000b): *Religiösa identiteter i sekulariserade samhällen*. 10p uppsats (Examensarbete) i religionssociologi, Teologiska inst. Lund.
- BLOB, M. (2001): *Hemma i världen(globen?)*. 20p uppsats (D-uppsats) i IMER, Malmö högskola, Malmö.
- BOURDIEU, P. (1992): *The logic of practice*. Cambridge.
- BOURDIEU, P. (1993): *The field of cultural production*. Cambridge.
- BRAH, A. (1996): *Cartographies of diaspora*. London.
- CASTELLS, M. (1996): *The information age*. Vol 1-3. Malden.

- CASTLES, S. & MILLER, M.J. (1993): *The age of migration*. London.
- CATER, E. (1995): »Consuming spaces: global tourism« i: Allen, J & Hammet, C (red.). *A shrinking world?* Oxford. s183-232.
- CLIFFORD, J. (1997): *Routes*. London.
- COLLINS, P.H. (1990): *Black feminist thought*. New York.
- DIKEN, B. (1995): *Fra östtyrkiert til Vestdanmark*. Århus.
- EHRENBERG, J. (1998): *Globaliseringsmyten*. Stockholm.
- FANON, F. (1997): *Svart hud, vita masker*. Göteborg.
- FRIEDMAN, J. (1994): *Cultural identity & global process*. London.
- GILROY, P. (1993): *The black Atlantic*. New York.
- GILROY, P. (1991): *There ain't no black in union jack*. Chicago.
- GILROY, P. (1994): *Small acts*. London.
- HALL, S. (1995): »New cultures for old« i: Massey, D & Jess, P (red..). *A place in the world?* Oxford. s175-214.
- HAMBERG, E.M. (1995): »Migration and religious change« i: Gustavsson, S. & Runblom, H. (red). *Language, minority, migration*. Uppsala. s153-165.
- HAMMAR, T. (red.) (1997): *International migration, immobility and development*. Oxford.
- JAMES, A. & HOCKEY, J. & DAWSON, A. (1997) »Introduction: the road to Santa Fe« i: James, A. & Hockey, J. & Dawson, A. (red.), 1997. *Afier writing culture*. London. s1-15.
- KYMLICKA, W. (1998): *Mångkulturellt medborgarskap*. Falun.
- LINDQVIST, B. (1991): *Drömmar och vardag i exil*. Stockholm.
- LITTLEWOOD, R. (1995a): »Cultural Psychiatry« i: Borgå, P & Bäärnhielm, S & Ekblad, S (red.), *Kulturell psykiatri- Föredrag från en konferens*. s.17-27. Spånga.
- LITTLEWOOD, R. (1995b): »Psychiatry and Anthropology« i: Borgå, P. & Bäärnhielm, S. & Ekblad, S. (red.), *Kulturell psykiatri- Föredrag från en konferens*. s.28-35. Spånga.
- LITTLEWOOD, R. (1995c): »Ethnocentrism and Psychiatry« i: Borgå, P. & Bäärnhielm, S. & Ekblad, S. (red.), *Kulturell psykiatri- Föredrag från en konferens*. s.36-44. Spånga.
- LÖGSTRUP, K.E. (1994): *Det etiska kravet*. Uddevalla.
- MASSEY, D. (1999): »Imagining Globalization« i: A. Brah mfl. (red.). *Global Futures*. London, 27-44.
- O'DELL, T. (1999): *Nonstop!* Lund.
- OTTERBECK, J. (1999): »Skola, islam och muslimer« i: Svanberg, I. & Westerlund, D. (red.). *Blågul islam?* Nora, 157-174.
- PETTMAN, J.J. (1996): *Wordling women*. London.
- ROBINSON, V. (red.) (1996): *Geography and migration*. Cheltenham.
- ROSALDO, R. (1994): *Culture and truth*. London.
- ROTH, H.I. (1996): *Mångfaldens gränser*. Smedjebacken.
- SACHS, L. (1993): *Onda ögat eller bakterier*. Stockholm
- SAID, E.W. (2000): *Utan hemvist*. Stockholm.
- SAID, E.W. (1997a): *Orientalism*. Stockholm.
- SAID, E.W. (1997b): *Covering Islam*. London.
- SAID, E.W. (1997c): *Fred utan land*. Stockholm.
- SAMUELSSON, J. (1999): *Muslimers möte med svensk sjukvård och skola*. Lund.
- SOYSAL, Y.N. (1994): *Limits of citizenship*. Chicago.
- STANFIELD II, J.H. (1993a): »Methodological reflections...« i: Stanfield II, John H & Dennis, Rutledge M, (red.) (1993): *Race and ethnicity in research methods*. California. s3-15.

- STANFIELD II, J.H. (1993b): »Epistemological considerations« i: Stanfield II, John H & Dennis, Rutledge M, (red.) (1993): *Race and ethnicity in research methods*. California. s16-38.
- TYLER, S.A. (1986): »Post-Modern ethnography...« i: Clifford, J. & Marcus, G.E. (red.), 1986 *Writing culture*. London. s122-140.
- VON WRIGHT, G.H. (1986): *Vetenskapen och förnuftet*. Uddevalla.
- YUVAL-DAVIS, N. (1997): *Gender & nation*. London.