



GÖTEBORGS UNIVERSITET
LITTERATUR, IDÉHISTORIA OCH RELIGION

”Trött på vithet”

Intersektionalitet i Dan Anderssons *Kolarhistorier* och *Chi-mo-ka-ma*

”Weary of Whiteness”

Intersectionality in Dan Andersson’s *Kolarhistorier* and *Chi-mo-ka-ma*

Therese Svensson

Termin: VT 2012
Kurs: LV2211
Nivå: Magister
Handledare: Christer Ekholm

Abstract

Master's thesis in literary studies

Title: *Weary of Whiteness, Intersectionality in Dan Andersson's Kolarhistorier and Chi-mo-ka-ma*

Author: Therese Svensson

Academic term and year: Spring term 2012

Department: Literature, History of Ideas and Religion

Supervisor: Christer Ekholm

Examiner: Anna Nordenstam

Keywords: Dan Andersson, existential phenomenology, intersectionality, whiteness studies, working-class literature

Although Dan Andersson (1888-1920) is considered perhaps the most important of the early Swedish working-class authors, there has not been much research on his work. Through a perspective based on critical whiteness studies, intersectionality and existential phenomenology, this thesis performs a close reading of Andersson's *Kolarhistorier* (1914) and *Chi-mo-ka-ma* (1920) in order to map the discursive formations of whiteness and blackness in the texts, as well as to expose how these formations interrelate with that of humanhood.

Since an underprivileged situation of oppression and poverty is the point from which the fictional world unfolds in both *Kolarhistorier* and *Chi-mo-ka-ma*, whiteness is not an existential style within close reach for the characters. In *Kolarhistorier* the charcoal-burners claim themselves as 'weary of whiteness' and accordingly the text establishes what the thesis reads as a realm of blackness where the black, male body becomes a locus of pleasure instead of despair. In *Chi-mo-ka-ma* some of the characters turn white through colonial practices of which the most important is the ownership of land. In the end they lose the land and accordingly their whiteness. While the bodies in *Kolarhistorier* are being filled with meaning within a discourse of blackness, the bodies in *Chi-mo-ka-ma* are being filled with ambiguous meaning within a discourse of white trash.

The reading of the texts points to the fact that whiteness, as well as blackness, should be understood as intersectionally constructed discursive formations through which it is possible to map the multiple and simultaneous relations of power that a single life is entangled in. Since the discourse of white masculinity is identical with that of humanity in the modern world, it simultaneously functions as both the site of humanhood in the texts and as an obstacle to the humanification of those lives that can't be filled with meaning within that discourse.

Innehåll

Inledning.....	4
Syfte och metod.....	5
Forskningsläge.....	5
Teoretiska utgångspunkter.....	10
Vithetens fenomenologi.....	10
Vithetens representationer.....	13
Vithetens intersektionalitet.....	17
Material och disposition.....	20
Orienteringar i fiktiva världar av tid och rum.....	22
Fiktionsvärldarnas begynnelsepunkter.....	22
Mot svarthetens marker.....	22
I vithetens värld.....	24
Narrativa begynnelsepunkter.....	25
Trött på vithet.....	26
Svarta rum.....	31
Skogen.....	31
Folktron.....	33
Arbetet.....	35
Historien.....	36
Våldet.....	38
Svarta och vita röster.....	39
Rasifierade röster.....	40
Köttsliga röster.....	41
Rationella röster.....	43
Unika röster.....	44
Rum på gränsen mellan vithet och svarthet.....	45
Den andre.....	45
Våldet.....	49
Jorden.....	52
Ruset.....	58
Vansinnet.....	60
Sammanfattning.....	62
Kroppar i gränslandet.....	65
Käll- och litteraturförteckning.....	70
Primärmaterial.....	70
Sekundärmaterial.....	70

Inledning

”Trött på vithet.” Ett slagord formulerat av kolarna, nattens och de hårda mödornas trälar i Dan Anderssons (1888-1920) litterära universum. ”Trött på vithet.” En räcka ord som får en särskild klang inom den vithetskritiska diskurs som är verksam på det litteraturvetenskapliga fältet så gott som hundra år efter det att *Kolarhistorier* först publicerades 1914. ”Trött på vithet.” Ett ställningstagande som inom fiktionen bottnar i det faktum att kroppsarbetet i bokstavlig mening färgade de vita männen svarta. I föreliggande undersökning kommer jag att pröva att göra dessa Anderssonska män med vit hud och svarta masker meningsfulla inom en intersektionellt färgad förståelse av vithet.

Inom internationell forskning lyfts den skandinaviska kontexten fram som särskilt betydelsefull för formulerandet av en hegemonisk vithet. I standarverket *White* (1997) påpekar Richard Dyer att ”some whites are whiter than others, with the Anglo-Saxons, Germans and Scandinavians usually providing the apex of whiteness under British imperialism, US development and Nazism”.¹ Trots detta ligger vithetsforskningen i sin linda i en svensk humanvetenskaplig kontext. Lästa i ljuset av det intresse kring vithetskritiska frågeställningar som ändå spirar inom det intersektionella samtalet i stort framstår Dan Anderssons litterära produktion som högst aktuell. Vid sidan av den ovan antydda problematiken i förstlingsverket *Kolarhistorier* är det ett faktum att författarskapets avslutande verk från 1920 tituleras *Chi-mo-ka-ma*, vilket betyder ’vit man’ på det amerikanska språket ojibwe.² Ett intersektionellt perspektiv baserat på vithet tycks vara en produktiv ingång till flera texter i det Anderssonska författarskapet. Där vithetsforskningen knappt har kommit igång, har studiet av Dan Anderssons texter istället avstannat. Den befintliga forskningen är nästan uteslutande bedriven med en biografisk ansats. En undersökning av vithet i prosa skriven av Dan Andersson kan på så sätt vitalisera mer än ett fält inom dagens svenska litteraturvetenskap.

¹ Richard Dyer: *White* (London & New York, 1997) s. 19.

² Se vidare ’gichimookomaan’ i ”Glossary” i *Living Our Language. Ojibwe Tales and Oral Histories. A Bilingual Anthology*, red: Anton Treuer (Minnesota, 2001) (ingen paginering).

Syfte och metod

Syftet med uppsatsen är att undersöka hur vithet och svarthet som litterära formationer tar gestalt i Dan Anderssons *Kolarhistorier* och *Chi-mo-ka-ma* samt hur detta påverkar texternas formulerande av människoskapet.

För att uppnå detta syfte närläser jag texterna ur ett vithetskritiskt perspektiv och tar fasta på den diskursivitet som aktualiseras i en sådan läsning. Användningen av begreppet diskurs ansluter uppsatsen igenom till den tradition som etablerats av Michel Foucault.³

Forskningsläge

En stor del av det som har skrivits om Dan Andersson har formulerats utanför en vetenskaplig kontext, det senaste exemplet är Göran Greiders biografi *Det gångna är som en dröm och det närvarande förstår jag icke* (2008). Tidiga levnadstecknare av rang är Anne-Marie Odstedt och Waldemar Bernhard vilka med sina biografier *Dan Andersson: en levnadsteckning* (1941) samt *En bok om Dan Andersson* (1941) utgör referenspunkter för senare forskning. Den vetenskapliga textproduktionen kring Anderssons författarskap är inte stor till omfattningen, vilket möjliggör en inledande överblick över fältet.

Sedan 1940-talet har fyra avhandlingar inom ämnet litteraturvetenskap skrivits med Anderssons författarskap i fokus. Först ut var Bertil Lauritzen vars licentiatavhandling från 1942 i efterhand getts ut under titeln *Att läsa för glädje och skriva sig hel... Några studier kring Dan Anderssons litterära och religiösa utveckling* (1983). Genom dagboksanteckningar, brev och litterärt textmaterial följer Lauritzen den Anderssonska bildningsresan, driven av frågor som dessa: ”Från vilka krafter hämtade denne författare sin tro och sina tvivel? På vilka vägar sökte han? Vart nådde han?”⁴ Frågorna kan sägas vara representativa även för den senare forskningen. Lauritzens uppsats följdes upp av Eric Uhlins doktorsavhandling *Dan Andersson före Svarta ballader. Liv och diktning fram till 1916* (1950), en diger undersökning av såväl den historiska kontext där Andersson hade sina rötter som den han själv verkade i, samt av förstlingsverken *Kolarhistorier*, *Kolvaktarens visor* (1915) och *Det kallas vidskepelse*

³ Att en entydig definition av Foucaults diskursbegrepp är svår att formulera bottnar i att han själv inte är konsekvent i sin begreppsanvändning. En vanlig formulering, som i själva verket utgår från Foucaults svenske översättare Mats Rosengren, är att diskursen är ”[h]ela den praktik som frambringat en viss typ av yttranden”. (Rosengren i Michel Foucault: *Diskursens ordning*, övers. Mats Rosengren (Stockholm & Stehag, 1993) s. 57.) Centralt i min egen förståelse av begreppet är att diskursen är den instans inom vilken världen görs meningsfull.

⁴ Bertil Lauritzen: *Att läsa för glädje och skriva sig hel... Några studier kring Dan Anderssons litterära och religiösa utveckling* (Göteborg, 1983) s. 89.

(1916). Jag får anledning att återkomma till Uhlins analyser längre fram i forskningsöversikten. Där Uhlin satte punkt tog Gösta Ågren vid med sin *Kärlek som i allting bor. Dan Anderssons liv och diktning 1916-1920* (1971). Titeln syftar på den centrala tes som Ågren driver: att författaren, mot slutet av sin levnads bana, lyckades formulera en syntes mellan det kristna kärleksbudskapet och den buddhistiska nirvanatanken vilken ledde fram till idén om allkärleken.⁵ Jag återvänder även till Ågrens tankar kring denna diskursiva formation i Anderssons texter, likväl som hans analys av författarens sista verk *Chi-mo-ka-ma*. En något annorlunda ingång till det Anderssonska författarskapet har Olavi Hemmilä vars huvudsakliga ärende i *En yogi kommer till stan: Indisk religiositet i svensk skönlitteratur med särskild tonvikt på Dan Anderssons författarskap* (2004) är att, som titeln antyder, belysa en avgränsad problematik i en nationell litteratur snarare än att fördjupa sig i ett enskilt författarskap. De litterära analyser som görs håller sig emellertid inom samma biografiskt inriktade sökande efter författarintentionen som hos föregångarna.⁶ Förutom dessa fyra avhandlingar har Hans Granlid skrivit ett manus som publicerats postumt under titeln *Spänningarnas förlösning. Om Dan Anderssons verk och verklighet – med särskild hänsyn till hans sena prosa* (2004). Det är en essäistiskt hållen text som av Granlid själv karaktäriseras som ”en åldrande forskares uppfriskande vandring i ett för honom tjugusande landskap”.⁷ Att denna vandring är något krokig åskådliggörs av författarens slutsats att Andersson var ”en inkarnation av en mycket gammal själ, sannolikt med fornindiska erfarenheter”.⁸

Vid sidan av den litteraturvetenskapliga forskningen har Anderssons författarskap tilldragit sig intresse från religionsvetenskapligt håll. I ”Den allra högsta sången. Teologi och språk i Dan Anderssons religiösa diktning” (1981) argumenterar Jan Arvid Hellström för att den litteraturvetenskapliga forskningen inte förmått ge rättvisa åt det idéhistoriska innehållet i de skönlitterära texterna.⁹ Hellström menar att Andersson utan tvekan hör hemma i en teologisk tradition, inom vilken dualismen mellan det mänskliga och det gudomliga, mellan det jordiska och det eviga och mellan det kroppsliga och det andliga är fundamental.¹⁰ Han får stöd av Hans Åkerberg som i *Diktaren och arvet. Några Dan Andersson-studier* (1985) menar

⁵ Gösta Ågren: *Kärlek som i allting bor. Dan Anderssons liv och diktning 1916-1920* (diss., Göteborg, 1971) s. 8.

⁶ Olavi Hemmilä: *En yogi kommer till stan: Indisk religiositet i svensk skönlitteratur med särskild tonvikt på Dan Anderssons författarskap* (diss., Stockholm, 2002) s. 134ff., 139-142, 145, 148 osv.

⁷ Hans Granlid: *Spänningarnas förlösning. Om Dan Anderssons verk och verklighet – med särskild hänsyn till hans sena prosa* (Stockholm, 2004) s. 59.

⁸ *Ibid.* s. 190.

⁹ Jan Arvid Hellström: ”Den allra högsta sången. Teologi och språk i Dan Anderssons religiösa diktning” i *Den allra högsta sången. Studier kring Dan Anderssons religiösa diktning, den västindiska Rasta-rörelsen och den religionsvetenskapliga forskningen kring den religiösa sången* (Göteborg, 1981) s. 43, 45.

¹⁰ *Ibid.* s. 46.

att framförallt Ågrens tolkningar, vilka ledde fram till idén om allkärleken, är felaktiga.¹¹ Även om denna teologiska kritik knappast övertygar med dess uttolkningar av Anderssons personliga ambitioner med diktningen och hans privata upplevelser av den religiösa mystiken pekar den mot en möjlig problematik inom forskningstraditionen som står i nära förbindelse med de diskurser kring vithet som min egen undersökning är inriktad mot: hur förhåller sig de Anderssonska texterna till en dualistisk världsbild?¹² I en passus i ”Himlajus och jordegrus” (1971) begränsar Staffan Bergsten den idealistiska tendensen hos Andersson till ”dikter med en direkt anknytning till platoniskt inspirerade diktare som Baudelaire och Dante”.¹³ Ågren kopplar tvärtom den förmodade Baudelairiska influensen i en novell som ”Nagelmans dröm” (1920) till det han kallar allkärleken. Med detta begrepp önskar Ågren åskådliggöra att Andersson ”i slutfasen av sitt tänkande till skillnad från kristendomen och Platon inte utdömer verkligheten som ett lägre plan, en spegel blott av Realiteten, utan innefattar den och allt i samma kärleks band”. Och när detta sker ”omsluter han med samma syntes både livet och döden”.¹⁴

Sedd i ljuset av ovanstående forskningsläge torde varje undersökning av det Anderssonska författarskapet med förankring i en icke-biografisk ansats vara av intresse. I ”Hemskt morddrama i Sunnansjö”. Estetik och didaktik i två kortberättelser av Dan Andersson” (2001) närmar sig så Beata Agrell de skönlitterära texterna såväl som det historiska stoff som bearbetas i dem utifrån textanalytiska frågeställningar: ”Hur används stoffet i texterna och hur påverkas problemgestaltningen av den framställningsform som valts?”¹⁵ Kortprosaformen, menar Agrell, driver genom begränsningens konst fram en fördjupad läsart vilken, tillsammans med en förevisande tendens i texterna, bäddar för en begründande läsning.¹⁶ Samma scener i texten kan ge upphov till läsarter som ansluter till en materialistisk såväl som idealistisk diskurs,¹⁷ en slutsats vilken satt i en forskningshistorisk kontext närmast framstår som en kommentar till de i stycket ovan redovisade skiljaktigheterna. Med föreliggande undersökning fortsätter jag på den av Agrell inslagna vägen i så måtto att jag sätter prosa skriven av Dan Andersson i fokus för en icke biografisk

¹¹ Hans Åkerberg: *Diktaren och arvet. Några Dan Andersson-studier* (Göteborg, 1985) s. 76.

¹² Hellström s. 47.

¹³ Staffan Bergsten: ”Himlajus och jordegrus” i *Jaget och världen. Kosmiska analogier i svensk 1900-talslyrik* (Uppsala, 1971) s. 56.

¹⁴ Ågren s. 149.

¹⁵ Beata Agrell: ”Hemskt morddrama i Sunnansjö”. Estetik och didaktik i två kortberättelser av Dan Andersson” i *Skönhet men jämväl förnuft. Festskrift till Sverker Göransson*, red: Anna Forssberg Malm, Mats Jansson & Niklas Schiöler (Stockholm & Stehag, 2001) s. 484.

¹⁶ *Ibid.* s. 495-499.

¹⁷ *Ibid.* s. 498.

analys. De av mig valda texterna återfinns, som sagt var, i författarens första och sista verk: *Kolarhistorier* och *Chi-mo-ka-ma*.

Uhlin formulerar huvudtemat i *Kolarhistorier* såsom ”den ensamma vakan vid en sotsvart kolbotten med den gnistrande stjärnhimlen ovanför som det enda och ofrånkomliga perspektivet ut från ett fattigt och slitsamt liv”.¹⁸ Detta i grunden provinsiella tema skulle följa Andersson genom hela hans författarskap, menar Uhlin, men med den skillnaden att det sociala motivet till slut sublimeras i ett metafysiskt: ”Finntorparen i det svarta koldammet som då och då kastar en blick åt Karlavagnens svans på vinterhimlen har vridits bort ur blickfältet. I hans ställe har trätt den vid stoffet fastkedjade människan som envist hänger fast med ögonen vid den ljusstrålande rymdens löftesrika oändlighet.”¹⁹ Uhlins läsning av Andersson upprättar på så vis en spänning mellan situationen som kolare och situationen som människa vilken har sin grund i en på samma gång villkorad och universalistisk förståelse av människoskapet. Kolaren får i sin partikularitet svårt att ikläda sig beteckningen Människa. En dualism mellan det Simone de Beauvoir kallar immanens och transcendens finns närvarande i Uhlins läsning,²⁰ i vilken människans strävan att övervinna materian identifieras som ett självklart inslag i Anderssons texter. På så sätt anknyter också Uhlin till den tradition inom Dan Andersson-forskningen som utläser en idealistisk tendens i texterna.

Textmaterialet i novellsamlingen kategoriseras vidare i en rad övergripande motiv såsom arbetslivet vid milan, den sociala tendensen, den folkliga övertron, de finska elementen i denna samt motsatsförhållandet mellan de äldre kolarna och jagpersonen.²¹ Kompositionen sägs växla mellan de poler i kolarens tillvaro som ryms i dessa motiv: det hårda arbetet och den fantastiska övertron.²² Berättarrösten skiftar mellan dessa världar; talesman för arbetets värld är jagpersonen, vilken genomgående tolkas såsom varande Dan Andersson själv, medan den fantastiska världen är sprungen ur hans äldre arbetskamraters röster.²³ Dessa röster härrör

¹⁸ Eric Uhlin: *Dan Andersson före Svarta Ballader. Liv och diktning fram till 1916* (diss. Stockholm, 1950) s. 551f.

¹⁹ Ibid. s. 552.

²⁰ Simone de Beauvoir: *Det andra könet*, övers. Adam Inczèdy-Gombos & Åsa Moberg (Stockholm, 2002) s. 100f. de Beauvoir skriver här angående begreppen immanens och transcendens: ”Här har vi nyckeln till hela gåtan. På ett biologiskt plan kan en art endast bestå genom att skapa nytt liv, men detta skapande är bara ett upprepande av samma Liv under olika former. Genom att låta Existensen transcendera Livet säkerställer människan att Livet upprepas: genom detta överskridande skapar hon värden som fråntar den rena repetitionen allt värde.” Existensen och transcendensen är inom en patriarkal ordning förbehållna mannen eller den Ene, medan Livet och immanensen är förbehållna kvinnan eller den Andre, en ordning som är dömd att misslyckas eftersom alla människor i grund och botten är existerande varelser.

²¹ Uhlin s. 9, 277-317.

²² Ibid. s. 317.

²³ Ibid. s. 280, 312, 317.

enligt Uhlin ur den muntliga tradition som Andersson använde som stoff till sina berättelser.²⁴ De olika rösterna och deras förhållande till muntlighet och skriftlighet äger som senare skall framgå relevans ur ett vithetskritiskt perspektiv; kanske är det möjligt att tala om vita och svarta röster i texten?

Ågren nämner Rudyard Kipling, Jack London och i synnerhet Mark Twain som möjliga influenser till *Chi-mo-ka-ma*.²⁵ Inflytandet från *The Adventures of Huckleberry Finn* (1884) märks enligt Ågren på tematik såväl som berättarstruktur i novellsamlingen.²⁶ Stilen karaktäriseras som expressionistisk.²⁷ Ågren drar en parallell till *Kolarhistorier* då han beskriver den löst sammanfogade kompositionen; liksom i debuten hålls de enskilda delarna ihop av en gemensam jagberättare, av liknande tematik och motiv samt av det faktum att karaktärerna återkommer under berättelsernas gång.²⁸ Toni Morrison lyfter i pionjärbetret *Playing in the Dark. Whiteness and the Literary Imagination* (1993) fram just *The Adventures of Huckleberry Finn* som en av de viktigaste texterna i formulerandet av litterär vithet i en nordamerikansk kontext, vilket ger mig anledning att återkomma till Twain längre fram i uppsatsen.²⁹ Även Kiplings och Londons texter har som bekant anknytning till en diskursiv vithet. Om den senare skriver Uhlin: ”Den evolutionsfilosofiska formeln kampen för tillvaron kan stå som mottot för hela hans produktion. Sina illustrationer till livskampen valde han liksom Kipling från den anglosachsiska rasens segertåg genom världen. I sina exemplifieringar av detta förlopp uppehåller sig London med förkärlek vid den ensamme vite mannens kamp mot primitiva folk i en miljö, som tvingade denne till en maximal utveckling av viljekraften.”³⁰ Viljans seger över materian kan med Dyer betraktas som själva kärnan i den västerländska konstruktionen av vithet: ”The white spirit organises white flesh and in turn non-white flesh and other material matters: it has *enterprise*.”³¹

Det förmodade inflytandet från London kretsar inte minst kring det hos Andersson vanligt förekommande vildmarksmotivet, vilket åtnjuter uppmärksamhet från Ågren såväl som Uhlin. Då detta drag synes relevant ur ett vithetskritiskt perspektiv vill jag slutligen ägna det ett par rader. Ågren menar att vildmarken fyller två funktioner i Anderssons texter: å ena sidan accentueras den mänskliga existensen i en tyst och orörlig ödslighet, å andra sidan ingår

²⁴ Ibid. s. 228, 293f.

²⁵ Ågren s. 204f.

²⁶ Ibid. s. 206-209.

²⁷ Ibid. s. 214.

²⁸ Ibid. s. 215f.

²⁹ Toni Morrison: *Playing in the Dark. Whiteness and the Literary Imagination* (New York, 1993) s. 54-59.

³⁰ Uhlin s. 249.

³¹ Dyer s. 15.

vildmarken i ett dialektiskt bygge som leder fram till en syntes av människa och natur.³² Uhlin uppmärksammar att vildmarken även härbärgerar människor: samer och finnar spelar i en svensk kontext ungefär samma roll som den inhemska befolkningen i amerikansk frontierlitteratur, med skillnaden att de förra idealiseras i en högre utsträckning då de inte varit förmögna att bjuda samma motstånd mot de koloniala processerna som de senare.³³ Vildmarksskildringarna i svensk litteratur kan med Uhlin sägas rymmas inom en spännvidd från romantik till naturalism, för att slutligen fogas till den gryende arbetarlitteraturen.³⁴

Teoretiska utgångspunkter

Kritiska vithetsstudier har under de senaste två decennierna vuxit till ett brett såväl som brokigt interdisciplinärt akademiskt fält inom framförallt anglosaxisk forskning. Här är inte platsen att ge ens en inledande överblick, utan att presentera de teorier som ligger till grund för min egen undersöknings begreppsliggörande av vithet. Dessa utgår från en existensfenomenologisk ansats så som den presenteras av Frantz Fanon i *Peau noir, masques blancs* (1952; *Svart hud, vita masker*, 1997) och därefter utvecklas av Sara Ahmed i ”A Phenomenology of Whiteness” (2007). Efter denna fenomenologiska genomgång presenterar jag de teorier kring representationer av vithet som Morrison och framförallt Dyer har formulerat, för att slutligen landa i en intersektionellt uppbyggd förståelse av vithet som utgår från Matt Wrays undersökning av fenomenet *poor white trash* i boken *Not Quite White. White Trash and the Boundaries of Whiteness* (2006).

Vithetens fenomenologi

Utgångspunkten för den fenomenologiska förståelsen av vithet finns i historien. Genom de våldsamma praktiker och diskurser som är en outplånlig del av det historiska tillstånd som Walter D. Mignolo benämner modernitet/kolonialitet har mänsklighetens värld färgats vit.³⁵ I Ahmeds språkdräkt utgör vitheten den punkt från vilken världen breder ut sig.³⁶ Det

³² Ågren s. 145f.

³³ Uhlin s. 255.

³⁴ Ibid. s. 255ff.

³⁵ Walter D. Mignolo: *The Darker Side of Western Modernity. Global Futures, Decolonial Options* (Durham, 2011) s. xxi.

³⁶ Sara Ahmed: ”A Phenomenology of Whiteness” i *Feminist Theory*, vol. 8, no.2 (2007) s. 154.

grundläggande antagandet är här att världen är en levd värld och att livet är världsligt.³⁷ Detta innebär att människan vid sin ankomst alltid redan är i världen. Existensfenomenologin är på detta sätt antiessentialistisk; ”essensen föregår inte existensen: i sin rena subjektivitet är människan *ingenting*” som de Beauvoir skriver i *Le Deuxième sexe* (1949; *Det andra könet*, 2002).³⁸ Existensfenomenologin är även antidualistisk i det att den betonar en ömsesidighet mellan subjekt och objekt,³⁹ sakerna som visar sig, eller med andra ord fenomenen, förutsätter ett medvetande som de kan visa sig för i lika hög grad som medvetandet förutsätter fenomen att vara riktat mot.⁴⁰ Livet och världen förbinds i en enhet vilken utgör en komplex och oreducerbar verklighet.⁴¹ Vitheten som historiskt fenomen, skapat av moderniteten/kolonialiteten, leder sålunda till att människor, vilka lever i denna historiska kontext, alltid redan är impregnerade av den. Men, som David S. Owen påpekar, leder det faktum att vitheten är normaliserad till att den hamnar i bakgrunden.⁴² Med Ahmed släpar vitheten efter kroppar och förlänger på så sätt deras utbredning i världen.⁴³ Vitheten är inte först och främst en egenskap hos kroppar utan ett historiskt tillstånd, och de kroppar som passerar därigenom utan att bli stoppade är de kroppar som vi i vardagligt tal kallar vita. Vitheten underlättar på så sätt rörligheten hos vissa kroppar och begränsar den hos andra.⁴⁴ Och det är här Fanons tänkande kommer in i bilden.

Fanon upprättar en fenomenologi för den icke-vita eller svarta kroppen⁴⁵ och avslöjar på så sätt sina föregångare som blinda för vithetens normativitet.⁴⁶ Där den tidigare fenomenologin beskrivit kroppar som med hjälp av sinnliga intryck orienterat sig mot sina uppgifter i världen beskriver Fanon en kropp som pressas nedåt och slutligen faller sönder

³⁷ Jan Bengtsson: ”Livsvärld” i *Nationalencyklopedin* (2012b) [<http://www.ne.se.ezproxy.ub.gu.se/livsvärld>] (hämtad 2012-03-27).

³⁸ de Beauvoir: s. 311. Citatet bär på en referens till Jean Paul Sartres konstaterande att ”existensen föregår essensen”.

³⁹ Hos en tänkare som de Beauvoir är det mer korrekt att tala om en subjekt-subjekt-relation. Även tingen kan som senare skall framgå sägas ha en agens inom den strömning som går under namnet *new materialism*.

⁴⁰ Jan Bengtsson: ”Fenomenologi” i *Nationalencyklopedin* (2012a) [<http://www.ne.se.ezproxy.ub.gu.se/lang/fenomenologi>] (hämtad 2012-03-27).

⁴¹ Bengtsson (2012a)

⁴² David S. Owen: ”Towards a Critical Theory of Whiteness” i *Philosophy & Social Criticism*, vol. 33, no. 2 (2007) s. 208.

⁴³ Ahmed s. 156.

⁴⁴ Ibid. s. 159.

⁴⁵ Dyer diskuterar hur man bör benämna den underprivilegerade situationen i rasifierade relationer och fastnar i slutändan för icke-vit (Dyer s. 11). Jag instämmer med Dyer i att detta begrepp är det mest korrekta, men då de Anderssonska texterna ger svartheten ett eget värde använder jag i regel den beteckningen i uppsatsen. När det gäller den indianifierade situationen som inom en rasifierad diskurs snarare är röd än svart använder jag i regel begreppet icke-vit, vilket också används som en allmän beteckning på det som ligger utanför vitheten. Till skillnad från Dyer ser jag det inte som besvärande att på så sätt verka inom en diskurs som är laddad med negativitet eftersom jag med Ahmed menar att en sådan desorienterad situation, vilken jag själv skriver utifrån, öppnar för skapande av ny kunskap (Ahmed s. 163).

⁴⁶ Ibid. s. 160.

under påverkan från den vita människans blick.⁴⁷ Med Louis Althusser kan man säga att den svarta kroppen blir interPELLERAD in i en kolonial maktordning, något som pekar mot ett grundläggande villkor för den mänskliga existensen inom den ontologiska fenomenologin: som människa är du alltid utifrånbestämd.⁴⁸ Även om den moderna kolonialismen i bokstavlig mening har slagit sönder ett stort antal icke-vita kroppar handlar det här snarare om ett inflytande som bryter ner den svarta människans *kroppsschema*. Detta begrepp uttrycker utifrån Maurice Merleau-Pontys tänkande hur människans rumslighet skiljer sig från tingens; medan människans kropp utifrån sin begynnelsepunkt är förankrad i föremål och genom dem orienterad mot sina uppgifter i världen är tingen endast uppradade sida vid sida. Människans rumslighet såväl som kroppslighet kan sålunda beskrivas i termer av *situation*, medan tingens rumslighet bör beskrivas i termer av *position*.⁴⁹ Med Fanons ord utgör kroppsschemat inget mindre än ”en långsam konstruktion av mitt jag som kropp i en värld av tid och rum”.⁵⁰ När den svarta människans kroppsschema faller sönder innebär det att hon förflyttas från människornas värld till tingens. Hon blir inte längre begärd av den andre som människa, eller i existensfenomenologisk utformning som *brist*, utan som ett ting. Det som visar sig under kroppsschemat är i själva verket ett historiskt-rasmässigt schema.⁵¹ Detta har inte tillägnats genom sinnliga intryck av världen ”utan genom den andre, den vite, som hade vävt mig av tusen trådar, anekdoter, historier”.⁵² Världen, inklusive den egna kroppen, är med andra ord inte direkt tillgänglig för den rasifierade svarta människan utan medieras av diskurser sprungna ur den rasifierade vita människans livsvärld. Den rasifierade svarta eller icke-vita kroppens fenomenologi är sålunda den desorienterade kroppens fenomenologi.⁵³

Vid sidan av historien är materialiteten en viktig utgångspunkt i den fenomenologiska förståelsen av vithet. Det är genom sin förankring i föremål som kroppen breder ut sig i världen. Ahmed skriver: ”What you come into contact with is shaped by what you do: bodies are orientated when they are occupied in time and space. Bodies are shaped by this contact with objects. What gets near is both shaped by what bodies do, and in turn affects what bodies can do.”⁵⁴ Materialen är på så sätt med och formar kroppars orientering i världen i en sådan

⁴⁷ Frantz Fanon: *Svart hud, vita masker*, övers. Stefan Jordebrandt (Göteborg, 1997) s. 108f.

⁴⁸ Ahmed s. 157.

⁴⁹ Maurice Merleau-Ponty: *Kroppens fenomenologi*, övers. William Fovet (Göteborg, 1997) s. 53.

⁵⁰ Fanon s. 108.

⁵¹ Ibid.

⁵² Ibid.

⁵³ Ahmed s. 160.

⁵⁴ Ibid. s. 152.

utsträckning att vi kan tala om dess agentskap.⁵⁵ Som nämndes i inledningen är det exempelvis troligt att de Anderssonska människors rörelse bort från vitheten hänger samman med deras kroppars intima kontakt med kolutvinningens avfallsprodukter i form av stybbe och sot. Men de saker som Ahmed talar om begränsar sig inte till fysiska objekt, utan kan även omfatta stilar, möjligheter, strävanden, tekniker och vanor.⁵⁶ Poängen är att olika saker är olika nåbara för olika kroppar i en värld som ordnas på ett speciellt sätt, vilket leder till att dessa kroppar har olika möjligheter att bebo den. De kroppar som utan problem kan känna sig hemma i en vit värld uppfattas genom sin gemensamma boplats som delande en likhet. Här kan Ahmed sägas laborera med begreppen metonymi, vilket som bekant är en fråga om närhet, och metafor, vilket är en fråga om likhet. Vitheten handlar enligt Ahmed i högre grad om närhet än om likhet eftersom den senare härleds ur den förra. Två ärtor i en ärtskida upplevs i det engelska språket som lika, menar Ahmed, inte därför att de i egentlig mening ser likadana ut, utan därför att de delar boplats.⁵⁷ Vita kroppar upplevs med andra ord som lika därför att de känner sig hemma i den vita världen. Vad som händer med en kropp som inte upplever samma grad av självklar hemmastaddhet i moderniteten/kolonialiteten har Fanon redan visat oss. Hur historien förs vidare till nya kroppar beskriver Ahmed i termer av *arv* och modifierar på så vis den tidigare fenomenologin: "If history is made 'out of' what is passed down, then history is made out of what is given not only in the sense of that which is 'always-already' there *before our arrival*, but in the active sense of the gift: as a gift, history is what we *receive upon arrival*."⁵⁸ En sådan gåva som människor tar emot som ett historiskt arv vid sin ankomst till världen är, enligt Ahmed, ras. Detta yttrar sig som sagt genom att olika saker är olika nåbara för olika kroppar, sålunda är även sakers nåbarhet en fråga om arv. Och eftersom människors kroppar existerar i världen genom sin förankring i olika föremål och aktiviteter har sakers nåbarhet en direkt påverkan på vilka handlingar dessa kroppar mäktar att utföra.⁵⁹

Vithetens representationer

Även om vithet i linje med Ahmeds resonemang ovan inte kan reduceras till något som är inneboende i människors kroppar handlar dess kulturella historia om de vägar på vilka man

⁵⁵ Se t.ex. Karen Barad: "Posthumanist Performativity: Toward an Understanding of How Matter Comes to Matter" i *Signs*, vol. 28, no. 3 (2003) s. 801-831.

⁵⁶ Ahmed s. 154.

⁵⁷ Ibid. s. 155.

⁵⁸ Ibid. s. 154.

⁵⁹ Ibid. s. 154f.

har sökt att *förkroppsliga* den. Dyer urskiljer tre diskurser inom vilka dessa förkroppsliganden varit särskilt viktiga för den kulturella representationen av vithet i modern tid: kristendom, ras samt företagsamhet och imperialism.⁶⁰ Liksom Hynek Pallas ser jag en fara i att alltför okritiskt applicera Dyers resonemang på det kulturhistoriska material jag har för handen.⁶¹ Vitheten riskerar utifrån Dyers ofta briljanta analyser att framstå som i det närmaste homogen, medan jag i linje med vithetsforskningen överlag vill betona dess situering i tid och rum.⁶² Här handlar det till syvende och sist om hur man som forskare förhåller sig till diskurser med hegemoniska anspråk, till vilka vitheten såväl som moderniteten får räknas. Dyers uttolkning av vitheten ligger överlag nära en mer allmän beskrivning av moderniteten, vilket knappast bör ses som en slump då vithet med Owen mycket väl kan sägas strukturera livsvärlden i moderniteten/kolonialiteten.⁶³ De Anderssonska texterna är tillkomna under en tid då detta historiska tillstånd får sitt globala genomslag i samband med kapitalismens expansion under 1800-talet.⁶⁴ Jag ser det därför som värdefullt att använda mig av den verktygslåda som Dyers vithetskritiska resonemang erbjuder, under förutsättning att det står klart att representationerna av vithet är kopplade till specifika historiska kontexter där vitheten innehaft en hegemonisk position.

Representationer utgörs hos Dyer av det som han kallar bilder eller kulturella konstruktioner. Dessa bilder eller konstruktioner ligger till grund för hur den materiella verkligheten görs meningsfull. Representationer av vita människor utgör på så sätt de medel med vilka en del av verkligheten tolkas i moderniteten/kolonialiteten.⁶⁵ En inte obetydlig del av dessa representationer har sin upprinnelse i kristendomen, inte minst bilden av den vite mannen, som enligt Dyer hämtar sin bärkraft i berättelserna om Jesus.⁶⁶ Eftersom Anderssons texter på ett uttalat sätt skildrar vita män synes det värdefullt att här ägna utrymme åt Dyers beskrivning av vit maskulinitet.

Det som utmärker bilden av den vite mannen är att han är laddad med svarthet såväl som vithet. Liksom Jesus i den kristna diskursen är helt och hållet kött *och* helt och hållet ande, uppgår tillvarons hela spektra av mörker och ljus i den vite mannen; han ensam är det universella tecknet för mänsklighet. Anden, som är *i* kroppen men inte *av* kroppen, segrar i berättelsen om Jesus genom offerdöden på korset, men det är en seger som kräver sitt i

⁶⁰ Dyer s. 14.

⁶¹ Hynek Pallas: *Vithet i svensk spelfilm 1989-2010* (diss. Göteborg, 2011) s. 51.

⁶² Owen s. 206.

⁶³ Ibid. s. 211.

⁶⁴ Eric Hobsbawm: *The Age of Empire 1875-1914* (New York, 1989).

⁶⁵ Dyer s. xiii.

⁶⁶ Ibid. s. 17.

viljemakt under timmarna av ångest i Getsemane. Den vite mannens drama är just detta: att genom sin viljemakt låta anden segra över köttet, och Dyer menar att denna konflikt utgör en aldrig sinande källa till representation inom västerländsk konst. Dyers framställning av den vite mannen rymmer ett visst mått av intersektionalitet. Mörkret inom mannen är ett tecken på maskulinitet med dess konnotationer till sexualitet och annat som kan karaktäriseras som lågt och kroppsligt. Ljuset är ett tecken på rasifierad vithet då det symboliserar den vite mannens förmåga att kontrollera köttet. På så vis föreligger det en konflikt mellan den vite mannens köns- och rastillhörighet i det att hans maskulinitet riskerar att befläcka hans vithet och denna i sin tur riskerar att kastrera honom. Till detta fogas en klassanalys: proletariats vita män besitter nödvändigtvis inte förmågan att kämpa mot sitt inneboende mörker.⁶⁷ Hela dramat utspelar sig slutligen i en heterosexuell kontext vilken Dyer sammankopplar med nödvändigheten att reproducera de skillnader som rasbegreppet systematiserar.⁶⁸

I formulerandet av ras opererar vitheten inom diskurser byggda på genealogi såväl som biologi, men är mer hemmastadd i de förra; ”to have a history is one splendid thing”, säger Dyer, ”to be defined by one’s body is quite another”.⁶⁹ Eftersom den vita kroppen är mättad av immaterialitet står den i slutändan över alla försök till biologisk rasifiering; anden, som den vita kroppen härbärgerar, kan både behärska och transcendera den.⁷⁰ Anden är i en västerländsk idétradition ett lika centralt som komplext begrepp, och här är inte platsen att utreda de kontexter inom vilka den gjorts meningsfull. För att följa Dyers resonemang räcker det med att förstå att anden inom en kapitalistisk diskurs tar betydelser i form av energi, vilja och ambition.⁷¹ Dessa är de byggstenar som inom en av företagsamhet motiverad berättarstruktur utgör själva drivkrafterna till moderniteten, och i en imperialistisk kontext färgas de också vita. I en fallstudie av Vilda Västern-genren sammanfattar så Dyer det han menar utmärker vita narrativ, och eftersom Anderssons *Chi-mo-ka-ma* utspelar sig i en nybyggarkontext synes slutsatserna vara av intresse även för min undersökning.

De vita narrativen organiserar hur tid och rum uppfattas i en vit värld genom det centrala elementet *gränsen*, vars innebörd är att mänskligheten tar sig framåt i tiden genom att erövra nya territorier.⁷² Den odlingsbara jorden fyller på detta sätt en avgörande och – som undersökningen av de Anderssonska texterna kommer att visa – tveeggad funktion i skapandet av en vit värld. De inhemska folken i Nordamerika såväl som i Australien hade inte

⁶⁷ Ibid. s. 28.

⁶⁸ Ibid. s. 20.

⁶⁹ Ibid.

⁷⁰ Ibid. s. 23.

⁷¹ Ibid. s. 31.

⁷² Ibid. s. 33.

en jordbrukares relation till marken och saknade därför inom ramen för en vit förståelse av tillvaron rättigheter till den.⁷³ Genom moderniteten/kolonialitetens expansion skapades så en ny värld där ordning etablerades genom att jorden togs i besittning.⁷⁴ I ord- och bildkonst ordnas naturen till landskap, vilka inom frontier-genren inte sällan framställs i form av en blank yta där hårda, seniga män utövar herravälde över sig själva och omgivningen.⁷⁵ Denna nya värld föds genom våldsamma handlingar eftersom dessa tar bort oordning från världen i form av dålig natur, dåliga infödingar och dåliga vita.⁷⁶ Fiktionsvärlden är, som Dyer uttrycker saken, oheterosexuell i det att den saknar kvinnor; dessa finns endast med i de manliga karaktärernas längtan efter det rena hemmet där hustrun huserar.⁷⁷ Berättandet i ett vitt narrativ är enligt Dyer såväl extra- som heterodiegetiskt; den vitaste av positioner intas av det universella subjektet utan egenskaper vars berättande är distanserat, abstrakt och objektivt.⁷⁸

Det är ingen slump att Dyer förlägger urtypen för ett vitt narrativ till den genre som skildrar erövringen av den nordamerikanska kontinenten. Befintliga undersökningar hänför den vita rasens diskursiva uppkomst till just denna historiska kontext.⁷⁹ Genom en enande såväl som separerande rörelse upprättas nya gränzoner mellan mänskliga kroppar då det från olika europeiska nationer härstammande nybyggarproletariatet framställs som vitt, medan de kroppar som betecknas som röda och svarta särskiljs från denna gemenskap. Nedan skall jag presentera ytterligare teorier kring gränsdragningarnas betydelser för vitheten som begrepp, men först vill jag ägna uppmärksamhet åt den litterära aspekten av vithetens uppkomst i en euroamerikansk kontext. Morrison menar nämligen att litteratur skriven i USA gjort det till sin uppgift att konstruera den nye vite mannen.⁸⁰ Även om det inte är uttalat framstår hon som influerad av Edward Saids teorier kring orientalism då hon upprättar afrikanismen som den diskurs som skapar vithet i dessa texter. Afrikanismen kan med Morrisons egna ord beskrivas som "the self-evident ways that Americans choose to talk about themselves through and within a sometimes allegorical, sometimes metaphorical, but always choked representation of

⁷³ Alastair Davidson: "En utdömd ras: kolonisationen och aboriginerna i Australien" i *Kolonialismens svarta bok. 1500-2000: Från utrotning till självrannsakan*, red: Marc Ferro, övers. Kristina Ekelund, Bengt Ellenberger & Lotta Riad (Stockholm, 2003) s. 86.

⁷⁴ Dyer, s. 33. Intressant i sammanhanget är också att ursprunget till termen kolonialism enligt SAOB återfinns i latinets *colonia*, vilket betyder lantegendom, och *colonus*, vilket betyder jordbrukare. Nybyggaren är sålunda mer ursprunglig som koloniatör än exempelvis erövaren/conquistadoren.

⁷⁵ Ibid. s. 34.

⁷⁶ Ibid.

⁷⁷ Ibid. s. 36.

⁷⁸ Ibid. s. 39.

⁷⁹ Ibid. s. 19.

⁸⁰ Morrison s. 14.

an Africanist presence”.⁸¹ Liksom orientalismen hos Said är ett sätt att inom moderniteten/kolonialiteten handskas med tillvarons ambivalens genom att förpassa dess icke-önskvärda sidor till den Andre,⁸² förflyttar afrikanismen livets alla motsättningar till svartheten, vilket får ödesdigra konsekvenser för vitheten: ”images of blackness can be evil and protective, rebellious and forgiving, fearful and desirable – all of the self-contradictory features of the self. Whiteness alone is mute, meaningless, unfathomable, pointless, frozen, veiled, curtained, dreaded, senseless, implacable”.⁸³ Här landar Morrison i den bild av vitheten såsom gränsande till döden som även är Dyers slutstation i sökandet efter vithetens betydelser i moderniteten/kolonialiteten. Dyer ser denna association som en logisk följd av hur vitheten härskar; i dess renaste form innebär den att vara befriad från materialitet eller med andra ord *ingenting*, vilket i en västerländsk tradition överrensstämmer med uppfattningen om döden som ett tomrum.⁸⁴ En allomfattande vithet är därför knappast önskvärd, och Dyer likväl som Fanon och Morrison framhåller hur vitheten står i ett existentiellt beroendeförhållande till svartheten, vilken har en mer direkt relation till materian.⁸⁵ Den vita litteraturen i USA etablerar så vad Morrison kallar ett ”master narrative” som i texten binder tillvarons svarthet i en afrikanistisk gestalt.⁸⁶ Ett exempel är den förrymde slaven Jim i Twains *The Adventures of Huckleberry Finn*, som förkroppsligar den vita frihetens parasitära natur. Morrison skriver: ”Nothing highlighted freedom – if it did not in fact create it – like slavery.”⁸⁷ I Twains text utgör Jim en språngbräda med hjälp av vilken barnet Huck Finn kan mogna till en ansvarskännande vuxen genom att föra dem båda i säkerhet, en funktion som Morrison menar inte hade varit möjlig om den svarte mannen varit vit.⁸⁸

Vithetens intersektionalitet

Intersektionalitetsperspektivet synliggör de multipla och simultana maktrelationer som varje mänskligt liv är inbegripet i. Här vill jag pröva att betrakta vitheten som ett intersektionellt

⁸¹ Ibid. s. 17.

⁸² Edvard Said: *Orientalism* (New York, 1978).

⁸³ Morrison s. 59.

⁸⁴ Dyer s. 78, 207. Här är det intressant att reflektera över hur människor bemötte européerna i samband med den tidiga kolonialismen. ”Vita män kom från vattnet och talade ord som man inte förstod. Våra fäder blev rädda, de sa att de var vumbier, döda som gick igen” berättas det exempelvis i en muntlig tradition från nuvarande Angola, återgiven i Elikia M’Bokolo: ”Centralafrika – massakrernas tid” i *Kolonialismens svarta bok*, s. 495f.

⁸⁵ Dyer s. 24, Fanon s. 148, Morrison passim.

⁸⁶ Morrison s. 38, 50.

⁸⁷ Ibid. s. 38.

⁸⁸ Ibid. s. 56.

kluster vilket i sig rymmer bland annat ras, klass, kön, sexualitet och funktionalitet. Utifrån en studie av det diskursiva fenomenet *poor white trash* försvarar Wray förståelsen av vithet som en social och inte enbart rasifierad kategori.⁸⁹ Jag håller det mot den bakgrunden för sannolikt att man genom att fokusera en vithet som befinner sig på gränsen till svarthet kan urskilja de intersektioner som en vit situering är uppbyggd av.⁹⁰ Wray använder inte själv begreppet intersektionalitet eftersom han menar att forskning som följer detta paradigm tenderar att utgå från kategoriseringar som ras, klass, kön och sexualitet som separata entiteter för att sedan sammanfoga det som den egna analysen har sönderdelat.⁹¹ Jag instämmer med Wray i att upptagenheten vid olika skillnadsskapande diskurser riskerar att förflytta fokus från de gränzoner som borde stå i fokus för en intersektionell analys, men ser också en risk i att avlägsna mig alltför mycket från dem då en diversitet av analytiska redskap bättre motsvarar den komplexa verklighet all forskning strävar efter att beskriva. Däremot ser jag ingen anledning att i förväg bestämma mig för vilka maktaxlar som min intersektionella analys skall fokusera eftersom jag menar att ett sådant grepp snarare skymmer sikten än förbättrar den.⁹² ”Poängen med en intersektionalitetsanalys”, hävdar Nina Lykke, ”är att undersöka hur de olika axlarna interagerar; alltså hur de genom en komplex och dynamisk interaktion ömsesidigt konstruerar varandra”.⁹³ Jag väljer här att betrakta det intersektionella perspektivet som ett raster att lägga över den kulturella representationen av vithet för att på så vis urskilja av vilka beståndsdelar den är uppbyggd. Fördelen med ett raster är att det förmår återge gråtoner i det som annars framstår som svart och vitt. Gråtoner kan också läsas som gränzoner och som antytts är det dessa Wray fokuserar i sin analys av white trash-fenomenet.

En närläsning av själva termen är tillräcklig för att tydliggöra problematiken: ”*white trash* names a kind of disturbing liminality: a monstrous, transgressive identity of mutually violating boundary terms, a dangerous threshold state of being neither one nor the other. It brings together into a single ontological category that which must be kept apart in order to establish a meaningful and stable symbolic order”.⁹⁴ Om de Anderssonska männen kan göras meningsfulla inom kategorin white trash kan de sålunda sägas beteckna en liminalitet som

⁸⁹ Matt Wray: *Not Quite White. White Trash and the Boundaries of Whiteness* (Durham, 2006) s. 139.

⁹⁰ Möjligtvis bör man så tala om ’vitheter’ istället för om ’vithet’

⁹¹ Wray s. 24.

⁹² Möjligtvis är det dock värdefullt att här uppmärksamma att jag inkluderar *art* i min intersektionella analys, eftersom det i sammanhanget inte är en självklarhet att på så vis röra sig utanför människoskapets gränser. Mitt val har sin grund i att vithetsstudier liksom andra kritiska perspektiv ger vid handen att ett fjärmande från djuriskhet är en bidragande orsak till skapandet av hierarkier mellan människor, men också i min strävan att sätta människoskapet som diskursiv konstruktion under lupp.

⁹³ Nina Lykke: ”Intersektionalitet – ett användbart begrepp för genusforskningen”, övers. Hanna Hallgren, i *Kvinnovetenskaplig Tidskrift*, nr 1 (2003) s. 52.

⁹⁴ Wray s. 2.

destabiliserar vithetens symboliska ordning. *Liminalitet* är utifrån Fanons och Homi K. Bhabhas tänkande ett centralt begrepp inom den postkoloniala teoribildningen som pekar mot de koloniala identiteternas ofrånkomliga instabilitet och ångestmättnad.⁹⁵ Vitheten kan också i enlighet med Dyer betraktas som en rakt igenom instabil kategori i det att den som rasifierande diskurs som gör människors kroppar och härkomster meningsfulla tillåter vissa grupper att betraktas som vita i en viss kontext men inte i en annan: bland de mest omskrivna exemplen finner vi judar och irländare.⁹⁶ Instabiliteten utgör i förlängningen en stabiliserande faktor då det historiskt uppstår en tendens att vilja ansluta sig till vitheten, eller möjligtvis att klättra inom den, istället för att utmana dess hegemoni.⁹⁷ Instabiliteten utgör också, som redan illustrerats i avsnittet kring vit maskulinitet, en orsak till vithetens förmåga att generera narrativ.⁹⁸ Det enda undantaget från vithetens instabilitet, menar Dyer, är då den verkar som symbol tillsammans med svarthet; då tenderar dess betydelser att fixeras på ett relativt förutsägbart sätt.⁹⁹ Bortom den symboliska ordning som Wray menar måste hållas stabil döljer sig så en hög grad av instabilitet som verkar till vithetens fördel. Och som Dyers analys av vit maskulinitet också visar är instabiliteten i hög grad kopplad till intersektionella förhållanden.

I fenomenet white trash möts som Wrays studie ger vid handen föreställningar om dumhet, lathet, smutsighet, snuskighet, perversitet, omoral och kriminalitet.¹⁰⁰ Dessa diskursiva element är inte endast kopplade till ras utan också till sådant som funktionalitet, sexualitet, kön och klass, vilka Wray menar bör läsas som inbördes relaterade subprocesser inom en bredare förståelse av social differentiering.¹⁰¹ Vitheten, vilken av Wray begreppsliggörs som en flexibel uppsättning gränser som ger mening åt den sociala kategorin vit, kan sålunda fungera som ett prisma genom vilket flera olika maktasymmetrier kan iakttas.¹⁰² De olika maktaxlarna kan förstås som vägar att ställa vissa aspekter av gränsen och dess operationer i förgrunden, utan att därmed förlora ur sikten att ingen av dem utgör gränsen i dess helhet.¹⁰³ För att förstå hur vithet tar form i en specifik historisk, geografisk eller för den delen litterär kontext räcker det sålunda inte att ta föreställningar om ras i beaktande, utan fler maktasymmetrier måste uppmärksammas. Särskilt tydligt blir detta då vissa människors

⁹⁵ Ania Loomba: *Colonialism/Postcolonialism* (London & New York, 1998) s. 176.

⁹⁶ Dyer s. 53.

⁹⁷ Ibid. s. 20.

⁹⁸ Ibid. s. 40.

⁹⁹ Ibid. s. 60.

¹⁰⁰ Wray s. 95.

¹⁰¹ Ibid. s. 6. Wray nämner dock inte funktionalitet i sin studie.

¹⁰² Ibid. s. 6, 142.

¹⁰³ Ibid. s. 142.

föreställda brist på vithet skall göras begriplig, exempelvis inom ramarna för fenomenet white trash. Som Wray påpekar kännetecknades fattiga vitas situation i USA länge av liminalitet i det att de befann sig mellan vita och svarta i ett demokratiskt system som byggde på rastillhörighet vilken materialiserades i *ägandet av jord*.¹⁰⁴ I artikeln ”Whiteness as Property” (1993) menar Cheryl I. Harris att de juridiska diskurser som var verksamma i den nordamerikanska kontexten konstruerade rasbegreppet i relation till ägande. Hon refererar till slavens situation då hon talar om uppkomsten av en hybrid mellan människa och ägodel,¹⁰⁵ men jag menar att det också borde uppstå en hybriditet utifrån ägarens situation där människoskap och ägandeskap smälter samman. Vit man, och därmed fullt mänsklig, blir man genom att äga land och andra levande varelser. På så vis kan kategorin white trash sägas omfatta den misslyckade *frontier*-mannen, nämligen han som saknar land och som följaktligen också lider brist på vithet. Jag får anledning att återkomma till Harris resonemang i samband med min analys av *Chi-mo-ka-ma*, här vill jag avslutningsvis endast framhålla att bilden kompliceras av att Wrays historiska genomgång visar att människor som kategoriseras som white trash också upplevs äga en intim relation till jorden då man har antagit att de äter av den, och att detta födointag lämnar spår i form av en gulaktig hudfärg.¹⁰⁶ Jord konnoterar å ena sidan land och ägande, å den andra smuts och förruttnelse. Att äta jord kan utifrån den senare förståelsen möjligtvis betraktas som en karnevalisk praktik.

Material och disposition

Det i uppsatsen undersökta materialet utgörs som framgått av Anderssons första och sista verk *Kolarhistorier* och *Chi-mo-ka-ma*. Samma amerikanska stoff som bearbetas i det senare verket ligger även till grund för en rad noveller, vilka inneslutits i undersökningsmaterialet i den mån det varit relevant för uppsatsens syfte. Eftersom detta syfte inte är att undersöka den samtida receptionen av verken har jag inte använt mig av originalutgåvor utan istället de versioner som finns publicerade i *Samlade skrifter 5. Kolarhistorier* (1978) och *Samlade skrifter 7. Amerikanska berättelser* (1978), vilka redigerats av Ågren och är utgivna på Tidens förlag.

¹⁰⁴ Ibid. s. 2, 17.

¹⁰⁵ Cheryl I. Harris: ”Whiteness as Property” i *Harvard Law Review*, vol. 106, no. 8 (1993) s. 278.

¹⁰⁶ Wray s. 113. Bruket att äta jord kallas på medicinskt fackspråk *geofagi* och sätts i samband med järnbrist, graviditet och mer sällan psykisk sjukdom.

Avhandlingen, vilken rubriceras "Orienteringar i fiktiva världar av tid och rum", utgår från verkens inledande berättelser, vilka ur ett fenomenologiskt perspektiv läses som begynnelsepunkter för de gestaltade kropparna såväl som fiktionsvärldarna i stort. Därefter ägnar jag uppmärksamhet åt det citat från *Kolarhistorier* som rubricerar hela uppsatsen, vilket läses som en nyckel till vithetens och svarthetens formationer i texterna överlag. Den därpå följande närstudien av motivsekvensen i *Kolarhistorier* kallas "Svarta rum" då jag utifrån min fenomenologiska ansats har valt att betrakta motiven som spatiala kategorier inom vilka de gestaltade kropparna agerar och på så vis orienteras. En motsvarande undersökning av *Chi-mo-ka-ma* och de till detta verk relaterade novellerna sker under rubriken "Rum på gränsen mellan vithet och svarthet". Mellan dessa båda kapitel återfinns en undersökning av hur gestaltningen av röst i texterna kan tänkas relatera till den övergripande problematiken kring vithet och svarthet. Som utvecklas i samband med detta kapitel, vilket kallas "Svarta och vita röster", antar det formen av en ansats som bryter något med den övriga strukturen i uppsatsen. Avhandlingen avslutas med en sammanfattning av resultaten. Efter denna följer en avslutande diskussion vilken rubriceras "Kroppar i gränlandet" och tar fasta på den intersektionellt formulerade diskurs kring vit maskulinitet som ur det antagna perspektivet framträder som den narrativa drivkraften i de båda verken.

Orienteringar i fiktiva världar av tid och rum

Utifrån min forskningsansats i form av den ontologiska fenomenologin tar jag i min vithetskritiska läsning av Anderssons *Kolarhistorier* och *Chi-mo-ka-ma* fasta på kropparna som gestaltas i texterna och deras orienteringar i de fiktiva världarna av tid och rum. Detta angreppssätt låter mig samtidigt urskilja hur tiden och rummet organiseras i narrativ som med Dyer kan betraktas som vita eller icke vita, samt hur kropparna förhåller sig till det gränsland mellan vithet och svarthet som med Wray kan placeras i centrum för den intersektionella analysen. Jag tar mitt avstamp i den punkt från vilken fiktionsvärldarna breder ut sig.

Fiktionsvärldarnas begynnelsepunkter

Mot svarthetens marker

Tre män är på väg till storskogen. Deras kroppar ömmar och värker av kontakten med materian runt omkring: den genomfrusna vägen, de tunga packningarna och den råa dimman. De söker skydd för natten i en sädeslada. På morgonen väcks de av kölden och en av dem säger att han har något att visa de andra. Han pekar utåt vägen där de urskiljer ”något svart och människoliknande” som krälar fram i riktning mot dem ur dimman.¹⁰⁷ När figuren kommer närmare blir den tydligare; först liknar den ett stort klädbylte med ben under men förses snart med ett gammalt och fårat ansikte. Gubben igenkänns så av männen och hälsas med orden: ”Vart hän så tidigt, Lars?”. Han svarar: ”Jo, nu går jag allt den vägen som så många före mej har gått, för nu är det nära på slutet med Lasse i Långfallet.”¹⁰⁸ Vägen gubben talar om går till fattighuset dit han skickas emedan någon annan tilldelas hans plats som kolare vid det bruk där han arbetat livet igenom. När de ser den krokiga gestalten försvinna bortåt vägen yttrar en av männen: ”Han kommer oppifrån – från den plats dit vi går, och han går till fattighuset. Undrar vart vi går när vi blir så gamla som han?”¹⁰⁹ Så slår två av männen in på den skiljeväg som leder upp mot finnbergen där de skall vakta milor en hel vinter. Den tredje mannen viker av åt ett annat håll med orden: ”Nu har ni sett hur slutet blir – och vad betyder det då om jag stjälar, rånar, eller tigger under tiden.”¹¹⁰

¹⁰⁷ Dan Andersson: ”På väg till storskogen” i *Samlade skrifter 5. Kolarhistorier* (Stockholm, 1978a) s. 139.

¹⁰⁸ *Ibid.* s. 139f.

¹⁰⁹ *Ibid.* s. 141.

¹¹⁰ *Ibid.* s. 142.

Detta är den inledande berättelsen i *Kolarhistorier*. Lars i Långfallet öppnar genom sin slitsamma vandring längs vägen på samma gång det förflutna och det kommande; hans rörelse kan med Ahmed sägas utgöra ett historiskt arv som de övriga männen erbjuds som en gåva vid sin ankomst till korsvägen och som pekar ut en möjlig riktning in i framtiden. Tid och rum organiseras simultant i texten genom den gamla manskroppens rörelse längs vägen, och då det förflutna och det kommande smälter samman i konstaterandet ”ni har sett hur slutet blir” öppnar texten inga nya horisonter. Den narrativa energin tycks vara inriktad mot det förflutna snarare än framtiden, eller mer precist på ett stillastående nu där förflutenhet och framtid smälter samman, och på så vis skiljer sig Anderssons text från de narrativ som med Dyer kan betraktas som vita, där framåtskridandet i tid och rum är det centrala. Vad som står på spel är själva moderniteten vars utvecklingstanke här ställs mot den tradition där ingenting förändras. Stillaståndet förankras genom den tredje mannens röst i mellanmänniska förehavanden snarare än i något av en högre makt givet, vilket trots allt öppnar en revolutionär potential i texten; Nisse Udd, som han heter, opponerar sig mot den gamle mannens påstående att det är ”herrens vilja” att han vandrar den väg han vandrar med orden: ”Säg att det är herrarnas!”¹¹¹ Denna analys leder emellertid inte till någon handling som skulle kunna ändra tidens orörlighet: Udd tycks acceptera sakernas tillstånd och går som texten säger ”för att äta och dricka andras mat och dryck och göra sig glada dagar medan livet varade”.¹¹² Textens enda rörelse mot en ännu icke given horisont är den undran som huvudpersonen formulerar inför vart han och hans kamrater kommer att gå när de är lika gamla som Lars i Långfallet, förutsatt att den läses som en autentisk fråga. Till skillnad från Nisse Udd väljer huvudpersonen och kamraten Mats att bege sig till den plats varifrån den gamla gubben är kommen och från vilken han anländer svart och djurisk. Begynnelsepunkten i *Kolarhistorier* kan sålunda beskrivas som en underprivilegierad situation, kännetecknad av förtryck och fattigdom.¹¹³ Den återfinns i en värld behärskad av modernitet i form av ett kapitalistiskt produktionsätt, men leder in mot det som jag väljer att benämna svarthetens marker i form av den stora skogen där ett slavliknande slit – men inte enbart detta – väntar.

¹¹¹ Ibid. s. 141.

¹¹² Ibid. s. 142.

¹¹³ Utgångspunkten kännetecknas också av vit maskulinitet, vilket utvecklas längre fram i uppsatsen.

I vithetens värld

Den amerikanska nybyggarkontext som utgör spelplatsen i *Chi-mo-ka-ma* kan givetvis sägas dela utgångspunkt med diegesen i *Kolarhistorier* i det att sökandet efter befrielse från fattigdom och förtryck historiskt sett varit en orsak till dess uppkomst. Inledningen till *Chi-mo-ka-ma* visar emellertid på en något annorlunda begynnelsepunkt, även den i form av ett möte:

Jag var ännu en yngling, när jag första gången träffade indianen Charlie Day, alias röda Suggan, vilket namn han fått av nybyggarna vid Rice Lake, som ligger ungefär i centrum av järnvägstriangeln Brainerd–Duluth–Bemidji, alldeles som i en väldig ask, med norra Minnesotas klarblå himmel till lock. Han kittlade mig under hakan med gevärsmynningen, inte fientligt alls, utan leende som en nymåne, och frågade på dålig engelska vems son jag var, var jag ägde fader och moder och i vems sällskap jag jagade. Han var som de övriga försupna, förfallna indianerna, villiga att mörda vilken vit som helst för brännvin.¹¹⁴

Det råder ingen tvekan om att det är en av kolonialitet impregnerad värld som karaktärerna rör sig i. Alkoholism är en väldokumenterad effekt av den moderna kolonialismen i Nordamerika dit den geografiska angivelsen hänför diegesen, och det faktum att de vita nybyggarna ger Charlie Day namnet Röda Suggan tyder inom ramarna för en ras- köns- och artförtryckande förståelse av världen på ett förakt för den infödda befolkningen. Det inledande mötet i *Chi-mo-ka-ma* är, till skillnad från mötet med Lars i Långfallet i *Kolarhistorier*, vilken närmast kan betraktas som en åldrad spegelbild av huvudpersonen själv, ett möte med *den andre*. Detta centrala begrepp inom den existensfenomenologiska traditionen bottenar i Friedrich Hegels *Phänomenologie des Geistes* (1807; *Andens fenomenologi*, 2008) och uttrycker hos både de Beauvoir och Fanon den instans där människoskapet realiserar genom ett ömsesidigt erkännande olika människor emellan.¹¹⁵ Som Michael Azar påpekar är det ”ingen annan än *den andre* – hans blick, gester och förväntningar – som konstituerar vår egen självuppfattning”.¹¹⁶ I Anderssons text ser vi så hur jaget färgas vitt i mötet med den andre och dennes handlingar. Charlie Day betecknas som indian, ett ord vars etymologi går tillbaka på den Columbianska uppfattningen att Amerika i själva verket var Indien, och på så vis finns det redan från början en rumslig desorientering inbyggd i mötet mellan de två kontrahenterna. Desorienteringar såväl som orienteringar bottenar enligt Ahmed

¹¹⁴ Dan Andersson: ”Chi-mo-ka-ma” i *Samlade Skrifter 7. Amerikanska berättelser* (Stockholm, 1978b) s. 11.

¹¹⁵ Fanon s. 192-197.

¹¹⁶ Michael Azar: ”Fanon, Hegel och motståndets problematik” i Fanon s. 11.

i historien och förs vidare till nya kroppar i form av gåvor de tar emot vid sin ankomst till världen likt ett arv. Bakom Charlie Days vana att kittla ynglingar under hakan med mynningen på sitt gevär och på så sätt få dem att känna igen sig själva som vita ligger sålunda orienteringar vars riktlinjer redan dragits upp av historien. Det som i själva verket har fått Charlie Day att faktiskt mörda vita, avslöjar berättarjaget slutligen, är inte så mycket ett sug efter brännvin som ett behov av att hindra svenska och tyska nybyggare från att förstöra områdets jaktmarker.¹¹⁷ Under Days leende döljer sig ett hat mot den av staten utsedda skogsvaktaren vilken måste utöva sin tjänst i hemlighet för att inte riskera att mördas av honom.¹¹⁸ Redan inledningsvis står det klart att den punkt från vilken den fiktiva världen breder ut sig vilar på mark som stulits med våld.¹¹⁹ Berättarjaget svarar på Charlie Days närmande genom att visa mekanismen på sin ”fyrtiofyra-Wessen” varpå denne drar sig tillbaka ”leende ännu eftertryckligare”.¹²⁰ Efter denna incident nämns knappt längre Charlie Day vid något annat namn än Röda Suggan i den text som bär namnet *Chi-mo-ka-ma*, vilket alltså betyder ’vit man’, men även ’lång kniv’, på det språk som den infödde amerikanen kan förmodas behärska flytande. På så vis är benämningarna indragna i en karnevalisk lek, där det inom ramarna för berättelsen inte är fullt avgjort vem som har makt att beteckna vem.

Narrativa begynnelse

Den punkt från vilken världen breder ut sig är inom den ontologiska fenomenologin samma punkt där människors kroppar har sina boplatser.¹²¹ Världen är en levd värld och den levs av kroppen.¹²² Fiktionsvärlden är också levd i Anderssons texter; den förmedlas genom en homodiegetisk berättare, vilken skiljer sig från den objektiva och distanserade berättarposition Dyer menar kännetecknar vita narrativ, och blir på så vis lika kontingent som livet självt. Ahmed går tillbaka till Edmund Husserl då hon argumenterar för hur orienteringar handlar om utgångspunkter, vilka avgör vart människor vänder sig i livet och vilka saker de kommer i kontakt med.¹²³ Här nöjer jag mig med att konstatera att de fiktiva världarna i Anderssons båda verk förenas i det faktum att de kännetecknas av modernitet/kolonialitet, men att berättarnas utgångspunkter framkallar olika orienteringar. I *Kolarhistorier* leder jagets

¹¹⁷ Andersson (1978b) s. 11.

¹¹⁸ Ibid.

¹¹⁹ Ibid. s. 13.

¹²⁰ Ibid. s. 11.

¹²¹ Ahmed s. 151.

¹²² Detta innebär emellertid inte att det är människor som skapar världen i betydelsen att det inte skulle finnas någon värld före deras ankomst.

¹²³ Ibid. s. 150ff.

intersektionellt färgade situation honom till svarthetens marker vilka, trots att de utgör det normativa rummet genom resten av texten, är en funktion av den överordnade och vita moderniteten.¹²⁴ I *Chi-mo-ka-ma* tillåter jagets situering honom att stanna kvar i modernitetens värld emedan han färgas vit i mötet med den indianifierade andre.

Begynnelse är kopplade till det som Hanna Arendt igenkänner som ett av den mänskliga existensens grundläggande villkor, nämligen *nataliteten*.¹²⁵ I kraft av att en gång ha fötts till världen som unika varelser är människor kapabla att genom egna initiativ påbörja något nytt.¹²⁶ Inte minst sker denna skapande aktivitet, vilken Arendt benämner *handlande* till skillnad från *arbetet* och *tillverkningen*, vilka syftar till att upprätthålla livets biologiska bas respektive framställa artificiella ting, genom talet. Anderssons texter består av en mångfald av intradiegetiska narrativ där multipla och unika röster samsas om utrymmet med jagberättaren. Var och en av dessa röster kan med Arendt betraktas som en begynnelse.

Trött på vithet

De temporala och spatiala rörelserna i *Kolarhistorier* och *Chi-mo-ka-ma* skiljer sig åt. Medan karaktärerna i den förra redan inledningsvis riktar sig mot förflutenhet och svarthet har de i den senare en möjlighet att genom sin situering som vita nybyggare i en kolonial kontext expandera in i en utforskad värld av tid och rum. Jag skall här utforska svarthetens marker i *Kolarhistorier*, och inleder med det ställningstagande som befäster det svarta rummets normativitet i texten. Det återfinns i den scen som Uhlin lyfter fram som den mest centrala, nämligen den där kolaren sitter i det sotiga stoffet och betraktar den av stjärnor strålande rymden. Jag instämmer med Uhlin om scenens betydelse och väljer här att läsa den som en nyckel till vithetens och svarthetens diskursiva formationer i texten som helhet.

Vi sutto i stybbet omkring elden... Det är ingen känsla av orenlighet eller vämjelse förenad med att vältra sig i stybbe och sot, så att man blir svartare än en afrikan. Tvärtom: en förnimmelse av trygg välmåga vill gärna genomströmma ens kropp när man ej mera kan urskilja en enda vit fläck på sin kropp, och endast kamraternas vita ögonglober hindra en tro sig ha upphört vara ett människoliknande djur.

Mer än en gång har jag känt en egendomlig njutning av att få till utseendet så

¹²⁴ Med Ahmed och Fanon är detta inte så mycket en orientering som en desorientering, men då den Anderssonska texten upprättar svarthetens marker som ett nära på autonomt rike tycks det mer lämpligt att betrakta kropparna som bor där som inbegripna i en icke-normativ orientering än en desorientering.

¹²⁵ Hanna Arendt: *Människans villkor. Vita activa*, övers: Joachim Retzlaff (Göteborg, 1998) s. 38.

¹²⁶ Ibid. s. 241.

mycket som möjligt avlägsna mig från människotypen. Det tyckes ändå finnas något av ett djur inom mig, ett djur som vill rota i bränder och stybbe och jord och sot, rulla vilt i det svartaste av allt svart. 'Trött på vithet.' Jag tror det är Frans som uppfunnit detta slagord. Hur egendomligt det än låter så är det vida roligare att titta på gnistrande stjärnor där man ligger på rygg vid en eld, höljd av sot, än att rentvättad och söndagsklädd skåda mot himmelen genom människornas dubbelfönster, ty i senare fallet är kontrasten upphävd och man känner sig vara, med alla ens glåmiga lyktor och tända ljus, en fattig och misslyckad efterapare av rymdens ljusfenomen.¹²⁷

Texten upprättar en uttalad kontrast mellan svarthet och vithet för att slutligen visa hur kolarna tar parti för den förra genom att hävda att de har fått nog av den senare. Frasen "trött på vithet" sammanfattar den grundläggande orienteringen i *Kolarhistorier*, bort från den moderna civilisationens förljugenhet mot förflutenhet och svarthet. Spänningen mellan dessa poler upphävs inte i texten, utan som den avslutande kommentaren gör gällande är det just kontrasten mellan svarthet och vithet som är en källa till en "egendomlig njutning" om man befinner sig i den förra.¹²⁸ Svartheten har sin källa i jorden och det som är kommet ur den; det är genom den intima kontakten med stybbe och sot som människens kroppar svärtas. Att denna process även omfattar kroppens insida illustreras av det faktum att männen efter arbetets slut är kapabla att harkla upp "åtskilliga matskedar sotblandad spott ur strupen".¹²⁹ Som Dyer påpekar är förkolnade träd- och benrester också rent tekniskt källan till det svarta färgpigmentet, vilket associeras med jord.¹³⁰

Vitheten kopplas i sin tur till renhet, frihet från arbete i form av söndagsklädsel samt civilisation som tar gestalten av dubbelfönster. I sin renaste form är vitheten enligt den Anderssonska texten himmelskt ljus, vilket jaget uppfattar som oefterhärmligt. Även Dyer menar att ljuset är det vitaste av element i den moderna kulturen och att det inom ord- och bildkonsten används för att gestalta den vita kroppens immaterialitet.¹³¹ Det som Dyer kallar ljuskultur vilar inte minst på den moderna teknologins förmåga att bemästra ljuset, vilket kan sättas i relation till att förmoderna ljuskällor som lägerelden hänförs till svartheten snarare än till vitheten i Anderssons text. Dyer framhåller så att vita människor inom moderniteten framställs som källan till världens ljus,¹³² en konstruktion som den Anderssonska texten

¹²⁷ Andersson: "Utrivning" (1978a) s. 170f.

¹²⁸ En dualistisk världsbild opererar sålunda i texten, men ur en materialistisk utgångspunkt.

¹²⁹ Ibid. s. 171.

¹³⁰ Dyer s. 47.

¹³¹ Ibid. s. 111.

¹³² Ibid. s. 118.

avslöjar som en bluff.

Vithetens och svarthetens formationer i *Kolarhistorier* tar sålunda sina tydligaste uttryck i orden ljus och jord, diskursiva element som också är vanligt förekommande motsatspar i litteraturen alltsedan den grekiska antiken.¹³³ Som forskningsöversikten visar har de Anderssonska texterna tolkats såsom uttryckande en rörelse bort från jord och materia mot ljus och immaterialitet. Uhlin kopplar också denna strävan direkt till scenen där kolaren sitter i stybbet och betraktar stjärnorna. Som framgår av min analys är det emellertid möjligt att urskilja en helt annan orientering i texten, nämligen bort från ljuset och ner mot jorden, sammanfattad i frasen ”trött på vithet”. Det Anderssonska författarskapet anses av Lars Furuland också ha genomgått en förändring från materialism och naturalism till en idealistiskt färgad mysticism,¹³⁴ varför den jordbundna tendensen i *Kolarhistorier* knappast kan anses ouppmärksamman inom forskningen. Vad tidigare läsningar inte förmått urskilja är emellertid de maktrelaterade intersektioner denna materialistiska hållning är uppbyggd av.

Jorden leder som det ursprungligaste av element inom svarthetens diskursiva formation vidare mot rasifierad svarthet i form av jämförelsen med en afrikan såväl som djuriskhet i form av en språklig lek med människobegreppet. Vad som däremot inte ryms i den Anderssonska tappningen av svarthet är orenlighet och vämjelse, ett förhållande som pekar mot en karnevalisk omkastning av den diskurs som Martha C. Nussbaum benämner ”disgust’s pathology”.¹³⁵ Känslan av äckel inför smuts och avföring är hos människor nära knuten till en narcissistisk längtan att undkomma sin animalitet och i förlängningen sin dödlighet, ett förhållande som enligt Nussbaum leder till odemokratiska värderingar.¹³⁶ Den Anderssonska texten befriar istället djuriskheten från konnotationer till äckel och fyller den med njutning. Den upprättar heller ingen ontologisk skillnad mellan människa och djur då den uttrycker att de vita ögongloberna, vilka får anses vara utmärkande för arten homo, endast visar på en människoliknande djuriskhet. Människoskapet är sålunda inget absolut tillstånd, tvärtom går det att avlägsna sig därifrån genom att fjärma sig från vitheten och på så sätt uppgå i djuriskhet. Här är det, vid sidan av kopplingar till darwinistisk evolutionslära, möjligt att läsa Anderssons text såsom anslutande sig till en humanistisk diskurs med anor tillbaka till Giovanni Pico della Mirandola och dennes stipulerande av människan som en varelse med

¹³³ Bergsten s. 43.

¹³⁴ Lars Furuland: ”Dan Andersson” i *Nationalencyklopedin* (2012) [<http://www.ne.se.ezproxy.ub.gu.se/lang/dan-andersson>] (hämtad 2012-04-28)

¹³⁵ Martha C Nussbaum: *Not For Profit. Why Democracy Needs the Humanities* (Princeton, 2010) s. 35.

¹³⁶ *Ibid.* s. 32.

makt att röra sig mellan djuriskhet och gudomlighet.¹³⁷ Denna konstruktion av människoskapet anknäver till formulerandet av vit maskulinitet i moderniteten, som ju med Dyer antas pendla mellan svarthet och vithet, dock med det avgörande undantaget att de Anderssonska männen avsäger sig gudomligheten och därmed både vitheten och människoskapet. Själva akten att ta avstånd, formulerad i frasen ”trött på vithet”, implicerar emellertid att utgångspunkten är det fullvärdiga människoskapet, eller med andra ord den vita maskuliniteten, då ett viljestyrt val endast är diskursivt möjligt utifrån denna situation. Möjligen är det så själva gränsdragningsakten som skiljer textens hållning från den humanistiska. Pico della Mirandola igenkänner varken de i djuriskhet eller gudomlighet assimilerade varelserna såsom mänskliga eftersom den pendlande rörelsen då går förlorad.¹³⁸ Den Anderssonska texten placerar istället människoskapets ontologiska hemvist i djuriskheten, vilket i själva verket pekar mot vad vi idag igenkänner som en posthumanistisk hållning. Denna kan med Cary Wolfe sägas motsätta sig ”the fantasies of disembodiment and autonomy” vilka är nedärvda från humanismen och bygger på ett undflyende från materialitet i allmänhet och animalitet i synnerhet.¹³⁹

Mellan svärtans ursprung i jorden och dess fäste i animaliteten etablerar texten ett led i form av rasifierad svarthet. Den egna kroppens likhet med rasifierade svarta människor understryks redan i förordet till *Kolarhistorier*, där berättarjaget presenterar kolaren Mats på följande sätt: ”en fin man och bra kamrat, svart i ansiktet som en neger och försäkrande mig att jag är likadan.”¹⁴⁰ I arbetskamraten igenkänner jaget sålunda sig själv som svart. Han får även tillfälle att senare i texten likt en kolarnas Narkissos spegla sig i en källas klara vatten och däri dunkelt ana sin egen svarta bild.¹⁴¹ Utifrån bell hooks tänkande, så som det formuleras i ”Eating the Other”, är det möjligt att betrakta denna identifikation med den rasifierade svarta kroppen som ett igångsättande av produktiviteten hos ett kulturellt tecken. Den svarta kroppen kan i egenskap av symboliskt jungfruligt land fungera som odlingsbar mark för en omdaning av den vita manliga normen, påpekar hooks apropå vita mäns längtan att ha sex med icke-vita kvinnor,¹⁴² och jag funderar över om det är möjligt att läsa den orientering mot svarthet som *Kolarhistorier* ger uttryck för som formulerande en vit

¹³⁷ Giovanni Pico della Mirandola: *Om människans värdighet*, övers. Rolf Lindborg (Stockholm, 1996) s. 83.

¹³⁸ Ibid. s. 85.

¹³⁹ Cary Wolfe: *What Is Posthumanism?* (Minneapolis, 2010) s. xiv.

¹⁴⁰ Andersson (1978a) s. 135.

¹⁴¹ Andersson: ”Milan brinner” (1978a) s. 218.

¹⁴² bell hooks: ”Eating the Other. Desire and Resistance” i *Feminist Approaches to Theory and Methodology. An Interdisciplinary Reader*, red: Sharlene Hesse-Biber, Christina Gilmartin & Robin Lydenberg (New York & Oxford, 1999) s. 181.

maskulinitet som parasiterar på föreställningar om den svarta manskroppen.¹⁴³ Kolarna är rimligtvis inte slavar under sitt eget framträdande i samma mån som den svarte mannen hos Fanon är det; kolarnas situering som svarta påminner mer om judens som med Fanon inte helt och fullt är vad han är.¹⁴⁴ Orienteringen mot svarthet härrör givetvis ur kolarnas situation som egendomslösa och exploaterade kroppsarbetare: vad kroppar gör formar, som Ahmed säger, vad de kommer i kontakt med och vad de kommer i kontakt med formar i sin tur vad de gör. Som kolare befinner sig dessa män i arbetets och skogens riken, vilka förenade i kontakten med träkol hör svartheten till. Med Dyer är det frestande att läsa den Anderssonska texten såsom upprättande en diskurs kring vit arbetarklassmaskulinitet som på grund av bristande viljekraft hos subjekten dras mot svarthet. Emellertid är det just vilja artikulerad i ett ”slagord” som orienterar kropparna bort från vitheten. hooks läser också den identifikation med svarthet som härrör från marginaliserade element ur den vita arbetarklassen som upprättandet av en politiskt laddad solidaritet, snarare än som ett parasitärt ätande av den andre.¹⁴⁵ Jag menar så att ytterligare en komponent behöver fogas till den intersektionella analysen för att förklara varför texten rör sig mot en manifesterad rasifierad svarthet. De Anderssonska männen bär på ännu ett historiskt arv, vilket tillåter dem att röra sig efter riktlinjer dragna efter en av svenskheten koloniserad etnicitet, nämligen den finska.¹⁴⁶ Detta arv tar sig, som Uhlin påpekar, framförallt uttryck i att ytterligare ett svart motiv i form av folktron etableras i texten vid sidan av arbetet och skogen. Jag skall strax undersöka dessa motiv i texten men vill avslutningsvis stanna vid den ”egendomliga njutning” berättarjaget erfar då han bejakar svartheten. Det sverigefinska historiska arvet bär, som vi skall se, vittnesbörd om sådant som upplevs som smärtsamt av jaget. hooks menar så att den svarta manskroppen som bärare av smärta genom konstnärliga praktiker kan omvandlas till en plats

¹⁴³ En något långsökt koppling är möjligtvis traditionen av *blackface* inom amerikanska minstrel shower, vilken skulle peka mot att kolarna i texten iscensätter svarthet för en vit publik. Även om dramaturgin i den Anderssonska texten får sägas avvika från den i nämnda shower, är yttrandets adressivitet en intressant faktor som skulle kunna motivera ytterligare studier. I uppsatsen återkommer jag endast kort till denna problematik under rubriken ”Svarta och vita röster”.

¹⁴⁴ Fanon s. 112.

¹⁴⁵ hooks s.191.

¹⁴⁶ Jag ser ras och etnicitet som två distinkta analytiska redskap, där rasbegreppet ansluter till de föreställningar kring människors utseende och härkomst som Dyer refererar till och etnicitetsbegreppet sammanfattar de sociala och historiska processer som leder fram till människors identifikation med en grupp i termer av nationalitet eller motsvarande. Möjligen är användandet av begreppet etnicitet som en beteckning på den sverigefinska situeringen anakronistisk då denna begripliggjordes i termer av ras långt in på 1900-talet, men då vitheten samtidigt var ett framväxande historiskt fenomen som inkorporerade olika etniciteter i en övergripande rasifierad diskurs syns det trots allt viktigt att skilja dessa termer åt.

Intressant apropå kolonialismen i sammanhanget är för övrigt att de människor som försattes i nöd som en följd av den brittiska imperialismen i Indien hellre svalt ihjäl än tog sin tillflykt till den europeiska institution som tycks vara slutstation för kolarna i den Anderssonska fiktionsvärlden i form av ett fattighus.

för njutning och makt, utan att det egna livets utsatthet därmed förnekas. Resultatet blir en njutning som är starkt förknippad med döden.¹⁴⁷ Möjligen kan en sådan njutning betecknas som egendomlig.

Svarta rum

Kroppar orienteras när de agerar i tid och rum, skriver Ahmed, och jag läser här *Kolarhistorier* som en text där kropp, aktivitet, tid och rum ömsesidigt konstituerar varandra längs historiskt och materiellt betingade orienteringslinjer som alla leder bort från vitheten. I det följande betraktar jag skogen, folktron, arbetet, historien och våldet som en motivsekvens inom vilken denna rörelse mot svarthet är särskilt verksam. Även talet skulle kunna fogas till denna räkna av textuella element, men det kommer istället att uppmärksammas i det avsnitt som fäster uppmärksamhet vid röstens relation till svarthet och vithet.

Skogen

Skogen är det rum där svarthetens marker breder ut sig, och som sådan utgör den ett skydd mot vithetens värld i det att man som boende där ”vet att utanför stå tvära berg och milslånga skogar som skiljemur mellan en själ och all världens fåfänglighet”.¹⁴⁸ Det är fattigdom som leder in till detta rike, och den hittills enda kända vägen ut går till fattighuset. Svartheten tycks sålunda vara boplatz för de kroppar vars rörelsefrihet begränsas, eller med andra ord de kroppar som inte passerar i vithetens värld. Detta påstående modifieras av det faktum att huvudpersonen vid ett par tillfällen uttrycker en tillförsikt inför att den egna framtiden är en öppen fråga i den vita världen. Förutom den inledningsvis redovisade undran kring vart han kommer att styra sina steg när han blir lika gammal som Lars i Långfallet avslutas *Kolarhistorier* med att en lösdrivare vid namn Jägar-Ville tar över kolarkojan och ärver en betydande del av lösöret i form av en trasig hink och en kaffepanna. Berättarens sista ord låter oss då förstå att han endast har varit på besök i svarthetens marker och att vithetens värld kännetecknas av något som liknar en öppen horisont:

Till kvällen skall jag vara hos människor, äta mat vid ordentligt dukat bord och läsa det sista numret av halvveckotidningen.

¹⁴⁷ Ibid. s. 190. Hur en sådan diskurs förhåller sig till *négritude* och *negrismo* återstår att undersöka.

¹⁴⁸ Andersson: ”Stormnatt” (1978a) s. 151.

Ville har tagit mitt rike i besittning.

Undrar hur det står till ute i den stora världen?¹⁴⁹

Skyddad från den stora världen där människorna har sin boplats kan jagets konstruktion som kropp i en värld av tid och rum ske längs andra orienteringslinjer än de som är norm i moderniteten. Vi har redan sett hur frasen ”trött på vithet” sammanfattar en rörelse bort från människoskapet mot djuriskhet. I skogen upplöses inte bara gränsen mellan människa och djur, utan också mellan nutid och dåtid och mellan levande och döda. När jagets äldre kolarkamrater berättar historier om det som hänt för länge sedan, inte bara ser och hör han själv det som historierna skildrar, utan berättelserna har ofta kommit till de äldre genom att de sett och hört de döda gå igen i vildmarken.¹⁵⁰ Skogen är sålunda inte gestaltad som ett landskap, som med Dyer hade varit det typiska för ett vitt narrativ, utan som en aktör. Vildmarkens agens kan vara så kraftfull att jaget igenkänner sig själv som människa i mötet med denna och erfar en känsla av utsatthet: ”Jag visste vad den oinvigde ej vet, att skogen har en själ för sig själv, och att en människa känner sig så hjälplöst liten när hon kommer i kontakt med det som lever och andas i denna själ.”¹⁵¹ Här identifierar jag så de två grundläggande funktioner som Ågren menar att vildmarksmotivet har i Anderssons författarskap, nämligen att å ena sidan ingå i en syntes mellan människa och natur och att å andra sidan möjliggöra en accentuering av den mänskliga existensen. Skiftningen mellan dessa båda poler påminner om det pendlande mellan att uppgå i och att behärska den andre som Said identifierar hos orientalismen som diskurs, och möjligtvis är denna rörelse överlag närvarande i diskurser som etablerar intersektionellt konstruerade maktförhållanden, till vilka jag räknar relationen mellan människa och natur. I den Anderssonska texten etableras emellertid inget ägandeskap över vildmarken och på så vis uppnås heller aldrig den fullvärdiga vitheten. Jag vill som nämnts ytterst sammankoppla detta förhållande med kolarnas finska etnicitet, vilken sedan århundraden ingått i en kolonial relation med svenskheten. Uhlin sammankopplar också finnarnas roll i svensk vildmarkslitteratur med den som indianer spelar i amerikansk nybyggarlitteratur. Jag menar därför att ett annat förhållningssätt till naturen än det inom moderniteten gängse inte bara är möjligt utan också nödvändigt för att från denna utgångspunkt inte helt införlivas i vitheten. Att som kolaren i stybbet under stjärnorna söka bli en del av svartheten är emellertid också det ett företag

¹⁴⁹ Andersson: ”Snöns smälter” (1978a) s. 231.

¹⁵⁰ Se t.ex. Andersson: ”Ett dystert julminne” (1978a) s. 221-225.

¹⁵¹ Andersson: ”Spökhistorier” (1978a) s. 191. En formulering som närmast minner om Joseph Conrads skildring av den afrikanska vegetationen i *Heart of Darkness* (1901).

förenat med risker.¹⁵²

Folktron

Den enda kvinnliga varelse som också utgör en röst i texten är skogsrået, vars gestalt innebär en sammansmältning av skogens och folktrons motiv. Hon visar sig för den gamle kolaren Mård-Jon vid ett tillfälle då arbetet försatt honom i ett tillstånd där han svävar mellan liv och död: ”Söta gulle, du får ont i huvu om du ligger där, sa hon – och då såg jag upp. Hon var grann som vanligt, men när hon vände sig om såg jag svansen. ’Du är inte folk du, för du har rumpa’, sa jag. ’Du är en apa när du har svans’, sa jag, ’vik hädan rumpspöke!’”¹⁵³ Kolaren blir sålunda först snärjd av skogsråets tjuskraft, men därefter försöker han mota bort henne genom att i ord befästa gränsen mellan det mänskliga och det djuriska, såväl som mellan det naturliga och det övernaturliga. Minnet av Råhandas ögon, vilka är ”som ormögon och kattögon och – och ögon på döda människor – ögon ögon – –” trasar emellertid inte bara sönder den gamle mannens språk utan också hans förstånd.¹⁵⁴ Den övernaturliga dimensionen i svarthetens marker utgör en terräng där inte ens en kolare går säker; det finns sålunda gränsdragningar som inte bör lösas upp.

Mer än en av berättelserna i *Kolarhistorier* handlar om trollkarlar vilka ingår förbund med djävulen och slutligen döms till evig förbannelse, något som eventuellt kan läsas som en påminnelse om textens övergripande vita logik. ”Sagan om Vagnberget” tar sin begynnelse i en geografisk plats med detta namn, men också i den situation av ensamhet och fattigdom som levs av kolaren Våg-Jan.¹⁵⁵ Återigen ser vi hur en utgångspunkt i form av armod leder in till svarthetens marker, men också hur folktrons motiv smälter samman med skogens i det att Vagnberget också är en mytologisk plats. Kolaren ingår förbund med djävulen för att nå materiellt välstånd på jorden och i enlighet med Fanons svarta fenomenologi sjunker han i mötet med den onde djupt ned tills han når det som jag vill kalla det negativas rum. Ahmed menar i sin tolkning av Fanon att detta att vara svart i en vit värld är att befolka det negativa,¹⁵⁶ och den svarthet djävulen låter Våg-Jan bli varse under jorden kan läsas som just en negerad vithet. I en karnevalisk skildring av livets förgänglighet ser vi hur svartheten genom djävulens handlag framställs direkt ur vitheten tills inget annat återstår än djuriska

¹⁵² Att svartheten, som vi strax skall se, inte endast härbärgerar njutning torde relatera till det av Morrison framhållna faktumet att denna diskurs härbärgerar livets motstridigheter.

¹⁵³ Ibid. s. 190.

¹⁵⁴ Ibid. s. 190f.

¹⁵⁵ Andersson: ”Sagan om Vagnberget” (1978a) s. 161.

¹⁵⁶ Ahmed s. 161.

läten och rinnande avfall:

'Nu har jag säkert kommit fel, detta måste vara himmelen', tänkte Jan.

Men den svarte grinade på nytt. 'Jag ser vad du tänker', sade han med klanglös röst. 'Du tänker att du är i himmelen, men nu skall jag visa dig döden.'

Och med släpiga steg gick han med böjd rygg fram och åter och blåste med sin giftiga andedräkt; och allt efter som han gick fram förvandlades alla de prunkande rosorna till stinkande, äckliga svampar, som fyllde luften med liklukt och kom den rödklädde harpspelaren att vrida sig i kval. Till slut kom turen till denne, och när den svarte blåste honom i ansiktet föll han ihop som en säck, och den gyllene harpan ramlade i bitar, vilka rullade ut över golvet med underliga, klagande ljud, liknande jämmer från pinade djur. Och alla rosorna hade fallit och multnat på en minut, så att exkrementerna runno ut över de glänsande krukornas bäddar.¹⁵⁷

Jämfört med vitheten har svartheten en privilegierad relation till materian, men utifrån den underordnade utgångspunkten sätter kolaren som når jordiskt välstånd sin vithet på spel så till den milda grad att han förlorar den. Våg-Jans hela förmögenhet går slutligen upp i lågor och han själv förs av djävulen genom rymden till de glömdas rike. Som vi skall se är han inte ensam om sin livslott; även om praktiker knutna till den moderna kolonialismen på sin höjd kan vara en fråga om social magi i Pierre Bourdieus mening tycks det inte långsökt att påstå att flera av de vita nybyggarna i *Chi-mo-ka-ma* går ett liknande öde till mötes.

Man behöver emellertid inte gå så långt som att sälja sin själ för att folktron skall leda till hugsvalelse från fattigdom och förtryck. Berättarjagets äldre kolarkamrat Mats försvarar sin tro på en värld bortom rationaliteten med orden: "Jag vet att du inte tror på allt som jag tror på. Men det kan bli så ändå, att du tror det en vacker dag. Du är ung och du tycker att livet är värt att leva. Det tycker inte jag, jag tycker det är bara skoj alltsammans, slit och släp och svält och allt ont. Om det inte blir något annat till avslutning än graven, då är det bara skoj alltihop."¹⁵⁸ Till de intersektioner av kön, ras, art, klass och etnicitet som är verksamma för att bygga upp svartheten som litterär formation i texten tycks det sålunda vara rimligt att foga ålder, då de äldre kolarna tycks vara mer orienterade i det svarta rum som folktron utgör än de yngre. Orden som Mats yttrar motsäger också tanken att åldersaspekten enbart skulle vara knuten till en historisk utveckling där kolarna skulle bli mindre och mindre vidskepliga i takt med att moderniteten vinner mark, utan pekar istället på att interaktionen av framförallt

¹⁵⁷ Andersson: "Sagan om Vagnberget" (1978a) s. 164f.

¹⁵⁸ Andersson: "Mats berättar om underliga människor och underliga ting" (1978a) s. 182.

ålder och klass leder in mot svarthetens rike oavsett vilken historisk tid som råder. Folktrons värde som orienterande faktor är också som mest uppenbart i förhållande till kolarnas klasstillhörighet i det att den vägleder dem i arbetet. När kojans dörr en natt plötsligt slits loss från sina fästen och hamnar på marken vet kamraten Mats av gammal erfarenhet vad det är som är å färde: milan håller på att fatta eld.¹⁵⁹ Och när de båda männen efter en mödosam vandring slutligen kommer fram till milan visar röken, vilken Mats igenkänner som slagrök genom att smaka på den, att förutsägelsen varit riktig.¹⁶⁰ Översinnliga såväl som sinnliga perceptioner orienterar sålunda kolarna mot deras uppgifter i världen.

Arbetet

Vid sidan av de övernaturliga fenomenen utgör skogens materialitet en grund för dess agentskap; den är full av kroppar som utgör hinder och lockelser för kolarna där de marscherar fram genom djupa snödrivor och ser orrar skrämnda flyga upp likt flygande middagar.¹⁶¹ Männens kroppar beskrivs genomgående med hjälp av ett materiellt rotat bildspråk hämtat ur skogens och arbetets värld. Jägar-Ville har kolfärgat hår och kaffebruna ögon, medan Domar-Pelle har korpsvart ansikte och beckiga kläder.¹⁶² Materians agens är också som mest kännbar i relation till kolarnas arbete. Milan, vilken kan sägas vara det centrala kapitalet i kolningen, förvandlas till ett sällskap som utövar ett komplext inflytande på huvudpersonen: "Aldrig känner man sig riktigt ensam när man ligger vid en rökande mila och en flammande eld, och aldrig är man mörkrädd. Milan är som ett levande, varmt väsen, som kan visa både onda och goda sidor, elden är ljuset och glansen, en sol i sig själv, som bländar och smeker."¹⁶³ Rädslan inför mörkret motas så undan av de enda solar som kan lysa i svarthetens marker. Förutom elden omtalas också milan, när den brinner, som "solen i full middagsglans".¹⁶⁴ Den på himlen belägna solen omnämns, till skillnad från månen, i huvudsak i negerad form i *Kolarhistorier*. Trollkarlar som ingår förbund med djävulen vet att man hälsar denne genom att förneka solen, och när Mats Larsson välkomnar den svarte till sitt hem sker det så med orden: "Natt – ingen sol!"¹⁶⁵ Den värld som utgår från kolarnas arbete orienterar sig på så vis runt milan och lägerelden vilka lyser likt solar i dess mitt. Lägerelden

¹⁵⁹ Andersson: "Stormnatt" (1978a) s. 152

¹⁶⁰ Ibid. s. 154.

¹⁶¹ Andersson: "Utrivning" (1978a) s. 167.

¹⁶² Andersson: "Ett dystert julminne", "Snön smälter" (1978a) s. 221f., 227.

¹⁶³ Andersson: "Stormnatt" (1978a) s. 156.

¹⁶⁴ Andersson: "Milan brinner..." (1978a) s. 215.

¹⁶⁵ Andersson: "Trollkarlar" (1978a) s. 194.

tillhör emellertid inte så mycket arbetets rum som talets, vilket behandlas längre fram. Här vill jag endast tillägga att det enda tillfälle då solen omtalas såsom uppstigen på himlavalvet är då kolarlaget har besekrat den eld som rasat i en av Mård-Jons milor och hotat att försätta honom i den yttersta fattigdom. Den utmattade kolaren förväxlar först solen med en brinnande mila och förskräcks vid åsynen, men snart slappnar han av i dess goda värme.¹⁶⁶ Återigen en påminnelse om att de krafter som svartheten orienterar sig kring kan vara nog så förödande, och att dessa män till syvende och sist befinner sig i ett gränsland nära vitheten.

När kolarna i ”Milan brinner...” arbetar för att rädda Mård-Jons mila, eller då de i ”Utrivning” river ut kolen ur milan, utför de ett arbete som kan vara förenat med livsfara om det inte sköts på rätt sätt.¹⁶⁷ Kropparna skildras här i handlingens form och utelämnade åt varandra i det tunga arbetet uppstår det en intimitet mellan männen som kan utläsas i att de för ett ögonblick hör varandras andetag.¹⁶⁸ De talar inte efteråt om det ömsesidiga beroende som förenar dem i deras arbetssituation utan nöjer sig med vetskapen att det är ”livets gång” att ställa upp för varandra i ”farans timmar”.¹⁶⁹ I det kollektiva arbetet förenas så de enskilda kropparna i sin interaktion och sin sårbarhet, och det blir i förlängningen svårt att upprätthålla en orientering dragen längs moderna föreställningar om individens autonomi, vilka kan förmodas vara förbehållna alltigenom vita kroppar. Arbetet svärtar på så vis kolarnas kroppar på fler sätt än genom den fysiska kontakten med stybbe och sot. Rörelsen mot svarthet befästs också av det faktum att denna återigen rasifieras i den stund ”det hårda arbetet” utmålas som ”väntande på en, dominerande över en, likt en slavägare stående på lur”.¹⁷⁰ Harris menar att slaven utgör en hybrid mellan människa och ting och kolarna löper en uppenbar risk att få sitt kroppsschema ödelagt i det att deras ryggar kröks och rätas ”likt automater” och genom att deras andetag liknar ”kolvslagen från en flåsande ångmaskin”.¹⁷¹ Kanske är det då tur att arbetet också sliter skinnet av kroppen så till den milda grad att det röda köttet tittar fram under allt det svarta.¹⁷²

Historien

Under kroppsschemat döljer sig ett historiskt schema, säger Fanon, och *Kolarhistorier* kan

¹⁶⁶ Andersson: ”Milan brinner...” (1978a) s. 217f.

¹⁶⁷ Uhlin s. 279.

¹⁶⁸ Andersson: ”Milan brinner...” (1978a) s. 215.

¹⁶⁹ Ibid. s. 218.

¹⁷⁰ Andersson: ”Utrivning” (1978a) s. 171.

¹⁷¹ Andersson: ”Stormnatt”, ”Milan brinner...” (1978a) s. 155, 216.

¹⁷² Andersson: ”Milan brinner” (1978a) s. 217.

som nämnts karaktäriseras utifrån sin rörelse bakåt i tiden. Efter det inledande mötet med Lars i Långfallet, vilket jag med Ahmed betraktar som ett arvskifte vilket överför historien till nya kroppar, följer berättelsen ”En gammal finnes anteckningar” som introducerar den minnesbok vilken anförtrotts den homodiegetiska berättaren och som går under namnet Den Gamles Bok.¹⁷³ Denna förtäljer ”den vilda kamp dess författare fört för rätten att slippa svälta ihjäl, och ändå mycket mera om de människor som den stridande mött på sin hårda väg”. Och så tillkännager berättaren: ”Om dem, om honom och om andra berättar jag.”¹⁷⁴ Här ser vi så hur arvet blir till tal i berättelsens form i det att den gamles historier förs vidare av den som är ung. Jag har tidigare uppmärksammat hur textens rörelse mot förflutenhet samtidigt markerar en rörelse mot svarthet i det att modernitetens framåtskridande äventyras. Att upprätta en genealogi bakåt i tiden skulle emellertid också kunna betraktas som en modern praktik i det att ett ’nu’ särskiljs från ett ’då’ vilket innebär att möjligheten till förändring införs som en dimension i historien. Som Uhlin framhåller föreligger det också en generationsskillnad mellan berättaren och dennes följeslagare i det att den förre gör sig till talesman för en världsbild baserad på rationalitet, medan de senare är bärare av trolldomsdiskursen. Denna skillnad upplöses emellertid då jagpersonen vid två avgörande tillfällen står svarslös inför de frågor de intradiegetiska rösternas narrativ väcker, varför den framåtskridande rörelsen återigen sätts ur spel.¹⁷⁵ Berättaren står på så vis hudlös inför allt det som historien uppenbarar för honom och vid ett tillfälle blir det förflutna så svårt att bära att han måste slå igen boken han läser i:

Men jag vill ej läsa längre i Den Gamles Bok i kväll.

Det stora, svarta mörkret har vilat tungt över dessa fagra vildmarksdalar. Vårt folk har offrat mycket åt grymma gudar.

Jag vill gå ut och låta den kalla januarinattens vindar gör min panna kylig och mitt bröst lugnt.¹⁷⁶

Historien rymmer vittnesmål om trolldom, men också om det grymma våld som vanliga män har riktat mot dem som är underordnade. Fäder som närapå har bränt ihjäl sina barn i kolarkojans eldstad för att de olovligt druckit av mjölken, hästägare som plågat sina dragare till döds och inspektorn som använde den enfaldige och starke arbetaren som lastdjur tills han

¹⁷³ Andersson: ”En gammal finnes anteckningar”, ”Trollkarlar” (1978a) s. 150, 193. Uhlin påpekar att Andersson byggde sina litterära verk på folklivsberättelser insamlade av fadern Adolf Andersson (s. 24).

¹⁷⁴ Andersson: ”En gammal finnes anteckningar” (1978a) s. 150.

¹⁷⁵ Andersson: ”Mats berättar om underliga människor och underliga ting”, ”Spökhistorier” (1978a) s. 183, 191.

¹⁷⁶ Andersson: ”Trollkarlar” (1978a) s. 199.

dog av vedermödorna.¹⁷⁷ Om inspektorn berättas det bland annat att han ”lät sätta lås för grisarnas tråg” sedan det uppdragats att arbetaren ”tog sin näring ur dessa”.¹⁷⁸ Här blottas så det historiskt-rasmässiga schema som med Fanon kan sägas föregå kroppsschemat och sätta kolarnas njutningsladdade dragning mot djuriskhet i relation till det arv männens kroppar svarar mot. Den utgångspunkt i form av fattigdom och förtryck som är deras är sedan gammalt en plats där åtskillnaden mellan människa och djur är svår att upprätthålla, vilket åskådliggörs av arbetarens vana att äta av grisarnas mat. Att denna gränsdragning ser annorlunda ut i ett agrart samhälle jämfört med det moderna torde inte förvåna någon, men i *Kolarhistorier* är det också uppenbart att närheten till det djuriska är en fråga om intersektionellt konstruerade maktförhållanden. Nisse Udd anspelar också han på hur lösligt gränsen mellan människa och djur är dragen då han i den inledande berättelsen hävdar att han under natten på logen svält så mycket hö att han drömt sig vara ”en ko i kungens stall”.¹⁷⁹ Med Ahmed ser vi så hur kroppar som delar boplats upplevs som lika i sin närhet. Att inspektorn vid bruket inte tillåter arbetaren att äta av grisarnas mat skulle kunna tolkas som ett försök att upprätthålla skillnaden mellan arter, men är i sådana fall ett tecken på att arbetaren står under grisarna i värde eftersom följderna blir att denne dör av svält. När detta sker är han insmord i den kappe havre han slutligen fått i lön och som han låtit mala i kvarnen. ”Han låg på det smutsiga golvet med ena armen utsträckt åt sidan”, berättar texten, ”blottad, benig och mager; han låg med mjölpåsen under huvudet, och det var mjöl uppgrävt på golvet och den vänstra armen var vit av mjöldamm. Det såg ut som han försökt äta men inte kunnat”.¹⁸⁰ Att det skelettliknande liket på detta sätt är täckt av vithet accentuerar detta fenomenets koppling till döden, vilken Morrison såväl som Dyer uppmärksammar, samtidigt som denna smälter samman med den lön arbetaren fått för sitt slit.

Våldet

”Hur tror du dom kunde bli så jävliga?” frågar Mats med anspelning på kolaren som närapå eldade upp sitt barn och fortsätter: ”– tror du att hungern kan göra folk grymma?”¹⁸¹ Våldet blir på så vis ett problem som tarvar en förklaring och kolarens svar på den egna frågan pekar

¹⁷⁷ Andersson: ”Mats berättar om underliga människor och underliga ting”, ”Finnmarksoriginal och andra” (1978a) s. 178f., 211f.

¹⁷⁸ Andersson: ”Finnmarksoriginal och andra” (1978a) s. 212. Detta är skrivet i form av en fotnot signerad ”FÖRF” vilket understryker textens autenticitet.

¹⁷⁹ Andersson: ”På väg till storskogen” (1978a) s. 138.

¹⁸⁰ Andersson: ”Finnmarksoriginal och andra” (1978a) s. 212.

¹⁸¹ Andersson: ”Mats berättar om underliga människor och underliga ting” (1978a) s. 179.

återigen mot en utgångspunkt i form av armod. De orienteringar som äger rum när männens kroppar brukar våld mot de underkuvade pekar denna gång emellertid bortom djuriskheten mot det monstruösa i det att den misshandlande fadern betecknas som ett odjur,¹⁸² ett ord som bokstavligt läst negerar det djuriska genom sitt prefix. Bakom denna nya gränsdragning skönjer jag så föreställningar kring sådant som vansinne och anar därmed att funktionalitet ingår i de maktrelaterade intersektioner som är verksamma i Anderssons texter. Detta drag finns närvarande i flera av berättelserna i *Kolarhistorier*, vilket inte minst synliggörs i undertiteln "Finnmarksoriginal och andra", men är desto mer närvarande i *Chi-mo-ka-ma* varför det kommer att behandlas som ett särskilt motiv längre fram. Från vansinnet, vilket i viss mån kan anas som en (des)orientering i texten även utifrån inspektorns handlingar som med en häpnadsväckande nit plågar livet ur den med klen förstånd utrustade arbetaren, är det nödvändigt att särskilja andra funktionsskillnader såsom den dumhet arbetaren sägs lida av. Föreställningar om mental efterblivenhet återfinns bland de diskursiva element vilka bygger upp formationen *poor white trash*, varför misshandeln som riktas mot dem som betecknas som dumma bär spår av det renande våld som Dyer menar skapar en vit värld. Även våldet kommer att utredas ytterligare längre fram i uppsatsen. Här vill jag endast avsluta med att lyfta fram det faktum att gränsen mot det som kan betecknas som 'odjuriskt' är särskilt löslig när männen berusar sig. Mård-Jon har en tömd spritbutelj i fickan då han ser skogsråets ögon glänsa och på så vis förs in mot skräckens och i förlängningen vansinnets rum. Ruset kommer också det att behandlas som ett särskilt motiv i samband med analysen av *Chi-mo-ka-ma*, liksom jorden och den andre. Innan dess skall jag emellertid fästa uppmärksamhet vid de röster som är verksamma i texterna och deras relation till vithet och svarthet.

Svarta och vita röster

Trots att historien stundom är svår att bära samlar den homodiegetiska berättaren i *Kolarhistorier* såväl som i *Chi-mo-ka-ma* på röster som talar om det förflutna. Han söker upp andra män enkom för att höra dem tala, och när de under påverkan av alkohol går vilse i sina egna berättelser hjälper han dem att finna det han menar är den röda tråden. Ofta sker detta genom understödande frågor, som då jaget i slutet av *Chi-mo-ka-ma* förmår den rusige Fred att berätta hur Charlie Day förgripit sig på hans hund, men det kan också ske genom att den primära berättarinstansen för en kamp med den intradiegetiska rösten om berättelsen, vilket är

¹⁸² Ibid.

fallet med Mård-Jon och dennes spökhistorier i *Kolarhistorier*.¹⁸³ I Anderssons texter samsas så en mångfald av intradiegetiska narrativ om utrymmet med det övergripande berättandet, vilket ger upphov till verk fyllda av multipla och unika röster. Som nämnts kan dessa röster kopplas till begynnelse i Arendtsk mening. Texternas rikedom på unika röster utgör ett möjligt underlag för nya studier av Anderssons prosa, men faller till största delen utanför den aktuella uppsatsens räckvidd. Här vill jag endast nysta i några av de trådar som knyter samman texternas gestaltning av röst med vithetens och svarthetens diskursiva formationer. Det följande avsnittet har därför karaktären av en ansats vilket kan förklara att den övergripande röda tråden i uppsatsen här i viss mån repas upp.

Rasifierade röster

Adriana Cavarero följer i Arendts fotspår då hon framhåller den mänskliga rösten såsom uttryckande unicitet genom dess förankring i röstorganens kroppslighet.¹⁸⁴ Cavarero menar att litterära texter utgör ett rum där ”a vocal phenomenology of uniqueness” är i svang och skriver vidare: ”This is an ontology that concerns the incarnate singularity of every existence insofar as she or he manifests her- or himself vocally.”¹⁸⁵ Cavareros fenomenologi låter mig sålunda förbinda orden med rösten, vilken i sin tur kan kopplas till den unika kroppsligheten hos varje talare. Att även Anderssons texter upprättar en relation mellan kropp och röst synliggörs i följande gestaltning av en matsal för skogsarbetare i *Vildmarksliv* (1917), en samling texter som ursprungligen var en del av *Chi-mo-ka-ma*:

En halv timme därefter fylldes gården av hästar, vagnar och människor. Det var ett larm, støj, skratt och svärjande, tills en hornsignal hördes och omkring åttio man bullrade in i matsalen, där de slog sig ned efter som det föll sig, och nästan slogos om platserna. Där kommo små, skämtsamma fransmän, tjocka svärjande tyskar, buttra bömare och bleka svenskar, långa och respektingivande yankes, grovlemmade och tysta ryssar. Bland dem alla syntes någon enda indian, mitt i larmet försjunken i djup begrundan och talande lågt och melodiskt då och då.

Där sutto indianerna Charlie Day och hans bror Torning med misstänksamma och blänkande ögon, ätande sakta och grundligt som redan mätta hästar göra. En hel hög unga pojkar av skandinavisk och annan hudfärg förde så mycket väsen de

¹⁸³ Andersson: ”Chi-mo-ka-ma” (1978b) s. 70f., ”Spökhistorier” (1978a) s. 188-190.

¹⁸⁴ Adriana Cavarero: *For More Than One Voice. Towards a Philosophy of Vocal Expression*, övers: Paul A. Kottman (Stanford, 2005) s. 7.

¹⁸⁵ Ibid. Som framgår av citatet ansluter sig Cavarero till den av Luce Irigaray influerade diskursen kring ”differenza sessuale” (könskillnad) inom italiensk feminism.

kunde, och slogo varandra i ryggen med de tömda kopparna. Hela salen mullrade som en avlägsen åska med någon skarpare skräll ibland, och någon gång ljud klart och klockrent genom sorlet indianernas måttfulla röster.¹⁸⁶

Texten är i det närmaste bräddfyllt av kroppar vilka manifesteras i en kaskad av ljud. De sorteras efter etnicitet vilken formuleras i morfologiska såväl som röstrelaterade ordalag och vars rasifierade karaktär uppenbaras då skandinaviskhet omtalas i termer av hudfärg. Att kropparna som görs meningsfulla inom diskurser som etablerar europeiska etniciteter skiljer sig från dem som betecknas som indianska uttrycks emellertid uteslutande genom en gestaltning av röst i den sista meningen. På så vis etablerar texten en skillnad mellan vita och icke-vita röster. Detta påstående kompliceras emellertid ur ett intersektionellt perspektiv av det faktum att alla röster som äger en kroppslighet oundvikligen kopplas till det som den vithetskritiska teorin såväl som *Kolarhistorier* hänför till svarthetens domäner, nämligen tillvarons materialitet.

Köttsliga röster

Kolarhistorier upprättar en ontologisk närhet mellan ord och kropp i det att Mård-Jon fastslår att han ibland ”inte har kropp till att få ord till tankarna”.¹⁸⁷ Orden som inom fiktionsvärlden springer, eller inte springer, ur Mård-Jons mun äger den uppenbara kvaliteten att de är muntliga; det är först genom den homodiegetiska berättarens försorg de förvandlas till skrift får vi veta i en uppbragt kommentar av Mård-Jon själv.¹⁸⁸ Jag anar så att det är i gränslandet mellan muntlighet och skriftlighet som föreställningar kring svarthet och vithet i relation till människors röster gör sig som mest påminda i texten. När kolarna i ”Utrivning” är färdiga med det tunga arbetet samlas de så runt lägerelden för att berätta ”friarehistorier, den ena mer rafflande än den andra”.¹⁸⁹ ”Dessa historier”, hävdar den homodiegetiska berättaren, ”förstås endast av dem som hört dem berättas. Ingen kan draga dem fram i dagsljuset på ett stycke nyktert, vitt papper. De skulle då likna skelett av vad de en gång varit och ’sedliga’ stora barn skulle förfasa sig över dem.”¹⁹⁰ I denna metatextuella kommentar ser vi så hur skriftspråket hänförs till vithetens värld och associeras med döden.

¹⁸⁶ Andersson: ”Vildmarksliv” (1978b) s. 125.

¹⁸⁷ Andersson: ”Finnmarksoriginal och andra” (1978a) s. 208. En formulering som också minner om Fanons slutord: ”O min kropp, gör mig till en människa som alltid ställer frågor!” (Fanon, s. 205).

¹⁸⁸ Andersson: ”Spökhistorier” (1978a) s. 189.

¹⁸⁹ Andersson: ”Utrivning” (1978a) s. 171.

¹⁹⁰ Ibid. s. 172.

Att bokstaven dödar är alltsedan antiken ett litterärt tema, vilket bland annat har utretts av Jesper Svenbro. När en muntligt traderad text fixeras i skrift lösgörs den från de organ i människornas kroppar där minnet och rösten har sina fästen. Texten skiljs på så vis från författaren på ett ”fysiskt påtagligt sätt”, skriver Svenbro, vilket innebär att hon ”förlorar rösten medan hon skriver”.¹⁹¹ Denna process färgas vit i Anderssons text; det faktum att passusen ovan är placerad i anslutning till det av kolarna formulerade slagordet ”trött på vithet” ger vid handen att papperets färg kan ges en vidare innebörd än den rent konkreta. Det vita ark papper som badande i dagsljus avkläder kolarnas ord deras köttslighet och levnadskraft kan sålunda läsas som samma ark papper som Dyer menar utgör den grund på vilken världen i moderniteten framställs som vore den gjord av ljus.¹⁹²

Den moderna kulturen är, förutom en ljuskultur, en visuell kultur i det att den privilegierar seendet framför andra sinnen. Det är genom boktryckarkonsten som det sedda, eller med andra ord det lästa, ordet blir viktigare än det hörda för tillägnandet av kunskap.¹⁹³ Genom att upprätta strategier byggda på auditivitet begränsar den Anderssonska texten visualitetens såväl som vithetens räckvidd och skapar ett rum där textens mottagare får *se* men inte *höra* kolarna berätta sina laddade historier. Detta grepp är med Michail Bachtin kopplat till yttrandets adressivitet, då det är textens situering av mottagarna som ”’sedliga’ stora barn” vilka sätter ”en ära i att förneka det verklighetskraftiga och originella i människolivet” som styr dess uppkomst.¹⁹⁴ I slutändan leder greppet till att det uppstår en tystnad som är full av röster. Dessa röster inte bara härrör ur köttet så som alla röster gör det, utan de formulerar också en diskurs som utgår från den köttsliga praktik som är mest konfliktfylld för vitheten, nämligen den heterosexuella.

Dyer menar att den heterosexuella diskursen, vilken reglerar den mänskliga artens fortplantning i moderniteten, på samma gång reproducerar och undergräver vitheten i det att den å ena sidan är nödvändig för att skapa nya vita kroppar och å andra sidan befäster dessa kroppars animalitet.¹⁹⁵ Det som händer i Anderssons text är emellertid inte så mycket att sexualiteten utesluts ur dess diegesiska universum som att mottagaren genom en visuell strategi görs ansvarig för den. Med ett voyeuristiskt influerat grepp gläntar texten på dörren

¹⁹¹ Jesper Svenbro: ”Jag skriver alltså skall jag dö. En allegorisk Sapfodikt” i *Lyrkvännen*, nr 2-3 (1986) s. 77f.

¹⁹² Dyer s. 111.

¹⁹³ Ibid. s. 103.

¹⁹⁴ Andersson: ”Utrivning” (1978a) s. 171. Michail Bachtin: ”Frågan om talgenrer”, övers. Helena Bodin, i *Genreteori*, red: Eva Haettner Aurelius & Thomas Götselius (Stockholm, 1997) s. 217. I det tidiga 1900-talets svenska offentlighet fängslades också män som Hinke Bergegren för publicering av texter som ansågs som sedlighetsårande.

¹⁹⁵ Dyer s. 26.

till den ”jungfrubur” som omtalas i kolarnas historier och låter mottagarna fantisera om ”hur sängen och lakanen där såg ut efter den nära beröringen med en av nattens och de hårda mödornas trälar”.¹⁹⁶ Svartheten som utgår från rösten och den utomäktenskapliga sexualiteten befläcker på så vis den vithet som antas genomsyra det skriftspråkligt litterära fält genom vars diskursiva praktiker texten förväntas bli förstådd. Att dessa vithetens praktiker förnekar ”det originella i människolivet” kan också läsas såsom framhållande rösten som organ för varje människas unicitet i enlighet med Cavareros fenomenologi, och möjligen pekar detta mot att denna insikt om kroppens singularitet inte hör hemma i vithetens värld.

Rationella röster

Att muntliga praktiker sålunda kan sägas vara orienterade mot svarthet och skriftliga mot vithet innebär inte att det inte är möjligt att tala med en röst som passerar genom vitheten. Som jag tidigare har uppmärksammat föreligger det en generationsskillnad mellan den övergripande berättarens röst och de intradiegetiska rösterna i Anderssons texter, där den förra i framförallt *Kolarhistorier*, men även i *Chi-mo-ka-ma*, ibland gör sig till talesman för en världsbild byggd på rationalitet.¹⁹⁷ Alphonso Lingis menar att två gemenskaper är verksamma inom moderniteten: den rationella och den andra.¹⁹⁸ Medan den rationella gemenskapen producerar något gemensamt och gör det genom att utestänga de yttranden och kroppar som tillhör vildarna, mystikerna och galningarna, är den andra gemenskapen en gemenskap av dem som ingenting har gemensamt.¹⁹⁹ Detta ingenting bör emellertid läsas som någonting i betydelsen intighet, dödlighet och död.²⁰⁰ Gemenskapen som existerar bortom den rationella omfattar sålunda alla dem som är dödliga och tar formen av avbrott i den rationella diskursen. Inom rationaliteten spelar det ingen roll vem som talar, men i den andra gemenskapen är det endast den unika varelsen som kan förmedla sin egen röst. Även om de rationella orden, som förvandlar syner från den andra sidan till naturvetenskapliga fenomen,²⁰¹ tillfälligtvis kan bära upp den primära berättarens stämma i *Kolarhistorier* så att den passerar genom vithet kan de med Lingis ord inte suddas ut ”the opacity of the voice that transmits it”.²⁰² Som nämnts tystnar

¹⁹⁶ Andersson: ”Utrivning” (1978a) s. 172.

¹⁹⁷ Som Uhlin framhåller bär de förra rösterna spår av muntlighet genom Anderssons stoff, till skillnad från den senare.

¹⁹⁸ Alphonso Lingis: *The Community of Those Who Have Nothing in Common* (Bloomington & Indianapolis, 1994) s. 10.

¹⁹⁹ Ibid. s. 13.

²⁰⁰ Ibid.

²⁰¹ Andersson: ”Mats berättar om underliga människor och underliga ting” (1978a) s. 182.

²⁰² Lingis s. 12.

också den rationella diskursen i *Kolarhistorier* då berättarjaget står svarslöst inför den andra sidans mysterier och på detta vis igenkänner sig själv i sitt historiska arv. Den mänskliga rösten, vars ogenomskinlighet laddar den med materialitet, unicitet och i förlängningen svarthet, bär enligt Lingis också spår av "the murmur of the world".²⁰³ Kanske är det detta sorl som i *Chi-mo-ka-ma* identifieras i sköldpaddornas sång, vars ljud i skrift transkriberas som ett "prummm porompppr-rum rumm-purrrummp!" och föranleder berättaren att tillkännage att alla de "varelser" han mött i norra Amerikas skogar "voro lika fåfängliga och mot döden linkande kräk som vi här hemma äro".²⁰⁴ En formulering som bär spår av Lingis andra gemenskap och möjligen också den allkärlek Ågren utmålar som den bärande formationen i Anderssons senare verk.

Unika röster

Att bokstaven dödar hindrar slutligen inte de döda från att tala med originella röster i de svarthetens marker som breder ut sig i *Kolarhistorier*. En natt kommer de över "de ändlösa snöfälten" till berättarens koja "för att visa sina magra kroppar" vars ben multnar i "lerjorden vid Grangärde kyrka" och för att höja sina "ömsom dova, ömsom gälla röster".²⁰⁵ Falken talar "med het och skrällig röst", medan drängen Anders Anderssons röst är "pipig".²⁰⁶ Björn-Pelles röst är tunn, men skär "genom elden och röken" som "en vass kniv".²⁰⁷ Var och en av de talande har sålunda en röst som skiljer sig från alla andra röster. Denna röst används till att vittna om det förflutnas ohyggligheter, men också till att uttrycka vilja och fälla politiska omdömen; det som med Arendt kan benämnas mänskligt handlande och sålunda frambringa begynnelser i världen. "Vi ska döma herrarna till döden och hänga dem på Galgberget. Ha, ha, medan månen lyser och värmer!" skriker Björn-Pelle. "Dumbom!" kommer svaret. "Herrarna ha ruttnat för länge sen."²⁰⁸ Den politiska kraften i de dödas ting stannar sålunda vid en karnevalisk påminnelse om att även de kroppar som rankas som höga i människornas värld i slutändan hör mikroberna till.

²⁰³ Ibid.

²⁰⁴ Andersson: "Chi-mo-ka-ma" (1978b) s. 22.

²⁰⁵ Andersson: "Drömmar" (1978a) s. 201, 203.

²⁰⁶ Ibid. s. 201f.

²⁰⁷ Ibid. s. 202.

²⁰⁸ Ibid.

Rum på gränsen mellan vithet och svarthet

Att även de kroppar som rankas som höga i människornas värld i slutändan hör förruttnelsen till är ett yttrande som skulle kunna betraktas som utgörande själva temat i *Chi-mo-ka-ma* och de till detta verk relaterade noveller vars bärande motivsekvens skall undersökas i det följande. Som nämndes i analysen av fiktionsvärldarnas begynnelse tillåter mötet med den andre koloniserarna att uppehålla sig i vithetens värld oavsett om de delar armodets utgångspunkt med männen i *Kolarhistorier*. Förutom att återvända till den andre skall jag här fästa uppmärksamhet vid våldets, jordens, rusets och vansinnets motiv.

Den andre

En av de vita män som faller offer för indianernas väpnade kamp mot nybyggarna är den tysk som ursprungligen tänkte ”stjäla bort hela Kanada” men som blev stoppad av ”en stålmanlad” som ”kom och kysste hans röda och skalliga huvud bakom ett av hans stora öron”. ”Han föll i kanoten”, berättar texten, ”och Hedstrom som stod och såg på, sade att han liknade en gris.”²⁰⁹ Att den vite nybyggaren i dödsögonblicket på så vis förvandlas till något som liknar en röd sugga kan läsas som en påminnelse om hur bedrägligt det gränsland som utgörs av den andre kan vara för den som genom koloniala praktiker är verksam där. Att de namn som nybyggarna fäster vid Charlie Day kommer studsande tillbaka mot dem med en förödande kraft åskådliggörs också av det intradiegetiska narrativ där svensken Fred Nelsons avhållna hund får ögonen utstuckna av en okänd förövrare. Att Fred är säker på att det är Day som ligger bakom bottnar i det faktum att han själv en gång har kallat indianen för en ögonlös hund, och att dådet därmed är ett tecken på att denne nu är ute efter svenskens skalp.²¹⁰ Trots att den infödda befolkningens samhälle är sönderslaget och deras huvudsakliga motstånd brutet utgör den indianifierade andre en inte helt igenom riskfri plats att vistas på för vita män på gränsen.

Fredrick Blackbury är en lösdrivare som lever på sin narrativa förmåga. Av den homodiegetiska berättaren får vi veta att Blackbury går klädd i ”mockasiner och byxor av sämskat skinn med fransar nedtill, som han själv klippt med en sax”, ackompanjerade av en typ av skinnjacka ”som indianerna förfärdiga och sälja till de vita, när de få besök av dem i

²⁰⁹ Andersson: ”Chi-mo-ka-ma” (1978b) s. 14.

²¹⁰ Ibid. s. 71.

indianreservationerna, men som de aldrig bära själva”.²¹¹ Detta tolkas av berättaren som ett försök att ”göra sig genom att verka indian”.²¹² Mot bakgrund av den fortsatta diskursen kring indianifierade kvinnor som uppbärs av Blackburys stämna och som ägnas uppmärksamhet nedan, väljer jag här att läsa denna iscensättning av annanhet som ett exempel på de koloniala praktiker som hooks igenkänner som vithetens ätande av den andre. Dessa äger rum när det koloniala kriget är vunnet och icke-vitheten är så pass domesticerad att den inte utgör något övergripande hot. I ett sådant läge kan det uppstå ett tillstånd av längtan efter det som blivit förstört och en önskan att komma i kontakt med den andres kropp utan att behärska den väcks. Den strategi som går ut på att förvandla den koloniserade till sin egen avbild överges och ersätts av försöket att själv bli den andre.²¹³ Att som Blackbury ”göra sig genom att verka indian” kan därmed läsas som en konstruktion av jaget som kropp längs med riktlinjer som leder mot det som till synes inte är vitt. Detta uppförande av ett kroppsschema relaterat till annanhet avslöjas emellertid i texten som ett rakt igenom vitt bygge då jackan uteslutande bärs av vita män. Klädesplagget kan i själva verket läsas som ett kommersialiserat tecken för annanhet som helt och hållet befinner sig inom den vita världens gränser och genom vilket ingen åtkomst till den andre ges. Att ”göra sig genom att verka indian” är sålunda med Ahmed en stil som är nåbar för vita män i vithetens värld men den innebär inte någon utväg ur den. Återstår så att se om den vite mannens kropp förmår upprätthålla vithetens diskurs.

Fredrick Blackbury har en erfarenhet som Fred Nelson avundas: han har legat med en indianflicka. De sexuella kontakter med den andre som gestaltas i de intradiegetiska narrativen i *Chi-mo-ka-ma* äger rum i nära anknytning till rusets och våldets motiv. Nelson är onykter då han beger sig på friarfärd till den indianby där en kamrat har lovat honom tillgång till den kvinna han kallar den sköna Helena och efter en rad misslyckade försök till kommunikation som urartar i våldsamheter tar svensken sin tillflykt till skogen där han slutligen nyktrar till. Blackbury har i sin tur ”varit gift” med en indian kvinna i tre veckor vilket likaså slutar med våld från båda parter sida. En vän till Blackbury som ”varit gift” med dottern till en hövding sägs både ha slagit och våldtagit och på så vis ”pressat allt nöje ur henne han kunde få” för att slutligen lämna henne.²¹⁴ I den historiska kontext som fiktionsvärlden anknyter till förbjuder lagen rasblandning, varför den av de intradiegetiska rösterna uppburna diskursen kring att ha sex med den indianifierade andre på sätt och vis

²¹¹ Ibid. s. 52.

²¹² Ibid.

²¹³ hooks s.182.

²¹⁴ Andersson: ”Chi-mo-ka-ma” (1978b) s. 16-20, 54-58.

innebär en tabubelagd praktik.²¹⁵ Texten anför inget uttalat motiv till varför denna erfarenhet upplevs som så omvälvande att avsaknaden av den oroar Fred Nelson så att han blir ”riktig ledsen” vid tanken därpå.²¹⁶ Som nämndes i samband med männens njutningsmättade orientering bort från vithet i *Kolarhistorier* menar hooks att den icke-vita kroppen i egenskap av symboliskt jungfruligt land fungerar som odlingsbar mark för ett formande av den vita maskuliniteten. Att ligga med en indianflicka blir här synonymt med att i egenskap av kolonistör inta en utforskad kontinent. Detta förhållande är väl dokumenterat inom postkolonial forskning och det understryks av att den sköna Helena praktiskt taget har sin boplats i jorden.²¹⁷ Trots detta utgör rasöverskridande sexuella praktiker inte en riskfri verksamhet för vita män på gränsen. Dessa praktiker har i den historiska kontext som *Chi-mo-ka-ma* anknyter till betraktats som utmärkande för gruppen poor white trash och setts som ett bevis på dessa människors oförmåga att hålla den vita rasen ren.²¹⁸ Kanske är det därför Nelson betonar att han först ryggade tillbaka vid anblicken av indiankvinnans boplats: ”Tycker du, sa jag, det sa jag verkligen, tycker du, att, att det där är ett ställe för mister Fred Nelson från Duluth att lägga sig till i?”²¹⁹ I sitt rusiga tillstånd fortsätter han emellertid in i jordkojan och i förlängningen svartheten. Möjligen faller så vita män som Blackbury och Nelson på eget grepp, förutsatt att de alls besitter viljan att hålla svartheten stängd.

Lika svåra att få tillgång till som de indianifierade kvinnornas kroppar är för övrigt deras röster. Kvinnorna beskrivs återkommande i de intradiegetiska narrativen såsom ”tjurande”,²²⁰ vilket kan läsas som att texten upprättar en plats för motstånd då detta verb är kopplat till en oförrätt. Blackbury sammanfattar sin erfarenhet som följer:

Jag har allt provat dom, ska ni tro, så jag vet vad dom går för. Nog gick det an att ha dom ett tag, men i längden så tröttnar en på dom. Aldrig visar dom vad dom tänker, och aldrig tänker dom någonting heller, för resten. Som den jag hadde! När hon tjurade eller inte tjurade, det var lika bra, för hon var ungefär så tyst som en hösäck. När dom blir gamla kärringar snattrar dom som höns, men bara en vit kommer i närheten börjar dom tjura igen, dom med. Nej, det är ingenting att ha.²²¹

²¹⁵ Detta gäller rasmaktsordningen i USA som byggde på segregation i avsikt att ’hålla det vita blodet rent’; ’en droppe svart blod’ var det som behövdes för att en människa skulle betraktas som icke-vit. I Latinamerika uppmuntrades tvärtom rasblandning (mestizaje) i syfte att göra befolkningen vitare.

²¹⁶ Ibid. s. 16.

²¹⁷ Ibid. s. 17.

²¹⁸ Wray s. 76, 82.

²¹⁹ Andersson: ”Chi-mo-ka-ma” (1978b) s. 17.

²²⁰ Andersson: ”Chi-mo-ka-ma” (1978b) s. 19, 58.

²²¹ Ibid. s. 58.

Den andre må utgöra ett rum inom vilket agerande kroppar kan orientera sig i vithetens värld, men texten ger inte vid handen att detta är en vare sig enkel eller enkelriktad praktik. Likt kolarna runt lägerelden i svarthetens marker vägrar dessa kvinnor att delge de vita männen sina röster.²²² Blackburys svar blir att i imperialistisk anda uttradera varje möjlighet till handlande från kvinnornas sida genom att hävda att de inte alls tänker. Denna strategi skiljer sig från den homodiegetiska berättarens vars reaktion på Blackburys såväl som Nelsons narrativ är att fråga sig vad de indianifierade kvinnorna tänkte och kände.²²³ Ur ett existensfenomenologiskt perspektiv är detta en betydligt mer framkomlig väg mot mänskligt erkännande, då ett annat medvetande är den enda instans där det egna människskapet kan realiseras.

Ett ytterligare tillfälle då den andre gör sig påmind i *Chi-mo-ka-ma* och de till detta verk relaterade novellerna är i de narrativ som tematiserar vita mäns förlust av äganderätten över jorden, vilka kommer att diskuteras mer utförligt längre fram i uppsatsen. Här vill jag endast fästa uppmärksamhet vid det faktum att då Paul Peter Sonberg har avslutat sin berättelse om hur han förlorade allt vad han ägde hörs det ”[s]må dova virvlar av en trumma [...] från den lilla indianbyn vid Rice Lake”.²²⁴ Och när Charles Ek i novellen ”En storbonde i USA” (1919) tar farväl av sin gård efter att ha förlorat marken tänker han på hur den gamla hövdingen från samma indianby kommit till honom för att sälja sin kanot eftersom även byn skulle flytta: ”Jag stod och mindes hur gammal han var och att han druckit mjölk och ätit bröd i *mitt* hus, i *mitt* hus, förstår du, en gammal hövding. Och det skulle jag också tala om för mina barn, när dom läste i indianböcker om det gamla som varit och aldrig kommer igen.”²²⁵ Här ser vi så hur de misslyckade nybyggarnas öde sammantvinnas med deras vars förlust av jorden är den ursprungliga på kontinenten. Möjligheten till den imperialistiska nostalgi som Charles Ek hoppats få ägna sig åt som storbonde går honom förlorad och istället dras den vite mannens kropp med i rörelsen mot förlust, förflutenhet och förintelse.

Till sist vill jag uppmärksamma det faktum att det även finns exempel på gestalter i texten som går över gränsen från den icke-vita sidan och erövrar vithetens attribut, om än i blygsam form. Blackbury berättar om en ”indian, en ung kille med fint ansikte och snygga kläder, en sån där som varit på skola och kan allting” vars ”vita skjorta” täcks av blod då han får bröstet uppskuret av en lösdrivare, men som ändå inte släpper ”så mycke som en suck ur sina vita

²²² Eller är det kanske så som Gayatri Chakravorty Spivak har hävdat att det inte finns någon plats från vilken det subalterna subjektet kan tala?

²²³ Ibid. s. 20, 58.

²²⁴ Ibid. s. 43.

²²⁵ Andersson: ”En storbonde i USA” (1978b) s. 168.

tänder”.²²⁶ Att på detta sätt bära vitt nära inpå kroppen kan med Dyer tolkas som ett tecken på dess renhet och i förlängningen dess rasifierade vithet.²²⁷ Vithetens gräns, så som den inom en kolonial kontext upprättas gentemot den andre, gestaltas sålunda inte som en stabil gräns. Detta förhållande ansluter också till det av Dyer framhållna faktum att vitheten härskar genom instabilitet. Att som de Anderssonska männen ha sin boplats i gränslandet mellan vithet och svarthet implicerar på så vis en ostadig tillvaro. Utifrån detta förhållande springer de praktiker vilka syftar till att expandera vithetens värld, och som Dyer påpekar är våldet en av de främsta.

Våldet

Dyer menar att det vita våldet i en gränskontext syftar till att ta bort oordning från världen i form av dålig natur, dåliga infödingar och dåliga vita. Ett sådant våld kan sålunda betraktas som en aktivitet som orienterar kroppar i vithetens värld och dessutom expanderar dess gränser. Våldet som riktas mot den indianifierade andre har uppmärksammats i samband med männens försök att ha sex med de inhemska kvinnorna, vilket inom en vit förståelse av världen kan läsas som ett försök att lägga landet men också som ett utslag av männens dragning mot svarthet. Emellertid finns det fler sätt att inta marken på och i förlängningen hindra den fortsatta utbredningen av den inhemska befolkningen, för att inte säga bidra till dess utrotande. Ett sätt är att bedriva jakt, vilket är en vanlig sysselsättning i *Chi-mo-ka-ma* såväl som Anderssons övriga texter med amerikansk anknytning. Förutom att jaktens motiv gestaltar en våldshandling mot djuret som dödas, gestaltar det ett strukturellt våld mot den inhemska befolkningen vars möjligheter till överlevnad urholkas. Detta förhållande uttrycks vid ett flertal tillfällen i texten: utöver det redan uppmärksammade intermezzot med Charlie Day som är ute efter skogsvaktarens liv skryter Fred Nelson, vilken i hemlighet innehar detta ämbete, om att han är hatad av indianerna för att ensam öda ut deras jaktmarker.²²⁸

Den av Nelson föredragna jakttekniken innebär att två män om natten jagar tillsammans i en kanot, vilket genom fokuseringen på ett och samma byte får deras kroppar att närmast likna den enda kroppen hos ett rovdjur. Att det är vita mäns kroppar som rör sig över vattenytan klargörs emellertid då de sitter ner i båten; ”man orkar inte stå på knä och paddla

²²⁶ Andersson: ”Chi-mo-ka-ma” (1978b) s. 57.

²²⁷ Dyer s. 76.

²²⁸ Andersson: ”Chi-mo-ka-ma” (1978b) s. 27. Nelson är med andra ord inte en exemplarisk skogsvaktare.

om man inte är född till det” informerar texten.²²⁹ Att de vita kropparna i handlingens form på så vis särskiljs från de röda innebär inte att jakten utgör en ofarlig syssla för vita män på gränsen; våldet riskerar hela tiden att befläcka den som utövar det med sina konnotationer till det som hör svartheten till. Att gå på ripjakt med pil och båge hör till rimligheterna i livet som nybyggare; att sparka ihjäl den fågel som inte dör av pilens rörelse genom kroppen gör det inte. I *Vildmarksliv* gör jagberättarens kusin just detta och stryker därtill den blodiga pilen över berättarens panna, varpå denne reagerar med kraft: ”Då blev jag ursinnig och skällde ut honom, kallade honom rå vilde och ohyfsad barbar. Det begrep han inte, men när jag slungade fram ’idiot’, då begrep han.”²³⁰ Liksom Mård-Jon i mötet med skogsrådet i *Kolarhistorier* upprättar berättarjaget här en gräns mot svartheten genom att använda det Wray igenkänner som *boundary terms*. Dessa är ”words and concepts that serve as sociocultural dividing lines” och kan som sådana utgöra symboliska vapen i kampen för dominans och kontroll.²³¹ I passusen ovan fungerar ”rå vilde”, ”barbar” och ”idiot” som sådana ord vilka markerar en gräns mot icke-vitheten genom att göra föreställningar kring ras-, klass- och funktionsskillnader produktiva. Det faktum att kusinen inte förstår de två första orden förstärker bara intrycket av att dessa är väl valda i sammanhanget. Våldet kan, när det som i Blackburys narrativ bidrar till att ta ”de sista bävrarna ur Minnesotas alla skogar”, lägga grunden till en vit värld genom vilken linjer för uppmätande av regeringsjord kan dras,²³² men det kan också utgöra en praktik för dem vilka ohjälpligt befinner sig utanför civilisationens gränser.

Arbetets motiv är inte lika centralt i de amerikanska texterna som i *Kolarhistorier* men att männen där tillhör samma skogsproletariat som kolarna framgår då flera av berättelserna utspelar sig i läger för avverkning. Arbetet är ”ett synnerligen marigt göra” och för att slippa de tyngsta uppgifterna måste man ”slåss med slöddret från Duluth och Aitkin”.²³³ Den fria tiden efter arbetet ägnas även den åt fysiskt ansträngande och ofta våldsamma lekar.²³⁴ Dessa lekar kan med de Beauvoir läsas som ett manligt privilegium genom vilket människans grepp om världen etableras. ”En vrede eller ett uppror som inte får utlopp via musklerna förblir imaginärt”, skriver de Beauvoir och fortsätter: ”Det är en fruktansvärd frustration att inte kunna rista in det som rör sig i hjärtat på jordens yta.”²³⁵ Det är i denna miljö som texternas

²²⁹ Ibid. s. 22.

²³⁰ Andersson: ”Vildmarksliv” (1978b) s. 122.

²³¹ Wray s. 14.

²³² Andersson: ”Chi-mo-ka-ma” (1978b) s. 58.

²³³ Andersson: ”Vildmarksliv” (1978b) s. 127.

²³⁴ Ibid.

²³⁵ de Beauvoir s. 387.

tydligaste exempel på det våld som uppstår mellan vita män gestaltas. I ett av de läger som det berättas om i *Chi-mo-ka-ma* finns det en man som kallas Stammering Frank. Hans öde skildras även i en fristående novell där mannen istället bär samma namn som texten i fråga: ”Crippled Frank” (1918). Binamnen refererar till det faktum att ”Frank stammade när han talade och haltade när han gick”.²³⁶ Detta i kombination med Franks humör, vilket leder till något som liknar epileptiska anfall då han blir upprörd, gör att han är föremål för grymma skämt i timmerlägret.²³⁷

En lördagskväll vill så förmannen som är drucken ha tag i Frank för att driva med honom vilket manskapet ser som goda framtidsutsikter eftersom de då kan ta whiskey ur förmannens kagge utan att han märker det. Alla vill med berättarens ord ”lämna ut Crippled Frank som pris för att få en fylla”. Denna ambition förverkligas, men eftersom jaget befinner sig ute i skogen och letar efter Frank för att rädda honom undan de övriga männen får vi aldrig veta vilken behandling han blir utsatt för. När berättaren slutligen hittar honom i manskapets och förmannens våld sjunker Frank ”halvdöd” ned på golvet och en ”drucken, mycket mager gubbe” går fram och spottar på honom.²³⁸ Frank rymmer slutligen från lägret och i versionen i *Chi-mo-ka-ma* antas det att han mördats ute i vildmarken.²³⁹ Hans spöke visar sig emellertid för den vidskeplige irländaren Johannes, och till slut även för den homodiegetiska berättaren som då inte är säker på om det är en död eller levande man han möter. Frank själv hyser emellertid inga tvivel om vilken sida om graven han befinner sig på: ”– D-d-d-d-d-om d-d-d-amn-dd i-ddi-oter all of them, s-s-som säger j-j-j-j-agg är d-död! F-f-an g-gale mig!”²⁴⁰

Våldet som männen utsätter Frank för kan med Dyer läsas som ett exempel på det renande våld som drabbar icke önskvärda element inom den vita rasen. Franks kropp blir bärare av en funktionsskillnad som drar honom så långt ner i jorden att han slutligen förmodas befinna sig sex fot under den. Att våldet återigen slår tillbaka mot dem som brukar det kan emellertid anas i att Frank inte stannar i jorden, utan att han på nytt får ge utlopp för sitt eldfångda humör och sin marginaliserade röst. Efter det förmodade dödsfallet vänds också talet om Frank i timmerlägret enligt karnevaliskt mönster och man tror att han bakom sina lyten i själva verket dolt att han varit en ”’bättre’ person, som var lärd och allting”, vilket

²³⁶ Andersson: ”Crippled Frank. Ett minne från Canada” (1978b) s. 157.

²³⁷ Ibid. 157f.

²³⁸ Ibid. s. 160.

²³⁹ Andersson: ”Chi-mo-ka-ma” (1978b) s. 28.

²⁴⁰ Ibid. s. 38.

upplevs som hotande av dem som varit mest grymma mot honom.²⁴¹ En hierarki inom den rasifierade vitheten styr sålunda våldets riktning, men också vem som brukar det. Manskäpet i lägret omtalas vid upprepade tillfällen av den homodiegetiska berättaren som ”pack” och ”slödder”,²⁴² vilket tyder på att delaktigheten i våldsamma handlingar befläcker vita kroppar med svarthet och förpassar dem till det gränsland där de som benämns som vithetens avfall har sin boplats. Våldsamhet har, som Wray framhåller, också varit ett centralt element inom den diskursiva formationen white trash genom dess historia.²⁴³ Detta förhållande bör ställas mot det av Dyer och andra vithetskritiker framhållna faktum att våldet inte bara är en integrerad del av vitheten utan också den praktik som skapar en vit värld.²⁴⁴ Att grymheten mot Frank endast bidrar till att kringskära de övriga männens rörelsefrihet i vithetens värld genom att den kommer studsande tillbaka i form av beteckningar som utövar en gränsövervakande kontroll i Wrays mening visar att diskursen kring det eugeniska våldet inte är tillgänglig för dessa kroppar. Tvärtom görs de produktiva inom en diskurs kring vit liminalitet inom vilken våldsutövning endast är ett tecken på deras egen depravering. Alla vita, manliga kroppar utgör med Dyer ett diskursivt gränsland mellan vithet och svarthet, men vissa av dem saknar förmågan att hålla svartheten stängd. För dessa kroppar är vithetens praktiker uppenbarligen minerad mark.

Jorden

Jorden är svarthetens ursprungligaste element och ägandet av den vithetens viktigaste praktik. Vitheten som diskursiv formation är på så vis kopplad till kontrollen över den materiella resurs som ligger till grund för människors liv och samhällen alltsedan jordbrukets uppkomst. ”Livet självt och jorden” är också det första av människans grundläggande villkor enligt Arendt.²⁴⁵ Möjligen tillfredsställer så besittandet av jorden ett begär att fly ifrån utsattheten under detta predikament. I det följande skall jag undersöka de Anderssonska männens rörelser i förhållande till det textuella elementet jord. Jag riktar in mig på de fem gestalter vars livsöden kretsar kring innehavet av mark: Paul Peter Sonberg vars historia skildras i *Chi-mo-ka-ma* såväl som i *Vildmarksliv*, Wili Woolrich och Harrot som båda finns med i *Chi-mo-ka-*

²⁴¹ Ibid. s. 30.

²⁴² Ibid. s. 158, 160.

²⁴³ Wray s. 83.

²⁴⁴ Se Owen s. 206.

²⁴⁵ Arendt s. 38.

ma, samt Charles Ek och Jakob Strömberg vars öden skildras i *En amerikansk storbonde* respektive *Yokup* (1920).

I dessa narrativ blottas det historiska schema som med Fanon föregår männens tillblivelse som kroppar i den amerikanska nybyggarkontexten. På den plats där de hade sin boplats innan de färgades vita i mötet med den andre var dessa män enligt egen utsago inte räknade som människor. Jakob Strömberg, som i USA har fått sitt dopnamn förvrängt till Yokup, försörjde sig bäst han kunde på att hugga ved till milor i hemlandet och som svar på frågan om han längtar tillbaka fnyser han: ”Sverige, aldrig Sverige? Är man kanske hållen för en människa där?”²⁴⁶ Harrot är född i USA och som svar på frågan vilken nationalitet han är sprungen ur snäser han: ”Som om jag skulle veta de [...] när en är född i södern och aldrig sett sina föräldrar och aldrig varit skattskrivnen. Va kan en då veta va en är för folk?”²⁴⁷ Harrot tycks sålunda sedan födelsen ha haft sin boplats i gränslandet där klasstillhörigheten försätter den vita kroppen i en ständig rörelse. Utgångspunkten i form av armod illustreras även i Sonbergs påstående att han krälat sig ”opp ur den allra värsta fattigdomen tum för tum”.²⁴⁸ Rörelsen uppåt, mot vitheten, sker i samtliga fall utom Woolrichs i norra Amerika.

Sonberg tar anställning på en såg där han arbetar så att det blir ”rötvått av svett i spånen” för att slutligen skaffa en farm där han likaså sliter ”dag och natt”.²⁴⁹ Harrot var enligt egen utsago bland ”dom första som tog in land” i Minnesota på den tiden ”bävrarna var kvar”, och har i egenskap av pionjär ”ensam huggit opp basvägen mellan Hammolds Camp och Tamarack”.²⁵⁰ Även Ek möts av vildmark då han för första gången skådar de tio tunnland jord han köpt för tre hundra dollar vilka han under stor vedermöda och självdisciplin tjänat ihop genom arbetet på en såg: ”Jag var alldeles ensam i dom där ödsliga markerna, och jag fällde bokskogen och alarna och brände och sådde majs mellan stubbarna, och jag hade bara bröd och kaffe att äta...”.²⁵¹ I den amerikanska, koloniala kontext där vithetens gränser är relativt porösa tillåts så konstruktionen av dessa mäns kroppsscheman att äga rum längs andra orienteringslinjer än dem som deras historiska arv dragit upp. I enlighet med ett vitt narrativ sker denna omvändelse genom att anden, vilken tar sig uttryck i männens energiska vilja att förverkliga sina ambitioner, kontrollerar köttet. Charles Ek har ett förflutet som drinkare, men

²⁴⁶ Andersson: ”Yokup” (1978b) s. 183. Det första frågetecknet torde vara ett tryckfel som borde ersättas med ett utropstecken.

²⁴⁷ Andersson: ”Chi-mo-ka-ma” (1978b) s. 79.

²⁴⁸ Ibid. s. 41.

²⁴⁹ Ibid.

²⁵⁰ Ibid. s. 77f.

²⁵¹ Andersson: ”En storbonde i USA” (1978b) s. 165f.

under sin mödosamma väg genom vitheten super han ”inte opp ett enda öre”.²⁵² Omvändelsen sker också då kropparna tar jorden i besittning genom att odla den. Att marken är öde före den vite mannens ankomst är också det ett centralt antagande inom den koloniala diskursen, och som Dyer framhåller hänger detta samman med att den utgör spelplats för dennes totala kontroll, vilken tycks suddas ut allt liv som faller utanför vithetens gränser.²⁵³ För första gången i de Anderssonska texterna frammanar männen i gränslandet genom sina kroppars handlingar sålunda en vit värld. Woolrich har varit med i denna vithetens expansion på andra håll i världen och kommer till Minnesota med en afrikansk bambukäpp och en majspipa i bagaget. Han köper mycket land, men drömmer egentligen om att bli redare och frakta bomull över haven.²⁵⁴

Genom att inta nya territorier och på så vis flytta civilisationens gräns framåt i rummet blir de vita männens kroppar också delaktiga i en rörelse framåt i tiden. I kontrast till den dragning mot förflutenhet som upphäver modernitetens framåtskridande i *Kolarhistorier* smider männen planer inför den framtid som skall skilja sig från det som har varit. Att Ek drömmer om att få ägna sig åt imperialistisk nostalgi har redan konstaterats i samband med undersökningen av den andre, men kanske utgör holländaren Woolrich det tydligaste exemplet på den kraft som bryter sönder tidens stillastående och särskiljer ett ’nu’ från ett ’då’. Medan Sonberg avlägsnar sig från kapitalismens dynamik med påståenden som ”jag samlar inte pengar och äter benen undan folk för att bli förmögen”,²⁵⁵ formulerar Woolrich sitt framgångsrecept, vilket han presenterar för den unga berättaren på följande vis: ”du lägger pengar till pengar och bygger fabrik här, väveri, spinneri, du får kontor, du tar farmarna i kragen...”.²⁵⁶ Holländarens dröm minner i all sin enkelhet om den industriella revolutionens förlopp och att den också utgör en vit process åskådliggörs genom att den förmår befläcka andra människor med svarthet. ”Haj, ni dumma devils there!”, skriker Woolrich i riktning mot de övriga farmarna. ”Om jag vore ung som den gossen, jag skulle visa er vem som höll i piskan åt ungarna era! Jag skulle göra en fabrik och sota ner er så ni blir svarta som synd.”²⁵⁷ Detta passionerade uttalande från Woolrichs sida kastar inte minst ljus över kolarnas svärtade kroppar i Anderssons första verk. Medan skogens proletärer orienterade sig i svarthetens marker, söker männen i *Chi-mo-ka-ma* ta spjörn mot deras kroppar för att häva sig upp mot

²⁵² Ibid. s. 165.

²⁵³ Detta förhållande åskådliggörs inte minst av det faktum att hela kontinenten Australien förklarades vara *terra nullius* (obebott land) vid engelsmännens ankomst åtminstone 50 000 år efter det att de första människorna satte sin fot där, för att inte nämna alla andra arter som kan tänkas ha sin boplats på kontinenten.

²⁵⁴ Andersson: ”Chi-mo-ka-ma” (1978b) s. 65.

²⁵⁵ Andersson: ”Vildmarksliv” (1978b) s. 107.

²⁵⁶ Andersson: ”Chi-mo-ka-ma” (1978b) s. 67.

²⁵⁷ Ibid. s. 66.

vitheten och ljuset. Intersektioner av klass, ras och kön bygger upp vithetens formation i texten. Woolrich är i själva verket besatt av ”tanken på att äta upp alla farmarna i trakten” och befinner sig på så vis i gränslandet till vansinnets rum.²⁵⁸ Även om holländaren får anses utmärka sig med sina kapitalistiska ambitioner, kan ingen av männen anses oberörda av den vithet de vandrat genom när de plötsligt förlorar innehavet av jorden.

Männen i Anderssons amerikanska berättelser faller på eget grepp. De förlorar marken de brukar av samma anledning som de fått tillgång till den: det finns lagar som skyddar den vite mannens äganderätt. Sonberg och Ek har blivit lurade att köpa falska papper på jorden som alltså tillhör någon annan.²⁵⁹ Harrot har köpt och sålt mark två gånger vilket gör att han inte är berättigad till någon ny regeringsjord.²⁶⁰ Hur Strömberg och Woolrich förlorar sina ägor framgår inte, bara att de gör det.²⁶¹ Männen hanterar sina förluster på olika sätt, men alla är märkta av den vithet de passerat igenom. Utifrån Harris resonemang kring vithet och ägande har jag tidigare i uppsatsen närmast mig tanken på den vita kroppen som en plats för hybriditet mellan människoskap och ägandeskap, och att gestalterna fortfar att realisera sin mänsklighet i ägandet är en möjlig tolkning av deras fördärv. Även om Sonberg varit mycket modest i sina anspråk på ägande kan han efter sitt fall inte släppa den hög med skrot som är allt han har kvar av sin förmögenhet och berättaren betraktar så hans ”lysande ögon, som hänger fast vid allt det gamla skräpet”.²⁶² Ek i sin tur ”vart litet konstig i kroppen” då han den sista kvällen på gården gick ”omkring och liksom tog adjö av allting”.²⁶³ Det enda som återstod av ”alla nio årens släp” var så en ”hundradollarsbill” som ”klibbade vid händerna” och ledde honom in i spelmissbruket.²⁶⁴ Även Woolrichs ögon tindrar då han uttalar sitt ”lösenord” i form av frasen ”hopar, hopar av pengar”.²⁶⁵ Om Eks spelande på sin höjd kan liknas vid en kapitalism på tomgång, är Woolrich emellertid en riktig ockrare som besitter ett kapital han lånar ut till farmarna ”mot blodig ränta”.²⁶⁶ Woolrich har på så vis släppt förtöjningen vid jorden och svävar en bit ovanför den i det att han lever på andra mänskliga kroppar som ”påtar i dyngan”.²⁶⁷ Trots detta möts den homodiegetiska berättaren av följande syn då han hälsar på i holländarens stuga:

²⁵⁸ Ibid. s. 67. Den industriella revolutionen omvandlade också stora delar av den jordbrukande befolkningen till lönearbetare.

²⁵⁹ Andersson: ”Chi-mo-ka-ma”, ”En storbonde i USA” (1978b) s. 41, 167.

²⁶⁰ Andersson: ”Chi-mo-ka-ma” (1978b) s. 76.

²⁶¹ Andersson: ”Chi-mo-ka-ma”, ”Yokup” (1978b) s. 63, 183.

²⁶² Andersson: ”Vildmarksliv” (1978b) s. 109.

²⁶³ Andersson: ”En storbonde i USA” (1978b) s. 167.

²⁶⁴ Ibid. s. 168.

²⁶⁵ Andersson: ”Chi-mo-ka-ma” (1978b) s. 64.

²⁶⁶ Ibid. s. 63.

²⁶⁷ Ibid. s. 66.

Jag fann ett så svart och smutsigt rum, att jag först trodde golvet bestå av jord. En träsäng full av trasor och en stol utan sits, det vill säga stoppningen var fallen ur ramen, ett stort ämbar, till bredden fullt av exkrementer och slaskvatten, samt en låda under fönstret, på vilken några stinkande, odiskade bleckflaskor stodo, det var möbleringen, och i sängen satt den smutsiga, gullhyade och bentorre Wili Woolrich rökande sin majscolvspipa.²⁶⁸

Woolrich tycks sannerligen vara så snål att han inte ens vill skiljas från det egna avfallet. Likt mången annan litterär skildring av girigheten lever han hellre i förnedring än tullar på sitt sparkapital. Holländaren är inte bara omgiven av det som inom vithetens diskurs hör svartheten till i form av smuts, jord och avföring, utan hans hud har tagit den karaktäristiska tonen hos den som antas äta av dessa element. Möjligen är han så själva sinnebilden för den diskursiva formationen white trash. Han bor ”där civilisationen börjar och slutar” vilket implicerar ett förkroppsligande av den vita diskursens båda poler. Wili Woolrich utgör på så vis en gränsvarelse som har slitits isär; uppe i skyn färdas hans röst som talar om vithetens expansion, nere på marken befinner sig hans kropp som är genomsyrad av svarthet. Detta gör att han härbärgerar den vite mannens hela register, men i söndertrasad form. Möjligen utgör han sålunda också sinnebilden för den olösliga konflikten mellan kön och ras inom denna diskursiva formation. Till syvende och sist är det köttet som har övertaget; det är holländarens åldrande som håller honom nere på marken.

Även Strömbergs kroppsschema faller i bitar då han förlorar sin jord. Sista gången den homodiegetiska berättaren träffar honom ligger han bakom en plankvägg och super ur en butelj: ”Han var så trasig att skinnet lyste igenom på flera ställen och betydligt drucken...”, relaterar berättaren och fortsätter: ”Han var oklippt och luggen hängde ner i ansiktet, han var barfota och hans långa tånaglar liknade kråkklor.”²⁶⁹ Under kroppsschemat lurar så ett historiskt-rasmässigt schema som genom de animala konnotationerna binder den vite mannen vid svarthet. Vid sidan av benägenheten till rasblandning och våld,²⁷⁰ samt den gulaktiga hudtonen, är likhet med djur ett centralt element inom den diskursiva formationen white trash

²⁶⁸ Ibid. s. 63.

²⁶⁹ Andersson: ”Yokup” (1978b) s. 183.

²⁷⁰ Även Strömberg är benägen till vad som inom vithetens diskurs begripliggörs som rasblandning: ”Nästa gång skulle han ta en kinesiska, ha, ha.” (Ibid. s. 181)

som de Anderssonska männen i de amerikanska berättelserna är behäftade med.²⁷¹ När Strömberg själv kommenterar sitt livsöde låter det emellertid som följer:

Trasi ä jag, lusi ä ja, törsti ä ja, hemlös ä ja, sjuk ä ja – men esquäjr förstår du, lika förbannat! Fösst satt jag på kontor, sen satt jag på en stor farm, sen satt jag på en fabrik, se satt jag på kontor igen, sen satt jag på häkte, ju nå. Å nu sitter jag där ja sitter, by Jimini Cripes Allmighty! Mister Jhan Jakob Stromburg, esquäjr! som sitter där han sitter.

Liksom hos Woolrich är den nedgångna kroppen utrustad med en förmåga att flyga genom språket: titeln *esquire* är det enda som återstår av den vithet Strömberg en gång passerat igenom. Nu sitter han emellertid där han sitter, vilket kan läsas som en återgång till den utgångspunkt han en gång startade ifrån.

Lämnade utan jord i ett demokratiskt system byggt på ras, där ägandet av jord utgör själva egenskapen att vara vit, saknar de fattiga vita på landsbygden möjlighet att försörja sig själva och blir därför tvingade till ett liv i rörlighet. Även på ett existentiellt plan är dessa kroppar inbegripna i en ständig rörelse mellan vithet och svarthet: en pendling som på sätt och vis är normal för den som är man. Livet i gränslandet är förtvivlat svårt, skriver Wray,²⁷² och de Anderssonska texterna pekar på kriminaliteten som en möjlig utväg för de jordlösa: ”herre gud, vi ha ju levat här i så många år bara på att sälja slipers, och dom har eget land, dom säljer inte slipers, för dom behöver för det mästa inte, dom reder sej ändå, men dom fattiga satarna som inget land har, det är dom som säljer, och det är ju rättvist”, motiverar berättarens kusin i en närmast dokumentär ton det faktum att det finns vita som stjälar skog från andra vita.²⁷³ Kriminalitet är också med Wray ett femte element inom den diskursiva formationen white trash.²⁷⁴ I de amerikanska berättelserna etableras så ett slags lösdriveriets fenomenologi, där kropparna på gränsen som befinner sig i ständig rörelse profiterar på de bofasta vita på ett eller annat sätt. Medan Fredrick Blackbury tillsammans med en kumpan lurar av nybyggarna deras familjefoton och pengar med motiveringen att man skall förfärdiga en krönika över områdets historia, säljer Henrik Petterson förfalskade dalahästar till de svenska

²⁷¹ Wray s. 83. Hedstrom är i inledningen av *Chi-mo-ka-ma* istället utrustad med ett ”skinande ansikte” (s. 12) vilket med Dyer likaså signalerar ett övermått av svarthet i kroppen. Ett ’skinande’ ansikte reflekterar nämligen endast det utifrån kommande ljuset, medan ett ansikte som ’glöder’ signalerar att ljuset kommer inifrån. (Dyer s. 122)

²⁷² Wray s. 33.

²⁷³ Andersson: ”Vildmarksliv” (1978b) s. 117. Slipers är också ett grundläggande element i koloniseringen av landet då de möjliggör etablerandet av järnvägar.

²⁷⁴ Wray s. 33.

invandrarna.²⁷⁵ Historien och de arv den bär med sig dras på så vis med i en desorienterande rörelse vilken i själva verket varit inbyggd i kolonistörernas situering alltsedan Columbus landstigning i Amerika. Att lösdriveriet närmar sig den desorientering som Ahmed menar utmärker den svarta kroppens fenomenologi kan även utläsas i att berättaren och dennes kusin tenderar att ”gå vilse inpå knutarna till hemma”.²⁷⁶ Den mest uppenbara desorienteringen sker emellertid i rusets och vansinnets rum, vilka avslutar uppsatsens genomgång av motivsekvensen i de amerikanska berättelserna.

Ruset

Att fattigdomen är den utgångspunkt som leder in i rusets rum klargörs av Fred Nelsons yttrande tidigt i *Chi-mo-ka-ma*: ”Fy för fadren, [...] en är som vilda djur i skogarna, när det kommer en fattig djävul som är lika dum som en själv och hälsar på, har en ingenting att språka om, ingenting att skratta åt, en bara fyller sej så fort en kan för å glömma bort hur egentligen tjuvtjockt en har det.”²⁷⁷ Den materiella fattigdomen tycks på så vis laka ur även de mellanmännsliga relationerna och ruset blir en väg att glömma och på så vis överskrida den nuvarande situationen. Kanske är ruset den fattiges väg till transcendens, vilken i sådana fall går på en liknande tomgång som Eks spelmissbrukande variant av kapitalism. Som en väg att överskrida immanensen är ruset bedrägligt; dess viktigaste funktion tycks vara att utgöra ett förrum till svartheten. Nelson är som nämnts inte nykter då han går på friarfärd till indianbyn och på så vis sätter sin vithet på spel inom ramarna för den diskursiva formationen white trash. Manskpet i timmerlägret är även de onyktra då de misshandlar Frank och på så vis behäftas med gränsövervakande ord som pack och slödder. Och som citatet ovan ger vid handen beter man sig inte längre som en människa, utan som ett vilt djur när man vistas i rusets rum, vilket implicerar ännu ett avlägsnande från vithetens diskurs. Rusets funktion tycks så skilja sig från den hos motiv som den andre och våldet då det snarare utgör en passage in i dessa rum, varför dess utrymme inom uppsatsens ramar också blir mindre självständigt. Att berusningen äger rum i anslutning till skogens rike tycks heller inte vara en slump mot bakgrund av detta motivs funktion i *Kolarhistorier*. I läsningen av Anderssons första verk omtalade jag framförallt ruset som en väg in i det odjuriskas rum, dit eventuellt vansinnet kan räknas. Denna koppling kommer strax att undersökas närmare, dock vill jag

²⁷⁵ Andersson: ”Chi-mo-ka-ma” (1978b) s. 60, 86.

²⁷⁶ Andersson: ”Vildmarksliv” (1978b) s. 112.

²⁷⁷ Andersson: ”Chi-mo-ka-ma” (1978b) s. 15.

avsluta med att nämna att det finns en gestalt i *Chi-mo-ka-ma* som förkroppsligar rusets kraft som medel för glömska mer än någon annan, nämligen van Seyed som bär titeln ”luffaren av börd”.²⁷⁸

van Seyed är inte bara ”en enastående god människa” utan också ”ovanligt begåvad”.²⁷⁹ Den homodiegetiska berättaren vill ”vara i hans sällskap hur länge som helst” och väntar tålmodigt” på att alla hans resurser till mera sprit” skall ta slut så att de tillsammans kan bege sig till Chicago.²⁸⁰ Till slut blir emellertid livet med alkoholisten alltför smärtsamt, och när berättarjaget lämnar vännen sjunger denne en visa om syndaren som aldrig återvänder till sin moder utan dör ensam i mörkret med blodstänk på sin jacka. van Seyed själv menar att ”han är tvungen att supa, annars äter samvetet upp honom. Det kommer som en varg och äter.”²⁸¹ Att alkoholen också har en stillande verkan synliggörs genom berättarjagets blick: ”Ibland såg han ut som en skulptur, så orörlig, så mejslat rena drag och hy av brons, när ruset började.”²⁸² Kanske är van Seyed så den gestalt i de Anderssonska texterna som framstår som mest tragisk inom en klassisk litterär diskurs; han framstår i det närmaste som en konung där han sitter ”mild som ett barn med sin trasiga filt över axlarna” som vore den en mantel.²⁸³ ”Luffaren av börd” utrustas så med i det närmaste Kristusliknande drag, vilket givetvis förstärker bilden av honom som uppfylld av vit maskulinitet. Vita män bär med Dyer svarthet såväl som vithet inom sig, och den existentiella rörelsen mellan dessa, vilken också kan liknas vid ett pendlande mellan immanens och transcendens i fenomenologisk mening, utgör själva den narrativa motorn i mycket episk litteratur. Den vite mannens fall ner i mörker och svarthet, vilket kan skildras som komiskt, vilket får sägas utgöra den genremässiga normen i en text som *Chi-mo-ka-ma*, eller som tragiskt vilket är fallet med berättelsen om van Seyed, är en tematik som helt rör sig inom ramarna för vitheten som strukturerande diskurs inom moderniteten/kolonialiteten. Vad det är den tragiske vite mannen har behov av att glömma framgår dock inte av berättelsen, mer än att det tar gestalten av ”en varg” som äter upp honom.

²⁷⁸ Andersson: ”Chi-mo-ka-ma” (1978b) s. 81.

²⁷⁹ Ibid. s. 81f.

²⁸⁰ Ibid.

²⁸¹ Ibid. s. 83.

²⁸² Andersson: ”Chi-mo-ka-ma” s. 82.

²⁸³ Ibid.

Vansinnet

Liksom för kolonistören Kurtz i Joseph Conrads *Heart of Darkness* (1901) blir slutstationen för de vita männen i min läsning av Anderssons amerikanska berättelser vansinnet. Kurtz mentala tillstånd tolkas i regel som en logisk ändpunkt inom den koloniala diskursen, men som Loomba framhåller är det också möjligt att läsa galenskapen som ett utslag av den svarthet som genomsyrar den afrikanska kontinenten i romanen. Afrika blir då ”a place where the European mind disintegrates and regresses into a primitive state”.²⁸⁴ Detta låter påfallande likt den upplösningsprocess som de Anderssonska männen är stadda i då deras kroppsscheman faller sönder, med den avgörande skillnaden att det knappast är möjligt att i litteraturen låta den nordamerikanska kontinenten spela samma roll som den afrikanska. Som redan nämnts är det i det förra fallet landets ödslighet som betonas, snarare än närvaron av ett lurande mörker. Emellertid finns det i de amerikanska berättelserna likheter med *Kolarhistorier* såväl som *Heart of Darkness* då skogen gestaltas som en plats där den vite mannen får tillfälle att möta sig själv och på så vis dras mot vansinnets rum, vilket uppstår av ett mörker inom karaktären själv. I *Vildmarksliv* fastslår berättaren att ”man blir lite underlig när man har gått i skogen en tid” för att motivera att han helt plötsligt vill mäta sig med kusinens råhet, vilken i själva verket är en form av vansinne.²⁸⁵ Både skogen och våldet kan på så vis betraktas som portar in till vansinnets rum, men den främsta av dem är som nämnts ruset.

Om lösdrivaren Blackbury förtäljs följande: ”Frederick påstod att hos honom fanns det inte mer än ett själsligt lyte, vilket bestod i att så fort han vart allt för full allt för länge tyckte han sig vara ett eller annat djur. För närvarande var han alldeles säker på att om han söp i tre dygn skulle han tycka sig vara en giraff.”²⁸⁶ Att detta kan utgöra ett tecken på begynnande galenskap illustreras av att Blackburys vän, som alltid tyckte ”att hans huvud svällde ut så att det uppfyllde hela trakten”, så småningom blir vansinnig.²⁸⁷ På randen till vansinnet omformas så gränsen mellan den egna kroppen och omgivningen, vilket i hallucinationens form kan tyda på ett slags existensens instabilitet i gränslandet. Jag anar så att det mest fruktbara sättet att läsa det faktum att så många av de Anderssonska männen befinner sig på gränsen till nervsammanbrott är att betrakta deras själsliga lyten som uttryck för den gränsångest som med Bhabha vidhäftar alla koloniala identiteter i det att de aldrig blir fullt

²⁸⁴ Loomba s. 136.

²⁸⁵ Andersson: ”Vildmarksliv” s. 121f.

²⁸⁶ Andersson: ”Chi-mo-ka-ma” (1978b) s. 54.

²⁸⁷ Ibid. s. 55.

etablerade. Även inom ramarna för den diskursiva formationen kring vit maskulinitet kopplas ångesten till den gränsstrid som mannen/människan utkämpar mot det inneboende mörkret.

Inom den ontologiska fenomenologin härleds ångesten utifrån Sartres tänkande istället till människans avsaknad av essens. Det djupast mänskliga läses som *brist*, i det att medvetandet i sig inte utgör någonting. När man blir erkänd som människa blir man också erkänd som brist av ett annat mänskligt medvetande. Människor är så utkastade i en värld där deras mänsklighet aldrig är given eftersom det på förhand inte går att bestämma den andres gensvar. Möjligen kan så denna osäkerhet läsas som själva drivkraften bakom gränsångesten inom en existensfenomenologisk förståelse av världen. Om det djupast mänskliga utgörs av brist leder detta förhållande också vidare mot begärets ofrånkomlighet. Vid sidan av Sonberg, som inte förmår släppa högen med skrot i vilken han tycks söka spåren av sin mänsklighet, är irländaren Pat Collie så besatt av sitt krut att berättarjagets nära vän Simmons menar att det hela är ”ett sorts vansinne”.²⁸⁸ Efter att den unge berättaren så får för sig att ”bota Collie för hans sjukdom” och följaktligen gör slut på irländarens hela krutförråd, är det endast med en hårsman han slipper undan döden då den vuxne mannen slungar ett gjutjärnsstöd mot gossen.²⁸⁹ Inom ramarna för den diskursiva formationen white trash läses givetvis ett sådant beteende som utslag för mannens brist på vithet, till vilken våldsamhet såväl som sinnesrubbingar av skilda slag hänförs.²⁹⁰ Att irländare genom sin långa historia som koloniala undersåtar i likhet med finnarna är bärare av ett etniskt arv som svärta deras kroppar gör dem möjligen särskilt produktiva som gränsvarelser. Som nämndes i samband med berättelsen om Stammering Frank närmar sig irländaren Johannes likaså vansinnets rum, då han genom sin okunnighet och tendens till vidskepelse får ”nästan lika många syner som [sin] namne i Nya Testamentet”.²⁹¹

Den som uppvisar de allvarligaste tendenserna till vansinne är emellertid gubben Harrot, vilken sedan födelsen har haft sin boplats i det gränsland där människors kroppar görs meningsfulla som vitt avfall. Harrot, försedd med ”ett gult och skrynkligt ansikte” som ville han på så vis påvisa sin utgångspunkt, lider av en paranoia vilken riktas mot en speciell sorts människor:

Han påstod att han aldrig träffat en svensk som inte velat stjäla de fattiga rovor han sått bakom det gamla murkna stallet. Som inte vetat att lägga sina nät precis där

²⁸⁸ Ibid. s. 45.

²⁸⁹ Ibid. s. 46, 49.

²⁹⁰ Wray s. 33.

²⁹¹ Andersson: ”Chi-mo-ka-ma” (1978b) s. 37.

Harrot skulle lägga sina, som inte ville ta ifrån honom allting och slutligen mörda, ja, just mörda gamle Harrot, som fick fly från den ena campen till den andra för att få vara i fred för dumma människor.²⁹²

Själva det rörelsemönster som med Wray är en ofrånkomlig konsekvens av den jordlöshet som de liminala vita lider av smälter samman med vansinnet i den paranoida diskursen. Ur ett vithetskritiskt perspektiv läser jag så Harrots paranoia som synonym med själva livsbetingelserna i gränslandet, ett land vilket i mångt och mycket sammanfaller med den vite mannens kropp. Den homodiegetiska berättaren släpps slutligen in i gubbens stuga sedan han tömt sitt gevär på patroner. När mörkret faller och berättaren svävar i gränslandet mellan vakenhet och dröm väcks han plötsligt av att Harrot har stigit upp och står i dörröppningen och kikar. När han har stått så en stund stänger han dörren medan han säger: ”Jag skulle bara si om de va nån djävul där”.²⁹³ I slutändan är det kanske möjligheten att det inte är det som skrämmer allra mest.

Sammanfattning

Den narrativa energin i *Kolarhistorier* är inriktad på det förflutna snarare än framtiden, eller mer precist på ett stillastående nu där förflutenhet och framtid smälter samman. Begynnelsepunkten är en underprivilegerad situation, kännetecknad av förtryck och fattigdom, och den leder in mot svarthet. Utgångspunkten i *Chi-mo-ka-ma* skildras som ett möte med den indianifierade andre, vilket istället färgar berättarjaget vitt och öppnar möjligheten att expandera in i en utforskad värld av tid och rum.

I *Kolarhistorier* befästs det svarta rummets normativitet av slagordet ”trött på vithet”. I svarthetens diskursiva formation upprättas kopplingar mellan elementet jord, rasifierad svarthet och djuriskhet. I vithetens diskursiva formation upprättas kopplingar mellan ljus, civilisation och mänsklighet. Texten formulerar ingen ontologisk skillnad mellan djuriskhet och mänsklighet, tvärtom tycks den senare utgå ur den förra. Detta förhållande kan läsas inom en darwinistisk såväl som en humanistisk diskurs, och pekar möjligen mot vad vi idag igenkänner som en posthumanistisk hållning. Texten kan också läsas såsom formulerande en solidaritet med rasifierade svarta människor genom omvandlandet av den svärtade manskroppen som en plats för smärta till en plats för njutning.

²⁹² Ibid. s. 72f.

²⁹³ Ibid. s. 80f.

Kropparna i *Kolarhistorier* svärtas genom sitt agerande i vad uppsatsen benämner svarta rum. Skogen utgör en plats där gränsen mellan människa och djur, mellan nutid och dåtid och mellan levande och döda upplöses. Å ena sidan ingår kolaren en syntes med skogen, å andra sidan igenkänner han sig som människa i mötet med denna. Folktrons funktion är bereda den fattige en väg ut ur armodet, men detta sker till priset av evig fördömelse i glömska och vansinne. Emellertid orienterar folktron även kolarna i deras vardag och speciellt i deras yrke. Arbetets rum läses som centrum i svarthetens marker vilka orienterar sig runt milan som runt en svart sol. Arbetet svärtar männen rent fysiskt genom kontakten med stybbe och sot, men också genom att de enskilda kropparna uppgår i ett kollektiv samt ingår i en relation som bygger på exploatering vilken försätter dem i en situation påminnande om slavens. Historiens svarta rum bär på vittnesmål om det klassmässiga och etniska arv kolarnas kroppar svarar mot och synliggör djuriskheten som finns närvarande i denna situation. Våldets rum orienterar slutligen kropparna genom svarthet såväl som vithet och pekar därför vidare mot den gränslandets instabilitet som är närvarande i *Chi-mo-ka-ma*. Intersektioner av åtminstone ras, kön, klass, etnicitet, art, ålder och i viss mån funktionalitet är verksamma i de svarthetens marker där kolarnas kroppar har sin boplats.

Kolarhistorier såväl som *Chi-mo-ka-ma* utgör spelplatsen för multipla och unika röster vars problematik länkas till svarthetens såväl som vithetens formationer i texterna. Genom att röster kopplas till kroppar som rasifieras etableras vita och icke-vita röster i *Chi-mo-ka-ma*. I *Kolarhistorier* hänförs kolarnas röster, vilka uppstår en diskurs kring heterosexualitet vilken både reproducerar och undergräver vitheten, till svartheten. Nedtecknandet av dem associeras istället med vitheten i form av död. Den röst som utan problem passerar genom vithet läses som tillhörande rationaliteten och den är en röst som tystnar. Slutligen talar de döda med unika röster i *Kolarhistorier*, vilket resulterar i en karnevalisk påminnelse om att även de kroppar som kan läsas som vita hör förruttnelsen till.

I *Chi-mo-ka-ma* befinner sig människans kroppar i ett gränsland mellan vithet och svarthet, vilket i förlängningen läses som sammanfallande med diskursen kring vit maskulinitet i moderniteten/kolonialiteten. Den andre visar sig utgöra ett instabilitetens rum där sexuella praktiker orienterar mot vithet såväl som svarthet. Ingen verklig åtkomst till den andre ges, vilket stänger dörren till ett mänskligt erkännande i existensfenomenologisk mening. Våldet utgör likaså ett instabilitetens rum där snarlika handlingar orienterar mot vithet såväl som svarthet. I slutändan görs människans kroppar genom igångsättandet av *boundary terms* meningsfulla inom den diskursiva formationen white trash, inom vilken rasblandning och våldsamhet utgör viktiga element. Jorden läses som centrum i vithetens projekt och genom

ägandet av den lyckas några av männen expandera in i en utforskad värld av tid och rum. Emellertid är jorden också svarthetens ursprungligaste element och då männen faller på sitt eget koloniala grepp i form av jordockupation svärtas de så kraftigt att de slutligen faller isär. Det enda som återstår av vitheten är en hög med skräp samt vissa element i kropparnas trasiga tal. Rusets rum utgör en icke reell väg till överskridande av det givna, och leder istället vidare mot galenskap. Vansinnets rum kan betraktas som den logiska ändpunkten för den som likt vita män i moderniteten/kolonialiteten lever i gränslandet mellan vithet och svarhet. Ångesten som är ett oundvikligt tillstånd i detta land slår med den ständiga rörelse som följer av jordlösheten över i paranoia. Ingen dörr till mänskligt erkännande tycks stå öppen. Intersektioner av åtminstone ras, klass, kön, art, ålder och funktionalitet är verksamma i det gränsland där anomalin i form av de jordlösa kolonisatörerna har sin boplats.

Kroppar i gränslandet

”Jag vet något om vad fattigdom kostar för den varelse som skall bli en människa.”²⁹⁴ Orden är Susanna Alakoskis och när jag läser dem slår det mig att de i ett svep sammanbinder den grundläggande problematiken i *Kolarhistorier* såväl som i *Chi-mo-ka-ma* med inte endast en aktuell samhällsdebatt, utan också med den arbetarlitteratur med eller utan sverigefinska förtecken som blomstrar i och med författarskap som Alakoskis eget, Eija Hetekivi Olssons och Kristian Lundbergs. Det att vara människa i den här världen realiserar inte en gång för alla i det faktum att man framföds till den av en människa. Människskapet måste om och om igen realiserar genom den andres blick och gensvar på det egna begäret. Om den som är fattig inte blir sedd som människa av andra människor saknar den i existensfenomenologisk mening resurser att på egen hand upprätthålla denna situation, inte för att den är fattig utan för att den är människa.²⁹⁵

Fattigdomen utgör tveklöst den punkt från vilken fiktionsvärldarna i Anderssons texter breder ut sig och även där utgör den ett hinder för inträdandet i ett fullvärdigt människoskap. Det liv som är märkt av fattigdom är inbegripet i mångfaldiga och samtidiga maktrelationer vilka pressar det nedåt, mot brist, negativitet och icke-vithet.²⁹⁶ Min läsning av de Anderssonska texterna pekar mot att intersektioner av åtminstone ras, kön, klass, etnicitet, art, ålder och funktionalitet är verksamma för att bygga upp gestalternas tillblivelse som kroppar i tid och rum. Människor existerar i världen genom kropparnas förankring i föremål, vanor och stilar och dessa sakers närhet varierar med utgångspunkten. För den fattige, vite mannen, vilken utgör protagonisten i texterna, tycks den fullvärdiga vitheten vara en stil som är utom räckhåll i det att tillvarons materialitet i slutändan tar överhanden över dess immaterialitet. Detta kan tyckas motsägelsefullt då den fattiges situation utmärks av brist på materiella resurser, men har sin förklaring i att det är just avsaknaden av dominans över materia som utmärker icke-vitheten i moderniteten/kolonialiteten. På så vis knytes en vit situation samman med en kapitalägande.

²⁹⁴ Susanna Alakoski: ”Jag vet vad fattigdom kostar för den som skall bli människa” i *Dagens Nyheter* (2012-05-21)

²⁹⁵ Synen på den fattige som en inte fullt mänsklig varelse har funnits närvarande i tidigare läsningar av Anderssons texter. Minns Uhlins ord om ”finntorparen i det svarta koldammet” som blir ersatt av ”den vid stoffet fastkedjade människan”. Den fattige och svarte kolaren har hos Uhlins så svårt att ikläda sig människskapet att han måste sublimeras in i metafysiken innan han föräras beteckningen människa.

²⁹⁶ Jag vill sålunda framhålla att fattigdom inte endast är en fråga om klass, utan också om sådant som kön, ålder och funktionalitet.

De ovan nämnda intersektionerna, vilka i fiktionsvärldarna verkar i skilda historiska och geografiska kontexter, leder till att varje liv orienteras i världen på skilda sätt. Medan de jordlösa kolonisatörerna i *Chi-mo-ka-ma* upplever en enorm desorientering då denna situation inte bara tömmer deras kroppar på innehåll utan dessutom låter dem bli avstjälningsplats för allt det som vitheten fruktar, förmår de koloniserade skogsproletärerna i *Kolarhistorier* fylla icke-vitheten med en positiv laddning och skapa en i Foucauldiansk mening omvänd diskurs. Att för egen räkning ta avstånd från vitheten är endast diskursivt möjligt utifrån en vit situation, och kolarna använder denna valmöjlighet till att etablera en ordning där den svarta manskroppen går från att vara en plats för smärta till en plats för njutning. Den omvända diskursen är karnevalisk till sin natur och låter subjektivitet uppstå i så oväntade element som det djuriska och det döda. Den besitter också kraft att genom hörseln och rösten utmana vithetens fäste i synen och i skriften. Vilka andra diskurser kring svarthet denna Anderssonskarelaterar till återstår att undersöka, men jag menar att den samtidigt som den utgår från vitheten formuleras utifrån en koloniserad situation i och med närvaron av den sverigefinska etniciteten vilken begränsar kropparnas rörelsefrihet i moderniteten/kolonialiteten. Kanske är det just i intersektionen av det marginaliserade och det normativa som kraften att formulera en omvänd diskurs uppstår. Liksom kolarna förmår de indianifierade kvinnorna att som koloniserade subjekt skapa en tystnad i texten, men utifrån deras subalternasituation är den inte fylld av röster på samma sätt som männens.

Vid sidan av klass, ras, kön och etnicitet är så de Anderssonskas liv på gränsen mellan vithet och svarthet inbegripna i diskurser som gör sådant som art, ålder och funktionalitet mättat med mening. Att människoskapet är en stil som är nåbar för kroppar som passerar genom vithet synliggörs av det faktum att de kroppar vars rörelsefrihet begränsas också animaliseras i texterna. Det är dessutom lättare för en ung kropp, eller röst, att passera genom vithet än vad det är för en gammal. Några av de kroppar som inte passerar genom vitheten upplever slutligen en sådan desorientering att den kan tolkas i termer av vansinne.

Att ha sin boplatz i gränslandet mellan vithet och svarthet är emellertid inget patologiskt tillstånd i sig. Tvärtom utgör det tecknet på det fullvärdiga människoskapet vilket i moderniteten/kolonialiteten uppbärs av kroppar som passerar som vita män. De existentiella konflikter som gestaltas i de Anderssonskas texterna utgår till syvende och sist från denna situation. Att den vita maskuliniteten är en stil som i viss mån är nåbar för flera av de gestaltade kropparna synliggörs, förutom i det ovan refererade avståndstagandet från den, då de interpelleras in i praktiken som jordägande kolonisatörer eftersom vitheten befinner sig i en expanderande fas under intagandet av en kontinent. Den narrativa drivkraften i det

Anderssonska dramat, eller om man så vill den Anderssonska komedin, utgörs till syvende och sist av den vita maskuliniteten; endast utifrån denna situering kan ett fall ner i svarthet framstå som effektfullt. Gränslandet är den plats där narrativ energi uppstår, och detta skär rakt igenom vita mäns kroppar, vars kött så omvandlas till ord i berättelsernas form. Kanske utgör denna dubbelhet i de Anderssonska texterna, att de på samma gång talar inom en marginaliserad och en normativ diskurs, ett tecken på arbetarlitteraturens historiska kraft att inkorporera nya kroppar i modernitetens narrativ. Gränsdragningar är olika starka för olika grupper i olika kontexter, och möjligtvis var proletärprosans uppdykande på det litterära fältet ett tecken på att gränserna var på väg att omförhandlas genom att den vita, manliga arbetarklassens rörelsefrihet utvidgades.

Så vad händer då med de vita kvinnorna i den Anderssonska fiktionsvärlden? De kvinnliga varelser i form av skogsrået och indianifierade flickor som har varit närvarande i min läsning av texterna görs svårligen meningsfulla som vita. Enligt Dyer är den vita femininiteten inte bärare av samma existentiella konflikt som maskuliniteten och uppstår följaktligen heller inga spår av svarthet. Detta innebär emellertid inte att den västerländska litteraturen inte skulle vara full av rasifierade vita kvinnor som är uppfyllda av mörka krafter, bara att en sådan situering inte utgör en konstitutiv del av vitheten utan snarare ett oåterkalleligt avfall från den.²⁹⁷ Fiktionsvärlden i Anderssons texter är oheterosexuell i den meningen att den domineras av män. Detta skiljer sig emellertid inte ifrån de kring gränslandet kretsande narrativ som med Dyer kan kallas vita, om inte aspekten att endast ett fåtal av männen har relationer till kvinnor överhuvudtaget tas med. Strömberg lämnade både hustru och barn i hemlandet, och menar i slutändan själv att det kanske hade gått bättre för honom om han inte gjort det.²⁹⁸ Sonberg är en av få karaktärer som är gift med en vit kvinna, och så är golvet hos honom också ”rent och vitt och rymligt” till skillnad från det hemma hos Woolrich.²⁹⁹ de Beauvoir framhåller hur den vita gifta kvinnan slåss mot Satan i världen genom att om och om igen utrota smutsen ur den.³⁰⁰ Den vita kvinnans diskursiva funktion är med Dyer att beteckna och agera den fullkomliga vitheten, utan att för den skull utgöra ett fullvärdigt subjekt.³⁰¹ På så vis utgör föreningen med henne den yttersta garantin för att vitheten segrar hos mannen. Möjligen ges så männens dragning till svarthet en ytterligare

²⁹⁷ Dyer s. 28f. Möjligen innebär detta samtidigt ett avfall från femininitet.

²⁹⁸ Andersson: ”Chi-mo-ka-ma” (1978b) s. 183.

²⁹⁹ Andersson: ”Vildmarksliv” (1978b) s. 103.

³⁰⁰ de Beauvoir s. 527.

³⁰¹ Dyer s. 30.

förklaring i deras oheterosexuella situering, vilken i sådana fall bör fogas till de intersektioner som drar upp vithetens gränslinjer i texterna.³⁰²

Med allt detta sagt kring vithetens gråzoner kan man undra vilka de skandinaver är som Dyer i det inledande citatet i uppsatsen menar är de vitaste av de vita. Läsningen av Anderssons texter ger vid handen att dessa måste utgöras av de kroppar vilka inte endast passerar som vita i rasifierad mening, utan åtminstone också genom de filter vi benämner klass, kön, etnicitet, art, ålder, funktionalitet, sexualitet och geografi. Mot den bakgrunden ligger det nära till hands att instämma med Owen i att vitheten bör läsas som en övergripande princip vilken strukturerar livsvärlden i moderniteten/kolonialiteten för väldigt många människor, och att den på så vis utgör den narrativa drivkraften i ett drama där långt fler gestalters mänsklighet står på spel än bara den vite mannens.³⁰³

Utifrån Arendts tänkande har Gert Biesta definierat demokratin som en situation där alla människor kan vara fullvärdiga subjekt. Subjektivitet, och i förlängningen demokrati, är inte ett attribut hos individen utan en egenskap hos mänsklig interaktion.³⁰⁴ Vårt primära demokratiska ansvar är därmed inte ansvaret för oss själva, utan för andra och för världen. Alakoski menar så i den ovan citerade texten att medan litteraturen om och om igen förmår gestalta fattigdomens urlakande krafter saknar den svenska demokratin diskurser inom vilka dessa kan göras meningsfulla. Det leder i förlängningen till att demokratin urholkas eftersom fattigdomen heller inte bekämpas.³⁰⁵ Kanske är fattigdomen i Sverige idag så ett exempel på en restpost inom den demokratiska diskursen, utifrån vilken ett lärande underifrån i Spivaks mening skulle kunna äga rum.

Min läsning av Andersson pekar mot att ett sådant lärande kan komma att innefatta formulerandet av oväntade subjektiviteter och uttryck. Utifrån armodets utgångspunkt, men även utifrån kraften som utgår från den vita maskuliniteten, formulerar texterna en omvänd diskurs där subjektivitet spirar i det köttsliga, i det djuriska och i det döda. Möjligen finns det så redan inledningsvis i författarskapet ett stråk av det som Ågren benämner allkärlek, vilken lär innefatta livet och döden i ett och samma kärleks band. Denna diskurs torde vara en utmaning inte endast för den vita maskuliniteten, vars narrativa kraft trots allt vidmakthåller

³⁰² En ytterligare maktrelation som förmodligen drar upp vithetens gränser och som inte har behandlats i uppsatsen är den mellan stad och landsbygd. Den ursprungliga kolonialismen betraktas ibland som stadens exploatering av landsbygdens resurser, varför detta torde vara ett fruktbart perspektiv i sammanhanget.

³⁰³ Detta innebär emellertid inte att jag vill marginalisera rasbegreppet inom forskningen, utan endast betona att det liksom alla liknande kategorier bör läsas i ett intersektionellt perspektiv.

³⁰⁴ Gert Biesta: *Bortom lärandet. Demokratisk utbildning för en mänsklig framtid* (Lund, 2006) s. 121f.

³⁰⁵ Alakoski.

en dualism mellan vithet och svarthet i min läsning av de Anderssonska texterna, utan även för den mänskliga demokratin.³⁰⁶

³⁰⁶ Återstår så att studera novellen "Nagelmans dröm" i vilken vitheten tycks spela en central roll för upprättandet av allkärleken.

Käll- och litteraturförteckning

Primärmaterial

Andersson, Dan: *Samlade skrifter 5. Kolarhistorier* (Stockholm, 1978a)

Andersson, Dan: *Samlade Skrifter 7. Amerikanska berättelser* (Stockholm, 1978b)

Sekundärmaterial

Agrell, Beata: ”Hemskt morddrama i Sunnansjö”. Estetik och didaktik i två kortberättelser av Dan Andersson” i *Skönhet men jämväl förnuft. Festskrift till Sverker Göransson*, red: Anna Forssberg Malm, Mats Jansson & Niklas Schiöler (Stockholm & Stehag, 2001)

Ahmed, Sara: ”A Phenomenology of Whiteness” i *Feminist Theory*, vol. 8, no. 2 (2007)

Alakoski, Susanna: ”Jag vet vad fattigdom kostar för den som skall bli människa” i *Dagens Nyheter* (2012-05-21)

Arendt, Hanna: *Människans villkor. Vita activa*, övers: Joachim Retzlaff (Göteborg, 1998)

Azar, Michael: ”Fanon, Hegel och motståndets problematik” i Frantz Fanon: *Svart hud, vita masker*, övers. Stefan Jordebrandt (Göteborg, 1997)

Bachtin, Michail: ”Frågan om talgenrer”, övers. Helena Bodin, i *Genre teori*, red: Eva Haettner Aurelius & Thomas Götselius (Stockholm, 1997)

Barad, Karen: ”Posthumanist Performativity: Toward an Understanding of How Matter Comes to Matter” i *Signs*, vol. 28, no. 3 (2003)

Bengtsson, Jan: ”Fenomenologi” i *Nationalencyklopedin* (2012a)
[<http://www.ne.se.ezproxy.ub.gu.se/lang/fenomenologi>] (hämtad 2012-03-27)

Bengtsson, Jan: "Livsvärld" i *Nationalencyklopedin* (2012b)
[<http://www.ne.se.ezproxy.ub.gu.se/livsvärld>] (hämtad 2012-03-27)

Bergsten, Staffan: "Himlaljus och jordegrus" i *Jaget och världen. Kosmiska analogier i svensk 1900-talslyrik* (Uppsala, 1971)

Biesta, Gert: *Bortom lärandet. Demokratisk utbildning för en mänsklig framtid* (Lund, 2006)

Cavarero, Adriana: *For More Than One Voice. Towards a Philosophy of Vocal Expression*, övers: Paul A. Kottman (Stanford, 2005)

Davidson, Alastair: "En utdömd ras: kolonisationen och aboriginerna i Australien" i *Kolonialismens svarta bok. 1500-2000: Från utrotning till självrannsakan*, red: Marc Ferro, övers. Kristina Ekelund, Bengt Ellenberger & Lotta Riad (Stockholm, 2003)

de Beauvoir, Simone: *Det andra könet*, övers. Adam Inczedy-Gombos & Åsa Moberg (Stockholm, 2002)

Dyer, Richard: *White* (London & New York, 1997)

Fanon, Frantz: *Svart hud, vita masker*, övers. Stefan Jordebrandt (Göteborg, 1997)

Furuland, Lars: "Dan Andersson" i *Nationalencyklopedin* (2012)
[<http://www.ne.se.ezproxy.ub.gu.se/lang/dan-andersson>] (hämtad 2012-04-28)

Foucault, Michel: *Diskursens ordning*, övers. Mats Rosengren (Stockholm & Stehag, 1993)

Granlid, Hans: *Spänningarnas förlösning. Om Dan Anderssons verk och verklighet – med särskild hänsyn till hans sena prosa* (Stockholm, 2004)

Harris, Cheryl I.: "Whiteness as Property" i *Harvard Law Review*, vol. 106, no. 8 (1993)

Hellström, Jan Arvid: "Den allra högsta sången. Teologi och språk i Dan Anderssons religiösa diktning" i *Den allra högsta sången. Studier kring Dan Anderssons religiösa diktning, den*

västindiska Rasta-rörelsen och den religionsvetenskapliga forskningen kring den religiösa sången (Göteborg, 1981)

Hemmilä, Olavi: *En yogi kommer till stan: Indisk religiositet i svensk skönlitteratur med särskild tonvikt på Dan Anderssons författarskap* (diss. Stockholm, 2002)

Hobsbawm, Eric: *The Age of Empire 1875-1914* (New York, 1989)

hooks, bell: "Eating the Other. Desire and Resistance" i *Feminist Approaches to Theory and Methodology. An Interdisciplinary Reader*, red: Sharlene Hesse-Biber, Christina Gilmartin & Robin Lydenberg (New York & Oxford, 1999)

Lauritzen, Bertil: *Att läsa för glädje och skriva sig hel... Några studier kring Dan Anderssons litterära och religiösa utveckling* (Göteborg, 1983)

Lingis, Alphonso: *The Community of Those Who Have Nothing in Common* (Bloomington & Indianapolis, 1994)

Living Our Language. Ojibwe Tales and Oral Histories. A Bilingual Anthology, red: Anton Treuer (Minnesota, 2001)

Loomba, Ania: *Colonialism/Postcolonialism* (London & New York, 1998)

Lykke, Nina: "Intersektionalitet – ett användbart begrepp för genusforskningen", övers. Hanna Hallgren, i *Kvinnovetenskaplig Tidskrift*, nr 1 (2003)

M'Bokolo, Elikia: "Centralafrika – massakrernas tid" i *Kolonialismens svarta bok. 1500-2000: Från utrotning till självvransakan*, red: Marc Ferro, övers. Kristina Ekelund, Bengt Ellenberger & Lotta Riad (Stockholm, 2003)

Merleau-Ponty, Maurice: *Kroppens fenomenologi*, övers. William Fovet (Göteborg, 1997)

Mignolo, Walter D.: *The Darker Side of Western Modernity. Global Futures, Decolonial Options* (Durham, 2011)

Morrison, Toni: *Playing in the Dark. Whiteness and the Literary Imagination* (New York, 1993)

Nussbaum Martha C.: *Not For Profit. Why Democracy Needs the Humanities* (Princeton, 2010)

Owen, David S.: "Towards a Critical Theory of Whiteness" i *Philosophy & Social Criticism*, vol. 33, no. 2 (2007)

Pallas, Hynek: *Vithet i svensk spelfilm 1989-2010* (diss. Göteborg, 2011)

Pico della Mirandola, Giovanni: *Om människans värdighet*, övers. Rolf Lindborg (Stockholm, 1996)

Said, Edward: *Orientalism* (New York, 1978)

Svenbro, Jesper: "Jag skriver alltså skall jag dö. En allegorisk Sapfodikt" i *Lyrikvännen*, nr 2-3 (1986)

Uhlin, Eric: *Dan Andersson före Svarta Ballader. Liv och diktning fram till 1916* (diss. Stockholm, 1950)

Wolfe, Cary: *What Is Posthumanism?* (Minneapolis, 2010)

Wray, Matt: *Not Quite White. White Trash and the Boundaries of Whiteness* (Durham, 2006)

Ågren, Gösta: *Kärlek som i allting bor. Dan Anderssons liv och diktning 1916-1920* (diss. Göteborg, 1971)

Åkerberg, Hans: *Diktaren och arvet. Några Dan Andersson-studier* (Göteborg, 1985)