





# MANIFEST



MATILDA AMUNDSEN BERGSTRÖM,  
MERI ALARCÓN, TANIA KAVEH (red.)

# MANIFEST

*22 texter om humaniora  
och politisk handling*



GÖTEBORGS UNIVERSITET  
LITTERATUR, IDÉHISTORIA OCH RELIGION

LIR.SKRIFTER.VARIA

Copyright © LIR.skrifter och författarna 2017

Manifest. 22 texter om humaniora och politisk handling,  
Meri Alarcón, Matilda Amundsen Bergström, Tania Kaveh (red.)

LIR.skrifter.varia

Form, sättning: Ralf Rotmalm

Illustration: Elin Göthe

Tryck: Responstryck, Borås 2017

ISBN: 978-91-88348-85-2

*Till folket*





## FORUM

I begynnelsen var myllret. Ett myller av tankar, känslor och erfarenheter. Beröringspunkter och skiljelinjer. Ett myller av människor, varelser, protoner, neutroner och elektroner som intra-agerade i symbios, i konkurrens, som drogs till varandra och stötte varandra ifrån sig. Ett fullständigt oöverskådligt, överväldigande myller av liv.

Hur kan vi tala om bildning i en värld som brinner? 2014 publicerade vi, tillsammans med Vilde Andrea Pettersen, antologin *Meningens motstånd*. Boken kritiserade den ofta traderade idén om humanioras kris, och var ett studentinitierat bidrag till sisyfosarbetet att övertyga både omvärlden och humanister själva om humanioras värde och mening. Trots – eller kanske på grund av – att skribenter och läsare, åtminstone tillfälligt, var rörande överens om humanioras förtjänster kände vi ett behov av att tänka vidare. En paradox pockade särskilt på vår uppmärksamhet: å ena sidan insisterade flera skribenter på att humaniora kunde vara politiskt, å andra sidan vägrade samma författare programmatiskt acceptera högskolelagens krav på att forskning ska vara till nytta. Som Simon le Mont Österlin poängterar i denna bok skulle sådan nyttovägran antagligen framstå som främmande för dem som är engagerade i mer traditionell, rättfram politisk verksamhet. Aktivister, politiker och medlemmar i politiska intresseorganisationer och partier tenderar att rättfärdiga sitt politiska arbete med just nyttoargument.

Om humaniora kan ligga till grund för politisk handling sker detta alltså utifrån andra förutsättningar och med andra ideal, bevekelsegrunder och mål än traditionell politisk organisering och aktivism. Hur ser humanistisk, politisk handling ut? Vad menar vi när vi säger att humaniora kan vara politiskt? Vilka gemensamheter och relationer kan upprättas mellan humaniora och politisk handling? Vilka gränsdragningar görs, och varför? Det var dylika, ännu obesvarade frågor som ledde oss till att

inleda det projekt som nu har utmynnat i *Manifest*. Under arbetets gång har ämnet visat sig mer aktuellt än vi skulle ha önskat. Varje generation upplever såklart just sitt historiska ögonblick som en ödestid, men under de senaste åren har det politiska landskapet förändrats på sätt som är särdeles brännande för humanister.

Högerextrema partier förfalskar historien och förvrider kulturbegreppet för att rättfärdiga en alltmer populär fascistisk världssyn. Religiösa spänningar och bristande förståelse för olika trosinriktningar bildar grogrund för fördomar och hat, allt oftare med dödlig utgång. I England har försök till empati och diskussion över ideologi- och intressegränser förbytts i Brexits protektionism och övermodiga nationalism. I USA har näringslivet till sist tagit över politiken, efter att en rekorddyr reklamkampanj lovat att förverkliga de amerikanska väljarnas dröm om en mindre komplex värld. Detta löfte kan såklart inte infrias, och man har fått en president som ser kritik som förräderi, är oförblommerat rasistisk och sexistisk, och vars stab hanterar kritisk granskning genom att hänvisa till "alternativa fakta". Begreppet "identitetspolitik" har blivit ett laddat ord som ställt frågor om sociala strukturer, identitet och tillhörighet på sin spets i den svenska politiska debatten. Den nyliberala ideologin, med sin dikotomiska, förenklade utgångspunkt att "jag" alltid är hotad av ett "dem" som är ute efter att ta mina fördelar ifrån mig, utgör ett allt mer genomgripande och ändå sällan diskuterat fundament för alla ovan beskrivna företeelser. Och klimatkrisen kommer snart att innebära slutet för den mänskliga livsvärlden, om vi inte radikalt omprövar vår förståelse av och relation till naturen.

Historia, kultur, religion, genus, identitet, sociala strukturer, tillhörighet, empati, diskussion, komplexitet, kritik, att tänka bortom dikotomier, omprövning och förståelse. Allt detta utgör kärnan i dagens politiska skeenden, men också i vad humaniora är och länge har varit. Vi lever i en värld som brinner, och som Oskar Airijoki påpekar i sin artikel i denna bok befinner sig humaniora i denna världs centrum. I *Manifest* har vi velat utforska vad en sådan delvis ny position innebär för humanister som är intresserade av politik och politisk handling. Boken tar upp klassiska politiska ämnen som rasism och nationalism, sexism, homofobi, religiösa spänningar, klimatkris och djurrättsfrågor, men undersöker också hur politik sker på platser som universitetet, biblioteket, scenen, och internet. Vissa texter diskuterar explicit relationen mellan humaniora och politisk handling. Andra kan betraktas som humanistiska analyser av politiska

företeelser, och ytterligare andra som politiska analyser av humaniora. Gemensamt för alla är att de från varierande infallsvinklar närmar sig olika idéer om vad humanistisk och politisk praktik kan vara.

Med dessa idéer beträdde vi, visade det sig snart, okänd mark. Den debatt om humanioras kris som inspirerade *Meningens motstånd* är gammal och flitigt traderad. Därför kom skribenternas inlägg också, på vissa sätt, att förefalla välbekanta. De talade i de flesta fall med en enhetlig röst, väl i linje med sådant som har diskuterats på universitetskurser och i seminarier under många år. I denna bok är både det välkända och det enhetliga förbytt i vad som bäst kan beskrivas som ett myller. Ett myller av ideologier och förståelser av politik och humaniora, av infallsvinklar och utgångspunkter, förhållningssätt och skrivstilar, intresseområden och sätt att engagera sig på. Huruvida detta beror på att humaniora och politisk handling inte har debatterats och diskuterats i lika stor omfattning kan vi inte svara på. Men inga texter, inte heller våra egna, blev som vi hade tänkt oss. Inledningsvis bekymrades vi redaktörer av detta myller. Texterna spretade och strävade åt olika håll, sa emot varandra och skiljde sig åt stilistiskt. Vi visste inte hur vi skulle få ihop alla dessa röster till en enhet. Men så småningom, efter många omläsningar, började vi se myllret som en styrka. Vi började tänka på den här boken inte så mycket som en debatt- eller idébok, utan som ett *forum*.

Från den romerska antikens fora till dagens debattforum på internet, så erbjuder forumet grundläggande förutsättningar för politisk likväl som humanistisk praktik. Forumet är en offentlig mötesplats, ägd av ingen, delad av alla. Platsen utgör en del av den vardagliga livsmiljön, må det vara den antika romerska staden eller dagens världsomspännande digitala nätverk, men fyller en unik funktion. Det är en plats för utbyte, diskussion, debatt och kritik. Och det är en plats för konflikt. I forumet bryts perspektiv mot varandra. Ståndpunkter hävdas och försvaras i opposition mot andra. Förslag och livsstilar stöts och blöts. Här samlas ett myller som förenas genom sitt val att delta i forumet, men som ingalunda är enhetligt. Som aldrig talar med en röst, utan alltid med tusen tungor.

Denna beskrivning av forumet kan givetvis beskyllas för att vara naiv. Inga forum är villkors- eller gränslösa. De präglas liksom alla sammanhang där människor möts av implicit och explicit maktutövning, grundad i en normerande diskurs som styr det tänk- och talbara. Den konflikt som vi talar om i idealiserande ordalag slår dessutom alltför

ofta över i ett skrämmande, oresonligt hat riktat mot alla som tycker annorlunda. Men det är delvis denna bistra realitet som får oss att vilja återvända till forumet som idé och potential. Forumet är inte ett svar, utan ett sätt att formulera en fråga om vad diskussion och debatt skulle kunna innebära idag. Och kanske än viktigare; hur vi, i denna brinnande värld, kan tänka kring konflikt.

I *Om det politiska* beskriver Chantal Mouffe hur konflikten är grundläggande för en fungerande demokratisk politik. Utan erkännande av det antagonistiska blir politik till antipolitik. För att en dialog ska uppstå behövs mer än en röst, mer än konsensus. Valet som möjlighet – denna demokratins minsta beståndsdel – kräver förekomsten av flera olika ställningstaganden. Av motsägelse, argumentation och konflikt. Under arbetet med denna bok har vi i redaktionen kommit att tänka detsamma. Om vi skulle säga något om vad humaniora som politisk handling är för oss så skulle det vara just detta: att värna om och vårda konflikten som möjlighet. Att skapa rum och ord för den produktiva meningsskiljaktigheten. I en tid som utmärks av drastiska polariseringar och bristande empati för dem som är olika oss själva (hur denna olikhet än manifesterar sig) behöver vi finna sätt att gå i konflikt som inte delar upp världen och alla dess varelser i ett schackbräde av svart-vita no go-zoner, utan istället samlar oss i ett heterogent, mångskiftande forum. Vi tror att humaniora, som syftar till att både förstå och kritisera, är särskilt väl lämpad att finna former för goda konflikter och vägar till ett myllrande, lika obekvämt som livsbejakande, forum.

Det är delvis därför som vi har valt titeln *Manifest* – vi vill tydliggöra det aktiva i en humanistisk och politisk praktik. Som Sara Ahmed använder ordet är manifestets syfte att skapa en störning, ett brott, i en föreställningsvärld, för att kunna ge utrymme för nya möjligheter. Då den dominerande strukturen rubbas exponeras våldet i världen, och en ny värld har möjlighet att träda fram. Ahmed menar vidare att enbart att ”tydliggöra något räcker för att orsaka en störning”.<sup>1</sup> Förhoppningsvis kan detta myller av idéer och röster skapa vissa störningar, och därmed ge dig som läsare inspiration till hur en ny föreställningsvärld kan skapas och se ut.

Inspirerade av idén om forum har vi avhållit oss från att försöka strömlinjeforma texterna – såväl vad gäller argumentationslinjer och

---

<sup>1</sup> Sara Ahmed, *Att leva feministiskt*, (Stockholm, 2017), s. 279.

idéinnehåll som stil – och boken är rik på inadvartenser, självmotsägelser, idiosynkrasier och konflikter. För att ändå tydliggöra några gemensamhetspunkter är boken uppdelad i fem kapitel. I ”Rummet” avhandlas platser som aktualiserar frågor om humaniora och politisk handling. Det följande kapitlet ”Kroppen” återvänder till slagordet ”det personliga är politiskt”, både genom sin förankring i feminism och genom diskussion om kärlek, sex, och det personliga. ”Gränsen” uppehåller sig vid olika typer av gränsdragningar – mellan människor, klasser, arter, och landmassor. I kapitlet ”Torget” placeras samhällsdebatter i centrum. Och i ”Hemmet” samlas skribenterna kring livsvärlden i en vidare bemärkelse. Boken inleds och avslutas av två texter som explicit diskuterar relationen mellan humaniora och politisk aktivism.

Varken Rom eller dess forum byggdes som bekant på en dag, en sanning som också gäller denna bok. Processen har varit lång och kantad av oväntade svårigheter, sjukdomar och sorger – av livet, kort sagt. Den hade aldrig blivit färdig om det inte vore för en mängd människor som stöttat och hjälpt oss under arbetets gång. Först och främst; ett stort tack till alla skribenter, både de som är med i boken och de som i slutändan inte kunde medverka. Tack för ert tålamod men framförallt för ert oändliga och oändligt inspirerande engagemang. Tack till Daniel Gustafsson, som bidrog med kritisk textläsning under projektets första fas. Tack till Elin Öholm och Johan Sunegård för sorgfällig korrekturläsning, och till Ralf Rotmalm för layout och sättning. Tack till Elin Göthe för den fantastiska illustrationen som pryder bokens framsida. Ett stort tack till Institutionen för litteraturvetenskap, idéhistoria och religion vid Göteborgs Universitet, för er hjälp med alla praktikaliteter kring utgivningen, för er iver att omfamna alla våra projekt, och för den alltid lika stimulerande miljön som ni erbjuder. LIRs korridorer har under många år varit vårt främsta forum. Ett speciellt tack slutligen till Nils Olsson, som ombesörjt utgivningen av denna bok på mer än ett sätt.

*Meri Alarcón, Matilda Amundsen Bergström & Tania Kaveh  
Göteborg, våren 2017*

# MANIFEST

## 22 TEXTER OM HUMANIORA OCH POLITISK HANDLING

Förord // 9

Humaniora och aktivism – en kritisk undersökning // 17

*Simon Österlind La Mont*

### RUMMET

Konflikt och politik – folkbibliotekets demokratiska utmaningar // 35

*Lisa Engström & Jennie Gustafsson*

Etnografiska museet i dåtid och nutid –  
den teoretiska makten och dess praktiker // 45

*Alice Hiort af Ornäs & Emma Ericsson*

En bild och tusen ord – Instagram som plattform för politisk aktivism // 55

*Isabelle Strömstedt & Johanna Sander*

Spelbara åsikter – om teater med politiskt uppsåt // 63

*Manda Stenström*

### KROPPEN

Sagan om den stora kärleken och könshegemonin –  
maskulinitet och konstnärsideal i Karl Ove Knausgård's *Min kamp* // 73

*Matilda Törstensson Wulf*

Filosofi & feminism // 91

*Simon Allzén, Alexander Andersson & Annika Gilliam*

Förtryckets skiftande gestalt – om vikten av queer i teori och aktivism // 101  
*Peter Kostenniemi*

Diotimas gåva // 111  
*vitmedelklassman87*

## GRÄNSEN

Att klättra in i mellanrummet – ett vakuum av varken eller // 125  
*Meri Alarcón*

Om människans värdighet – en diskussion om människoskap // 135  
*Matilda Amundsen Bergström*

Var kommer du ifrån? Egentligen! –  
Det vardagliga motståndet som icke-vit i dagens Sverige // 147  
*Tania Kaveh*

Blut und Boden – om rasism, biologi och humaniora // 157  
*Oskar Arijoki*

Om humanioras gränser // 169  
*Sari al-Sagher*

## TORGET

Historieskrivning, politik och frågan om ansvar –  
exempel ur finländska och israeliska samhällsdebatter // 181  
*Natan Elgabsi*

Sveriges samhälle är alltjämt religiöst –  
reflektioner kring en svensk postsekulär diskurs // 193  
*Moa Karlsson*

Taking turns – on the relation crime, sin (& vice) // 201  
*Ryszard Bobrowitz*

## HEMMET

”Ett kusligt slags hemma” –  
finns det en humanistisk vetenskap i antropocenen? // 213  
*Jenny Jarlsdotter Wikström*

Känslor som analysverktyg och strategi – att känna med varandra i kampen  
mot det speciesistiska patrikoloniala projektet // 223  
*Jonna Kallaste Håkansson*

Om andra tider // 235  
*Elin Göthe*

Hållbara humaniora – från aktivism till spatiotemporal perspektivism // 245  
*Jonathan Palmblad*

★

Humaniora och tårgas – en aktivistisk kritik // 263  
*Matilda Amundsen Bergström*

Bibliografi // 273

Medverkande // 287



# HUMANIORA OCH AKTIVISM

## EN KRITISK UNDERSÖKNING

*Simon Österlin La Mont*

**D**en 8:e november 2016 skakades många världsbild i grunden. Att det amerikanska folket valde Donald Trump till president är något som alla politiska diskussioner i västvärlden (och på många andra håll) måste ta hänsyn till. Essän nedan är skriven innan den 8:e november. Hade den skrivits i dag hade den antagligen sett annorlunda ut. Jag har valt att låta uppenbart ”pretrumpska” partier (exempelvis de delar då jag utgår från att Hillary ska vinna) stå intakta för att man ska förstå ur vilken kontext tankarna fötts. Trumps vinst har fått mig att omvärdera vikten av politiskt arbete (jag är idag mer övertygad om vikten av någon form av aktivism). Samtidigt är jag fortfarande osäker på om det är inom ramen för humaniora som kamperna bäst förs eller om humaniora bör förbli något annat än ett kampverktyg, för allas bästa. Det gör att jag ändå fortfarande kan stå för tankarna, även i denna nya ännu mer skrämmande världsordning.

★

Hur bör humaniora förhålla sig till det extrempolitiska klimatet i världen (och i Sverige) samt de humanitära och ekologiska problem som tornar upp sig? Lever vi i en tid som kräver beslutsam handling och ställningstagande, eller bör vi fortsätta att problematisera? På Göteborgs Universitet höjs nu röster för att humaniora i högre grad bör kopplas till politisk aktivism.<sup>1</sup> Denna text kommer att ägnas åt eventuella risker med en sådan utveckling: Riskerar humaniora att ställa sin kritiska udd på spel om den underställer sig en politisk nyttodiskurs?

---

<sup>1</sup> Se HumPod, *Akademiskt Antiklimax avsnitt tolv, politisk aktivism*, tillgänglig: <http://humpod.madewithopinion.com/akademiskt-antiklimax-avsnitt-tolv-politisk-aktivi/> (Hämtad 2016-07-18). Se även Se Anna Sofia Rossholm, ”Humaniora, aktivism och klimatförändringens kultur”, 2016-05-12, <http://humtank.se/humaniora-aktivism-och-klimatforandringens-kultur/> (Hämtad 2016-07-18).

Jag har ett kluvet förhållande till aktivism, varför jag med delade känslor mottog förfrågan att delta i denna antologi. Detta är präglad av mitt förflutna inom ett flertal mer eller mindre aktivistiska vänstergrupperingar i början av seklet (under vänstervågen som följde EU-toppmötet i Göteborg 2001). Detta var mitt politiska men också intellektuella uppvaknande och jag pendlade mellan dogmatism och avfärdande. Likt en gräshoppsvärm dök jag ner i allehanda ismer, förkovrade mig och agiterade högljutt, men började alltid efter ett tag se sprickor i dogmerna och lyfte igen för att söka efter ett annat tankesystem att sätta tänderna i. Efter några år kom jag över filosofen och idéhistorikern Michel Foucaults klassiker *Övervakning och straff*, vilket kom att förändra mitt tänkande i grunden. Med Foucaults maktbegrepp var det inte längre lika lätt att peka ut ”de onda och de goda”. Detta medförde fördelen att världen blev mer komplex och nackdelen att den blev svårare att handla i. Med Foucault i bagaget lämnade jag den aktivistiska vänstern och påbörjade min resa mot universitetet.

#### ETT NEDSLAG I TIDEN

Vi lever i en omvälvande tid. I Syrien pågår ett blodbad i en omfattning världen inte skådat sedan andra världskriget. Till följd av kriget och andra faktorer, som radikal ekonomisk ojämlikhet mellan olika grupper av världsmedborgare samt drastiska miljöförändringar som håller på att göra vissa delar av världen (de fattigaste) obeboeliga, sker massiva folkvandringar. I väst pågår en omförhandling av maktpositioner, kanske bäst illustrerade av att USA:s första svarta president nu snart avslutar sin mandatperiod och antagligen (förhoppningsvis) avlöses av den första kvinnliga.<sup>2</sup> Minoritetsgruppers röster hörs allt oftare i offentligheten. I Sverige gör exempelvis samer, afrosvenskar, transpersoner och funkisar (människor med funktionsvariation) sina röster hörda och får i högre grad än tidigare vara med och forma det offentliga samtalet (och i förlängningen den politiska agendan). Samtidigt blåser extremhögervindar över Europa och var femte svensk kan tänka sig att rösta på Sverigedemokraterna.

Men skall vi tro krönikören Malin Ullgren är det högerspökets dödsryckningar som vi bevittnar. Enligt Ullgren beror den populistiska högerns framsteg på att den vita, manliga delen av västvärlden nu ser sina

---

<sup>2</sup> Så fel man kan ha.

privilegier tas ifrån dem. Detta har föranlett en kontrarevolution från deras sida, som emellertid inte kommer kunna stå emot minoriteternas framryckningar.<sup>3</sup> Denna utveckling kan tolkas på flera sätt. Å ena sidan kan den ses som resultatet av aktivisters sociala kamp.<sup>4</sup> Å andra sidan kan också landvinningarna (på ett mer krasst sätt) ses som det kapitalistiska systemets sätt att integrera och lyfta fram minoriteternas motstånd för att slå mynt av det.<sup>5</sup> Sanningen ligger antagligen någonstans däremellan. Enligt Foucault är makten och motståndet alltid förbundna i en virvlande, böljande dans, där den enes steg är svar på den andres.<sup>6</sup> Vilken av orsakerna man antar vara mest verksam hänger samman med ens syn på vad som driver historien framåt. Är det individens (enskilda eller kollektiva) medvetna handlingar, eller mer omedvetna strukturella processer som verkar i kulisserna? En aktivist som försöker förändra samhället åt ett visst håll har rimligtvis tilltro till människans möjlighet att medvetet förändra sin situation.

#### AKTIVISMENS UTVECKLING

Nationalencyklopedin beskriver aktivism som ”krav på (kraftfull) konkret handling t.ex. mil. aktion”. Historiskt har ordet kopplats till grupper med stark vilja att kriga (speciellt under första världskriget) eller göra motstånd mot en ockupationsmakt.<sup>7</sup> På senare tid har innebörden breddats. Kraven på konkret handling kvarstår men handlar nu mindre om krig och mer om handlingar som strävar efter att göra världen bättre. Detta sker idag ofta genom att hjälpa utsatta grupper (t.ex. minkar

<sup>3</sup> Malin Ullgren, ”Det vi bevittnar är bara högerpopulismens dödsryckningar”, *Dagens Nyheter*, 2016-09-28. Det är ytterst intressant att jämföra Ullgrens krönika med en senare (post Trump) av samma skribent där den progressiva framtidstron är utbytt mot en defensiv uppgivenhet där det enda som kan göras är att ”rädda vad som räddas kan”; se Malin Ullgren, ”I dag är ett uppsträckt långfinger inte längre punk”, *Dagens Nyheter*, 2017-02-08.

<sup>4</sup> Ett perspektiv som utvecklas i regissören Mary Does dokumentär *She's beautiful when she's angry* (2014).

<sup>5</sup> Se exempelvis Donna Haraways resonemang om feminisering av arbetslivet i Donna Haraway, *Simians, cyborgs, and women*, (New York, 1991), s. 166 ff. Se till exempel modevärldens och vissa klädföretags ökande vilja att förknippas med feminism och representation. ”Stil”, *Sveriges Radio*, 2017-02-10, tillgänglig: <http://sverigesradio.se/sida/avsnitt?programid=2794> (hämtad 2017-02-13).

<sup>6</sup> Michel Foucault, *Sexualitetens historia. Band 1, viljan att veta*, (Göteborg, 2002 [1976]), s. 105.

<sup>7</sup> *Aktivism*, <http://ne.se>.

eller illegala invandrare) och göra motstånd mot mäktiga antagonister (t.ex. miljövidriga företag eller staten). I USA finns sedan 1960-talets medborgarrättsrörelse en tradition av aktivistgrupper som kämpar för minoriteters rättigheter.<sup>8</sup> Medborgarrättsrörelsen inspirerade den då växande feminismen och på senare tid har röster höjts för människor med funktionsvariationer. Även inom miljörörelsen har aktivismen haft en central roll.

### HUMANISM OCH ANTIHUMANISM

Människans möjlighet att medvetet kunna förändra sin situation är en idé traditionellt knuten till upplysningen och humanismen. Upplysningsprojektet (som brukar dateras till 1700-talet) handlar grovt förenklat om att myndiggöra människan för att hon skall kunna fatta rationella beslut och styra sitt liv till det bättre. Att, som filosofen Immanuel Kant formulerar det, få henne att träda ur sin ”självförvållade omyndighet”.<sup>9</sup> Intressant nog har mycket av den mest verksamma kritiken mot upplysningshumanismen kommit från samma rörelser som under slutet av 1900-talet haft de mest högröstade aktivisterna: feministrörelsen och den postkoloniala skolan. Genusvetaren och posthumanisten Rosi Braidotti har uppmärksammat hur de rörelser som demaskerat upplysningshumanismens skenbara universalism som gällande en viss sorts människa (europeisk vit funktionell man) samtidigt lutar sig mot delar av upplysningsprojektet.<sup>10</sup> Aktiviströrelserna försöker undvika att skåpa ut hela humanismen för att rädda en del av kakan åt de som ännu inte fått smaka den. De sociala rörelserna från 60-talet och framåt har pendlat mellan emancipationspositiv humanism och mer krass upplysningskritisk antihumanism, med övervikt för det senare efter -68. Detta hänger bland annat samman med det kalla kriget och en besvikelse över Sovjets utveckling, det förlovande landet som så många intellektuella haft förhoppningar om. Man kunde tro att humanismen fått en slutgiltig nådastöt med Foucaults uttalande om ”Människans död”

<sup>8</sup> Medborgarrättsrörelsen hade dock föregångare i andra länder, bland annat de brittiska kvinnorösträttskamparna i Suffragetterrörelsen och hos Mahatma Gandhis anti-koloniala kamp för indisk självständighet från briterna.

<sup>9</sup> Immanuel Kant, *Vad är upplysning?* (Stockholm, 1988 [1784]).

<sup>10</sup> Rosi Braidotti, *The posthuman*, (Cambridge, 2013), s. 16ff.

i *Orden och tingen* men den är mer påhängsen än så.<sup>11</sup> Braidotti beskriver humanismen som en ”fågeln Fenix” som gång på gång reser sig ur askan. Hon påpekar att även de mest högröstade antihumanisterna i någon mån lutar sig mot delar av det humanistiska arvet, till exempel möjligheten att tänka kritiskt. Humanismens anspelningar på empati och medmänsklighet är ytterligare något som kan få antihumanister att tänka om, eftersom det är svårt att behållit stå fast vid sin kyliga attityd när man möter andra människor som har det svårt.<sup>12</sup> Holmgången mellan humanism och antihumanism resulterar dock i inneboende motsättningar som till exempel kan följas i feminismens böljande metamorfoser, från andra generationens feministers strävan att tala åt en universell kvinnas vägnar, till tredje generationens motreaktion där intersektionalitetsbegreppet bryter de enhetliga subjekten till uppsplittrade sådana, sammanfogade av spillror av maktrelationer och positioner.

#### AKTIVISM OCH AKADEMI

De sociala rörelsernas framgångar har satt djupa avtryck inom akademien. Nya forskningsfält som genusvetenskap har tillkommit och gamla ämnesområden har påverkats. På grundkurserna i idé- och lärdoms historia i Göteborg är kanonkritik numera i någon mån ett stående inslag (även om vissa fortfarande anser kurserna vara för centrerade kring uppburna manliga tänkare), och inom litteraturvetenskap är postkoloniala perspektiv centrala. Detta är i grunden gott; man har bland annat fått ökad insikt om exkluderande historieskrivningar och kan med hjälp av kanonkritiken lyfta fram och revitalisera en uppsjö av bortglömda texter och tänkare. Detta är exempel på hur normkritik kan öppna upp och bredda kunskapsfält som tidigare varit enögda och utestängande.<sup>13</sup> Men som alltid finns det risk att nya, konstruktiva perspektiv stelnar till dogmer. Just nu pågår en stor kulturdebatt om normkritik. Debatten berör allt från litteratur och konst till museer och tv-produktioner.<sup>14</sup>

<sup>11</sup> Michel Foucault, *Les mots et les choses: une archéologie des sciences humaines*, (Paris, 1966).

<sup>12</sup> Braidotti, 2013, s. 29.

<sup>13</sup> Man kan också argumentera för att inlemmandet av tidigare exkluderade historier kan leda till att humaniora upplevs som mer inkluderande även för marginaliserade studenter. Här finns poänger, men jag väljer att inte lyfta fram detta då det för diskussionen åt ett identitetspolitiskt håll som jag bara delvis ställer mig bakom och leder till resonemang som skulle dra iväg för långt från essäns ämne.

<sup>14</sup> Se Ola Wong, ”Bah Kuhnes kulturpolitik hotar kulturarvet”, *Svenska Dagbladet*,

Kritiker hävdar att normkritiken har blivit en boja som begränsar kulturområdets uttrycksfrihet.<sup>15</sup> En intressant kritik kommer från journalisten Per-Axel Janzon, som fick lämna Utbildningsradion efter att han velat göra ett normkritiskt program om normen om normkritik på UR.<sup>16</sup> Utan att ta ställning i det enskilda fallet väcker exemplet viktiga frågor. Var går kritikens gränser? Kan kritikens premisser kritiseras? Det är viktigt att ett kritiskt perspektiv inte stelnar till dogmatik utan får fortsätta att verka vitaliserande. En förutsättning för detta är en öppenhet för att dess kritiska redskap kan vändas även mot perspektivet självt.

Journalisten Åsa Linderborg beskriver hur hon själv och andra vänsterdebattörer har fått utstå kritik från identitetspolitiska aktivister.<sup>17</sup> Bland annat lyfter hon den kritik som transaktivister reste mot journalisten och debattören Kajsa Ekis Ekman efter att hon i sin bok *Varat och varan* kallat en transkvinna för ”han” och menat att ”transkvinnan approprierar (tillgodogör sig) kvinnlighet såsom vita kan appropriera svarta”.<sup>18</sup> Kritiken växte till ett drev. Ekman har själv beskrivit hur hon blev utfryst från den feministiska rörelsen: ”Man ställde in föreläsningar och avslutade samarbeten”, berättar hon i en intervju med Mårten Färlin, som vidare beskriver hur ”personer i sociala medier och på debattsidor gjorde klart att hon var en transfob och att de inte vågade vistas i samma rum som henne”.<sup>19</sup> Detta är ett tydligt exempel på hur lätt det är att göra fel i dagens identitetspolitiska begreppsvärld, och på svårigheten att diskutera vissa frågor utan att bli avfärdad som någon som inte bör lyssnas på. Detta samtalsklimat borde verkligen undvikas på våra institutioner men jag är rädd att vi redan är på väg åt fel håll.

---

2016-09-28, tillgänglig:

<http://www.svd.se/bah-kuhnkes-kulturpolitik-hotar-kulturarvet/om/museidebatten> (hämtad 2016-10-31).

<sup>15</sup> Se Jonas Thente, ”Låt inte konsten bli tjänare åt politiken”, *Dagens Nyheter*, 2016-09-21.

<sup>16</sup> Studio Ett, ”Kan normkritik i sig vara normerande okritisk”, *P1*, 2016-09-21, tillgänglig: <http://sverigesradio.se/sida/artikel.aspx?programid=1637&artikel=6521602> (hämtad 2016-10-31).

<sup>17</sup> Åsa Linderborg, ”Det skall fan vara politiskt korrekt”, *Aftonbladet*, 2014-11-07, tillgänglig: <http://story.aftonbladet.se/politiskt Korrekt> (hämtad 2016-10-31).

<sup>18</sup> Åsa Linderborg, 2014. Kajsa Ekis Ekman, *Varat och varan – prostitution, surrogatmödraskap och den delade människan*, (Stockholm, 2010).

<sup>19</sup> Mårten Färlin, ”Kajsa Ekis Ekman: ’Det borde finnas ett halvårs karantän mot mediedrev’”, *Resumé*, 2016-06-11, tillgänglig: <http://www.resume.se/nyheter/artiklar/2016/06/11/kajsa-ekis-ekman-det-borde-finnas-ett-halvvars-karantan-mot-mediedrev/> (hämtad 2016-10-31).

Vad betyder det när man i humaniorapodcasten Humpod säger att humanister bör respektera aktivisters kunskap?<sup>20</sup> Så länge det handlar om att väga in andra perspektiv är allt gott, men inte om man med respekt menar att ge tolkningsföreträde på grund av erfarenhet. Även erfarenhet och starka åsikter måste kunna problematiseras.<sup>21</sup> Vi bakbinder oss själva om vi bara använder våra kritiska verktyg på de områden som inte är etiskt och politiskt svåra (och istället fortsätter att älta rättmätig men gjord kritik av vita medelklassmän). Man kan exempelvis fråga sig varför den idag så heta transfrågan så sällan kommer på tal i seminarier eller föreläsningar på Institutionen för litteratur, idéhistoria och religion vid Göteborgs Universitet. Ofta beskrivs transpersoner som födda i fel kön.<sup>22</sup> Att någon är född i fel kön implicerar att andra är födda i rätt. Detta ställer feministiska frågor om identitet, genus och kropp på sin spets och pekar paradoxalt nog mot en starkare koppling mellan kön och genus än den som feminister länge propagerat för, speciellt sedan 1990-talets framsteg för socialkonstruktivistisk likhetsfeminism.<sup>23</sup> Transsexuella gränsöverskridanden går också på tvärs med socialistiska feministers inriktning på fördelningspolitik, där man (likt Ekman) ser patriarkalt förtryck som en strukturell underordning av de människor som fötts med kvinnliga kroppar.<sup>24</sup> Dessa perspektiv är allt annat än främmande på institutionen, ändå är det där helt tyst.

Här kanske Braidotti kan vara en inspirationskälla. Braidotti är på flera sätt en kontroversiell tänkare. Hon återkommer ständigt till idén om kroppslig situering och avfärdar idén att könsidentitet är något man kan välja. Braidotti kopplar könsöverskridande idéer (till vilka hon räknar både queerhet och transexualism) till vårt kapitalistiska samhälles varufiering: "[T]he transsexual paradigm is absolutely endemic to advanced capitalism. This is the kind of crap about degrees of in-between identities and infinite multiple choices of lifestyle that the current social

<sup>20</sup> HumPod, *Akademiskt Antiklimax avsnitt tolv. Politisk aktivism*.

<sup>21</sup> Samtidigt är det givetvis rimligt att ta hänsyn till de som berörs av de frågor som diskuteras. Erfarenheter bör absolut ges plats i diskussionen. Samtidigt bör inte hänsynen gå över styr så att erfarenhet får stå som oemotsagd sanning.

<sup>22</sup> Se Tina Graffman, "Tjejer som oss", *SVT*, tillgänglig: <http://www.svtplay.se/tjejer-som-oss?tab=senast> (hämtad 2016-10-31).

<sup>23</sup> För transfrågans genuspolitiska utmaningar se Raewyn Connell, *Om genus* (Göteborg, 2009), s. 147-154.

<sup>24</sup> Se Linderborg. Detta är ett högingressant och viktigt ämne som jag tänkt utveckla i kommande arbeten framöver.

system is selling us. It is an absolute lure, an illusion, a delusion rather”.<sup>25</sup> Braidottis kritik har uppenbara likheter med Ekmans. Poängen här är inte att propagera för Braidottis ståndpunkt i sakfrågan (även om hon har intressanta tankar), utan att lyfta fram ett perspektiv och sätt att tänka som jag tycker hade varit berikande. Braidotti visar upp ett mod att tänka annorlunda som det vore givande om vår institution influerades av. Vi borde försöka med konststycket att ha högt i tak samtidigt som vi försöker undvika att kränka personer som berörs av ämnet.<sup>26</sup> Braidotti beskriver sitt kritiska tänkande som *nomadiskt*, och menar att nomadisk kritisk teori är mer intresserad av tankarnas förändring än ett försvar av fixerade positioner – ledordet är *rörelse*.<sup>27</sup> Tänkandet är för Braidotti en akt som kan få saker att hända: ”I will propose new ways of combining critique with creativity, putting the ‘active’ back into ‘activism’”.<sup>28</sup> Enligt Braidotti är ett rörligt tänkande nödvändigt i vår snabbt föränderliga tid. Som det ser ut nu menar hon att det är kapitalismen som är bäst på att ta hänsyn till och ta till vara på samtidens föränderlighet, medan vänstern och kritiskt tänkande akademiker har mycket kvar att lära.<sup>29</sup> Samtidigt är Braidotti oklar i hur hon menar att hennes aktiva tänkande får verkan, det som vinnas i tankefrihet förloras i klarhet och tydlighet över riktning. Man undrar hur hon tänker att det skall gå ihop att både undvika att ta ställning i svåra frågeställningar och samtidigt inte undvika att handla i viktiga sociala och politiska frågor? Mer om detta nedan.

Braidottis tankar om det nomadiska tänkandet är influerade av den franska filosofen Gilles Deleuze. Det är nomadiskt eftersom det likt nomaden inte har en fast hemvist. Nomaden är alltid på resande fot, och

<sup>25</sup> Pascale LaFountain, “Deleuze, feminism, and the new European Union: An interview with Rosi Braidotti”, *TRANSIT*, 2008:4(1), tillgänglig: <http://escholarship.org/uc/item/4qf7717m> (hämtad 2010-10-31).

<sup>26</sup> Var gränsen ligger för kränkning är ju givetvis svår att dra (speciellt av någon, som jag själv, som inte berörs), men jag vägrar tro att man inte skall kunna lyfta frågan alls. Det viktigaste borde väl vara att försöka närma sig frågan ödmjukt och vara inlyssnande av andras uppfattningar och erfarenheter? Något som Braidotti själv inte alltid verkar vara så bra på, att döma av hårdheten i hennes utfall mot de tankar hon ogillar, vilka faller tillbaka på reella trans- och queerpersoner.

<sup>27</sup> Rosi Braidotti, *Metamorphoses – towards a materialist theory of becoming*, (Cambridge, 2002), s. 173 f. Braidottis intresse för nomadism och rörelse skaver lite mot hennes benhårda sexuell-skillnadstänkande. Hur kommer det sig att kön är det enda gränslandet där rörelse tycks vara omöjligt? Detta är en fråga jag tänkt undersöka vidare i kommande arbeten.

<sup>28</sup> Braidotti, 2013, s. 11.

<sup>29</sup> Braidotti, 2002, s. 114 f.



det centrala är att färden är planlös. I Deleuzes värld är nomaden ett med sitt habitat, när hen blir törstig passeras vatten och när hungern faller på passeras jaktbyte, av bara farten. Detta resulterar för den nomadiska tänkaren i de mest slingrande tankebanor, som här och var ger frukt. Deleuze jämför med hur svampar är sammanknutna av underjordiska nätverk, rhizom, som sprider sig som ett myller och dyker upp här och där. Rhizom skiljer sig från träd som växer rakt upp och ner. Träd är ytterst onomadiska, de sitter fast rotade i myllan och sträcker sig åt ett specifikt håll. Ett trädartat tänkande genererar inga vilda nya infall och uppskattas varken av Deleuze eller Braidotti.<sup>30</sup>

#### NOMADISK ELLER HUMANISTISK AKTIVISM?

Braidotti räds inte tankens komplexitet, men det är också viktigt att tankarna inte stannar vid filosofiska grubblerier. Därför försöker hon jämka samman det nomadiska tänkandet med en aktivistisk praktik. Denna döps, passande nog, till *nomadisk aktivism* och beskrivs som en strävan efter att stanna i det jobbiga och arbeta sig igenom det, och att erkänna konflikter utan att avfärda dem som olösliga. Hon tar kvinnliga aktivister i det forna Jugoslavien som exempel, vilka precis efter de nationalistiska stridigheterna åkte på en turné över gränser mellan tidigare fiendeländer och omstridda platser för att ifrågasätta gränsernas legitimitet.<sup>31</sup> Braidotti förespråkar en aktivism driven av kollektiv sorg över världens hemskhet; dock en sorg som inte ältar utan istället öppnar upp för möten, acceptans och affirmativitet. Samtidigt menar hon att de aktivistiska mötena inte heller bör blunda för konflikter och agg som groor eller för de psykiska sår som de inblandade bär på. Men dessa ska inte eldas på utan istället arbetas igenom.<sup>32</sup> Den nomadiska aktivismen ska vara positivt affirmativ och är på så sätt motsatsen till det Friedrich Nietzsche kallar *ressentiment*: Istället för att bygga upp ett ”anti-subjekt” som drivs av hat inför en annan och närs av det, arbetar den sig igenom hatet för att komma ut mindre hattyngd på andra sidan till en förhoppningsvis något bättre värld.<sup>33</sup>

<sup>30</sup> Gilles Deleuze & Felix Guattari, *Tusen plataer*, (Stockholm, 2015 [1972]), kap. 1. Rosi Braidotti, *Nomadic subjects – embodiment and sexual difference in contemporary feminist theory*, (New York, 1994), s. 100 ff.

<sup>31</sup> Rosi Braidotti, *Transpositions*, (Cambridge, 2006), s. 88.

<sup>32</sup> Ibid.

<sup>33</sup> Samtidigt erkänner Braidotti svårigheten i att vara konsekvent affirmativ. Som vi

Braidotti försöker med sin nomadiska aktivism hitta en punkt varifrån människan försatt i ett posthumanistiskt predikament (uppsplittad och desubjektifierad) ändå kan handla och ta ansvar för sin position i världen. Hon försöker sig på det svåra i att formulera en posthumanistisk etik som inte bygger på universella mänskliga värden baserade på likhet utan som tvärtom grundas i *skillnad*. Utmaningen är att skapa nya subjektspositioner som mitt i olikhetens myller fortfarande kan ta ansvar för de maktordningar som passerar genom en och styr ens manöverutrymme (*potestas*) men också ger en kraft att handla (*potentia*).<sup>34</sup> Och att aktivera dessa i en subversiv mikropolitik.<sup>35</sup> Något som gör Braidottis projekt komplext är hur hon slår sönder humanismen, men samtidigt plockar upp och försöker bevara vissa bitar av den. Komplexiteten ser hon antagligen själv som en styrka, men den medför att man som läsare kan ha svårt att veta var man har henne. Projektet väcker också frågor gällande realpolitik – var kommer man kunna se verkningarna av denna politik i det lilla? Braidottis poäng är dock att det posthumanistiska predikamentet redan är här, vare sig vi vill det eller inte. Att försöka återuppliva subjektet är utifrån hennes resonemang mindre produktivt än att tänka kreativt, men samtidigt realistiskt, utifrån dagens situation.<sup>36</sup>

---

sett hemfaller även hon då och då åt ressentiment (bland annat i hennes utfall mot transsexualism/queerhet men också på annat håll riktat mot feministiska män). Hon menar att det finns stunder där det är precis vad som fordras: "Not only is it difficult to be consistently on the side of joyful, positive, affirmation of alternative values, according to the Dionysian spirit of neo-Nietzschean [sic.] philosophy, there are also times when a dose of resentful criticism appears as irresistible as it is necessary". Braidotti, 1994, s. 136. Även om det är förtjänstfullt att hon erkänner sitt ressentiment håller jag inte med om att det finns tider när det är nödvändigt och bör bejakas. Även om alla hyser agg då och då är detta inget som bör underblåsas. Hellre då arbeta igenom, som hon själv föreslår när det gäller den nomadiska aktivismen.

<sup>34</sup> Braidotti, 2006, s. 93 ff.

<sup>35</sup> *Mikropolitik* siktar (till skillnad från storskalig *makropolitik*) in sig på det lilla och det nära. Braidotti går så långt att hon pratar om politik på DNA-nivå. Hon försöker tänka om sambanden mellan olika komponenter i den mänskliga kroppen, speciellt relationen till de delar som inte anses vara mänskliga för att öppna upp för nya mänskliga/ickemänskliga sammankopplingar som hon kallar "nomadic body-machines". Braidotti, 2002, s. 266 f.

<sup>36</sup> Braidotti kritiserar bland annat filosofen Martha Nussbaum för att svara på det posthumana predikamentet med ett tafatt försök att vrida tillbaka klockan. Braidotti, 2013.

## AKTIVISTISK INSTRUMENTALISERING?

Direkt knutet till diskussionen om aktivism och humaniora är frågan vad humaniora skall vara bra för. På senare tid har röster höjts som på olika sätt försöker legitimera humanioras existensberättigande genom att koppla disciplinen till externa verksamheter som på ett mer tydligt sätt bidrar till samhällsbyggande och/eller ekonomisk tillväxt. Eftersom tillväxt och arbetslinje idag på bred partipolitisk front ses som självklara normer värderas utbildningar utifrån i vilken grad studenter blir anställningsbara efter examen. *New public management* har blivit metoden för att utvärdera huruvida lärosätena levererar. Hur väl står sig humaniora i konkurrensen?<sup>37</sup>

Detta har lett till en mängd svar från akademiker som vill undvika att disciplinen skall bli ett instrument för kapitalet. Ett av de radikalaste kommer från den amerikanske litteraturprofessorn Stanley Fish, som menar att humaniora inte kan och inte heller bör behöva legitimera sig i termer av nytta över huvud taget: ”To the question ‘of what use are the humanities?’, the only honest answer is none whatsoever”.<sup>38</sup> Den danska universitetslektorn David Budtz Pedersens lösning är att tvärtom framhålla hur humaniora kan verka i statens tjänst. Han lyfter fram att humanistiska ämnen ofta undersöker kulturella och strukturella faktorer i samhället, samt att de bidrar till medborgarnas bildning.<sup>39</sup> Enligt Budtz Pedersen är kunskap inte god i sig själv, utan kan bara legitimeras genom att sättas i god användning.<sup>40</sup> Även de norska professorerna Helge Jordheim och Tore Rem pekar på hur humaniora kan vara till nytta för samhället, men definierar inte tydligt vad denna nytta består i. De pekar på framtidens oförutsägbarhet och osäkerheten kring vilken kunskap som kommer att behövas.<sup>41</sup> Enligt dem bör humaniora utgöra en ”kunskapspool” ur vilken samhället kan hämta nyttigt vetande vid

---

<sup>37</sup> Jesper Eckhardt Larsen & Martin Wiklund (red.), *Humaniora i kunskapssamhället – En nordisk debattbok*, (Malmö, 2012), s.7-10.

<sup>38</sup> Stanley Fish i Helge Jordheim & Tore Rem (red.), *Hva ska vi med humaniora*, (Oslo, 2014), s. 126.

<sup>39</sup> David Budtz Pedersen, ”Humaniora som republikansk ideal”, i Jesper Eckhardt Larsen & Martin Wiklund (red.), *Humaniora i kunskapssamhället – En nordisk debattbok*, (Malmö, 2012), s. 107.

<sup>40</sup> Budtz Pedersen, s. 109.

<sup>41</sup> Jordheim & Rem, s. 125 f.

oförutsägbara händelser.<sup>42</sup> Historikern Martin Wiklund försöker i en strävan att undvika instrumentalisering legitimera sitt ämne utifrån ämnet självt. I polemik mot att som Fish hänvisa till ett luddigt värde menar han att man bör fokusera på verksamhetens praxis – vad man gör och vad det är bra för. ”Om ändamålet i någon mening hör till fenomenet, som ett inneboende ändamål, innebär strävan att förverkliga detta ändamål inte någon instrumentalisering eller någon reducering av detta till ett rent medel”.<sup>43</sup> På så vis kan man undvika att humaniora blir förminskat till ”hjälpvetenskap”. I sitt sökande efter historievetenskapens ändamål refererar Wiklund till den tyska historiefilosofen Jörn Rüsen. Förslaget till ett sådant ändamål är att ”[d]en historiska kunskapen används för att *förstå* vår nutida historiska situation, att *kritisera* vår självförståelse och det existerande samhället och att *reflektera* över möjliga framtidsalternativ för att *orientera* vårt handlande.”<sup>44</sup>

Jag menar att diskussionen kring om humaniora bör bli mer aktivistisk måste ses i ljuset av ovanstående resonemang kring instrumentalisering. Att sätta humaniora i aktivismens tjänst liknar Budtz Pedersens tanke om att kunskap måste sättas i god användning för att legitimeras. Kanske ligger det något i det, men samtidigt tror jag att det riskerar att vara hämmande för humanioras kritiska ändamål (för att låna Wiklunds term) om de goda målen sätts upp på förhand. En liknande utveckling beskrivs av idéhistorikern Katarina Leppänen i hennes granskning av miljöhumaniora som forskningsfält.<sup>45</sup> Enligt Leppänen önskar forskningsfinansierare att humaniora, istället för att analysera och kritisera berättelser om klimatet, skall producera positiva berättelser som uppmuntrar till aktion. Man tar då inte vara på humaniorafältets egenart – den kritiska kompetensen försvinner och humaniora framstår som en hjälpdisciplin för naturvetenskaperna.<sup>46</sup> Det finns ett värde i humanioras ”planlösa” sökande. Men planlös ska inte förstås som meningslös. Jordheim och Rem visar här hur en oförutsägbar humaniora kan komma till användning i en oförutsägbar framtid.

---

<sup>42</sup> Jordheim & Rem, s. 128.

<sup>43</sup> Wiklund, s. 237.

<sup>44</sup> Wiklund, s. 245.

<sup>45</sup> Katarina Leppänen, ”Miljöhumaniora, ett fält tar form” i Anders Bruman & Lena Lennerhed (red.), *Samtider*, Södertörns högskola, (kommande).

<sup>46</sup> *Ibid.*

En annan mästare i planlöst sökande är filosofen Jacques Derrida. I sin text "The Future of the Profession or the Unconditional University (Thanks to the "Humanities" What Could Take Place Tomorrow)" uttrycker han hoppfullhet över humanioras möjlighet att bidra till ett bättre och mer demokratiskt samhälle utan att för den delen bli instrumentell. Han målar upp en vacker bild av det "villkorlösa universitetet" där total frihet råder, i kunskapssökande och tänkande så väl som offentlig publicering.<sup>47</sup> Derrida lyfter fram sin egen metod – dekonstruktion – som det bästa verktyget för att uppnå detta. Genom att dekonstruera både inåt (mot humanioras egna begrepp och försanthållanden) och utåt (mot sådant som humaniora är underställt; stat och suveränitet) kan en större tankefrihet uppnås på universitetet.<sup>48</sup> Derrida vill ha en ständigt pågående frihetskamp, en sorts "permanent revolution" där man aldrig slår sig till ro (även idén om att komma fram till målet bör dekonstrueras).<sup>49</sup> Det kan låta som en destruktiv nedbrytningsprocess där allt som byggts upp plockas sönder, men för Derrida representerar det villkorlösa universitetet hoppet om att skapa något nytt. Centralt för denna nedbrytande skapelseprocess är begreppet *performativitet*, som språkfilosofen J.L. Austin introducerade för att beskriva hur språkliga yttringar kan få verkan i verkligheten. Det klassiska exemplet är prästen som med sina ord under vigseln "skapar" det gifta paret.<sup>50</sup> Kanske kan ett agerande som om man är fri generera viss frihet även utanför språket? Att ställa sina förväntningar högre än vad som känns rimligt är det enda sättet att få något att hända. Det förväntade är förväntat även av motståndaren och kan på så vis pareras. Som Derrida uttrycker det: "only the impossible can arrive".<sup>51</sup>

<sup>47</sup> Jacques Derrida, "The future of the profession or the Unconditional University (Thanks to the 'humanities', what could take place tomorrow)", i Peter Pericles Trifonas & Michael A. Peters (red.), *Deconstructing Derrida. Tasks for the new humanities*, (New York, 2005), s. 11.

<sup>48</sup> Derrida, s. 13.

<sup>49</sup> Derrida, s. 22.

<sup>50</sup> För performativitet se John Langshaw Austin, *How to do things with words*, (Massachusetts, 1962).

<sup>51</sup> Derrida, s. 22. Det skall dock sägas att det är lite oklart hur detta skall gå till, vilken frihet som kan uppnås och hur. Kanske kan det förstås med hjälp av Braidottis användning av Foucaults begrepp *potentia* och *potestas*? Vi kommer inte bryta oss lös från våra förutsättningar (ekonomiska, klassmässiga osv. = potestas). Däremot kan vi kanske tänka nytt utifrån dem och på så sätt skapa nya vägar att utvecklas vidare, nya *potentials*?

## DET NOMADISKT VILLKORSLÖSA UNIVERSITETET

Derridas idé om de vilda tankarnas performativitet går väl ihop med Braidottis nomadiska tänkande.<sup>52</sup> Kanske kan en förening av de tu fungera som ett riktmärke för humanioras framtid? Kan vi skapa ett nomadiskt villkorslöst universitet? Och kan Braidottis försök att knyta tänkandet till aktivism utan att för den delen ge upp komplexiteten vara en inspirationskälla?

★

Den 17 november 2015 skrev journalisten Åsne Seierstad ett uppslag i *DN Kultur* med anledning av terrorattackerna i Paris några dagar tidigare. Seierstad såg kopplingar mellan den islamistiska terror som precis drabbat Paris och den högerextrema som drabbade Norge genom Breivik. Båda läger strävar efter en polarisering av samhället. Hon refererar till Islamska statens tidning *Daqib*, där ett av rörelsens mål sägs vara ”utplånandet av gråzonen”. IS skall också ha hänvisat till ett uttalande av Usama Bin Ladin: ”Bush talade sanning när han sade att ’du är antingen med oss eller med terroristerna’, det vill säga antingen är du med korsfararna eller så är du med islam”.<sup>53</sup> Seierstad menar att detta synsätt delas av den yttersta högern; Breivik såg sig ju som just korsfarare. Båda vänder sitt hat mot den grå massan som inte väljer sida.

Dagen efter följde Ullgren upp Seierstads text. Hon betonade då radikaliteten i att inte hemfalla åt tydliga uppdelningar: Just nu måste man ”värna komplexiteten mer än någonsin. Tålmodet med det komplexa kan vara själva motgiftet mot tidens hatiska reflexer”.<sup>54</sup> Det handlar om att inte välja sida, att hålla sig ifrån tillflykten till ett tydligt vi som kan få styrka i oppositionen mot ett tydligt dom. Här har humaniora mycket att ge. Kanske ligger något av dess konstruktivitet just i det som ibland uppfattas som destruktivt: att den alltid ifrågasätter, alltid bryter

---

<sup>52</sup> Samtidigt finns också stora skillnader. Derridas tilltro till performativ emancipation är större än Braidottis. Hos henne är subjekt och språk ständigt bundet till kropp och transcendens omöjlig.

<sup>53</sup> Åsne Seierstad, ”Islamofoberna och IS drivs av samma hat mot livet!”, *Dagens Nyheter*, 2015-11-17.

<sup>54</sup> Malin Ullgren, ”Att kämpa mot känslan av undergång är en motståndshandling”, *Dagens Nyheter*, 2015-11-18.

ner, aldrig slår sig till ro. Humanioras dekonstruktion är (när den är som bäst) som ett barn som inte kan hålla sig från att pilla av skorpan på sitt läkande sår, håller det öppet, inte låter det läka. Det är i såret den radikala komplexiteten som Ullgren efterfrågar står att finna. Det är där det händer något, det kliar, infekteras, irriterar, pockar på. Låter man det läkas är man framme, har man valt sida, hittat sanningen. Det finns inte längre någon progression. Då infinner sig en obehaglig och antiintellektuell frid.

När jag diskuterade ämnet för denna essä med min flickväns farmor (Farmor Karin) föreslog hon begreppet *humanioraaktivism*, och det har satt sig. Humanioraaktivism är en aktivism som inte låter sig förenklas och som tar vara på humanioras kritiska ändamål. Det är inte humaniora underställd en politisk instrumentalisering utan en humaniora som vågar stå för det den är bäst på, att problematisera, och som med sina egna verktyg arbetar för att göra världen till en bättre plats. Humanioraaktivismen strävar efter att synas och höras och gör skillnad genom att komplicera det till synes enkla. Att alltid rita upp nya gråzoner där allt tycktes svart och vitt, och öppna upp ögon för världens mångfald.

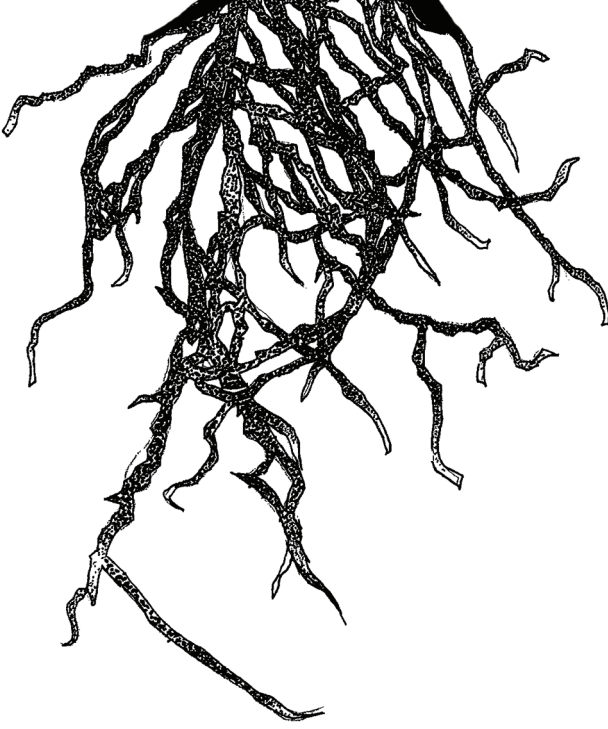
Istället för plakatpolitik en gråzonspolitik.<sup>55</sup>

---

<sup>55</sup> Det skall erkännas att idén om gråzonspolitik inte känns riktigt lika lockande idag som när essän författades. I en tid när världsledare som Trump och Putin gör sitt bästa att luckra upp tydliga gränser mellan sant och falskt med hjälp av ”alternativa fakta” och annat. Samtidigt är jag tveksam till om det är konstruktivt för humaniora att försöka återaktualisera upplysningssidéalen. Kanske måste ändå extremhögerns gråzonspolitik bemötas med en liknande från vänster (som erkänner kunskapens situering men som försöker undvika högerns omfamning av total relativism) så att inte vänstern fastnar i en spiral av reaktivitet. Detta kunde med fördel undersökas närmare i ett annat arbete.







RUMMET



# KONFLIKT OCH POLITIK

## FOLKBIBLIOTEKETS DEMOKRATISKA UTMANINGAR

*Lisa Engström & Jennie Gustafsson*

Vilken roll kan bibliotek spela för människor på flykt? Kopplingen mellan flyktingfrågan och folkbibliotek kan vid en första anblick vara svår att se. Men vi menar att den går att göra. Ett exempel som visar detta är ”Silent books project: from the world to Lampedusa and back”.<sup>1</sup> Inom ramen för detta projekt möts barn som flyr över Medelhavet av information om sina rättigheter när de når ön Lampedusa. Barnen får också en nyckel till ett blått hus där det finns böcker att bläddra i och läsa. På så sätt bidrar en biblioteksverksamhet inte bara till att humanisera den inhumana situation som människor på flykt befinner sig i, utan bidrar även till att synliggöra hur tillgång till, liksom exkludering från, information är en politisk fråga. Genom information om rätten att duscha och med hjälp av en nyckel får barnen en del av det som annars tas ifrån dem genom Fort Europa: mänskligt värde, rättigheter och kanske framförallt ett välkomnande. Det är ett välkomnande som inte sätter gränser för vad du får göra, utan ger dig verktyg *att göra*.

Också i Sverige har biblioteken under 2015 och fram till idag sökt nya vägar för att möta behoven hos människor på flykt. En rapport om Stockholmsregionens bibliotek visar att biblioteken är en viktig plats för lärande och möten för asylsökande.<sup>2</sup> Biblioteken möjliggör kontakt med familj i andra länder men öppnar också upp för möten med personal, frivilligarbetare och andra besökare, samtidigt som de erbjuder samhällsorientering och språkinläring. Dessa exempel från ett svenskt sammanhang och från Lampedusa, visar hur biblioteket kan verka inom flyktingfrågan – ett arbete som i grunden är en politisk fråga. I denna text undersöks utifrån ett bredare perspektiv hur biblioteket kan verka politiskt i dagens Sverige.

<sup>1</sup> Projektet ”Silent books” har sedan dess utvecklats och finns numera även i Sverige.

<sup>2</sup> MIKLO, ”Biblioteket hjälper mig att komma in i samhället”. *En studie av asylsökandes kännedom om, användning av och förväntningar på Stockholmsregionens bibliotek*, 2015.

Tanken att folkbiblioteket<sup>3</sup> kan verka politiskt grundar sig i en förståelse av biblioteket som en politisk och samhällelig institution, som formas av sin omgivning och som även omformar denna.<sup>4</sup> Den omgivning som biblioteket befinner sig i utgörs av ett spänningsfält av olika diskurser som bland annat innefattar marknadslogik och användarfokus, samt samhällliga strukturer. Biblioteks- och informationsvetenskap (hädanefter B&I) präglas av en tvärvetenskaplighet, där tillämpningar av olika teorier och metoder möjliggör en politiserad och bred förståelse av folkbiblioteket som institution, men även en förståelse av andra humanistiska rum. I denna text argumenterar vi för en kritisk och politisk förståelse av folkbiblioteket, samt för att en sådan förståelse kan stärka andra humanvetenskapliga fält och institutioner. Inledningsvis gavs exempel på biblioteksverksamhet i en flyktingpolitisk kontext, i Sverige och utomlands. Hädanefter berörs framförallt svenska förhållanden. Vi menar ändå att även erfarenheterna från Lampedusa är relevanta för biblioteksverksamhet här, liksom diskussionen om folkbiblioteket och dess roll kan vara relevant för andra humanistiska institutioner och praktiker. Utifrån det ovanstående reser vi frågan: Hur kan folkbibliotek främja konflikt, möten och politiska praktiker i dagens samhälle? Vi menar att svaret även kan vara vägledande för hur forskare inom B&I väljer att ta sig an aktuella forskningsområden. På så sätt finns en växelverkan mellan å ena sidan hur kritiska perspektiv inom B&I påverkar bibliotekspraktiker och å andra sidan hur bibliotekspraktiker kan verka som utgångspunkt för utvecklingen av kritiska perspektiv inom det akademiska fältet.

---

<sup>3</sup> Termen folkbibliotek syftar på de bibliotek som idag drivs av kommunen, så som stadsbibliotek och områdesbibliotek. Detta till skillnad från forskningsbibliotek som drivs av staten.

<sup>4</sup> Joacim Hansson, "Just collaboration or really something else? On joint-use libraries and normative institutional change with two examples from Sweden", *Library Trends*, 2006:4, s. 549-568.

ETT FOLKBIBLIOTEK I FÖRÄNDRING –  
EN KORT HISTORIK

När bibliotekspionjären Valfrid Palmgren introducerade den anglosaxiska idén om "public libraries" i en svensk kontext under tidigt 1900-tal, präglades samhället av inre motsättningar sprungna ur strukturella förändringar, som en snabb industrialisering, folkförflyttningar och urbanisering. De ökande motsättningarna mellan arbete och kapital och en ökad polarisering mellan stad och landsbygd kom även att prägla folkbiblioteket. Forskaren Magnus Torstensson menar att det är mot bakgrund av den här samhällsutvecklingen samt ökade krav på jämlikhet som den svenska staten under tidigt 1900-tal omorganiserades och kom att finansiera och forma fler verksamheter och aktiviteter, bland annat folkbiblioteken.<sup>5</sup> I samma tidevarv som storstrejken 1909 äger rum och kraven på allmän rösträtt blir allt starkare växer alltså folkbiblioteket fram.<sup>6</sup> Statens stöd till folkbiblioteket, ett samlingsnamn för bland annat sockenbibliotek och arbetar- och nykterhetsrörelsens bibliotek, kan därmed förstås som ett sätt att hjälpa arbetarrörelsen och de förtryckta klasserna att mobilisera sig och förbättra sin samhällsliga ställning. Men det kan också ses som ett sätt för de härskande konservativa krafterna att stävja upprorsstämningar i ett allt mer polariserat Sverige.<sup>7</sup> Därmed formar dessa motsättningar en dualism där de idéer som präglar folkbibliotekets verksamhet, såsom bildning, upplysning och allas rätt till kunskap och litteratur, bär på en spänning. Bildning och upplysning kan å ena sidan tolkas som disciplinerande och kontrollerande, å andra sidan som ett möjliggörande av eget kunskapande och stärkande av individers både personliga och gemensamma politiska frigörelse. Det sistnämnda är vad som gör att folkbiblioteken blir en del av folkbildningsrörelsen, där bland annat arbetarrörelsens organisering innefattar självbildning och kollektiva aktiviteter som läsning, diskussioner och studiecirklar.<sup>8</sup>

---

<sup>5</sup> Magnus Torstensson, "Att analysera folkbiblioteksutvecklingen - exemplet Sverige och några jämförelser med USA", ur Niels Windfeld Lund & Ragnar Andreas Audunson (red.), *Det siviliserte informasjonsamfunn: Folkebibliotekenes rolle ved inngangen til en digital tid*, (Bergen, 2001), s. 142, 152f.

<sup>6</sup> Ibid., s. 159.

<sup>7</sup> Ibid., s. 149.

<sup>8</sup> Ibid., s. 142.

Idéströmningar som de ovan beskrivna kan förstås som diskurser; både det historiska och det samtida folkbiblioteket präglas av och skapar olika diskurser. Samtidigt är det viktigt att se hur rådande diskurser är sprungna ur och medskapar olika samhälleliga konflikter. På motsvarande sätt som folkbibliotekets etablering runt förra sekelskiftet förstås i relation till den tidens motsättningar, kan en förståelse för dagens samhälleliga och strukturella konflikter belysa vad som formar det samtida folkbiblioteket och möjliga framtida vägval.

### DAGENS FOLKBIBLIOTEK

Kulturpolitiken och biblioteksväsendet präglas idag av informations- teknologiska förändringar, men också av ekonomisk åtstramning, större krav på mätbarhet, effektivitet och marknadsanpassning och därtill krav på legitimering av verksamheten.<sup>9</sup> Försök att legitimera folkbiblioteket tar sig bland annat uttryck i berättelser och diskussioner om vad folkbiblioteket är. Här gör sig dualismen som diskuteras ovan påmind. Begrepp som ”mötesplats” och ”deltagande” är närvarande och sätter användare och bibliotekets roll i lokalsamhället i fokus, vilket understryker bibliotekets roll som en arena där motstånd och klasskamp kan formeras. Men samtidigt så berättar flera studier om hur en ekonomisk diskurs präglar delar av biblioteksverksamheten.<sup>10</sup> Bland annat innefattar en sådan diskurs styrningsmodellen *New public management*, som ställer krav på effektivitet och utvärdering inom offentlig sektor.<sup>11</sup> Denna ekonomiska diskurs berättar också om en upplevelseekonomi, eller ett informationsamhälle,<sup>12</sup> i vilket biblioteket blir ett rum för upplevelser och en resurs för att utbilda arbetskraft, att locka den så kallade kreativa

---

<sup>9</sup> Hanna Carlsson, *Den nya stadens bibliotek: om teknik, förnuft och känsla i gestaltningen av kunskaps- och upplevelsestadens folkbibliotek*, (Lund, 2013), s. 41-50.

<sup>10</sup> T.ex. Nanna Kann-Christensen & Jack Andersen, ”Developing the library: Between efficiency, accountability and forms of recognition”, *Journal of Documentation*, 2009:62, s. 208-222.

<sup>11</sup> Kann-Christensen & Andersen.

<sup>12</sup> Henrik Jochumsen & Casper Hvenegaard Rasmussen, *Folkebiblioteket under förändring: modernitet, felt og diskurs*. (Köpenhamn, 2006), s. 205.

klassen,<sup>13</sup> eller skapa socialt kapital.<sup>14</sup> Biblioteksbyggnader blir ett sätt att stärka städernas attraktionskraft samtidigt som biblioteksrummet blir ett sätt att stärka enskilda individers sociala kapital. I denna diskurs formuleras ett kulturbegrepp där kultur ses som ett medel för att uppnå andra politiska och ekonomiska målsättningar, så som tillväxt och stadsutveckling.<sup>15</sup> Den ekonomiska diskursen, med nyliberala förtecken, begränsar inte bara folkbibliotekets demokratiska potential utan även andra humanistiska rums möjligheter. Exempelvis så bubblar en diskussion om sponsring av statliga museer under ytan, och universiteten bedöms efter kvantitativa mått som studenters genomströmning eller antalet publikationer – ett nyttotänkande som kan påverka utställningars respektive utbildningars utformning och innehåll.

#### PROGRESSIVA VÄGVAL, FOLKBILDNING & EMANCIPATORISKA MÖJLIGHETER

Den dualism som folkbiblioteket bär med sig aktualiserar en i många sammanhang icke formulerad fråga: Ska biblioteket verka för att främja och stärka en kritisk folklig opinion eller är dess uppgift att på olika sätt verka inom systemet och reproducera detta? Sedan samhället tog en kraftig högersväng under 1980-talet har vi sett flera tecken på det sistnämnda, exempelvis idén att biblioteket ska bistå företag med flexibel arbetskraft och på andra sätt stärka det lokala näringslivet. Detta märks i styrdokument på både nationell och lokal nivå. Till exempel talar 2009 års kulturutredning om bibliotekens roll för att skapa attraktionskraft för turister och företag,<sup>16</sup> och biblioteksplanen för Helsingborgs bibliotek poängterar att stadens arbete med att aktivt motarbeta arbetslöshet inverkar på biblioteksplanen.<sup>17</sup> Den ovannämnda frågan visar samtidigt att biblioteket kan utvecklas i olika riktningar och att utgången inte är

---

<sup>13</sup> Richard Florida förstår den kreativa klassen och kreativa näringar som centrala för att stärka platsers konkurrensfördelar (se Richard Florida, *The rise of the creative class: and how it's transforming work, leisure, community and everyday life*, (New York, 2002)). På så sätt kopplas kultur, till exempel biblioteksverksamhet, samman med städernas ekonomiska tillväxt.

<sup>14</sup> Svanhild Aabo & Audunson, Ragnar "Use of library space and the library as place", *Library And Information Science Research*, 2012:34, s. 138-149.

<sup>15</sup> Carlsson, s. 47 f, 59 ff.

<sup>16</sup> *Ibid.*, s. 52.

<sup>17</sup> Helsingborgs stad, *Biblioteksplan för Helsingborgs stad*, 2006, s. 2.

given. Det finns med andra ord en progressiv potential som ännu inte fullt ut har tagits tillvara. Detta påstående kan framstå som självklart. Men det görs mot bakgrund av att det finns en fallgrop värd att uppmärksamma: När kritisk humaniora och samhällsvetenskap målar upp kapitalismens reella makt som allomfattande så tillintetgörs på samma gång möjligheten till revolt mot detsamma. Den kritiska teorin omöjliggör med andra ord det syfte den själv har formulerat.<sup>18</sup> Vi vill, likt sociologen Jürgen Habermas, istället se att rörelsen för demokrati och emancipation har en lång väg kvar innan löftet om jämlikhet kan anses vara uppnått.<sup>19</sup> Här ser vi folkbiblioteket som en av de institutioner som kan användas för att främja folkmakt, genom att verka som ett rum för folkbildning och möten samt uppmuntra och ge plats åt olika mothegemoniska rörelser.

Folkbibliotekets demokratiska uppdrag berörs av flera studier inom B&I,<sup>20</sup> och i bibliotekslagen läggs särskild tyngd på detta uppdrag.<sup>21</sup> Det demokratiska uppdraget kan förstås i relation till hur det tidiga folkbiblioteket ansågs vara en del av folkbildningen, och folkbildningsperspektiv kan idag vara användbara för en formulering av bibliotekets progressiva roll. Folkbildning grundar sig bland annat i progressiva pedagogiska idéer om självbildning och frigörelse, med deltagarna i fokus.<sup>22</sup> Beröringspunkterna med pedagogen Paulo Freire är flera, bland annat vad gäller Freires fokus på *medvetandegörande* – det är situationen som möjliggör förtrycket som måste medvetandegöras för att en förändring ska ske.<sup>23</sup> Detta innebär att konflikter som skapar förtryck måste synliggöras. Författaren och journalisten Göran Greider har pekat på att dagens debatt om folkbildning, bildning och demokrati dock saknar ett sådant konfliktperspektiv.<sup>24</sup> Istället för att ta vara på folkbildningens medvetandegörande möjligheter ges en mer konservativ bildning utrymme, där de som läser separeras från de som inte läser

<sup>18</sup> Fredric Jameson, "Postmodernism, or the cultural logic of late capitalism", *New Left Review*, 1984:1, s. 53-92.

<sup>19</sup> Jürgen Habermas, *The Habermas reader*, (Cambridge, 1996), s. 363f.

<sup>20</sup> Se t.ex. John Buschman "Democratic theory in library information science: Toward an emendation", *Journal Of The American Society For Information Science & Technology*, 2007:58, s.1483-1496.

<sup>21</sup> Svensk författningssamling, *Bibliotekslag*, 2013:801.

<sup>22</sup> Kjell Gustavsson, "Några bildningsfilosofiska perspektiv i synen på folkbildning", *Utbildning & demokrati*, 2002:11, s. 83-106.

<sup>23</sup> Paulo Freire, *Pedagogy of the oppressed*, (Harmondsworth, 1996 [1968]), s. 32, 60.

<sup>24</sup> Göran Greider, "Folkbildningen och biblioteken", ur Ingrid Atlestam & Ulla Forsén (red.), *Där människor och tankar möts: bibliotek som folkbildning*, (Lund, 2010), s. 31.



och de som läser ”fin” litteratur separeras från de som läser ”sämre” sådan. På så sätt upprätthålls klassklyftor. Enligt Greider bör fokus istället riktas mot att medvetandegöra konfliktsituationer och hur det går att hantera dessa konflikter; i biblioteks- och folkbildningssammanhang i stort, men också som en demokratisk fråga. Vidare menar Greider att det går att förstå den tidiga folkbildningen, med dess folkhögskolor, förlag och studieförbund, som en alternativ offentlighet som kom att prägla den större offentligheten så att idén om allmänintresset blev större än egenintresset.<sup>25</sup> Även om inte folkbiblioteket i sig kan sägas utgöra en alternativ offentlighet, då verksamheten drivs och finansieras av kommunerna, så kan biblioteket främja alternativa offentligheter genom att göra plats för konflikter, politik och rörelser som sträcker sig utanför bibliotekets väggar.

#### KONFLIKT OCH POLITISK PRAKTIK – AVSLUTANDE TANKAR

Biblioteksprojektet på Lampedusa, där information om rättigheter samt böcker tillgängliggörs, kan ses som ett exempel på en verksamhet som tillvaratar bibliotekets progressiva potential. Också folkbibliotekens breda uppslutning för att möta asylsökandes behov av språkutbildning, tillgång till internet, möten och samhällsorientering är exempel på hur verksamheten formas efter biblioteksanvändarnas behov. På så sätt tar biblioteket ställning för en välkomnande och solidarisk väg och utgör en motvikt mot de krafter som vill stänga Sveriges och Europas gränser. Biblioteksverksamheten såväl på Lampedusa som här visar hur biblioteket präglas av samtidens motsättningar, motsättningar som givetvis på många sätt skiljer sig åt från de strider som formade det tidiga folkbiblioteket, men som ändå har vissa likheter med dessa. Exempelvis syns sedan 30 år tillbaka ökade motsättningar mellan arbete och kapital, bland annat i form av vidgade inkomst- och kunskapsklyftor. Sådana motsättningar tillsammans med en av historiens största flyktingkatastrofer placerar biblioteket inom olika konflikter. I den här kontexten menar vi att det är nödvändigt att folkbiblioteket väljer progressiva vägar, vilket exempen ovan vittnar om.

---

<sup>25</sup> Ibid., s. 39.

I förhållande till det konkreta dagliga arbetet på biblioteken menar vi att ett progressivt vägval innebär att användarnas behov och önskemål bör vägleda utvecklingen, och inte ett marknadstänkande som omvandlar bibliotek till kulturella upplevelsecenter för en föreställd kreativ klass. Men att användarna ska stå i centrum kan tolkas olika beroende på vilken utgångspunkt som antas. Idag sammankopplas ett fokus på användarna ofta med New public management. På liknande sätt som patienter omvandlas till kunder som förväntas välja vård och på så vis realisera det som benämns som "patientmakt" kallas biblioteksanvändare för kunder. Detta bygger på en syn där användaren ses som en isolerad individ som efterfrågar en tjänst, och där bibliotekets uppgift blir att tillmötesgå individens efterfrågan.<sup>26</sup> En sådan förståelse av användaren står i skarp kontrast mot hur begreppet används i denna text. Biblioteksbesöket ses här som en social praktik som påverkas av användaren och av bibliotekets utformning (vilket material är tillgängligt, vad är synligt, bibliotekariens bemötande, etc) och efterfrågan uppstår och förändras i denna kontext. Ett verkligt fokus på användaren innebär därför att kundperspektivet överges och att användaren istället betraktas som en medskapare och agent. I det sammanhanget är inte användaren bara en individ, utan biblioteken måste utgå från de kvarter, förorter eller byar där de är belägna eftersom närsamhället spelar en central roll för kontexten. Det handlar om att skapa bibliotek som är "made by them, for them and in their image", vilket konkret bland annat kan innebära att användarna själva är med och aktivt definierar vilka informationsbehov de har.<sup>27</sup>

När bibliotek, liksom den övriga offentliga sektorn, står inför ett permanent hot om nedskärningar är det lätt att ta ställning för all typ av bibliotekspolitik som inte syftar till åtstramningar eller nedläggning. Men det är inte tillräckligt. För att dra en historisk parallell: Folkbibliotekets framväxt kan både ses som en seger, genom bibliotekets uppkomst, och som ett nederlag, i och med verksamhetens utformning som delvis tenderar att stävja uppror och kamp istället för att mobilisera till detta. Det räcker därför inte att endast slåss för bibliotekets blotta existens.

---

<sup>26</sup> Henric Jochumsen & Casper Hvenegaard Rasmussen, "Bibliotekets brugere - fra klienter til forandringsagenter", i Henric Jochumsen & Casper Hvenegaard Rasmussen (red.), *Folkebiblioteket som forvandringsrum*, (Köpenhamn, 2006), s. 43.

<sup>27</sup> Tom Kwanya, Christine Stillwell & Peter G Underwood, "Library 2.0 versus other library service systems: A critical analysis" *Journal of librarianship and information science*, 2011:44, s. 145-162.

Det krävs också att de som på olika sätt arbetar med eller engagerar sig för biblioteket ser bortom en verksamhet som bevarar status quo. När klyftorna i det omgivande samhället växer går det inte att sätta ett penningvärde på behovet av platser för att mötas, för att ta del av information och för gemensam bildning. Istället bör offentliga rum återpolitiseras och rymma plats för motrörelser. Detta kan ske dels genom ett fokus på användaren som agent, men också genom samarbete med andra sociala och politiska rörelser. På så sätt kan folkbiblioteket, liksom andra humanistiska rum, utgöra offentligheter där politik och demokrati formuleras och praktiseras. En sådan demokratisk praktik kan lära av kritiska perspektiv från B&I, samtidigt som sådana kritiska perspektiv inom vetenskapen är beroende av en pågående praktik på biblioteken – där demokrati, konflikt och politik ges utrymme.



# ETNOGRAFISKA MUSEET I DÅTID & NUTID

## DEN TEORETISKA MAKTEN & DESS PRAKTIKER

*Alice Hiort af Ornäs & Emma Ericsson*

### ATT BERÄTTA HISTORIA

I Historien finns det sällan plats för det avvikande, det specifika eller det individuella. Oftast är det de stora berättelserna vi får höra om, de som handlar om krig och om tekniska landvinningar. Om vetenskap och vita män. Det finns en förklaring till detta. Det handlar om makt och hur den har fördelats mellan olika grupper i samhället och mellan olika geografiska områden. I den här texten kommer vi att diskutera historia och arbetet med att bevara och förmedla historisk kunskap. Vi kommer att diskutera politik, eftersom makten över historien ger politisk makt. Detta är utgångspunkten för vårt arbete, den tes som vi vill föra fram. Vi kommer att ge exempel som stödjer dessa påståenden genom texten, exempel som också visar på vilken roll ett museum kan spela i skapandet av historia, i legitimeringen av vissa maktförhållanden och i skapandet (och ogiltigförklarandet) av kulturella och mänskliga värden och värdeskalor.

För att föra ner dessa resonemang på en mer greppbar nivå ska vi nu göra ett besök på Etnografiska museet i Stockholm, en plats där frågor som dessa alltid varit och alltid kommer att vara aktuella.

### ETNOGRAFISKA MUSEET

*När man vrider på handtaget lysen monstrarna upp. Sakta tänds ljuset, ljud knastrar igång och projektioner lyser sig starka. Allt detta ger en känsla av att vi väcker föremålen till liv igen. Här lever de nu sina andra liv som museiföremål, som ambassadörer för någonting främmande. Innan vi öppnar dörrarna för besökarna är detta kanske mer påtagligt än någonsin. Det är något speciellt med att stå där helt ensam mitt emot alla dessa föremål som betraktar en. Vad vill föremålen säga? Och vad vill vi att de ska säga?*

På Etnografiska museet i Stockholm finns utställningar om det som finns utanför Europa. Att vandra omkring här är som att bege sig på en jordenruntresa. I museets samlingar finns totalt över 220 000 föremål. Av dessa har 8000 valts ut för att ställas ut i montrar för att betraktas, för att representera något. Det som förenar alla dessa etnografiska föremål är att de skiljts från sin funktion och det sammanhang de kommer ifrån, från sin vardag. Det är föremål som har bytt roll, från att exempelvis vara bruksföremål eller religiöst laddade föremål till att bli representanter för den kultur som de kommer ifrån.<sup>1</sup> I egenskap av sådana insamlade representanter fyller de en legitimerande funktion för de berättelser om främmande kulturer (*de andra*) som de har kommit att bli en del av. De blir ”bevis” för sanningshalten i exempelvis ett statligt museums utsagor om den här kulturen. Med sin materialitet kan de legitimera immateriella diskurser. Man kan säga att föremålen blivit *fetischer*.

Filosofen Slavoj Žižek beskriver i boken *Först som tragedi, sedan som fars* fetischer som förtingligade representanter för en ideologi. Han menar att fetischen är ett slags ”förkroppsligande av Löggen”.<sup>2</sup> Löggen, menar Žižek, är den ideologiska lögn som hindrar oss från att se de faktiska förhållandena i världen. Dessa fetischer kan exempelvis hjälpa västvärlden att acceptera den exploatering av sina (utomeuropeiska) medmänniskor som kolonialismen och nyimperialismen<sup>3</sup> innebär.<sup>4</sup> Enligt Žižek är en fetisch motsatsen till ett *symptom*. Ett symptom uppmärksammar oss på

---

<sup>1</sup> I denna text har vi valt att använda oss av begreppet ”kultur” som ett samhälles eller en grups sätt att leva, att umgås, dess förhållande till fritid och arbete, värderingar och normer, vad som ses som viktigt, menings- och värdefullt i livet och i relationer mellan människor emellan. Alla (ur ett västerländskt perspektiv sett) främmande kulturer blir då ”de andra”.

<sup>2</sup> Slavoj Žižek, *Först som tragedi, sedan som fars*, (Stockholm, 2010), s. 69.

<sup>3</sup> När vi i denna text talar om *kolonialism* syftar vi på det europeiska maktövertagandet över områden i Asien, Afrika och Amerika. En process som samverkade med kapitalismens intåg i västvärlden och inte bara resulterade i ett rent territoriellt ägande utan även en omstrukturering i de koloniserade områdenas ekonomier efter en kapitalistisk mall, vilket även skapade ett ekonomiskt beroendeförhållande mellan koloni och metropol som i många fall kvarstår än idag. Detta förhållande är en bidragande faktor till att de etnografiska museerna är så politiskt laddade även i vår tid. *Nyimperialism* är ett begrepp som syftar till att just fånga in den ojämlika maktfördelningen i världen som kvarstår efter de fysiska koloniernas kollaps där ekonomiska beroendeförhållanden alltjämt kvarstår i ett globalt system av indirekt kontroll. Även utan direkt politisk kontroll kvarstår denna form av ekonomiskt förtryck.

<sup>4</sup> Žižek, s. 69f.

den ideologiska väv som vi har lagt över verkligheten, genom att utgöra en reva i denna väv. Fetischen förkroppsligar ideologin på samma sätt som vi nyss beskrev hur ett etnografiskt föremål med sin materialitet kan förkroppsliga en utsaga – och få oss att tro på den.<sup>5</sup>

De etnografiska museernas tillkomst skedde grovt sett samtidigt som den imperialistiska expansionen under 1800-talet. Nationalism och den industriella revolutionen skapade ett modernt Europa och på andra sidan, med tydligt dragna gränser, ville man (från ett västerländskt perspektiv sett) placera det andra, det primitiva, traditionella och orörda. Det var i denna process som behovet av etnografiska museer uppkom; ett behov i västvärlden av att skapa en historia som kunde rättfärdiga den ojämlika maktfördelningen mellan Europa och övriga världsdelar. I väst föreställde man sig att mänsklighetens historia i alla dess utvecklingsstadier blev synlig på de etnografiska museerna, där man kunde komma i kontakt med kulturer som man tänkte sig uppnådde olika grader av civilisation. Här kunde man begrunda de mer ”outvecklade” kulturerna som ännu inte hade kravlat sig ur civilisationens vagga, men också den västerländska kulturens överlägsenhet. I skapandet av den egna självbilden som framstående kulturstat rymdes en differentieringsprocess; en kultur kan bara vara framstående *i jämförelse med något annat*. Kulturen – att vara ett kulturfolk – blev det som skiljde européerna från ”naturfolken” på andra sidan montern.

Den bild som har förmedlats av världen på de etnografiska museerna är på intet sätt fast och oföränderlig. Men det krävs en kritisk analys av tidigare framställningar för att föremålen ska kunna ges nya innebörder eller kanske rent utav möjlighet att i större utsträckning få tala för sig själva i dialog med besökarna. Žižek hävdar vidare i sitt resonemang att om fetischen rubbas kollapsar hela det ideologiska system som fetischen är knuten till, då ”subjektets ’rationella’ accepterande av den rådande situationen upplöses när hans fetisch tas ifrån honom”.<sup>6</sup> Om vi kan identifiera museiföremålen som fetischer kan vi således också lättare oskadliggöra de bakomliggande diskurserna om vi upptäcker att föremålen i sitt nuvarande museala sammanhang representerar uppfattningar och tankemönster som vi inte kan ställa oss bakom.

---

<sup>5</sup> Ibid.

<sup>6</sup> Ibid., s. 70.

Men man kan också betrakta museiföremålen som symptom på en brist i den kapitalistiska ideologi som rättfärdigar västerlandets exploatering av fattigare områden, om man tänker sig att föremålen i sig själva kan bära på berättelser som strider mot de innebörder de ges av museerna, vilka ofta representerar en världsbild sanktionerad av staten.<sup>7</sup> När dessa symptom tolkas och avmystifieras blir resultatet också här att ideologin kollapsar och de verkliga förhållandena synliggörs. Det är alltså inte föremålen i sig som bär på specifika innebörder, utan mening och innebörd är något som skapas i relationen mellan föremålen och deras omgivning, i deras ursprungliga kultur eller i mötet mellan institution, föremål och besökare. Man kan konstatera att museiföremålen bär på en politisk förändringspotential.

#### KLASSIFICERING OCH SKAPANDET AV HISTORIA

Ett museum kan sägas fylla många olika funktioner. En av dessa funktioner är att klassificera och ordna föremål och göra dem tillgängliga för allmänheten, att producera utställningar och berätta föremålens historia. I detta arbete ingår en tolkningsprocess: vi som arbetar på museet måste bilda oss en uppfattning om vad föremålen är och vad de berättar innan vi kan förmedla detta vidare. I grund och botten handlar det om en produktion och reproduktion av diskurser.<sup>8</sup> I detta arbete är vi inte isolerade utan vi påverkas av samtidens och av det förgångnas många och spridda viljor, villkor och tankeströmningar. Etnografiska föremål har en historia som representerar för det annorlunda och främmande. De har fått visa på motsättningar mellan kulturer, eller kanske snarare den västerländska kulturen och ”den primitiva avsaknaden av kultur” hos de utomeuropeiska folken. De etnografiska museerna har bidragit till att skapa den fond mot vilken den västerländska självbilden tagit form och detta har de gjort genom att ordna och dela upp föremål och placera dem i olika kontexter.<sup>9</sup>

<sup>7</sup> Se exempelvis James Clifford, *Routes: travel and translation in the late twentieth century*, (Cambridge, 1997).

<sup>8</sup> I boken *Kolonialism/Postkolonialism* citerar Ania Loomba Hayden White, som menar att diskursen utgör ”den grund varpå man har att fastslå vad som ska räknas som fakta i det aktuella ärendet samt avgöra vilken typ av förståelse som är bäst anpassad till de fakta som på detta sätt konstitueras” (Hayden White i Ania Loomba, *Kolonialism/Postkolonialism*, (Stockholm, 2012), s.49). Alltså precis den verksamhet som ett museum sysslar med.

<sup>9</sup> Exempelvis i utställningar, magasin, museipublikationer etc.



Etnografiska samlingar har blivit mycket omdebatterade, inte minst i de tider då relationerna mellan den europeiska politiken och det utomeuropeiska har stått på spel. Vid de tillfällen då kulturer i och utanför Europa av olika skäl har tvingats att förhålla sig till varandra mer än tidigare eller på ett nytt sätt så har man i väst ofta känt sig tvungen att se över sin bild av de utomeuropeiska kulturerna och relationen mellan dessa kulturer och den egna. Då har kulturarvsfrågan lyfts fram i rampljuset för att återigen begrundas. Nya förhållanden mellan kulturer kan också bli ett incitament för människor av idag att medvetandegöra och bryta gamla tankemönster kring kulturarvet, omdefiniera och omplacera föremål och skapa nya berättelser om dem. När samhället förändras måste också de etnografiska samlingarnas och föremålets innebörd göra det, för att behålla sin relevans i en ny kulturell kontext. Ett konkret exempel på detta är inrättandet av den statliga myndigheten Statens museer för världskultur, där Etnografiska museet idag ingår. Den politiska och mediala diskussionen kring den nya myndigheten ger en bild av ett kulturarv på väg att skifta både form och innebörd.

#### STATENS MUSEER FÖR VÄRLDSKULTUR

Statens museer för världskultur blev en egen myndighet år 1998. Totalt skulle den komma att bestå av fyra museer: Världskulturmuseet i Göteborg, Medelhavsmuseet i Stockholm, Östasiatiska museet i Stockholm och Etnografiska museet i Stockholm. I och med detta kom en mängd samlingar att för första gången sammanföras under en och samma myndighet. Tillsammans blev de då del av en ny gemensam berättelse. I detta fall kan den gemensamma faktorn sägas vara att alla fyra museer uppges tillhandahålla ”världskultur”. Tillsammans ska de berätta historien om olika civilisationers utveckling genom tiderna och mänsklighetens olika kulturyttringar i dåtid och nutid. Detta sammanförande väcker frågor kring vilka krafter som var med och skrev den nya berättelsen om föremålen och om Sverige i förhållande till världen bortom Europa – och om vilka berättelser som kom att trängas undan.

Världskultur verkar överlag ha varit ett begrepp på modet i Sverige under 1990-talets senare hälft. Det var inte bara skapandet av ett Världskulturmuseum som diskuterades utan även ett Forum för världskultur

och ett Världskulturbibliotek.<sup>10</sup> Både begreppet världskultur i sig och de olika tilltänkta institutionerna debatterades flitigt i olika medier under denna tidsperiod. Stefan Jonsson beskriver det i en artikel i *Dagens Nyheter* som en ”numera global diskussion om hur internationaliseringen av ekonomi och kultur förändrar villkoren för konstnärlig och intellektuell verksamhet”.<sup>11</sup>

Det finns flera händelser som skulle kunna betraktas som möjliga föranledande orsaker till varför dessa museer sammanfördes under epitetet världskultur vid just denna tidpunkt. Först och främst kan nämnas att frågor om migration och invandring var mycket laddade vid denna tid. Den ekonomiska krisen mellan åren 1990–94 banade väg för missnöjespartiet Ny Demokrati som röstades in i riksdagen 1991. Och under perioden augusti–januari 1991–92 skakades Sverige av den så kallade Lasermannens attacker på personer med utländskt utseende. Frågan om hur Sverige bör förhålla sig till invandring var förklarligt nog uppe på tapeten efter dessa rasistiska våldsdåd och den invandrarfientliga politiken hos Ny Demokrati. År 1994 gick Sverige med i EG, numera EU, vilket innebar att Sverige också var tvunget att förhålla sig till andra länder på ett nytt sätt, i nära samarbete och delvis på bekostnad av det nationella självbestämmandet. Dessutom utsågs Stockholm till Europas kulturhuvudstad 1998 och hade 460 miljoner kronor att disponera för detta ändamål.<sup>12</sup> Antagligen kan det faktum att Stockholm hade världens ögon riktade mot sig ha föranlett ett visst politiskt uppsving för kulturfrågor. Det kan ha varit en anledning till de prestigefyllda satsningarna på världskultur.

I den statliga utredningen om inrättandet av den nya myndigheten Statens museer för världskultur läggs stort fokus på användandet av modern teknik. Där står bland annat att läsa under rubriken ”I frontlinjen med ny teknik” att ”[e]n genomgående god IT-struktur främjar alltid ytterst museets kulturpolitiska uppdrag. Den långsiktiga strategin måste innebära att museet aktivt följer med i utvecklingen och

---

<sup>10</sup> T.ex. i: Kalle Dixelius, ”Ja till Forum för världskultur”, *Dagens Nyheter*, 1997, tillgänglig: <http://www.dn.se/arkiv/diverse/ja-till-forum-for-varldskultur> [hämtad 2014-12-26].

<sup>11</sup> Stefan Jonsson, ”I dagens värld är vi alla i minoritet. Forum för världskultur. Kulturpolitiken är möjlig eftersom den placerar den gränsöverskridande konsten i reservat”, *Dagens Nyheter*, 1997-09-23.

<sup>12</sup> Cecilia Olsson, ”Kulturstad 98/i veckan”, *Dagens Nyheter*, 1998-01-05.

inte fastnar i föråldrade system”.<sup>13</sup> Internet slog igenom på allvar under mitten av 90-talet och skapade en helt ny form av globalisering och nya möjligheter till kontakt världen över. Kanske blev Sverige då på sätt och vis mer av en slags världskultur, i varje fall kan tanken ha väckts av denna nymodighet.<sup>14</sup>

I arbetet med inrättandet av världskulturmuseerna söker man från politiskt håll ikläda de etnografiska föremålen en ny dräkt, och ge dem en ny roll som kulturell mötesplats som ska främja integration och betona ”likt och olikt tänkande”, för att citera den dåvarande kulturministern Marita Ulvskog.<sup>15</sup> Men kan föremålen vara både fetischer och världskultur på samma gång? Vid en första anblick tycks dessa två innebörder hos etnografiska samlingar vara oförenliga, då vi ju har konstaterat att fetischerna verkar för att bevara och upprätthålla gamla maktstrukturer. Är kanske debatten om inrättandet av ett Världskulturmuseum ett symptom på konflikten mellan föremål som fetischer och föremål som världskultur, på att ett paradigmskifte har ägt rum? Kanhända blir 90-talets museidebatt den reva som Žižek talar om, som vi har att granska och blicka genom i sökandet efter samhällets uttalade paradigmen och diskursiva konflikter?

När den europeiska kolonialismens storhetstid var på utdöende efter andra världskriget blev en effekt av detta att etnografin tvingades kämpa för sitt värde som disciplin. Tidigare låg dess legitimitet i att den berättade historien om skillnaderna mellan folken. De nya tiderna skapade ett behov inom etnografin att omvandla sig själv till världskultur, att ändra sin egen innebörd och berättelse för att återerövra sitt existensberättigande. Man kan säga att 90-talets museidebatt visar på en viss förståelse för den postkoloniala problematiken och för historieberättandets möjligheter

---

<sup>13</sup> Statens offentliga utredningar, *Till statsrådet och chefen för Kulturdepartementet*, 1998:125, s. 30.

<sup>14</sup> Kanske uppfattar man denna nya form av globalisering som något lika nytt och samhällsomvälvande som 17- och 1800-talets industrialisering? Denna tidigare samhällsförändring banade som känt väg för den europeiska imperialismen som verkade för att ytterligare cementera den europeiska dominansen över övriga världsdelar. I så fall är det inte svårt att tänka sig Sveriges ökade kontakt med omvärlden (både rent fysiskt i och med den ökade invandringen och i känslan av att tillhöra ett globalt samhälle) tillsammans med upplevelsen av att ha minskade möjligheter till nationellt självbestämmande kan ha påverkat människor i Sverige mycket i deras sätt förhålla sig till omvärlden.

<sup>15</sup> Birgitta Rubin & Saad Al Shadidi, ”Världens kultur splittrar Sverige. Riksdagsbeslut i dag. Strider in i det sista om Statens museer för världskultur”, *Dagens Nyheter*, 1998-12-08.

och begränsningar, samtidigt som den genomsyras av ett konfliktfyllt förhållande till en gammal världsbild som inte längre upplevs som gångbar.

Debatten visar också på en vilja att använda föremålets politiska potential som en positiv kraft som kan bidra till en ökad förståelse för utomeuropeiska kulturer och hur relationerna mellan olika kulturer och geografiska områden har sett ut. Idag finns också ett massivt teoribygge kring hur museerna och föremålen ska kunna bli en mötesplats där konflikter tillåts existera och olika berättelser kan samsas om tolkningsrätten i vad man skulle kunna kalla för en museal demokratiseringsprocess.

### MUSEUM - EN MÖTESPLATS

Det blir allt tydligare att föremål kan ha makt i sig själva och att de kan bära på berättelser och innebörder som talar mot museernas valda sätt att representera dem. Ett sätt att lyfta fram dessa berättelser är att betrakta museerna som mötesplatser, eller *kontaktzoner* (contact zones). Termen myntades av litteraturprofessorn Mary Louise Pratt. Hon beskriver dem som "social spaces where cultures meet, clash, and grapple with each other, often in contexts of highly asymmetrical relations of power, such as colonialism, slavery, or their aftermaths as they are lived out in many parts of the world today".<sup>16</sup>

Antropologen James Clifford har byggt vidare på teorin om kontaktzoner, och menar att museerna blir en plats där historia och maktskillnader möts och en ny moralisk relation kan förhandlas. Han menar att det inte räcker att kalla museiverksamhet för att samla på kulturspecifika föremål, utan att den också är ett samlande av ett mänskligt, vetenskapligt och nationellt arv. Inte minst bär museerna vittnesmål om de interkulturella mötenas historia. Det är alltså inte enbart föremål som man lagrar, utan även konfliktfyllda historiska processer. På museet samlas historier om konflikter och maktkamp, om övergrepp men också om motstånd.<sup>17</sup> En kontaktzon måste inte nödvändigtvis vara ett museum, den kan uppstå i alla rum där olika kulturer möts, men som kontaktzon kan museet fylla en viktig funktion. Clifford menar att begreppet kontaktzon är synonymt med konfliktzon då det betecknar ett

<sup>16</sup> Mary Louise Pratt, "Arts of the contact zone", *Profession*, 1991, s.34

<sup>17</sup> Clifford, s.188-219.

möte med asymmetriska maktförhållanden, där maktskillnaden mellan dem som samlat in föremålen och dem som skapat dem inte förnekas utan lyfts till ytan.

Att den här typen av möten också kan upplevas som problematiska är kanske inte så förvånande. Möts vi verkligen på lika villkor? Är det inte så att museet redan har bestämt premisserna för de möten som kan uppstå genom att skapa kontexten till de föremål som visas? Kan föremål approprieras? Och hur ser man på problematiken kring tolkningsföreträdare när relationer förhandlas i en kontaktzon? Vem bestämmer hur och var en kontaktzon ska få uppstå, ska det ske i föremålens ursprungliga miljö eller på ett museum på andra sidan jorden?

Oavsett vad man tycker om idén om museer som kontaktzoner innebär detta sätt att se på etnografiska utställningar att de får en ny roll i samhället. Man kan säga att de blir en mötesplats. Museer har ofta kritiserats för att inte berätta hela historien, men om vi betraktar museer som kontaktzoner behöver detta inte längre vara ett lika stort problem. Museerna har gått från att endast lära ut till att betrakta besökare som aktiva och meningsskapande i sig själva. Perspektiven breddas genom att de samhällen som föremålen kommer från bjuds in att delta i det meningsskapande arbetet, och genom att man gör det lättare för allmänheten att nå samlingsarna och inkluderar fler perspektiv i utställningarna. På detta sätt kan den mångfald av potentiella innebörder ett föremål bär på stärkas. De etnografiska museerna kan förbättras och kanske till och med börja läka de sår de en gång bidragit till att skapa.

Den här formen av möten leder förstås inte till något statiskt resultat utan måste omprövas om och om igen. Museernas arbete med att uppmärksamma och förhoppningsvis också ändra strukturer och skapa en mer jämlik relation mellan samlarna och det samlade, och mellan museum och besökare, är något ständigt pågående som alltid måste ifrågasättas.<sup>18</sup> Varje gång en besökare kommer till museet blir det en mötesplats, där besökaren bidrar med sina egna tolkningar som formas av genus, klass, kulturtillhörighet och andra erfarenheter som denne bär med sig. På detta sätt inkluderas fler berättelser i det gemensamma kulturarvet. De etnografiska museerna kan i bästa fall vara en plats för att upptäcka och en plats för frihet att undra kring föremål som en gång skapats av människor.

---

<sup>18</sup> Clifford, s. 192.

## ETT AVSLUT

Ett sätt att betrakta historien är att se den inte som en fixerad och beständig helhet, utan som fragment. Vi kan berätta om dessa fragment på olika sätt, sätta ihop dem i olika sammansättningar och placera dem i olika kontexter. Detta synsätt innebär också att historien skulle kunna konstrueras på flera sätt, att den skulle kunna vara annorlunda. Det är här det politiska kommer in i bilden, för den som har tolkningsföreträde över vårt förflutna bestämmer också premisserna för diskussionen om vår samtid.

En kulturhistorisk utställning speglar sin samtid. Det förflutna är sammankopplat med nuet eftersom vi är det. Vi kan aldrig se på historia från någon annan punkt än den där vi står, en punkt som är geografiskt men också tidsmässigt bunden. Som är här och nu. Historien reflekterar vår samtid och våra fördomar minst lika mycket som den handlar om vad som faktiskt har varit. Man kan känna sig maktlös inför denna insikt. Eller så kan man välja att ta makten över historien genom att ta makten över nuet. Genom att se på samtiden och det samhälle vi lever i, kritiskt granska och förhålla oss till det, kan vi ändra på vår egen utgångspunkt och i förlängningen också på historieberättandet. En utställning kan fungera som ett redskap för att belysa strukturer av dominans och förtryck i samhället. Den kan hjälpa oss att nå de berättelser och erfarenheter som tidigare har trängts undan av starkare röster.

\*\*\*

*Mot slutet av dagen släcker vi alla montrar igen och föremålen försänks i dunkel. Helt stilla väntar tusentals föremål och oändligt många berättelser på att åter få lyftas fram, betraktas och begrundas.*

# EN BILD OCH TUSEN ORD

## INSTAGRAM SOM PLATTFORM FÖR POLITISK AKTIVISM

*Isabelle Strömstedt & Johanna Sander*

I och med det senaste decenniets utveckling inom sociala medier har det blivit enklare att synliggöra sina åsikter genom att gå med i grupper, dela artiklar och gilla inlägg. Internet har blivit en plats för att synliggöra sitt samhällsengagemang och en populär arena för politisk aktivitet. Under senare år har Facebook fungerat som en samlingsplats för personer som organiserar sig mot orättvisor. Ett exempel är volontärorganisationen "Vi gör vad vi kan" som startades för att hjälpa människor på flykt. Genom sociala medier växte sig initiativet stort hos svenska folket och tack vare allmänhetens engagemang och donationer har "Vi gör vad vi kan" hjälpt tusentals flyktingar i Sverige och på plats på Lesbos i Grekland. Att organisera sig via sociala medier när stort behov av volontärer och donationer uppstår är inget nytt. Det finns organisationer som t.ex. Nätaktivisterna, var syfte är att stötta unga och uppmuntra dem att vara "antirasistiska aktörer på nätet".<sup>1</sup> Denna typ av digitalt organiserad aktivism och sätt att använda sig av sociala medier för att skapa aktion har blivit normen.

Intresset i den här texten ligger istället på en annan facett av digital aktivism: sociala medier som en möjlighet för bredare meningsfull interaktion, och som ett sätt att synliggöra den sammanhållning som kan skapas genom ideologiskt eller politiskt motiverad interaktion på ett vardagligt plan. Det finns många som inte känner sig hörda i samhället och media och som därför har startat en egen plattform för personer i samma sits. Här handlar det inte om att synliggöra sin aktivism för andra utan snarare om att hitta styrka i likasinnade och använda sociala medier som en plats för samhörighet. Det är spännande och komplexa processer och villkor som finns bakom denna typ av plattformar, som

---

<sup>1</sup> Nätaktivisterna, tillgänglig: <http://nataktivisterna.se/om-projektet/>, (hämtad 2017-04-21).

tydligt skiljer sig både från andra former av aktivism och sätt att använda sociala medier. Med dessa utgångspunkter diskuterar vi i denna text feministisk och antirasistisk aktivism på Instagram.

Medieteoretikern Geert Lovink har påpekat vikten av att undersöka vår användning av teknik, framförallt i relation till politisk handling:

Technology is important because it empowers people. That's where you start. Not in novelty or neatness, not in the fact that it changes things, because it might change things by disempowering.<sup>2</sup>

Vi ämnar alltså lyfta fram och undersöka ett specifikt, politiskt motiverat agerande på Instagram. Vikten av att undersöka dessa moderna uttryck för vår kultur ökar när det inte längre finns en skiljelinje mellan *IRL* (In real life) och online. Våra liv äger lika mycket rum på som utanför nätet; de två delarna har blivit oåterkalleligt sammanvävda: ”en stor del av våra liv är numera kopplade till digitala världar. Det är en textur som genomsyrar den typ av samhälle vi lever i.”<sup>3</sup> På Instagram byggs nya konventioner upp som behöver avkodas för att deras värde för och inflytande på samhället ska förstås. Intresset av att undersöka digitalfött innehåll – i det här fallet skapat för och på webben – kan ligga både i materialets tillkomst och dess användning: Hur och av vem skapas det, vem interagerar med det och hur, vilka ämnen tas upp, i vilka sammanhang? Hur hänger allt ihop, hur ser relationen mellan aktör och material ut, och vilka kulturella processer och värderingar blir synliga i hanteringen av det digitala?

#### INSTAGRAM SOM FEMINISTISK-AKTIVISTISK PLATTFORM

Genom sociala medier har en ny sorts partipolitiskt obunden aktivism fått en samlingsplats. Samtalet, interaktionen och berättelserna finns numera på nätet. Medan Instagram är mindre undersökt, tas Twitter och Facebook regelbundet upp som plattformar för nätaktivism och det har gjorts omfattande undersökningar om dessa tjänster och deras användares

<sup>2</sup> Geert Lovink, *Network without a cause: a critique of social media* (Cambridge, 2011), s. 159.

<sup>3</sup> Per-Olof Eliasson, ”Digitala humaniora gör ny forskning möjlig”, *Sveriges universitetslärares förbunds medlemstidning*, 2013, tillgänglig: <http://www.sulf.se/Universitetslararen/Arkiv/2013/Nummer-4-131/Digital-humaniora-gor-ny-forskning-mojlig/> (hämtad 2015-09-01).



politiska handlingar.<sup>4</sup> Som nämnts ovan är det idag en självklarhet att organisera sig via Facebook. Vi är dock framförallt intresserade av forum där de som är underrepresenterade får göra sin röst hörd. Det handlar inte om att alla får delta utan om att en viss grupp får utrymme att göra sin röst hörd, där andra får lyssna istället för att höras och agera. Till exempel är Instagram-kontot *@Svartkvinna* skapat för, som de själva benämner det, rasifierade personer, som ett community att höras och diskutera på. Detta möjliggör att annars underrepresenterade eller marginaliserade grupper kan ta plats och hitta en kontext, tack vare sociala medier.

Sociala medier som en plattform för ideologisk aktivism har underlättat det individuella politiska deltagandet då vi inte längre aktivt behöver uppsöka information, eftersom andra delar den med oss eller vi kan välja att följa vissa nyhetskällor. En vanlig term inom forskning kring sociala medier är *clicktivism*, vilket innebär att en politisk handling kan vara t.ex. ett enkelt klick på ”Gilla”-knappen på Facebook. Detta fenomen är omdiskuterat av forskare, där vissa anser att clicktivism är ett sätt för användare av sociala medier att känna att de bidragit till social förändring utan ansträngning, medan andra menar att ett enkelt klick faktiskt kan bidra till förändring och politiskt uppvaknande.<sup>5</sup> Tack vare vissa organisationer har clicktivism blivit ett aktivt deltagande där ett klick på ”gilla”-knappen t.ex. kan bidra till en insamling eller till att ett träd planteras. Samma funktioner finns på Instagram där organisationer skänker en viss summa baserad på antalet följare eller antalet personer som gillar en viss bild.

Ett av de största svenska nätverken för aktivism på Instagram är kontot *@Kvinnohat*, vilket startades som en plattform för att synliggöra sexism och misogyni. Kontot har i dagsläget ungefär 48000 följare. Idag har kontot en gästpostare i veckan som genom egna erfarenheter belyser bland annat kvinnoförtryck, kvinnomisshandel, prostitution

---

<sup>4</sup> Se exempelvis Uroš Godnov & Tjaša Redek, “The use of Twitter for political purposes in Slovenia.” *Romanian Journal Of Political Science*, 2014, Sanne Kruikemeier, “How political candidates use Twitter and the impact on votes”, *Computers In Human Behavior*, 2014: 34, Sounman Hong, “Who benefits from Twitter? Social media and political competition in the U.S. House of Representatives”, *Government Information Quarterly*, 2013: 30, José Marichal, *Facebook democracy: the architect of disclosure and the threat to public life*, (Farnham, 2012), samt P.R. Miller m.fl., “Talking politics on Facebook: Network centrality and political discussion practices in social media”, *Political Research Quarterly*, 2015: 68.

<sup>5</sup> Max Halupka, “Clicktivism: A systematic heuristic”, *Policy & Internet*, 2014:6.

och självskadebetående. *@Kvinnohat* är ett av flera populära Instagram-konton där följare postar inlägg, och på så sätt står för ett innehåll som kretsar kring ideologi och politik, oftast ur ett vardagligt och personligt perspektiv. Några andra exempel på sådana politiska och/eller ideologiska konton är *@Svartkvinna* (33 000 följare) som synliggör exotifiering och rasism, *@Muslimskvinna* (17 000 följare) där muslimska kvinnor i Sverige berättar om sin vardag, och *@Machokulturen* (15 000 följare) med fokus på destruktiva mansroller.

Nämnda Instagramkonton är uppbyggda genom *crowdsourcing* där olika personer bidrar till innehållet. Det är inte bara olika personer som postar inlägg, utan det brukar också bli en debatt i kommentarsfältet där perspektiv ifrågasätts och olika synpunkter kommer till tals. Denna gemenskap och den diskussion som uppstår formar kulturella uttryck och värderingar.

#### DET PERSONLIGA ÄR POLITISKT

Aktivismen på Instagram är en form av *subaktivism*, alltså en politisk handling som blir en del av vardagen. Detta till skillnad från den sorts engagemang som kräver ett avbrott i det vardagliga livet, till exempel att gå och rösta eller engagera sig i en politisk förening.<sup>6</sup> Att ta del av och bli medveten om strukturell rasism och misogyni på nätet kräver – tack vare bl.a. Instagram – ingen större ansträngning. Allt som behöver göras är att följa ett konto. Internet har ökat möjligheterna att skapa sig en bekantskapskrets utifrån intressen och värderingar, vilket tidigare kunde vara svårt på grund av t.ex. geografiskt läge. Nätet gör det enklare att hitta likasinnade och förebilder. Administratörerna för *@Kvinnohat* vill “[g]e vatten på kvarnen till både inbitna feminister men också till de som precis börjat analysera ämnet.”<sup>7</sup> En kritik som kan riktas mot dessa konton är att de ”predikar för de redan frälsta”, alltså beskriver och argumenterar för saker som följarna redan är medvetna om, bland annat eftersom själva handlingen att följa ett sådant konto redan förutsätter ett intresse fött ur medvetenhet. För många av dessa konton handlar det dock inte i första hand om att föra en diskussion eller försvara sig

<sup>6</sup> Maria Bakardjieva, “Subactivism: Lifeworld and politics in the age of the internet”, *The Information Society*, 2009:25.

<sup>7</sup> ”Intervju: Kvinnohat”, *Nöjesguiden*, 2013, tillgänglig: <http://nojesguiden.se/artiklar/intervju-kvinnohat> (hämtad 2015-03-25).

från utomstående, utan de är till för att skapa gemenskap. På Instagram-kontot *@Voiceofhijabis* är det uttalat från kontots administratörer att ”det bara [är] muslimska hijabisar som får uttrycka sig, som får skriva och kommentera.”<sup>8</sup> Där handlar det om att skapa ett forum fritt från den vita blicken där personer kan lära av och stärka varandra.

Innehållet som skapas på dessa konton grundar sig ofta i personliga berättelser om utsatthet på grund av t.ex. könsidentitet, etnicitet eller sexualitet. Denna tanke, att det personliga är politiskt, diskuterades av radikalfeministen Carol Hanish redan år 1969, i texten ”The personal is political”, som ett svar på kritiken av den amerikanska kvinnliga frihetsrörelsen Women’s Liberation Movement. Kritikerna menade att de kvinnor som samlades för att medvetandegöra kvinnligt förtryck inte sysslade med ”riktig” politik utan snarare personlig terapi och navelskådning.<sup>9</sup> Likt vad Hanish beskriver i ”The personal is political” blir det personliga politiskt även på t.ex. *@Kvinnohat*, *@Svartkvinna* och *@Muslimskvinnna*. Berättelserna på dessa konton är något som sällan syns i massmediernas asymmetriska representation av världen. Det är inte längre fråga om en liten grupp auktoriteters urval då sociala medier ger utsatta och marginaliserade grupper en plattform där enskilda individer kan vara aktiva deltagare på den politiska arenan.<sup>10</sup> Sociala medier blir ”a new frontier of free speech, where anybody with an internet connection could participate in political communication.”<sup>11</sup> Det förutsätts att det i andra medier finns någon/några odefinierade personer i en stark maktposition som skapar ett urval som sedan blir kanon – en cirkel som driver och definierar sig själv. Internet har inte sådana restriktioner, framförallt inte i sociala medier, vilket gör att allas röster får en plats. Internet kan i detta avseende bli representativ för själva demokratin. Geert Lovink, professor i interaktiva medier, delger denna hoppfulla åsikt om internet: ”The horsepower of the many would dissolve the rusty institutions bit by bit.”<sup>12</sup>

<sup>8</sup> *@Svartkvinna*, ”Separatistiska forum”, tillgänglig: <https://www.instagram.com/p/BDuv16gQSWG/?taken-by=svartkvinna> (hämtad 2017-04-21).

<sup>9</sup> Carol Hanish, ”The personal is political”, *Notes from the second year: Women’s Liberation*, (New York, 1970).

<sup>10</sup> Bakardjieva.

<sup>11</sup> Lovink, s. 2.

<sup>12</sup> *Ibid.*, s. 1.

## POLITISK AKTIVISM PÅ INTERNET

Författaren Malcom Gladwell menade i en känd kommentar att aktivism inte kan utföras enbart online: ”the revolution will not be tweeted.”<sup>13</sup> En annan kritik som kan riktas mot synlighet på nätet kan göras utifrån det som Jodi Dean, professor i statsvetenskap, kallar *kommunikativ kapitalism* (communicative capitalism). Detta koncept bygger på sammanflätningen av demokrati och kapitalism. Den kommunikativa kapitalismen ser politiska meddelanden som ett bidrag till cirkulerande innehåll snarare än något som kräver gensvar.<sup>14</sup> Den kritik som på internet riktas mot politikernas handlingar anses då inte behöva besvaras eftersom den inte ses som legitim kritik utan endast som åsikter.<sup>15</sup>

Politiska handlingar på internet som inte kräver tid eller ett större engagemang kallas ofta *slacktivism*. Ett exempel på detta är att köpa gåvor till fattiga via t.ex. UNICEF eller appen *Share The Meal*. De som definierar sig själva som slacktivisterna menar dock att de är aktivister som inte hör till en större organisation utan istället diskuterar sina åsikter oberoende av partipolitik.<sup>16</sup> Clicktivism, som vi nämnde ovan, kan också ses som en enklare form av slacktivism; att endast gilla eller dela innehåll på webben. Ett tydligt exempel på detta är de politiska artiklar som utan större eftertanke – och oftast utan kommentar som förklarar sammanhang eller den egna ståndpunkten – delas på Facebook. Skillnaden mellan slacktivism och clicktivism kan alltså bedömas utifrån den förändring som handlingen bidrar med. Slacktivisterna gör skillnad genom att exempelvis köpa mat till behövande, om än framför datorn, medan clicktivisterna endast visar upp sina ståndpunkter genom att dela en artikel eller gilla ett inlägg.

@*Kvinnohat* har lyckats hålla sig ifrån den sortens cirkulerade innehåll och clicktivism. På Instagram finns inte samma självklara delningsaktivitet som på Facebook och inte heller samma ordrestriktioner som på Twitter. Genom att använda Instagram som plattform kan gästpostare skriva längre texter med exemplifierande bilder i en tydlig kontext.

<sup>13</sup> Malcom Gladwell, “Small change: Why the revolution will not be tweeted”, *The New Yorker*, 2010-10-04, tillgänglig: <http://www.newyorker.com/magazine/2010/10/04/small-change-3> (hämtad 2015-03-25).

<sup>14</sup> Jodi Dean, *Democracy and other neoliberal fantasies* (Durham, 2009), s. 22 ff.

<sup>15</sup> *Ibid.*, s. 20.

<sup>16</sup> ”Interview: Erin McKean discusses the definition of slacktivism.” *Talk of the Nation*, 2002-06-05.

Kommentarsfunktionen gör också att olika perspektiv kan diskuteras. På så sätt blir ett konto som *@Kvinnohat* en microblogg där texten ibland är viktigare än bilderna, vilket på sätt och vis motsäger plattformens initiala syfte att vara bilddriven. Skillnaden mot en vanlig blogg är att Instagram är ett flöde som enkelt implementeras i mottagarens vardag – det kräver inte den extra ansträngningen att gå till en hemsida, utan finns där när en postar bilder på sin frukost. Interaktionen blir vardaglig, men inte nödvändigtvis enkel, att ta till sig. Ett informationsflöde skapas där kommentarer är lika viktiga som inlägg, och följare bidrar till innehållet genom diskussion. Genom sociala medier har användare fått mer makt och fler röster blir hörda. Det samma gäller för nätaktivisternas plattformar: det ges utrymme för nya röster. På så sätt kan en aktiv interaktion bidra till förändring, medan en automatiserad interaktion – alltså att endast “gilla” – är en clicktivistisk handling, ett slags självtillfredsställande av behovet att delta, som främst gynnar den som utför det men inte egentligen aktivt bidrar till förändring.

Aktivism på internet kan gå ut på att visa upp konkreta, strukturella samhällsproblem, t.ex. genom berättelser från marginaliserade grupper. Det kan ses som en motpol till den partipolitik som ibland upplevs som svårförståelig och otillgänglig, och där enbart vissa har makten och möjlighet att uttala sig. Instagramkontona hjälper till att konkretisera, synliggöra och diskutera problem. Dialog, och förtroende till denna dialog, uppstår ur den subaktivism som kännetecknar dessa plattformar: det privata blir offentligt – den privata berättelsen/upplevelsen görs offentlig i aktivismens tecken. Det skapas också en gemenskap och en plats där grupper i samhället kan diskutera utifrån sina egna perspektiv utan att behöva försvara sig för andra. Det valda mediet är av yttersta vikt för budskapet, där bilden och texten kombineras till ett uttryck – men det är plattformens funktioner för diskussion och dialog, att andra också är närvarande och öppna med sina upplevelser och tankar, som ger den sin styrka.<sup>17</sup> Instagram-konton som *@Kvinnohat*, *@Svartkvinna*, och *@Muslimskvinna* tillgängliggör och skapar samhällsdebatt. Förändringsarbetet i dessa nätverk sker kollektivt, synligt, lättillgängligt och med en personlig utgångspunkt.

---

<sup>17</sup> Uttrycket introducerades i Marshall McLuhan, *Understanding media: The extensions of man*, (New York, 1964) och utvecklas i Marshall McLuhan, *The medium is the message: An inventory of effects*, (London, 1967).



# SPELBARA ÅSIKTER

## OM TEATER MED POLITISKT UPPSÅT

*Manda Stenström*

Jag heter Manda Stenström och är dramatiker. I den här texten reflekterar jag över traditionell teaterkonst, humaniora och aktivism, baserat på mina egna yrkeslivserfarenheter som konstnär. Jag kommer att börja med att ge ett par exempel på teaterprojekt jag medverkat i där olika former av akademiska studier utgjort ett viktigt grundmaterial, för att sedan fortsätta in i en diskussion om möjligheten att förena akademisk, politisk och aktivistisk teori med traditionell teaterkonst, och avsluta med en reflektion över teaterns subversiva potential.

Till att börja med får jag då och då slå hål på en seglivad myt om att sådana som jag, som skriver konstnärligt, i total motsats till andra som skriver akademiskt enbart skulle ha våra egna tankar och erfarenheter som arbetsmaterial (Ibland får jag till exempel frågan om hur jag kan ha så stort självförtroende, som tror att mina tankar om världen skulle vara någonting som andra borde vara intresserade av att ta del av). Det framstår som en konstig tanke, som om vi som skriver pjäser eller på annat sätt konstnärligt skulle hålla till så långt utanför det akademiska fältet att vi inte ens gör research. Samtidigt kan jag också förstå den, med tanke på att en del av arbetet med att skriva för scenen trots allt går ut på att osynliggöra sina källor – vilket kan illustreras av hur en publik i vanliga fall inte får möjlighet att ta till sig ens en bråkdel av den research dramatikern gjort.

Ett tydligt exempel på hur detta sker är föreställningen *Baba Yaga*, som jag jobbade med under hösten 2016. Jag var en av många upphovspersoner som komponerade pjäsen tillsammans. Baba Yaga är namnet på en välkänd kvinnlig mytisk figur i slavisk folksagotradition. Hon är en häxa som bor i skogen i ett hus som står på två kycklingben och omringas av ett staket byggt av ben och skallar från barn hon ätit. De hundratals sagor om henne som finns, och som vi plöjde väldigt många

av under förarbetet, går ofta ut på att en ung flicka kommer till Baba Yagas hus, ditskickad eller frivilligt, och sedan utsätts för provningar av häxan för att i slutet antingen komma undan eller bli uppäten. Sagorna om Baba Yaga märker ut sig jämfört med många andra traditionella sagor för barn, eftersom häxan uppträder väldigt ambivalent – huruvida hon äter upp en eller inte i slutet tycks snarare ha att göra med hennes humör än den unga flickans prestation. Historierna blir därmed inte särskilt uppfostrande eller moraliska, och häxan blir extra skrämmande i sin oförutsägbarhet. Ibland är hon till och med snäll. Ju mer vi läste på om Baba Yaga, desto mer intressant blev hon. Myterna om henne kretsar kring kvinnligt vuxenblivande och förbjuden kvinnlig sexualitet – något som jag som feministisk författare blev fascinerad av, och i början av processen propsade på att föreställningen skulle kretsa kring. Slutligen bestämde vi oss för att göra en föreställning där Baba Yaga blev terapeut och huset på två ben är utbytt mot en klinik. Till henne söker sig, ditskickade eller frivilligt, en hop nordiska sagoväsen – Näcken, Maran, Skogsrået, Gårdstomten, Trollet och en malplacerad sagoprins, som alla hoppas bli hjälpta av terapin. Deras problem utformades i enlighet med myterna om dem – Maran lyckas inte ”rida män som sover”, Gårdstomten är för snäll för att styra gården med järnhand, Trollet vill bli rasist men älskar allt och alla, Näcken vet inte hur sex går till och Skogsrået kan inte förföra vilsna snubbar i skogen. Sammanfattningsvis kan sägas att den här föreställningen hade en rik källförteckning av framför allt etnologiska studier om olika mytiska figurer och deras betydelse, samt slavisk folksagotradition. Samtidigt är jag ganska säker på att ingen som såg föreställningen betraktade den som lärorik utifrån ett etnologiskt perspektiv. Överlag var föreställningen väl mottagen av sin unga publik, och det var med stor förtjusning som jag flera gånger såg dem vika sig av skratt åt de översexuella varelserna. Samtidigt kan det ses som en förlust att inte mer av vår fortbildning i nordisk och slavisk mytologi nådde publiken. Visst finns alla figurerna där, och visst återskapas Baba Yagas ambivalens genom ett mycket oförutsägbart beteende i terapirummet – men om publiken ens får reda på att hon, eller någon av de andra karaktärerna, finns som figurer i andra sammanhang än den här föreställningen är helt och hållet upp till dem.

Jag vill dock påstå att *Baba Yaga* som föreställning ändå fyllde sitt syfte, som i första hand var att underhålla. Det handlade aldrig om en knivig avvägning mellan att förmedla fakta eller att uppfylla kriterierna för



en kvalitativ teaterupplevelse. Däremot har jag många gånger upplevt sådana dilemman i teaterprojekt vars syfte har varit explicit politiska. Detta eftersom ett rent förmedlande av politisk teori, eller en iscensatt politisk diskussion – på samma sätt som om figurerna i *Baba Yaga* skulle ha varit noga med att förmedla fakta om sig själva från scenen – på många sätt går emot gängse bild av kvalitativ teater. Inte minst bryter det mot den klassiska dramatikens ambition att upprätta en illusion av att det som händer på scenen händer just där och då. Vidare tenderar en teaterpjäs med ett uppsåt att förmedla fakta eller ett politiskt budskap att få problem med spelbarhet. Den dramatiska texten ska ju med fördel vara så lämplig som möjligt för överförande till scenen, och en text som uppfyller det brukar omnämnas som spelbar. Jag ser detta som en förklaring till varför de flesta stora dramerna som spelas år ut och år in på de största teatrarne sällan kan betecknas som särskilt politiska. För att generalisera brukar en text som klassas som spelbar nämligen i stort sätt alltid ha relationer i fokus, inte politik. Den brukar handla om ett antal personer som drivs av olika viljor som har med relationer att göra – och som vi som publik följer i deras strävan efter att få dessa viljor igenom.

Nåväl. För att komma runt det här har jag själv i de texter jag skrivit som varit mest politiskt aktuella och haft tydligast aktivistisk ambition alltid valt bort den traditionella teatern och skrivit i en form som kallas för *postdramatik* – som enkelt kan definieras av att den inte förhåller sig till den traditionella dramatikens regler. Exempelvis är det då vanligt att skådespelarna tar in publiken i föreställningen och inte jobbar med den så kallade fjärde väggen (alltså illusionen av att publiken inte är där), och att texten inte heller försöker skapa någon illusion om att det som sker på scenen uppstår just nu, just där, mellan just de personerna. Ofta finns det inte ens några roller med namn, utan texten framförs kanske snarare som talkör. För skådespelarna kan iscensättandet bli en tuff uppgift – även om många tar sig an den med glädje och skicklighet – eftersom deras arbete då blir att hitta en egen fiktion som motiverar varför de ska säga det som de säger, utan en karaktär vars vilja gör det klart för dem. 2012 och 2013 medverkade jag som manusförfattare i två kollektiva processer som resulterade i den här sortens texter. Syftet med båda projekten var att utforska revolution och revolutionsromantik, samt känslan av att samtida revolution mitt ibland oss känns som en intuitiv omöjlighet trots att många är missnöjda med, exempelvis, vårt ekonomiska system. Båda föreställningarna var kulmen på årslånga

bokcirklar. Ingenting annat som jag har gjort har lärt mig så mycket om ett ämne och gett mig så mycket nya tankar om samhällets beskaffenhet. Aldrig tidigare har jag gjort något där det jag skrev kändes så viktigt att nå ut till publiken med. Bland källmaterialet fanns texter skrivna av Den osynliga kommittén, Hannah Arendt, Slavoj Žižek, Albert Camus, och många fler. Samtidigt är mitt tydligaste minne från en av de processerna när en skådespelare precis har läst min text – ett försök till destillat av all denna litteratur, i monologform – högt, pustar ut och säger ”problemet med den här texten är ju att det inte händer någonting. Jag vet inte varför jag ska stå och säga det”. Och visst må det vara hänt att texterna kunde betraktas som idé- och faktamässigt innehållsrika, men det kan absolut inte betraktas som spelbara, och blev föga förvånande inte heller några publiksuccéer.

Delvis med utgångspunkt i dessa erfarenheter har jag blivit mer och mer intresserad av att skriva texter som uppfyller kriterierna för spelbarhet och håller sig inom en traditionell dramatisk form, samtidigt som de har ett politiskt syfte. Huruvida jag lyckats eller inte låter jag vara osagt, men min senaste pjäs *Törnrosa – den enda sanna kärlekens tid* som hade premiär på Estrad Norr i februari 2017, utgjorde ett första försök. Liksom *Baba Yaga* var den riktad till en ung publik. Till grund för föreställningen låg Eva Illouz studie *Därför gör kärlek ont, en sociologisk förklaring*, samt liknande studier kring hur patriarkala strukturer påverkar våra mest intima förhållanden (exempelvis Anna G. Jónasdóttirs *Kärlekskraft, makt och politiska intressen* och Robin Norwoods *Kvinnan som älskade för mycket* – för att inte glömma Neil Strauss båda varianter av ragningsmanualen *The Game*, som intressant nog förespråkar helt olika beteenden för kvinnor och män). Mitt mål med att skriva pjäsen var att förmedla kunskap som jag ansåg mig ha tillskansat mig genom den här litteraturen, och att med en feministisk ambition (i linje med Illouzs bok) uppmuntra vissa beteenden och påvisa andra som förkastliga. I förhandlingen med teatern uttryckte jag det som att jag ville skriva om ”hur patriarkala strukturer fortlever genom heterosexuella relationer” och ”föra en diskussion om kärlek och etik, samt visa på hur kärleken som känsla inte är frikopplad från den tid och det samhälle vi lever i”.

Illouz studie handlar om hur våra beteendemönster för att formera och leva i heterosexuella relationer har förändrats över tid – närmre bestämt under de senaste 250 åren – och är inriktad på västerländska samhällen. Jag valde därför att som titeln antyder skriva en pjäs om

Törnrosa som vaknar upp i nutid, eftersom det då skulle gå att efterlikna Illouzs komparation mellan olika epoker. I pjäsen har Törnrosa alltså sovit i hundra år, det är nutid och hennes kommande uppvaknande genom *den enda sanna kärlekens kyss* är ett publikt event där alla sitter och väntar på Prinsen. Men han kommer inte. Det visar sig att han inte vill komma och väcka Törnrosa, eftersom han har hunnit träffa en annan tjej – en modern tjej som inte kräver bindande löften, äktenskap eller något kravfyllt ”leva lyckliga i alla sina dagar”. Rasande ger sig eventets konferenciär, Aurelia, iväg för att hämta honom, men ger dessförinnan den sovande prinsessan en liten puss på handen. Törnrosa vaknar, märker att hon är ensam, gnyr trånande efter sin prins, och cirkusen är igång.

Trots titeln är pjäsens fyra roller nästan precis lika stora, och min tanke var att låta dem representera varsitt förhållningssätt till kärlek och relationer. Vi har Törnrosa, som dels representerar en konservativ, gammaldags hållning, där kärlekens fysiska praktiker per definition hänger samman med förhållande och äktenskap. Därtill ville jag göra henne till en representant för en ojämlikhet som Illouz beskriver som ett typiskt exempel på de patriarkala strukturernas fortlevnad i formellt jämställda samhällen, då hon som kvinna genom hela pjäsen till varje pris fortsätter vara förälskad i Prinsen, oberoende av hur han behandlar henne. Sedan har vi Prinsen, som rätt och slätt representerar vad Illouz kallar idealiserade av känslomässig autonomi, där oberoende tillskrivs status och relationer som inte omgärdas av några som helst löften föredras trots risken att de inleds på ojämlik grund. Prinsen får också företräda tolkningen att frihet från regler om sexuell exklusivitet i en fysisk kärleksrelation också innebär frihet från ansvar för den andra personens känslor. Eftersom han en gång levt i samma tid som Törnrosa (det hela baseras, om än relativt löst, på Disneys variant av sagan, där alla somnar – enkom för att behålla detaljen att Törnrosa och Prinsen redan träffats), är han dock hela tiden något förvirrad angående vad en ”får” och ”inte får” göra nu för tiden. Allteftersom hans förståelse för samtidens normer ökar använder han dem som argument mot Törnrosas krav. När hon känner sig sårad av hans för henne obegripliga beteende – han vill vara med henne men inte lova henne något – och ifrågasätter honom säger han att ”du kan inte bestämma över mig”, ”du bestämmer inte vad det betyder att äta frukost tillsammans” och så vidare. Prinsen träffar som sagt en modern tjej, Elin. Hon är den karaktär som är mest komplex och som gör pjäsens tydligaste resa. Genom henne har jag gestaltat ett

av de mest brännande temana i Illouzs studie, nämligen hur kvinnor å feminismens vägnar anammar traditionellt patriarkala förhållningssätt i syfte att uppnå jämlikhet. Analysen av huruvida det beteendet är etiskt eller inte får komma i andra hand. Precis som Prinsen hyllar Elin den känslomässiga självständigheten och friheten som kommer med att ha sina förbindelser hur lösa som helst. Problemet är att Elin, till skillnad från Prinsen, inte gör detta för att det är vad hon egentligen vill, utan för att hon har räknat ut att tillsynes känslomässigt oberoende, otillgängliga tjejer attraherar killar. I samma anda påpekar Illouz att upphöjandet av känslomässig autonomi till ideal för både kvinnor och män ändå slår tillbaka på kvinnor, då kvinnor historiskt sett alltid har lärt sig beroende och den känslomässiga självständigheten därmed bara blir ännu ett krav på anpassning till män. Elin ”spelar svår”, inte bara i själva förförelseakten utan hela vägen genom sina relationer, eftersom ”killar blir rädda för tjejer som vill binda sig” och ”är för på”. ”Att säga till en kille att du älskar honom är som att skrika att det brinner”, konstaterar hon. Efter diverse förväxlingar möts Elin och Törnrosa, och helt ovetande om att de båda har känslor för samma man ska Elin försöka hjälpa Törnrosa genom att lära henne att också ”spela svår”, vilket är ganska svårt. Elin lockar med att så länge Törnrosa inte vill ha någon kan hon få vem hon vill. Att behålla övertaget genom att alltid vilja ha den andre mindre är för Elin viktigare än att uppleva den mytomspunna äkta kärleken, vilket Törnrosa tycker är otroligt konstigt.

Sist ut har vi Aurelia, vars uppfattning om kärlek och relationer liknar Törnrosas. Hon tror på stora känslor och att dessa inte ska hållas inne, och har trots att hon lever i samtiden total tilltro till den gamla sortens kärlekssaga. Hon representerar en idé om förälskelsen som någonting som slår ner som en blixtnedslag och som därefter måste följas till varje pris. Illouz beskriver detta som en idé om förälskelse som blivit väldigt otrendig – inte minst med tanke på hur vi i och med samtida fenomen som nätdejting vant oss vid att sätta upp kriterier för en framtida partner, vilket står i skarp kontrast till att bli blixtförälskad i en främling. Eftersom Törnrosa har vaknat av att Aurelia har kysst henne på handen, anser Aurelia att det är hon och inte Prinsen som är Törnrosas sanna kärlek. När Törnrosa protesterar och påpekar att hon ju är kär i Prinsen anser Aurelia att Törnrosa har fel. Som i alla sagor där en prins väcker en prinsessa med en kyss och de sedan ska leva lyckliga i alla sina dagar trots att de aldrig träffats innan, spelar prinsessans vilja ingen roll i

sammanhanget. Även detta relaterar till *Därför gör kärlek ont*, där Illouz poängterar att de gamla sagorna, som allt annat, förmedlar normer, ofta om aktiva män och passiva, hjälplösa kvinnor, skönhet som kvinnans viktigaste egenskap och så vidare. Efter många förväxlingar, uppbrott och känslomässiga utbrott slutar pjäsen lyckligt för de två som landat i det förhållningssätt som jag inledningsvis önskade uppmuntra. De andra två får ett mindre lyckligt slut.

I skrivandet av den här pjäsen upplevde jag – liksom i *Baba Yaga* – att anknytningen till Illouz, även om den var ganska tydlig, försvann mer och mer i och med fler och fler val att prioritera teatrala kvalitéer. Det svåraste valet kom i skrivandet av karaktären Prinsen, vars typiskt patriarkala beteende jag ju inte vill uppmuntra andra att ta efter. Samtidigt som jag upplevde att jag skulle sänka textens spelbarhet om jag gjorde honom till alltför mycket av en snubbig karikatyr kände jag att just det gick i linje med mitt politiska uppsåt.

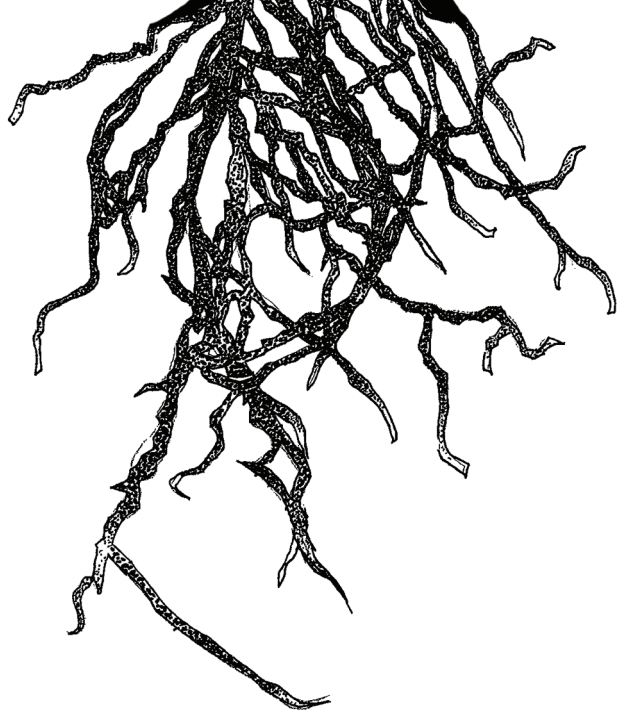
Detta har jag fått många tillfällen att tänka på efteråt. När skådespelarensemblen ungefär ett halvår senare gjorde en första genomläsning av pjäsen konstaterade de nämligen glatt att det här var en pjäs ”där alla har rätt, trots att de tycker helt olika”. De betraktade Prinsen som lika lätt att identifiera sig med som vilken som av karaktärerna. I efterhand tycker jag att det är ganska intressant. Jag inledde ett arbete med ambitionen att hänga ut de patriarkala strukturerna, få brudar att inse att de ska akta sig för skitstövlar som Prinsen och aldrig låtsas att de inte vill binda sig bara för att oberoende är status. Det slutar med att jag har skrivit en fars – för pjäsen är svår att beskriva som någonting annat – med fyra roller som är kära, där det går precis lika bra att heja på Prinsen som på någon av de andra. Och det är inte utan att jag frågar mig om jag helt och hållet tappat min radikalitet och borde satsat på att göra pjäsen mer politisk.

Utän att vara helt säker på om jag skulle göra det idag eller inte, vill jag avsluta med en reflektion som pekar åt ett annat håll, som jag tänkt på efter både Törnrosa och de andra projekten som jag har nämnt här.

Trots att jag är av den åsikten att vi behöver mycket mer scenkonst med ett politiskt uppsåt, så kan jag också se teaterns möjlighet att belysa en fråga eller problematik ur olika perspektiv som en viktig del av dess politiska potential. Kanske är det tillsynes svagare ställningstagandet att, till exempel, göra antagonist-Prinsen fullständigt begriplig en annan form av politiskt ställningstagande, som handlar om att inte framställa sina karaktärer som obegripligt dumma utan istället försöka förstå sig på

dem och därmed förhoppningsvis uppmana sin publik att överlag tänka på det sättet. Kanske behövs verkligen den sortens ställningstaganden just nu, även om detta vid första anblick kan tyckas uddlöst och icke-radikalt.

För att avsluta där jag började, med hur en konstnär måste ha något mer än sin egen tankevärld som idématerial, borde en kanske ta den tanken än längre och åsidosätta sina idéer om vad en vill förmedla, för att istället göra sin konst till en ständig påminnelse om att världen är komplex – betydligt mer komplex än en specifik politisk åsikt. När en jobbar med just teater – som trots allt har sin grund i ett efterhärmande av verkligheten – och samtidigt önskar förmedla en viss idé, åsikt eller teori, kanske det allra mest verksamma är att försöka gestalta hur denna idé, teori eller åsikt står sig i mötet med verklighetens komplexitet, snarare än att se det som ett tillfälle att förmedla en teori som alltid delvis måste vara verklighetsfrämmande.



**KROPPE**





# SAGAN OM DEN STORA KÄRLEKEN OCH KÖNSHEGEMONIN

## MASKULINITET OCH KONSTNÄRSIDEAL I KARL OVE KNAUSGÅRDS *MIN KAMP*

*Matilda Torstensson Wulf*

All you need is love  
*ba-pa-da-ba-da*  
all you need is love  
*ba-pa-da-ba-da*  
all you need is love, love,  
Love is all you need

”**A**llt du behöver är kärlek”, sjöng The Beatles 1967. Och världen trodde dem.<sup>1</sup> Idag nås vi av denna förkunnelse nästan vart vi än vänder oss. I sånger, filmer, böcker, tv-program, reklam, bloggar, dags- och kvällspress, konst och vetenskap upprepas gång på gång temat *den romantiska kärleken är det viktigaste i en människas liv – det som ska göra oss lyckliga och ge tillvaron mening – och denna kärlek bör manifesteras i ett monogamt parförhållande, som helst i längden även ska resultera i barnavling; den lyckliga familjen*. Ordet ”kärlek”, som har många betydelser och nyanser, har i populärkulturen kommit att i första hand förknippas med heteronormativ romantisk tvåsamhet.<sup>2</sup> Budskapet att denna typ av kärlek bör eftersökas av ”alla” hamras in i våra medvetanden så enträget att det kan vara svårt att värja sig. Och varför skulle vi förresten vilja värja oss? Stämmer det inte att kärleken är det absolut största i livet? Vem vill väl inte älska och bli älskad? Det är lätt att dras med i den kollektiva drömmen om den stora kärleken.

---

<sup>1</sup> Anders Johansson hävdar i *Kärleksförklaring: Subjektiveringens dialektik*, (Göteborg, 2015) att det är med The Beatles första singel, ”Love me do” 1962, som kulturindustrin övertar rollen som formare av unga människors ideal och drömmar ifrån tidigare auktoriteter. Han menar vidare att kärleken är en så pass viktig ingrediens i detta sammanhang att man kan hävda att ”kulturindustrin skapar den (post)moderna romantiska kärleken” (s.102).

<sup>2</sup> Framförallt den erotiska kärleken: eros. Se exempelvis Johansson, s. 87ff.

Ensamhet framställs ofta som kärlekens demoniska motsats, och är därmed ett nästan lika mytomspunnet fenomen som den romantiska tvåsamheten. Genom att ställa upp dessa två begrepp som binära skapar man också närhet till andra binära begrepp: Kärlek kopplas ihop med positivt laddade ord, som ”lycka”, medan ensamhet kopplas samman med negativt laddade ord, som ”lidande”. Precis som ”kärlek” är ”ensamhet” dock ett stort och abstrakt begrepp och kan syfta på olika saker i olika sammanhang. Generellt kan man dock säga att ”ensamhet” har fått en negativ klang och ofta inom forskning definieras som en känsla av social brist.<sup>3</sup>

Sedan 1960-talet har intresset för ensamhet ökat inom framförallt den medicinska och sociologiska forskningen.<sup>4</sup> Många av senare års ensamhetsstudier har bidragit till att förstärka idén om att kärlek och tvåsamhet, som ensamhetens motgift, är någonting praktiskt taget livsnödvändigt. År 2010 genomförde exempelvis de amerikanska forskarna inom psykologi och biomedicinsk teknologi Julianne Holt-Lunstad, Timothy Byron Smith och Bradley Layton en omfattande metaanalys av 148 medicinska studier om ensamhet. Deras resultat, som visade att ensamhet är lika dödligt som rökning och alkohol och dödligare än stillasittande och sjuklig fetma, fick stort medialt genomslag och uppmärksammades även av svensk dagspress.<sup>5</sup>

<sup>3</sup> Linda Wood, ”Loneliness”, i Rom Harré (red.), *The social construction of emotions*, (Oxford, 1986), s. 186. Ensamhet är alltså inte att förväxla med exempelvis *avskildhet*, som liksom ensamhet syftar på ett tillstånd av enskildhet, men som oftare beskrivs som någonting självvalt och eftertraktat (se exempelvis sociologen Niklas Westbergs avhandling *Meddelanden från enskildheten: en sociologisk studie av ensamhet och avskildhet*, (Göteborg, 2012).

<sup>4</sup> Det har resulterat i ett eget forskningsfält kallat ensamhetsforskning (engelska: *loneliness studies*). Se exempelvis Letitia Anne Peplau & Daniel Perlman, *Loneliness: A sourcebook of current theory, research and therapy*, (New York, 1982); Perlman & Peplau ”Toward a social psychology of loneliness”, *Personal relationships in disorder*, (London, 1981); Linda Wood, ”Loneliness”, *The social construction of emotions*, (Oxford, 1986); Robert Weiss, *Loneliness: The experience of emotional and social isolation* (Cambridge, Mass., 1973); samt Westbergs ovan nämnda *Meddelanden från enskildheten*.

<sup>5</sup> Julianne Holt-Lunstad, Timothy Byron Smith & Bradley Layton, ”Social relationships and mortality risk: A meta-analytic review”, *PLoS Medicine*, 2010:7. För exempel på studiens mediala genomslag, se exempelvis ”Ensamhet farligare än fetma”, SVT, tillgänglig: <http://www.svt.se/nyheter/vetenskap/ensamhet-farligare-an-fetma> (hämtad 2017-04-22); ”Ensamhet farligare än fetma”, *Aftonbladet*, tillgänglig: <http://www.aftonbladet.se/halsa/article12406129.ab> (hämtad 2017-04-22); ”Ensamhet farligare än fetma”, *Sveriges Radio*, tillgänglig: <http://sverigesradio.se/sida/artikel.aspx?programid=1637&artikel=3884015> (hämtad 2017-04-22).

Idén att ensamhet och tvåsamhetsorienterad kärlek är motpoler och ömsesidigt uteslutande fenomen är såklart en grov förenkling.<sup>6</sup> Men den är ändå starkt etablerad, framförallt i populärkulturen där berättelser om hur en ensam och utstött person finner en partner, gifter sig och sedan lever lycklig i alla sina dagar har återberättats i århundraden (tänk bara på alla sagor med Askungen-tematik). Därmed har den internaliserats i det kollektiva medvetandet.

Den romantiska kärleken har också kommit att bli en nästintill oöverträffad ekonomisk kraft i tidens nyliberalistiska kultur.<sup>7</sup> Ju räddare vi är för att bli kärlekslösa och ensamma, desto mer är vi beredda att konsumera för att öka mängden kärlek i våra liv. Det är inte bara det att kärlek, implicit och explicit, används som argument för att sälja alltifrån kläder, utbildningar, bostäder, telefonabonnemang, matvaror och fordon till medlemskap på gym och dejtingsajter ("ha på dig/gör/ät/kör/köp detta så kommer någon att älska och åtrå dig, och ännu viktigare: du kommer att älska dig själv"). Själva kärleksspråket är också djupt rotat i det kapitalistiska systemet. Man talar om singellivet som att vara ute på "marknaden" och att det är avgörande att veta sitt värde på denna marknad.<sup>8</sup>

När kärleken framställs som det allra största och viktigaste i livet och den romantiska tvåsamheten identifieras som kärlekens mest angelägna form kan man fråga sig vad det egentligen är vi förväntas åtrå så starkt. Vad innebär det för en individ att ingå i ett konventionellt, heteronormativt romantiskt parförhållande? Jag ska nedan visa hur en könshierarkisk kärleksnorm kan gestaltas genom en läsning av den norske författaren Karl Ove Knausgård's *Min kamp 1–6*.<sup>9</sup> Med tanke på

---

<sup>6</sup> Sociologen Robert Weiss talar om *relationell arbetsdelning*, en teori enligt vilken människan inte bara behöver nära relationer eller socialt utbyte i allmänhet, utan har sex grundläggande sociala behov: anknytning, möjlighet till omsorg om andra, social integration, försäkring om värde från andra, en känsla av pålitliga förbindelser och tillgång till råd och stöd. Därmed kan en person känna sig ensam även om hon exempelvis har goda familjerelationer och flera nära vänner om hon inte får sitt behov av försäkring om värde i arbetslivet tillgodosett (Weiss, s. 23f).

<sup>7</sup> Eva Illouz, *Consuming the romantic utopia: Love and the cultural contradictions of capitalism*, (Oakland, 1997), samt Johansson.

<sup>8</sup> Johansson reflekterar i ovan nämnda *Kärleksförklaring* kring det kapitalistiska kalkylerande som tycks vara en förutsättning för romantiska förhållanden. Se t.ex. s. 121ff. Kärleksekonomi är också ett begrepp som väl beskriver den masskonsumtion av kärlekspartners som i en del kretsar förutsätts vara en del av ett lyckligt singelliv.

<sup>9</sup> *Min kamp*, band 1–6 gavs ut mellan åren 2009–2011.

*Min kamps* omfattning har jag här bara utrymme att göra nedslag, viket tyvärr också gör att en del av de många nyanserna i romansviten inte får det utrymme de nog förtjänar.<sup>10</sup> Men jag hoppas att de exempel jag kommer att lyfta fram på ett effektivt sätt ska illustrera hur språk och litteratur kan användas för att förmedla, utmana eller bekräfta normativa maktstrukturer i samhället, det som idéhistorikern Michel Foucault kallar för teknologier för kontroll.<sup>11</sup>

I min läsning fokuserar jag på att avtäcka och synliggöra hur även det lilla och högst privata – det romantiska förhållandet och det vardagsliv där kärlek blommar upp och ibland dör bort – ingår i en större berättelse om manligt och kvinnligt.<sup>12</sup> Denna text sällar sig därmed till en lång tradition inom feministisk teori, där parollen ”det personliga är politiskt”, som myntades av feministen Carol Hanisch i en essä med samma titel, i flera decennier har varit utgångspunkten för kritiska studier av samhälle och kultur.<sup>13</sup>

Berättelsen om kärlek och tvåsamhet, som här granskas, har sin utgångspunkt i en könslig hierarki. Genom att varianter av denna berättelse upprepas gång på gång i litteratur, populärkultur och media bidrar den performativt till att förstärka ojämlikhet mellan könen.<sup>14</sup> Den vackra saga om den stora kärleken som möter oss på film, i tv, i böcker och på reklampelare är också en saga om makt och om en i samhället väletablerad könshegemoni.

<sup>10</sup> För en mer utförlig och nyanserad analys av *Min kamp* utifrån det perspektiv som här presenteras hänvisar jag till min kommande avhandling.

<sup>11</sup> Se exempelvis Michel Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, (Paris, 1961); *Diskursernas kamp*, (Höör, 2008); *Surveiller et punir*, (Paris, 1975).

<sup>12</sup> Viktigt att påpeka är att det som här behandlas är en litterär gestaltning av ett förhållande och ett privatliv. Huruvida *Min kamp* säger någonting om icke-fiktiva personers liv och leverne är inte av intresse i denna text, men behandlas utförligt av flera andra forskare. Se bland annat Claus Elholm Andersen, ”På vakt skal man være”: *Om litterariteten i Karl Ove Knausgårds Min kamp*, (Helsingfors, 2015); Jon Helt Haarder, *Performativ biografisme: en hovedstrømning i det senmodernes skandinaviske litteratur*, (Oslo, 2014).

<sup>13</sup> Carol Hanisch, ”The personal is political”, (1969), tillgänglig: <http://www.carolhanisch.org/CHwritings/PIP.html>, (hämtad: 2017-01-20).

<sup>14</sup> Performativitet är ett begrepp som används inom humanvetenskaperna för att förklara hur yttranden kan vara handlingar, så kallade *talakter*, t.ex. ”jag dömer dig till...”. Se exempelvis Judith Butler, *Gender trouble: Feminism and the subversion of identity*, (New York, 1990).

## PENNAN OCH PENISEN

Den centrala kamp som huvudpersonen, tillika berättarjaget – som jag här kallar för ”Karl Ove” för att särskilja från författaren – i Knausgårds sexbandsverk *Min kamp* tampas med skulle kunna sammanfattas som kampen för att förena identiteten som familjefar och partner med identiteten som författare. Det är en kamp mellan de två stora och till synes oförenliga drömmarna om *kärleken* och *konsten*.

Kampen kan ses som ett uttryck för hegemonisk maskulinitet som, enligt sociologen R. W. Connell som introducerade begreppet, är ”the configuration of gender practice which embodies the currently accepted answer to the problem of the legitimacy of patriarchy, which guarantees (or is taken to guarantee) the dominant position of men and the subordination of women”.<sup>15</sup> Connell menar att det inte är fruktbart att tala om *den* manliga könsrollen (eller den kvinnliga), i bestämd form singularis eftersom det finns många typer av maskuliniteter och dessa samverkar på ett ofta komplext sätt.<sup>16</sup> Könsroller är alltså inte fasta eller statiska, utan dynamiska, flexibla och föränderliga.<sup>17</sup>

Hegemonisk maskulinitet är i denna bemärkelse inte någonting medfött eller biologiskt utan ska snarare förstås som en social position, förknippad med en samling egenskaper och praktiker, som både män och kvinnor kan förflytta sig till.<sup>18</sup> Det är en strategi som används för att upprätthålla patriarkala maktstrukturer.

Det kan förklara varför Karl Ove dras till en idealiserad och stereotypiserad manlighet samtidigt som han ser den som ett hinder för det liv han

---

<sup>15</sup> R. W. Connell, *Masculinities*, (Cambridge, 2005), s. 77.

<sup>16</sup> Enligt Connell finns det inte någon hegemonisk femininitet eftersom normen i samhället är manligheten (ibid., s. 77ff). Mimi Schippers vänder sig dock emot detta och argumenterar för begreppet hegemonisk femininitet eftersom hon anser att det finns samma typer av hierarkiska förhållanden mellan olika typer av femininiteter som det gör mellan olika typer av maskuliniteter: ”What emerges are gender qualities that cluster into configurations that are constructed, not so much in their difference from and inferiority to hegemonic masculinity as Connell suggests, but instead against the *idealized relationship* between masculinity and femininity (Schippers, s.94).

<sup>17</sup> Connell, s. 21ff.

<sup>18</sup> Connell & James W. Messerschmidt, ”Hegemonic masculinity: Rethinking the concept”, *Gender & Society*, 2005: 19, s. 846. Det kan dock vara värt att påpeka att olika individers möjligheter att förflytta sig till och verka ifrån denna position ser olika ut på grund av sociala strukturer och kulturella hierarkier. Den hegemoniska maskuliniteten är inte bara manligt könad, utan även förknippad med vithet, västerländskhet och heterosexualitet (bland annat).

säger sig vilja leva: livet som kärleksfull partner och närvarande fader. Det är en mansroll som medför frihet och möjligheter för berättarjaget, men där hans privilegier kommer på bekostnad av relationen till hustrun och barnen. Karl Oves ambivalenta inställning till den egna maskuliniteten är en röd tråd genom de sex romanerna.

Ett talande exempel på detta finner vi bland annat i *Min kamps* andra band, i en scen där berättarjaget går på babyrytmik.<sup>19</sup> Han är dittvingad av sin hustru, Linda, under den tid då han är föräldraledig med deras första barn. Kvinnan som leder babyrytmiken är vacker, vilket triggar en inre konflikt i Karl Ove. Han känner sig förödmjukad, ja, rent av kränkt, eftersom han i detta sammanhang måste träda in i en roll som han uppfattar som feminiserad, och till råga på allt göra detta i åsynen av en kvinna han vill ska tycka att han är åtråvärd (vilket alltså, enligt det heterosexuella idealet, är detsamma som ”manlig”):

Men gjennom å sitte der, var jeg fullstendig ufarliggjort, uten verdighet, impotent, det var ingen forskjell på meg og henne, annet enn at hun var vakrere, og den utjevningen hvor jeg hadde gitt slipp på alt det som var meg, ti log med min størrelse, og det frivillig, fylte meg med raseri.<sup>20</sup>

Att skillnaderna mellan honom och den attraktiva kvinnan utjämnas – han ger till och med frivilligt upp det fysiska övertag hans längd medför genom att sätta sig ner i ringen – fyller Karl Ove med raseri. Han reagerar genom aggressivitet, främst riktad mot andra män, något som också det är ett typiskt uttryck för denna typ av stereotypa maskulinitet:

Men noen minutter på to ankom ytterligere to menn. Av kroppsspråket deres forstod jeg at de ikke kjente hverandre. Den ene av dem, en liten fyr med stort hode og briller, nikket til meg. Jeg kunne ha sparket til ham. Hva var det han trodde, at vi tilhørte samme forening?<sup>21</sup>

Aggressiviteten blir ett sätt att återta något av den manlighet han upplever sig ha förlorat när han identifieras kollektivt med mammorna på babyrytmiken. Våldsfantasierna rör inte heller mammorna eller barnen: De räknas in i det mjuka, snälla ”helvete” som Karl Ove vill

<sup>19</sup> Karl Ove Knausgård, *Min kamp 2*, (Oslo, 2009), s. 74ff.

<sup>20</sup> *Ibid.*, s. 76.

<sup>21</sup> Knausgård, s. 75. Se även sista stycket på s. 77.

bryta sig loss ur och distansera sig ifrån genom att istället tänka in sig själv i ett sammanhang av manligt våld.<sup>22</sup>

Senare reflekterar berättarjaget över sin egen starka reaktion och kommer fram till att den beror på att han faktiskt har tvingats offra någonting av sig själv till förmån för förhållandet och föräldraskapet. Själva kärnan i jaget har trängts undan för att göra plats för en partner i ett någorlunda jämlikt förhållande: ”Var likhet og rettferdighet parameterne, ja, da var det ingenting å si på at menn overalt sank inn i det myke og nære”.<sup>23</sup>

Jämlikheten kräver, enligt Karl Ove, offer i form av livskvalitet och lycka.<sup>24</sup> Han vantrivs något oerhört i den roll som han uppfattar som traditionellt kvinnlig. Att ta hand om barn och partner, att inte få tillräckligt med egentid, att utföra vardagliga, monotona sysslor timme efter timme liknar han vid att få själslig punktering: ”Utslitt ble jeg ikke av dette livet, det hadde ingenting med å bruke krefter å gjøre, men siden det ikke fantes selv den minste gnist av inspirasjon i det, senket det meg ned likevel, omtrent som om jeg skulle ha fått en punktering”.<sup>25</sup>

Föräldraskapet, speciellt i ett land som Sverige där det finns förväntningar på att även män ska ta åtminstone en del av ansvaret för sina barn (även om majoriteten av föräldradigheten och VAB-dagar fortfarande tas ut av kvinnor), är ett hot mot invanda patriarkala privilegier.<sup>26</sup> Man skulle kunna påstå att upprinnelsen till *Min kamp* är att Karl Ove upplever att hans manlighet är satt under attack, något som börjar med att berättarjagets far avlider. Fadern representerar manlighet och tradition. Med honom dör alltså, enligt denna tolkning, även den maskulina roll han varit bärare av och sonen ställs då inför frågan om han kan och vill axla rollen, vilket leder till en flera tusen sidor lång självrannsakan. Karl Ove antar här den individuella formen för ett dilemma som många män (och kvinnor) upplever i vår tid, när tidigare generationers könsroller ersätts med nya.

---

<sup>22</sup> Ibid., s. 77.

<sup>23</sup> Ibid., s. 87.

<sup>24</sup> Ibid., s. 88.

<sup>25</sup> Ibid., s. 84.

<sup>26</sup> Statistiska centralbyrån, *Löneskillnader mellan män och kvinnor i Sverige: Ansatser till beskrivning med hjälp av den officiella statistiken*, i serien Information om utbildning och arbetsmarknad 2004:2; Medlingsinstitutet, *Rapporten om löneskillnader 2013*; Statens offentliga utredningar, *Lönsamt arbete: familjeansvarets fördelning och konsekvenser*, 2014:28.

Att identiteten som man är så central för huvudpersonen i *Min kamp* kan bero på att föreställningar om kreativt skapande länge har varit starkt förknippade med maskulinitet. Karl Ove är trots allt ett aspirerande litterärt geni och ”geni” är ett manligt könat begrepp. Ordet kommer från latinet, där det syftade till familjens husgud, en liten skyddsande som tillbads i varje hem.<sup>27</sup> Under den romerska antiken kom ”geni” att identifieras med familjens manliga överhuvud; det var han som bar på, personifierade, och hade till uppgift att skydda och bevara släktens kraft. Snart utökades föreställningen om geniet till att innefatta alla manliga familjemedlemmar, en process som filosofen och feminismteoretikern Christine Battersby redogör för i den banbrytande studien *Gender and genius*:

We find the first literary allusions to *genius* in the dramas of Plautus in the third century BC. Although *genius* was still associated primarily with the paterfamilias, now each free male (each potential paterfamilias) was seen as having a *genius* from the time of his birth. The *genius* was his potential virility, energy, or life-giving force.<sup>28</sup>

Ordets moderna betydelse har dock sina rötter i filosofen Immanuel Kants genidefinition: ”*Geni* är den talang (naturgåva) som ger konstner regler”.<sup>29</sup> Kant menar att det viktigaste kriteriet för genialitet är att den inte kan läras ut, eller tillförskaffas genom imitation, utan att den kommer av en *inneboende originalitet*.<sup>30</sup> Idag är det en vida accepterad uppfattning att geniet inte låter sig styras av de regler och konventioner som gäller inom det fält där hen verkar, utan istället ritar om fältets karta. Denna kantianska förståelse av begreppet genialitet är central för det romantiska konstnärsideal som fått så stor inverkan på föreställningar om kreativa människor under de senaste århundradena. Det konstnärliga geniet framställs ofta som någon som från födseln besitter enorm talang, men som också plågas av sitt känsliga sinne och all sin potential (det konstnärliga kallet lämnar inte mycket plats över i livet till andra lyckoämnen).<sup>31</sup>

<sup>27</sup> Christine Battersby, *Gender and genius: Towards a female aesthetics*, (London, 1989), s. 52f.

<sup>28</sup> *Ibid.*, s. 53.

<sup>29</sup> Immanuel Kant, *Kritik av omdömeskraften*, övers. Sven-Olov Wallenstein (Stockholm, 2003 [1790]), s. 166.

<sup>30</sup> *Ibid.*

<sup>31</sup> Att denna kantianska genidefinition fortfarande är av stor betydelse för våra samtida



Battersby konstaterar att en kvinna under det romantiska geniets paradigm alltid tvingas välja mellan att vara kvinna eller att vara konstnär: "What is clear, however, is that a woman can *either* be a truly feminine female *or* be a creative genius – she can't be both".<sup>32</sup> Det beror på att det sociala stigmat kopplat till kvinnor som väljer sitt konstnärliga kall före barn, partner och familj är större än det är för män. Idag är genialitetens manliga könskodning starkt ifrågasatt från flera håll, men den lever ändå kvar i relation till föreställningar om manligt och kvinnligt.<sup>33</sup>

Med *Min kamp* skriver Knausgård in sig i en tradition av manliga och geniförklarade författare, som alla har beskrivit författarsubjektets dilemma på liknande sätt.<sup>34</sup> Han frambringar en modern variant av det romantiska konstnärsidealet och förankrar denna gestalt väl i litteraturhistorien. Det är exempelvis talande att nästan alla de författare, konstnärer och musiker som radas upp som förebilder och föregångare i verket är män.<sup>35</sup> Efter att ha presenterat 56 manliga författare nämner berättarjaget på sidan 327 i band 1 den första kvinnan.<sup>36</sup> Det är Julia Kristeva, som den unge Karl Ove tvingas läsa som kurslitteratur när han studerar litteraturvetenskap. Hon tycks dock inte ha gjort något stort

---

föreställningar om kreativitet och konst märks bland annat på att ord som "nyskapande" ges övervägande positiva konnotationer inom litteratur- och konstkritik.

<sup>32</sup> Battersby, s. 135.

<sup>33</sup> För mer om genialitetens manliga könskodning se exempelvis Eva Heggstad, *Fången och fri*, (Uppsala, 1991); Kristina Fjelkestam, *Det sublimas politik*, (Göteborg, 2010); Karin Johannisson, *Den sårade divan*, (Stockholm, 2015); Julia Kristeva, *Female genius: Life, madness, words*, (Columbia, 2001); Sandra Gilbert & Susan Gubar, *The madwoman in the attic: The woman writer and the nineteenth-century literary imagination* (New Haven, 2000 [1979]); Virginia Woolf, "Professions for women", *The death of the moth and other essays*, (Orlando, 1942); Kristina Nordström, *Det sanna snillet*, (Göteborg, 2014); Moa Gammel, *Genier*, (Stockholm, 2015).

<sup>34</sup> Se exempelvis Claus Elholm Andersens diskussion om litterära fadersgestalter och manligt homosocialt begär som drivkraft i *Min kamp* i avhandlingen "På vakt skal man være": Om litterariteten i Karl Ove Knausgårds *Min kamp*, (Helsingfors, 2015) eller Ebba Witt-Brattströms redogörelse för "ensamhetens dialektik" i *Kulturmannen och andra texter*, (Stockholm, 2016).

<sup>35</sup> Se exempelvis *Min kamp 1*, s. 19; s. 33; s. 48; s. 217f. Han räknar också upp nästan bara manliga musiker och konstnärer som inspiratörer (t.ex. på s. 92f och s. 207).

<sup>36</sup> Knausgård, *Min kamp 1*, s. 327. Jag vill flagga för att det kan vara så att jag i min hantering av de stora textmassorna har förbisett något författarnamn, så den exakta siffran omnämnda författare i *Min kamp* – manliga som kvinnliga – kan komma att behöva justeras. Faktum kvarstår dock att det går cirka femtio manliga förebilder på varje kvinna som nämns, och att det är först i det sjätte bandet som det verkar som att någon av de kvinnliga föregångarna faktiskt har betytt något för berättarjaget.

intryck på berättarjaget utan nämns endast i förbigående, ett namn i en lång rad av manliga teoretiker. Den första kvinnliga prosaförfattaren, Karin Moe, som också nämns i förbigående, dyker upp först på sidan 330 i första bandet. Många av de manliga författare som dittills presenterats har, till skillnad från dessa två kvinnor, åtföljts av redogörelser för sina livsverk och utläggningar om vilken stor betydelse deras texter har haft för berättarjaget. Det råder alltså inga tvivel om att huvudpersonen är starkt influerad av ett manligt konstnärsideal.

I centrum för den typ av maskulinitet som gestaltas hittar vi (den vita) heterosexualliteten.<sup>37</sup> Connell skriver att vi är fångade i våra kroppar och oundvikligen definieras utifrån dessa.<sup>38</sup> Att det manliga könsorganet skulle utgöra en både metaforisk och konkret utgångspunkt för maskuliniteten är en välbekant idé. Penisen och sexualiteten görs ofta till en konkretiserad metafor för både maskuliniteten och den manliga konstnärens kreativa potens.<sup>39</sup> Pennan liknas vid en penis och att skriva framställs som den manliga motsvarigheten till att föda. Kvinnan föder barn, mannen föder om han har det rätta sinnet konst eller stora tankar.

När den traditionella mansrollen hotas och Karl Ove tvingas in i andra sociala positioner riskerar han alltså inte bara sin självbild, sin privilegierade frihet och sin rätt att leva ut sin sexualitet, utan – och detta är kanske av större betydelse än någonting annat för *Min kamps* berättarjag – även sin författaridentitet.

Det märks i att Karl Ove har två huvudsakliga typer av utlopp för sin manlighet: sexualiteten och skrivandet.<sup>40</sup>

---

<sup>37</sup> Den sociala position som utgör den hegemoniska maskuliniteten är också hegemonisk när det kommer till andra parametrar än kön och sexualitet: Det handlar om en vit, västerländsk, klasstyrd maskulinitet. I denna text fokuserar jag i första hand på kön och sexualitet, men det är viktigt att påpeka att dessa identiteter är delar av andra sociala, kulturella och juridiska strukturer.

<sup>38</sup> Connell, s. 45f. Se även Judith Butler, *Bodies that matter: On the discursive limits of sex*, (New York, 1993).

<sup>39</sup> Ett berömt exempel på denna typ av tankegångar är Sigmund Freuds diskussion om relationen mellan kreativitet och sexualitet i *Vi vantrivs i kulturen*, (Stockholm, 1995 [1930]). Se även Sandra Gilbert och Susan Gubars resonemang om penisen som penna i Gilbert & Gubar, s. 7f.

<sup>40</sup> Det finns alldeles för många och för komplexa aspekter av sambandet mellan manlig heterosexuallitet och skrivande i *Min kamp* för att jag ska kunna göra Knausgårds verk rättvisa i denna korta text. För en utförligare (och lite mer nyanserad) diskussion hänvisar jag därför till min kommande avhandling.

I episoden på babyrytmiken gestaltas hotet mot sexualiteten. Några ytterligare exempel på hur den manliga sexdriften framställs som en central markör för Karl Oves maskulinitet är att han knyter an till den välkända idén om att alla heterosexuella män alltid bedömer alla kvinnor de möter (eller bara passerar på stan) som potentiella sexpartners.<sup>41</sup> Eller den revansch den unge Karl Ove till slut får i slutet av det fjärde bandet när han, efter årtal av ångest över pinsamma för tidiga utlösningar och tvivel på sin egen attraktionskraft, äntligen blir av med oskulden i ett tält på en festival. Han har då inga problem att ha sex gång på gång. Hans potens är så överväldigande att han inte ens kan hejda sig när tjejen han ligger med mår illa av allt vin och kräks med överkroppen utanför tältet och den nakna underkroppen kvar innanför: ”Stønnet, og en ny brekning gikk gjennom henne, og jeg så den digre raua der foran meg, kunne plutselig ikke motstå den, la hendene på skinkene, stakk den inn og begynte å seise på igjen”.<sup>42</sup>

Att den heterosexuelle mannens sexualitet i vår kultur (liksom i många andra) har en lång tradition av att gestaltas som en för mannen själv i det närmaste okontrollerbar kraft är problematiskt på så många olika plan att det inte finns utrymme att utreda alla här, men framförallt för att det antyder att lejonparten av ansvaret för sexuella övergrepp är offrets snarare än förövarens.<sup>43</sup> Det är, krasst uttryckt, enligt detta synsätt upp till kvinnorna att inte fresta eller utmana de stackars männens viljekraft för mycket, eftersom en man inte alltid kan kontrollera sin lust, som i citatet ovan.

Beskrivningarna av sexualiteten, problemen med för tidiga utlösningar och den sena sexdebuten som övergår i en ostoppbar sexuell drivkraft är ett narrativ som löper parallellt med narrativet om Karl Oves litterära potential, årtal av skrivkramp, ångest och tvivel på sin förmåga som

<sup>41</sup> Knausgård, *Min kamp 2*, s. 88.

<sup>42</sup> Karl-Ove Knausgård, *Min kamp 4*, (Oslo, 2010), s. 473. Skildringarna av sexualiteten i *Min kamp*, samt dessa skildringars ibland provokativa balansgång på gränsen till vad som brukar uppfattas som moraliskt och juridiskt acceptabelt har väckt en del debatt, vilket jag diskuterar i min avhandling.

<sup>43</sup> Mäns strukturella våld mot kvinnor är ett välbeforskat område. Se exempelvis Mona Eliasson, *Mäns våld mot kvinnor*, (Stockholm, 1997); Janet Holland, Caroline Ramazanoglu, Sue Sharpe & Rachel Thomson, *The male in the head: Young people, heterosexuality and power*, (London, 1998); Michael Kimmel, *The gendered society*, (New York, 2000); Maria Wendt-Höjer, *Rädslans politik*, (Malmö, 2002); Katarina Wennstam, *Flickan och skulden*, (Stockholm, 2002); Katarina Wennstam, *En riktig våldtäktsman*, (Stockholm, 2004).

författare. Detta andra narrativ kulminerar i att Karl Ove på rekordkort tid börjar producera kritikerhyllad och kommersiellt framgångsrik text (*Min kamp*) när skrivkrampen slutligen släpper.

De två narrativen kan läsas som synonyma: Knausgård iscensätter i *Min kamp* Karl Ove som Den store författaren.<sup>44</sup> Scenen som jag citerar ur ovan, där hans sexuella drivkraft är så överväldigande stark att han redan vid sin sexuella debut kan upprepa sexualakten gång på gång på gång utan att få nog, kan läsas som en metafor för det utlopp Karl Ove till slut får för sin litterära potential.<sup>45</sup> För att uttrycka det så kort och koncist som möjligt: Den för tidiga sädesutlösningen som plågar Karl Ove i ungdomen, hans starka sexuella drivkraft, skrivkrampen och den litterära mastodontutlösningen i form av *Min kamp* kan alla härledas till samma källa i texten. Sexualiteten och skrivandet är två sidor av samma mynt, de bidrar jämlikt till den litterära konstruktionen av manlighet.

#### KÄRLEK OCH SKAPANDE: EN FRÅGA OM SOCIALA POSITIONER

Varför är då Karl Oves kamp för att förena författaridentiteten med identiteten som familjefader och partner så intressant för någon utomstående? Utöver verkets litterära kvaliteter och den skandalomsusade uppmärksamhet det fick i media när de första banden publicerades i Norge 2009 skulle jag vilja hävda att en del av *Min kamps* popularitet, både som forskningsobjekt och som mainstreamlitteratur, ligger i just den ingående gestaltningen av hotet mot könshegemonin. Många kan nog känna igen sig i det dilemma som plågar Karl Ove.<sup>46</sup> Det är svårt att hinna och orka ta hand om barn, ett hem och samtidigt hitta det lugn och det fokus som ett kreativt arbete kräver (eller som vissa andra arbeten, eller en självförverkligande fritidssyssla, kräver). Och det är kanske ibland lite för lätt att ta ut frustrationen över detta på sin partner.

<sup>44</sup> Johansson sammanfattar kampen som omtalas i *Min kamps* titel som ”romanen som en ’kamp’ för att skapa författarsubjektet” (*Självskrivna män*, s. 74).

<sup>45</sup> Eivind Tjønneland belyser kopplingen mellan sexualitet och skrivande i sin polemiska pamflett *Knausgård-koden*, (Oslo, 2010): ”Derför blir det en metafor på Knausgårds estetiske ideologi, som omfatter både narcissisme, masochisme, intimitetstyranni og ekshibisjonisme. [...] Knausgård-koden kombinerer det Sennett kalte intimitetstyranniet med Hylland Eriksens ”øyeblikkets tyranni” og resultatet blir for tidlig sædavgang (ejaculatio praecox) som litterær metode” (s. 145). Tjønneland är förvisso raljerande och polemisk i sin beskrivning av *Min kamp*, men att narrativen om sexualitet och skrivande är sammanflätade har han nog rätt i.

<sup>46</sup> Det är långt ifrån ett dilemma som enbart är aktuellt för män, eller för personer med konstnärliga yrken.

I och med internet har möjligheter öppnat sig för gemene man att uttala sig i det offentliga (eller semioffentliga) rummet. En av följderna är att uttalanden till stöd för en mer traditionell uppdelning av yrkesförvärv och ansvar för hem och barn efter kön återigen ges större utrymme i offentligheten.<sup>47</sup> Detta trots att flera studier har konstaterat att en jämlik ansvarsfördelning i hemmet gynnar både förhållandet, familjens långsiktiga ekonomi och samhället i stort.<sup>48</sup> Föreställningar om att självförverkligande skulle vara viktigare för män, medan relationer och hemmet är viktigare för kvinnor, utgör hörnstenar i vår kulturs hegemoniska maskulinitet och hegemoniska femininitet. Sådana föreställningar dyker också upp titt som tätt i *Min kamp*.<sup>49</sup>

Det är dock problematiskt när dessa föreställningar skrivs in som en underförstådd regel för den romantiska tvåsamheten och därmed blir en del av det vi uppfattar som kärlek.

I *Kärlekskraft, makt och politiska intressen: en teori om patriarkatet i nutida västerländska samhällen* lanserar stats- och genusvetaren Anna Jónasdóttir begreppet ”kärlekskraft”. Jónasdóttir menar att etablerade feministiska teorier lägger för stor vikt vid ekonomiska aspekter av den rådande heterosexuella maktdiskursen, såsom obetalt hemarbete och löneskillnader på arbetsmarknaden. Därför misslyckas de med att till fullo förklara kvinnors underordning i formellt jämställda samhällen, som Sverige.<sup>50</sup> Kärlekskraft är i Jónasdóttirs redogörelse en historisk kraft, jämförbar med arbetskraft inom marxistisk teori.<sup>51</sup> I begreppet kärlekskraft innefattas både omsorg och erotisk kärlek.

Det finns, enligt Jónasdóttir, många likheter mellan kärlekskraft och

<sup>47</sup> Ett vittnesmål om detta kunde läsas i *Dagens Nyheter* 2009, tillgänglig: <http://www.dn.se/debatt/forlegade-konsroller-vacks-till-liv-igen-pa-natet/> (hämtad 2016-07-25). Det är också en retorik som fått större utrymme i det polariserade politiska samtalet om feminism.

<sup>48</sup> Se exempelvis *Rapporten om löneskillnader 2013*; och *Lösamt arbete: familjeansvarets fördelning och konsekvenser*; Charlotta Magnusson & Magnus Nermo, ”Familjeansvar och könslöneskillnader”, i *Lösamt arbete: familjeansvarets fördelning och konsekvenser*

<sup>49</sup> Karl Ove får exempelvis en timme egentid varje dag han har haft hand om barnen, något som hustrun Linda inte får, vilket beskrivs i *Min kamp 2*: ”Grunnen til at hun ikke hadde hatt noen slik time, antok jeg, var at hun ikke hadde tenkt på det. Og grunnen til at hun ikke hadde tenkt på det, antok jeg videre, var at hun heller ville være sammen med oss enn alene. Men det ville ikke jeg” (s. 86).

<sup>50</sup> Anna Jónasdóttir, *Kärlekskraft, makt och politiska intressen: en teori om patriarkatet i nutida västerländska samhällen*, (Göteborg, 2003).

<sup>51</sup> Ibid.

arbetskraft; de bjuds båda ut frivilligt på ”marknaden”, men genom privilegierade positioner kan vissa parter exploatera andras kärleks- eller arbetskraft. När det gäller kärlekskraften menar Jónasdóttir att detta sker genom att kärlek delas upp i två huvudområden: *omsorg* och *extas*.<sup>52</sup> Hon menar vidare att en självupppoffrande moralprincip, speciellt riktad mot kvinnor, finns i samhället och att denna kräver att de ger omsorg och avstår från egna intressen och rättigheter.<sup>53</sup> Kvinnor socialiseras, enligt detta synsätt, in i att uppleva och visa kärlek genom att visa omsorg och sätta andras intressen före sina egna, vilket alltså leder till självupppoffringar, medan män lär sig att uppleva och visa kärlek som extas, vilket är självupppfyllande snarare än självupppoffrande.<sup>54</sup>

Det internaliserade kvinnliga avståndstagandet från självförverkligande aktiviteter är en grundläggande förutsättning för att (vita, heterosexuella, medelklass-) män ska kunna beredas en samhällsposition som främjar personlig och karriärmässig utveckling. Det är denna privilegierade position – den hegemoniska maskuliniteten – som Karl Ove i *Min kamp* känner att han delvis tvingas ge upp till förmån för ett jämlikt och hållbart förhållande. Han kommer fram till att hur smärtsamt offret han tvingas till än är så är det värt det, även om det resulterar i viss bitterhet: ”Slik hadde det seg at jeg gikk moderne og feminisert rundt i Stockholms gater med en rasende attenhundretallsmann i mitt indre”.<sup>55</sup>

Romanserien avslutas med att Karl Ove avsäger sig alla framtida krav på författarskapets manligt kodade friheter till förmån för hustrun och barnens välmåga.<sup>56</sup> Och med det sluts den cirkel som inleddes med faderns död: Efter att ha gått igenom sitt liv, utforskat byggstenarna i identiteten och blottlagt sina innersta begär och drömmar förlikar sig huvudpersonen med att ge upp vissa av sina patriarkala privilegier. Offret är extra stort eftersom det även innefattar författaridentiteten –

---

<sup>52</sup> Ibid., s. 120.

<sup>53</sup> Ibid., s. 109. Att omsorg, vilja att sätta andras behov först och empatisk förmåga är kvinnligt kodade egenskaper är även grundtanken i feministisk etik. Se exempelvis Tove Pettersen, ”Omsorg som etisk teori”, *Norsk filosofisk tidsskrift*, 2006:14, s. 151ff.

<sup>54</sup> Folksagor, som traderats genom århundraden, är ett bra exempel på hur dessa könskodade sätt att visa och beskriva kärlek förmedlas: Prinsen måste ge sig ut på äventyr och visa sig klipsk och modig för att vinna sin prinsessa, prinsessan måste istället klippa av sig sitt långa hår och därmed kapa banden till sin modersgestalt, eller överkomma sitt äckel inför att hängla med paddor för att bevisa sin kärlek till prinsen.

<sup>55</sup> Knausgård, *Min kamp* 2, s. 88.

<sup>56</sup> Karl-Ove Knausgård, *Min kamp* 6, (Oslo, 2011), s. 1115f.

det konstnärliga geniet – som inte kan lösgöras från sin långa historia av manlig könskodning och därför måste gå i graven tillsammans med fadern och föräldragenerationens mansideal.<sup>57</sup> Kärleken har segrat.

Men vad är det egentligen för kärleksseger som gestaltas? Ramarna som omger berättelsen är välkända, vilket antagligen är en av anledningarna till att *Min kamp* har mötts av så mycket igenkänning bland kritiker och läsare. Det är en klassisk saga om konflikten mellan kärlek och konst, och om hur en man bevisar sin kärlek för en kvinna genom att göra det största offer han kan tänka sig.

Den här välkända historien om *den stora kärleken* är dock problematisk. Den traderar och bekräftar återigen föreställningen att manlig och kvinnlig kärlek skiljer sig åt: För att mannens grandiosa offer ska kunna motiveras måste kärleken och familjelivets extas vägas emot den extas han upplever på annat håll.<sup>58</sup> I ekonomiska termer bär han sedan med sig ett övertag in i förhållandet, eftersom han har ”betalat” så mycket för det. Det skapar en obalans som är svår att jämna ut.

I jämförelse har kvinnan ”vunnit” när relationen bekräftas. Hon förväntas alltid ha drömt om en relation, längtat efter någon att dela tillvaron med.<sup>59</sup> Historiskt sett kan detta förklaras med att kvinnor har fått samhällspositioner och trygghet genom sina förhållanden till män. Numera har det ekonomiska behovet ersatts med emotionella behov, skapade genom ett performativt upprepande av hur viktigt det är med kärlek och romantiska parförhållanden.<sup>60</sup> I *Min kamp* heter det: ”det

<sup>57</sup> Knausgård avslutar sexbandsverket med att han nu ska ”nyte, virkelig nyte tanken på at jeg ikke lenger er forfatter”. Vilket inte betyder att han tänker sluta skriva böcker utan att hans alter ego, Karl Ove, ger upp den författarroll han ditills kämpat för att få ikläda sig (*Min kamp* 6, s.1116).

<sup>58</sup> Att just mannens kärlek bör bevisas med stora gester i form av uppoffringar till kvinnan han hyllar har sina rötter i medeltidens höviska kärleksideal. Se Carin Franzéns *Jag gav honom inte min kärlek: om hövisk kärlek som kvinnlig strategi*, (Stockholm, 2012).

<sup>59</sup> Alla sagor, filmer, böcker, artiklar, tv-program osv. som har kvinnor som främsta målgrupp och som utgår ifrån antagandet att sökandet efter en kärlekspartner och upprätthållandet av tvåsamhetsrelationen när den väl har inletts är ett stort intresse håller liv i den gamla föreställningen att en kvinna vill ha och behöver en man, en kärleksrelation, trots att det numera inte är en ekonomisk nödvändighet för de flesta kvinnor i västvärlden. Se exempelvis Jónasdóttir, Illouz eller bell hooks, *Allt om kärlek: nya visioner*, (Stockholm, 2004).

<sup>60</sup> Exempelvis kan vi ta det ofta hörda påståendet att ”alla flickor drömmer om sitt bröllop”, vilket berättar för unga flickor att det här är något som de bör tänka på och unga män att det inte är något de förväntas vara intresserade av.

var slik at hun trengte meg mer än jeg henne”.<sup>61</sup> Kvinnan måste alltså kontinuerligt ”betala” för mannens offer och för det hon ”vunnit” i och med att förhållandet överhuvudtaget finns genom att göra uppoffringar och stötta sin partners självförverkligande. Hon tar ledigt när barnet är sjukt, avsäger sig karriärmöjligheter, viger sin tid åt familjen istället för åt hobbies.<sup>62</sup> Och normernas internaliserande innebär att hon oftast gör dessa uppoffringar av fri vilja, för att hon upplever dem som meningsfulla.

På så sätt skulle den typ av grandiosa kärleksoffer som gestaltas i *Min kamp* också kunna läsas som uttryck för hegemonisk maskulinitet: en patriarkal strategi för att behålla makt och bevara könshegemonin.

Det litterära exemplet aktualitet framgår tydligare när man påminner sig om att det inte bara är kreativa personer som måste hantera en eventuell konflikt mellan yrkesliv/intressen och familjeliv. Tiden och energin räcker inte till allt, det är tyvärr något som de flesta av oss erfar emellanåt. Ett flertal studier pekar dock mot att mäns karriär och löneutveckling påverkas positivt av äktenskap och familjebildning, medan effekten för kvinnor är den motsatta.<sup>63</sup> Differensen varierar mellan olika yrkeskategorier och åldersgrupper, men i Sverige är könslönegapet störst bland män och kvinnor med hög utbildningsnivå, i högkvalificerade yrken och bland individer som befinner sig i toppen av lönefördelningen.<sup>64</sup> Detta tyder, enligt sociologerna Charlotta Magnusson och Magnus Nermo, som presenterar en översikt av den aktuella forskningen i forskningsrapporten *Lönsamt arbete: familjeansvarets fördelning och konsekvenser*, på att det faktum att kvinnor fortfarande bär huvudansvaret för hem och familj påverkar deras karriärmöjligheter, framförallt i högkvalificerade yrken.<sup>65</sup> Det skulle, enligt artikelförfattarna, kunna bero på att kraven på tillgänglighet, flexibilitet och engagemang är större inom högkvalificerade yrken och därmed gör dem svårare att

---

<sup>61</sup> Knausgård, *Min kamp* 2, s. 287.

<sup>62</sup> Enligt en studie som gjordes på uppdrag av Mastercard 2013 ”unnar sig” svenska (och europeiska) män mer och oftare än kvinnor gör, inte bara egentid utan även rent ekonomiskt. När män ska unna sig något lägger de dessutom oftare pengarna på någonting till enbart sig själva, medan kvinnor i 41 procent av fallen la lite extra på hem eller familj. Män köpte dock mer presenter till sina partners än kvinnor gjorde. Se *The mastercard treat index*, tillgänglig: <http://newsroom.mastercard.com/digital-press-kits/the-mastercard-treat-index-exploring-how-we-treat-ourselves/> (hämtad 2016-07-26).

<sup>63</sup> Magnusson & Nermo, s. 227.

<sup>64</sup> Ibid.

<sup>65</sup> Ibid., s. 228.



kombinera med familjeansvar. Detta är en problematik som delas av personer verksamma inom konstnärliga (samt flera andra) yrken.

Vill vi alltså ha romantiska förhållanden som inte exploaterar den ena partnern (ekonomiskt, emotionellt, intellektuellt, kreativt) måste nog själva kärlekens narrativ omformuleras. Berättelsen om den stora kärleken måste, precis som Karl Ove i *Min kamp*, frigöra sig från den könshierarki och de föreställningar om manligt och kvinnligt som ligger till grund för vår tids hegemoniska maskulinitet och femininitet.

Jag skulle därför vilja avråda från att läsa *Min kamp* och andra liknande berättelser som historier om kärlek. *Min kamp* är i första hand en uppvisning i hur man konstruerar ett subjekt, och som sådan avslöjar den vissa strukturer kopplade till vad vi uppfattar som ett subjekt i samhället; framförallt den hegemoniska maskulinitet och resulterande könshegemoni som jag här har försökt att synliggöra och diskutera.



## FILOSOFI & FEMINISM

*Simon Allzén, Alexander Andersson & Annika Gilljam*

**A**rtikeln ni har framför er är på intet sätt revolutionerande eller nyskapande. Den borde snarare ses som en ansats till ett klargörande och en förklaring till hur man berättigar feminism i sin enklaste form. Feminism debatteras flitigt både inom rörelsen och i samhället överlag och vi anser att humaniora i allmänhet och att filosofin i synnerhet har en nyckelroll att spela i denna debatt. Vi menar att filosofin i det här fallet kan städa upp i det hav av åsikter, trosföreställningar och attityder som finns och samtidigt belysa essensen av de normativa grunder varpå vi (förhoppningsvis) kan berättiga våra moraliska omdömen. Det är denna, inte så blygsamma, uppgift vi tar oss an i denna artikel – vi skall presentera ett möjligt sätt att argumentera för feminism med en så låg tröskel och på ett så intuitivt vis att det troligtvis framstår som trivialt (med konsekvensen att de allra flesta faktiskt skulle godta feminism som en rimlig och rättvis ideologi, oberoende av andra politiska böjelser). Vi menar inte att denna framläggning på något sätt är den bästa, men den är en (av många) möjliga sätt att berättiga feminismens värdegrund.<sup>1</sup> Vårt mål är att argumentera teoretiskt för att berättiga politiskt förändringsarbete. Vilken typ av insats detta förändringsarbete skall utgöras av är i detta sammanhang irrelevant så länge det uppfyller den jämlikhetsprincip vi kommer att presentera.

I det första avsnittet visar vi att det finns synnerligen goda skäl att acceptera normativa principer som kräver en stark form av jämlikhet, till exempel mellan personer vid tjänsteställning. Vi exemplifierar detta genom den politiska filosofen John Rawls rättvis princip om rättvisa lika möjligheter. Det andra avsnittet presenterar en delförklaring av hur könsbaserade ojämlikheter uppkommer och bibehålls genom filosofen Louise Anthonys ”perfekt storm”-teori. Teorin går i korta drag ut på att

---

<sup>1</sup> Dvs. att alla, oavsett kön, ska ha samma rättigheter, möjligheter och skyldigheter.

visa hur flera mindre företeelser (som är nödvändiga men inte tillräckliga för att i sig själva skapa ett systematiskt förtryck) konvergerar till en obalanserad maktstruktur könen emellan.<sup>2</sup>

Anthons teori fokuserar ursprungligen på akademiska institutioner men vi menar att vissa av dessa företeelser har en spännvidd som sträcker sig över fler samhällsinstitutioner än bara inom akademien. Slutligen diskuterar vi den paradoxala situationen som uppstår när män och kvinnor engagerar sig i olika jämställdhetsdebatter – bör män ta avstånd eller engagera sig ännu mer i feministiska frågor? Om de tar avstånd faller ansvaret för feminismen endast på kvinnorna trots att frågan är allas ansvar, och om de engagerar sig ännu mer finns risken att de tar upp det utrymme som feminister vill ge till kvinnor.

## I. FORMELL OCH SUBSTANTIELL RÄTTVISA

Egalitarianism är en typ av teorier inom moral- och politisk filosofi som, beroende på formulering, antingen hävdar att jämlikhet har ett värde (som bör eftersträvas som en målsättning) eller att alla bör behandlas lika (för att vi är så förpliktigade). Åtminstone är så fallet om inga starka trumfande omständigheter föreligger. Jämlikhet mellan könen är då en enkel tillämpning av egalitarianism på relationer mellan män och kvinnor.

Det är inte särskilt kontroversiellt att vara egalitarian, i någon mycket bred mening av begreppet. Den sannolikt dominanta teoribildningen som finns i modern politisk filosofi är liberal egalitarianism. I korta drag innebär detta att värdena jämlikhet och frihet spelar lika stor roll. Den mest dominanta teoretikern i modern politisk filosofi är John Rawls, som tveklöst räknas som liberal egalitarian. I hans magnum opus *A theory of justice* är rättviseteorin uppdelad i tre principer, men vi kommer att använda oss av en – rättvisa lika möjligheter (fair equality of opportunity).<sup>3</sup> Principen diskuteras i relation till tjänstetillsättning och Rawls menar att det må finnas ett formellt krav som säger att alla människor skall ha lika möjligheter att söka samma position, men detta

<sup>2</sup> Det är en förenklad bild att dela upp kön i man och kvinna, men det utesluter inte andra könstillhörigheter så som trans, queer, icke-binära och intergender. Om principerna vi förespråkar här är tillämpbara på ytterligheterna i ett könsidentifierande spektra så är de också tillämpbara på de olika möjliga könstillhörigheter som ligger emellan.

<sup>3</sup> John Rawls, *A theory of justice*, (Cambridge, Mass., 1999 [1971]), s. 266-267.

formella krav är inte tillräckligt för att motverka orättvisor.<sup>4</sup> Det bör även finnas en substantiell princip som insisterar på att positioner inte bara är öppna för alla att söka, utan att alla bör ha rättvisa och lika möjligheter att faktiskt kunna inta och nå samhällseligt viktiga positioner – detta oavsett samhällsklass.<sup>5</sup> Med andra ord, en formell princip håller positioner öppna, en substantiell princip kräver att alla har en genuin chans att kvalificera sig som sökande till nämnda positioner. I Rawls fall verkar positionerna vara politiska, men det vore även rimligt att applicera samma princip inom näringslivet, idrottsväsendet, eller akademien. Likaså är det oproblemiskt att expandera nämnda princip till att även inbegripa kön, etnicitet eller sexuell läggning. Detta då dessa faktorer är irrelevanta i utformandet av principen. Principen må vara trivial och självklar, men det är en filosofisk värdegrund som ens ideologi kan vila på. Det är en av anledningarna till att många har omfamnat den genom åren.

Som vi tidigare nämnt så hade Rawls ett tydligt fokus i sin formulering av principen – alla, oavsett samhällsklass, bör ha rättvisa lika möjligheter att söka samhällseligt viktiga positioner. En konsekvens av inriktningen på just klass var att Rawls fick ta emot kritik från feminister, exempelvis Susan Moller Okin, för att inte ta tillräckligt mycket hänsyn till genusfrågor.<sup>6</sup> Vi vill ännu en gång understryka att formuleringen av principen är gjord så att den oproblemiskt går att expandera till att även täcka in kön, etnicitet, och sexuell läggning. Så till och med hos en kritiserad teoretiker som Rawls finns grunden för en egalitär – och alltså feministisk – syn.

---

<sup>4</sup> Ett exempel på detta i Sverige är diskrimineringslagen som syftar till att motverka diskriminering och främja lika rättigheter och möjligheter oavsett kön, könsöverskridande identitet eller uttryck, etnisk tillhörighet, religion, funktionsnedsättning, sexuell läggning eller ålder. En sökning i SCB:s databas visar dock tydligt att främjandet av lika rättigheter och möjligheter är långt ifrån uppnått. Till exempel så var 71 % av styrelseledamöter i börsnoterade företag män år 2015, och män utgjorde 95 % av alla styrelseordförande samma år. Liknande (dock inte lika extrema) trender återfinns när man granskar fördelningen av chefer inom privat sektor. Detta verkar peka på att människor som inte tillhör gruppen ”män” saknar en reell möjlighet att få tillgång till några av de mest inflytelserika posterna inom svenskt näringsliv. Det är med andra ord på sin plats att argumentera för en princip som rättvisa lika möjligheter.

<sup>5</sup> Rawls, s. 63. Läsaren bör notera att Rawls först och främst diskuterar rättvisa lika möjligheter endast i relation till samhällsklass.

<sup>6</sup> Susan Moller Okin, *Justice, gender, and the family*, (New York, 1989). Kritiken består främst i att Rawls inte belyser orättvisor och hierarkiska strukturer inom familjerelationer.

Det finns åtminstone två skäl som visar varför en princip som rättvisa lika möjligheter är berättigad. Ett är det faktum att skillnader som inte beror på någonting som människor rimligen ansvarar för är moraliskt godtyckligt. Vad skulle det bestå i? Det framstår som synnerligen orättvist, eftersom det är godtyckligt, att någons möjligheter är begränsade på grund av egenskaper som inte har med någonting man ansvarar för att göra. Ett annat är det faktum att det inte verkar finnas någon relevans i denna typ av egenskaper för (åtminstone de flesta) positionerna ifråga.<sup>7</sup> Därför bör det inte beaktas. Dessa aspekter visar just hur okontroversiell en teoretisk princip som rättvisa lika möjligheter egentligen är.

I nästa avsnitt bemöter vi de som menar att dessa rättvisepprinciper redan ingår i samhällets funktioner och att jämlikhet råder. Vi presenterar en förklaring till den icke-ideala situation som vi nu befinner oss i och menar att detta berättigar konkreta politiska åtgärder som strävar efter att uppfylla Rawls rättvisepprinciper.

## II. OJÄMLIKHET I PRAKTIKEN

En *perfekt storm* (perfect storm) uppstår när ett antal, från varandra åtskilda, kausala förhållanden tillsammans ackumuleras för att skapa en större effekt. Ingen enskild faktor är i sig tillräcklig för att skapa stormen, men de olika faktorerna skapar tillsammans en synergieffekt. Det är en sådan förklaringsmodell, eller ett sådant fenomen, som Louise Anthony använder sig av för att förklara varför det är så få kvinnor på högre positioner inom de filosofiska fakulteterna vid universiteten, främst i USA.<sup>8</sup>

Anthony's förklaring är framförallt psykologisk i meningen att den pekar ut psykologiska faktorer som de verksamma kausala faktorerna. De åtskilda faktorerna utgörs i Anthony's modell av mer eller mindre kända könsdiskriminerande attityder och strukturella svårigheter för kvinnor, där så kallad *implicit partiskhet* (implicit bias) utgör en gemen-

---

<sup>7</sup> Även om associationen mellan könstyp och förekomsten av vissa egenskaper skulle föreligga, så skulle den inte, de facto, vara orsakad av könstillhörighet eller könsidentitet. En essentialistisk modell får anses ligga utanför relevanta diskussioner inom akademien och en socialkonstruktivistisk modell är av naturen reviderbar.

<sup>8</sup> Louise Anthony, "Different voices or perfect storm? Why are there so few women in philosophy?", *Journal of Social Philosophy*, 2012:43, s. 227 - 255.

sam psykologisk grund för många utav dem. Implicit partiskhet är en typ av omedvetna attityder riktade mot olika drag eller grupper som innehas på till synes moraliskt irrelevanta grunder. Psykologer hävdar ofta att fenomenet beror på heuristiska bedömningar, vilket är en sorts förenklade besluts- eller bedömningsregler som förkortar tiden som hjärnan använder för att bearbeta information.<sup>9</sup>

Fundamentet i Anthonys förklaringsmodell är att när en person upplever könsstereotypa handlingsmönster grundade i könsstereotypa trosföreställningar och attityder, till exempel negativa sådana, så bekräftas och förstärks dessa föreställningar hos personen. Ofta attribueras diskriminering till en enskild kausal faktor, men så behöver inte vara fallet. Istället uppstår ojämlika utfall beroende på förstärkning som härstammar från ett flertal i sig icke tillräckliga faktorer. Detta sanktionerar den implicita partiskhet som grundar många av de faktorer som feminister ofta pekar på.

Vilka är då de faktorer som konvergerar för att skapa ett socialt klimat där kvinnor riskerar att komma till korta? Anthony stavar ut ett par stycken som tillsammans skapar implicit partiskhet. En är könsschematiska trosföreställningar – idéer om att kvinnor generellt skulle vara sämre än män på analytiskt och rationellt tänkande. En annan är *stereotyp threat* (stereotype threat) – att kvinnor som befinner sig i traditionellt manliga kontexter lättare underminerar sin förmåga, vilket leder till en försämrad insats som då bekräftar den (grundlösa) undermineringen. Ett tredje exempel, som vi själva lägger till, är att utpekandet av någon enskild faktor (som en förklaring till upplevelsen av diskriminering), som i sig inte är tillräcklig, kan föra med sig att man kritiserar på könsstereotypa sätt. Några sådana företeelser kan vara att kvinnor i högre grad får kommentarer om sitt utseende, inte tillåts att tala till punkt på forskarseminarium, får mer ansvar för "hushållssysslor" på institutionen, och så vidare. Företeelser som i sig oftast inte är tillräckliga för att uppfattas som diskriminerande men som tillsammans utgör en förtryckande struktur. Detta kan i sin tur leda till en förstärkning av skadliga uppfattningar om att kvinnor är överkänsliga eller tar en offerroll. Här är Anthonys exempel (på de två första faktorerna):

---

<sup>9</sup> Rhea E. Steinpreis, Katie A. Anders, and Dawn Ritzke, "The impact of gender on the review of the curricula vitae of job applicants and tenure candidates: A national empirical study", *Sex Roles*, 1999:41, s. 509-528.

Antag att en [kvinnlilig filosof som pratar om filosofi med en manlig filosof] säger någonting oväntat eller någonting som han inte direkt förstår. På grund av [den manlige filosofens] könsschematiska trosföreställning kan han förklara sin oförståelse genom att tolka sin konversationspartner som ignorant eller oförmögen att förstå vad hon talar om, och svara henne genom att upprepa elementära grundkunskaper – en reaktion som vi ändå kan tolka som ett ärligt försök att få henne att ”förstå” vad hon pratar om. Vad som för den kvinnliga filosofen framstår som en *non sequitur* från mannen (”Varför berättar han det här för mig?”) kan aktivera hennes könsschema (”Jag kanske missförstod allting ändå.”), vilket i sin tur kan aktivera ett stereotypot som distraherar henne och får henne att tappa tråden i konversationen. Resultatet i detta fall blir att mannens syn att kvinnan behöver lära sig mer bekräftas, eftersom hon inte verkade förstå det elementära materialet som han upprepade, och kvinnans osäkerhet om sina förmågor valideras trots att hon blir frustrerad av att behandlas som en grundstudent.<sup>10</sup>

Både könsschematiska trosföreställningar och stereotypot figurerar i förklaringen, och pekar alltså på en interaktion mellan olika faktorer som leder till att de konvergerar för att reproducera sig själva.<sup>11</sup> Vi vill dock framhålla att inget av fenomenen är överrepresenterade hos något av könen. De är könsneutrala och i den aspekten, ironiskt nog, jämställda.<sup>12</sup>

Även om Anthonys analys håller sig inom ramarna för filosofiinstitutioner vid amerikanska universitet så beror detta främst på att hon är ute efter att förklara det faktum att det finns betydligt fler manliga än kvinnliga filosofer. Men det finns ingen uppenbar anledning att tro att de psykologiska processer och trosföreställningar om traditionella könsroller som utgör stormens öga skulle uppstå enbart vid universitet eller på något sätt vara bundna enbart till filosofiinstitutioner.

<sup>10</sup> Anthony, s. 234, vår översättning.

<sup>11</sup> Leslie, Sarah-Jane, ”Expectations of brilliance underlie gender distributions across academic disciplines”, *Science*, 2015:347, s. 262.

<sup>12</sup> Virginia Valian, *Why so slow? The advancement of women* (Cambridge, Mass., 1999). Detta kan i många fall komplicera frågor om moraliskt ansvar – även om de psykologiska mekanismerna som är orsaken till vissa handlingar är omedvetna och således mindre klandervärda, så är handlingen likväl moraliskt felaktig. Ansvarsfrågan är emellertid av mindre relevans i vår argumentation – problemen uppstår oavsett om någon är klandervärd eller inte.



Istället menar vi att den förklaring som Anthony pekar på går att expandera till myndigheter, universitet, näringsliv och många andra institutionella strukturer som rymts i samhället. För samma bakgrundsvillkor figurerar på andra håll än på filosofinstitutioner.

Exempelvis kan samma typ av konvergens av faktorer som i Anthonys exempel ovan dyka upp i ett näringslivssammanhang, eftersom de delar liknande bakgrundsfaktorer såsom historiskt ojämnt deltagande, en rationalitetsideologi samt en låg kvinnlig representation. Motsvarande kan sägas i idrottsvärlden, där det finns konkreta resultat som ofta förstärker tron på mäns större skicklighet – men Usain Bolts snabbhet säger knappast något om vem som är en lämplig förbundspamp eller förbundskapten för Jamaica.

Detta ger oss ett argument: Alla har rätt till rättvisa lika möjligheter, men på grund av en perfekt storm finns inte rättvisa lika möjligheter, så någonting bör göras åt den perfekta stormen. Vi får ett jämställdhetsideal vid tillämpningen av ett jämlikhetsideal.

Så vad bör göras? Just i fallet med den perfekta stormen är det naturligtvis rimligt att tänka sig någonting som korrigerar för de kausala faktorerna som är verksamma och leder fel. Det som ska åstadkommas är att progressivt arbeta bort den implicita partiskhet som män drar fördel av och som kvinnor drabbas av. Om det handlar om kvotering, delad föräldraförsäkring, kompensation för drabbade personer, eller något annat lämnar vi dock därhän för tillfället. Här uppträder nämligen en mängd frågor rörande policyformulering som vi inte har plats att hantera här – vad säger evidensen om vad som är effektivt, och vilka eventuella moraliska sidovillkor kan olika åtgärder krocka med? Däremot kan vi åtminstone säga så mycket som att konkreta åtgärder är *rättfärdigade*.

### III. ANSVAR & UTRYMME

Vi som skriver den här artikeln är två cis-män och en cis-kvinna. Det kan tyckas paradoxalt att män tar plats genom att skriva om berättigandet av feministiska åtgärder samt beskriva hur makthierarkier underminerar kvinnor i bland annat den akademiska miljön. Bidrar vi inte, genom vår genussammansättning, till att reproducera samma hierarkier? Kanske borde män i stället backa och låta kvinnor ta plats och själva sätta och

driva den feministiska agendan? Vi anser visserligen att de patriarkala strukturerna ger negativa konsekvenser för båda könen, men i det aktuella fallet handlar det om en makthierarki som främst drabbar kvinnor. Även om män och den manliga erfarenheten behövs inom feminismen, så kan vi också se att kvinnors erfarenheter generellt behöver mer plats än den har idag och att den manliga erfarenheten oftare får sätta agendan och vara normbildande inom akademien. Om män deltar aktivt i den akademiska feministiska debatten så riskerar det att leda till att dessa män tar för mycket utrymme i en debatt som delvis syftar till att ge kvinnor ett ökat utrymme i akademiska sammanhang. Samtidigt, om de inte deltar, riskerar det att leda till att de inte tar tillräckligt ansvar för att driva jämställdhet. Om män inte tar plats i feminismen så innebär det dock att kvinnor får bära hela ansvaret för att driva feminismen framåt och offentligt bidra med feministiskt perspektiv. Vi menar att en sådan ansvarsfördelning är icke önskvärd av två anledningar.

För det första tror vi att det riskerar att leda till dåliga konsekvenser för jämställdheten. Feministisk forskning behövs, och om män bör avstå från att bedriva den innebär det att kvinnor i viss utsträckning skulle behöva avstå tid ifrån andra forskningsområden för att bedriva feministisk forskning.<sup>13</sup> Om till exempel en kvinnas huvudsakliga intresseområde är grammatik, men hon ser det som sin plikt att bedriva feministisk forskning på grund av att det är underutforskat, så kommer detta inte bara innebära att hennes akademiska intresse åsidosätts, utan även att det blir färre kvinnor som forskar i grammatik vilket kan leda till missuppfattningen att kvinnor helt enkelt inte är lika kompetenta på det området. Det skulle alltså innebära ett allokering, om än indirekt, av forskningsområde efter kön vilket riskerar att ytterligare cementera den psykologiska problematik som till exempel forskning om implicit partiskhet samt Anthonys perfekta storm-teori visar. Om man, som vi, vill förändra den strukturella problematik som springer ur vår implicita partiskhet, så bör man sträva efter att förändra våra omedvetna och irrationella bedömningar av andra människor. Det är relativt få som

---

<sup>13</sup> Det bör dock påpekas att feministisk forskning inte behöver, och kanske bör, ses som ett enskilt ämnesområde inom de olika disciplinerna utan snarare som ett perspektiv som kan appliceras på samtliga ämnesområden. Idag finns dock delvis en uppdelning, och vi ser därför ett behov av att tala i termer av detta. Dock kan samma diskussion bedrivas även om feminism som perspektiv. Vem är ansvarig att lyfta perspektivet inom varje ämnesområde?

faktiskt påstår att kvinnor är mindre kompetenta filosofer än män, men det Anthonys storm visar på är att kvinnor ändå omedvetet ofta bedöms som mindre kompetenta, både av sig själva och andra. Vi anser att det är viktigare för jämställdheten att bryta en könsuppdelning som förutsätter att det är manligt att syssla med logik och kvinnligt att syssla med genusfrågor, och därmed förminska de strukturer som gör att kön blir en grund för bedömning av kompetens, om än omedvetet.<sup>14</sup> Med utgångspunkten att kvinnor och män är lika kompetenta så är det enklaste sättet att påverka våra omedvetna bedömningar att synliggöra detta – ger vi detta underlag för våra trosföreställningar kommer heuristiker och implicit partiskhet inte längre bidra i lika stor utsträckning till orättvisa maktstrukturer mellan könen.<sup>15</sup> För det andra verkar det, oavsett konsekvenser, intuitivt orättvist att inte fördela ansvaret för feminismen över könen utan överlåta hela ansvaret till kvinnorna. Med utgångspunkten att feministisk forskning behövs och är viktig och att någon alltså måste utföra den, så kan det tyckas lite konstigt att utesluta män från att bidra eftersom kvinnor i så fall måste göra det i större utsträckning. Det blir helt enkelt en orättvis ansvarsfördelning. Med detta sagt så finns det en balansgång att vandra, och det finns tillfällen när män bör backa för att släppa fram fler kvinnor. Just i feministiska frågor kan det te sig som en paradox att män tar plats, men det kanske är viktigare att backa i andra områden där kvinnor idag har ett mindre utrymme. Män kanske snarare bör ta mer plats inom feministisk forskning och samtidigt backa från områden som är traditionellt manliga och därmed minska den manliga dominansen som skadar kvinnor genom implicit partiskhet och perfekt storm-faktorer.

---

<sup>14</sup> Att logik, för somliga, anses vara ett traditionellt manligt forskningsområde stannar, tror vi, ur en historisk kontext där kvinnors kompetens godtyckligt har förminskats vilket har skapat sådan implicit partiskhet som vi kan se verkar idag. Sådan implicit partiskhet är vad som gör att ett helt och hållet könsneutralt, eller genusfritt, område som logik eller matematik kan uppfattas som manligt.

<sup>15</sup> En skulle kunna påpeka att ett argument mot detta är att män generellt sett tjänar på dessa orättvisa maktstrukturer, vilket skulle kunna göra dem mindre benägna att förändra dem. Detta argument kan tolkas på två olika sätt: Det är antingen ett argument med etisk egoism som fundament, eller så är det inte ett moraliskt argument alls. I den första tolkningen blir argumentet ogiltigt eftersom egoism är kompatibelt med Rawls rättvisepinciper vilket skulle innebära att egoism både accepterar och förnekas dem, vilket är en oacceptabel slutsats. Den andra tolkningen kan inte ses som ett motargument till våra argument då vårt argument har ett moraliskt ramverk.

I den här artikeln har vi lagt fram ett teoretiskt berättigande för feministiska åtgärder på politisk nivå. Dessa åtgärder skulle kunna bestå av till exempel kvotering, anonymisering av tjänstetillsättning eller den åtgärd som enligt forskningen bäst uppfyller de krav som ställs av rättvisprinciperna. Inledningsvis presenterade vi en normativ teori via Rawls jämlikhetsprinciper som föreslår faktiska rättvisa lika möjligheter för alla – oavsett könstillhörighet, etnicitet, samhällsklass et cetera. Vi visade sedan, med hjälp av Anthonys teori om en perfekt storm, hur diskriminerande strukturer kan tänkas hindra rättvisa lika möjligheter mellan kvinnor och män. Den normativa teorin säger alltså att människor, allt annat lika, i praktiken bör ha rättvisa lika möjligheter oavsett kön. Den deskriptiva teorin förklarar sedan hur kvinnor implicit ofta troligtvis har sämre möjligheter än män även om de inte är explicit missgynnade eller diskriminerade. Givet Anthonys teori och forskningen om implicit partiskhet, och givet att vi antar Rawls teori bör alltså åtgärder vidtas för att motverka den patriarkala struktur som Anthony beskriver. Vi menar att det finns synnerligen goda skäl att acceptera dessa premisser och påbörja ett arbete där samhället inte längre debatterar om feminismen är berättigad, utan istället fokuserar på hur vi på bästa sätt kan nå ett jämställt samhälle.

# FÖRTRYCKETS SKIFTANDE GESTALT

## OM VIKTEN AV QUEER I TEORI OCH AKTIVISM

*Peter Kostenniemi*

Att leva som homo, bi eller transperson i Sverige idag är lättare än i många andra länder. Motstånd mot HBTQ-personer är visserligen inte frånvarande i vårt samhälle, det visar sig emellanåt i det offentliga samtalet, men det bemöts då ofta kraftfullt. Det har blivit svårare att oemotsagd proklamera hat och fördomar mot HBTQ-personer. Ökad kunskap och förståelse har bidragit till att utmana och ifrågasätta förtryckande normer och queerteorin har haft stor betydelse i denna process, eftersom den riktar in sig just på normbrott och eftersträvar att tänka bortom såväl köns- som sexualitetskategorier.<sup>1</sup> Dess rötter i aktivism och dess rika teoretiska landskap gör den sammantaget till en effektiv metod för att skapa och underbygga en positiv förändring med ökad jämlikhet.<sup>2</sup>

Att det har blivit bättre för HBTQ-personer i Sverige innebär dock inte att det nödvändigtvis blivit bra. Attacken mot en gayklubb i Orlando i USA har blivit en global symbol för hat mot HBTQ-personer, men även i Sverige talar statistiken sitt tydliga språk.<sup>3</sup> Förtryck manifesterar sig dock även i form av diskriminering i vardagssituationer.<sup>4</sup> Hat och

---

<sup>1</sup> Se exempelvis Fanny Ambjörnsson, *Vad är queer?* (Stockholm, 2006), s. 8f. För en mer övergripande genomgång över queerteorins framväxt i Sverige, se Don Kulick, "Inledning" i Don Kulick (red.), *Queersverige* (Stockholm, 2005), s. 9–22.

<sup>2</sup> För en mer genomgående diskussion av queer inom aktivism, se exempelvis Ambjörnsson, s. 171–223.

<sup>3</sup> Statistik från Brottsförebyggande rådet visar att åren 2009–2015 var sexuell läggning det näst vanligaste motivet för hatbrott efter främlingsfientliga/rasistiska motiv. Brottsförebyggande rådet, *Hatbrott 2015*. Statistik över polisanmälningar med identifierade hatbrottsmotiv och självrapporterad utsatthet för hatbrott, tillgänglig: [http://www.bra.se/download/18.3c6dfe1e15691e1603eb65e3/1474958157817/2016\\_15\\_Hatbrott\\_2015.pdf](http://www.bra.se/download/18.3c6dfe1e15691e1603eb65e3/1474958157817/2016_15_Hatbrott_2015.pdf) (hämtad 2016-06-02). Siffror över utvecklingen av antalet identifierade hatbrottsanmälningar på grund av sexuell läggning anger drygt 600 fall under 2015.

<sup>4</sup> Se exempelvis följande rapport från RFSL, projektledare Carlos Diaz "Det trodde jag

intolerans har således inte försvunnit, snarare har dess former skiftat. Eva Borgström, docent i litteraturvetenskap, beskriver hur oviljan att öppet artikulera fördomar har bidragit till att kamouflera dem vilket gör att de numera lever kvar som ett ofta formlöst motstånd.<sup>5</sup> I antologin *Den moderna homofobin* ges flera exempel på hur ett sådant motstånd manifesterar sig i HBTQ-personers vardag.<sup>6</sup>

Att fördomar lever kvar har en mängd orsaker, men flera av dem bottenar i den seglivade föreställningen om HBTQ-personer som, inte bara avvikande från en heterosexuell norm, utan rent av farliga för den. Inom ramen för en sådan norm ska män vara män, kvinnor ska vara kvinnor, och man och kvinna ska förenas i en ”naturlig” heterosexualitet. Normens anspråk på sanning bidrar till diskriminering av dem som inte faller innanför dess regulativa ram och ger upphov till stereotypa föreställningar om ”kvinnliga män” eller ”manliga kvinnor” som sedan används pejorativt.

I sin mest extrema form är sådan kritik lätt att känna igen och ifrågasätta. Vad som däremot kan vara svårare att se är när den heterosexuella matrisens regelverk sipprar in i oväntade sammanhang och skiftar form. Ibland kamoufleras sådana föreställningar rent av som sin motsats, tolerans; i tv-programmet *Pluras kök* förkunnade artisten Måns Zelmerlöv att han visserligen inte har något emot homosexualitet, men att det är en avvikelse eftersom det normala är heterosexualitet och att mannen naturligt dras till kvinnan. Begrepp som ”det normala” och ord som ”naturlig” är direkt hämtade ur heteronormens begreppsapparat och visar på dess förmåga att bita sig fast, också där en förväntar sig annat. Zelmerlövs åsikter väckte stort uppseende eftersom han ofta uttalat sitt

---

inte om Sverige. En studie om arbetsmarknadssituationen för hbt-personer med etnisk minoritetsbakgrund”, tillgänglig: <http://www.rfsl.se/public/Detroddejaginteomsverige.pdf> (hämtad 2015-06-29).

<sup>5</sup> Eva Borgström, ”Förord: Den moderna homofobin” ur Eva Borgström (red.), *Den moderna homofobin* (Göteborg, 2011) s. 17.

<sup>6</sup> Se exempelvis Eva Tiby, ”Homofobi och verklighet” och Gunlög Fur, ”Hänsynens homofobi”, båda i Borgström (red) *Den moderna homofobin* (Göteborg, 2011). Begreppet homofobi riskerar att framstå som begränsande, men som Borgström påpekar används det ordet när en avser olika former av motstånd såsom homomotstånd, heterosexism, transfobi, könskonserveratism etc (Borgström, s. 13). Samtidigt är det viktigt att också diskutera det som ingår i homofobi som begrepp i egen rätt, för som Andy Candy påpekar i samma volym är transfobi till skillnad från homofobi dåligt dokumenterad och utforskad (Andy Candy, ”I väntan på queertopia”, i *Den moderna homofobin*, Stockholm, 2011, s. 93).

stöd för HBTQ-personer, och i efterhand menade han att han passerade en gräns genom att använda just ordet "naturligt".<sup>7</sup> Även om exemplet är talande, finns det former av kamouflerat förtryck, ibland till och med i föreställningar som spirar bland HBTQ-personer själva.

Fördomar som riktas mot HBTQ-personer ska bemötas oavsett var de kommer ifrån. Samtidigt talas det för lite om fördomar på "insidan", internaliserad homofobi för att låna Borgströms begrepp.<sup>8</sup> Liksom dess motsvarighet på "utsidan" är dessa ofta djupt rotade i en heterosexuell norm och avsikten här är att ta ett queerteoretiskt avstamp för att diskutera ett sådant exempel där en heterosexuell norm används i en skenbar kritik av stereotypa skildringar av HBTQ-personer. För att lyfta det problematiska i detta är queerteorin central och utgör ett viktigt redskap i kampen för fortsatt jämlikhet, såväl inom teori som genom aktivism.

#### DEN HETEROSEXUELLA MATRISEN & HEGEMONISK MASKULINITET

I *Gender Trouble* argumenterar den poststrukturalistiska filosofen Judith Butler för att förhållandet mellan kön och genus inte ska förstås som natur kontra kultur; istället bidrar uppfattningen av det senare till att upprätthålla konstruktionen av det förra. Därigenom etableras kategorier för "begriplighet" (man/maskulin, kvinna/feminin) och "obegriplighet" (man/feminin, kvinna/maskulin).<sup>9</sup> Den begripliga kedjan, tillsammans med ett heterosexuellt begär, fullbordar det Butler kallar den *heterosexuella matrisen*, som fungerar som en måttstock för vad som uppfattas som "rätt", det vill säga där en könsidentitet överensstämmer med ett könsuttryck (man/maskulin, kvinna/feminin). Ett ständigt upprepande av sociala och kulturella praktiker, där begriplighetskedjan förblir intakt, legitimerar matrisens giltighet; en uppfattning om den heterosexuella matrisen som en essentiell sanning och norm cementeras.

De exempel på internaliserad homofobi som återges här hämtas alla ur sammanhang knutna till manlig homosexualitet och dess förhållande till maskulinitet. Inom den heterosexuella matrisen länkas maskulinitet till

<sup>7</sup> Ronny Larsson, "Jag passerade gränsen på så många sätt", i *QX November*, 2014:230, s. 22.

<sup>8</sup> Borgström, s. 12.

<sup>9</sup> Judith Butler, *Gender trouble. Feminism and the subversion of identity*, (New York, 1999 [1990]) s. 9ff.

könet man, men i vardagslag är det ofta svårt att definiera maskulinitet som könsuttryck; istället dras en bestämd gräns mellan vad som anses ”manligt” respektive ”omanligt”.<sup>10</sup> Det som betecknas som ”manligt” kan beskrivas som exempel på hegemonisk maskulinitet, ett begrepp myntat av R.W. Connell, själv transperson som genomgått sin transition. Hon definierar det som ”the configuration of gender practice which embodies the currently accepted answer to the problem of the legitimacy of patriarchy”.<sup>11</sup> I sammanhanget är det betydelsefullt att hegemonisk maskulinitet 1) är heterosexuellt kodad och 2) definierar sin egen dominans gentemot femininitet som sin underordnade motsats.<sup>12</sup>

Att alla exempel på internaliserad homofobi som diskuteras här förhåller sig till manlig homosexualitet innebär inte att dess konsekvenser bara omfattar män (eller, för den delen, homosexuella); istället överträder de både köns- och sexualitetskategorisering. Det finns anledning att låta diskussionen ta avstamp i ett vanligt begrepp bland homosexuella män: ”straight acting”.

Att vara ”straight acting” innebär att framstå som maskulin vilket förefaller ha hög status bland homosexuella män. Ordet straight översätts till svenska i Nationalencyklopedin som bland annat ’rak’, ’korrekt’ och, i vardagslag, ’heterosexuell’.<sup>13</sup> Positivt laddade ord skapar analogier mellan att vara heterosexuell och att uppträda korrekt och vara rak. Att vara en homosexuell man innebär att bryta mot den heterosexuella matrisen, men genom att vara ”straight acting” döljs detta brott. En ”straight acting” homosexuell man citerar koder för ”begriplighet” (man/maskulin) och förmår hålla den kedjan intakt vilket iscensätter en implicit heterosexualitet: acting straight eller ”straight acting”. Den heterosexuella matrisen legitimeras men dessutom konstitueras föreställningen om en sorts utmärkande, typisk manlig homosexualitet; en homosexuell man som bryter mot kedjan man/maskulin kan dölja detta genom att vara ”straight acting” och således är en homosexuell

<sup>10</sup> Thomas Johansson, ”Den självsäkra manligheten – en myt?” i Thomas Johansson (red.), *Manlighetens omvandlingar. Ungdom, sexualitet och kön i heteronormativitetens gränstrakter*, (Göteborg, 2005) s. 17. För ett övergripande perspektiv över hur ”manlighet” varierat över tid, se exempelvis Anne Marie Berggren (red.), *Manligt och omanligt i ett historiskt perspektiv* (Stockholm, 1999).

<sup>11</sup> R. W. Connell, *Masculinities*, (Cambridge, 2005 [1995]) s. 77.

<sup>12</sup> Connell, s. 78f.

<sup>13</sup> ”Straight”, *Nationalencyklopedin*, tillgänglig:

<http://www.ne.se.ezproxy.ub.gu.se/ordböcker/#> (hämtad 2017-05-07).



man som inte är ”straight acting” synbart, avläsbart, ”obegriplig” (man/feminin). Enligt Connell består en patriarkal tolkning av homosexuella män just i att de saknar maskulinitet.<sup>14</sup> Maskulinitet positioneras mot femininitet och en typisk homosexuell man anses skapa kedjan man/feminin/homosexuell. Kort, och brutalt formulerat: en typisk bög är feminin och att vara ”straight acting” är att inte vara en typisk bög.

### INTERNALISERAD HOMOFABI I VARDAGEN

Att hitta vardagspraktiker där denna teoretiska modell tillämpas som internaliserad homofobi är inte svårt, och i en tid där många möter sin partner via internet är det föga underligt att exempel även återfinns på sociala medier och Internetcommunities. Ett stort sådant för HBTQ-personer är Qruiser som på sin hemsida beskrivs som ”Nordens största community för Dig som är homo, bi, trans, queer och för våra vänner”.<sup>15</sup> Bakom Qruiser står QX Förlag AB och det rör sig om ett medlemscommunity med över 100 000 aktiva medlemmar. Strukturen på sidan liknar andra forum där varje medlem har sin sida och kan komma i kontakt med andra medlemmar genom att skriva till dem. Dessutom finns diskussionsforum och medlemmarna kan också vara delaktiga i klubbar.<sup>16</sup> Klubbarna är skapade kring teman eller intresseområden. Flera av dem genomsyras av internaliserad homofobi som kan ses i relation till Butlers idé om den ”begripliga” kedjan och till hegemonisk maskulinitet. En klubb med över 2200 medlemmar idealiserar killar som är killar.<sup>17</sup> Klubben beskrivs vara till för killar som varken är fjolliga eller feminina. En annan klubb kallar sina medlemmar för heterobögar som distanserar sig från de homosexuella män som ”köper ett koncept” med glitter, regnbågar och schlager. En annan klubb beskriver sina medlemmar som normala till skillnad från att vara fjollig (feminin) och i ytterligare en fastslås att en kille som vill ha en fjolla till pojkvän lika gärna kan ta en kvinna; samtliga approprierar den heterosexuella matrisens värderingar utifrån en föreställning om det självklara i att en

---

<sup>14</sup> Connell, s. 143.

<sup>15</sup> Qruisers hemsida, tillgänglig: <https://www.qruiser.com> (hämtad 2017-05-05).

<sup>16</sup> Klubbarna på Qruiser är skapade av medlemmar på Communityt och är således inte nödvändigtvis ett uttryck för QX Förlag AB.

<sup>17</sup> I skrivande stund är denna klubben den 39:e största, och det ska ses i förhållande till det totala antalet klubbar på Qruiser som, också i skrivande stund, uppgår till 2283.

man ska vara maskulin.<sup>18</sup> Betydelsen av dessa klubbar ska naturligtvis inte överdrivas, liksom inte de enskilda medlemmarnas motiv för att vara delaktiga i dem. Vilka motiv det rör sig om går bara att spekulera i, men en rimlig tolkning är att det rör sig om försök att distansera sig från den ”typiska bögen”.

Att som homosexuell man distansera sig från kategorin ”typisk bög” innebär att legitimera att en sådan homosexuell norm gällande män faktiskt existerar. En homosexuell norm bland män förknippas i dessa klubbar med en stereotyp femininitet och beskrivs som ett ”koncept” från vilket ett starkt avståndstagande markeras. Flera av Qruisers klubbar idealiserar okritiskt maskulinitet utan att egentligen definiera vad dess könsuttryck består i. Istället definieras maskulinitet som det som inte är feminint. Enligt Tomas Hemstad, en av författarna till antologin *Böggjävlar*, skapar ”straight acting” en föreställning om den heterosexuelle mannen i besittning av en styrka som den homosexuelle mannen inte kommer i närheten av.<sup>19</sup> En patriarkal syn på homosexuella män hänger kvar och genomsyrar flera av Qruisers klubbar vilket ger upphov till en värdehierarki. Den heterosexuelle mannen ses som den som förkroppsligar hegemonisk maskulinitet och han erhåller en position högst upp. I sin oförmåga att nå till toppen placerar sig den homosexuelle mannen (som är ”straight acting”) i en mellankategori: ingen förvaltare av hegemonisk maskulinitet men förvisso ingen fjolla. Inte bäst, men åtminstone inte sämst. Grunden till det självförakt Borgström diskuterar är lagd, ett självförakt som också lätt kan vändas utåt mot andra personer i den egna gruppen.<sup>20</sup>

Dessa föreställningar bidrar återigen till att legitimera och stärka den heterosexuella matrisen, vilket i sin tur har konsekvenser för många inom HBTQ-världen – inte minst transpersoner. Bevakningen av den olympiske medaljören Bruce Jenners transition till Caitlyn Jenner präglades tidvis av ett starkt sensationsbetonat språkbruk med rötter i den heterosexuella matrisen. Maria Ramnehill, journalist med fokus på transfrågor, lyfter exempelvis hur Jenner efter sin transition recenserades eftersom det bara är genom att ”se tillräckligt mycket ut

<sup>18</sup> Jämför med Connell vars ena informant anser det enklast för en grabb att uppträda som en grabb och inte som en kvinna (Connell, s. 156).

<sup>19</sup> Tomas Hemstad, ”Vad innehåller en pugga?”, i Stefan Ingvarsson (red.), *Böggjävlar*, (Stockholm, 2007), s. 100.

<sup>20</sup> Borgström, s. 12.

som en cis-kvinna som transkvinnor kan få ett värde”.<sup>21</sup> ”Begriflighet” blir måttstock för acceptans inom den heterosexuella matrisen och när dess förtryckande regelverk också legitimeras inifrån HBTQ-världen blir förtrycket dubbelt.

Idealisering av hegemonisk maskulinitet som icke-feminin bär också med sig misogyni även inom HBTQ-världen, vilket bland annat Christina Kjellsson drabbats av i form av ett motstånd mot lesbiska kvinnor på gayklubbar.<sup>22</sup> Rädslan för ”obegriflighet”, att konfronteras med någon som på ett eller annat sätt bryter den heterosexuella matrisens ramverk, har också inneburit begränsningar i förståelsen av bisexualitet – även inom forskning. Sociologen Paula C. Rodríguez Rust efterfrågar studier där bisexuellas erfarenheter som bisexuella sätts i fokus istället för att de, som ofta förut, klumpas ihop med homosexuella män och/eller kvinnor.<sup>23</sup> Endast genom att fortsättningsvis ifrågasätta och utmana den heterosexuella matrisen som norm kan tyngden från dess regelverk lättas.

#### EN SKENBAR KRITIK

De exempel på internaliserad homofobi som diskuterats här skulle, med viss välvilja, kunna tolkas som försök att ägna sig åt just normkritik. De vänder sig ju trots allt emot stereotyper av, i det här fallet, homosexuella män; stereotyper som exempelvis återfinns i medias representation av homosexuella, både män och kvinnor.<sup>24</sup> Som nämndes inledningsvis består queerteorins kärna av att utmana normer och dessa finns överallt, även inom HBTQ-världen.<sup>25</sup> En sådan utgångspunkt för kritik hos Butler är dragshow som hon ser som potentiellt subversiv då den inte

<sup>21</sup> Kristoffer Ahlström, ”Jenners könskorrigering väcker stor uppmärksamhet”, *Dagens Nyheter*, 2015-06-02, tillgänglig: <http://www.dn.se/kultur-noje/jenners-konskorrigering-vacker-stor-uppmarksamhet/> (hämtad 2015-06-04).

<sup>22</sup> Christina Kjellsson, ”Homosexuella och deras vänner”, i Eva Borgström (red.), *Den moderna homofobin* (Göteborg, 2011), s. 190ff.

<sup>23</sup> Paula C. Rodríguez Rust, ”No more lip service: How to really include bisexuals in research of sexuality”, i William Meezan & James I. Martin (red.), *Handbook of research with lesbian, gay, bisexual, and transgender populations*, (New York, 2009), s. 100–130.

<sup>24</sup> Emma Sahlman, ”Hallå hela pressen! – hur hbt-världen beskrivs i media 2000–2005”, i Manu Seppänen Sterky (red.), *Kärlekens pris. En antologi om homofobi och heteronormativitet* (Stockholm, 2005), s. 142 – 159.

<sup>25</sup> Se exempelvis Fanny Ambjörnsson, ”Jag skiter väl i vad dom tycker’. Om nya utmaningar i öppenhetens decennium”, i Eva Borgström (red.), *Den moderna homofobin*, (Göteborg, 2011), s. 70–89.

befäster kedjan för begriplighet som ett original utan tvärtom fungerar som en genusparodi där det som parodieras är själva idén om något existerande original.<sup>26</sup> Begreppet "straight acting" kan förstås som en liknande kritik, en sorts genusparodi vars namn konnoterar iscensättning (acting). Någon sådan kritik är det dock inte fråga om, vare sig i Qruisers klubbar eller i deras idealisering av "straight acting". Bara namnet "Killar som är killar" röjer en essentiell utgångspunkt, en tro på den heterosexuella matrisen som ett original avsett att kopiera. Begreppet "straight acting" förhåller sig på samma sätt till ordet "straight" och bortser helt ifrån den subversiva potential som finns i ordet "acting". Den heterosexuella matrisens status som original befästs, liksom "det andra" som den behöver för att legitimera sig själv; det begripliga blir begripligt i relation till det obegripliga. Paradoxalt nog konstituerar en homosexuell "straight acting" man precis det han tar avstånd ifrån: Genom att peka ut en "typisk böj" legitimeras denna kategori, och att distansera sig från den innebär bara att undfly en norm in i en annan, i det här fallet den heterosexuella matrisen.

Att fly in den heterosexuella matrisen går hand i hand med en vilja att dölja homosexualiteten. I en av Qruisers klubbar, "Du representerar inte mig" (vars logga är en överkryssad RFSL-logga) artikuleras detta genom att klubben riktar sig till medlemmar "som inte känner något behov av att skrika ut vår respektive läggning för varenda jeppe som kommer gående längs gatan". Måhända är detta bara att hävda det privata? Måhända är sexualitet ingenting som behöver framhävas, utannonseras eller visas upp? Men att dölja sexualitet i syfte att anpassa sig till en norms snäva ramverk, att idka en form av självrensning där varje handling pressas in i ett regelverk för vad som anses rätt och fel, det riskerar inte bara att hämma en människas självkänsla utan i förlängningen att slå över i ren självdestruktivitet. Journalisten Susen Schultz beskriver det som att agera som Askungens systrar som skär av sig häl och tår för att få på sig Askungens tappade sko: "Det blöder och skaver men man får nästan på sig skon i alla fall".<sup>27</sup> Anpassningen lyckas, men bara nästan. Att kritisera normer låter sig inte göras genom att acceptera och idealisera en norm framför en annan, det viktiga är att sträva bortanför normer och där har queerteori och aktivism en fortsatt viktig roll att spela.

<sup>26</sup> Butler, s. 187ff.

<sup>27</sup> Susen Schultz, "Just do it, liksom – eller att mucka med heteronormen", i Manu Seppänen Sterky (red.) *Kärlekens pris. En antologi om homofobi och heteronormativitet*, (Stockholm, 2005), s. 266.

Som redan nämnts har betydelsen av queer, som teori och som aktivism, haft ett enormt inflytande. Förtryck mot HBTQ-personer i dess mest extrema form har måhända minskat, men inte upphört. Dessutom har fördomar och hat en tendens att konfigureras om för att sedan dyka upp i nya formationer. Det gäller att komma ihåg detta och att fortsätta slå vakt om kritiskt tänkande som är ett fundament inom humaniora, inte minst inom queerteori. När kunskapsresistens får fäste och många twittrar först och tänker sen, då behövs reflektion och saklig diskussion mer än någonsin. När benämningen akademiker används pejorativt måste vi som är akademiker svara med ännu mer kunskap, ännu mer reflektion, ännu mer kritiskt tänkande. Ingetdera är naturligtvis förbehållet akademiker, men det ingår som en del i vårt arbete. Genom att fortsätta med det, och utveckla det, kan vi bidra till att bygga det som aktivism kan luta sig mot; det som gör att fredlig aktivism inom HBTQ-frågor eller andra frågor aldrig behöver hemfalla till just kunskapsresistens eller okritiskt avståndstagande. Samverkan mellan teori och aktivism skapar en solid grund att stå på som gör att företrädare för båda strategier kan argumentera för sin sak utan att hemfalla till svar som ”jo, men så är det”, ”det vet ju alla” eller andra auktoritära förklaringsmodeller som faller sönder när en rör vid dem. Att använda sig av den ena eller den andra strategin behöver heller inte utesluta bruket av den andra; likväl som aktivister kan formulera sitt ställningstagande med hjälp av queerteori, kan akademiker omsätta sina idéer i praktik genom aktivism.

Jag vill avrunda denna artikel med att ge ett exempel på hur teori och aktivism kan arbeta tillsammans. Inför Springpride i Eskilstuna 2015 kritiserades evenemanget av den separatist-feministiska gruppen Etown Grrrl Gang. De menade att arrangemanget blivit för mycket av en fest med för lite allvar och för lite kunskapsbyggande.<sup>28</sup> Likafullt valde de att gå med i Pridetaget, men bärandes skyltar med texten ”Glöm inte Stonewall”.<sup>29</sup> Genom att föra samman aktivism med teori, i det här fallet historisering, fungerar också exemplet som kritik av Pride i den

---

<sup>28</sup> Marie Hillblom, ”De vill ha mindre fest på Springpride”, *Folket*, 2015-05-23, s. 33.

<sup>29</sup> Stonewall Inn var en bar som blev skådeplats för ett uppror inom gayrörelsen i USA, som ledde till ett aktivt motstånd mot förtryck av homosexuella (företrädevis män). Detta mynnade året efter ut i en parad, föregångaren till dagens Pride (som i Sverige också föregicks av Befrielseveckan). Se vidare Linda Hirshman, *Victory. The Triumphant Gay Revolution*, (New York, 2012), s. 95–127.

form det allt mer kommit att anta, men det sker i form av reflektion utan avståndstagande. Kunskapsbyggande och teoribildning omsätts i aktivism, som får en synergisk effekt för en fortsatt kamp mot fördomar och förtryck, oavsett varifrån dessa kommer.

# DIOTIMAS GÅVA

*vitmedelklassman87*

1

Detta är drömmarnas rike: den gemensamma drömmen som är så stabil att vi kallar den verklighet. Mot de stela anatomiernas verklighet ger den levande kroppen oss Märkligheten. Livet i Märkligheten är aldrig vad man förväntar sig. Saker och ting skiftar hela tiden, människors ansikten blir djuriska, blir tomma hål, blir återigen människor. Träd kan resa sig och gå iväg, hundar kan bli till statyer och sedan sakta förångas tills de lever tillsammans med molnen på en rosa himmel. Barnen har alltid först hamnat i Märkligheten och endast efter några år lärt sig att endast se verkligheten. Det obestämda, fria och ständigt förunderliga blir förutsägbart, styrt och vardagligt.

Det är männen som har konstruerat verkligheten och som tillsammans med kvinnorna och barnen nu är fångade i sin egen skapelse. Med män menas de som blivit till subjekt genom att förtränga det barnsliga, det djuriska och det kvinnliga för att tillförskansa sig makt. Med kvinnor, barn och djur menas här de som inte tillåtit att lämna sin kropp och sin situation för att bli subjekt. Biologi ger en utgångspunkt, men det är historiskt formade vanor och begär som är avgörande för vem som blir vem eller vad. De vita, borgerliga männen har lagt det senaste lagret till verkligheten och gjort den mer ogenomtränglig och till synes permanent än någon annan värld. Märkligheten tillåts endast krypa upp genom sprickor i världens utkanter och i mörka hörn där ingen kollar. I barnens lek, i kvinnornas begär, bakom maskerna som barn, kvinnor och icke-vita måste bära. Även i en vit man kan sprickor uppstå, men de är klara hot mot hans privilegium och kan därför inte erkännas utan att bli hans undergång. Och varje gång hans vithet och manlighet och vuxenhet ger honom fördelar lappas sprickorna igen och verklighetens nät växer sig tätare.

Hur kan jag som vit man säga detta? Endast genom att skriva isär mig och använda mitt privilegium mot mig själv. Varje skalv i verklighetens yta minskar de fördelar som strukturerna ger mig. Varje spricka som bänds upp istället för att lappas igen är en seger för de förtryckta och en förlust för de härskande. Jag säger detta och skriver isär det jag är för att jag tror och känner att jag inte kan vara fri förrän jag lever i ett samhälle som inte tvingar på mig fördelar genom att förneka andra dem. Den som äger mer än andra måste tillbringa sina dagar med att försvara sina rikedomar och med att skapa lögnen för att berättiga sig själv. Till skillnad från de flesta gör min kropp och situation det möjligt för mig att leva ett härskande liv, men till skillnad från de som väljer ett härskande liv har jag inte förmågan att leva med de förödande konsekvenser för jord, kropp, sinnlighet och relationer som utsugandet ger upphov till. Sanning och frihet och ett meningsfullt liv kräver inte fattigdom eller total försakelse, men däremot ständiga steg mot jämlikhet och upphävandet av förtryck och härskande.

Jag vill leva i Märkligheten även om det innebär att jag först måste dö som den jag är och återfödas som någon annan. Kanske är min längtan efter frihet och mening stark nog att övervinna statusbehov, girighet och maskulinitetsideal. Jag är i alla fall villig att ta ett kliv tillbaka och spela en biroll i historien, att tjäna de som berövats friheten, att bidra till de försvagades kamp för att bryta sig igenom verklighetens begränsningar genom att subtrahera mitt och andra privilegierade subjekts instängande inflytande, att inte märkas, att inte veta om hur jag framstår, att glömmas, att förlora mitt namn. I Märkligheten lever kärleken och där kommer allt jag bryr mig om att finnas kvar även om allt som utgjort mig försvinner. Är det en uppoffring? Från ett perspektiv kan det verka så, men det är främst min största längtan och ett verkligt privilegium.

## 2

Här bryts texten av och meddelar att den är aforistisk. Det gör det möjligt för oss att falla i bitar, att skriva isär oss själva, visa på mångfalden och de många olika inflytanden som formar oss. På sätt och vis är en aforistisk text lika meningslös som en facebookfeed, men med den skillnaden att den härstammar ur en levande kropp och ur en specifik känslanspänning.



## 3

Aforismer är knölar på en osynlig jordstam som samverkar utan överensstämmelse eller motsägelse (som varken är delar i en helhet eller osammanhängande fragment). De ger oss ett sätt att hänga samman och verka tillsammans utan att vi förenar oss och blir till något instängande. Plötsligt kan något helt oväntat komma – säg ett skönlitterärt stycke som ger kroppslighet åt ett ganska abstrakt argument – men som ändå samverkar med de föregående styckena.

## 4

Än en gång var Anna på väg mot ingenting alls, förkastad utan anledning, utan förklaring, mer bortglömd än något annat, som en av leksakerna från Toy Story när de inte längre hade något barn att vara till nytta för eller att älskas av. Började hon vänja sig? Nej, det gick inte att vänja sig vid osvisheten, den var lika total varje gång hon blickade in i framtiden och inte kunde se någon stadga, ingen förutsägbarhet, förutom en fortsatt kamp för ett osäkert mål som när som helst kunde ge vika och återigen avslöja den ständigt närvarande avgrunden.

Arbetslösheten brukade inte vara länge. Det fanns oftast jobb, men sällan något långvarigt och aldrig något intressant. Anna hade sin utbildning, men den kom aldrig till nytta. Att ställa frågor och att tänka kritiskt var precis motsatsen till vad företagen sökte hos en anställd, så oftast fick hon gömma att hon läst filosofi för att personen i intervjun inte skulle rynka på näsan och skicka hem henne utan kommentarer. Det var bara under dagar som denna, när allt hade fallit i bitar igen och hon inte kunde finna någon ro, som filosofin hjälpte henne. Då kunde hon minnas stoikernas tankar om att man inte kan kontrollera sitt öde och måste acceptera det som kommer, eller så kunde hon tillsammans med buddhisterna observera det som sker och bara låta det vara. De mer rebelliska filosoferna fick hon glömma. Hade hon gått och funderat på Simone de Beauvoir eller Karl Marx eller någon annan av det slaget skulle hon ha tvingats till handling och det var hon alldeles för trött för.

Hon satte sig ner vid cykelställen utanför Litteraturhuset och plockade upp ett paket med Prince ur tygpåsen. Hon suckade över sin egen svaghet, men orkade inte ens förebrå sig särskilt mycket. Cigaretten gav henne andrum, något att göra, en stund då rörelse inte krävdes, då

tankarna fick röra sig fritt och alla anspänningar lugnades ner. Snart skulle hon orka gå in till läsecirkeln och säga ett ord eller två. Kanske kunde det skapa någon slags öppning i den hastigt krympande tunnel hon befann sig i.

## 5

”Man kan dela upp tänkandets historia i två separata men sammanlänkade spår: det majoritära och det minoritära. Vid olika platser och olika tidpunkter har de olika grader av inflytande, men, som namnet indikerar, har det majoritära generellt dominerat och bestämt formerna för tänkandet och därmed för den allmänna uppfattningen av livet och världen. I kort kan det majoritära sägas vara en universell förståelse som ser en enhetlig grund bakom all världens mångfald och bortom individernas variationer ett enda slags medvetande. En skarp linje dras mellan yta och verklighet, och tänkandets mål är att ta sig från det första till det andra. Variationen och mångfalden måste förenklas till principer att förstå och allt som är tillfälligt och lokalt måste räknas bort för att man ska kunna nå den universella sanningen. Det minoritära lägger snarare sin betoning på just det lokala, det tillfälliga, på mångfalden och variationen. Ingen linje dras mellan yta och verklighet eftersom det just är ytorna som är verkliga och verkligheten som är ytlig. Istället för att söka livets sanning genom teorin vill det minoritära rent praktiskt leva det sanna livet, vilket innebär ett liv utan det majoritäras falska uppdelningar och dess förnekande av det världsliga.

De senaste femhundra åren kan ses som ett uppsving för det minoritära efter en tid av majoritär monoteism. Vetenskapen utgör en speciell blandning av de båda där ytan (observationen) visserligen erkänns som verkligheten, men där den enhetliga sanningen fortfarande lever kvar som förenande princip för alla de olika fälten och där vissa ämnen – som fysiken – ses som högre och sannare än andra. Tänkare som René Descartes, Immanuel Kant och G.W.F. Hegel drog mycket kraft från en stark minoritär kärna som vävts in i deras majoritära ramverk. Med ursprung i dessa tänkares underströmmar har sedan marxiska, nietscheanska, feministiska och postkoloniala rörelser lyckats med verkliga minoritära landvinningar, även om det majoritära alltid lyckats komma tillbaka och hindra de mest radikala tendenserna från att växa sig alltför starka. Fortfarande frodas många uppdelningar som begränsar

möjligheter, framsteg och frihet: Ännu separeras yta och verklighet inom naturvetenskapen, subjekt och objekt i samhällsvetenskapen, och teori och praktik inom humaniora. Men det minoritära pockar onekligen på vår uppmärksamhet och när som helst kan en skiftning ske i maktbalansen...”

Det är fantastiskt hur ofta man skapar en uppdelning för att argumentera mot existensen av uppdelningar, tänkte Anna när Malek hade babblat färdigt om det minoritära. Går det någonsin att upphöra med skärandet eller gäller det bara att skära på rätt plats?

## 6

De satt runt det avlånga bordet vid fönstren och när solen försvann bakom kullarna på andra sidan älven gick Dinara för att tända lamporna i taket. Cirkeln flöt på som vanligt, men Anna hade svårt att andas och blev allt varmare i kroppen. Under tiden Malek pratade och Erik frågade efter hans grunder och Kristin kollade upp de relevanta sidorna i boken rusade färger framför hennes ögon. Orden från de andra slingrade sig kring orden i hennes huvud och allt blev en rörig sörja av tankar och känslor som ingen kniv kunde skära i.

Men plötsligt tystnade allt, färgerna tonade bort och Anna såg stint framför sig. Det var lätt att andas nu, som om lungorna brutit sig fria från bröstkorgens fångelse och kunde omfamna hela rummet. Alla runt bordet tittade på henne med förvånade och nyfikna blickar. Hon visste inte riktigt vad de hade reagerat på, men så kände hon hur något slingrade sig upp för hennes ryggrad och tycktes pressa sig upp i hennes hals tills hon kände något varmt och luddigt på tungan. Det var nya ord och nya tankar. Hennes egna och ändå samtidigt något främmande. Hon kunde bara vagt ana deras ursprung, men kände trots ovissheten ett oerhört begär efter att yttra dem. Och hon talade:

”Diotima visste att han en dag skulle försöka finna en stund att tala med henne i ensamhet”, sa hon utan att veta vart det skulle bära hän. ”Ingen av de andra pojkar hade någonsin visat något intresse när hon berättat om kärlekens hemligheter. De var alltid på väg någonstans och tävlade ständigt om de äldre människens blickar och uppskattning. Men Sokrates var inte som de andra. Han rörde sig med ett lugn som skrämde både vuxna och barn och tittade på dem utan hast tills de tvingades vika undan eller knuffa till honom.”

Alla fortsatte att stirra på Anna och hon kunde känna hur hon sträckt på sig och hur hennes röst hade blivit kraftig och övertygande. Upplevelsen att tala med både övertygelse och ovisshet var kittlande. Energi och värme rusade igenom henne och hon kände ett starkare självförtroende än någonsin tidigare, som om hon nu i detta tillstånd av obestämd förståelse och otyglat tänkande var friare och mer närvarande än förut:

”Efter att hon viskat till honom om hemligheter som ingen annan man fått höra började han komma tillbaka varje dag för att få veta mer. Diotima undrade ibland om hon gjorde fel i att berätta så mycket för honom. Hon tvekade inte över att han skulle utnyttja hennes förståelse och använda den till att göra sig stark, självständig och attraktiv för de andra männen. Men hon såg också att när hans inflytande hade spridit sig över öarna – och kanske ännu längre bort – så skulle hennes gåvor vara invävd i hans ord. En dag skulle förståelsen om kärlekens hemligheter leda till att kvinnorna frigjorde sig från männen och samma dag skulle även slavarna få sina egna liv åter. Kanske skulle det ta hundra år, kanske tusen, sådant kunde man inte veta. Precis som männen var tiden alltid i rörelse, men till sist skulle tänkandet och levandet förändras, allt på grund av den kroppsliga kunskap hon gömt i budskapet som Sokrates lyssnat till med sådan förtjusning.”

## 7

En anspänd 1800-talsman som hette Friedrich Nietzsche var i hemlighet en av filosofen Sokrates mest dedikerade efterföljare och drog maskuliniteten mot dess yttersta gräns tills den nådde en punkt där den började få starka drag av femininitet. Frihet, självständighet och maktlängtan renodlades tills subjektet var tvunget att ge vika och mannen, människan och egoismen inte längre kunde tillåtas existera. Ett sätt jag kan tolka min besatthet med övermänniskan är att den innebär en *reductio ad absurdum* av det maskulina och därmed möjliggör dess kollaps till förmån för något nytt. Nietzsche skrev att människan måste gå under för att uppfylla sitt öde och det är just i denna undergång som både Mannen och Kvinnan kan omdefinieras. Vi får inte glömma att Nietzsches far dog tidigt och att Nietzsche därför växte upp med sin mor och sina systrar. I hans polemik mot kvinnan och det kvinnliga

avslöjade han den kraft som drev hans skrivande framåt: Diotimas gåva, de levande kropparnas frigörelse från männens väld.

## 8

Den politiska teoretikern Hannah Arendts optimistiska tolkning av den atenska politiken approprierar Nietzsches experimentella figurationer och förvandlar en enormt maskulin värld till något som kännetecknas av vad feministiska skillnadstänkare (som Luce Irigaray och Rosi Braidotti) skulle kalla feminina drag: relationer, öppenhet, obestämdhet och frihet från medel-måltänkande. Även vetenskapen och teknologin som de utvecklas efter Galileo blir underkategorier i en större (minoritär) rörelse mot en respektfull samvaro människor emellan. Som en del i en strategi för att inkludera det nutida maskulina i ett större odefinierat feminina är det ett genialt drag. Män som läser henne tvingas inse att vägen till det maskulina ideal de drömmer om leder via en feminin, relationell, öppen figuration och via upphävandet av de bestämda, stängda, maskulina identiteter som deras subjektivitet bygger på. Kanske blir här Nietzsche något skattretande och ganska löjligt, en symbol för mannens självförstörelse, ett underkapitel i en större feministisk rörelse, en figur som drivits till den yttersta gränsen av en omöjlighet och i en sista akt slagit över till ren omsorg och uppoffring för att mildra ett djurs lidande under slavdrivarens piska innan han för alltid lämnade medvetandets rymder?

## 9

Övermänniskan omformas på så vis till en feministisk figuration och kan plockas upp av Rosi Braidotti (filosofen och feministen som mer än någon annan bidragit med intensiteter till denna texts tillblivande) som ett element i *det nomadiska subjektet*, ett subjekt som kännetecknas av en ovilja att fixera och bestämma upplevelser, varelser och ting, av ett begär efter förändring och skapande, samt av en drift till att etablera relationer och ta ansvar för allt det samverkar med. I och med det nomadiska subjektet träder Diotimas dolda gåva fram i ljuset. Det som har legat gömt i det minoritära i två och ett halvt tusen år och som givit energin åt de majoritära krafterna som dominerat världen och omformat den i sin avbild. Övermänniskan visar sig vara en ännu icke-

definierad kvinnlighet som kvinnliga feminister nu aktivt formar och som män ständigt avlägsnas ifrån när de interPELLERAS till makt, privilegier och alla Mänskliga, alltför Mänskliga ideal. Posthumanismen tillhör först och främst icke-männen och endast lyssnande och inkännande män kan hoppas följa i deras fotspår mot en meningsfull frihet.

## 10

Om vi lyssnar riktigt noggrant kan vi som inte förstår kanske ana tre principer i den minoritära traditionens komplexitet: Konsistensprincipen – som innebär att alla olika teorier och praktiker måste vara konsistenta med varandra, att de måste (likt jordstammen och aforismerna) kunna länkas samman utan att motsäga varandra, men att de inte behöver dela en grundprincip. Prövningsprincipen – som innebär att alla olika teorier och praktiker måste utmanas och prövas regelbundet för att se om de är konsistenta med varandra. Inkrementalprincipen – som innebär att alla olika teorier och praktiker måste förstärkas och försvagas, uppvärderas och nedvärderas, i små, små steg, genom regelbundna provningar av varandras konsistens.

Det syns spår av dem i vetenskaplig metod, i meditationstekniker och i upplysningsfilosofi likväl som i kritiken av religionen, kapitalet och patriarkatet. Övermänniskan och det nomadiska subjektet måste leva enligt dessa principer i varje ögonblick för att inte återfalla i det mänskliga och det sedentära. Huvudpoängen är att om alla tre följs är etiska framsteg möjliga, både för de enskilda kropparna och för de gemenskaper som de befinner sig i. De främjar samhörighet utan att tvinga på någon en identitet, de manar till förändring utan att slita sönder världen och de pekar framåt utan att bestämma vart vi ska röra oss.

## 11

Diotimas långsiktiga plan: Det konsistenta levernets kärleksfulla figuration som hon lärde ut till Sokrates skulle en dag leda till kvinnans och slavens frigörelse. Hennes minoritära tradition levde vidare i livsfilosofier och konst, magi och alkemi, sedan i den vetenskapliga metoden, i upplysningen, i feminismen, i arbetarrörelsen och i anti-kolonialismen.

## 12

I den minoritära traditionen går det att finna en historisk progression mot en förmåga att inkludera allt större sfärer i en respektfull medvetenhet, som dock kontinuerligt approprierats av det majoritära som ett sätt att övervaka, kontrollera och exploatera. Framskridandet är inte nödvändigt eller riktat, utan kontingent och öppet, och ibland accelererat på lokala platser, som Europa, innan det sprider sig utåt både genom sin inneboende attraktion och genom den ökade kraftens våldspotential.

De gamla (rika, manliga) grekerna är exempel på varelser som fick en skarpare och klarare blick för prövning och konsistens, men som för att lyckas med det var tvungna att ignorera den levda upplevelsen för 90 % av befolkningen, samt djurens och växternas och materians perspektiv. Det majoritärans grundförutsättning under den minoritära kraftutvecklingens era är ignoransen, det falska medvetandet och den ständiga korruptionen av verkligheten själv, vilket oundvikligen har lett till ett våld mot känslan, sanningen och omsorgen för både sig själv och andra.

Om vetenskapens framhävande av det materiella och kausala utgör det största framsteget för kunskapen, så är feminismen med framhävandet av halva den mänskliga befolkningens levda upplevelse det största steget för etiken. Materialism och feminism kämpar sida vid sida mot den förljugna dominansens världsförstörelse. (Här bör självklart också arbetarrörelser, anti-kolonialister och djurrättsaktivister framhållas som medkämpar, och posthumanismen viskar om nästa signifikanta steg i utvidgningen av det respektfulla medvetandet.)

## 13

Svårigheten för de franska filosoferna Michel Foucault och Gilles Deleuze och många andra ”briljanta” män som närmat sig den minoritära traditionens kärna är att de inte kan upphöra med att se sig själva i en huvudroll. Deras olika narrativ försätter alltid dem själva i världens mitt och drar alla blickar mot sig. Istället måste den manliga filosofen i en feministisk tidsålder lära sig spela en biroll och, likt Mad Max, ge ifrån sig geväret och erbjuda sin axel som stöd för en bättre skytt, eller – än bättre – att lugna ner sig och låta andra tala i en respektfull ton så att inget behov av skyttar längre finns. Att vara man, att vara vit, att vara privilegierad, är

alla handikapp för den som vill bli fri och tänka fritt. Det finns för mycket bagage i denna majoritära subjektivitet; även om man är medveten om dess begränsningar (som jag försöker vara här) interPELLERAS man 1000 gånger i sekunden till att följa ett daterat tänkande och kan därför inte tävla med varken kvinnor eller andra förtryckta när det kommer till fritt flödande filosofi. Redan innan han har fyllt två och lärt sig tala har den som formats som ett manligt subjekt sitt öde utstakat: Det finns vissa saker han inte kommer att kunna göra. På samma sätt som könen fått egna kategorier inom de Olympiska spelen eftersom deras muskulatur skiljer sig åt, måste det manliga subjektet ges en egen kategori att tävla i när det gäller saker som tänkande och filosofi eftersom hans strukturella position gör detta mycket svårt för honom (han tenderar att producera dualismer, härskartekniker och frihetsbegränsningar hur mycket han än försöker låta bli).

## 14

”Det är bra”, kan någon säga om det jag skriver här, ”för att komma från en vit medelklassman.” För de flesta kvinnor och andra förtryckta var det redan en självklarhet, något som avslöjats i en levande upplevelse och som de kunde ha berättat för mig för längesedan om jag bara hade frågat. För att inte behöva skämmas över min bristande förmåga måste jag därför klargöra att denna text riktar sig främst till vita, privilegierade män av olika slag. Det är vi som måste lära oss om vår biroll och de hinder som strukturella privilegier sätter i vägen för vårt tänkande. Andra kan självklart läsa den och plocka ut saker som kan vara användbara för olika syften. Det är som med andra texter av privilegierade genom tiderna; de kan vara till nytta även för minoritära tänkare om man handskas med dem på rätt sätt.

## 15

Filosofihistorien måste ses som en slags soptipp där det finns enorma resurser för den som vill lära sig tänka väl, men där allt samtidigt är täckt i ett illaluktande, smittbärande slem som måste spolvas av innan något kan återanvändas.



## 16

Män måste lära sig att sluta tänka på egen hand och istället börja lyssna. Om Kanadas premiärminister (en framstående, vit, privilegierad man), Justin Trudeau, tycks ha ovanligt lätt att vara feministisk, anti-rasistisk och allmänt respektfull så är det för att han inte verkar tänka efter så mycket utan helt enkelt lyssnar på de kompetenta kvinnorna och andra strukturellt förtryckta omkring honom och gör vad de föreslår. Istället för att komma med rationaliserande ursäkter för varför hans regering inte består av 50 % kvinnor och representerar alla landets etniciteter gör han det enkelt för sig och komponerar en regering med 50 % kvinnor som representerar alla landets etniciteter. Ibland är den rätta vägen den lättaste. Men ibland måste man kanske vara lite lättsint för att inse det.

## 17

Det kanske går att se i alla fall tre olika figurationer för mannen under den minoritära traditionens framväxt: karaktären Mad Max, politikern Justin Trudeau och komikern Louis C.K. De två första har redan behandlats. Det handlade om att ge axeln åt kvinnan som den bättre skytten eller att sluta tänka och börja lyssna, men enligt den tredje figurationen måste mannen bli löjlig – bli ett tusenårigt skämt! Istället för att som Kristus offra sig på korset för människornas synder och därigenom fylla dem med skuld, offerar en man som Louis C.K. sin stolthet för människornas skulder och kan därigenom fylla dem med skrattande oskuld. Mannen blir i hans ståuppshower en stereotyp bov, en kapitalist och mansgris, som inte kan göra något utan att snubbla över sitt eget ego. Om någon är ansvarig för att världen fallerar och våra psyken krackelerar så är det männen, och om alla andra kan skratta åt deras uppenbara inkompetens kan de i skrattet bli fria på ett sätt som få varelser någonsin upplevt. Män borde känna sig tacksamma för att det finns en roll kvar att spela för det dominanta subjektet under dess sammanbrott, även om den rollen råkar vara narrens.

## 18

Jag kan inte göra mig av med maskulinitetens fula sidor (än), allt jag kan göra är att omringa den och få den att framstå som något komiskt, som

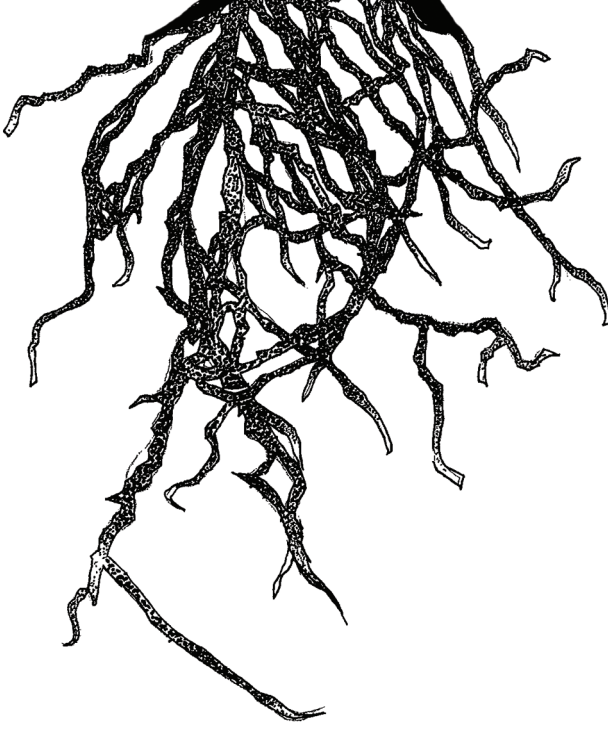
ett sätt att avväpna den och göra den uddlös. På så vis kan vi leva bortom den sjukliga maskuliniteten tusen år innan vi kan räkna med att den funnit sig i att leva i enlighet med konsistensprincipens respektfullhet. Allt som krävs är, som sagt, en uppoffring av mannens stolthet, vilket dock (som de som känner oss vet) inte är det lättaste av åtaganden.

## 19

Anna sov över hos Dinara och Kristin den kvällen och när de vaknade på morgonen talade de om vad hon hade berättat, men ingen av dem kunde helt klargöra var hon fått det ifrån. Diotima benämndes i Platons *Gästabudet* och ingen annanstans. Inga forskare visste om hon var en faktisk historisk person eller bara en fantasifigur. Anna kunde inte minnas att hon läst något om Diotimas intentioner eller planer någonstans. Men hon kom ihåg att en lärare pekat ut att alla männen i *Gästabudet* hade presenterat en liten myt för att grunda sina argument om kärleken. Det var då som Aristofanes hade uppfunnit myten om de sfäriska människorna som hade delats i tu av Zeus och därefter alltid letat efter sin andra hälft, vilket han såg som en god förklaring av den monogama kärleken. Kanske hade hennes kropp drömt i vaket tillstånd och komponerat en liten myt om den minoritära traditionen som Deleuze och Braidotti hade skrivit om. Var det något hon kunde ta äran för? Var det hennes idéer, hennes berättelse, eller tillhörde de krafterna som hon kopplats samman med och som fyllt henne med intensitet och tillåtit henne att tala framför andra som hon ibland gjorde i ensamhet? Hon var inte säker, men känslan av frimodighet som hon upplevt och som fortfarande ekade i kroppen sa henne att hon inte behövde vara säker, att det inte var särskilt viktigt vem som hade kommit på vad och när. Viktigast och märkligast av allt var de intensiteter som hade förmedlats, de kreativa krafter som hade vaknat och det hopp och den glädje inför tanken på framtiden som nu levde i varje cell i hennes kropp.

## 20

”Detta är drömmarnas rike: den gemensamma drömmen som är så stabil att vi kallar den verklighet. Mot de stela anatomiernas verklighet ger den levande kroppen oss Märkligheten.”



GRÄNSEN



# ATT KLÄTTRA IN I MELLANRUMMET

## ETT VAKUUM AV VARKEN ELLER

*Meri Alarcón*

Det är inte längre enkelt och okomplicerat för mig att tala om klassresa.  
Det finns så många olika mindre skiftningar och betydelser som döljer sig  
bakom begreppet  
– det förutsätter också att det på ett plan är en medveten handling.  
Att man beslutar sig för att lämna en anhalt bakom sig för att nå en annan.  
Jag är inte längre så säker på att det just är så.<sup>1</sup>

**D**et här är en berättelse om min resa, från en verkstad till ett universitet.

Platser formas av oss, inte av mig, men av oss alla. Det kollektiva formas av oss som har bestämt hur man ska agera på vissa platser, hur man ska prata och hur man ska se ut. Eller snarare av vad vi har kommit överens om eller vad vi i tystnad accepterat som sedvana. Dessa seder och normer skapar ojämlikheter på olika sätt. På olika platser och olika rum är vissa mer välkomna än andra, vilket kan bero på att många rum, till exempel universitet, traditionellt varit vita och manliga övre medelklassrum. Det vita och det manliga är enklare att peka ut som potentiellt exkluderande och problematiskt i alla dessa rum, men hur ser och känner man klass?

I dessa vita, medel- och överklassrum har jag lärt mig hur jag ska agera och prata. Jag har gjort mig själv välkommen eller tillgänglig utifrån de villkor som presenterats för mig. Men inte på det sättet som det ofta talas om när det gäller platser och vilka som får röra sig där, inte i min kropp som kvinna eller i min kropp som icke-vit. Det är något mer osynligt som bebod min kropp: arbetarklassen. Även om min hudfärg och mitt

---

<sup>1</sup> Kristian Lundberg, *Yarden*, (Nørhaven, 2016), s. 83.

kön ofta aktualiseras som minoritet i olika rum, är det klasskillnaderna jag själv upplever som det största motståndet när jag rör mig mellan rummen. Jag har förvärvat koder, kunskap och språk som ger mig tillfälligt visum i rum där det krävs ett visst *kulturellt kapital*.<sup>2</sup> Jag har fått lära ur mig min arbetarklass, jag försöker passa in min kropp i de rum och de platser som inte är till för mig. Det har jag gjort för att jag vill räknas, jag vill bli tagen på allvar och kunna förändra. Jag vill ha kunskap och jag vill förstå hur allt hänger ihop. Jag vill ha möjligheter bortom min klasstillhörighet och mitt arv. Allt detta kan jag inte åstadkomma om jag endast blir stämplad och kategoriserad som arbetarklass. Och det blir jag, om jag inte använder mig av det gränsöverskridande språket, av akademiska kunskaper, av handskakningarna: allt som får det att verka som att jag tillhör en medelklass eller den stora "klasslösa" massan. Medelklass är norm, medelklassen är det man tillhör och vill tillhöra. Om alla accepterar sin tillhörighet i denna massa så behöver klass inte längre vara ett uttalat problem. Vi i Sverige ville inte ha stora klassklyftor, men vi lyckades inte eliminera dem. Istället blundar vi för den stora variation av klasser och de förödande klyftorna genom att skapa en norm som inte alltid syns, men den känns. Det är inte bara i enstaka rum arbetarklassen är ovälkommen, utan på vida platser, innerstaden, storstäder. Överallt kan man stöta på fördomar om den arbetande klassen: obildade, okultiverade, fattiga, våldsamma, primitiva etc. Vissa fördomar är mer djupt rotade än andra, men alla inbegriper samma distanstagande. Ingen vill associeras med dessa fördomar, istället kliver man in i den klasslösa massan och förblir tyst. Skulle man yttra sig om dessa problematiska fördomar visar man samtidigt att man är en del av de förutfattade problemen. Håll käften så får du vara medelklass, öppna munnen och bli barbar.

Alla vill passa in så gott det går, ingen vill känna sig utanför, ensam. Ingen vill känna skammen av att inte tillhöra. Det vi alla lär oss i samhället är att vi ensamma bär ansvaret för vår framgång. Är vi inte framgångsrika är vi misslyckade och vi har bara oss själva att skylla. Vi har splittrats till enskilda individer som har olika värde beroende på vad vi äger och hur vi ser ut. Kapital, etnicitet, funktion, kön, sexuell

---

<sup>2</sup> Pierre Bourdieu, en fransk sociolog, myntade begreppet kulturellt kapital, vilket i korta drag innebär att vara förtrogen med den "goda" kulturen, eller den kultur som anses vara finkultur, samt att kunna använda sig av ett kultiverat språk. Detta blir till ett kapital, en tillgång i vissa sociala sammanhang. För vidare läsning se Pierre, Bourdieu, *The forms of capital*. *Handbook of theory and research for the sociology of capital*, (New York, 1986): 241-258.

orientering. Men också bildning, utbildning, erfarenhet. Det är numera vårt eget ansvar att skaffa denna kunskap men också vårt eget ansvar att vara intresserade av att bli något ”mer”, annars hamnar vi utanför. Under. Utpekade som utbölningar på de platser som egentligen är till för oss alla. Kan vi bara rätt saker, om vi vet hur vi ska språka och vilka händer vi ska skaka så får vi vara med, då räknas vi. Vi måste lära oss vilka böcker, föreställningar, filmer, restauranger, journalister, resmål, åsikter som är socialt betydelsefulla.<sup>3</sup> Löser man det får man vara med, då räknas man in. Förutom *vi* i arbetarklassen och våra problem, får vi som människor i ett samhälle också ta en del av de konsekvenser som det här tankesättet medför. Vi människor är *bara* individer, enskilda personer, ensamma. Och vi får *alla* klara oss själva.

Jag var inte riktigt beredd på att jag under min resas gång skulle lämna allt som jag tidigare levt och låta det förpassas till ett romantiserat minne, som något jag en gång tillhörde men inte längre. En klassresa där jag svikit min egen klass genom att göra anspråk på medelklassens kulturella kapital. Jag svek mitt gamla kontrakt: den tysta överenskommelsen ”vi mot dom”. Nu är jag en del av en ny överenskommelse, ”håll käften så att ingen ser var du kommer ifrån”. Jag är en klassförrädare, jag vill ha mer än vad jag har lärt mig att min klasstillhörighet kan ge. Jag kräver att vara en del av den makt som kunskap ger och som ger kunskap, jag vill veta allt. Nu inklämd mellan klasser utan egentlig tillhörighet ser jag på hela min resa med nya glasögon. Att behöva känna att jag svikit mitt ursprung är fel, kulturen tillhör folket. Ordet, kunskapen och makten likaså. Hit klättrade jag och håller mig envist kvar, jag vill tillhöra men jag vill inte att priset ska vara så högt. Jag tror heller inte att det behöver vara så. Ingen ska behöva betala med isolering, ensamhet och tystnad för att senare känna sig som en klassförrädare och samtidigt på något sätt lämna efter sig ett helt liv. Det synsättet måste vi alla lämna, både från arbetarklassen och medelklassen. Jag tror inte heller att den enskilda klassresenären är något som vi ska idealisera.

---

<sup>3</sup> Kathleen Kerridge diskuterar samma typ av diskriminering i sin krönika ”If you’re working class, these public spaces will not welcome you”, i *The Guardian*, tillgänglig: <https://www.theguardian.com/commentisfree/2017/apr/11/working-class-public-spaces-musee-d-orsay> (hämtad: 2017-04-21).

## BORTA

Jag är trött på att läsa olika försök till en definition av en arbetarklass. Finns det en arbetarklass och vilka tillhör den? Handlar det om egendom och egendomslöshet? Kan den fattiga kulturarbetaren kastas i samma hög som mekanikern? Vad händer om man är både mekaniker och kulturarbetare? Det finns många sätt att karva fram ett svar – om det nu finns ett enhälligt svar – men jag tänker inte dra inledningen om ekonomisk utsatthet här, och jag tänker inte börja diskutera arbetsförhållanden, sjukskrivningar eller bemanningsföretag. Jag tänker inte slå ett slag för kontorsarbetarens värde i förhållande till gruvarbetarens ansedda högre värde inom arbetarklassens egen hierarki. Jag tänker inte heller diskutera överklassen. Däremot kommer jag att skriva om det urholkande levnadssätt som den nyliberala ideologin lämnar efter sig. Hur den skapat en idealiserad myt av individens förmåga till självständighet och den individuella klassresan, och förkastat ord som *tillsammans*, *klasskamp* och *kollektiv*.

Vi kan komma överens om att allt detta är viktigt, att arbetarklassen finns, att de strukturer som bygger upp klasser är problematiska och många. Det räcker att komma överens om bara det. Eftersom det finns strukturer som formar oss, med olika utgångspunkter – så som klass – så skapas olika förväntningar och världsbilder hos olika personer. Olika smak och olika förutsättningar. Vi möter världen på klassspecifika sätt.<sup>4</sup> Och det är inte ett problem, förutom när det blir ett problem. Speciellt när klasstillhörigheterna gör att en anses mindre värd. Därför var jag tvungen att resa. För även om jag inte visste varför så visste jag att jag inte räknades. Jag ville inte förkastas av samhället, jag ville vara en del av det. Istället har jag hamnat i detta mellanrum, ett vakuum av varken eller.

Författaren Kristian Lundberg lyckas med sin bok *Yarden* skriva fram den konkreta men svårplacerade känslan som det innebär att tillhöra – som han beskriver det – *en osynlig klass*. Den osynliga klassen är i hans förklaring den arbetande klassen som inte har rättigheter och som är utbytbar. När det alltid finns någon som kan göra ditt arbete billigare så förpassas man till tystnad. Han tillhör en klass som inte syns. Han klargör också att han reser mellan klasser, och att han i och med dessa resor har förvärvat nya erfarenheter och kunskap. De nya perspektiv som Lundberg har berikats av genom sin klassresa har också väckt ett ansvar:

---

<sup>4</sup> Magnus Hörnqvist, *Klass*, (Stockholm, 2016).



att skriva, att berätta om sin resa. En resenär med kunskap som är värd att spridas. Förtrycket blir tydligare när man reser, man känner av gränserna när de överskrids och när man återgår. I mellanrummet kan man känna klyftorna från båda sidorna. Jag vill också berätta, visa den tydliga klyftan mellan klasser som jag upplever. Jag vet att jag inte är ensam, men det är svårt att hitta de andra berättelserna, nu när det inte längre är en tradition, en kamp och en stolthet. Folkbildning är inte längre viktig för folket utan snarare för individen. Berättelserna är isolerade i ett myller av förbisedda berättelser, eller berättelser reducerade till enstaka lyckohistorier. Det är svårt att bli någon som räknas här i mellanrummet. I detta mellanrum är alla sin egen lyckas smed, och värdesätts därefter. Men som många innan mig, och som många efter mig måste jag gång på gång påpeka att alla inte har samma startvillkor i livet. Vi är för många som upplever klassklättring åt och från olika håll. Det vi känner är ett uttryck för att det är något som är fel. Samhället har inte omfamnat oss på det sättet som vi upplever att dess strukturer omfamnat andra. Att vi ensamma ska bära ansvar för klasstillhörighet som individer motsäger allt jag lärt mig om kamp, solidaritet och om det kollektiva arbetet för rättvis behandling. Det är i relation till varandra vi existerar, det är tillsammans vi kan visa att klassresan snarare är ett systemfel, än ett individansvar. Ensam är jag bara en individ med något sämre förutsättningar för att klara mig, men där vi håller tyst om de olika förutsättningarna som alla upplever reproducerar vi också de klasser som nu finns. Till saken hör att jag klättrade in i ett mellanrum där osäkra anställningar, ekonomisk otrygghet och otydliga yrkesroller dominerar tillvaron. Jag må vara mer bildad än förut – med en humanistisk utbildning – men jag känner igen villkoren. Jag blir istället stämplad som en klasslös individ i ett samhälle där det kapitalistiska systemet fortsatt skapar klasskillnader. Men nu blundar vi för hur djupt rotat och problematiskt allt är, och tar istället individansvar för något vi borde ta ansvar för tillsammans.

Magnus Hörnqvist, docent i kriminologi, skriver i sin bok *Klass* om de förutsättningar som olika klassitueringar innebär:

Ambitionerna är i grunden formade av social klass, liksom verktygen att realisera dem. Individer ur medelklassen använder till exempel de för sitt sociala skikt specifika resurser för att profilera sig på arbetsmarknaden. Förväntningarna på livet är förkroppsligade i form av beteenden och smak som kännetecknar den egna sociala positionen. I detta ingår en brist på förståelse för andra klasser och den smak, de värderingar och de ambitioner som dessa förknippas med. Det är allt annat än ett individuellt fenomen.<sup>5</sup>

Det Hörnqvist visar är vad som ingår i klassklyftorna; förutom olikheter i livsförväntningar och olika verktyg för att realisera dessa olikheter för var och en, finns det en oförståelse inbyggd mellan olika klasser. Vi blundar i alla klasser genom att inte förstå varandra, vi håller hårt om vår tillhörighet. Hörnqvist nämner också att det här inte är ett individuellt fenomen, klass upplevs kollektivt. Den strukturella utsattheten är gemensam. Vi behöver bara se det och erkänna den.

Min handskakning är för hård. Mitt språk likaså.

## HEMMA

Man ser ofta klassresenären som en hjälte. Någon som har lyckats ta sig vidare. Men problemet blir ju att om en person tar sig vidare betyder det att andra personer lämnas kvar. Så egentligen behöver man ett samhälle där det är lika lätt för alla att göra en klassresa. Där alla kan ta sig vidare. Och klassresenären är ett symptom på att man inte har det samhället.<sup>6</sup>

Jag samlar ihop berättelser till collage, till vittnesbörd. Så här är det, så här har det inte alltid varit. Alla i arbetarklassen skulle vara resenärer tillsammans, inte resa ensamma. Att jag ensam ska visa att det finns en väg in eller ut eller in här emellan skikten är inte tillräckligt. Att samla utspridda berättelser som vittnesmål är inte tillräckligt. Arbetarklassen

---

<sup>5</sup> Hörnqvist, s. 41.

<sup>6</sup> Elise Karlsson intervjuas av Rebecca Lundberg angående hennes nya bok *Klass*, i SVT Nyheter, Kultur, ”Elise Karlsson ifrågasätter klassresenären som hjälte”, tillgänglig: <https://www.svt.se/kultur/bok/elise-karlsson-klass> (hämtad: 2017-04-21).

ville ha folkbildning på egna villkor men har på senare tid istället blivit nedtystade till att ta ansvar endast för sig själva. Nu, med endast individen i fokus, blir ansvaret individens. Lyckas du inte förbättra din egen situation är du lat, misslyckad, sämre. Solidaritet har svårt att slå rot när rädsla är det som möjliggörs. Ingen kan riskera att bli arbetslös eller att få otrygg ekonomi, istället värnar alla om dem som står en närmast och sig själva. De som inte lär sig språket och handskakningarna får klara sig själva. När alla är i konkurrens med varandra måste också alla hålla hårt om det lilla.

Nej, det är mer än så, världen är mer än så. Klassresenären som individ är ett symptom, en klassresa är inget en enskild individ ska förväntas välja. Klassresor ska ske kollektivt för att klassklyftor överhuvudtaget ska kunna upphävas. Klassresa är demokrati. Tyder vår enskilda osynlighet i mellanrummet på en söndersmulad demokrati? Individens möjligheter hyllas som en individens demokrati, kollektivets misslyckande som konsekvens mörkas. Men en ensam individ skapar inte demokrati. Det jag har lyckats med är inte politisk rättvisa; jag reproducerar strukturen, jag godkänner att jag är min egen lyckas smed genom att inte tala om det här. Därför måste jag skriva. Min ensamma och tysta resa vittnar om något hemskt. Att hylla en ensam klassresenär skymmer sikten för vad det egentliga problemet är. Jag blev min egen lyckas smed; jag blev separerad och isolerad från kampen. Nu förväntas jag vara tacksam och tyst. Hur ska vi tala om klass, på vilket sätt ska klass förstås och hur kan vi kommunicera detta till varandra över klassgränserna?

Hemma. Oförmögen att dela med mig av min berättelse. Nu har jag ett annat språk. Jag kommunicerar inte med mitt förflutna, jag har glömt hur man gör eller snarare lärt mig hur man inte ska göra. Mina resonemang är otillfredsställande och saknar slagkraft. Det låter som flum i hemmets öron.

Mitt språk är för mjukt. Mina handslag likaså.

Jag lever i en mörk brunn, i botten av denna brunn står jag och tittar upp:  
moln, stjärnor, avlägsna röster.  
Jag tänker att jag nu är mer människa än vad jag var tidigare  
- att den dikt som inte är ett trovärdigt vittnesbörd om våra förhållanden  
bara är ett meningslöst mummel.<sup>7</sup>

---

<sup>7</sup> Lundberg, s. 97f.

## MELLANRUMMET

[...] jag vet – jag är inte ensam. Jag undrar bara var alla ni andra är. Jag undrar bara varför det är så tyst. Jag sänder ut detta som ett nödbloss i natten, en raket av stjärnor och färgade ljus mot den svärtande himlen för att säga att jag är här, att ni kan komma nu, att vi kan samla oss.<sup>8</sup>

Akademiker kommunicerar inte med omvärlden, står det i tidningarna.<sup>9</sup> Vi, det nya vi:et jag tillhör – det akademiska – försöker tänka på ansvar och hur bäst att kommunicera med samhället, med människorna utanför akademien. Jag är en humanist som bor i mellanrummet och jag misslyckas även om jag ser utanför vår bubbla, trots min utbildning misslyckas jag, för också jag är fostrad att tänka som en individ i det här samhället. Jag klättrade ensam, utan min familj, och jag har inte förmågan att berätta om mitt klättrande för dem. Jag ska se efter mig själv. Vi akademiker klappar varandra på ryggen när vi läser varandras texter och ger varandra poäng så att vi kan fortsätta skriva våra texter. Än svårare texter, bara för oss, ingen annan. Vår hemliga klubb av söndersmulad demokrati. Vi vet att det är fel, att vi inte gör helt rätt, men vi har inte makt att med ett svep ta bort de rådande strukturer som också vi måste leva efter. Vi kommunicerar inte, men vi försöker. Vi avgränsas av makthierarkier som gör oss till enskilda. Vi är isolerade. Tillsammans men emot varandra. Vi fostras till konkurrens trots att allt vi producerar görs tillsammans, allt akademiskt arbete sker kollektivt men äran tas av individer, på gott och ont. Vi behöver vara mer transparenta. Hade vi arbetat tillsammans snarare än i konstant konkurrens om pengar hade det sett annorlunda ut. Både när det gäller kommunikation med omvärlden och med arbetet kring vår forskning. Men det är svårt att samlas under rådande villkor, det är svårt att plocka de söndersmulade bitarna och det finns inte tillräckligt till alla att plocka. Här har vi fastnat. I konkurrens med världen.

I år lärde jag mig vad demagogi betyder. Det smakar illa i munnen. Jag kan ana konsekvenserna av ordets popularitet. Och det kommer nya ord som vi alla bör lära oss och kämpa emot; *faktaresistens*, *fake news*,

---

<sup>8</sup> Lundberg, s.59f.

<sup>9</sup> Exempelvis i den här artikeln av Savo Heleta, "Academics can change the world, if they stop talking only to their peers", i *The conversation*, tillgänglig: <http://theconversation.com/academics-can-change-the-world-if-they-stop-talking-only-to-their-peers-55713> (hämtad: 2017-04-21).

*trumpifiering*.<sup>10</sup> Jag minns när alla använde ord som *kollektiv* i annan bemärkelse än billigt boende, och ordet tillsammans i annan bemärkelse än ett nyfunnet monogamt förhållande med en person. Vi behöver fler ord som påminner oss om att vi inte är ensamma, ingen ska behöva känna sig ensam i kampen.

Vi har blivit klassblinda.

Vi har alla ont i magen ensamma, tillsammans.

## RESA

Först tänkte jag att godhet var en skyldighet, nu tänker jag på det som en rättighet – att vi måste ges möjlighet att vara generösa, solidariska [...] <sup>11</sup>

Jag klättrade hit till mellanrummet och det har aldrig varit mer uppenbart att vi alla är en del av en osynlig massa, oavsett vilket rum eller vilka platser vi tillfälligt bebor. Vi existerar här på olika villkor och kommer från olika villkor. Antingen separerar vi oss från de som inte riktigt tillhör det vi känner igen, eller så erkänner vi inte att det finns olika villkor och tillhörigheter. Eller, som jag skulle vilja föreslå, så aktualiserar vi de mest basala orden i en världs- och människosyn: solidaritet och generositet. Det ska räcka med att vi är människor för att vi ska räknas. Individen i all ära, men vi är individer tillsammans. Ansvaret för ett rättvist samhälle ska bejakas kollektivt. Vi börjar med att synliggöra strukturerna...

En tröstande egenskap med humaniora är att vi kan kommunicera dessa saker med varandra, allt detta jag skriver är inte ensamma isolerade tankar utan något som har kommunicerats fram under min tid på universitetet, med kollegor och framförallt vänner. Generellt vet vi som studerar humaniora att det är strukturer det är fel på, inte individen. Vi vet också att om vi synliggör problemen har vi en chans att skapa olika verktyg till framtida lösningar. Vi kan sakta återerövra demokratiska platser vi känner till genom att se mänskligheten som ett kollektiv i behov. Genom att räkna in oss själva som individer till den mångfald som är mänskligheten, kan det förhoppningsvis bli tydligt att ingen är ensam. Alla är inräknade i ett vi där alla är lika värda. Att vara människa är vår

<sup>10</sup> Språkrådets nyordslista 2016, tillgänglig: <http://www.sprakochfolkminnen.se/download/18.6f2278bb15920f84cbe2c69/1482799186352/nyordslista-2016-ny.pdf> (hämtad: 2017-06-18).

<sup>11</sup> Lundberg, s. 81.

markör. Det ska räcka för att *vi* ska räknas, och för att vi ska kunna hitta en gemensam och välkomnande plats – tillsammans.

Under nätterna när jag står och kastar paket på Godsföretaget  
kommer tankarna glidande, känslan av att vara fastlåst  
i ett öde som jag inte själv kan bemästra,  
kanske är det den egentliga definitionen på klass  
- känslan av frihet kontra känslan av ofrihet.<sup>12</sup>

---

<sup>12</sup> Lundberg, s.126.

# OM MÄNNISKANS VÄRDIGHET

## EN DISKUSSION OM MÄNNISKOSKAP

*Matilda Amundsen Bergström*

**A**r 1486 presenterade den italienske humanisten Pico della Mirandola traktatet *De hominis dignitate* – Om människans värdighet.<sup>1</sup> Under århundradena som följde uppnådde Picos ord närpå mytologisk status i ett Europa som alltmer envetet proklamerade människans ”naturliga”, inneboende värdighet. Med denna värdighet som utgångspunkt postulerades senare en uppsättning odiskutabla, mänskliga rättigheter.<sup>2</sup> Mest explicit kom detta till uttryck i Förenta Nationernas konvention om mänskliga rättigheter från 1948.<sup>3</sup> Men tanken genomsyrar allt från vår lagstiftning – där brott mot människor särskiljs från brott mot andra varelser – till vårt språk, där uttryck som ”omänsklig behandling” indikerar att epitetet ”människa” stipulerar ett specifikt bemötande.

Att alla människor såsom människor förtjänar exempelvis rätt till liv, hälsa, och utbildning, eller skydd från diskriminering, förföljelse, och tortyr, är en gemensam utgångspunkt för politisk aktivism och humaniora. Politiska rörelser som kämpar för medborgares, kvinnors, homosexuellas, migranternas och icke-vitas rättigheter kräver förändring

---

<sup>1</sup> Pico della Mirandola, *Om människans värdighet*, (Stockholm, 1996). För en klass-isk introduktion av traktatet, se förslagsvis Ernst Cassirer (red.), *The renaissance philosophy of man*, (Chicago, 1948). För en feministisk kritik av den i Cassirer beskrivna människosynen, se förslagsvis Joan Kelly, ”Was there a renaissance for women?”, *Women, history and theory: the essays of Joan Kelly*, (Chicago, 1984). Idén om naturlig värdighet utvecklas under 1700-talet till en mer utarbetad teori om naturrätt, med framstående företrädare som John Locke, Thomas Hobbes och Jean-Jacques Rousseau. Se exempelvis Tim J. Hochstrasser, *Natural law theories in early Enlightenment*, (Cambridge, 2000).

<sup>2</sup> Intrycket förstärks av den positiva laddning som humanism och renässans bar under 1800- och 1900-talen, och i viss mån fortfarande bär. Se exempelvis Jacob Burkhardt, *Renässanskulturen i Italien*, (Stockholm, 1965 [1860]). För en postkolonial informerad kritik av renässansen, se exempelvis Walter D. Mignolo, *The darker side of the Renaissance: literacy, territoriality, and colonization* (Ann Arbor, 1995).

<sup>3</sup> Se Regeringskansliet, *FN:s konvention om mänskliga rättigheter*, (Stockholm, 2006).

utifrån en övertygelse om att alla människor, såsom människor, förtjänar vissa saker.<sup>4</sup> I en politisk organisation som ”Ingen människa är illegal” är övertygelsen till och med inskriven i det namn som också utgör en ideologisk programförklaring.

Inom humaniora är denna utgångspunkt sällan lika explicit formulerad, men alltså närvarande. Humaniora är ett vetenskapligt fält vars existens ofta rättfärdigas genom att betona hur humanister studerar människan och hennes olika uttryck.<sup>5</sup> Argumentet bygger på grundpremisen att människan, som människa, har en privilegierad position – hon är ett betydelsefullt studieobjekt bara i egenskap av hennes mänsklighet.

Innebörden av människans värdighet och rättigheter har givetvis förändrats genom åren. Det är heller inte svårt att finna tillfällen då avståndet mellan teori och historisk praktik har varit vidunderligt. Men en aspekt av Picos tanke uppmärksammas mer sällan: Idén om människans medfödda värdighet och rättighet är ett ideologiskt ställningstagande, som bygger på en bodelning av mänskliga och icke-mänskliga varelser.<sup>6</sup> Vid första anblick framstår detta som en menlös utsaga. Vi tenderar att tänka på ”människa” som en neutral, självklar och oföränderlig kategori, och tar det för självklart vilka som tillhör den och vilka som inte gör det. Under de senaste decennierna har dock posthumanistiskt inriktade tänkare som Donna Haraway, Karen Barad och Rosi Braidotti åskådliggjort hur kategorin ”människa” snarare är förrädisk, undanglidande och föränderlig.<sup>7</sup> Deras forskning har börjat luckra upp ”människans” gränsdragningar gentemot andra varelser och entiteter, så att kategorin framstår som betydligt mer diffus.

Sådana intellektuella processer är radikala men inte nya. I själva verket

<sup>4</sup> Exempelvis vistas i offentliga utrymmen, rösta, bestämma över sin kropp, gifta sig, skaffa barn, få en viss lön, inte utsättas för våld, få tillgång till utbildning, hälsovård, etc.

<sup>5</sup> Se exempelvis Søren Kjørup, *Människovetenskaperna – Problem och traditioner i humanioras vetenskapsteori*, (Lund, 2009).

<sup>6</sup> Jag väljer att skriva icke-mänsklig snarare än det inom posthumanismen vanliga ”mer än mänsklig”, eftersom jag intresserar mig för legitimering av förtryck genom att förvägra personer mänsklighet. I just detta sammanhang är det alltså negationen av mänsklighet som är poängen.

<sup>7</sup> Se exempelvis Donna Haraway, *When species meet* (Minneapolis, 2008) för en diskussion om människor och mer än mänskliga varelser. Se Karen Barad, *Meeting the universe halfway: quantum physics and the entanglement of matter and meaning* (Durham, 2007) för en diskussion om människokroppens intra-aktion med sina fysiska omgivningar. Se Rosi Braidotti, *The posthuman* (Cambridge, 2013) för en mer allmän diskussion om posthumanism.



har kategorin ”människa” alltid varit förhandlingsbar. Människans rätt och värdighet må ha varit förhållandevis intakt åtminstone sedan Picos tid, men det har inte människan. För att få fatt i denna människans instabilitet vill jag diskutera fyra ögonblick mellan Picos 1400-tal och idag, när kategorin visat sig förhandlingsbar. Mina exempel är arbiträra och översikten de ger schematisk. Mitt syfte är att med breda penseldrag visa på en tendens som format oss i minst lika stor utsträckning som Picos idéer: Att möjliggöra förtryck inte genom att bryta mot idén om mänskliga rättigheter, utan genom att exkludera vissa varelser från mänskligheten.<sup>8</sup>

### 1. 1550, VALLADOLID I NORRA SPANIEN

För drygt 60 år sedan korsade Christoffer Columbus Atlanten. Landmassorna han stötte på var rika på andra folkslag och materiella resurser – guld, ädelstenar, socker, tobak och kaffe.<sup>9</sup> Här fanns sådant som européerna ville ha, och personer som ägde dessa ting. Stöld är en kränkning av människans inneboende rättigheter – detta stipuleras av Gud själv i det nionde budordet. Lösningen som uppenbarade sig var en omprövning av kategorin människa som exkluderade kontinentens befolkning. Icke-människor har inga okränkbara rättigheter till sina tillgångar. Så följde 50 år av två parallella företeelser. Dels en konstruktion av den nya kontinentens ursprungliga befolkning som icke-mänsklig i litteratur, dramatik, bildkonst, vetenskap och reseberättelser.<sup>10</sup> Dels

<sup>8</sup> Mina exempel är hämtade från västeuropeisk och nordamerikansk historia. Detta eftersom ”mänskliga rättigheter” är en europeisk idé som, på grund av globala maktförhållanden med rötter i den europeiska kolonialismen och katolska kyrkan, har exporterats till den övriga världen alltmedan den paketerats som en universell självklarhet. Det är ingen slump att Picos traktat är min utgångspunkt. Som en del av en manlig, västeuropeisk, politisk och intellektuell elit är han del av den globalt sett mycket lilla andel personer vars mänsklighet aldrig har ifrågasatts, men som trots det, eller snarare just därför, har spelat huvudrollen i de flesta berättelser om att definiera och administrera mänsklighetens gränser. Se exempelvis del III i John Hobson, *The eurocentric conception of world politics: western international theory 1760-2010*, (Cambridge, 2012), eller Walter Mignolo, *Avlänkning*, (Stockholm, 2014).

<sup>9</sup> För Columbus skildring av sina resor, se *Letters from America: Columbus's first accounts of the 1492 sea voyage* (London, 1992). För diskussioner av den inledande spanska erövringen, se exempelvis Michael Azar, *Amerikas födelse: korset, guldet och svärdet i den nya världen* (Stockholm, 2015), Mignolo 1995, eller Matthew Restall, *Seven myths of the Spanish conquest*, (New York, 2003).

<sup>10</sup> Se exempelvis Richard Dyer, *White: essays on race and culture*, (London, 1997).

exceptionellt våldsam exploatering av dessa personer och deras resurser, som förutom att inbegripa stöld också inkluderade systematisk våldtäkt, mord, skövling och slaveri.<sup>11</sup>

Brutaliteten föranledde Valladoliddebatten, som på den spanske kungens begäran inleddes 1550. Den avgörande frågan var huruvida den nya kontinentens befolkning var fullvärdiga människor, varvid erövrarnas praktiker inte kunde anses legitima, eller om de inte var det, varvid erövrarna inte begått några moraliska felsteg. Enligt Juan Ginés de Sépulveda, den spanske teolog som förespråkade brutalitetens fortskridande, gjorde (ur)invånarnas ”barbariska” (läs icke-europiska) religiösa praktiker och ”primitiva” (läs icke-europeiska) livsföring dem till icke-människor. Ståndpunkten var ideologisk, och sammanflätad med kristendomens påbud om mission. Men den påverkades också av de ekonomiska hänsynstaganden som jag nämnt ovan. Munken och kolonistören Bartolomé de las Casas, Sépulvedas meningsmotståndare, menade istället att erövrarnas brutalitet måste upphöra eftersom den nya kontinentens invånare var fullvärdiga människor och skulle behandlas därefter.<sup>12</sup>

På ett sätt avgick las Casas med segern. Kontinentens befolkning tillskrevs en viss mänsklighet och förärades rättigheten att inte förslavas, även om detta förbud inte respekterades. Våldet reglerades officiellt om än inte i praktiken, även om (eller kanske eftersom) stora delar av befolkningen redan hade dött och därmed gjort det möjligt för europeiska erövrare att förskansa sig begärliga resurser och landområden. Det skulle dröja länge innan den nya kontinentens ursprungsbefolkning började

---

<sup>11</sup> För ett exempel på båda dessa företeelser, se förslagsvis Héran Cortés, *Letters from Mexico*, (New Haven, 2001). Cortés ledde den spanska erövringen av Mexiko. Se även Restall, Mignolo och Azar. Jag använder genomgående begreppet ”den nya kontinenten”. Det är dock viktigt att understryka att landmassan enbart är ny ur ett europeiskt perspektiv, och att begreppet därför är eurocentristiskt.

<sup>12</sup> För detta har han gått till historien som en tidig människorättskämpe. Även las Casas accepterade dock grundidén att stundtals exkludera personer ur kategorin ”människa” – i ett traktat föreslog han exempelvis att erövrarna skulle importera slavar från Afrika. Detta framstod för honom som moraliskt försvarbart på samma grunder som Sépulveda såg förslavandet av den nya kontinentens befolkning som godtagbar. Se exempelvis Dana Zartner & Daniel Brunstetter, ”Just war on barbarians: revisiting the Valladolid debate between Sépulveda and las Casas” i *Political studies*, 2011: 159, samt Sylvia Wynter, ”New Seville and the conversion experience of Bartolomé de Las Casas”, *Jamaica Journal*, 1984:17, s.25f. För en filmisk skildring av debatten, se *La controverse de Valladolid* från 1992, av regissör Jean-Daniel Verhaege.

betraktas som fullvärdiga människor av de som erövrat deras kontinent. Som den pågående konstruktionen av oljeledningen Dakota pipeline rakt genom Standing Rock Indian reservation visar så respekteras deras mänskliga rättigheter fortfarande inte när valet står mellan dessa och ekonomiska hänsynstaganden.<sup>13</sup>

## 2. 1595, ZERBST I ÖSTRA TYSKLAND

Ett traktat trycktes, signerat den tyske klassicisten Valens Acidalius. Dess titel lyder *Disputatio nova contra mulieres, que probatur eas hominis non esse* – En ny disputation gentemot kvinnor, som visar att de inte är människor. Traktatet är satiriskt, men dess bärande idé är det inte.<sup>14</sup> Textens popularitet är inte förvånande. De europeiska samhällena har länge vilat på den politiska, ekonomiska och fysiska exploateringen av kvinnor. De politiska strukturerna har lika länge varit beroende av att kvinnors valmöjligheter gällande allt från sina kroppar till sin tid och sina liv har begränsats. Denna realitet utgör ett explicit brott mot Picos bärande tes – att människans inneboende värdighet ger henne rätten att göra egna val och forma sitt eget liv.<sup>15</sup> Hur rättfärdigades detta system? Genom att ifrågasätta kvinnors status som människor.

Eftersom europeiska kvinnor delade både religiösa praktiker och levnadssätt med europeiska män behövde deras exkludering från kategorin ”människa” legitimeras på andra grunder än de som användes i Valladolid-debatten. Framför allt åberopades biologi, företrädesvis den lika misogynna som inflytelserika antika auktoriteten Aristoteles. En av hans mest betydelsefulla idéer kallas idag *enkönsmodellen*: kvinnan

<sup>13</sup> Se exempelvis Naomi Klein, *This changes everything: capitalism vs. The climate*, (New York, 2014). För mer om Dakota pipeline, se förslagsvis det material *Democracy now!* har tillgängliggjort om projektet, tillgängligt: [www.democracynow.org](http://www.democracynow.org) (hämtat 2017-02-23)

<sup>14</sup> Se Manfred P. Fleischer, ”Are women human? The debate of 1595 between Valens Acidalius and Simon Geddicus”, *The sixteenth century journal*, 1981:12.

<sup>15</sup> Se exempelvis kapitlet ”Are women human?” i Timothy Reiss, *Mirages of the self: patterns of personhood in ancient and early modern Europe*, (Stanford, 2003) för en diskussion om antikens syn på kvinnors eventuella människoskap – en syn som är grundläggande för att förstå tidigmoderna förhållningssätt till samma ämne. Kapitlet utgör en ypperlig presentation både av primärkällor och av nutida forskning, men enligt min mening är inte Reiss övergripande argument – att kvinnor förstods som fullvärdiga människor – helt övertygande. Jag rekommenderar den intresserade att läsa texten med ett kritiskt öga.

och mannen är inte att förstå som två olika kön.<sup>16</sup> Istället är kvinnan en ofullgungen man. Hennes ofullständighet gör henne naturligt underlägsen mannen och bara delvis människlig. Hon kan behandlas som människa på vissa sätt, men har inte självklart rätt till det som mannen bör berättigas såsom komplett människa.<sup>17</sup>

Aristoteles beskrivning av kroppar blev succesivt obsolet innan 1700-talets slut. Den förståelse av kön som ersatte enkönsmodellen tydliggör kopplingen mellan vetenskapliga tolkningar av kvinnokroppen och ett politiskt behov av att förvägra henne mänskliga rättigheter. I den nya tvåkönsmodellen var olikhet den grundläggande principen. Om kvinnan inte var en ofullgungen man var hon istället helt artegen.<sup>18</sup> I och med denna olikhet gällde olika saker för honom och för henne – ett på många sätt mer effektivt sätt att exkludera kvinnor från kategorin ”människa”. Tvåkönsmodellen har med vetenskapliga skiften att göra. Men det är talande att den slutgiltigt etableras under 1700-talets andra hälft. Det är en tid då revolutionära rörelser – såsom den franska – använde idén om mänskliga rättigheter för att legitimera krav på radikal politisk förändring, samtidigt som samma rörelser sökte säkerställa att exploateringen av kvinnor kunde fortgå sådana demokratiseringsprocesser till trots.<sup>19</sup>

Olikhetsprincipen var biologisk, men visade sig enkelt och effektivt kunna överföras till politik och ekonomi. Långt in på 1900-talet kunde den användas för att rättfärdiga kvinnors exkludering från de politiska rättigheter som inbegrep *alla* människor. Som ekonomisk princip är idén om olikhet fortfarande gångbar – i de flesta europeiska länder anses

---

<sup>16</sup> Teorin om enkönsmodellen och tvåkönsmodellen introduceras i Thomas Laqueur, *Making sex: body and gender from the greeks to Freud*, (Cambridge, 1990). Se även Lorna Schiebinger, *The mind has no sex? women and the origins of science*, (Cambridge, 1989).

<sup>17</sup> I *Om djurens delar* skriver Aristoteles bland annat ”Now a boy is like a woman in form, and the woman is as it were an impotent male, for it is through a certain incapacity that the female is female, being incapable of concocting the nutriment in its last stage into semen”. Översättningen kommer från Arthur Platt (red.), *The generation of animals*, (Oxford, 2015), bok 1 kap 20. För en diskussion om Aristoteles syn på kvinnokroppen, se Maryanne Cline Horowitz: ”Aristotle and woman” i *Journal of the history of biology*, 1976:9, eller Ulla Holm, ”Autoritetens temperatur – Aristoteles om kjønn” i Linda Rustad & Hilde Bondevik (red.): *Kjønnsperspektiver på filosofihistorien* (Oslo, 1999), s. 37–41.

<sup>18</sup> Se Laqueur.

<sup>19</sup> För mer om detta, se exempelvis Lisa Beckstrand, *Deviant women of the French revolution and the rise of feminism*, (Lewisberg, 2009).

kvinnliga arbetare väsensskilda från manliga. Varför skulle de annars systematiskt ges lägre lön för samma arbete som sin manliga kollega?

### 3. RUNT 1840, KENTUCKY I USA

När erövringen av den nya kontinenten under 1600-talet övergick i kolonialisering behövde européerna som nu blivit amerikaner tillförsel av arbetskraft. Det lukrativa ekonomiska projektet som kolonialismen och imperialismen var (och är) byggde på tillgång till gratis arbetskraft: slavar. Kolonialismen var beroende av arbetare som trots att de kunde utföra människors arbete inte var människor. Lösningen blev den transatlantiska slavhandeln – det storskaliga, systematiska tillfångatagandet av personer från afrikanska områden, transporten av dem till Amerika, och bruket av dem som slavar.<sup>20</sup> Toni Morrisons roman *Älskade* skildrar slaven Sethe, och hennes ägares vägran att se henne som människa. Argumenten som han använder liknar de som nämnts i relation till Valladoliddebatten. Men Sethes ägare aktualiserar inte bara religiös och samhällelig praxis, utan lutar sig mot det som kom att bli maktutövandets stora hjälpvetenskap under 1800-talet och fram till ungefär 1950: rasbiologi.<sup>21</sup>

Rasbiologin kan härledas till Carl von Linnés biologiska systematik av arter från slutet av 1700-talet, och vitaliserades vid mitten av 1800-talet av Charles Darwins evolutionsbiologi. Så småningom utvecklas den till ett akademiskt ämne. Rasbiologin erbjöd effektivisering och vetenskapifiering av en ideologisk övertygelse om icke-vitas (eller icke-ariers, för att använda en mer tidstypisk term) bristande mänsklighet. Genom den genererades ett system, ett pryddligt rutnät med hjälp av vilket Sethes ägare kunde kategorisera henne som icke-människa. Därmed kunde han med gott samvete bortse från påbud om mänsklig värdighet och mänskliga rättigheter.<sup>22</sup> Både hans ägande av och brutalitet gentemot henne var lika legitima som hade hon varit (eller snarare, för att hon är) ett kreatur.

---

<sup>20</sup> Se exempelvis James Rawley, *The transatlantic slave trade: a history* (New York, 1981) för en klassisk studie, Jennifer Morgan, *Labouring women: reproduction and gender in new world slavery* (Philadelphia, 2004) för en genusvetenskaplig analys, och Michael Angelo Gomez, *Reversing sail: a history of the african diaspora* (New York, 2004) för en studie om den afrikanska diasporan.

<sup>21</sup> För exempel på en scen, se Toni Morrison, *Älskade*, (Stockholm, 2014 [1987]), s.308.

<sup>22</sup> För verk på ämnet som användes för att legitimera slavhandeln, se exempelvis Samuel Mortons *Crania Americana* från 1839 eller *Diseases and peculiarities of the negro race* från 1851.

Systemet visade sig mycket effektivt. Från 1500-talet till 1800-talet transporterades miljontals personer till Amerika som slavar. Resultaten blev ett stort ekonomiskt välstånd för kontinentens koloniserare, en radikalt förändrad global demografin och en så djupt rotad övertygelse om svarta kroppars mindre värde att den amerikanska (och europeiska) vita befolkningen än idag ständigt behöver påminnas att *black lives matter*.<sup>23</sup>

#### 4. 1941, BERLIN

Sommaren 1941 beslutade det tyska nazistiska partiet att den bästa ”lösningen” på deras relation till den europeiska judiska befolkningen var förintelse. Målet var att kränka den mest odiskutabla mänskliga rättigheten – livet.<sup>24</sup> Projektet legitimerades i tysk propaganda genom att beskriva judiska personer som ”*untermensch*” – mindre än mänskliga – och likställa dem med skadedjur, insekter och andra varelser som traditionellt associerats med obehag, rädsla och äckel.<sup>25</sup> Den intellektuella grunden för detta var en nu fullt utvecklad rasbiologi, som vetenskapligt rättfärdigade en ideologisk övertygelse om att judar (och en mängd andra personer) inte är människor.<sup>26</sup>

(På ett sätt skiljer sig detta från tidigare exempel, eftersom begäret att betrakta vissa personer som icke-människor framstår som ideologiskt snarare än ekonomiskt motiverat. Men kontrasten tydliggör bara en spänning som alltid existerar. Nazismens ideologi och dess popularitet i bland annat Tyskland går att relatera till den svåra och osäkra ekonomiska situation som präglade 1920-talet. Samtidigt motiverades kolonialismen

<sup>23</sup> För mer om rörelsen Black lives matter, se Keeanga-Yamahtta Taylor, *From #BlackLivesMatter to black liberation*, (New York, 2016).

<sup>24</sup> För mer om kopplingen mellan detta politiska projekt och rasbiologi, se exempelvis Eric Ehrenreich, *The ancestral proof: genealogy, racial science and the final solution*, (Bloomington, 2007). Se Claudia Koonz, *The nazi conscience*, (Cambridge, 2003) för en diskussion om de processer genom vilka den slutgiltiga lösningen framstod som moraliskt försvarbar.

<sup>25</sup> Berömda exempel är propagandafilmen *Der ewige jude* från 1940 och pamfletten *Der untermensch*, publicerad 1942. För en diskussion om tysk propaganda, se exempelvis David Welch, *The third reich: politics and propaganda*, (London, 1993). Se exempelvis Boria Sax, *Animals in the third reich: pets, scapegoats, and the holocaust* (New York, 2000) för en diskussion om hur djur användes i nazistisk propaganda.

<sup>26</sup> För en med nazityskland samtida text från Sverige, se exempelvis Herman Lundborgs *Västerlandet i fara: befolkningsfrågor i biologisk och rasygienisk belysning* från 1943. Lundborg var ansvarig för det rasbiologiska institutet i Uppsala.

inte bara av ekonomiska hänsynstaganden, utan även av ideologi – inte minst den kristna missionen.)

Ansatsen att likställa personer med (skade)djur fick ett extremt och extremt effektivt uttryck i Nazityskland. Miljontals judiska personer mördades systematiskt med den tyska befolkningens goda minne. Retoriken kom sedan att återanvändas för att rättfärdiga folkmord på många kontinenter, såsom i Vietnam på 1970-talet och i Rwanda på 1990-talet.

★

Historien om ”människan” är mer komplicerad än vad dessa ögonblick och min skildring av dem låter påskina. Jag har valt mina exempel eftersom de är flagranta, brutalt tydliga. Behovet av det explicita har fått mig att fokusera på ögonblick som ligger långt bak i historien, spår från en tid som på vissa sätt är förbi. Det betyder inte att de processer som jag har diskuterat är irrelevanta idag. Vi har inte slutat att dehumanisera. I kölvattnet av de ideologiska förändringar som följde på andra världskriget (ideologiska förändringar som resulterat i bland annat Förenta nationerna, deklARATIONEN för de mänskliga rättigheterna, och den ”färgblinda” antirasismen) har dehumaniseringen blivit mer sofistikerad, mer implicit.<sup>27</sup> Grundprincipen är dock oförändrad.

1

När U.S.A och delar av Europa ville erövra Irak för att få tillgång till landets oljereserver i början av 2000-talet argumenterade de inte för att alla irakier var icke-människor. Istället konstruerades en artificiell uppdelning – organiserad utifrån den princip som Gayatri Chakravorty Spivak kallat ”white men saving brown women from brown men” – mellan goda irakiska människor och onda, icke-mänskliga, talibanska terrorister.<sup>28</sup> Erövringen rättfärdigades, precis som erövringen av Amerika, genom att rekonstruera en grupp personer som icke-mänskliga. Men nu

---

<sup>27</sup> För mer om detta, se exempelvis Catrin Lundström & Tobias Hübinette, ”Three stages of hegemonic whiteness: understanding racial temporalities in Sweden”, *Social Identities*, 2015:19.

<sup>28</sup> Gayatri Chakravorty Spivak, ”Can the subaltern speak?” i Cary Nelson & Lawrence Grossberg (red.), *Marxism and the interpretation of culture*, (Houndmills, 1988).

inte för att de härstammade från Irak utan för att det var ”terrorister”, vilka de ”riktiga” irakiska människorna behövde räddas från.

## 2

I oktober 2016 friades fyra män anklagade för att ha våldtagit en ung kvinna på en Finlandsfärja. Under de senaste åren har svenska domstolar gång efter annan friat anklagade våldtäktsmän eftersom offret inte har ansetts gjort allt som stått i hennes makt för att undkomma våldtäkten, samtidigt som hennes våldtäktsman har tolkat hennes tystnad som ett medgivande.<sup>29</sup> En sådan tolkning (av tystnaden och av lagen) uttrycker en syn på kvinnan som objekt som existerar för mannens sexuella tillfredsställelse. Denna anses mera värd än kvinnans rättighet till kroppslig integritet och skydd från våld. Kvinnor må i teorin numera tillskrivas alla mänskliga rättigheter. Men om valet står mellan dessa och mannens sexuella tillfredsställelse premierar både den enskilda personen och det svenska rättssystemet alltför ofta mannens rätt att fysiskt exploatera den omänskliga kvinnokroppen.

## 3

Den amerikanska ekonomin är lika beroende av slavarbete idag som under det tidiga 1800-talet. Nu tillhandahålls detta slavarbete av en ny grupp icke-människor: De 2.3 miljoner fångar som avtjänar straff i något av landets fångelser. När det trettonde tillägget i den amerikanska konstitutionen gjorde slaveri olagligt specificerades att fångar undantogs från detta tillägg. Genom att begå ett brott ansågs fången ha avsagt sig sin mänsklighet. Resultaten blev en eskalering av det som snart blev en fångindustri, världens högsta fångantal i relation till befolkning, och en konstruktion av fången som icke-mänsklig genom introduktionen av begrepp som ”super predators” för ungdomsförbrytare. Den afroamerikanska befolkningen, som härstammar från slavar, är gravt överrepresenterade i amerikanska fångelser.

---

<sup>29</sup> För mer om detta, se exempelvis det material som den föreningen Fatta! erbjuder. Tillgängligt: <http://fatta.nu> (hämtad 2017-04-20).



## 4

Inte heller idén att en befolkning kan diskvalificera sig från den grundläggande mänskliga rättigheten att leva är oss främmande idag. Under de senaste åren har Europa låtit tusentals flyktingar dö, krossas, bombas, drunkna, svälta och förfrysa någonstans mellan Europas stängda gränser och ett hemland i brinnande inbördeskrig. Européer har inte aktivt dödat dem, men har genom passivitet förvägrat dessa flyktingar rättigheten till liv. Passiviteten har, bland annat, rättfärdigats genom att språkligt konstruera flyktingen som en icke-människa. Under de senaste årens alltmer extrema försök att begränsa flyktingars tillträde till Sverige och Europa har en metaforik tagits i bruk som är besläktad med Nazitysklands, men på vissa sätt än mer extrem i sin dehumanisering. Dagens flyktingar omtalas inte som djur utan som icke-levande entiteter, som den typ av flodvågor vars hotfullhet är etablerade i svenskt medvetande genom uråldriga bibliska exempel och moderna tragedier.<sup>30</sup> En flyktingström som vi låter sjunka undan.

## ★

Politiska aktivisters och humanisters utgångspunkter liknar ofta Pico della Mirandas. Människan antas ha en inneboende värdighet som gör henne till ett privilegierat studieobjekt och ger henne rätt att åtnjuta vissa privilegier. Vi engagerar oss för att vi bryr oss om "människan", ser henne som någon vi vill värna och beskydda. Jag har inga invändningar mot detta. Idéer om mänskliga rättigheter fungerar ofta demokratiserande, som ett sätt att argumentera för jämlikhet människor emellan. Detsamma kan sägas gälla inom humaniora, där humanister under de senaste decennierna har använt sitt intresse för människan för att uppmärksamma pluralitet och kritisera mellanmänskligt förtryck.

---

<sup>30</sup> Och, dessutom: jag har begränsat min diskussion till personer som trots att de inte alltid har kategoriserats som människor generellt sett görs så idag, åtminstone officiellt. Som bland andra Haraway har påpekat, och som Jonna Kallaste Håkansson skriver i denna antologi, är de gränser som människor har dragit och drar mellan sig själva och dem vi kallar husdjur, kreatur och kött också arbiträra – vilket aldrig har hindrat oss från att legitimerat brutala övergrepp mot dessa varelser genom att betrakta dem som icke-mänskliga. På det stora hela är processerna de samma.

Den poäng jag vill göra är att ”mänsklig” och ”människa” inte är neutrala ord. De är epitet som ger personer tillträde till rättigheter, som ger skydd och möjligheter (även om rättigheter, skydd och möjligheter varierar radikalt beroende på vilken människa man anses vara). De är också epitet vars kriterier är föränderliga och beroende av politiska maktstrukturer. Därmed är det mer korrekt att tala om människoskap än mänsklighet. Vi är inte människor, vi *har* människoskap – en politisk position eller identitet, precis som medborgarskapet. Och precis som medborgarskapet är människoskapet ett privilegium som vi måste tillskrivas och som vi kan förlora. Människa är, för att parafrasera Simone de Beauvoir, inte något vi är utan något vi blir. Och liksom medborgarskapet är människoskapet ett privilegium som är lättare att föräras om din kropp liknar de kroppar som har tillgång till global makt; det vill säga om den har en viss färg, fungerar på ett visst sätt, har tillgång till vissa kroppsscheman.

Att skifta fokus från mänsklighet till människoskap innebär att inte ta denna privilegierade politiska position som en neutral och självklar utgångspunkt, varken för humanistiskt studium eller politisk aktivism. Det innebär också att ta tag i det politiska och humanistiska projektet att kritiskt undersöka människoskapet och allt som det inbegriper. En sådan undersökning kan, idealt, leda till en mer komplex och effektivt analys av hur förtryck organiseras, upprätthålls, och bekämpas. Samtidigt tvingar den oss att erkänna och ta ställning till den brutalitet som människor, genom historien och idag, har visat alla de varelser som haft oturen att inte tilldelas detta lika värdiga som värdefulla människoskap.

# VAR KOMMER DU IFRÅN? EGENTLIGEN!

## DET VARDAGLIGA MOTSTÅNDET SOM ICKE-VIT I DAGENS SVERIGE

*Tania Kaveh*

*I själva vårt kött arbetar (r)evolutionen fram kulturkrockar.<sup>1</sup>*

I och med globaliseringen har vår identitet och tillhörighet paradoxalt nog blivit allt viktigare att fastställa, samtidigt som den för många också blivit svårare att klargöra.<sup>2</sup> För vad innebär det att till exempel vara svensk? Vad grundas svenskheten på? Ens medborgarskap, ens sociala och kulturella anpassning, eller ens biologiska härkomst? Jag har inga enkla eller raka svar på dessa frågor, men det är aldrig enkelt när det kommer till identitet och tillhörighet. Min avsikt med denna text är att sätta dessa frågor i ett vidare historiskt sammanhang för att förklara dagens rasism och dess historia. Jag kommer att skriva om hur det kan kännas att vara *icke-vit*<sup>3</sup> i dagens Sverige, med utgångspunkt i personliga upplevelser som jag sedan knyter an till delar av rasismens historia och postkolonial teori. Denna text kan ses som ett långt svar på tal till alla er som frågar mig ”Var kommer du ifrån? Egentligen!”.

---

<sup>1</sup> Gloria E. Anzaldúa, ”*La conciencia de la mestiza/Mot ett nytt medvetande*”, i Paulina de los Reyes (red.), *Postkolonial feminism 1*, (Stockholm, 2011), s. 291.

<sup>2</sup> Adam Hjorthén, ”Framtiden formas av de förfäder vi väljer”, *Dagens Nyheter*, 2017-03-07.

<sup>3</sup> *Vithet* används här som ett analytiskt begrepp för att visa på att en social och historisk åtskillnad görs mellan olika kroppar. En vit kropp framställs som osynlig, osedd eller omarkerad eftersom den är normen, dock enbart dold för de som besitter den, enligt Ahmed. Att vara icke-vit innebär att ha en kropp som faller utanför normen, att vara ”annorlunda”, i detta fall att ha mörkare drag och mörkare hudton än det som anses ”klassiskt skandinaviskt”. Jag är medveten om att det finns mörkhåriga och mörkhyade personer med svensk bakgrund, men teoretiskt sett blir dessa kroppar vita om de erkänns som normativa och inte utsätts för rasism. Därför kan inte vithet reduceras till hudfärg, utan det handlar om ett helt maktsystem. Med andra ord innebär det att vem som uppfattas som vit och icke-vit är kontingent. Se Sara Ahmed, *Vithetens hegemoni*, (Stockholm, 2011) framför allt kapiteln ”Vithetförklaringar: Antirasismens performativitet” och ”Vithetens fenomenologi”.

Att ständigt få frågan var jag kommer ifrån och därmed få min svenskhet ifrågasatt gör det tydligt att jag bär på en viss kultur och historia i min kropp. Mitt utseende och namn tycks säga en del människor en sak, medan mitt agerande och tal verkar säga något annat. Det där "egentligen" läggs till för att jag inte ska svara "Stockholm" eller "Sverige" eftersom det är svar som anses intetsägande. Vad personen önskar veta är hur annorlunda jag är, eller med andra ord hur icke-svensk jag är. Men här kommer det intressanta; det är oftast människor som jag aldrig pratat med eller mött förut som frågar var jag kommer ifrån. Jag får frågan när jag är ensam på offentliga platser; när jag sitter på tunnelbanan eller när jag väntar på spårvagnen. Jag har till och med fått frågan i kön till en korvkiosk, och blivit utskälld när jag på följdfrågan svarat att jag inte kan alla de språk som jag etniskt/biologiskt "tillhör". De människor som jag jobbar eller pluggar med ställer däremot sällan frågan, och om de frågar är det aldrig det första de undrar. Så varför bryr sig en främling? Vore det inte mer intressant för dessa för mig okända människor att veta vad jag sysslar med än var mina föräldrar kommer ifrån?

Frågan om var jag kommer ifrån "egentligen" säger faktiskt mer om mina föräldrar och deras resa till Sverige än om mig. Samma fråga väcker olika reaktioner hos oss. För mina föräldrar, vars brytning avslöjar att de inte har växt upp i Sverige, är det mer sällan ett problem att berätta varifrån de kommer. Jag har inte problem med att svara att jag är uppväxt i Sverige, men när folk blir ihärdiga och inte godkänner det svar som de får blir jag sårad. Och ja, jag förstår att det ofta är av välvilja och nyfikenhet som folk frågar, men det som de sällan funderar över är att frågan skapar ett utanförskap inom mig. Frågan gör mig ledsen, men också arg och frustrerad. Känslor som andra inte tar i beaktande och inte heller förväntar sig av mig. Tvärtom förväntas det att jag alltid ska vara tacksam och vänlig tillbaka. Jag har även blivit tillsagd att jag bara måste acceptera läget och att jag på grund av min minoritetstillhörighet inte kan förvänta mig ett annat bemötande.

Detta är dock större än min egen sårade person. Det handlar om ett strukturellt problem som vi brottas med idag, vilket författaren Jonas Hassen Khemiri så tydligt tar fasta på i ett öppet brev till f.d. justitieministern Beatrice Ask. Där frågar han vad som krävs innan en personlig upplevelse ses som en rasistisk struktur. Hur det kommer sig att vissa upplevelser räknas och andra inte? När blir dessa upplevelser

diskriminering, våld och förtryck, frågar han.<sup>4</sup> Det Hassen Khemiri beskriver i brevet får kanske en del att tänka på de senaste årens rapporter från USA där svarta blir mördade av polisen på grund av att deras hudfärg associeras som något farligt och kanske även oönskat. I Sverige tar sig rasismen ofta andra uttryck än polisvåld. Här bränns istället asylboenden ner, icke-vita blir misshandlande och trakasserade. Människor utsätts dagligen för rasism, vissa mer än andra, och det är därför jag skriver den här texten. Jag vill se på vilka sätt gamla historiska skeenden, såsom kolonialismen, lever kvar i andra former och hur påverkar oss här i Sverige idag.

#### ATT VARA FRÄMMANDE I SITT HEM

*Min far sa: Din bror rakade sig innan skägget började växa.*

*Din bror såg terroristens ansikte i spegeln  
och önskade sig en plattång i julklapp<sup>5</sup>*

För många är det en daglig kamp att accepteras som svensk trots sitt svenska medborgarskap, eller att få äga sin etniska bakgrund utan att bli dömd och kategoriserad som annorlunda eller som *de andra*. Anledningen till att detta ämne är viktigt att ta upp är för att rasismen världen över, däribland i Sverige, Europa och USA, tycks ha normaliserats. När rasism normaliseras finns inte längre ett skydd för de kroppar som blir främliggjorda, eftersom det inte längre ses som ett stort problem, eller ett problem överhuvudtaget, när de utsätts för våld och diskriminering.<sup>6</sup> Kroppar som förfrämligas tappar sin mänsklighet och blir hotfulla objekt.<sup>7</sup> Eller i bästa fall reduceras de till ett abstrakt begrepp. På så vis blir rasismen en vardag för många och skapar ett utanförskap utan tillflyktsort. De som främliggörs och utsätts för rasism är de som inte faller innanför ramen för *vithet* och i förlängningen svenskhet, eftersom svensketsnormen är starkt förknippad med vithet.<sup>8</sup> Begreppet vithet

<sup>4</sup> Jonas Hassen Khemiri, "Bästa Beatrice Ask", i Lawen Mohtadi & Devrim Mavi (red.), *Rasismen i Sverige: nyckeltexter 2010-2014*, (Stockholm, 2014), s. 147.

<sup>5</sup> Athena Farrokhzad, *Vitsvit*, [Ny utg.], (Stockholm, 2016), s. 19. [Min kursivering]

<sup>6</sup> Lawen Mohtadi & Devrim Mavi (red.), *Rasismen i Sverige: nyckeltexter 2010-2014*, (Stockholm, 2014), s. 8-14.

<sup>7</sup> Sara Ahmed, *Att leva feministiskt*, (Stockholm, 2017), s. 162.

<sup>8</sup> Daphne Arbouz, "Vad betyder det att inte känna sig hemma där man är född och upp vuxen? Om mellanförskap i dagens Sverige", i Tobias Hübinette, Helena Hörnfeldt,

syftar, som tidigare nämnts, till att visa på sociala och historiska åtskillnader som olika kroppar bär på. Det innebär inte nödvändigtvis att någon är till färgen vit eller svart, utan är ett analytiskt begrepp för att tydliggöra att vissa kroppar framställs som ”neutrala” eller ”givna” på grund av att de tillhör normen – är vita – medan andra pekats ut som ”avvikande” eller ”annorlunda” eftersom de bär på markörer som inte passar inom den vita normen, såsom mörkare hår- och/eller hudfärg, andra ansiktsdrag, mörk skäggväxt, hijab, m.m. Det som definierar vita kroppar är, enligt genusvetaren och filosofen Sara Ahmed, att de är bekväma i offentliga rum, eftersom rummen<sup>9</sup> är en förlängning av deras egna former.<sup>10</sup>

Dagens rasistiska strukturer bygger på normer om vithet, och manlighet, som är kvarlevor från kolonialismen och imperialismen.<sup>11</sup> Även Sverige, som inte var en avgörande aktör under kolonialismen, har påverkats av dess strukturer när det kommer till makt- och kunskapsproduktion, vilket bland annat Statens institut för rasbiologi<sup>12</sup> i Uppsala är ett exempel på.<sup>13</sup>

Europas möte med resten av världen skapade ett ”andragörande”, där alla som inte ansågs vita och civiliserade blev konstruerade som annorlunda, underlägsna och primitiva eller, med andra ord, som européernas motsats. Det är härifrån många av dagens rasistiska stereotyper stammar och det är därför jag använder det postkoloniala perspektivet för att förstå de

---

Fataneh Farahani & René León Rosales (red.), *Om ras och vithet i det samtida Sverige*, (Tumba, 2012), s. 40.

<sup>9</sup> Inom postkolonial teori och vithetsstudier talar man ofta om vita rum, vilket kan liknas vid separatistiska rum som det talas om inom genusvetenskapen. Utrymmen som befolkas av vissas kroppar men också normer, vilket gör att andra som inte faller inom denna norm känner sig obekväma, ovälkomna eller anser att de har svårt att röra sig eller handla på det sätt de önskar. Med andra ord handlar det om barriärer som kanske inte alltid är fysiska, men som upplevs som sådana.

<sup>10</sup> Sara Ahmed, *Vithetens hegemoni*, (Stockholm, 2011), s. 138, 201ff.

<sup>11</sup> Kolonialismen börjar 1492 men utvecklas till en mer kapitalistisk struktur under 1800-talet då imperialismen tar vid och skapar en ny relation mellan kolonisatören och kolonin, där den tidigare blev rikare och den senare fattigare. Imperialismen handlar om dominans och kontroll och behöver inte nödvändigtvis ha kolonier på samma sätt som kolonialism, utan styr genom att vara en maktmetropol.

<sup>12</sup> Det tidigare statliga institutet för studiet av eugenik och människans genetik inrättades år 1921 i Uppsala. Här studerade man olika s.k. raser, såsom samer, finnar, romer, judar, m.fl. Deras forskning bidrog till steriliseringslagstiftningen som infördes i Sverige mellan 1931-1943, då många tvångssteriliserades eftersom de av olika anledningar ansågs olämpliga som föräldrar.

<sup>13</sup> Michael McEachrane & Louis Faye (red.), *Sverige och de Andra: postkoloniala perspektiv*, (Stockholm, 2001), s. 7.

ojämlikheter och invecklade strukturer som kolonialismen kvarlämnat i form av rasism. Dessa strukturer lever kvar runt om i världen och är inte specifika för västvärlden. Det kolonialismen och imperialismen har skapat är en tydlig hierarki mellan människor, som till en början utgick från kategorin *ras* och sedan klass/samhällsskick. Idag görs samma typ av rangordning som resulterar i rasism, även om vi talar mer i termer av kultur och etnicitet i dagens Sverige än om ras. Det engelska ordet ”race” används dock flitigt och därför har ras numera blivit allt vanligare som begrepp inom vithets- och postkoloniala studier även inom svenskan. Jag kommer att använda ordet *ras*, främst för att referera till en historisk dåtid när detta var grunden för hur människor kategoriserades.

Problemet med att tala om ras är att begreppet skapar skillnader som inte finns, eftersom det inte existerar olika människoraser. Etnicitet är dock ett lika problematiskt begrepp, eftersom det bygger på att det finns grupper med stabila och homogena gemensamma egenskaper (såsom kultur, språk, historia, osv). Men något sådant finns inte givet utan är skapat och därmed föränderligt. Även våra nationella identiteter är utifrån ett historiskt perspektiv flyktiga och beskaffade. De länder och idéer om nationaliteter som vi känner till idag såg annorlunda ut för bara 100–150 år sedan.<sup>14</sup> Och med globaliseringen förflyttar sig folk dagligen världen över vilket gör det ännu svårare att ”renodla” någon typ av etnicitet eller nationell identitet idag.

Det jag vill komma fram till är att alla olika typer av gemenskaper som vi känner till idag, såsom nationen, medborgarskapet, etniciteten osv. är konstruerade med hjälp av politisk makt och våld i olika former. Kolonialismen och imperialismen var sådana former. De existerar inte i samma format idag, men den vita maktens grepp om omvärlden har inte släppts. Snarare har andra strukturer och våldsteknologier skapats och tagit över. Bland annat talas det om neokolonialism<sup>15</sup>, som är en modernare form av makt som bygger på ekonomiskt och kulturellt beroende i stället för direkt styre. Men även rasismen är en form av våldsmakt där vissa anser sig ha makten att skada eller hata en annan person på grund av tillskrivna och/eller faktiska olikheter i form av utseende och/eller kultur – detta implicerar oftast att den ena anses vara ”bättre” eller ”överlägsen” den andre. Denna typ av tänkande är ingenting vi människor föds med, utan det är något som vi lär oss.

<sup>14</sup> Ania Loomba, *Kolonialism/Postkolonialism: en introduktion till ett forskningsfält*, (Stockholm, 2006), s. 117, 124, 130f.

<sup>15</sup> Även kallad nykolonialism.

## MER ÄN EN ETNICITET, MER ÄN EN HUDFÄRG

*Min bror sa: Du är trovärdig om de känner igen dig*<sup>16</sup>

I mötet mellan de vita och de andra, väst och resten av världen, föddes, bokstavligen talat, något nytt under kolonialismen. I Sydamerika och Karibien, som var de första områdena att koloniserats av européerna, kategoriserade makthavarna människor utifrån deras s.k. ras eller rasblandning, vilket tabellen nedan visar. Européerna blir vita och i tabellen utgår det från att faderskapet är genetiskt dominant i jämförelse med moderskapet.<sup>17</sup> Behovet av att kategorisera, men också dokumentera, utifrån hudfärg och genetisk härkomst visar vilken betydelse dessa faktorer hade för de styrandes tänkande och syn på människor. ”En droppe svart blod” är en välkänd fras från kolonialtiden som beskriver just detta fenomen: att en person inte är vit om den har en droppe av ickevitt blod. Liknande verksamhet fortsatte under 1900-talet, bland annat i Sverige på Statens institut för rasbiologi vars syfte var att motverka ”den svenska folkstammens degenerering” genom att medicinskt kategorisera s.k. raser såsom samer, lapska typer, finska typer, judar, valloner m.fl.<sup>18</sup>

---

<sup>16</sup> Farrokhzad, s. 19. [Min kursivering]

<sup>17</sup> Loomba, s. 128f.

<sup>18</sup> *Nationalencyklopedin*, Statens institut för rasbiologi.



W B Stevensons förteckning över olika »kaster« och blandningar.

Fader	Moder	Barn	Färg
europé	europé	kreol	vit
kreol	kreol	kreol	vit
vit	indian	mestis	6/8 vit, 2/8 indian – ljus
indian	vit	mestis	4/8 vit, 4/8 indian
vit	mestis	kreol	vit – ofta mycket ljus
mestis	vit	kreol	vit – men tämligen gulblek
mestis	mestis	kreol	gulblek – ofta ljust hår
vit	mestis	mulatt	7/8 vit, 1/8 neger – ofta ljus
neger	vit	zambo	4/8 vit, 4/8 neger – mörk, kopparaktig
vit	mulatt	quarteron	6/8 vit, 2/8 neger – ljus
mulatt	vit	mulatt	5/8 vit, 3/8 neger – brungul
vit	quarteron	quinteron	7/8 vit, 1/8 neger – mycket ljus
quarteron	vit	quarteron	6/8 vit, 2/8 neger – brungul
vit	quinteron	kreol	vit – ljusa ögon, ljust hår
neger	indian	chino	4/8 neger, 4/8 indian
indian	neger	chino	2/8 neger, 6/8 indian
neger	mulatt	zambo	5/8 neger, 3/8 vit
mulatt	neger	zambo	4/8 neger, 4/8 vit
neger	zambo	zambo	15/16 neger, 1/16 vit – mörk
zambo	neger	zambo	7/8 neger, 1/8 vit
neger	chino	zambo-chino	15/16 neger, 1/16 indian
chino	neger	zambo-chino	7/8 neger, 1/8 indian
neger	neger	neger	

Hämtad ur Pratt (1992), s 152.

Tabell ur Ania Loomba, *Kolonialism/Postkolonialism*, (Stockholm, 2006).

Trots att det gått mer än 150 år sedan Latinamerika avkolonialiserades används fortfarande termen mestizo eller mestizaje. Den förra är en benämning på generationer med föräldrar av både indianskt och europeiskt påbrå, och den senare syftar på själva processen att olika s.k raser beblandas. Ur detta möte mellan européerna och urinvånarna skapades inte enbart nya så kallade rasblandningar, inom postkolonial teori kallade *hybriditeter*, utan också nya kulturer och språk. Runt om i världen används olika ord för denna process, som än idag pågår fast under andra omständigheter.<sup>19</sup> I södra USA talas det idag om chicano,

<sup>19</sup> Loomba, s. 175.

vilket syftar på personer med mexikansk och nordamerikansk härkomst. Orden har med inflytande av den postkoloniala teorin kommit att användas allt mer som politiska begrepp, främst inom antikolonialistisk aktivism.<sup>20</sup> Benämningarna som jag har nämnt ovan och som står med i tabellen har varit nedvärderande och dessvärre används vissa av dessa såsom neger, mulatt m.fl. i liknande bemärkelse än idag. Andra har vänts till något positivt.

Genom åren förskjuts en del betydelser; vissa förstärks medan andra får ny mening. Barn födda i kolonierna med vita europeiska föräldrar benämns som kreol, vilket också är ett ord som, enligt rapporten *Kreol – ett spöke går runt i orten*, även idag används i svenska förorter för att beskriva andra generationens svenskar vars föräldrar inte nödvändigtvis är vita. Begreppet syftar idag, till skillnad från under kolonialtiden, snarare till erfarenheten än till genetiken.<sup>21</sup> Kreol har blivit ett begrepp för att belysa det möte mellan vi och dem, vit och icke-vit, som är påtagligt för dem som bor i förorten. Det alla dessa benämningar har gemensamt är att de redogör för en ny generation som både är innanför och utanför samhället.

## MELLANFÖRSKAP SOM MOTSTÅND

*Min bror sa: Någon gång vill jag dö i ett land  
där människor kan uttala mitt namn<sup>22</sup>*

Att leva i ett vitt land, vara så kallad assimilerad (läs: ha blivit vit) men ändå ha icke-vita attribut ger rum för något annat – ett mellanförskap.<sup>23</sup> Ett mittemellan, där en både är innanför och utanför det etablerade. En ny social grupp med möjligheten att överskrida dualismen mellan svensk och invandrare, vit och icke-vit, vi och dem.<sup>24</sup> Jag liksom många andra är en del av detta nya kollektiv av svenska kreoler. Den nya diasporan, människor som ännu inte är helt vita men inte heller fullständigt icke-

<sup>20</sup> Det har framförallt använts som antikolonialistisk aktivism i Karibien och Latinamerika; se Ania Loomba, *Kolonialism/Postkolonialism: en introduktion till ett forskningsfält*, (Stockholm, 2006), s. 176.

<sup>21</sup> Lewend Tasin & Anton Landehag, *Kreol: ett spöke går runt i orten*, [Elektronisk resurs], (Stockholm, 2015), s. 22ff, 29, 34f.

<sup>22</sup> Farrokhzad, s. 19. [Min kursivering]

<sup>23</sup> I vissa anglosaxiska texter används ordet *inbetweenness*.

<sup>24</sup> Arbouz, s. 40.

vita.<sup>25</sup> Idag är mellanförskapet utbrett speciellt i förorter runt om i Sverige, vilket författarna Lewend Tasin och Anton Landehag visar i sin rapport. Där diskuteras bland annat hur svårt det är att definiera sig. Ska vi kalla oss svenskar, blattar, kreoler, hybrider eller något annat? I rapporten talas det även om oförståelsen gällande mellanförskapet från föräldrar eller andra som flyttat till Sverige i vuxen ålder, men också från människor som bott i Sverige i flera generationer. Personer som identifierar sig som svenskar eller invandrare anser sig oftast ha ett ursprung, en fast punkt, medan mellanförskapet inte ger någon stabilitet vad gäller identifiering. Detta får många att känna sig splittrade och oförstådda. Därför är det viktigt att tala om mellanförskap och andra konstellationer som inte faller innanför den binära normen. Oavsett om gemenskapen är konstruerad, som jag nämnde tidigare i texten, så kan dessa grupperingar icke desto mindre skapa trygghet och en känsla av att inte vara ensam.<sup>26</sup>

Genom historien har det, vid sidan om den utveckling jag tidigare nämnt, funnits föreställningar om att det nya som växer fram ur mötet mellan det vita och svarta är någonting starkare och bättre. Gloria E. Anzaldúa, chicana- och queerteoretiker, arbetade med frågor om kulturella och kollektiva identiteter och betonar styrkan i den position som mellanförskapet ger. Enligt henne bebor personer som *la mestiza*<sup>27</sup> en motståndposition. *La mestizana* med sina multipla personligheter står i skärningspunkten där olika fenomen kolliderar. En sådan person, som både har en politiskt och kritisk position, får ett bredare perspektiv och hennes position ger henne således möjligheten att bryta ner paradigmet.<sup>28</sup> Samtidigt genomgår *la mestiza* ”en kroppens kamp, en gränsernas kamp och ett inre krig”, eftersom hon slits mellan olika vägar.<sup>29</sup> Jag tolkar det som att hennes styrka även är hennes svaghet. *Mestizana* är i en vägkorsning och har det Anzaldúa kallar gränsländets medvetande, vilket innebär en förändring i hur hon upplever verkligheten men också sig själv. *Mestizana* har inget land, samtidigt som alla länder hon anser sig tillhöra är hennes. Det är just detta jag försökt beskriva med mellanförskapet. För Anzaldúa

---

<sup>25</sup> Tasin & Landehag, s. 17.

<sup>26</sup> Tasin & Landehag, s. 17f.

<sup>27</sup> *Mestiza* är den latinamerikanska versionen på kreol, som sedan 1900-talet även används som en politisk position.

<sup>28</sup> Anzaldúa, s. 288ff.

<sup>29</sup> *Ibid.*, s. 288.

innebär det att mestizan kan ta kampen som leder till slutet på våld och krig, eftersom hon förkroppsligar dualismen och därmed bryter dess tankesystem. Citatet jag började hela den här texten med; "I själva vårt kött arbetar (r)evolutionen fram kulturkrockar" är taget från Anzaldúa och belyser förkroppsligandet av att vara mer än en sak, ett komplext subjekt som överskrider normen.<sup>30</sup> Jag vill samtidigt poängtera att det inte är positionen i sig som är motståndet, utan vad vi gör med vår position.

En del av rasismen som icke-vita möts av beror på rädsla och oförståelse för någonting som upplevs som annorlunda. För oss i mellanförskapet är det tvärtom vanligt (till och med vardagligt) att jonglera med kulturer och krockar, med det nya och det gamla. Språket i förorten är ett tydligt exempel på hur en del utnyttjar sina kunskaper och slår ihop dem, samtidigt som det också visar på en klasskillnad eftersom det sker i segregerade områden. Förortssvenskan är stämplad som "dålig svenska", men det går också att se det som en mer utvecklad svenska med inslag av andra språk. Det handlar om att använda sig av perspektiv som inkluderar istället för att exkludera och renodla. Detta är en del av gränslandets medvetande. En annan sida av mellanförskapet är utsattheten för andras vilja och oförmåga att kategorisera. Vi faller mellan stolarna, mellan det svenska och det icke-svenska. På pappret kan vi till exempel kategoriseras som invandrare, men i mötet med oss uppstår en annan förståelse. I krocken mellan förställning och verklighet föds kommentarer som "Oj, vilken bra svenska du pratar", "Hur länge har du bott här i Sverige?" eller "Var kommer du ifrån? Egentligen!".

Sverige. Stockholm. Göteborg. Det är mitt svar.

Avsikten med denna text har varit att genom en idéhistorisk analys av dagens rasism och dess historia visa att historien inte alltid bara är ett minne blott, utan någonting som fortfarande inverkar på vår egen samtid. Vår verklighet, våra föreställningar och inte minst vår politik påverkas av det som varit, blandat med vad som händer just nu. Oförståelse leder till rädsla och hat. Därför anser jag att det är viktigt att förstå vad som varit för att bättre kunna handla i nuet för en förhoppningsvis bättre framtid. Vi har alla ett ansvar gentemot varandra, vi har alla olika positioner och därmed olika mycket makt. Ta till vara på det handlingsutrymme du har och gör en skillnad.

---

<sup>30</sup> Ibid., s. 288–291.

# BLUT UND BODEN

## OM RASISM, BIOLOGI OCH HUMANIORA

*Oskar Airijoki*

**B**lut und Boden. Blod och jord. Innebörden, eller snarare min reaktion vid första anblicken av dessa ord är sval, eller tyst, försiktig. Jag analyserar inte orden utan ser endast en tankebild av blod, rött och plötsligt, från när jag i ung ålder av misstag skar mig i fingret på ett rakblad. När jag tänker på jord framträder en bild av trädgårdsjord, grödor och skalbaggar. Vid andra anblicken är min reaktion mer abrupt. Blod och jord för nu mina tankar till döden och graven. En människokropp vars hjärta inte längre har kraft att cirkulera blodet i kroppens ådror, eller ett omlopp vars flöde medvetet har brutits av en annan människa. Kroppen sänks ner i en mörk och fuktig grop i kompakt jord. Av jord kommen, till jord åter gången. Blod och jord blir ett och samma.

De blod och jord som jag diskuterar i den här texten är annorlunda från de tankemönster som jag beskriver ovan, även om de inte är väsensskilda. Faktumet att blodet och jorden är så grundläggande för vår existens gör att de har blivit starka, ideologiskt laddade metaforer som använts i många politiska, och inte sällan förtryckande, sammanhang. Blod och jord i den mening jag arbetar med här är ideologiska, snarare än materiella. Mer specifikt kommer jag att diskutera hur begreppen blod och jord användes av den tyska nazismen i Europa under 1900-talets första hälft. Jag kommer att rikta min text mot blod som ett argument för att binda ett folk samman och jord som en symbol för den brukade marken, landet. Denna kombination av blodsband och jord skapar en koppling mellan ett folk och ett land, en nation, en landsbygd. En koppling med tydliga gränser, tydlig tillhörighet, och ett minst lika tydligt avståndstagande. Historikern Ben Kiernan citerar Hitlers *Mein Kampf*:

Hitler kopplade samman jord och blod och fortsatte: ”Den folkliga statens utrikespolitik måste säkerställa att den ras som utgör grundvalen

för staten också fortsättningsvis fortlever genom att skapa en frisk, livskraftig och naturlig relation mellan å ena sidan nationens befolkningsmängd och dess tillväxt och å andra sidan kvantiteten och kvaliteten på jorden. Förutsättningen för en hälsosam relation är att man sörjer för att detta folk kan få sin näring av sin egen jord.” Enligt Hitlers åsikt måste Tyskland ”inför framtiden välja att slå in på jordens politik.”<sup>1</sup>

En livskraftig och naturlig relation mellan nationens befolkningsmängd och jordens kvantitet och kvalitet. Kiernan visar på den aspekt av nazismens ideologi som min text kommer att behandla.

Gränser har makten att omfamna och inkludera en viss grupp människor, och samtidigt stänga ute en annan. Från första halvan av nittonhundratalet finns i Europa tydliga spår efter gränser som användes på detta sätt. Det talades i Tyskland om samhällliga och ekonomiska problem, och det påstods att vissa icke önskvärda människogrupper var orsaken till dessa problem. För att motverka de samhällliga problemen, och i längden också de icke önskvärda människogrupperna, antogs en serie lagar i Nürnberg, den 15 september år 1935:

§ 4. (1) Judar äro förbjudna att hissa riks- och nationalflaggan och tecken med riksfärgerna.

(2) Däremot äro tecken med judiska färger tillåtna för dem. Utö vandet av denna befogenhet står under statligt skydd.<sup>2</sup>

Den tyska flaggan var och är en symbol för Tyskland; gränsen, territoriet, landet, jorden. Att förbjuda vissa människor att bruka nationens flagga skulle visa sig vara ett första steg i att förskjuta dem från det territorium som flaggan symboliserade. Från att vistas på själva marken, bruka jorden. Den politiska apparaten visar med en civilisations medel att judar, människor, inte är önskvärda inom landet.

Nazismen relativiserade det tyska rikets gränser för att expandera sitt territorium, men skapade samtidigt en gräns utöver de rent geografiska gränsdragningarna. Denna gräns var en blodsgräns, en typ av gränsdragning som är ett grundfundament i en rasistisk förståelse av människan och världen. Målet med att omformulera gränsen för ”det tyska” som en blodsgräns istället för en geografisk gräns var att rättfärdiga en expansiv

<sup>1</sup> Ben Kiernan, *Blod och Jord: Historien om folkmord och utrotning, från Sparta till Darfur*, (Stockholm, 2010), s. 530.

<sup>2</sup> Roy Andersson, *Vår tids rädsla för allvar*, (Stockholm, 2009), s. 198.

kolonisering av omkringliggande länder. Detta för att skapa så kallat *lebensraum*, utrymme för det tyska folket att leva på.<sup>3</sup> Ett argument för koloniseringen var blodet, att det tyska folket var överlägset andra ”människoraser”. Men ett annat rörde kopplingen till jorden:

Enligt nazisternas uppfattning var judarna inte ”rotade i jorden”, något som utmärkte ”riktiga folkslag”, såsom tyskarna och polackerna. Historikern Jeffrey Richards skriver: ”Juden framställdes som materialist och alltså som fiende till den folkliga spiritualismen, som en rotlös vandrare och därför raka motsatsen till folket och dess djupa rötter i jorden och som själva inbegreppet av storfinansens, industrin och staden och sålunda främmande för folkets agrara bondeideal.”<sup>4</sup>

Här ser vi rasistiska argument som direkt kopplas samman med en jordbunden politik. Ett ”riktigt folk” anses vara starkt rotade i själva jorden de lever på.<sup>5</sup> Det var här, lika mycket som i kroppen, som den andra typen av gräns blev till, en skiljegräns mellan ”raser”.

Det blodröda streck som så ofta används på kartor för att skilja en nation från en annan blir i detta fall en påminnelse om det blod som spillts, och som skiljts åt av en icke-geografisk barriär:

§ 1. (1) Äktenskap mellan judar och statsanhöriga av tyskt eller närbesläktat blod äro förbjudna. Äktenskap, som trots detta ingåtts, äro ogiltiga, även om de för att kringgå denna lag ingåtts i utlandet.

[...]

§ 2. Utomäktenskapligt umgänge mellan judar och statsanhöriga av tyskt eller närbesläktat blod är förbjudet.

§ 3. Judar få icke sysselsätta i sitt hushåll kvinnliga statsanhöriga eller närbesläktat blod under 45 år.<sup>6</sup>

Blod fick inte blandas med blod, människor fick inte blandas med människor. Nazismen skapade en biologisk gräns mellan människor snarare än en geografisk gräns mellan territorier, och gränsen byggdes på fördomar om blodstillhörighet. Äktenskap förbjöds, umgänge utanför äktenskap förbjöds, anställningar förbjöds. Alla förbud baserades på individens blod. Människor skiljs från människor, blod skiljs från blod.

<sup>3</sup> Sven Lindqvist, *Utrota varenda jävel*, (Nörhaven, 1993), s. 216ff.

<sup>4</sup> Kiernan, s. 537.

<sup>5</sup> Det finns givetvis en ironi i denna övertygelse, eftersom det ”tyska folket” var lika ungt som den tyska nationen, som stammar från tidigt 1800-tal.

<sup>6</sup> Andersson, s. 196.

Att denna retorik dominerade i 1930-talets Tyskland är välkänt. Något som inte diskuteras lika mycket är Sveriges roll i nazismens Europa, och det tal om blodsgränser och geografiska gränser som pågick här under samma tid.<sup>7</sup> Sverige som ofta benämns som neutralt under andra världskriget (även om kritik mot dessa påståenden lyfts allt mer), var utan tvekan delaktigt i skapandet, och förstärkandet, av de blodsgränser som den nazistiska ideologin förespråkade. På svensk begäran började man i nazismens Tyskland märka alla judars pass med ett rött ”J” år 1938.<sup>8</sup> Socialstyrelsen i Sverige skickade därefter ut ett meddelande till samtliga passkontrollanter:

I betraktande av rådande förhållanden måste skäligen anledning för närvarande anses föreligga till det antagande, att innehavare av såsom österrikiska betecknade pass även som innehavare av sådana tyska hemlandspass, vilka enligt i Tyskland utfärdade bestämmelser [...] äro märkta förmedelst anbringandet av bokstaven J på passets första sida, äro emigranter.

Innehavare av pass av något av de båda nu angivna slagen bör därför avvisas med mindre han innehar uppehållstillstånd eller gränsrekommendation.<sup>9</sup>

”J”, en symbol för människor som enligt socialstyrelsen var ovälkomna. Rött, en symbol för blod; livsnödvändigt och lika för alla människor. Människor med detta blod pumpande genom kroppen har stoppats vid en på kartan tydligt dragen linje i rött, den geografiska gräns som omsluter Sverige. Men framförallt, rött, en färg som tjänar som påminnelse för allt det blod som har mättat jorden i koncentrationslägren.

Dessa stämplade pass är ett exempel på hur man i Sverige begränsade tillgången till den geografiska ytan, jorden, för icke välkomna människor. Detta genom en politik som liknar *jordpolitik*. Denna jordpolitik försvårade uppenbarligen situationen för flyktingar som sökte inträde i Sverige. Ytterligare förändringar tätade gränserna än mer, och då snarare genom *blodpolitik*. Åren 1929–1943 delades det ut en soldatinstruktion till värnpliktiga och befäl i Sverige:

<sup>7</sup> För en introduktion till detta, se exempelvis Tobias Hübinette & Catrin Lundström, ”Three stages of hegemonic whiteness: Understanding racial temporalities in Sweden”, *Social identities* 2014:11.

<sup>8</sup> För mer om detta och Sveriges roll i förintelsen, se exempelvis [www.levandehistoria.se](http://www.levandehistoria.se)

<sup>9</sup> Andersson, s. 204.



Det är i folkets rasegenskaper som vår förmåga och kraft ytterst bottna. För en nation är bevarandet av rasens goda egenskaper av utomordentlig betydelse i den ständigt fortgående tävlingskampen mellan folken. Nationens kraft, välstånd och kultur bero därav. Därför utgör blandning med en icke likvärdig ras en av de största farorna för ett högt stående folk.<sup>10</sup>

Detta meddelande utdelades till de som ansvarade för att skydda Sverige och dess gränser. Det officiella Sverige lutade sig på en rasbiologisk retorik som känns igen från de Nürnbergska lagtexterna.<sup>11</sup>

Några år tidigare, 1922, inrättades efter ett riksdagsbeslut Statens institut för rasbiologi vid Uppsala Universitet. Läkaren Herman Lundborg, som var drivande i förverkligandet av institutet, blev dess förste och mest berömda föreståndare.<sup>12</sup> Lundborgs inställning till rasbiologi kan kort beskrivas med ett citat ur hans *Västerlandet i fara (allmän orientering)*:

Rasbiologien är läran om släkternas, folkens och rasernas liv och utveckling. Den befattar sig med alla de faktorer som äro i stånd att förändra det biologiska arvet i gynnsam eller ogynnsam riktning – fysiskt såväl som psykiskt.<sup>13</sup>

Påståendet bär stora likheter med soldatinstruktionen som skickades ut några år senare. Båda texterna har dessutom i förlängning den svenska staten som avsändare, och representerar den officiella ståndpunkt som det neutrala Sverige kom att hålla fast vid genom större delen av andra världskriget. Blodet och jorden och vad som gjordes i deras namn under den första halvan av 1900-talet är en del av den svenska historien lika mycket som den tyska, även om detta är något som vi, de vita bussarnas nation, sällan vill kännas vid.

---

<sup>10</sup> Ibid., s. 220.

<sup>11</sup> För mer om denna blodspolitik och Sveriges omfattande steriliseringsprogram, se exempelvis Mattias Tydén, *Från politik till praktik. De svenska steriliseringslagarna 1935–1975*, (Stockholm, 2002).

<sup>12</sup> Uppsala Universitet, "Rasbiologiska institutets arkiv" <http://www.ub.uu.se/samlingar/verk-och-samlingar-i-urval/rasbiologiska-institutet/>, (hämtad 2015-07-16). För mer om Herman Lundborg, se exempelvis Maja Hagerman, *Käraste Herman. Rasbiologen Herman Lundborgs gåta*, (Stockholm, 2015).

<sup>13</sup> Andersson, s. 208.

## KULTUR OCH ETNICITET

Under första halvan av nittonhundratalet talades det om de samhälleliga och ekonomiska problem som icke önskvärda människogrupper ansågs utgöra. I dessa diskussioner aktualiserades, som vi sett ovan, jord och blod. Dessa två begrepp blev symboler för den påstått nationella, och biologiska, skillnaden mellan människor och människor. Idag talas det fortfarande om de samhälleliga och ekonomiska problem som vissa människogrupper sägs föra med sig. I Sverige har dock begreppet *blod* idag övergetts för den kulturella eller den etniska gränsdragningen. Begreppet *jord* finns fortfarande kvar. Alltså är de geografiska skillnaderna och den nationella tillhörigheten (eller icke-tillhörigheten) fortfarande aktuella, samtidigt som etnicitet har presenterats som 2000-talets motsvarighet till blod.

I den rasistiska retorik som användes i Europa under nazismens 1930-tal var biologi den primära vetenskapliga grunden. I *Blod och Jord* beskriver Kiernan det nazistiska ”patologiska judehatet” som en ”traditionellt inspirerad och instinktivt bekräftad antisemitism som beroende på sin rasistiska/biologiska utformning antog en särskilt rigid natur”.<sup>14</sup> Biologiska argument användes för att förringa, skilja, och skapa förakt mellan människor. Biologiska argument föranledde både den så kallade slutgiltiga lösningen och den tyska erövringen av territorium.<sup>15</sup>

Idag har den vedertagna biologiska vetenskapen lämnat den rasbiologiska irrläran bakom sig. Detta betyder inte att rasismen är förbi. Istället har det skett ett skifte i det rasistiska rummet. Biologi är inte längre den framgångsrika plattform för rasistisk diskurs som det en gång var. Argumenten är motbevisade. Diskussionen har istället flyttats till ett annat fält, och idag är det idéer om etniska och kulturella skillnader som betonas inom den institutionella rasismen (i Sverige med Sverigedemokraterna som främsta företrädare).

Självva ordet etnicitet, och etnisk, blir här intressant. Det härstammar från grekiskans *ethnos*, som refererar till ett folk, eller en grupp med vissa kulturella likheter.<sup>16</sup> Ordet etnicitet kan vid första anblicken verka tydligt. Som sociologen Ali Rattansi betonar är det dock snarare förvillande

---

<sup>14</sup> Kiernan, s. 544.

<sup>15</sup> Liksom det tidigare hade rättfärdigat kolonialmakternas expansion av territorium i andra delar av världen.

<sup>16</sup> Ali Rattansi, *Racism – a very short introduction*, (New York, 2007), s. 88.

otydligt. Hur definieras ett folk? Vad är kulturella likheter? En skulle till exempel kunna argumentera för att alla inom ett folk talar samma språk, vilket kan innebära en viss gemenskap. Dock är ett gemensamt språk varken en garanti för likhet eller för gemensamma värderingar bland de individer som talar det. Få språk delas av alla personer inom en specifik nation, en specifik religion, eller ett specifikt område. Gemensam utbildningshistoria, tillgång till information eller liknande upplärning är inte heller det någon garanti för likhet mellan människor.<sup>17</sup>

För att kunna hävda en bestämd likhet mellan människor inom en etnisk grupp så krävs troligtvis en sådan detaljerad indelning att begreppet i stort förlorar sin betydelse. Detta innebär att det är oerhört svårt att påvisa att någon tillhör en så kallad etnisk grupp eller ett folk, och att det finns en stor risk för generaliseringar vid användning av begreppet. Detta betyder inte att etnicitetsbegreppet har slutat användas – istället är det kanske just dess otydlighet som gör det så populärt både bland rasistiska grupperingar som Sverigedemokraterna och bland förment ”antirasistiska” politiker.<sup>18</sup>

I Sverige är det tydligaste exemplet på hur diskussionen vridits mot kultur och etnicitet just Sverigedemokraterna. Deras politiska agenda kretsar kring invandringspolitik och därmed också kring invandrande människor. I deras principprogram under rubriken *Sverigedemokraterna och kulturen* beskrivs begreppet kultur, ett begrepp som bär stor vikt inom partiets ideologi. Definitionen är följande:

[L]evnadssättet som förenar ett samhälle eller en viss grupp människor. Som sådant inkluderar det bland annat språk, beteendemönster, seder och högtider, institutioner, konst och musik, klädsel, religion, ritualer, lekar, värderingar och normer för lagar och moraliska system.<sup>19</sup>

Citatet är relativt tydligt när det kommer till att definiera begreppet kultur utifrån partiets perspektiv. Vidare, i samma kapitel, utvecklar de sin syn på kultur:

---

<sup>17</sup> Ibid.

<sup>18</sup> Jmfr Tobias Hübinette.

<sup>19</sup> Sverigedemokraterna, ”Principprogram 2011”, uppl. 2, s. 18, tillgänglig: [https://sd.se/wp-content/uploads/2013/08/principprogrammet2014\\_webb.pdf](https://sd.se/wp-content/uploads/2013/08/principprogrammet2014_webb.pdf), (hämtad 2015-07-22).

Utländska företeelser kan mycket väl bli en del av den svenska kulturen om det sker naturligt, frivilligt, organiskt och successivt. Kulturimpulser som utan att anpassas till svenska förhållanden inympas i det svenska samhället av makthavare eller grupper som inte själva ser sig som svenska betraktar vi dock inte som en del av den svenska kulturen utan snarare som en form av kulturimperialism. Berikande kulturmöten sker bäst utan tvång eller propåer från överheten.<sup>20</sup>

Det kulturella utbyte som inte sker naturligt, frivilligt, organiskt eller successivt, är enligt partiet en form av kulturimperialism. Kulturimperialism kan med andra ord beskrivas som ett kolonialt övertagande av en annan kultur, i detta fall den av partiet så kallade ”svenska kulturen”. Sverigedemokraterna verkar betrakta den påstådda kulturimperialismen som än värre om den förmedlas av människor som inte själva ser sig som svenska.

Sverigedemokraterna knyter starka band mellan särskilda kulturella yttringar och det som de anser vara svenskhet. Med andra ord: för att bli svensk enligt Sverigedemokraternas standard måste vissa kulturella krav uppfyllas. I det första citatet ur partiprinciperna (definitionen av begreppet kultur) är det tydligt att kultur utgör en stor del av en människas liv. För att vara svensk, enligt Sverigedemokraterna, bör en leva efter den så kallade svenska kulturen. Detta innebär alltså att leva med en specifik klädsel, ett beteendemönster, en religion, osv. Alla dessa krav på att leva inom en kulturell ram gör det troligen mycket svårt för många och inte bara för ”grupper som inte själva ser sig som svenska” att kvalificera sig för svenskhet.<sup>21</sup> Vidare innebär detta att partiets definition av kulturimperialism omfattar alla nämnda kulturyttringar: en människas klädsel, beteendemönster, religion, osv. Sammantaget skulle en människas hela existens, enligt Sverigedemokraterna, kunna vara en form av kulturimperialism.

Under kapitlet ”religion” förmedlar partiet ett tydligt exempel på detta, i en text som visar på en utpräglat rasistisk människobild. Här betraktas en människas hela existens som ett hot, och invandring som kolonialism:

---

<sup>20</sup> Ibid.

<sup>21</sup> Sverigedemokraterna, s. 19.

Islam och i synnerhet dess starka politiska och fundamentalistiska gren är enligt Sverigedemokraternas uppfattning den religiösa åskådning som visat sig ha svårast att harmoniskt samexistera med den svenska och västerländska kulturen. Islamismens inflytande på det svenska samhället bör därför i största möjliga utsträckning motverkas och invandringen från muslimska länder med starka inslag av fundamentalism bör vara mycket starkt begränsad.<sup>22</sup>

Det vi läser ovan är en text, från ett riksdagsparti, som liksom 1930-talets rekommendationer argumenterar för att begränsa vissa människors rättigheter. Denna gång sker detta dock inte utifrån biologiska argument, utan utifrån kulturella och religiösa. Kvarstår gör dock idén om att nationen skall hållas ren. Men nu ska den inte vaktas från blod som inte harmoniskt kan samexistera med det svenska blodet, utan från åskådningar som har svårt att ”harmoniskt samexistera med den svenska och västerländska kulturen.”<sup>23</sup> Skiftet sker här och nu, från blod till etnicitet. Det är ett politiskt skifte som har visat sig framgångsrikt både i Sverige och i andra europeiska länder. Det handlar dock i egentlig mening inte om en annorlunda rasism än den som dominerade i Sverige och i Europa innan andra världskriget och förintelsen. Skillnaden är retorisk. Gränsdragningarna och deras potentiella resultat är desamma.

## HUMANIORA

När vi ser detta fokusskifte från blod till kultur i det rasistiska rummet, måste vi bli medvetna om att diskursens plattform skiftar. Vi ser en övergång från biologiska argument till argument som förs på humanioras plattform. Den danske vetenskapsteoretikern Søren Kjørup skriver följande om humaniora:

Med beteckningen 'humaniora' pekar vi [...] på vetenskaperna om mänskliga förhållanden uttryckta i språk och historia, konst och kultur, och om människan själv som tänkande, kännande, handlande och skapande varelse. Humaniora är *människovetenskaperna* i vid mening.<sup>24</sup>

---

<sup>22</sup> Ibid., s. 27.

<sup>23</sup> Ibid.

<sup>24</sup> Søren Kjørup, *Människovetenskaperna – Problem och traditioner i humanioras vetenskapsteori*, (Lund, 2009), s. 13.

Människovetenskaperna står alltså för vår vetenskapliga kunskap om mänskliga förhållanden, om människan som tänkande, kännande, handlande, och skapande varelse. Om människans kultur. Jag menar att det är på denna plattform som argumentationen om rasism till stor del sker idag. En förflyttning från blods- till människovetenskaperna.

När rasistiska argument förs fram på humanioras plattform är det av yttersta vikt att humaniora som vetenskap bemöter denna argumentation. För det första blir det humanisters speciella ansvar att bekämpa rasism när grupper som Sverigedemokraterna börjar använda sig av humanvetenskapernas analysobjekt, metoder och teorier för att legitimera rasism. För det andra: om inte argumenten bemöts så riskerar humaniora som vetenskap att infekteras av den rasistiska ideologi som idag frodas i samhället. Detta, som vi redan ser prov på i stora dagstidningar om än inte i vetenskapliga publikationer, skulle innebära en förvanskning av kunskapen om människan som tänkande, kännande, handlande och skapande varelse. Faktumet att *Oxford Dictionaries* utropade ”post-truth” till årets ord 2016 skvallrar om sådana processer.<sup>25</sup> Detta skulle i sin tur leda till att den rasistiska ideologin än en gång ses som vetenskaplig. Skiftet från blod till etnicitet och kultur skulle då stödjas av skiftet från biologi till humaniora.

Humaniora, i betydelsen av människovetenskaperna, måste positionera sig som en motpol till rasism. Och i själva verket är humaniora, en vetenskaplig gren som handlar om förståelse, komplexitet och empati, ett dåligt valt verktyg för rasister. För mig handlar humaniora om en slags inlevelseförmåga som syftar till att ge en ökad förståelse för andra människor, en analytisk träning i empati med potential att skapa ett mer humant samhälle genom att ge människor verktyg för att tolka, leva sig in i, förstå och känna med andra. Men för att denna potential ska kunna realiseras så krävs det att humanister tar ansvar för sin vetenskap och hur den används. Det krävs att de ständigt engagerar sig i att kritisera och dekonstruera den typ av rasistiska argument som stödjer sig på idéer om kultur, och att de istället visar på andra möjligheter.

Således, om humanister inte står upp mot rasism och istället tillåter att humanvetenskapliga argument förvanskas för att understödja en ideologi som skapar livsfarliga gränser mellan människor med basis i idéer om

---

<sup>25</sup> Oxford dictionaries, tillgänglig:

<https://en.oxforddictionaries.com/word-of-the-year/word-of-the-year-2016>  
(hämtad: 2017-04-22).

kultur och etnicitet, så bidrar vi till att dessa gränser upprätthålls. Min syn på humaniora är inte att den är en direkt motkraft till rasism. Däremot är jag säker på att kunskap om människan som tänkande, kännande, handlande och skapande varelse är nödvändig för att vi människor som bildar samhället ska kunna övervinna rasism. Humaniora är den vetenskap som kan förmedla denna kunskap. Humaniora kan ge förmågan att skapa ett mer humant samhälle, ett mer medmänskligt samhälle. Ett samhälle där människor har större inlevelse i andra människors värld. Men precis som biologi kan bli rasbiologi kan humaniora också bli rashumaniora och mobiliseras i den institutionella rasismens namn. Det är upp till varje humanist att fatta sitt beslut om vad hen vill att humaniora ska vara.





## OM HUMANIORAS GRÄNSER

*Sari al-Sagher*

**I** am so sorry to say this but I must apologize for not writing the text because my situation is not suitable for thinking and writing. I have been trying all the previous two months to make something to share with your project but our lodging is extremely crowded, in addition that I and my family live in a small room. I am so sorry again.

Sari al-Sagher, som studerade litteratur på Damaskus Universitet innan han och hans familj flydde till Sverige, arbetade på en text om flykt om humaniora som skulle tryckas i denna bok. Samtidigt bodde han på flyktingförläggning och väntade på besked gällande sin asylansökan. Texten blev aldrig klar, för som Sari själv skriver – det är inte alltid möjligt att skriva och tänka. De 8 sidor som Sari fått till sitt förfogande kvarstår emellertid.











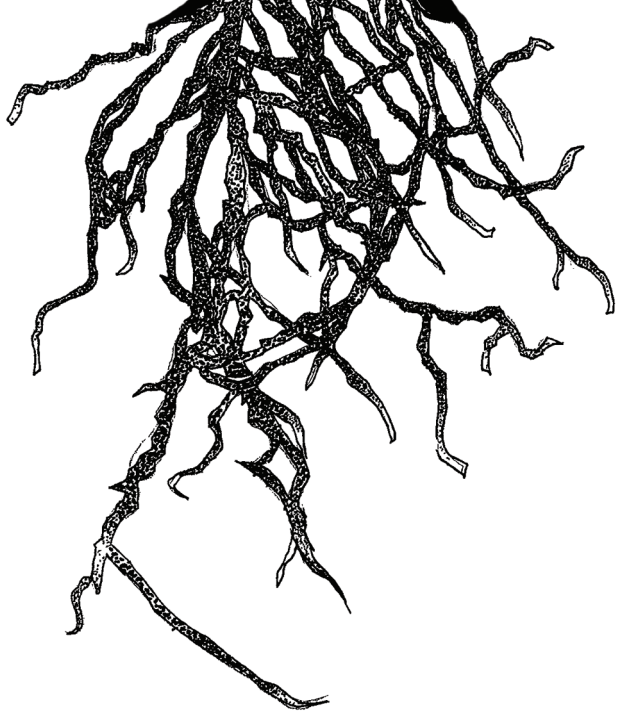












TORGET



# HISTORIESKRIVNING, POLITIK OCH FRÅGAN OM ANSVAR

## EXEMPEL UR FINLÄNDSKA OCH ISRAELISKA SAMHÄLLSDEBATTER

*Natan Elgabsi*

Contemporary human beings do not effectively realize that almost everything we nowadays possess in order to measure up to our existence with some ease is owed by us to the past; that, therefore, we have to move with greater attentiveness, tact, and insight with our dealings with it; and, above all, that we must take it very much into account because, strictly speaking, it is present in its legacy to us. To be oblivious to the past, to turn our backs on it, has the effect we are witnessing today, namely, that human beings are becoming barbarians again.<sup>1</sup>

Vanligtvis betraktas akademisk historieskrivning inte som ett uttryck för politiska idéer och ändamål. Dess vetenskapliga karaktär gör frågan om ideologi och politik i historieskrivningen till en icke-fråga. En vetenskapskritisk falang har dock på senare år allt starkare betonat att objektiv vetenskap är omöjlig, och att den vetenskapliga dygden att vara icke-ideologisk är en farlig myt som både döljer ideologi i ett påstått neutralt språkbruk och sätter vetenskapliga uttrycksformer framom alla andra. För flertalet vetenskapskritiker blir frågan om kunskap en fråga om: Vems kunskap? Frågan om sanning blir: Vems sanning? Vetenskaplig objektivitet ersätts med subjektiva politiska initiativ. I enlighet med modifierade marxistiska tankeformer anses vetenskapen avspegla rådande dominansförhållanden i samhället.<sup>2</sup> Likväl blir vetenskap ett slagfält där olika konkurrerande ideologier gör upp om dominans. Denna tankeform – ytterst framträdande till exempel

---

<sup>1</sup> José Ortega y Gasset, *What is knowledge?*, (New York, 2002 [1931]), s. 192–193.

<sup>2</sup> Det bör poängteras att ideologikritik och motsvarande nymarxistiska skolor har Marx idéer som referenspunkt, men de är avsevärt modifierade. Marx skulle själv aldrig ha talat om att vetenskapen eller språket blir ett slagfält där olika ideologier gör upp om dominans. Däremot skulle han nog ha gått med på att produktionsförhållandena i samhället ger uttryck åt en viss ideologisk överbyggnad. Se exempelvis; Karl Marx & Friedrich Engels, "Den tyska ideologin", i *Människans frigörelse*, övers. och red. i urval av Sven-Eric Liedman, (Göteborg, 1995 [1845–1846]), s. 135–197.

i ideologikritik, dekonstruktivism och postkolonial teori – medför att olika ideologier i samhället uttrycker egna berättelser som ofta konkurrerar med varandra, naturligtvis i vitt skilda politiska syften.<sup>3</sup> I dessa misstänksamma kretsar anses nationalstatens enhetsberättelse vara en manifestation av förtryck. Så kallade *conflicting narratives* (konkurrerande berättelser) och *counter-narratives* (motberättelser) anses däremot vara rätt lösning i ett politiskt klimat, där allas röst skall höras.

I denna essä diskuterar jag två exempel på förhållandet mellan historievetenskap och politisk aktivism. Det ena exemplet är från Finland där de genealogiska vetenskaperna numera inte anses pådriva politiska jargonger, vilket däremot var fallet kring sekelskiftet 1900. Trots det tenderar forskningen i vissa fall att understödja en viss identitetspolitisk tankeform även idag – en finsknationalistisk tankeform som går ut på att ta avstånd från det svenska i Finland. Den så kallade rasdebatten i finländsk historia står som exempel här. Jag ämnar betona länken mellan historievetenskap och politik trots att den i allmänhet inte anses vara aktuell i Finland. Det andra exemplet är från Israel, där samhällsvetenskap och humaniora numera i många fall anses vara ideologiska och politiserade vetenskapsområden. För den så kallade postsionistiska rörelsen i Israel är vetenskap ett medium för politisk aktivism. Här handlar det nästan uteslutande om vilket politiskt ändamål vetenskapen tjänar.

Ändamålet med denna essä är att genom två fallstudier beskriva och diskutera hur intimt sammanlänkade politik och historieskrivning ofta är. Samtidigt ämnar jag diskutera gränsen för det politiska i historieskrivningen. Vetenskaplig historia kan, förment eller oförment, tjäna politisk aktivism – såväl höger- som vänsterideologisk sådan. Ibland får vetenskapen sitt moraliska värde på basis av den politiska åsikt den representerar, eller det krav på vetenskaplighet den uppfyller. Denna tankeform kan vara problematisk. Jag hävdar att humaniora vägleds av moraliska ställningstaganden som inte på något enkelt sätt varken är politiska eller vetenskapliga sådana, och absolut inte *föreskrivs* av den politiska aktivism de tjänar eller den vetenskapliga objektivitet de gör

---

<sup>3</sup> Louis Althusser uttryck beskriver rätt väl den nymarxistiska idén om vetenskap och kunskap: "The ultimate stake of philosophical struggle is the struggle for *hegemony* between the two great tendencies in world outlook (materialist and idealist). The *main* battlefield in this struggle is scientific knowledge: for it or against it." Louis Althusser, "Philosophy as a revolutionary weapon: Interview conducted by Maria Antonietta Macciocci," i *Lenin and philosophy*, (New York, 1971 [1968]), s. 18.

anspråk på.<sup>4</sup> Med utgångspunkt i filosofen Simone Weils och sociologen Max Webers ansvarsetik, anser jag att varken vetenskap eller någon viss politisk åsikt på förhand medför ansvarsfullhet gentemot den värld vi lever i.<sup>5</sup>

## RASDEBATTEN I FINLAND HAR BLIVIT VATTEN PÅ SANNFINLÄNDARNAS KVARN

Rasdebatten i Finland har en lång historia, men själva problematiken kan rätt väl uttryckas i ett exempel. Den 20 februari 2013 intervjuades högerpartiet Sannfinländarnas ordförande Timo Soini i TV-programmet *BBC Hard Talk* om olika EU- och invandringsrelaterade frågor.<sup>6</sup> Svenska folkpartiets – det parti som stöder det svenska språket och den svenska kulturen i Finland – ordförande Carl Haglund beskyllde Soini för att skämma ut Finland, eftersom Soini enligt Haglund inte på ett tillfredsställande sätt kunde svara på olika frågor gällande den rasism som vissa i Sannfinländarna hade givit uttryck åt.<sup>7</sup> I debatten som följde i media hävdade flera politiskt inflytelserika personer att Svenska folkpartiet inte skall tala om rasism, eftersom flertalet finlandssvenskar var rasister, främst språkforskaren A.O. Freudenthal (1836–1911).<sup>8</sup> Ett argument som också framkommer är att man än idag i finlandssvenska kretsar delar ut en så kallad Freudenthalmedalj.<sup>9</sup> Freudenthalkortet

<sup>4</sup> En viktig fråga som tyvärr går utöver denna essä är varför moral inte enbart är ”en ståndpunkt som jag råkar ha”. Följer man Emmanuel Levinas uppfattning om att vända sig mot ett ansikte, är det uppenbart att moral inbegriper någonting som föregår alla politiska och ideologiska ställningstaganden. Emmanuel Levinas, *Totality and infinity: An essay on exteriority*, (The Hague, 1979 [1961]). Se speciellt stycket: ”Ethics and the face”.

<sup>5</sup> Simone Weil, *Oppression and liberty*, (Amherst, 1973 [1955]); Max Weber, ”Politics as a vocation” i *Max Weber’s complete writings on academic and political vocations*, (New York, 2007 [1919]), s. 155–207.

<sup>6</sup> BBC, ”Nobody is hated by the Finns Party”, tillgänglig: <http://www.bbc.co.uk/programmes/p015by2x> (hämtad: 2015-04-05).

BBC HARDtalk, 2013-02-20, tillgänglig: <https://www.youtube.com/watch?v=-BgLGIo0yd8> (hämtad: 2015-04-05).

<sup>7</sup> Niklas Evers, ”Haglund: ’Soini skämmer ut Finland’”, *Yle*, 2013-02-21, tillgänglig: <http://svenska.yle.fi/artikel/2013/02/21/haglund-soini-skammer-ut-finland> (hämtad: 2015-04-05); Jorma Palovaara, ”Haglund: Soinilla ei ole kanttia lähteä keskustelemaan rasismista”, *Helsingin sanomat*, 2013-03-02, tillgänglig: <http://www.hs.fi/politiikka/a1362191935657> (hämtad: 2015-04-05).

<sup>8</sup> Axel Olof Freudenthal, *Om svenskarnes inflyttning till Finland* (Helsingfors, 1880), s. 3–4.

<sup>9</sup> Jussi Niinistö, ”Haglund ja Freudenthal-mitali”, *Uusi Suomi*, 2013-02-21, tillgänglig:

drogs fram i flera debatter efter Haglunds uttalande.<sup>10</sup> Bland annat Jussi Niinistö<sup>11</sup> och Reijo Tossavainen, framstående politiker tillhörande Sannfinländarna, lyfte i tidningen *Uusi Suomi* fram Freudenthal som rasist, och Freudenthalmedaljen som en rasistisk manifestation från finlandssvenskt håll.<sup>12</sup> Undertonen är att det svenska i Finland är och har varit rasistiskt, och att man därför bör göra sig av med det svenska språket och den svenska kulturen för att stärka den finländska nationella självkänslan.

Sannfinländarnas politiska jargong är inget nytt. Den härrör bland annat från en konflikt mellan svensknationalistiska och finsknationalistiska rörelser i Finlands historia och har tidigare, kring sekelskiftet 1900, funnits såväl i vetenskapen som i samhället. I den finsknationalistiska så kallade *fennomanska* ideologin har Sverige framställts som en kolonialmakt som förtryckte Finland, påtvingade ”finnarna” (det vill säga finskspråkiga i Finland) det svenska språket och den svenska kulturen, och hämmade det finska folkets utveckling. Det svenska språket och den svenska kulturen anses vara ett främmande element i Finland, ett element som skall elimineras eftersom det är skadligt för den nationella självkänslan. I den *svekomanska* ideologin sedan slutet av 1800-talet har Sverige framställts som det land som tillförde ”finnarna” den västerländska kulturen och de västerländska värderingarna. Finland har Sverige allt att tacka för att det över huvud taget existerar, och därför är det alldeles naturligt att det svenska är en integrerad del av Finland. Därtill har de svenska i Finland

---

<http://jussiniinisto.puheenvuoro.uusisuomi.fi/133459-haglund-ja-freudenthal-mitali> (hämtad: 2015-04-05).

<sup>10</sup> Stina Sirén, ”Sannf tar fram Freudenthal-kortet”, *Yle*, 2013-02-22, tillgänglig: <http://svenska.yle.fi/artikel/2013/02/22/sannf-tar-fram-freudenthal-kortet> (hämtad: 2015-04-05).

<sup>11</sup> Jussi Niinistö, filosofie doktor i historia och aktiv forskare fram till 2004, utnämndes i slutet av maj 2015 till Finlands försvarsminister.

Finska Notisbyrån, ”Här är alla nya ministrar,” *Hufvudstadsbladet*, 2015-05-29, <http://hbl.fi/nyheter/2015-05-27/756996/fjorton-ministrar-i-sipilas-regering> (hämtad: 2015-07-07);

Finska Notisbyrån, ”Historikern som blev försvarsminister,” *Hufvudstadsbladet*, 2015-02-27, tillgänglig:

<http://hbl.fi/nyheter/2015-05-27/757050/historikern-som-blev-forsvarsminister> (hämtad: 2015-07-07).

<sup>12</sup> Reijo Tossavainen, ”RKP/Haglund häpääsee suomalaiset,” *Uusi Suomi*, 2013-02-22, tillgänglig:

<http://reijotossavainen.puheenvuoro.uusisuomi.fi/133468-rkphaglund-hapaisee-suomalaiset> (hämtad: 2015-04-05); Niinistö, 2013-02-21.



ibland också ansett sig vara socialt privilegierade, en tanke som i viss mån finns kvar än idag. I början av 1900-talet gjordes det på finlandsvenskt håll skillnad mellan så kallade ”öst-svenskar” (svenskspråkiga i Finland) och ”finnar” (finskspråkiga i Finland), där bägge folkgrupper, eller raser som de då kallades, ändå ansågs vara finländare.<sup>13</sup> Dessa idéer har varit tämligen vanliga i intellektuella kretsar under 1800- och 1900-talen. På den tiden var de påtagliga inom olika vetenskapliga discipliner, men numera anses de inte vara det.<sup>14</sup>

När rasfrågan i Finland – det vill säga främst svensk rasdiskriminering gentemot finskspråkiga i Finland – diskuteras är det mot bakgrunden av dessa identitetspolitiska strömningar som den bör förstås. Det är alldeles riktigt att vissa forskare för hundra år sedan gjorde skillnad på svenskspråkiga och finskspråkiga personer såväl på språklig som på etnisk (på den tiden raslig) grund. Skillnaden kunde ibland också ta sig uttryck i sociala ojämlikheter. Men den viktigaste frågan är hur man på ett ansvarsfullt sätt bör hantera dessa förflutna diskrimineringar. Sett till argumenten i debatten verkar Sannfinländarna inte vara ute efter att hantera problematiken på ett ansvarsfullt sätt. De är varken ute efter att förhålla sig till dessa idéer som uttryck för en viss tidsanda, eller att fördöma dessa idéer som oacceptabla i vårt nuvarande samhälle. Snarare vill de lyfta upp denna obekvämlighet i det finlandssvenska förflutna för att kunna peka finger åt den svenskspråkiga befolkningen i Finland. Rasism och finlandsvensket kopplas samman och blir ett politiskt argument för att göra sig av med det svenska i Finland. Historia används inte i syfte att göra upp med ett obekvämt förflutet, eller ta ansvar för en förfluten livsvärld. Snarare används historia ånyo för identitetspolitiska syften med finsknationalistiska undertoner – *yksi kieli, yksi mieli* (ett språk, en själ/ande). Utan tvekan är detta en form av högerideologisk aktivism.

Enligt historievetenskaplig praxis är det naturligtvis anakronistiskt att se alla förflutna former av rastänkande som uttryck för rasism, men denna anakronistiska länk mellan rastänkande och rasism görs av allt att döma

<sup>13</sup> Pertti Anttonen, *Tradition through modernity: Postmodernism and the nation-state in folklore scholarship*, (Helsingfors, 2005), s. 143ff, 156–162; Sten Högnäs, *Kustens och skogarnas folk: Om synen på svenskt och finskt lynne* (Stockholm, 1995), s. 93ff, 155ff, 174–182.

<sup>14</sup> Tapani Tuovinen, “The Finnish archipelago coast from 500 AD to 1550 – a Zone of Interaction,” i *Maritime landscape in change: Archaeological, historical, palaeoecological and geological studies on western uusimaa*, (Helsingfors, 2011), s. 21–23.

i samhällsdebatten. I tidningen *Hufvudstadsbladet* pågick det nyligen en debatt om detta.<sup>15</sup> Det intressanta är att länken tenderar att förekomma redan i vissa delar av den finländska historievetenskapen där man sedan 1978 på allvar har försökt lyfta fram ”finnarnas” plats i en allrådande europeisk rasmentalitet.<sup>16</sup> Genom den numera avlidne idéhistorikern Aira Kemiläinen och hennes forskarlag väcktes intresset för dessa rasfrågor i det förflutna, rasfrågor som Kemiläinen anser fortfarande påverkar självförståelsen hos de finskspråkiga i Finland. I flertalet av sina verk hävdar hon att europeiska författare och vetenskapsmän har haft en rasistisk hållning gentemot finskspråkiga i Finland sedan den fysiska antropologin grundades på 1700-talet av Linné, Buffon och Blumenbach fram till idag. ”Finnarna” ansågs ofta tillhöra den så kallade ”mongoliska människotypen”, en människotyp som ansågs vara estetiskt, intellektuellt och kulturellt lägre stående.<sup>17</sup> Detta har enligt henne lett till ett mindervärdeskomplex som fortfarande präglar den finskspråkiga befolkningen i Finland – ett evigt stigma. Hennes länk mellan rastänkande och rasism är speciellt tydlig i artikeln ”Rajankäyntiä rodusta rasismiin” från 1994,<sup>18</sup> där hon uttryckligen hävdar att ”finnarna” blev rasistiskt behandlade i stora mängder europeisk teori och litteratur under 1800- och 1900-talen – precis samma argument som vissa politiker i partiet Sannfinländarna ständigt gör bruk av idag.

En viktig fråga här är huruvida man kan anse att Kemiläinens forskningspraktik är opolitisk när dessa argument ständigt används för identitetspolitiska ändamål. Vilken är historieskrivningens relation till denna nationalism? Hennes forskningspraktik tenderar att pådriva en

<sup>15</sup> Se debatten: Philip Teir, ”När Maria och Uno blev folktyper,” *Hufvudstadsbladet*, 2015-03-01, s. 4-8; Bo Lönnqvist, ”Rashygien varken tabubelagt eller undångömt,” *Hufvudstadsbladet*, 2015-03-07, s. 30; Alexandra Ramsay, ”Rasbiologi är inte enbart lik i lasten,” *Hufvudstadsbladet*, 2015-03-07, s. 30; Henry Nygård, ”Dra inte självklara paralleller,” *Hufvudstadsbladet*, 2015-03-10, s. 25; Natan Elgabsi, ”Svenskhet blir en manifestation av förtryck,” *Hufvudstadsbladet*, 2015-03-22, s. 29; Riitta Mäkinen, ”Fakta kan öka förståelsen,” *Hufvudstadsbladet*, 2015-03-29, s. 31.

<sup>16</sup> Projektet hette *Suomen väestön rodullinen alkuperä ja kansallinen identiteetti suomalaisessa ja muussa eurooppalaisessa ajattelussa 1800- ja 1900-luvulla*. Finansiering för projektet söktes 1978. Det beviljades av Finlands Akademi som projekt nummer 125 och finansierades 1981-1984.

<sup>17</sup> Aira Kemiläinen, *Finns in the shadow of the "Aryans": Race theories and racism*, (Helsingfors, 1998). Resultaten från alla hennes tidigare verk om rasdebatten i Finland har av henne i ovan nämnda bok bearbetats och översatts.

<sup>18</sup> Aira Kemiläinen, ”Rajankäyntiä rodusta rasismiin,” *Historiallinen Aikakauskirja*, 1994:92, s. 99-105.

fennomansk tankeform, men den har gjorts immun genom att vara vetenskaplig, och i Finland är vetenskapen förment opolitisk. I detta fall är kopplingen mellan historieskrivning och politik stark fastän vetenskapssamfundet väljer att inte ta det i beaktande. För enligt historievetenskaplig praxis är Kemiläinens resultat utmärkta, fränsett hennes länk mellan rastänkande och rasism som kanske lämnar någonting att önska enligt vissa forskare.

### POSTSIONISM I ISRAEL: POLITIK GÅR FÖRE ANSVAR

Vad gäller länken mellan politik och historievetenskap i Israel är läget helt omvänt. Därför finns det skäl att också här lyfta fram ett exempel. Den ideologikritiska och (vänster)politiskt aktiva rörelsen postsionism är ute efter att bryta ner ett så kallat sionistiskt metanarrativ som anses vara förtryckande mot den arabiska befolkningen i Israel. Postsionister gör för det mesta bruk av propalestinska och antiisraeliska argument, och har ofta en ideologikritisk uppfattning om kunskap – främst att olika grupper uttrycker egna identitetsberättelser som är lika sanna, och att verkligheten är relativ i enlighet med dessa. Ett vanligt argument är att Israel, som är grundat på sionistiskt initiativ, är en kolonialmakt, ett liknande argument som palestinska nationalister använder.<sup>19</sup> Utanför Israel finns det ett flertal framstående postsionister och antisisionister, bland annat Ilan Pappé, Norman Finkelstein och Noam Chomsky.

En av de mest framstående av dessa är historikern Pappé, som på senare dagar allt mera har vänt sig mot staten Israels enligt honom rasistiska karaktär. På 1990-talet var han politiskt aktiv i kommunistpartiet i Israel. Till följd av en skandal och på uppmaning av sina kollegor sade han år 2007 upp sig från sin post på universitetet i Haifa. Numera är han professor i Exeter, där han för en kampanj i syfte att bojkotta israeliska universitet och den kunskap som produceras där. Skandalen handlade om

---

<sup>19</sup> Se vad postsionisterna själva anser om sin politiska ståndpunkt; Ilan Pappé, "Post-zionist critique of Israel and the Palestinians part I: The academic debate," *Journal of Palestine Studies*, 1997:26, s. 29–41; Adi Ophir, "The identity of the victims and the victims of identity: A critique of zionist ideology for a post-zionist age," i *Mapping Jewish Identities*, (New York, 2000), s. 174–200. Se vad kritiker anser om postsionism; Shlomo Sharan, "Zionism, the Post-Zionists and Myth: A Critique", i Shlomo Sharan (red.), *Israel and the post-zionists: A nation at risk*, (Brighton & Portland, 2003), s. 26–55; Elhanan Yakira, *Post-zionism, post-holocaust: Three essays on denial, forgetting, and the delegitimation of Israel* (Cambridge & New York, 2010).

magisterstudenten Theodor Katz som 1998–1999 skrev sin magisteruppsats vid universitetet i Haifa. Katz uppsats behandlade den israeliska Alexandroni-brigadens ockupation av byarna Umm Zaynat och Tantura i samband med kriget 1948, och var främst baserad på muntliga källor. Sammanlagt utgjordes källmaterialet av 135 intervjuade personer, civila och soldater från både israeliskt och palestinskt håll. Katz hävdade att upp till 250 människor mördades i byn Tantura efter att byn ockuperats, de flesta obeväpnade. Med stöd av sin handledare Kais Firro och sin mentor Ilan Pappé hade Katz skrivit en avhandling som fick högsta betyg, men efter att den uppmärksammats av tidningen *Ma'ariv* år 2000, drogs Katz inför rätta av krigsveteraner som ansåg att Katz hade smutskastat dem, förvrängt deras vittnesmål och ljugit ihop en falsk berättelse. Han vägrade dem tillträde till de avsnitt av deras vittnesmål som han hade citerat i sin avhandling och därför gick fallet till domstolen. Här dömdes Katz till skadestånd och ombads ta tillbaka anklagelsen om att israeliska soldater hade utfört ett massmord i byn.<sup>20</sup> Katz avhandling ansågs lida av grava sakfel, felöversättningar och påhittade citat.<sup>21</sup> Men intressant nog försvarar Pappé fortfarande denna historietolkning trots dess kontroversiella karaktär. Kritiker hävdar att han försvarar den för att rädda sitt eget skinn som trovärdig historiker.<sup>22</sup> Själv hävdade Pappé att domstolsväsendet och universiteten i Israel är ideologiskt drivna och att den akademiska friheten i Israel bör ifrågasättas.<sup>23</sup>

Vad gäller den så kallade Katz-affären är det alldeles klart att historievetenskap kan ha starka politiska drag i Israel. Trots det finns det säkert flera skäl till att Pappé stöder Katz slutsatser. En historiker borde främst drivas av frågan: Vad hände egentligen i Tantura? Att göra rättvisa åt människors upplevelser i samband med ockupationen är ett annat motiv, som framkommer i Pappés *Out of the Frame* från 2010. En

---

<sup>20</sup> Både Ilan Pappé och Yoav Gelber var med på Katz rättegång, och har bägge läst hans avhandling. Jämför; Ilan Pappé, "The Tantura case in Israel: the Katz research and trial," *Journal of Palestine Studies*, 2001:30, s. 19–39; Yoav Gelber, "Appendix III: Folklore versus history: The Tantura Blood Libel," i *Palestine 1948: War, escape and the emergence of the Palestinian refugee problem* (Sussex, 2006), s. 319–327.

<sup>21</sup> Benny Morris, "The tantura 'massacre' affair," *The Jerusalem Report*, 2004–02–04, s. 18.

<sup>22</sup> Gelber, s. 319–327.

<sup>23</sup> Greg Dropkin, "Ilan Pappé: Israeli jewish myths and the prospect of American war: Interview by Greg Dropkin", 2002–09–13, tillgänglig: <http://www.labournet.net/world/0209/pappe1.html> (hämtad: 2015–09–04); Ilan Pappé, *Out of the frame: The struggle for academic freedom in Israel* (London, 2010), s. 71–108.

minst lika trovärdig orsak framkommer dock i boken *A history of modern Palestine* från 2006, en bok där Katz forskningsresultat används.<sup>24</sup> Pappé skriver:

The reader of this book will find instances and descriptions that fit many of the claims of one national narrative, the Palestinian one, but few of the Israeli one. This is not because the writer is a Palestinian: I am not. My bias is apparent despite the desire of my peers that I stick to facts and the 'truth' when reconstructing past realities. I view any such construction as vain and presumptuous. This book is written by one who admits compassion for the colonized not the colonizer; who sympathizes with the occupied not the occupiers; and sides with the workers not the bosses.<sup>25</sup>

Pappé ger i citatet uttryck för den ideologikritiska uppfattningen om historia, där man av ideologiska orsaker väljer vem man sympatiserar med, vem man lutar på, hur "sanningen" ser ut. Hur narrativet skrivs och vem man ger stöd åt är viktigare än hur noggrant man har hanterat sina fakta. På så sätt blir förfluten verklighet relativ i enlighet med de politiska åsikter och ideologiska intressen som existerar i samhället här och nu.

Sett till citatet handlar samhällsvetenskap för Pappé uppenbarligen om vänsterpolitisk aktivism, vilket sannolikt är en bidragande orsak till att han fortfarande stöder Katz kontroversiella avhandling trots all kritik. Men det finns större problem. Den 30 juni 2014 i programmet *BBC Hard Talk* fick han kommentera ett uttalande som han hade gjort 1999. Det löd: "I admit, my ideology influences my historical writing: But so what, that's the case for everybody." I intervjun menade Pappé att detta var ett gammalt uttalande, och att det inte är en god grund för att rättfärdiga en viss berättelse. Däremot menade han också att alla har en "moralisk agenda" med sitt skrivande och att det vore löjligt att anta någonting annat.<sup>26</sup> Det Pappé på ett ytterst problematiskt sätt gör här är att jämställa sin politiska åsikt med moral. För honom tenderar ett visst sorts narrativ

<sup>24</sup> Ilan Pappé, *A history of modern Palestine: One land, two Peoples*, [2 ed.] (Cambridge, 2006), s. 285–286.

<sup>25</sup> Pappé, (2006), s. 11.

<sup>26</sup> HARDtalk, tillgänglig: <https://www.youtube.com/watch?v=4lsmFS75ed4> (hämtad: 2015-07-13) se min. 12.08–12.57. BBC: News Hard Talk, "Ilan Pappé – Professor of history, University of Exeter, UK", tillgänglig: <http://www.bbc.co.uk/programmes/b049nksn> (hämtad: 2015-07-13).

automatiskt att få sitt moraliska värde från den ideologi det stöder, det politiska arbete det gör. Ett typexempel är att postsionism är rätt, sionism är fel (eller vice versa). Postsionistiska narrativ är ansvarsfulla, sionistiska narrativ är oansvariga. Men om detta är grundidén med historia som politisk aktivism finns det definitivt utrymme att ifrågasätta ett sådant förfarande.

### GRÄNSEN FÖR DET POLITISKA

Politik och vetenskap är ofta sammanbundna, speciellt i de fall jag har beskrivit ovan. I det finländska fallet används historia av de politiskt aktiva för att forma nationalistiska argument, trots att vetenskapen inte från början anses vara politisk. I det israeliska fallet är det tvärtom. Bland postsionistiska historiker anses historia tjäna politiska syften. Således formas antinationalistiska argument med hjälp av samhällsvetenskap, fastän dessa argument å sin sida ofta liknar palestinsk nationalism.

Enligt min mening finns det dock ett gemensamt moraliskt problem i bägge dessa tankesätt. Kravet om vetenskaplighet tenderar att förblinda oss från att se vilka politiskt och framför allt moraliskt tvivelaktiga ändamål Kemiläinens historievetenskap inbjuder till. Men likaså förblindar kravet om politisk aktivism – där det politiska ändamålet kan vara behjärtansvärt – oss från att se vilka moraliskt tvivelaktiga ändamål Pappés historievetenskap inbjuder till. Det räcker alltså inte att skifta fokus från vetenskaplig objektivitet till politisk aktivism, eftersom en sådan rörelse fortfarande tenderar att låsa fast oss vid övertygelsen om att *ansvar* gentemot den värld vi lever i har ett vetenskapligt eller politiskt recept som skall följas.

I *Oppression and liberty* pekar Simone Weil på just detta moraliska misstag, nämligen att se en viss ideologi eller utgångspunkt som ett ställe där det goda – det ansvarsfulla – automatiskt kan fabriceras fram. Weil kritiserar Marx i denna bok, men inte hans uppfattning om vad som borde göras i samhället, nämligen att avskaffa de borgerliga produktionsförhållandena. Snarare kritiserar hon Marx föreställning om att ett avskaffande av dessa produktionsförhållanden *i sig* kommer att innebära en bättre värld för alla – det vill säga att marxismen automatiskt kommer att bära med sig *det goda*. Hon skriver:

Since the origin of social lies is to be found among the groups struggling for domination or emancipation, the disappearance of such groups would abolish lies, and man would live in justice and in truth. And what is the mechanism by which these groups can be made to disappear?<sup>27</sup>

Citatet är i min tolkning explicit riktat mot den självändamålsdyrkan som såväl marxistiska som vetenskapliga tankeätt tenderar att leda till. I detta sammanhang handlar det naturligtvis om en marxistisk idé om att vårt samhälle är byggt på ett kapitalistiskt produktionsförhållande och att hela samhället genomsyras av detta förhållande som i sin tur upprätthåller sociala lögner. Och hur skall vi bli av med dessa sociala lögner, frågar sig Weil. Jo, genom att störta detta dominansförhållande, någonting som ligger i allas intresse, utom de som dominerar. Hennes ironiska moralkritik handlar här om marxismens tendens att ta på sig en roll som ”the automatic manufacture[r] of the good”,<sup>28</sup> eller en ”mechanism for producing paradise”,<sup>29</sup> eftersom den uppger sig råda bot på de sociala ojämlikheter som samhället anses lida av. Den uppger sig ha ett recept på hur en bättre värld skall uppnås och hur denna goda värld skall se ut. Men denna *övertygelse* är enligt henne lika mycket ett ”opium för folket” som den religiösa dogmatism som Marx kritiserade, det är en övertygelse om vem syndabockarna är samt hur man blir av med dem. Det är en övertygelse om att världen verkligen blir bättre *genom* att göra sig av med de som har *utpekats* som syndabockar. Tanken är skrämmande och har flera likheter med de exempel från Finland och från Israel som jag har försökt lyfta fram och diskutera, eftersom just idén om att vi har kompromisslösa kriterier för vad som är gott och ont, hur det ansvarsfulla skall uppnås och vad som borde göras, vems fel all ondska är, förblindar oss från att se det moraliskt tvivelaktiga och korrupta med dessa idéer, i oss själva, i de enskilda fall vi verkligen står inför.

I fallet Kemiläinen är det hennes vetenskaplighet, praxis och metodologiska punktlighet som gör att hennes vetenskapliga praktik ofta anses vara ansvarsfull. I fallet Pappé är det hans politiska och ideologiska engagemang, hans vänsterpolitiska aktivism, som anses vara ett moraliskt föredöme, inte minst av honom själv. Tanken är att de principer dessa forskare följer ger deras praktiker ett positivt moraliskt värde. Med Weils

---

<sup>27</sup> Weil, s. 192.

<sup>28</sup> Ibid., s. 174.

<sup>29</sup> Ibid., s. 158.

och framför allt Webers ord kunde man i politiska sammanhang kalla Kemiläinens och Pappés ståndpunkter för en sorts *övertygelseetik* som bygger på föreställningen om att en viss ideologisk utgångspunkt betjänar vissa slutliga moraliska ändamål – oberoende av de konsekvenser som medföljer på vägen – där det är ändamålets moraliska värde som värderas. Men om alla handlar i enlighet med ett slutligt ändamål, är man å ena sidan ignorant vad gäller enskilda konsekvenser, å andra sidan ovillig att genom en dialog eller ett sakligt övervägande i varje enskild situation ta ansvar för vad ens politiska ställningstaganden innebär. Webers så kallade *ansvarsetik*, skulle däremot innebära att ta ansvar för de konsekvenser som ett visst handlande ger upphov till i en viss situation – både de konsekvenser som uppenbart kan förutsägas och de som uppkommer i situationen.<sup>30</sup> För Kemiläinen och hennes anhängare skulle det innebära att igenkänna och ta ansvar för den högerideologiska nynationalism som hennes argument upprätthåller, medan det för Pappé och postsionisterna skulle innebära att igenkänna att uppenbara förvridningar av vittnesmål och fakta om det förflutna inte rättfärdigas av den politiska aktivism man påstår sig föra. Med andra ord, varken vetenskaplighet eller politisk aktivism bör ha något positivt moraliskt egenvärde *a-priori*, åtminstone inte något värde som inte skulle kunna ifrågasättas.

Med Weil och Weber i åtanke är det ett misstag att förstå ansvar som *föreskrivet* av politiska eller vetenskapliga värden eftersom den ansvarsfråga som vägleder humaniora inte handlar om färdigt utstakade föreställningar om vad det ansvarsfulla är och hur det ansvarsfulla nås. Frågan är snarare: Vilken relation till andra människor, samtida, förflutna eller geografiskt avlägsna personer, erbjuder ett visst vetenskapligt engagemang? Då denna fråga ställs är det uppenbart att humaniora egentligen aldrig har handlat om vetenskaplig verifiering och falsifiering, eller ideologisk konstruktion av berättelser och motberättelser. Snarare inbjuder denna fråga till moraliska omdömen som inte på förhand, eller på basis av politiska eller vetenskapliga premisser, bestämmer om man är ansvarsfull mot förflutna och nutida människor. En berättelse kan inte anses vara bra och rätt bara för att den råkar stöda en viss politisk åsikt som jag har. Inte heller kan den ses som opolitisk, och på så sätt moraliskt rättfärdig, bara för att den råkar bära namnet vetenskap. Någonstans har den moraliska sensitiviteten som utmärker humaniora fallit bort, och vi har – med Ortega y Gassets ord – blivit barbarer igen.

<sup>30</sup> Weber, s. 195–207.



# SVERIGES SAMHÄLLE ÄR ALLTJÄMT RELIGIÖST

## REFLEKTIONER KRING EN SVENSK POSTSEKULÄR DISKURS

*Moa Karlsson*

**F**inns det en mening med att reflektera kring religionens politiska roll i dagens sekulära Sverige, där religionens grepp kring samhället sägs ha reformerats under det senaste seklets modernisering? Ja, jag anser att det finns goda skäl därtill, och denna essäs syfte är att argumentera för varför religionen inte skall falla utanför synfältet för de som intresserar sig för svensk politik.

Sverige är, och tycker om att kalla sig själv, ett av världens mest sekulära länder.<sup>1</sup> En viktig princip för en sekulär stat är att politik och religion skall vara åtskilda. I Sverige har en viktig historisk process följaktligen varit att minska kyrkans moraliska, ekonomiska och politiska kontroll över statsmakten och över svenska medborgare (däremot har det varit mindre fokus på att begränsa det kulturella inflytandet – något som kommer att diskuteras vidare längre fram i essän). En annan grundpelare för det svenska sekulära synsättet är att det ska råda religionsfrihet, vilket formuleras i regeringsformen: ”Var och en är gentemot det allmänna tillförsäkrad [...] 6. religionsfrihet: frihet att ensam eller tillsammans med andra utöva sin religion.”<sup>2</sup> Statlig skolgång är icke-konfessionell i Sverige och sedan år 2000 har Sverige inte längre en statskyrka.<sup>3</sup> Om en beaktar olika kulturorganisationer (här innefattar begreppet ”kultur” ett brett spektrum av fenomen, såsom musik, museiverksamhet, idrott, matlagningsintresse, m.m.) som finns i Sverige är det inte många av dessa som, åtminstone officiellt sett, tydligt hålls på avstånd från den

---

<sup>1</sup> För att nämna ett exempel så konstaterar Thorleif Pettersson och Yilmaz Esmer i sin rapport ”Vilka är annorlunda: om invandrares möte med svensk kultur” att religiöst engagemang är ovanligt lågt i Sverige jämfört med andra länder. Thorleif Pettersson & Yilmaz Esmer, ”Vilka är annorlunda: om invandrares möte med svensk kultur” (Norrköping, 2005), s. 42.

<sup>2</sup> Sveriges författningssamling, *Lag om ändring i regeringsformen*, 2014:1385, 2 kap., 1§, 6.

<sup>3</sup> Däremot tillhör en majoritet av Sveriges befolkning fortfarande Svenska kyrkan, och kyrkoval arrangeras med hjälp av statsapparaten.

samhälleliga sfären som religiösa samfund (här gäller avståndstagandet för såväl kristna och muslimer som för antroposofier). I skolan tvingas alla barn exempelvis att genomgå idrottsundervisning – det existerar ingen lag eller norm som påbjuder idrottsfrihet i Sverige. Orsaken till detta är naturligtvis historisk – i Sveriges historia har vi inte (ännu) upplevt atletiskt, men väl religiöst, förtryck.

Enligt en sekulär världsbild skall religion helst vara så privat och så apolitisk som möjligt. Vid första anblick ligger det också nära till hands att påstå att det i det sekulära Sverige inte finns något rum i politiken och samhället för religiösa samfund. Detta stämmer dock inte med verkligheten.

Som religionshistoriestudent besökte jag under 2016 konferensen *Samhälle & Existens*, som anordnades av Svenska kyrkan och Malmö högskola. Temat för konferensen var religion och politik i Sverige. Mycket av det som diskuterades på denna konferens visade att religionen i Sverige, med stöd i bland annat humaniora, alltjämt (eller kanske snarare ånyo) kan berättiga sin plats i det politiska rummet. Två nyckelkoncept i denna Sveriges humanistiskt-religiösa diskussion är, som jag ser det, postsekularism och interreligiös dialog. I det följande kommer jag att kort presentera dessa koncept, för att sedan diskutera hur koncepten kan vara både värdefulla och problematiska inom svensk politisk diskurs.

## POSTSEKULARISM

Termen *postsekularism* populariserades av sociologen och filosofen Jürgen Habermas under 2000-talets början för att beskriva religionens fortsatt viktiga roll i dagens Europa.<sup>4</sup> Själva termen kan ses som analog med termen *postmodernism*. Liksom postmodernismen kritiserat det modernistiska projektet, så riktar postsekulära tankegångar kritik emot sekularismen som varande ett positivistiskt och ogenomförbart projekt. Numera används termen postsekularism av sociologer såväl som av teologer och medlemmar i Svenska kyrkan.

Konceptet postsekularism dök ideligen upp i föreläsarnas argumentationer under *Samhälle & Existens*-konferensens (bland annat under ärkebiskop Antje Jackeléns inledande föredrag) och då med publikens

---

<sup>4</sup> Jürgen Habermas, "Secularism's crisis of faith: Notes on post-secular society", *New perspectives quarterly*, 2008:25, s. 2.

gillande och igenkännande nickar som svar. Det blev uppenbart att detta var en diskurs som hade omfamnats av många av deltagarna, och att det dessutom fanns en önskan hos folk att göra detta begrepp mer känt utanför humaniora- och religiösa kretsar.

Bakom konceptet postsekularism finns alltså premissen att religionen har en berättigad plats i samhället. Dessutom rymms i konceptet en förnyad tilltro inom filosofi och humaniora till teologins möjlighet och lämplighet att förklara verkligheten, om inte på ett absolut vis så i alla fall på ett postmodernt vis. I teologiprofessorn Jayne Svenungssons bok *Guds återkomst*<sup>5</sup> beskrivs teologins<sup>6</sup> nittonhundratalsresa som en comeback, från en misskrediterad plats under modernismens och sekularismens glansdagar, till en plats i den postmoderna verklighet som är allmänt accepterad inom humaniora sedan några decennier. Postmodernismen i sig är inte gudsorienterad, menar Svenungsson, men dess kritik mot definitiva sanningsanspråk lämnar en plats för religiösa, transcendentala svar inom filosofin.<sup>7</sup>

I *Guds återkomst* diskuterar Svenungsson inte postsekularismens inflytande i Sverige. Det gör däremot filosofiprofessorn Bengt Kristensson Uggla i sin bok *Katedralens hemlighet*.<sup>8</sup> Kristensson Uggla tydliggör tidigt att han i sitt skrivande har ett troende och lutherskt, fastän icke-konfessionellt, perspektiv.<sup>9</sup> Kristensson Uggla menar därefter att detta perspektiv – det lutherska – fortlever bland de allra flesta uttalanden om religion av skandinaviska tänkare som tillhör majoritetskulturen, även om deras egen uppfattning är att de är sekulära i sitt tankesätt. Att utgå från att Sverige blivit ett samhälle där kristendomen inte längre spelar någon roll blir, menar Kristensson Uggla, riskabelt, eftersom vi är så mycket mer ”fångar i våra traditioner [...] när vi inte är varse dessa traditioners existens”<sup>10</sup>. Det svenska samhällets historiska luthersk-evangeliska arv dröjer sig i hög grad kvar. Kristensson Uggla nämner i *Katedralens hemlighet* ett antal tanke kategorier som formar inte bara

---

<sup>5</sup> Jayne Svenungsson, *Guds återkomst: En studie av gudsbegreppet inom postmodern filosofi* (Göteborg, 2004).

<sup>6</sup> Med teologi åsyftas här den akademiska, västerländska, och huvudsakligen judisk-kristna disciplin som alltjämt utövas på universitetens humanistiska avdelningar.

<sup>7</sup> Svenungsson, s. 39.

<sup>8</sup> Bengt Kristensson Uggla, *Katedralens hemlighet: Sekularisering och religiös övertygelse* (Skellefteå, 2015).

<sup>9</sup> Ibid., s. 14.

<sup>10</sup> Ibid., s. 54.

svenskars åsikter utan också hela deras begreppsapparat kring vad religion egentligen är. Kategorier han nämner som särskilt lutherska/skandinaviska är bokens (Bibeln) auktoritet, ett fokus på individuell och apolitisk tro, samt vikten av trossatser och trosbekännelser.<sup>11</sup>

Den förutnämnda paragrafen i regeringsformen om religionsfrihet misstolkas lätt, menar Kristensson Uggla, till att betyda att Sveriges medborgare har rätt att på något sätt skyddas från religion (denna föreställning blir tydlig, menar han, i debatten om huruvida skolavslutningar får lov att hållas i kyrkor).<sup>12</sup> Men i lagen hävdas det istället att en är fri att utöva (eller inte utöva) vilken religion en vill. Grundlagen om religionsfrihet kan sägas klinga helt i samråd med det postsekulära tänkesättet – svenska medborgare har all rätt att ägna sig åt vilken religiös aktivitet de vill. Alla skall de få en plats inom samhället.

Sammanfattningsvis är religionen ånyo en självklar del av Sveriges samhällseliga landskap, och denna process har skett i samklang med en stor strömning inom modern humaniora, nämligen postmodernismen.

## INTERRELIGIÖS DIALOG

Eftersom varken majoritetens religion (i Sveriges fall luthersk-evangelisk kristendom) eller sekularismen kan hävda att de besitter den korrekta beskrivningen av verkligheten, så har interreligiös dialog blivit ett intressant och önskvärt inslag i postsekulära samhällen. Interreligiös dialog, där parter som tillhör olika religioner och livsåskådningar fokuserar på att mötas för att skapa förståelse åskådningar emellan, är på frammarsch i Sverige såväl som i många delar av världen. Det finns till exempel sedan 2010 ett interreligiöst råd, SIR, i Sverige, som har som målsättning att föra samman religiösa ledare till dialog om religionens roll i samhället.<sup>13</sup> I Berlin finns det planer på att bygga *House of One* – en religiös byggnad som ska hysa en synagoga, en kyrka och en moské såväl som en gemensam, interreligiös plats.<sup>14</sup> I bästa fall blir interreligiös dialog en nyckel till förståelse för det postmoderna, pluralistiska samhälle som Sverige är ett exempel på. Problemet är att interreligiös dialog kan

<sup>11</sup> Ibid., s. 54.

<sup>12</sup> Ibid., s. 49.

<sup>13</sup> Om Sveriges interreligiösa råd se <http://interreligiosaradet.se/om-oss/>, (hämtad 2017-05-04).

<sup>14</sup> House of One, tillgänglig: (<https://house-of-one.org/en>, (hämtad 2017-05-04).

vara svårt att genomföra på ett rättvist sätt när osynliga tankemönster dröjer sig kvar hos deltagarna.

#### PROBLEMATIKEN: EN LÅNG VÄG TILL JÄMLIK DIALOG

Tillbaka till konferensen *Samhälle & Existens*. Under dessa två dagar berörde flera programpunkter förutom postsekularism också interreligiösa ämnen och metoder. Exempelvis så inbjöds rabbinen Ute Steyer, imamen Salahuddin Barakat och kyrkoherden Anders Ekhem till ett interreligiöst panelsamtal om en mängd samhälls- och religionsproblem. Efter att samtalet pågått en stund tog Steyer upp det obekväma faktum att just denna dag, den 27 april 2016, var Pesach (judisk påsk). Det fanns en ironi, menade hon, i det faktum att hon som varande rabbin lämnat sin församling under denna religiöst viktiga dag för att istället delta i ett interreligiöst samtal. Medan dagar som julafton och (svensk) påsk är dagar som alla människor i Sverige känner av på ett märkbart sätt, så är kunskapen om Pesach däremot nästintill obefintlig.

Här kan vi se ett exempel på en interreligiös dialog på ojämlika villkor. Interreligiösa alternativ, som studieförbundet Sensus multireligiösa almanacka, är därför ett välkomnande och välbehövligt inslag i Sverige där olika religioner bör få ta mer plats.<sup>15</sup>

Det finns många dispositioner (olika religioners olika viktiga datum är ett exempel) som postmodernismen, eller postsekularismen, måste avtäcka, för att möjliggöra att interreligiös dialog sker på en verkligt gemensam plattform. Risken är annars att dialogen, som var tänkt att vara postsekulär, istället blir så att säga försekulär. I Sveriges fall skulle det betyda att dialogen förs med framförallt luthersk-kristna glasögen. Vi bör, som Kristensson Uggla påpekat, inte glömma att det lutherska synsättet präglar inte bara *vad* utan också *hur* svenskar av majoritetskulturen alltjämt tänker om religion.

En annan anekdot från konferensen: Under en workshop om barns rätt till andlig och existentiell utveckling talade till en början fyra inbjudna talare om sina upplevelser av eller kunskaper om andlighet ur ett barns perspektiv. Talarna hade erfarenheter av både muslimsk, mandéisk, kristen och ickekonfessionell andlighet. Dock bestod publiken (och

---

<sup>15</sup> Sensus, "Multireligiösa almanackan", tillgänglig: <http://www.sensus.se/Multireligiosa-almanackan/?gclid=CNXz4dadic8CFcHPcgod4EYD2A>, (hämtad 2017-05-04).

konferensen i stort) av människor som var kopplade till Svenska kyrkan. Den från början interreligiösa diskussionen började därför snart handla om barns rätt att engagera sig i majoritetskulturen – det vill säga Svenska kyrkans samfund. Att detta var något som engagerade publiken är i sig inte klandervärt. Själva obalansen bestod snarare i att publiken i sig var så religiöst homogen.

”Varför finns inga ur de muslimska församlingarna här idag?” kom upp som en fråga från publiken. Jag misstänker att den höga anmälningsavgiften, 2495 kronor per person, kan ha varit en avgörande faktor till den ojämna representationen. I Sverige ges trossamfund inte likvärdiga ekonomiska förutsättningar för att bedriva verksamhet och opinion. Svenska kyrkan är Sveriges i särklass största religiösa organisation, och detta återspeglas inte minst i dess ekonomiska tillgångar. Trots detta menar jag att ojämlikheten inte bara beror på organisationernas storlek, utan även på de olika religionernas tradition i Sverige. Exempelvis så är muslimska församlingar alltjämt nya i Sverige, och samarbeten mellan stat, samhälle och samfund är ännu inte lika väletablerade för dessa församlingar som för Svenska kyrkan. Initiativ vars syfte är att utjämna olika religiösa gruppers förutsättningar i Sverige, såsom Nämnden för statligt stöd till trossamfund, är därför välkomna och behövliga.

I det postsekulära samhället föreställer jag mig att sekulära byggnader, konsthallar, moskéer, synagogor och kyrkorum samsas om det offentliga rummet. Så ser det inte ut i Sverige idag. Medan kyrkor av traditionsskäl finns i de allra flesta svenska samhällen, och är öppna för allmänheten, så är moskéer och synagogor både färre i antal, mindre öppna för offentligheten och mindre synliga i det offentliga rummet.

2016 åkte jag och mina kurskamrater till Helsingfors, där vi deltog i en slags skattjakt som gick ut på att vi skulle söka efter olika religiösa platser i huvudstaden. Under denna exkursion blev det smärtsamt tydligt hur olika förutsättningar olika trossamfund lever med. Medan vi utan problem kunde besöka de talrika och grandiosa kristna monument som fanns i staden, kunde vi å andra sidan inte besöka synagogan, bland annat på grund av de säkerhetsåtgärder som den judiska församlingen där tagit. Stadens enda muslimska församlingsplats kunde vi däremot besöka – men det var ett vanligt hus, som hyrts av församlingen. En dag, berättade imamen för oss, drömde församlingen om att kunna få ihop pengar och tillstånd att bygga en moské i Helsingfors.

Även om dessa reflektioner gällde för Helsingfors, så tror jag att liknande ojämlikheter råder även i Sverige. Judiska och muslimska församlingar lever under större hotbild än kristna församlingar. Under de senaste åren har attacker på moskéer ökat i Sverige.<sup>16</sup> Det är mycket viktigt, anser jag, att stödja skapandet av mer öppna, ekonomiskt stabila, och trygga icke-kristna församlingshus i Sverige.

Av *Samhälle & Existens*-konferensen att döma domineras den svenska postsekulära rörelsen fortfarande av människor från luthersk och/eller akademisk bakgrund. Inom interreligiös dialog sker mycket arbete kring de tre abrahamitiska religionerna – kristendom, judendom och islam – detta kanske på bekostnad av de naturreligioner (exempelvis samisk religion) och icke-institutionella religioner som också finns och har funnits i Sverige, även om de verkar efter andra kategorier än vad majoritetssvenskens lutherska-sekulära ögon vanligen identifierar som religion.

#### VÄRDET: POSTSEKULARISM OCH INTERRELIGIÖS DIALOG SOM VÄLBEHÖVLIGA PERSPEKTIVSTERAPIER

I Sverige kan frågeställningar kring religionens roll i samhället hetta till. Många verkar vara av åsikten att religion blir farlig och bakåtsträvande så fort den sammanblandas med politik. Detta är inte något hållbart argument, och det finns gott om exempel som bevisar motsatsen. Färskt i de flestas minne är exempelvis hur församlingar tog (och fortsätter att ta) välgörande initiativ för att ge hjälp och tak över huvudet åt många som kommer till Sverige som flyktingar eller EU-migranter.<sup>17</sup> Att utesluta religiösa samfund från offentliga rum i sekularismens namn är att ignorera hur viktiga och välgörande religiösa organisationer kan vara för samhället. I *Medieakademins förtroendebarmeter 2016* hamnade Svenska kyrkan på sjätte plats – alltså har Svenska kyrkan enligt undersökningen större förtroende än vad exempelvis regering

---

<sup>16</sup> Dag Ankersen & Karin Holmberg, "Sju av tio moskéer har attackerats", *ETC*, 2015-01-05.

<sup>17</sup> Se exempelvis Jens Mikkelsen & Peter Zupanovic, "Ett åttiotal hemlösa sover mellan kyrkbänkarna", *Sydsvenskan*, 2016-02-20.

och dagspress har.<sup>18</sup> Denna kontrast mellan förtroende och misstro mot religiösa aktörers roll i Sverige påpekades också av Antje Jackelén under hennes tal på konferensen. Även om många börjat inse religionens fortsatta betydelse för samhället, så har denna insikt ändå inte fått genomslag i den allmänna svenska diskussionen om religion.

Postsekularismen, så som den formulerats av Habermas, Svenungsson, Ugglå och Svenska kyrkan, är en välbehövlig perspektivsterapi för svensk politik. Konferensen *Samhälle & Existens* fick mig att inse både värdet och problematiken med religionens förstärkta roll i samhället. För det ideala postsekulära och mångkulturella Sverige känns ännu avlägset – och kanske än mer avlägset ju längre svensk diskurs envisas med att kalla sig själv ”endast” sekulär. Risken finns att när det religiösa åter tar vid i de politiska rummen så fortsätter den luthersk-sekulära majoritetskulturen att sätta agendan för hur vi pratar om religion i Sverige.

En äkta postsekulär diskussion måste ta sådana ojämlikheter på allvar.

---

<sup>18</sup> Medicakademien, ”Förtroendebarmeter 2016”, tillgänglig: [http://medieakademien.se/wp-content/uploads/2014/02/Fo%CC%88rtroendebarmeter\\_2016.pdf](http://medieakademien.se/wp-content/uploads/2014/02/Fo%CC%88rtroendebarmeter_2016.pdf), (hämtad 2017-05-04). Regeringens placering i barometern var på åttonde plats, och dagspressens placering var på elfte plats.



# TAKING TURNS

## ON THE RELATION BETWEEN CRIME, SIN (& VICE)

*Ryszard Bobrowicz*

### INTRODUCTION

In an article addressed to preachers in 1905 Reverend William M. McLane wrote: “Sin seems to many to be a forgotten fact of human experience. Vice which violates the laws of health is visible. Crime which disrupts the social order is manifest and condemnable. But sin – a moral state – [...] is something of which men are insensible”.<sup>1</sup> McLane seems to draw a clear line between the concepts of vice, crime and sin, as understood from the Christian perspective. But, as I will try to prove, this division is far from clear. Moreover, these three concepts are mutually interrelated, each of them taking turns in being the main point of reference for the others.

The relation between crime and sin has a special significance in our political lives. It is a truism to say that for a long time Western criminal codes were arranged according to the sinful. As Harold J. Berman, the founder of the Emory Center for the Study of Law and Religion wrote:

It is impossible to understand the revolutionary quality of the Western legal tradition without exploring its religious dimension. [...] What such an exploration shows is that basic institutions, concepts and values of Western legal systems have their sources in religious rituals, liturgies, and doctrines of the eleventh and twelfth centuries, reflecting new attitudes toward death, sin, punishment, forgiveness and salvation.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> William W. McLane, “A Christian Conception of sin”, *The Biblical World*, 1905:25, p. 46.

<sup>2</sup> Harold J. Berman, *Law and revolution. The formation of the western legal tradition*, (Cambridge, 1983), p. 165.

In this paper I would like to argue that recent times witnessed the reversal of roles. Decriminalisation is often followed by the lack of understanding why some acts are classified as sinful, e.g. in the sphere of sexual ethics. On the other hand, policy-making and penalisation of acts that were, from the eternal perspective, previously irrelevant provides a strong ground for giving them the label of “sins”, e.g. in the field of environmental protection or psychoactive substances. Since I am interested here in the Western Legal Tradition, my reasoning and examples will concentrate on Christianity.

#### LEGAL CHANGES OF LATE MIDDLE AGES

In an article on the social construction of crime Paul G. Chevigny, professor of law at New York University, creates a comparison between the late medieval gradation of crimes and the contemporary one. As his starting point he takes Dante’s *Inferno* writing: “Although it is written, and succeeds, as poetry, *The Inferno* is also intended, and succeeds, as a philosophical analysis of culpability reflected in crimes, both past and present, that were well-known in Dante’s time.”<sup>3</sup> This is why it is comparable with modern jurisprudence.

On the basis of *Inferno* Chevigny builds an account of the construction of sin that is closely related to that of a crime, and explains how they both were graded. The basic requirement for culpability was choice, i.e. the exercise of free will.<sup>4</sup> The way in which will was exercised made it possible for medieval people to differentiate three levels of gravity: *akrasia*, i.e. “weakness of will in the face of what reason tells us to be right”, submission to one’s bestial inclinations and malice.<sup>5</sup> The last of those, malice, in opposition to the preceding two, was recognised as the most wicked because it presented a full exercise of ill will. Thus, the amount of real harm done to the victims was of secondary significance. The most severely graded were these acts that resulted in betrayal and that is why two lowest circles of hell, as described by Dante, were those of fraud and treachery.<sup>6</sup>

---

<sup>3</sup> Paul G. Chevigny, “From Betrayal to Violence: Dante’s *Inferno* and the Social Construction of Crime”, *Law and Social Inquiry*, 2001: 26, p. 789.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 801.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 791.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 792.

The construction of culpability was closely connected to Anselm of Canterbury's<sup>7</sup> doctrine of atonement. This doctrine provided a strong justification for the need of satisfaction or punishment for the sins that one committed. According to Anselm, it was not possible to be saved by the Grace alone, because accordingly it would leave a disturbance in the universe, disrupted by the individual sinful act.<sup>8</sup> *Iustitia* was required by God and penance (*poenitentia*) was expressly identified with punishment (*poena*).<sup>9</sup> Crime was an offence against one's kinfolk, and against God, being simultaneously a sin.<sup>10</sup>

Late eleventh and twelfth century Europe witnessed the first division between sin and crime. Two jurisdictional branches, secular and ecclesiastical, divided judicial power between themselves. From now on acts punished by "lay" officials were to be treated as contradicting only secular law.<sup>11</sup> On the other hand, acts, that did not violate the ecclesiastical law could not have been pursued by the church judiciaries.<sup>12</sup> Moreover, lawyers and theologians began to divide between criminal and non-criminal sins, establishing that certain conditions must be met in order for the sin to be pursued by the criminal law. Peter Abelard was one of the leading theologians, who proposed three of such conditions for criminalisation: gravity, externality and oppressiveness.<sup>13</sup>

## PROTESTANT REVOLUTION

Over time there was a shift from the notion of ill will to the notions of threat and measurable harm done. Although the elements of choice and intent prevailed, their role diminished over time resulting in what Chevigny calls "thin psychology".<sup>14</sup> This kind of psychology, characterising most, if not all, modern legal systems needs just a minimum of "free choice" and takes into account only external manifestations of will,

---

<sup>7</sup> Anselm of Canterbury (1033-1109) – bishop of Canterbury and one of the leading Catholic theologians of the high middle ages.

<sup>8</sup> Berman, p. 179.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 172.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 181.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 185.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 186.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 188.

<sup>14</sup> Chevigny, p. 804.

without going into details about one's internal states.<sup>15</sup> Primary place of the amount of harm and control can be observed in the examples of children, whose legal responsibility may be extended if they commit a violent crime, or increased punishment for repeat offenders.<sup>16</sup>

Considerable part in this shift was played by the protestant revolution, especially theological changes introduced by Martin Luther. Luther evinced a completely different attitude toward both crime and sin. He burned the books of canon law as a protest against the legal character of religion. Meanwhile, he viewed secular law, the law of the State, as a necessary element of society.<sup>17</sup> In *De Servo Arbitrio* he wrote: "a good theologian teaches that the common people should be restrained by the external power of the sword when they do evil [...]. But their conscience must not be fettered by false laws, and thereby be tormented for sins there, where God had willed to be no sins at all."<sup>18</sup>

Also, because of the changing function of hell, penance began to play a completely different role. The late medieval picture of afterlife consisted of three main realms: heaven, hell and purgatory. Most Christians aimed at the last of them, where final justice was fulfilled and acts unpunished during one's life were satisfied for.<sup>19</sup> Luther rejected this, restoring the duality of heaven and hell, and heavily reducing the role of free will and *satisfaction* in salvation.<sup>20</sup> One's salvation was God's independent and no human had any power over it.<sup>21</sup> Since that, Christianity gradually began to understand sin as a state rather than something searched for in singular acts, becoming a dangerous fact of existence.

---

<sup>15</sup> Joshua Greene & Jonathan Cohen, "For the law, neuroscience changes nothing and everything", *Philosophical Transactions of the Royal Society B*, 2004: 359, p. 1776.

<sup>16</sup> Chevigny, p. 804.

<sup>17</sup> Berman, p. 197.

<sup>18</sup> Desiderius Erasmus & Martin Luther, *Discourse on Free Will*, (New York, 2002), p. 107.

<sup>19</sup> Tarald Rasmussen, "Hell Disarmed? The Function of Hell in Reformation Spirituality", *Numen*, 2009: 56, p. 370f.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 373.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 375.

## TOWARD SOCIAL THEOLOGY OF SIN

This factual thinking resulted ultimately in the secularisation of sin. Dominic Erdozain, visiting scholar at the Candler School of Theology describes this process through the example of Victorian England. Drinking and drunkenness became a major problem in 19<sup>th</sup> century England, which gave rise to teetotalism movement. And although formal theology opposed it, it was embraced by the emerging social theology, i.e. theology oriented towards social issues from the evangelical perspective.<sup>22</sup> “The aim of putting away drink became, for many evangelicals, a cause second only to that of preaching the gospel itself.”<sup>23</sup> Sin did not lose its significance, and conversion from sin was still a main part of Evangelical life.<sup>24</sup> However, sin was more and more portrayed on a horizontal, i.e. secular axis rather than vertical, i.e. spiritual axis, becoming vice, an obstacle in the relation with other people, rather than an obstacle in the relation with God.<sup>25</sup> Religion, in a social dimension, became an “institutionalised war on vice”.<sup>26</sup>

Interplay of formal and social theology became one of the major issues inside Christianity in the 20<sup>th</sup> century. Liberation theology and Gustavo Gutiérrez<sup>27</sup> posed a critique of individual sin, pointing that it is quite often conditioned by the faulty social structures, as well as introducing the category of institutional sins. The same notions were proposed by feminist theology.<sup>28</sup> These social theologies received plenty of critique and opposition in the beginning, similarly to the one received by teetotalers, but ultimately they were accepted also by formal theology.

---

<sup>22</sup> Dominic Erdozain, “The Secularisation of Sin in the Nineteenth Century”, *The Journal of Ecclesiastical History*, 2011: 62, p. 76.

<sup>23</sup> David W. Bebbington, *Nonconformist conscience: Chapel and Politics, 1870–1914*, (London, 1982), p. 46–47.

<sup>24</sup> Erdozain, p. 77.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 79.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 87.

<sup>27</sup> Gustavo Gutiérrez (b. 1928) – Peruvian Dominican priest and one of the founders of liberation theology, i.e. “a way of doing theology from the perspective of the poor and marginalised”. See Rowland, Christopher Rowland, “Introduction: the theology of liberation”, in Christopher Rowland (ed.), *The Cambridge Companion to Liberation Theology*, (Cambridge, 1999), p. 1–16.

<sup>28</sup> See Derek R. Nelson, *What's Wrong with Sin: Sin in Individual and Social Perspective from Schleiermacher to Theologies of Liberation*, (New York, 2009). See also: John Portmann, *A History of Sin: Its Evolution to Today and Beyond*, (New York, 2007).

In 2008 the regent of the Apostolic Penitentiary among the “new” deadly sins mentioned: “drug abuse”, “polluting the environment” or “contributing to widening divide between rich and poor”.<sup>29</sup>

Drug abuse and pollution of environment are good examples of the positive influence of penalisation of certain behaviours for their recognition as sins. Both were preceded by the extensive policy-making and criminalisation before becoming important also from the religious perspectives. “[M]odern Christians suddenly apprised of the evil of the coffee trade, or the sins of carbon emission” which resulted in the loss of Christian liberty prerogatives, i.e. previously accepted proceedings began to function as sinful.<sup>30</sup>

These social sins seem to unite various aspirations of different Christian denominations. In his first encyclical *Laudato Si'* Pope Francis addressed the issues of institutional, structural and environmental problems of the contemporary world. In one of the first paragraphs Francis quotes Orthodox Patriarch Bartholomew and his statement that the contamination of environment is sin.<sup>31</sup> Also the forthcoming Pan-Orthodox council is supposed to issue the joint declarations on issues of poverty and environmental protection.<sup>32</sup>

## CONSEQUENCES OF DECRIMINALISATION

Decriminalisation of certain behaviours proves to have the opposite influence on the perception of them as sinful. Probably the clearest case is that of homosexuality. In 1957 British Committee on Homosexual Offences and Prostitution published their soon to be famous report, so called “Wolfenden Report” named after its chairman, John Wolfenden. The report stated that “[u]nless a deliberate attempt is to be made by society, acting through the agency of the law, to equate the sphere of crime with that of sin, there must remain a realm of private morality

<sup>29</sup> Catholic News Agency, “Vatican Bishop Points to Modern Social Sins”, available at: [http://www.catholicnewsagency.com/news/vatican\\_bishop\\_points\\_to\\_modern\\_social\\_sins/](http://www.catholicnewsagency.com/news/vatican_bishop_points_to_modern_social_sins/), (downloaded 2017-04-21).

<sup>30</sup> Erdozain, p. 76.

<sup>31</sup> Francis, *Encyclical Letter Laudato Si' of the Holy Father Francis On Care For Our Common Home*, (London, 2015), p. 8.

<sup>32</sup> Bruce Clark, “When Batholomew meets Kirill”, *The Economist*, 2016, available at: <http://www.theworldin.com/article/10502/when-bartholomew-meets-kirill?fsrc=scn/fb/te/bl/ed/theworldin2016> (downloaded 2017-04-21).

and immorality which is, in brief and crude terms, not the law's business. [...] accordingly [...] homosexual behaviour between consenting adults in private should no longer be a criminal offence."<sup>33</sup>

Both the report itself, as well as the debate following it were focused not on the rejection of sinful or immoral character of homosexual behaviour, but rather on the question, whether law should enforce morality. The most famous critique was delivered by the High Court judge Patrick Devlin. In his Maccabean lecture "The Enforcement of Morals" Devlin explicitly stated that "a complete separation of crime from sin [...] would not be good for the moral law and might be disastrous for the criminal."<sup>34</sup> H. L. A. Hart, one of the most influential legal philosophers of the 20<sup>th</sup> century, addressed this critique, pointing out that "[w]hatever other arguments there may be for the enforcement of morality, no one should think even when popular morality is supported by an 'overwhelming majority' or marked by widespread 'intolerance, indignation, and disgust' that loyalty to democratic principles requires him to admit that its imposition on a minority is justified."<sup>35</sup>

In 1967 the recommendations of the Wolfenden Report were implemented and homosexuality became legal in England and Wales.<sup>36</sup> It took not more than a decade and the first steps toward people of same-sex orientation were made in different Christian Churches. In 1976 the Episcopalian Church in the USA resolved "[t]hat it is the sense of this General Convention that homosexual persons are children of God who have a full and equal claim with all other persons upon the love, acceptance, and pastoral concern and care of the Church."<sup>37</sup> However, it was the beginning of new millennium that witnessed the biggest changes in the approach to same-sex unions. In 2004 the Anglican Church of Canada voted to "affirm the integrity and sanctity of committed adult same-sex relationships",<sup>38</sup> and was followed by changes in many other

---

<sup>33</sup> *The Wolfenden Report. Report of the Committee of Homosexual Offences and Prostitution*, (New York, 1963), p. 48.

<sup>34</sup> Patrick Devlin, *The Enforcement of Morals*, (London, 1965), p. 4.

<sup>35</sup> H. L. A. Hart, *Law, Liberty and Morality*, (Oxford, 1963), p. 81.

<sup>36</sup> See *Sexual Offences Act*, Chapter 60, London, HMSO, 1967.

<sup>37</sup> General Convention, *Journal of the General Convention of...The Episcopal Church, Minneapolis 1976*, (New York, 1977), p. C-109.

<sup>38</sup> "Canadian Synod Defers Decision on Blessings", *Anglican News*, 2004, available at: <http://www.anglicannews.org/news/2004/06/canadian-synod-defers-decision-on-blessings.aspx> (downloaded 2017-04-21).

protestant churches, e.g. all Scandinavian national churches sanctioned them in some form.

Once again there seems to be a discrepancy between the official and popular movements inside the Christian churches. There is a big division inside the Church of England between the official position presented by its leadership and popular tendencies, with the prevailing majority of its members approving of same-sex marriages.<sup>39</sup> Church officials are also pressed by the recent legalisation of same-sex marriages by the British State.<sup>40</sup> The same can be observed on the example of Roman Catholicism. Although the official stance remains unchanged, there are cases of priests blessing same-sex unions, especially in Germany.<sup>41</sup> Recently Pope Francis said that “If a person is gay and seeks out the Lord and is willing, who am I to judge that person?” which was received as a sign of liberalisation, although it was later clarified by the pope, who invited homosexuals to confession and prayer.<sup>42</sup> Nonetheless, the sinful nature of homosexuality seems to be losing its ground everywhere.

## CONCLUSION

Chevigny argued to view crime as a social construct that is based on factors exterior to legal systems, such as scarcity. However, if the concept of sin can be influenced by the notion of crime, it is a social construct to the same extent. As Dale B. Martin, Woolsey Professor of Religious Studies at the Yale University put it:

---

<sup>39</sup> Harriet Sherwood, “Church of England Back Same-sex Marriage”, *The Guardian*, 2016, available at: <http://www.theguardian.com/world/2016/jan/29/church-of-england-members-back-same-sex-marriage-poll> (downloaded 2017-04-21).

<sup>40</sup> The Church of England, “Same-sex Marriage and The Church of England”, available at: <https://www.churchofengland.org/our-views/marriage,-family-and-sexuality-issues/same-sex-marriage.aspx> (downloaded 2017-04-21).

<sup>41</sup> See <http://www.spiegel.de/spiegel/vorab/a-260660.html> (downloaded 2017-04-21), and <http://www.fr-online.de/rhein-main/bischof-von-limburg-dekan-muss-gehen-wegen-schwulen-trauung,1472796,3427662.html> (downloaded 2017-04-21).

<sup>42</sup> “Pope Francis on LGBT People: ‘God Loves All His Creatures’”, *Advocate*, 2016, available at: <http://www.advocate.com/religion/2016/1/11/pope-francis-lgbt-people-god-loves-all-his-creatures> (downloaded 2017-04-21).



Our language about ‘what texts say’ tends to make us forget that the expression is a metaphor. Texts don’t ‘say’ anything; they must be read. And even in the reading process, interpretation has already begun. And if we want to move on from reading the text out loud, say, to paraphrasing it or commenting upon what it ‘means,’ we have simply moved further into human interpretation.<sup>43</sup>

Crime and sin, closely connected in the Middle Ages, were, at first, separated by the secularisation of crime, and later followed by the secularisation of sin. Ultimately sin became closely connected to social issues, in response to processes of both criminalisation and decriminalisation.

I have focused here mainly on the Christian religious tradition, as historically most influential for the widely understood Western legal tradition. However, similar phenomenon may be observed in other Abrahamic religions. For example Neeshad Vs argues that Islamic faith supports previously mentioned *Laudato Si'*, and that “it integrates the concept of environmental conservation into the philosophy of life for every Muslim believer”.<sup>44</sup> We should then look at the denominational and religious differences as to the same extent social as theological. Maybe then contemporary ecumenical efforts should put more emphasis on the reconciliation of our social constructs, and not only doctrines.

This social construction is also of significance for our political situation. Islam is often portrayed as the ‘most violent religion’ that forces people to take actions against the disbelievers, and thus should be banned from the public life of the ‘civilised societies’. In the interview with Charlie Rose, Bill Maher stated that people of no other religion “condone violence just for what you think”. To support his thesis he referred to the Pew Research Center poll “The World’s Muslims: Religion, Politics and Society” stating that in Egypt more than 80% of people, who favour Sharia as the law of the land, think that stoning is an appropriate response to apostasy.<sup>45</sup> But the same poll shows that Egypt is the extreme case, and there are countries in which the same percentage of Muslims thinks exactly the opposite. Moreover, as the report states:

---

<sup>43</sup> Dale B. Martin, *Sex and the Single Savior: Gender and Sexuality in Biblical Interpretation*, (Louisville, 2006), p. 5.

<sup>44</sup> Neeshad Vs, “How Islamic Faith Supports Pope Francis Climate Change”, *Climblog*, 2015, available at: <https://studentclimates.wordpress.com/2015/07/08/how-islamic-faith-supports-pope-francis-climate-change-encyclical/> (downloaded 2017-04-21).

<sup>45</sup> <https://www.youtube.com/watch?v=7jm3UWawqAc> (downloaded 2017-04-21).

Muslims are not equally comfortable with all aspects of sharia: While most favor using religious law in family and property disputes, fewer support the application of severe punishments – such as whippings or cutting off hands – in criminal cases. The survey also shows that Muslims differ widely in how they interpret certain aspects of sharia, including whether divorce and family planning are morally acceptable.<sup>46</sup>

Thus, not only the way in which connection between sin and crime should work is debated, but also the connection itself is not unequivocally favored.

All this seems to point to an important issue – religion is not an isolated phenomenon that can be assessed individually. Quite the opposite, religion interrelates with the culture in which it functions, showing a diversity of faces depending on the social environment. Basic religious elements, such as symbols, rituals and texts, give the foundation for their own interpretation through the cultural practices. Only the realisation of the cultural dimension of religious implementation, if done carefully, may be the ground for further considerations of what we find acceptable and why. Thus, statements concerned with the ‘religion as such’ prove to be only dangerous rhetorical devices.

---

<sup>46</sup> Pew Research Center, *The World's Muslims: Religion, Politics and Society*, (Washington, 2013), available at: <http://www.pewforum.org/2013/04/30/the-worlds-muslims-religion-politics-society-beliefs-about-sharia/> (downloaded 2017-04-21).



**HEMMET**



# ”ETT KUSLIGT SLAGS HEMMA”

## FINNS DET EN HUMANISTISK VETENSKAP I ANTROPOCENEN?

*Jenny Jarlsdotter Wikström*

De brister tidigare och tidigare, isarna  
Fåglarna flyttar längre norrut varje år  
De säger hotet mot klimatet men jag tar det  
Som ett tecken på att du kommer upp igen  
Kom hit igen

Säkert! (Annika Norlin), ”Isarna!”

I *Säkert*-låten ”Isarna” beskriver Annika Norlin hur klimatet, fåglarna, islossningen och längtan efter en älskad person smälter ihop till en gröt av olika typer av kroppar, fenomen och affekter. I konstellationen ingår både mänskliga och icke-mänskliga andra, men också naturfenomen på lokal och global nivå. Fåglarna rör sig mellan den nordliga och sydliga hemisfären samtidigt som den efterlängtrade personen rör sig norrut i Sverige, allt medan isflaken krymper och isarna – både de som vilar över älven och de som finns inuti Norlins berättarjag – brister allt tidigare varje år.

Att känna att alla fenomen och företeelser på något sätt hänger ihop på det sätt som Norlin beskriver är inte särskilt svårt. Men att omfatta det i skrivande, konst och vetenskap blir komplicerat, särskilt för den humanistiska kunskapstraditionen som så tydligt lägger människan och hennes skapande i centrum. En vedertagen syn på de humanistiska vetenskaperna gör gällande att de bör syssla med kulturanalys och låta andra ta hand om ”naturen”. Trots poststrukturalismens och feminismens numera kanoniserade kritik av natur-kulturdikotomin hänger den kvar i många humanisters praxis: vad forskningen uppehåller sig vid, vilka subjektiviteter som står i centrum, vad kulturbegreppet står för. Det bidrar till att humaniora indirekt låtit naturvetenskaperna få ett mycket starkt sanningsanspråk i den allt mer nyliberala akademiska kontexten

där det mätbara regerar. Trots att de flesta humanistiska forskare i dag är överens om att gränsen mellan natur och kultur är förhandlingsbar verkar klyftan mellan naturvetenskap och kulturvetenskap bara växa, åtminstone om vi ser till hur trovärdighet, vetenskaplig tyngd och forskningsmedel fördelas.<sup>1</sup>

Det handlar alltså om politik, om hur vi fördelar pengar, makt och trovärdighet och om vilken auktoritet olika typer av kunskap kan och får ha i samhället. Om vi vänder på det: Vi är mitt uppe i en klimatkris som förutsätter att vi radikalt omformulerar vad humaniora ska undersöka och vilket kulturforskningens subjekt ska vara. Enkelt formulerat: Humanistiska vetenskaper *kan* – ja, *bör* – engagera sig inte bara i hur kunskap produceras bland människor utan också i de elektriska och kemiska processer som skapar världen, och på så sätt ta ifrån naturvetenskaperna deras tolkningsföreträde vad gäller miljö, natur, processer och vad som utgör forskningens och vetenskapens gränsländ. Fenomenet som ställer dessa krav på oss är, förutom klimatuppvärmningen, att jorden gått in i en ny geologisk era: antropocenen.

Sedan begreppet *antropocen* lanserades av kemisten Paul J. Crutzen har det blivit ett akademiskt buzzword av rang.<sup>2</sup> Crutzen menar att människor sedan industrialiseringen på 1700-talet i så hög grad har förändrat jordens geologiska sammansättning genom bland annat förorening, gruvindustri och skogsbruk, att människan blivit den största enskilda kraften som påverkar planetens miljö. Därmed, framhåller Crutzen, liksom många forskare efter honom, har vi under de senaste tvåhundra åren fått till stånd en övergång från den geologiska epoken holocen som började för omkring elva tusen år sedan, till antropocenen – människans epok. Vad betyder då detta från början geologisk-geografiska begrepp för humaniora i Sverige, vad kan vi göra med det och varför bör vi engagera oss?

<sup>1</sup> Av retoriska skäl skriver jag ”vi” för att visa på att humanistiska forskare åtminstone inom akademien faktiskt görs till ett kollektiv, om än ett mycket heterogent sådant, vilket denna antologi också pekar på.

<sup>2</sup> Paul J. Crutzen, ”Geology of mankind”, *Nature*, 2002:415, s. 23–23. Se även Crutzen, ”The ‘anthropocene’”, *J. Phys. IV France*, 2002:12, s 1–5. Ett sätt att mäta ett akademiskt begrepps spridning är genom antalet träffar på Google Scholar. I dag har ordet Anthropocene omkring 15 000 träffar. År 2002 var antalet 161, och fram till år 2012 var antalet under 2 000. Den exponentiella tillväxten i vetenskapliga artiklar som tangerar antropocenen har skett under åren 2013 och 2014.

Antropocenen är ett omstritt och problematiskt begrepp. Om människan (den vita, besuttna, västerländska mannen) påverkat jorden i så hög grad att vi kan döpa en geologisk era efter henne (honom) har det flera implikationer, vilket märks i hur själva ordet används och i hur diskurserna kring det fungerar. Å ena sidan tillskriver antropocenbegreppet människan ansvar för förödelsen. Det ger uppslag till betydelsefulla samtal om kapitalism, konsumtion, ekonomi, moral och etik, men ger samtidigt människoarten en oproportionerlig makt i relation till de miljarder icke-mänskliga djur, växter och mikro-organismer som lever på planeten och som bygger upp, bryter ner, äter och producerar både inuti och omkring oss och utan vilka inga människor kan finnas till. Framför allt de naturvetenskapliga diskurserna som arbetar med begreppet antropocen visar mycket hög tilltro till (framtida) teknologiska och naturvetenskapliga innovationer. I sådana diskurser är den västerländska, utbildade människan en slags herde över planeten och kan både hjälpa och stjälpa henne genom sin påhittighet och skaparkraft. Å andra sidan förstärks dikotomin mellan natur och kultur i sådana diskurser: Naturen är det som människan kan äga, förstöra och reparera, men det tankesättet förutsätter att människan står ovanför och utanför naturen.<sup>3</sup> Förleden antropo- ger all makt åt människan och upprätthåller antropocentrism och androcentrism – ett fokus enbart på människan, och indirekt, mannen.<sup>4</sup>

Diskurserna kring klimatförändring och antropocenen bidrar alltså både till att försätta subjektet (det västerländskt-manligt-mänskliga) i gungning och till att samtidigt stärka dess tilltro till sig själv. Här finns, tycker jag, en produktiv öppning, en möjlighet både för humaniora och för feministisk, antikapitalistisk och postkolonial kritik att bryta sig in i normativa diskurser om miljö, natur och planetära spörsmål. Vilken etik bygger antropocenen på? Vilka metaforer och bilder av människor och natur gödslar antropocenen föreställningsvärld? Vem är det som är och

---

<sup>3</sup> Just detta herde- eller herreskap har många ekokritiska feminister övertygande kritiserat, se t.ex. Val Plumwood, *Feminism and the mastery of nature*, (London, 2002).

<sup>4</sup> Mansdominansen gäller både diskursiva figurationer om vem ”människan” som skapat antropocenen är och forskarsubjektet som skapat diskursen. För att visa på mansdominansen inom naturvetenskaperna och antropocenforskningen har feministiska forskare börjat använda hashtaggen #manthropocene. Se t.ex. Kate Raworths insändare ”Must the anthropocene be a manthropocene?”, *The Guardian*, 2014-10-20, tillgänglig. <http://www.theguardian.com/commentisfree/2014/oct/20/anthropocene-working-group-science-gender-bias> (hämtad: 2015-04-09).

får bli antropocenens och forskningens subjekt? Det är akuta frågor som humanistisk forskning behöver arbeta med just nu.

Problematiseringar av den friktionsteta relationen människan och naturen emellan är inte något nytt. En sådan tanketradition löper långt bak i tiden och präglar både feministiska teoretikers tankar om kropp och kön och vetenskapsteoretiska resonemang.<sup>5</sup> Postkoloniala och antikapitalistiska rörelser för ekologisk rättvisa och ursprungsfolks politiska kamp för rätten till land och vattendrag har bidragit enormt till den akademiska, materialistiska miljökritik som vuxit fram de senaste femtio åren. Med stark koppling till både politik och teori rör sig konst och litteratur i gränslandet mellan det mänskliga och det icke-mänskliga: inom skräck- och science fiction-litteratur, ungdomslitteraturens dystopier, naturlyrik, performans-, bio- och ekokonst. Liknande typer av gränsutmanande tankegångar märks också inom naturvetenskap och teknik: cybernetik, stamcells forskning, protesutveckling, rymdteknik och kvantfysik är några exempel där människo- och djurceller rent konkret smälter ihop med och blir till genom matematik, teknik och annan kulturell kunskap. Tillsammans bidrar alla dessa strömningar inom konst och vetenskap till ett spännande perspektivskifte: behöver vi tänka bortom det mänskliga? Och *kan* vi göra det?

De tanketraditioner som ifrågasätter människans upphöjdhet och naturens underordning har alltså en livskraftig historia. Särskilt sedan 1990-talet har vetenskapsteori och feministiska vetenskapsstudier vunnit mark och banat väg för kopplingar mellan litteratur, konst, vetenskap och miljö. Med Sandra Harding, Donna Haraway och andra feministiska vetenskapsteoretiker menar jag att ett vetenskapligt engagemang handlar om *position* och om *perspektiv*.<sup>6</sup> Där den naturvetenskapliga traditionen av

<sup>5</sup> Denna tanketradition löper åtminstone från Baruch Spinoza, Friedrich Nietzsche och Henri Bergson till i dag. I (post)modern tid löper tråden genom bland annat Luce Irigarays, Hélène Cixous, Gilles Deleuzes och Félix Guattaris författarskap och präglar också vetenskapsteoretiker som Sandra Harding, Donna Haraway, Bruno Latour och Michel Callon. Traditionen märks också hos dagens objektorienterade filosofer som Graham Harman och hos feministiska tänkare som Rosi Braidotti, Elizabeth Grosz, Karen Barad, Jane Bennett och Vicki Kirby, feministiska ekokritiker som Greta Gaard och Val Plumwood och ”environmental humanities”-forskare som Stacy Alaimo, Myra Hird och Timothy Morton.

<sup>6</sup> Se t ex Donna Haraway, ”Situated knowledges: The science question in feminism and the privilege of partial perspective”, *Feminist studies*, 1988:14, s. 575–99; Sandra Harding, ”Comment on Hekman’s ’truth and method: Feminist standpoint theory revisited’: Whose standpoint needs the regimes of truth and reality?”, *Signs*, 1997:22, s. 382–91.



hävd förhåller sig distanserat till objekt som någonting som kan begripas och studeras utifrån, tillåter den humanistiska traditionen forskaren att gå *in i* och *bli till med* sina forskningsobjekt.<sup>7</sup> De tillvägagångssätten är nödvändiga för att forskningen som helhet ska kunna formulera sig kring gemensamt ansvar, hur människor lever tillsammans med andra, både människor och icke-människor, samt hur vi kan tänka oss möjliga nya subjektivitetsmodeller i den geologiska period vi nu kallar antropocenen – subjektivitetsmodeller där också icke-mänskliga organismer och fenomen ingår. Det finns alltså all anledning för humaniora att börja jobba med – inte mot – naturvetenskaperna för att skapa diskussioner om ansvar, subjektivitet och om hur vi ser på den natur som hela tiden finns inuti oss och skapar oss och sig själv.

Problemet med den ontologiska vändningen som just nu pågår inom humaniora är att humanistisk forskning, som traditionellt sysslar med representationer som konstverk, film, musik och andra mänskliga artefakter, plötsligt befinner sig på fel sida av en avgrund. Det är helt enkelt inte möjligt att analysera representationer i ett ontologiskt orienterat ramverk utan att grundligt ifrågasätta vad humanistisk forskning egentligen är, vad representation är, vad text och textualitet är, och vilken relation vetenskapen har till verkligheten, epistemologin till ontologin. För det är självskrivet att vad man kunde kalla en posthumanistisk läsning – en läsning bortom människan – till viss grad måste förkasta eller radikalt omarbete flera av de humanistiska standardgreppen när människan inte längre har ensamrätt på kommunikation, skapande och organisering och därmed inte heller på subjektivitet, intentionalitet eller handlande. Prefixet *post-* i posthumanism handlar lika mycket om att förändra de humanistiska vetenskapernas sätt att arbeta som att flytta forskningens fokus ifrån människan-mannen-jaget.<sup>8</sup> Det betyder inte att allt kunnande eller alla tankeredskap är daterade eller obsoleta – det vore en ytlig och vetenskapligt ohållbar slutsats – men tankeredskap och kunnande kan vidgas och välvas för att göra rum för nya subjekt.

För representationsforskare innebär alltså den pågående vändningen från språk till ontologi (ytterligare) en humanistisk kris: Om vi lämnar subjektet, epistemologin och språket bakom oss, vad har vi humanister

---

<sup>7</sup> Här tänker jag på bland annat fenomenologi. Intressanta experiment inom en ontologiskt inriktad fenomenologi gör bland annat Ian Bogost i *Alien phenomenology or what it's like to be a thing*, (Minnesota, 2012).

<sup>8</sup> Rosi Braidotti, *The posthuman* (Cambridge, 2013), s. 50ff.

kvar? Gör vi oss ännu mer överflödiga om vi inte med näbbar och klor håller fast vid representationen som just representation? Hur ska det gå med vårt arbete och anseende då metoder som ”tolkning” och ”dekonstruktion” delvis förlorar sin pregnans i en platt ontologi där natur och kultur finns på samma, platta, likvärdiga plan? Hur går det med etiken i en platt ontologi? Ska plötsligt all humanistisk kunskap skrotas eftersom den bygger på normativa, osynliggörande narrativ där språket fått företräde och material bara fått mening genom subjektet? En sådan oro är förstäelig.

Men är den här motsättningen mellan representationsanalys och empiriska observationer verkligen så stark? Som litteraturvetaren Dana Phillips påpekar är sanningen om ”naturen” kanske inte så enkel och tydligt iakttagbar som naturvetenskaperna kan få den att framstå som – men det är inte heller sanningen om ”kulturen”, humanioras tilldelade forskningsområde.<sup>9</sup>

Språket har tillskrivits för mycket makt, menar den feministiska kvantfysikern Karen Barad.<sup>10</sup> Liksom flera andra ontologiskt orienterade forskare fråntar Barad språket, och därmed representationen, dess särställning som den humanistiska forskningens primära källa till kunskap.<sup>11</sup> Varför skulle vi lättare kunna förstå kulturen än naturen, frågar hon sig? Är inte också språket, diskursen, kulturen och ordens betydelse i högsta grad materiella? Barad formulerar ett aktörsbegrepp bortom subjektiviteten där både mänskliga och icke-mänskliga fenomen kan ingå och hon sätter politisk press på både humanister och feminister att utvidga subjektformationer och agens till att gälla också icke-mänskliga och icke-levande fenomen. Sina exempel tar hon från kvantfysiken men hennes etiska projekt är utpräglat feministiskt. I en sådan objektorienterad ontologi som Barad föreslår är diskurser alltid materiella och material alltid även diskursiv – allt är redan fysiskt sammanflätat i allt och *intra*-agerar snarare än *inter*-agerar av just den anledningen. Det här är alltså ett exempel på hur forskare kan koppla humanistiska frågor om subjektivitet till naturvetenskapligt präglade frågor om ontologi. Vi är sammantrasslade i varandra. Vi forskare, våra forskningsobjekt, vår

<sup>9</sup> Dana Phillips, *The truth of ecology: Nature, culture, and literature in America* (Oxford, 2003), s. vii.

<sup>10</sup> Karen Barad, *Meeting the universe halfway: Quantum physics and the entanglement of matter and meaning* (London, 2007), s. 132.

<sup>11</sup> Jfr t.ex. Jane Bennett, Graham Harman, Ian Bogost och Levi Bryants verk.

värdegrund och processerna som oupphörligen pågår i, omkring och genom oss är ontologiskt och epistemologiskt hoptvinnade, natur och kultur kan inte skiljas från varandra, ens hypotetiskt.

Jag som skriver det här är vit, ciskvinna, journalist och akademiker, jag har ett finskt pass och två modersmål – men min exakta position är också avhängig de extraherade mineraler som kretskorten i min dator är gjorda av och koffeinet i kaffet som odlas i Sydamerika och som påverkar mina synapser. Rent fysiskt sitter jag ihop med alla böcker jag läst och minns, med solljuset genom fönstret, med tyngden av mina nycklar i fickan och med det materiella och kulturella privilegiet att ha ett eget arbetsrum. Min miljö eller kontext, om man så vill, påverkar ohjälpligen hur jag tänker – och vad jag tänker – och därför är materiell situering så viktig. Ytterligare en jämförelse: Ett konstverk är inte bara skapat av en konstnär, det är också gjort av materia – olja på duk eller digitalt processade bilder. En dikt är nedtecknat av någon i ett häfte gjort av cellulosa med en penna av plast och metall – detta är den radikala materialism som kulturvetenskaperna faktiskt alltid har byggt på, där naturen, kulturen och mediet sitter ihop i en fysisk enhet.<sup>12</sup> Med ett ord: *naturkulturer*.<sup>13</sup> Vetskapen om att naturkulturer skapas tillsammans ska vi humanister fortsätta att utnyttja och utforska rent konkret. Det naturvetenskapligt materiella – biologi, kemi, fysik, och så vidare – är faktiskt inte alls främmande för oss om vi greppar våra forskningsobjekt, tar på dem, smeker dem och låter dem sjunka in i oss. Och vice versa såklart: Naturvetenskapen är i allra högsta grad en kultur med föreställningar och drömda fantasilandskap om biologiska skapelseprocesser, gudspartiklar och fission. All gränsdragning mellan verklighet och fiktion är i grunden problematisk.

Begreppet naturkulturer, och dess parallellbegrepp *onto-epistemologi* är ett sätt att arbeta med dikotomin natur-kultur och naturvetenskap/humaniora. Det finns naturligtvis en uppsjö av icke-andro/antropocentriska sätt att jobba sig mot en mindre låst och mer (miljö)politiskt pregnant syn på natur, kultur och subjektivitet: Barads tidigare nämnda agentielle realism, Rosi Braidottis posthumanistiska, nomadiska subjekt,

<sup>12</sup> Ur litteraturvetenskaplig synpunkt diskuterar bland annat Kittler litteraturens medialitet, se t.ex. Friedrich A. Kittler, *Maskinskrifter: Essäer om medier och litteratur*, (Gråbo, 2003).

<sup>13</sup> Donna Haraway, *The companion species manifesto: Dogs, people, and significant otherness*, red. Matthew Begelke (Chicago, 2003).

Jane Bennetts vibrerande materia, Timothy Mortons hyperobjekt, Myra J. Hirds bakteriologiska etik, samt objektorienterade ontologi, för att nämna några sidokott.<sup>14</sup> Den gemensamma nämnaren för dessa arbetssätt är att icke-mänskliga fenomen bemäktigar sig den subjektivitet som så länge varit reserverad endast för människor, eller där subjektiviteten som historisk formation avfärdas helt och hållet.

Men vänta nu: Om vi förkastar det humanistiska subjektet, med allt vad det innefattar av medborgerlig suveränitet och självbestämmanderätt över den egna kroppen, vad händer med de människor som inte till dags dato erkänns som subjekt – de kroppar som inte platsar i den västerländska (medelklass, vita hetero)normativa mallen, den globala marknadens fördelade arbetskraft och de som inte kan skydda sig från klimatförändringens naturkatastrofer? I likhet med resurser och politisk makt är inte heller ansvaret för klimatförändringen och antropocenen jämnt fördelat över mänskligheten.<sup>15</sup> Posthumanism och materialism behöver därför en uttalad etisk hållning för att inte av misstag glida över i nyliberala narrativ om subjektets upplösning och utveckling, där ansvaret läggs på en abstrakt ”mänsklighet”. Jag menar att en feministisk etik, formulerad kring hemmahörande, ansvar, nyfikenhet och omsorg för både mänskliga och icke-mänskliga subjekt, är helt nödvändig för en kritik av antropocenbegreppet. Förutom en kritisk blick på antropocenen utifrån ett intersektionellt köns-, klass-, etnicitets-, och speciesperspektiv behövs alltså en etik, omsatt i politik. Etik och politik är också samman-  
gjutna med natur och kultur, ontologi och epistemologi. Det finns inget apolitiskt forskningslaboratorium, det finns inget apolitiskt forskar-  
subjekt, lika lite som det finns ett apolitiskt forskningsobjekt. Barads begrepp *etiko-onto-epistemologi* är då en sannare benämning på den humanistiska vetenskapens utmaning i antropocenen.<sup>16</sup>

Men utmaningar är sällan bekväma eller behagliga. Poeten Katarina Frostensson skriver så här om stadsmyllret i Wien:

<sup>14</sup> Se t.ex. Barad 2007, Braidotti 2013, Bennett 2010, Morton 2013, Hird 2009, Bryant 2014.

<sup>15</sup> Se t.ex. Andreas Malm och Alf Hornborg, ”The geology of mankind? A critique of the anthropocene narrative”, *The Anthropocene Review*, 2014:1, s. 62–69.

<sup>16</sup> Barad, s. 185.

palpera gatstenen, banorna  
skriv av linjer från spårvagnen, slaget av rälsar, färgen från hushörnet, lukten  
av flagande, rök, hasselnötskräm, tänder, ett hästhuvud  
nära Berggasse. Så var det i Wien, brunt, trångt och spritt, obegripligt och  
sig fasansfullt likt och då är det ett kusligt slags hemma.<sup>17</sup>

Det är ”ett kusligt slags hemma” när naturkulturer flyter ihop och utmanar oss humanister att ta in icke-mänskliga och icke-levande element i vår forskning. Det är ett kusligt slags hemma, ”trångt och spritt, obegripligt”, som finns kvar i antropocenen – det är kusligt att ge ifrån sig humanismens position som ensam uttolkare av mänskligheten och det specifikt mänskliga.

Hur kan då vi människor (och vi humanister) leva väl i antropocenen, tillsammans med våra mänskliga och icke-mänskliga, bakteriella, virala, materiella andra? Hur kan vi humanister läsa, tänka och arbeta ansvarsfullt, intrasslade i andra? Vad är en hållbar politik och för vem? De är frågor som humanismen kan arbeta med genom att ingå taktiska allianser med det ontologiska. Allianser med icke-mänskliga andra och med vetenskapsgrenar och politiska rörelser som engagerar sig i dem kan öppna nya vägar för humaniora och ge nya sätt att förstå världen: natur, kultur, etik och politik i ett. Liksom i Säkert!-låten ”Isarna” är vår tillvaro rent fysiskt sammankopplad med en mängd fenomen, i det här fallet måsarna, islossningen, de stigande temperaturerna, efterlängtrade människor och det fossila bränslet som transporterar dem närmare oss. Det är först och främst en kollektiv erfarenhet vi står inför, människor och icke-människor tillsammans. Därför blir frågor om kollektiv subjektivitet och delat ansvar så viktiga. Nu är vi här, i antropocenen, men vad händer oss härnäst?

Likaså kan den feministiska politiken också vidgas till att inkludera perspektiv som är mer-än-mänskliga: djur, virus, bakterier, mossor, svampar, väder, robotar och cyborger, organiska och oorganiska kroppar, livet i och på jorden, det kryllande, myllrande icke-mänskliga livet inuti och omkring oss. Kryllandet är kusligt – men också en möjlighet till nya tankar och nya oheliga allianser.

---

<sup>17</sup> Katarina Frostenson, *Flodtid*, (Stockholm, 2011), s. 40.



# KÄNSLOR SOM ANALYSVERKTYG & STRATEGI

## ATT KÄNNA MED VARANDRA I KAMPEN MOT DET SPECIESISTISKA PATRIKOLONIALA PROJEKTET

*Jonna Kallaste Håkansson*

**F**rån det att vi är barn lär vi oss stänga av vår empati för andra djur. Vi lär oss helt enkelt att neutralisera våra känslor av obehag inför att äta andra djur som mat och gång på gång får vi lära oss att inte känna så mycket, att inte ta våra känslor på allvar. Vi lever i en värld där djurförtrycket är norm. Att äta köttet av ickemänskliga djur, att dricka deras mjölk och äta deras ägg, att klä oss i dem och utnyttja dem i underhållning anses okej och är något som de flesta gör utan att reflektera över det. *Speciesismen*<sup>1</sup> tar extrema proportioner och har långtgående verkningar. Varje år dödas över 150 miljarder landlevande och vattenlevande individer bara till följd av livsmedelsindustrin.<sup>2</sup> När jag var tio år var min högsta önskan att bli veterinär och vegetarian men jag blev intalad att jag var tvungen att äta kött för att överleva. Jag ifrågasatte inte så mycket och när jag ser tillbaka på mig själv tycker jag att det känns så fruktansvärt sorgligt. Men jag hade lärt mig att inte ifrågasätta och jag gav inte mina känslor legitimitet, utan slutade i viss mån att känna med andra djur. Förtrycket av ickemänskliga djur kräver just att människor är mer eller mindre avtrubbade. Vi kan inte leva ut hela vår förmåga till empati så länge vi äter andra djur, eftersom det skulle göra det omöjligt för oss att rättfärdiga vårt beteende. Därför stänger många av oss av.

En av de mest grundläggande mekanismerna bakom förtryck är isärhållning. Genom att individer delas in i olika grupper och tillskrivs olika egenskaper så görs de till motsatser. Den ena gruppens egenskaper anses mer värda än den andra gruppens och förtrycket legitimeras i de skapade

---

<sup>1</sup> Förtryck på grund av arttillhörighet. Bygger på en hierarkiskt ordnad uppdelning i de skapade motsatserna "människor" och "djur". Människor anses mer värda och besitta rätten att utnyttja andra arter endast baserat på det faktum att de inte tillhör arten *homo sapiens*.

<sup>2</sup> Besök [www.adaptt.org/killcounter.html](http://www.adaptt.org/killcounter.html) för att ta del av uträkningen.

dikotomierna. Genom att dela in individer i grupper som ”vi” som räknas och ”de Andra” som inte gör det kan vi distansera oss från alla de som inte får höra till detta ”vi” utan istället placeras i kategorin ”de Andra”. Effekterna av olika former av förtryck skiljer sig åt mellan olika individer och grupper, men den bakomliggande logiken är densamma. Dikotomin mänskligt/omänskligt utgör grundvalen i vad jag väljer att benämna det *speciesistiska patrikoloniala systemet*: ett system som bygger på speciesism, patriarkal makt och vit överordning. Det finns en lång historia av att koppla samman kvinnofierade och/eller ickebinära personer och/eller personer som rasifieras som icke-vita och/eller personer som inte har normfunktionella kroppar – samt andra underordnade grupper – med ickemänskliga djur. Eftersom förtryck mot ickemänskliga djur sällan ifrågasätts legitimeras förtrycket av människogrupper i och med denna koppling. Exempelvis möjliggjordes slavhandeln genom att framställa de personer som förslavades som domesticerade djur.<sup>3</sup> Att visa på hur vissa människokroppar görs omänskliga genom att kopplas samman med ickemänskliga djur är inget nytt. Men ofta står de ickemänskliga djuren kvar som de självklara Andra, och patriarkatets dikotoma logik bevaras intakt. För vad många inte tänker på är att förtryck av människogrupper inte skulle kunna rättfärdigas genom kopplingen till ickemänskliga djur, om ickemänskliga djur inte redan var några som ansågs vara okej att förtrycka. Därmed föder speciesism andra typer av förtryck.

Känslor kopplas samman med femininitet, svaghet och det kroppsliga. Något som anses underlägset i en dikotom tankevärld där maskulinitet, rationalitet och styrka värderas högst. I det speciesistiska patrikoloniala systemet är det endast den vita, heterosexuella, cis-mannen som anses fullt ut mänsklig och alla andra är mer eller mindre omänskliga. De kroppar som inte överensstämmer med den normativa vita manskroppen kopplas till ickemänskliga djur och det omänskliga. Ickemänskliga djur förstås som enbart kroppar och kvinnofierade personer samt personer som rasifieras som icke-vita kopplas så samman med djur, natur och kropp.<sup>4</sup> Att kopplas till det kroppsliga innebär att kroppen alltid är närvarande och påverkar hur en behandlas.<sup>5</sup> Den identitet som andra tillskriver ens

---

<sup>3</sup> Se Lisa Gålmark, *Skönheter och odjur*, (Göteborg, 2005).

<sup>4</sup> Ibid.

<sup>5</sup> Mara Lee & Trifa Shakely, ”Med löständer i våra munnar”, *Glänta*, 2014: 3–4, s. 100.



kropp avgör vilket förtryck en utsätts för och det är också själva den fysiska kroppen som utsatt för de faktiska effekterna av förtrycket. Därför kan vi tala om kroppspolitik. Det hela kan förstås som en skala med den vita mannen i toppen och ickemänskliga djur i botten.<sup>6</sup> De i toppen associeras med egenskaper som ren, civiliserad, utvecklad och rationell, de i botten med egenskaper som smutsig, primitiv, känslomässig och djurisk. Att vara en fullständig människa blir därmed detsamma som att vara en vit, heterosexuell, cis-man från medelklassen. Alla andra anses vara mer eller mindre ofullständiga som människor och då även mer djuriska. När känslor och det kroppsliga projiceras på vissa kroppar legitimerar det inte bara förtryck, utan gör också att den komplexitet som skulle kunna utmana en dikotom och hierarkisk tankevärld går förlorad.<sup>7</sup>

#### MOT EN MER KOMPLEX FÖRSTÅELSE AV VAD KÄNSLOR GÖR MED OSS

Känslor förstås inom en västerländsk tradition som rationalitetens motsats och det som anses vara känslor är endast starka och synliga känslouttryck. Att visa känslor ses ofta som ett uttryck för svaghet och när någon använder känslor för att göra en poäng avfärdas de ofta som ”överdrivet känslomässiga” och anses irrationella. När vi följer en kylig rationalitet utan empati, som vägrar känslomässigt ansvar, förlöjligas de av oss som känner mycket medan de som inte känner bekräftas i sin avtrubbning. Det gör mig arg, ledsen och frustrerad att vi lever i ett samhälle som får oss att tvivla på och stänga av våra känslor. Det gör mig också rädd, eftersom jag anser att det möjliggör det speciesistiska patrikoloniala systemet och därmed utgör grunden till alla typer av förtryck. Ett samhälle med avtrubbade människor är helt enkelt ett farligt samhälle, då det skapar passiva människor som inte tar ställning mot förtryck. Att blunda för de ickemänskliga djurens situation gör någonting med oss och för varje gång som vi inte tar våra känslor på

---

<sup>6</sup> Liknande förståelse återfinns även hos Aph Ko på bloggen *Aphro-ism.com* i texten ”Why animal liberation requires an epistemological revolution” (postad 24 februari, 2016), Dorna Behdadi under workshopen ”Rasism och nationalism inom djurrätts- och djurskydds rörelsen” (Göteborg, 25 november 2015) samt hos Gålmark, s.18.

<sup>7</sup> Se Sara Ahmed, *The cultural politics of emotions*, (New York, 2004).

allvar går vi sönder lite. Våldsutövande och förtryckande praktiker ligger närmare till hands ju mindre vi känner och vi måste därför börja ta våra känslor på allvar.

Feministen och filosofen Sara Ahmed synliggör hur den hierarkiskt och binärt ordnade förståelsen av känslor och rationalitet gör att även subjekt ordnas hierarkiskt. Rationalitet och tanke kopplas samman med det vita västerländska subjektet, medan kroppslighet och känslor kopplas till femininitet och personer som rasifieras som *Andra*.<sup>8</sup> En dikotom förståelse av känslor och rationalitet är alltför ytlig, och något vi bör komma ifrån. Dels är denna nedvärdering av det känslomässiga, förstått i mer traditionell bemärkelse, problematisk eftersom den rättfärdigar förtryck och utestänger vissa från att ses som rationella varelser. Men denna förståelse av känslor bortser också från att känslor påverkar alla aspekter av hur vi förstår oss själva, andra och världen. "The 'truths' of this world are dependent on emotions, on how they move subjects and stick them together", menar Ahmed. Det finns alltså ingen rationalitet fristående från känslor.<sup>9</sup> Ahmeds fenomenologiskt förankrade förståelse av vad känslor *gör* bryter ner den gräns som ofta bildas mellan känslor och rationalitet, eftersom hon synliggör hur dessa inte går att åtskilja. Hon påpekar hur projiceringen av "känslor" på kroppar tillhörande de Andra exkluderar dessa Andra från rationalitetens och tankens sfär och samtidigt trycker undan de känslomässiga och förkroppsligade aspekterna av rationalitet.<sup>10</sup>

Bruket av känslor som analysverktyg och strategi följer diffraktiva<sup>11</sup> och dekoloniala perspektiv. För mig utgör *diffraktivitet* och dekoloniala perspektiv förhållningssätt som påverkar hela vårt sätt att vara, tänka och agera. De skapar därmed en bra utgångspunkt för analys av förtryck. Centralt i diffraktiva och dekoloniala perspektiv är att leva bortom motsatser. Om förtryck bygger på skapandet av dikotomier måste motståndet utgöras av någonting annat. Karen Barad, feminist,

---

<sup>8</sup> Ahmed, s. 170.

<sup>9</sup> Ibid.

<sup>10</sup> Ibid., s. 17.

<sup>11</sup> Trinh T. Minh-ha (citerad i Karen Barad, "Posthumanist performativity: Toward an understanding of how matter comes to matter", *Signs*, 2003:28, fotnot s. 803) menar att: "Diffraction is a mapping of interference, not of replication, reflection, or reproduction. A diffraction pattern does not map where differences appear, but rather maps where the *effects* of differences appear".

fysiker, och filosof, använder kvantfysikern Niels Bohrs teorier när hon redogör för diffraktivitet. Diffraktion definieras inom fysiken som de sammantagna effekterna som uppkommer när vågor överlappar och blandas med varandra. Fokus ligger på de skillnader som skapas och vad dessa i sin tur ger upphov till.<sup>12</sup> Att tänka diffraktivt innebär en process av överlappningar och störningar. Hillevi Lenz Taguchi, forskare inom pedagogik, använder Barads teorier om diffraktivitet för att utveckla sin metodologi. Enligt Taguchi är det avgörande att vi frångår en syn på kroppar som separata enheter. Hon förespråkar, i likhet med Barad, att vi ska tala om *intraaktivitet*<sup>13</sup> snarare än *interaktivitet*. Det betyder att kroppar inte antas ha några fasta gränser gentemot varandra, utan hela tiden påverkar och påverkas av varandra.<sup>14</sup> Ett diffraktivt sätt att se och förstå världen talar för att vi ska ta in andras kroppar och bli något tillsammans med dem. Att skapa något nytt i hoptrasslandet av våra kroppar. Genom att sluta se kroppar som separata enheter med fasta gränser kan vi synliggöra en process av ömsesidigt beroende, hoptrasslande, samexisterande och samskapande. En intraaktion mellan olika kroppar.

Dekoloniala perspektiv förespråkar ett avkoloniserande av vårt sätt att vara, tänka och känna. Enligt mig utgör dekolonialitet i sig diffraktivitet och ett sätt att *agera diffraktivt*. Julieta Paredes, boliviansk feministisk aktivist, talar om *feminismo comunitario*, vilket beskrivs som en rörelse och politisk aktion. Detta är inte en teori som kan användas, utan en form av politiskt engagemang. *Feminismo comunitario* handlar om att gå vidare från en enkel medvetenhet om patriarkatets förtryck till att skapa ett annat sätt att vara. Enligt Paredes måste vi därmed leva ut vad det är att vara en "comunitario" som en politisk strategi, våga drömma och positionera oss själva utanför systemet.<sup>15</sup> En skulle kunna beskriva det som att nå en viss slags medvetenhet som bygger på att en på olika sätt blivit utsatt för förtryck. Inspirerad av Sara C. Motta, forskare med fokus

---

<sup>12</sup> Hillevi Lenz Taguchi, "A diffractive and Deleuzian approach to analysing interview data", *Feminist Theory*, 2012: 13, s. 270.

<sup>13</sup> *Intraaktion* beskrivs enligt Barad (se Barad i Nina Lykke, *Feminist studies: A guide to intersectional theory, methodology and writing*, (New York, 2010), s. 51) som ett samspel mellan fenomen som inte har fasta gränser gentemot varandra. Dessa fenomen förvandlar samt interpenetrerar varandra på ett ömsesidigt sätt.

<sup>14</sup> Lenz Taguchi, s. 270f.

<sup>15</sup> Julieta Paredes, *Hilando Fino: Perspectives from communitarian feminism*, (La Paz, 2015), s. 11.

på subalternt<sup>16</sup> motstånd, kan vi istället tala om ett särskilt sätt att se, ett seende från marginalen.<sup>17</sup> Vi måste mötas i motståndet där vi inser att världen som den ser ut idag är en konstruktion, och använda det som vår utgångspunkt.<sup>18</sup> Ahmeds sätt att förstå känslor utgör ett dekolonialt perspektiv, eftersom detta vägrar ett dikotomt sätt att tänka och bygger på att känna *med* andra, vilket ger upphov till politisk aktion.

Att använda känslor som strategi blir ett försök att avkolonisera vårt sätt att tänka genom att gå bortom dikotomier, att mobilisera oss för att beröra och bli berörda. Jag anser att känslor som analysverktyg och strategi har stor motståndspotential. Det är något visst med att ta det som patriarkatet ratat och smutskastat och göra till sin utgångspunkt, vilket är en aktivistisk strategi vanlig inom bland annat queer-rörelsen.<sup>19</sup> Att använda känslor som analysverktyg och strategi innebär dels att vägra patriarkatets premisser och nedvärdering av känslor, och dels att skapa en mer komplex förståelse av vad känslor faktiskt är och använda detta synsätt i sitt motstånd.

#### ATT ANVÄNDA KÄNSLOR SOM ANALYSVERKTYG I PRAKTIKEN

I min kandidatuppsats *Att känna med varandra i kampen mot speciesism - en analys av vad känslor gör utifrån en diffraktiv förståelse av kroppar* utgick jag ifrån diffraktiva och dekoloniala perspektiv.<sup>20</sup> Genom en fokusgruppsstudie med feministiska veganer och vegetarianer ville jag undersöka vilka känslor som möjliggjordes eller omöjliggjordes i relation till ickemänskliga djurs lidande, och hur dessa känslor påverkade personernas agerande. Jag tillämpade en diffraktiv metodologi och utgick från ett workshopliknande format där jag visade filmen *Djurfabriken*,

---

<sup>16</sup> Begreppet subaltern är vanligt inom postkoloniala teorier och avser underordnade/marginaliserade grupper. Sara C. Motta fokuserar främst på grupper som befinner sig i marginalen i olika kontexter.

<sup>17</sup> Sara C. Motta, "We are the ones we have been waiting for: The feminization of resistance in Venezuela", *Latin American Perspectives*, 2013: 40.

<sup>18</sup> Se María Lugones, "On complex communication", *Hypatia*, 2006: 21.

<sup>19</sup> Cathrin Wasshede, *Passionerad politik: om motstånd mot heteronormativ könsmakt*, (Malmö, 2010).

<sup>20</sup> Jonna Håkansson, *Att känna med varandra i kampen mot speciesism - en analys av vad känslor gör utifrån en diffraktiv förståelse av kroppar*, (Göteborgs Universitet, 2015).

en granskning av svensk djurindustri som Djurrättsalliansen släppte hösten 2015, för att mobilisera känslor hos deltagarna.<sup>21</sup> Jag deltog själv i arbetet med filmen, i förhoppningen att skapa känslor för ickemänskliga djur. Nu ville jag med hjälp av den undersöka vad olika känslor gör med oss i relation till andra djur. Genom att utgå från Ahmeds teorier analyserade jag diskussionerna i grupperna med fokus på de känslor som mobiliserades och vad de gjorde med deltagarna.

### TVÅ DIMENSIONER AV SMÄRTA

I samtalen med fokusgrupperna var en av de mest centrala känslorna smärta, och resultatet visade två dimensioner av smärta hos grupperna. Den ena byggde på att känna *med* ickemänskliga djur i deras smärta. För att göra detta måste vi svara på smärta som vi inte kan göra anspråk på som vår egen.<sup>22</sup> Främst uppvisade flera av veganerna detta sätt att förhålla sig till smärtan hos ickemänskliga djur, exempelvis då de talade om den smärta en fisk i filmen *Djurfabriken* upplevde när slaktaren skar i hen. De talade om smärtan som om de kunde känna den i sin egen kropp, samtidigt som de inte gjorde anspråk på att tillfullo förstå den. Detta följer vad Ahmed definierar som ett etiskt sätt att svara på smärtan hos andra, att vara öppen för att beröras av det som en varken kan veta eller känna.<sup>23</sup> Den smärta som de djurrättsligt engagerade deltagarna talade om tenderade att ligga nära frustration, tätt sammanknuten med ilska, och tog sig uttryck i motstånd. Utifrån samtalen blev det tydligt att aktivism var ett sätt att hantera och döva känslan av maktlöshet. Ahmed menar att ilska krävs för att svaret på smärta ska innebära att en agerar.<sup>24</sup> Detta eftersom ilskan gör att en ser att det som gör ont är fel och därmed agerar på sina känslor.

Liksom smärta övergår i ilska övergår även ilska i någonting annat. Som Audre Lorde, amerikansk författare och människorättsaktivist, uttrycker det så ska ilska inte bara förstås i relation till det förgångna utan även ses som ett sätt att öppna upp framtiden.<sup>25</sup> Ahmed belyser att en feministisk ilska utgör en särskild läsning av världen och ilska kan därmed

---

<sup>21</sup> Besök [www.djurfabriken.se/filmen](http://www.djurfabriken.se/filmen) för att ta del av filmen.

<sup>22</sup> Ahmed, s. 21.

<sup>23</sup> Ibid., s. 30.

<sup>24</sup> Ibid., s. 174.

<sup>25</sup> Ibid., s. 175.

användas som grund för en kritik av världen som sådan.<sup>26</sup> För att följa Ahmeds och Lordes tankar så övergår ilska i förundran, som handlar om att lära sig att se världen som något som inte behöver bestå, alltså som en konstruktion.<sup>27</sup> Förmågan att känna förundran ser jag som avgörande för att få människor att agera, då förundran bryter mot en av de starkaste formerna av makt, nämligen förmågan att definiera verkligheten.<sup>28</sup>

Den andra dimensionen av smärta som kom fram i samtalen var tätt sammanknuten med skam, som till skillnad från skuld inte kan lokaliseras till en enskild handling bortom personen utan är tätt sammanknuten med jaget och hur en ser på sig själv.<sup>29</sup> Den smärta som uppstår när normerna i samhället hindrar oss från att agera så som vi känner är rätt talade en av deltagarna om i termer av ”kognitiv dissonans”. Deltagaren beskrev hur hon var tvungen att skapa olika metoder för att rättfärdiga sina handlingar så att hon skulle slippa må så dåligt över att de inte stämde överens med hennes värderingar.<sup>30</sup> När vi på något plan är medvetna om denna dissonans innebär det att vi har börjat identifiera och bryta mot köttnormen<sup>31</sup> men ännu inte befinner oss på en plats där våra handlingar helt överensstämmer med vad vi anser vara rätt. I fokusgruppsamtalen blev det tydligt att många såg ”vegetarian”, ”köttätare” och ”vegan” som fasta identiteter. Detta får till följd att handlingen att äta ägg och dricka mjölk lätt smälter samman med jaget och skapar känslor av skam, då det blir något en *är* snarare än något en *gör*. Eftersom skam är en väldigt intensiv känsla leder den ofta till att olika avtrubbningsmekanismer mobiliseras i försök att undkomma skammens smärta.<sup>32</sup> Charles Darwin menar att skam får en att vilja dölja det en skäms över och kanske också att vilja dölja sig själv.<sup>33</sup> De olika förklaringsmodellerna som vegetarianerna framförde som skäl till att

---

<sup>26</sup> Ibid., s. 176, 171.

<sup>27</sup> Ibid., s. 180.

<sup>28</sup> Mona Lilja & Stellan Vinthagen (red.), *Motstånd*, (Stockholm, 2009), s. 34.

<sup>29</sup> Donald L. Nathanson enl. Ahmed (2004), s. 105.

<sup>30</sup> Håkansson, s. 41.

<sup>31</sup> Lisa Gålmark definierar *köttnormativitet* som ”de institutioner, strukturer, relationer, och handlingar som vidmakthåller normen om andra djur som levande föremål till för människan att göra vad människan vill med, särskilt att producera och konsumera som vardagligt ’kött’” (se Gålmark, s. 67).

<sup>32</sup> Ahmed, s. 103.

<sup>33</sup> Ibid.

de inte var veganer, en fråga jag aldrig ställde, kan ses som ett sätt att försöka dölja sin skam. På samma sätt som vi rent fysiskt förflyttar våra kroppar bort från det som vi upplever orsaka smärta, distanserade sig deltagarna emotionellt från det de upplevde som orsaken till smärtan.<sup>34</sup> Vi gör allt för att slippa skammen, vilket skapar en blockering eller neutralisering av känslor som annars hade fått oss att agera annorlunda i relation till ickemänskliga djur. Flera av vegetarianerna lade mycket fokus på köttätare och att konstruera sig själva i motsats till dem, samt på konstruktionen av veganen som en perfekt människa och veganism som en ouppnåelig position. Detta kan ses som ett sätt att avsäga sig ansvar, men det speglar också en djurrättsrörelse och ett samhälle som fokuserar mycket på identitet. Vi bör förstå de avtrubbningsmekanismer som återfanns hos flera av vegetarianerna som något som grundar sig i skam och därmed gör väldigt ont. Deltagarna i fokusgrupperna talade återkommande om att de ansåg sig tvungna att ”stänga av” sina känslor.

Den här formen av smärta uppfattade jag som mer passiv. Jag tror att det har att göra med att denna smärta kommer av att inte kunna agera på sina värderingar, vilket i sin tur beror på att en är låst av normerna i samhället. När vi är *med* andra i deras smärta, till skillnad från när vi gör andra till objekt för våra känslor, ser jag det som att ilskan ligger närmare till hands och hjälper oss att hantera smärtan genom att få oss att agera på den. Vi kan se det som att ilskan hjälper oss att bryta mot de normer som trubbar av, istället för att låsas fast i smärtan, ”stänga av” och foga oss efter samhällets normer.

### ATT KÄNNA MED ANDRA

Genom att använda Ahmeds teorier kring känslor som analysverktyg kunde jag se vikten av att känna *med* andra i deras smärta, mänskliga såväl som icke-mänskliga djur, eftersom en feministisk smärta handlar om att agera på smärtan hos andra.<sup>35</sup> När vi försöker känna med andra som vi har privilegier över hamnar fokus lätt på vad vi själva känner

---

<sup>34</sup> Ibid., s. 24.

<sup>35</sup> Ahmed menar att feminism som en slags gottgörande politik handlar ”om” smärtan hos andra och beskriver feminismens kollektiva projekt som ett sätt att svara på smärtan hos andra. Detta kräver att en talar om smärtan och bygger på skapande av ett ”vi” som utgörs av olika historier om smärta vilka aldrig får reduceras till en och samma. (se Ahmed, s. 174).

inför det vi utsätter dem för genom våra handlingar och privilegier. Det gör dem till objekt för våra känslor.<sup>36</sup> Istället bör fokus ligga på hur vi får *andra* att känna. Vi måste se våra privilegier och agera på smärtan hos andra för att förändra. Att känna med andra innebär en diffraktiv praktik och utgör i sig dekolonialitet. När vi känner *med* andra i deras smärta, till skillnad från när vi känner oss ledsna över någons situation, och således gör hen till objekt för våra känslor, blir vi till tillsammans. Donna Haraway, feministisk vetenskapsteoretiker, menar att subjektivitet alltid är något multidimensionellt, aldrig helt eller perfekt. Det är något som hela tiden skapas, och därför kan vi slås samman med andra och *se tillsammans* utan att göra anspråk på att vara någon annan.<sup>37</sup> Jag tänker att vi ser tillsammans när vi känner *med* andra i deras smärta och agerar på det vi ser/känner. När du känner med andra finns det ingen tydlig gräns er emellan. Andra kroppar finns inte till för någon, tvärtom blir vi till tillsammans med andra kroppar. Att konsumera andra blir därmed detsamma som att konsumera sig själv, för var går egentligen gränsen mellan oss och någon annan? Detta sätt att känna vägrar all form av dikotomi och blir därmed en möjlig utgångspunkt för motstånd mot en världsförståelse som bygger på motsatser.

Vi bör se de systematiska dimensionerna av förtryck och att vi alla är mer eller mindre delaktiga i att upprätthålla olika former av förtryck. Jag tror att det är viktigt att inse att vi som människor kommer att göra fel och agera specieistiskt på grund av vår position som just människor, och att vi därför kan vara mer ödmjuka inför oss själva och andra. Att fokusera mer på förhållningsätt än identitet tror jag är vägen framåt. Detta skapar ett mer organiskt sätt att förhålla sig till sina privilegier och möjliggör fler sätt att ta ansvar för sin position i relation till andra. Det hjälper oss att lyssna på de som är positionerade annorlunda och ta ansvar genom att ändra vårt beteende i enlighet med nya insikter, istället för att skämmas och slå ifrån oss andras argument när de synliggör hur vårt agerande är problematiskt. Vi måste alltid ta ansvar för vår position genom att se vilka vi ges makt över i det system vi lever, och arbeta för att upphäva denna maktobalans. För att skapa en kamp som inte bygger

---

<sup>36</sup> Interfem, "Att stanna och lyssna på ilska" i *Makthandbok - För unga feminister som (be)möter rasism och sexism i föreningslivet*, (Stockholm, 2009), s. 19f.

<sup>37</sup> Donna Haraway, "Situated knowledges: The science question in feminism and the privilege of partial perspective", *Feminist Studies*, 1988:14, s. 586.



på motsatser måste vi lära oss att känna *med* varandra där vi befinner oss i kampen. Jag finner min väg att göra just det genom feministisk veganism, där förmågan att *känna tillsammans* med andra är i fokus.

Att känna med andra är dock en utmaning då vi lever i ett system som bygger på identitet som befästs genom att vi skapar oss själva i motsats till någon annan. I en traditionell västerländsk förståelse av världen skapas mening genom motsatspar som människa/djur. Motsatserna ordnas alltid hierarkiskt, vilket legitimerar förtryck. Alla som inte är vita, heterosexuella, cis-män från medelklassen placeras enligt en speciesistisk patrikolonial logik i kategorin ”djur”. I enlighet med systemets logik försöker olika grupper bevisa att de har vad som krävs för att leva upp till vad det är att vara människa på den vita mannens villkor. Samtidigt sparkar vi neråt på de som fortfarande klassas till kategorin ”djur”. Därmed följer vi systemets fascistiska logik och fortsätter återskapa dikotomier. Att göra det är att följa den patriarkala ordningens regler, och leder inte till verklig förändring. Det är att gå med på den speciesistiska patrikoloniala ordningens premisser och fortsätta bygga samhället på dominansförhållanden som rättfärdigas i skapade motsatser. Istället måste vi ta avstånd ifrån en patriarkal och fascistisk logik där en inkludering av vissa automatiskt innebär att andra utestängs. Sexism, rasism och speciesism är alla delar av samma förtryckande ordning. För att nå en djupare förändring måste vi se igenom detta förtryckssystem och sluta upprepa systemets dikotoma logik. Det är dags att luckra upp den dikotoma förståelsen av känslor och den gränsdragning som bildas mellan människor och andra djur.



# OM ANDRA TIDER

*Elin Göthe*

*Det här kan inte vara livet, och ändå måste man fixa det, ta sig igenom den hemska tiden, man måste avverka allt som andra har bestämt är nödvändiga erfarenheter, men själv tänker man: Det intresserar mig egentligen inte det minsta.<sup>1</sup>*

Tropen om det progressiva framsteget – den naturliga ordningens successionsvandring – är en så allestädes närvarande och till synes självklar del av hur våra livslopp framskrivs och antas fortlevas, att den ofta fordrar en viss ansträngning för att synliggöras.<sup>2</sup> Den kanske vanligaste och mest banala referensen till denna narrativa struktur är ålderstrappan (som förekommit i folklig bildkonst sedan 1600-talet), där individens livslopp uppdelas i tioårsintervall – från vaggan till graven. I en bredare, mer allmän bemärkelse förtäljer historien hur släktet hominider utvecklades, hur deras samhälle nådde moderniteten, hur moderniteten introducerade ”tolerans” och ”frihet”, och så vidare. Redan här kan flera av begreppen ifrågasättas. Vilka är människorna? Ur vilken vinkel skrivs ”deras” Historia? Vad innebär modernitet och vilka normativa implikationer har begreppet? På ett mer övergripande plan kan man även fundera över strukturen på själva den *berättelse* eller *historia* i vilken begreppen utgör centrala noder, och i dess ryggmärg identifiera en linjär rörelse som i dubbel bemärkelse *utvecklas med tiden*. Denna utveckling tycks fungera som övergripande organisatorisk princip för såväl enskilda individer (till exempel framgångsberättelser eller ”före/efter-bilder”, där det också blir tydligt vilka subjektpositioner, identiteter eller gruppstillhörigheter som är åtråvärda och inte) som större historier (till exempel den västerländska civilisationens framväxt, framgång, framsteg – återigen begrepp som ofta etableras relationellt). Utveckling, framsteg

<sup>1</sup> Helene Hegemann, *Axolotl Roadkill*, (Stockholm, 2012), s. 98; Friedrich Nietzsche, ”Om historiens nytta och skada för livet”, i *Samlade Skrifter vol. 2*, (Höör, 2005), s. 92.

<sup>2</sup> Michel Foucault, *Diskursernas kamp*, (Höör, 2008), s. 113.

eller progression är med andra ord inte bara vanligt förekommande sätt att strukturera (historiska) händelseförlopp, de har också en stark normativ laddning och mer eller mindre specifika kriterier. Återigen är strukturen så självklart närvarande att kritik sällan riktas exempelvis mot det likhetstecken som slentrianmässigt förutsätts mellan ”västvärld” och ”modernitet”, eller mot det faktum att ”frihet” och ”tolerans” (som är knutna till ”modernitet”) därmed blir villkorade.<sup>3</sup> Ett annat exempel är de axiom som vidhäftar koncept som ”vuxenhet”, där självständighet och produktivitet är två vanligt förekommande kriterier.

Föreliggande text intresserar sig för sammanhang i vilka historieskrivning och -berättande (på såväl mikro- som makronivå) uppvisar en narrativ struktur där normen om framåtrörelse utgör en (själv-)igenkännbar story som identitet eller identifikation, samt hur detta förhåller sig till variationer eller skillnader. Är det så att den här typen av historieskrivning riskerar att (re)producera giltigheten hos en eller flera specifika berättelser som makten iscensätter om sig själv? Vilket pris betalar i sådana fall de som inte passar in?<sup>4</sup> Eller med den tyska filosofen Friedrich Nietzsche: ”Hur mycket av det olikartade måste man [...] bortse ifrån, hur våldsamt måste inte det förgångnas individualitet tvingas in i en allmän form [...] till förmån för överensstämmelsen!”<sup>5</sup> Mer precist så söker denna text närma sig hur olika former av *annanhet*<sup>6</sup> konstrueras och konstitueras *temporalt* i förhållande till *krononormativitet*<sup>7</sup> som biopolitiskt<sup>8</sup> maktmedel, samt hur denna typ av annanhet påverkar synen på historieskrivning som normativ praktik. Det finns alltså två parallella spår, eftersom tid och historia (eller för den delen, historier) inte nödvändigtvis är samma sak även om definitionerna stundtals överlappar varandra. Ibland ger kollisioner och intersektioner upphov till inskriptioner i människors

<sup>3</sup> Judith Butler, “Sexual politics, torture, and secular time”, *The British Journal of Sociology*, 2008:59, s. 2, 14f.

<sup>4</sup> Foucault (2008), s. 111.

<sup>5</sup> Nietzsche, s. 92f.

<sup>6</sup> “Den Andre” eller “Andra” är ett filosofiskt begrepp som härrör från den franska filosofen Simone de Beauvoir. Den Andra står i konstitutiv motsats till “Den Samme”: det avvikande, den som inte är som jag, definierar alltså till viss del vem eller vad detta “jag” är (tex i konstruktioner av “Vi och Dem”)

<sup>7</sup> Av grekiskans Χρόνος – tid, och latinets *Norma* – norm eller mönster

<sup>8</sup> Biopolitik avser när statliga (tex politiska och ekonomiska) faktorer styr eller påverkar kroppen, hälsan, och egentligen själva livet (*bios* på grekiska). Begreppet myntades av den franska filosofen Michel Foucault. Se även Mara Lee, *När andra skriver*, (Göteborg, 2014), s. 112.

identiteter och i deras kött på mer eller mindre konkreta sätt, varför en temporal aspekt av ansvar blir viktigt att förhålla sig till. Nyckelorden är därför tid, kropp, historia, och för den delen – temporal identitet.

När vi lämnar den eurocentriska, vita, sekulariserade, patriarkala – ”den borgerliga familjens, reproduktionens, trygghetens och arvets”<sup>9</sup> – temporalitetsmodeller, finner vi om inte en motsatt så en *annan* berättelse. Kanske mer precist en annan vinkel av samma skådeplats, på en historia som vanligen berättas från ett visst håll, för vissa personer, för att tjäna vissa syften. Att vrida på sceneriet – att felcitera eller frångå invanda repliker, bryta med ett koreograferat rörelsemönster – skakar om och får dammet att virvla kring den narrativa ”totalitet” av selektiva fragment som många av oss slentrianmässigt reproducerar. Därmed händer någonting med detta ”oss”, och vilka ”vi” är – som individer och kollektiv.<sup>10</sup> Då scengolvet roterar – likt ett urverk! – uppstår en dissonans i förhållande till den krononormativa makten, berättelserna, och vår plats i dem. Ohörsamheten i denna narrativa inkoherens synliggör *performativt* den linjära fiktionens centrala roll i maktens operativa maskineri.<sup>11</sup> Det vill säga: Eftersom en lika osynlig som självklar ubikvitaritet ligger i den konstitutiva berättelsens mekanismer, uppstår en *glitch* i koreografin när någon eller något inte *fram-skrider* i enlighet med ett normativt sanktionerat rörelsemönster. Det är nämligen först då det blir tydligt att ett sådant föreligger – och att det finns andra alternativ. Att snubbla, felcitera, gå vilse, ger därmed upphov till för makten o-be-grip-li-ga kategorier.<sup>12</sup> Vi klassificeras som ”gammaldags, brådmogna, infantila”, om våra kroppar eller identiteter inte kan konstitueras utifrån en temporal ”naturlig” biologisk erfarenhet: livet som utveckling, faser och framsteg där subjektivitet vävs samman med bemästrande av kulturella temporala normer.<sup>13</sup> Vi blir ”icke läsbart kött”<sup>14</sup> eller inkarnerad asynkronicitet, då

<sup>9</sup> Lee, s. 110.

<sup>10</sup> Nietzsche, s. 94.

<sup>11</sup> Maria Johansen, ”This is the time. And the record of the time”, *Kultur og klasse*, 2011:110, s. 53.

<sup>12</sup> Här anspelar jag på dubbeltydigheten i *begriplig*: dels som något som går att förstå, dels som något greppbart, och därmed också det som kan begreppsliggöras. Denna betydelseglidning är avsedd att vara en aning flytande. Min användning av begrepp/begriplig är inspirerat av den franske paleontologen Leroi-Gourhan, som beskrivit människosläktet som *préhenseurs* – som på engelska brukar översättas till ”grasping mammals”: be/gripande däggdjur.

<sup>13</sup> Butler, s. 4f.

<sup>14</sup> Lee, s. 110f.

våra kroppar inte medger någon koherent berättelse tillägnad framtidens föregivet automatiserade meningsförverkligande.

*Bekännelse, hjärtat: jag är inte tjugoåtta, jag är trettiosex. Jag får, som du säkert kan föreställa dig, inte det där med min ålder att stämma. Jag har aldrig berättat det för er eftersom jag var så vansinnigt rädd att det på något sätt skulle relativisera eller förändra allting. Att ni skulle börja betrakta mig annorlunda. Eller att mina fotografier inte längre skulle bli det dom är tänkta att vara, så fort det i min märkligt ostoppbart åldrande jävla skitposition inte längre är berättigt att inte ha en jävla aning om hur allt det där funkar, med kärleken och med livet [...] En gång i tiden var det annorlunda, förr var vi ett team, min kropp, mitt huvud, min löftesrika framtid och jag. Det känns som om jag lidit av amnesi i flera år. Min hjärna stod helt enkelt stilla mellan 1999 och 2008, nu är allt asynkront.<sup>15</sup>*

Vidare: om den historiska berättelsens övergripande övergrepp inte förmår konstituera ”oss” som homogen grupp med en ”gemensam historia” – en linjär, progressiv rörelse mellan en startpunkt och en slutpunkt – kan maktens monolog eller koreografi inte tillämpas utan att stamma, gnissla. Nuet kan inte betraktas som ”det förflutnas fulländade frukt”,<sup>16</sup> om futuritetens löftesrika fantasi inte agerar meningsgarant. Det vill säga: saker och ting faller inte nödvändigtvis på plats *med tiden*, eftersom till exempel temporal varaktighet i sig inte resulterar i förverkligandet av mening (”ett långt liv” är inte nödvändigtvis per definition ”ett bra liv”).<sup>17</sup> Det eller den som är omöjlig att konstituera som ett historiskt upprättande-genom-tiden saknar således ”meningsfull” affinitet *med tiden* genom sitt kortslutande av möjlighet till progressionistiskt narrativ. Den här typen av erfarenheter går inte att förstå, att utläsa någon mening ur, inom föreliggande paradigm för temporal identitet.

<sup>15</sup> Hegemann, s. 147f.

<sup>16</sup> Sara Edenheim, *Anakronismen: Mot den historiska manin*, (Göteborg, 2011), s. 65; Nietzsche, s. 93.

<sup>17</sup> Lee, s. 111f.

## NÄR VI BLEV FRÄMLINGAR - KROPPEN OCH TIDEN

*Jag motsätter mig fanatiskt denna vändning [...] där allt vi kan göra är att narrativisera våra erfarenheter av lidande [...] Jag menar att detta passar dagens offerskapande ideologi perfekt, där du för att kunna legitimera något, för att få politisk makt, på något sätt måste presentera dig själv som offret.<sup>18</sup>*

Främlingskap, att vara en annan i förhållande till majoritært påbjudna subjektspositioner, definieras ofta spatalt. Begrepp som heterotopi, diaspora, exil fokuserar alla på hur man befinner sig på en annan plats i *rummet*. Detta riskerar att förenkla såväl främlingskap som *främlingskapandet* (både vad gäller hur annanhet görs och hur vi talar om det), eftersom diskursen lätt reduceras till binära motsättningar som innanför och utanför, där man är antingen inkluderad eller exkluderad.<sup>19</sup> Att tala om Annanhet också i temporala termer möjliggör därför en mer komplex bild, där andra (o)begripliga potentialiteter ges utrymme. Andra tempon. Andra historier. Genom att se det ”främmande” som inte bara geografiskt eller rumsligt avlägset utan också som intimt nära det ”egna” eller ”likadana”,<sup>20</sup> öppnar en temporaliserad annanhet för ett erkännande av skillnad formulerat utifrån skillnaden själv snarare än utifrån den hegemoniska likhetens krav. Denna ”skillnad” är inte en homogen antites, utan multivalent: *annat* snarare än *anti*. Ett affirmativt, inkluderande bejakande av möjligheter både med och mot, där de normativa implikationerna inte längre är lika självklara. Skillnad ska alltså inte läsas som motsats till det likadana, eftersom skillnad inte förstås som homogen eller entydig, utan som olika variationer eller nyanser.<sup>21</sup> Det handlar här inte om att uppställa fram-gångs-rika alternativ till det rådande, på det att alternativet (i singular) ska överta makten. Om man bara vänder på polariteten löper man stor risk att fortsätta (re)producera

<sup>18</sup> Žižek, citerad i Edenheim, s. 76.

<sup>19</sup> Foucault, (2008), s. 251. Lee, s. 109.

<sup>20</sup> Den österrikiske psykoanalytikern och läkaren Sigmund Freud definierade det *kusliga* på ett liknande sätt: det som är så privat eller intimt att det liksom glidit över i det undermedvetna, vilket är tydligt i tyskans mångtydiga begrepp *unheimlich*. Sigmund Freud, *The Uncanny* (1919)

<sup>21</sup> Ironiskt nog kan det såklart ändå kanske förefalla som att jag här bara uppställer en ny binär mellan ”samma” och ”andra”, varför jag vill poängtera att ord som ”skillnad”, ”andra” och ”alternativ” i det här fallet inte är totalitært sammanhållna eller singulara anti-teser till det rådande/majoritära.

normativa laddningars giltighet i binära motsatsförhållanden. Snarare är poängen att rubba, eller queera, maktens förment sammanhållna berättelser – och därmed öppna för andra (o)möjliga potentialer (i plural). Att betrakta annanhet i temporala termer kräver också ett omvärderande av historieskrivningens praktiker, eftersom såret i tiden snarare utgörs av överlagringar eller palimpsester än av olika (mellan)rum – temporal rörelse och ambivalens snarare än något fixerat, åtskiljbart och varaktigt.<sup>22</sup> Återigen: tiden, det förflutna och historien är inte samma sak. Dået sublimeras inte nödvändigtvis in i ett nu. Det som hände då är inte med nödvändighet ett avslutat trauma som kan konsumeras på/med avstånd. Kanske fortsätter det att hända, men under nya namn, delvis tack vare oviljan att medge att det ”förflutna” aldrig slutat pågå.<sup>23</sup> Och på individnivå: kanske övergår min barndom inte i vuxenhet bara för att åren läggs till min levnad, kanske hade jag ingen barndom att lämna. Kanske minns jag. Kanske glömmar jag. Stannar. Går vidare. Om alltså händelser i det förflutna inte kan betraktas på avstånd – göras till historia – utan måste förstås som pågående, något som alltjämt fortsätter att hända, behövs ett bredare begrepp om *temporalt* ansvar. Detta är vidare en kritisk såväl som en performativ position, där kritik görs i en väldigt direkt bemärkelse.

Också den homogeniserande (sam)tid som destillerats fram ur fragmenterade temporaliteter<sup>24</sup> hör till de narrativa abstraktionernas *mytos* som påför världen institutionella, kulturella, (bio)politiska och diskursiva raster genom vilka kroppar och erfarenheter sorteras i förhållande till (krono)normativa regimer.<sup>25</sup> Queerteoretikern och filosofen Judith Butler exemplifierar detta med hur ”västvärlden” mobiliserar sin egen status som modern-sekular för att rättfärdiga det ”humanistiska krig” (Butlers text handlar om Irakkriget) som syftar till att införa ”modernitet” och ”demokrati” på platser som på förhand definieras som anakronistiska i jämförelse med ”västvärlden” (och därmed som ”mindre mänskliga” genom denna *brist* på ”västerländsk” samtidighet/upplysning/modernitet – här blir det tydligt vem som definierar orden).<sup>26</sup> I svallvågorna av dessa (faktiska och inbillade) motsättningar

<sup>22</sup> Lee, s. 109.

<sup>23</sup> Ibid, s. 127.

<sup>24</sup> Exempelvis genom det pusslande som Nietzsche antyder. Butler, s. 1, 20.

<sup>25</sup> Jfr Foucault, (2008), s. 112.

<sup>26</sup> Butler, s. 6, 16, 19. Jfr även Kjellin.



spelas minoritetsgrupper – direkt eller indirekt – ut mot varandra,<sup>27</sup> och deras frågor eller kamper approprieras och exploateras i varierande grad. Ett exempel är när sexuell frigörelse och HBTQIA-rättigheter tjänar som rekvisita i den förträffliga maktens iscensättande av sig själv som progressiv, modern och tolerant. Denna iscensättning sanktionerar dessutom interventioner mot exempelvis religiöst märkta personer och sammanhang, bland annat genom att beskriva deras värderingar som ”medeltida” eller ”bakåtsträvande” på det att de inte sammanfaller med vad ”vi” (den sekulariserade, industrialiserade västvärlden) definierar som (normativt) ”modern” eller ”tidsenligt”.<sup>28</sup> För att parafrasera den franske filosofen, idéhistorikern och aktivisten Michel Foucault, är ingen förgången eller annan tid större än den maktfullkomliga nutiden.<sup>29</sup> Det är som om historien vore fullbordad, moderniteten och toleransen uppnådd. Vägs ände. Historiens slut. ”*Vår tid är nu*”. Men återigen, vilka är ”vi” och på vilka premisser?

Ett annat sätt att – som individ kanske snarare än grupp – så att säga ha dålig timing, är när livet vägrar sammanfalla med sig självt som ett normativt ”kvalificerat liv” i förhållande till den hegemoniska bilden av livsloppet. ”*Lustigt nog vet jag precis vad jag vill: aldrig bli vuxen*” skriver den 16-åriga karaktären Mifti i romanen *Axolotl Roadkill*.<sup>30</sup> Hon beskrivs ofta som tragiskt brådmogen och framstår på många sätt som en neoten axolotl eller en Peter Pan på ecstasy, som aldrig får vara barn men samtidigt aldrig blir vuxen.<sup>31</sup> Den hårt festande salamanderflickan kröker sig till ett frågetecken med vassa armbågar: vad innebär det egentligen att leva sin biologiska ålder när man alltid redan är anakronismen inkorporerad?<sup>32</sup> Rent biologiskt är Mifti ett barn, men ett barn som knarkar, festar och knullar – lever så fragmenterande *intensivt excessivt* – att hennes spatiala och temporala vara går isär. Hon är samtidigt både och/varken eller. Ett annat, icke-fiktivt, exempel är Ashley X: en person med utvecklingsstörning som undergår hormonbehandlingar, ingrepp och operationer för att hennes kropp ska stanna i ett asexuellt

---

<sup>27</sup> Ibid., s. 5.

<sup>28</sup> Ibid., s. 14.

<sup>29</sup> Foucault (2008), s. 116.

<sup>30</sup> Hegemann, s. 14.

<sup>31</sup> En Axolotl är en salamander som stannar i larvstadiet hela livet (som trots att den alltså inte är ”färdigutvecklad” kan föröka sig).

<sup>32</sup> Hegemann, s. 136.

prepubertalt stadium. Queercrip-teoretikern Alison Kafer uttrycker det som att Ashleys tilltänkta, framtida kropp hålls emot henne: köttet, medvetandet och identiteten överensstämmer inte med krononormativa föreställningar kring vad det innebär att vara ”vuxen”, varför kroppen måste modifieras för att hennes inkorporerade asynkronicitet inte ska bli kuslig. Eftersom Ashley i normativ bemärkelse inte har en framtid som ”vuxen”, det vill säga som självständig och (re)produktiv, opereras hennes bröst och livmoder bort eftersom hon ”ändå inte kommer att använda dem”. Frågan för vems skull dessa ingrepp görs är inte alldeles enkel att besvara.<sup>33</sup> Mifti och Ashley inkorporerar båda en sorts asynkronicitet kopplad till såväl identiteten som köttet (i den mån dessa är eller inte är samma sak): ett barn som betar sig som en vuxen och en vuxen som betar sig som ett barn. Köttet väger alltså tungt, på olika sätt och av olika anledningar: Lee påpekar också att kroppen utgör ett tvetydigt slagfält för motstånd, då den utgör både teoretiskt verktyg och föremål för teorin.<sup>34</sup> Kanske är den i vägen, kanske utgör den vägen. Klart är åtminstone att den ställer många frågor som är viktiga att fundera kring.

#### SANNINGEN ÄR ATT DET INTE FINNS NÅGON MENING

*Vi är alla oskyldiga till det som föregår oss; vi är alla skyldiga till att vi förbigår att det som föregår oss fortfarande försiggår.<sup>35</sup>*

För att undvika att trivialisera den diskursiva makten genom en tro på att felcitering eller queerande allena förmår ge upphov till radikal förändring – eller fastna i ytterligare temporalt oförsonliga historiska traderingar av såret, kortslutningen eller bristen som essentiell<sup>36</sup> – är det viktigt att poängtera att alla subjekt naturligtvis är mer eller mindre splittrade och intar flera olika (motsägelsefulla, komplexa) positioner eller identitetskategorier.<sup>37</sup> Emellertid vore det naivt att blunda för det faktum att normativt laddade epitet som på olika sätt kretsar kring ”onaturalighet” oftare kopplas till vissa grupper än till andra; de som

<sup>33</sup> Alison Kafer, “Feminist Queer Crip” (2013), s. 47–68.

<sup>34</sup> Lee, s. 114.

<sup>35</sup> Edenheim, s. 43; Jfr Butler, s. 20.

<sup>36</sup> Johansen, s. 69.

<sup>37</sup> Foucault, (2008), s. 117–118.

makten ser som improduktiva<sup>38</sup> i förhållande till en påbjuden linjär re/produktiv framstegstanke – till exempel crips och queers.<sup>39</sup> Återigen spänningsfältet mellan minne och (re)produktion: den historiska (re)-konstruktionen av det förflutna, liksom den biologiska reproduktionen, tillåter människor att leva vidare i framtidens (kommande generationers) minne.<sup>40</sup> Att av olika anledningar inte klassas som re/produktiv har alltså därför djupa implikationer. Man skulle här kunna beskriva det som att det förflutna ges kausala affiniteter med nuet via homogeniserande, meningsskapande tidslinjer. Det begripliga, koherenta narrativet som det enda legitima kräver emellertid kausalitet och sammanhang: och därmed en ”relativistisk kontextbundenhet som paradoxalt nog går emot själva definitionen av sanning såsom en alltid giltig utsaga.”<sup>41</sup> Snarare än en (o)möjlig tillblivelse blir framtiden då ett vidmakthållande av paradigmatiska horisonter eller ”normaltillståndets” telos, där allt för/ blir – homogeniserat, koloniserat, reducerat – som det alltid/aldrig har varit. Sårn fortsätter vara.

Om berättelsen om det successionella framåt-skridandet som meningsskapande teleologisk nödvändighet är det Nietzsche kallar en *nödlögn* – den enda vägen – måste en radikalt abrupt, multipel eller asignifikativ temporalitet uppresas som farmakon och *nödsanning* mot det akuta, kroniska våld som aldrig slutar (åter)inträffa med hänvisning till att det omöjliga kan hända igen, inte här, inte nu, inte på samma sätt. Denna (o)möjliga väg – blivandet, myllret av händelser – utgör en diskontinuitet, en rörelse med/mot den livsförnimmelse som ännu ej klätts i ord och heller aldrig kommer att göra det med en idag, här-och-nu, be-grip-lig terminologi.<sup>42</sup> Sam-tidens myopiska begreppsodjur – där moderniteten utgör tolkningsföreträdets ändhållplats och historien en (o)etisk efterkonstruktion<sup>43</sup> – behöver rubbas, queeras, förskjutas, genom att med/mot köttets implikationer eller inskriptioner vägra en ordagrann trädning av redan hävdvunna paradigmen. *Tiden läker inga sår*. Handlingar däremot, förändrar morgondagen. Res er.

<sup>38</sup> Jfr Foucault, *Vänsinnets historia under den klassiska epoken*, (Lund, 1983), s. 67-92.

<sup>39</sup> Edenheim, s. 65-68. Orden ”crip” och ”queer” används både som förolämpning och som ett sätt att referera till den egna identiteten eller disciplinen. Jag är medveten om ordens problem, men använder dem för att undvika upprepade upprädnings.

<sup>40</sup> Edenheim, s.15-16; Jfr Arendt, citerad i Johansen, s.57 Nietzsche, s. 91.

<sup>41</sup> Edenheim, s.18.

<sup>42</sup> Nietzsche, s.145-148; Jfr Foucault, (2008), s.133.

<sup>43</sup> Johansen, s.57; Jfr Edenheim, s.25.



# HÅLLBARA HUMANIORA

## FRÅN AKTIVISM TILL SPATIOTEMPORAL PERSPEKTIVISM

*Jonatan Palmblad*

”Tänk långsiktigt” och ”lev i nuet” är två imperativ på varsin sida om en livets gyllene medelväg, vilka vi kan få höra när någon tycker att vi tänker onyanserat i relation till tid. Emellertid är drömmen om en balans troligen futil, eftersom olika situationer kräver olika sorters tänkande. Därtill kräver olika situationer olika förståelser av rummet – tänker vi på något som gäller här, där, överallt eller kanske ingenstans? Dessa enkla och vardagliga betraktelser pekar på något fundamentalt för vår förståelse av världen, vilket jag vill visa i denna text. Exempelvis kan de hjälpa oss att nyansera den allmänt vedertagna motsatsställning som råder mellan teori och praktik, där teori ofta får en pejorativ innebörd när handling och aktivism efterfrågas. Uppfattningen om denna motsättning är vanskelig, för utan teori riskerar praktiken att bli ett förhastat handlande och teorin ett handlingsförlamande tänkande. Detta gäller inte minst i diskussionen kring hållbarhet, då denna – vare sig den är ekologisk, social eller ekonomisk – förutsätter ett långsiktigt perspektiv, samtidigt som behovet av handling blir allt mer akut. I det följande kommer jag utgå från tanken att teori och praktik förutsätter varandra, och att en ständig växelverkan dem emellan är själva motorn för både hållbarhet och aktivism. Med aktivism menar jag här handling och tänkande som föregriper politiska beslut. Jag kommer att argumentera för nödvändigheten av en sådan aktivism, eftersom rådande ramar för politiken i sig själva motverkar hållbarhet. Det är genom denna aktivism som humaniora har en viktig och självklar roll att spela i kampen för en hållbar värld.

## SPATIOTEMPORALITET

*There are really four dimensions, three which we call the three planes of Space and a fourth, Time. There is, however, a tendency to draw an unreal distinction between the former three dimensions and the latter, because it happens that our consciousness moves intermittently in one direction along the latter from the beginning to the end of our lives.<sup>1</sup>*

Jag vill i denna text laborera med begreppet *spatiotemporalt omfång*, ur egen fatatur, vilket är ett analysverktyg för att tala om avgränsningar i *tid* och *rum*. Vare sig vårt undersökningsobjekt är ontologier, ideologier, paradigm, diskurser, kulturer, *homo sapiens* eller rent av oss själva som individuella subjekt kan detta verktyg appliceras för att resonera kring dess tidliga och rumsliga ramar. Jag tror och hoppas att användningen av begreppet gör dess innebörd tydlig, men jag vill ändå betona tre utgångspunkter: (1) distinktionen tid/rum är en analytisk klyvning av en enhetlig spatiotemporalitet, varför vi inte bör tala om det ena utan att ta hänsyn till det andra; (2) ett visst temporalt omfång implicerar inte av nödvändighet ett korresponderande spatialt, och vice versa (det är alltså möjligt att tänka globalt och kortsiktigt, liksom lokalt och långsiktigt); (3) det som visar sig gälla inom ett visst omfång är inte nödvändigtvis fallet inom ett annat, varför vår förståelse av verkligheten kan sägas vara avhängig det spatiotemporala omfång eller perspektivet betraktas genom. Tillsammans utgör dessa punkter kärnan i det jag kallar *spatiotemporal perspektivism*, det vill säga utgångspunkten att en obegränsad mångfald av tidsligt och rumsligt varierade perspektiv måste tillåtas existera för att vi ska kunna begripa verkligheten på ett djupare plan. För detta ändamål krävs ett tänkande *sub specie aeternitatis* (ur evighetens synvinkel), där vi fjärrar oss från temporalt men även spatialt betingade perspektiv.<sup>2</sup> Detta möjliggör ett nyanserat tänkande ur flera synvinklar med tydliga spatiotemporala omfång – ramar för tänkandet som annars lätt går oss förbi. Ett exempel på tänkande i linje

<sup>1</sup> H. G. Wells, *The time machine*, (New York, 1995 [1895]), s. 4.

<sup>2</sup> Ett tänkande helt obetingat av tid och rum är samtidigt inte något som jag menar är möjligt, poängen ligger istället i *försöket* att tänka bortom dessa begränsningar, för att därigenom kunna bejaka mångfalden av perspektiv och att därefter söka vidga och nyansera utgångspunkten för tänkandet. Att tänka ”ur evighetens synvinkel” säger både mycket och lite om världen, i det att vi förstår att den är oerhört komplex, men inte mycket mer – för att teori ska omsättas i praktik måste vi med nya insikter återvända till det perspektiv vi sökt tillryggalägga.

med detta finner vi i boken *Slow violence and the environmentalism of the poor*, där miljöhumanisten Rob Nixon påpekar att dagens definition av våld är snäv i det att våldets verkan alltid ses som omedelbar i tiden och explosiv i rummet. Detta menar Nixon är problematiskt eftersom vi då osynliggör den skada som görs på människor och natur över tid och bortom vår uppenbara närhet, varför han föreslår begreppet *långsamt våld* för att inte förmildra orsakerna bakom denna skada.<sup>3</sup> Med andra ord försöker Nixon presentera ett våldsbegrepp som täcker ett vidare spatiotemporalt omfång än det nuvarande, så att vi även kan tala om våld i termer av utdragna och avlägsna processer. Jag kommer i denna text att resonera kring varför sådana processer går oss förbi, samt försöka visa vad vi har att vinna på att rucka på dessa förutsättningar.

#### DEN SISTA MÄNNISKAN?

Ve! Den tiden kommer, när människan inte längre skjuter sin längtans pil bortom människorna, och hennes bäges sträng glömt hur det känns att vina! Jag säger er: man måste fortfarande ha kaos i sig för att kunna föda en dansande stjärna. Jag säger er: fortfarande har ni kaos i er.<sup>4</sup>

Låt oss först vända detta verktyg, det spatiotemporala omfånget, mot något så allmänt som själva människan – *homo sapiens*. Rent fysikaliskt är vår perception begränsad genom våra sinnens räckvidd, men med tankens kraft har vi därutöver förmågan att tänka oss bortom det som vi omedelbart erfar. Vi kan föreställa oss skeenden i framtid och dåtid liksom vi kan tänka oss in i händelseförlopp på både mikro- och makronivåer, och såtillvida vi inte är solipsister förstår vi att världen upplevs av andra varelser på andra platser och i andra tider. Denna tankekraft har i teorin ett obegränsat spatiotemporalt omfång, men i praktiken används den främst för att förstå och visualisera det som sker snart och nära. Redan i början av 70-talet insåg forskare vid Massachusetts Institute of Technology (MIT) hur människor tänker snävt i både tid och rum, varför de utvecklade en datormodell för att kunna resonera kring hållbarhet bortom gränserna för vårt vardagliga tänkande. Förutom att vi av uppenbara skäl har en tendens att ge företräde åt det som sker i vår

<sup>3</sup> Rob Nixon, *Slow violence and the environmentalism of the poor*, (Cambridge, 2011) s. 2.

<sup>4</sup> Friedrich Nietzsche, *Så talade Zarathustra : en bok för alla och ingen*, (Umeå, 2010) s. 18.

omedelbara närhet så menade de att faktorer som kultur och personliga erfarenheter låg till grund för vidden av vårt omfång.<sup>5</sup>

Vi människor kan utifrån dessa observationer sägas ha en spatio-temporal partiskhet som får oss att tänka snävt i tid och rum, vilken åtminstone delvis regleras av kontingenta (icke-nödvändiga) omständigheter. Medvetenheten om alla sorters förutsättningar för vår förståelse av rymdtiden är viktig för att dessa ska kunna kringgå i tanken, men det är de kontingenta villkoren som jag kommer att fokusera på i denna text – de som vi har möjlighet att rucka på. Ett problem med dessa villkor är att de ofta reifieras och naturaliseras, så att deras kontingens osynliggörs och de framstår som universellt giltiga. Sociologen Zygmunt Bauman menar exempelvis att den komprimering av tid och rum som globaliseringen medför bara gäller för den privilegierade minoriteten av jordens befolkning, eftersom vi genom vår rörelsefrihet har möjlighet att på kort tid uppleva hur världen är sammanflätad, samtidigt som majoriteten av jordens befolkning alltjämt är fastkedjad i det lokala.<sup>6</sup> Vår upplevelse av en snabb, liten och sammanflätad värld reflekterar därför inte den genomsnittliga människans uppfattning av tiden, rummet och världen. Nixon menar på ett liknande sätt att vi lever i en era av *turbokapitalism*, där jordens privilegierade klasser lever ett så hektiskt och intensivt liv att det långsamma våldet mot naturen och jordens fattiga osynliggörs. Detta tillstånd upprätthålls i sin tur av en stark lobby finansierad av den världsledande industrin, varför både aktivister och klimatforskare har svårt att förmedla de långsamma perspektiven till allmänheten. Den stora majoriteten, menar Nixon, exkluderas samtidigt ur den privilegierade minoritetens officiella minne och synfält.<sup>7</sup> Ytterligare en dimension av detta demonstreras av humanekologen Alf Hornborg, som argumenterar för att storstadsmänniskans uppfattning av världen som snabb och liten bygger på ett beslagtagande av perifert belägna människors tid och rum – ett nollsummespel som inbegrips i den industriella teknologins logik.<sup>8</sup> Det spatiotemporala omfånget hos jordens rika får på detta sätt en radikalt annorlunda vidd och karaktär än det får hos jordens fattiga, ett tillstånd som härrör ur den ekonomiska globaliseringen och upprätthålls

---

<sup>5</sup> Donella Meadows m.fl., ”Perspectives, problems, and models”, i *The sustainable urban development reader*, (London, 2014) s. 52.

<sup>6</sup> Zygmunt Bauman, *Globalisering*, (Lund, 2000) s. 5-6.

<sup>7</sup> Nixon, s. 8, 39f, 65f.

<sup>8</sup> Alf Hornborg, *Nollsummespelet: teknikfetischism och global miljöretvisa*, (Göteborg, 2015), s. 56f.



av den multinationella industrin och nyliberalismens protektorer. Samtidigt som vissa avgörande faktorer för människans syn på tid och rum kan sägas vara artgemensamma så finns det alltså skenbart naturliga faktorer som förstärks och reproduceras ideologiskt – frågan om synen på tid och rum är därför inte apolitisk, även om den likt ekonomiska frågor är avpolitiserad.<sup>9</sup>

I förlängningen hotar denna snäva syn inte bara djur, natur och jordens fattiga – även människan som art står på spel. Detta, vill jag mena, beror på att det snäva spatiotemporala omfånget bland jordens privilegierade klasser även döljer den paradox som tron på evig tillväxt utgör. Med ett snävt omfång blir denna tro oproblematiserad, för empirin visar att högre tillväxt ger ökad välfärd. Breddar vi vår blick kan vi dock se att välfärden inte kommer alla till gagn: Människor såväl som icke-mänsklig natur på andra platser och i kommande tider kan till och med behöva offras för att hålla nuets tillväxt i rullning, varför ett snävt omfång går på tvärs med både intra- och intergenerationell rättvisa. Breddar vi omfånget ytterligare så blir själva paradoxen tydlig: På en ändlig planet med ändliga resurser arbetar människan för oändlig och därtill exponentiell tillväxt. Som Callum Hill, professor i materialvetenskap, har påpekat innebär detta i praktiken att vi förr eller senare måste tjäna pengar immateriellt, då den ekonomiska tillväxtens exponentiella natur alltid kommer att besegra de effektiviseringar som görs gällande material- och energianvändning – evig tillväxt är en fysisk omöjlighet.<sup>10</sup> Visserligen är detta redan riktningen för västvärldens växande tjänstemannasamhälle, men det är bara ett snävt spatiotemporalt omfång som kan få oss att inte se hur detta möjliggörs genom en omlokalisering av materiell produktion till andra delar av jorden. Detta exemplifieras väl av Hornborg, som i en förödande kritik av nationalekonomin visar att dess rumsligt begränsade omfång (nationen) resulterar i tidsligt felaktiga antaganden om global hållbarhet.<sup>11</sup>

---

<sup>9</sup> För mer om avpolitiseringsen av ekonomin och dess koppling till makt och demokrati-problem, se Bauman, *Globalisering*, s. 63–67.

<sup>10</sup> Callum Hill, *An introduction to sustainable resource use*, (London, 2011), s. 196–197. Hill menar samtidigt att vi på grund av omständigheterna är nödgade till att ändå kämpa inom kapitalismens ramar. För en alternativ och mindre uppgiven syn på detta problem, se Tim Jackson, *Prosperity without growth : economics for a finite planet*, (London, 2011).

<sup>11</sup> Alf Hornborg, *Myten om maskinen: Essäer om makt, modernitet och miljö*, (Göteborg, 2012), s. 42–46.

Med ett brett spatiotemporalt omfång kräver därför även en antropocentrisk hållning – ironiskt nog – att vi detroniserar människan, för vill vi att vår art överlever i längden är vi tvungna att se oss som en del av ett ekosystem (eller ett socioekologiskt system, som jag nedan argumenterar för). Trots att det finns uppenbara evolutionära fördelar för en art att prioritera det som sker i dess närhet så garanterar ett sådant beteende alltså inte dess överlevnad i ett vidare perspektiv. Jag tror, likt vad Friedrich Nietzsche hävdade i mottot till detta avsnitt, att människan fortfarande besitter det kaos som krävs för att skjuta längtans pil bortom sig själv. Men likt vad han också hävdar närmar vi oss tiden för den *sista människan* – hon utan kaos.<sup>12</sup> Som filosofen och idéhistorikern Michel Foucault har konstaterat kan människans undergång hos Nietzsche dock även ses som upplösandet av *kunskapens subjekt*, vilket Nietzsche – i linje med sin perspektivism – eftersträvar på grund av att själva sättet på vilket vi tillskansar oss kunskap från början är korrupt och partiskt.<sup>13</sup> I termer av mitt resonemang kan vi exempelvis se hur (särskilt den klassmässigt privilegierade) människans benägenhet att främst eller enbart tänka inom ett snävt spatiotemporalt perspektiv är orsaken bakom ett särskilt sätt att våldföra sig på verkligheten, och även om våra undersökningar aldrig kan göra denna verklighet rättvisa så kan en mångfald av spatiotemporala perspektiv söka begripliggöra ett bredare spektrum av den. För att bättre begripa verkligheten, och för att på allvar göra upp med de hinder som står i vägen för detta, måste vi med andra ord utmana och överskrida grundläggande uppfattningar om vad det innebär att vara människa. Detta eftersom den kontemporära uppfattningen är bemängd med ett i tid och rum begränsat perspektiv på världen och kunskap om den. Den sista människan måste sålunda inte vara slutet för människan i bokstavlig mening, utan kan ses som slutet för människan *så som vi känner henne*; på så vis kan hon vara både en övergång och en *undergång*.<sup>14</sup> På grund av de förgivettaganden som föreligger

---

<sup>12</sup> Nietzsche, (2010) s. 18.

<sup>13</sup> Michel Foucault, *Diskursernas kamp*, (Eslöv, 2008), s. 118–122. För ett exempel på Nietzsches perspektivism, där de värden vi tillskriver tingen har sin grund i våra perspektiv snarare än i tingen själva, se aforism 299 i Friedrich Nietzsche, *Den glada vetenskapen*, (Göteborg, 2011), s. 196f.

<sup>14</sup> Nietzsche, (2010), s. 15f. Målet för denna övergång är den kontroversiella Övermänniskan (“Übermensch”), som jag alltså menar är ett självtranscenderande mål och inte ett eugeniskt. Människan ska med andra ord inte renodlas, hon ska istället överskrida sig själv och sin stelnade,operspektiverade syn på kunskap. Jämför Nietzsches kritik av hans

sättet på vilket vi förskaffar oss kunskap om och därmed förstår världen kan vi alltså själva sägas bidra till reproduktionen av de ideologiska strukturer som gynnar ett snävt tänkande i tid och rum. För att vi ska kunna utvidga det snäva spatiotemporala omfång som majoriteten av mänsklighetens privilegierade minoritet idag tänker inom – och för att människans undergång även ska kunna bli en övergång – kommer jag härnäst att argumentera för vikten av kritiskt tänkande, och det är här som humaniora kommer in i bilden.

### KRITIKENS (SKENBARA) PARADOX

Det är alltid genom att söka det omöjliga som människan har uppnått och insett det möjliga, och de som snällt begränsat sig till vad som föreföll dem möjligt har aldrig kommit ett enda steg framåt.<sup>15</sup>

Ett kritiskt tänkande värt sitt namn kan liknas vid ett tveeggat svärd, i det att dess verkan dragen till sin spets hotar de ordningar som står att finna både inom och bortom dess ramar – blott en vingklippt kritik undanhåller sig från att problematisera sin egen praktik och den hand som föder den. Ett obegränsat och radikalt kritiskt tänkande kan därför tyckas ställa orimliga krav som är destruktiva både för sig självt och de instanser som sanktionerar det. Med hjälp av olika kritiska tänkare vill jag demonstrera hur ett gränslöst kritiskt tänkande inte alls behöver vara paradoxalt och problematiskt – tvärtom vill jag mena att det är nyckeln till ett hållbart tänkande.

Den franske filosofen Jacques Derrida resonerade i en av sina föreläsningar kring något som han kallade det *ovillkorliga universitetet*. Detta universitet finns inte och kommer kanske aldrig att finnas, istället utgör det en ideal plats för dekonstruktiv kritik – en praktik med så stort hopp om att säga något nytt att den till och med gör sig själv till föremål för kritik. En sådan kritisk praktik försätter enligt Derrida universitetet i polemik med olika demokratibegränsande makter, t.ex. statliga och ekonomiska, just eftersom den tillåter sig själv att säga *allt*.<sup>16</sup> Dekonstruktion är här att

---

samtids bildningsideal i *Samlade skrifter. Bd 2. Otidsenliga betraktelser I-IV; Efterlämnade skrifter 1872-1875*, (Eslöv, 2005), s. 142-143.

<sup>15</sup> Mikhail Bakunin, citerad av redaktörerna i inledningen till Bakunin, *Centralism eller självförvaltning?*, (Stockholm, 1980).

<sup>16</sup> Jacques Derrida, "The future of the profession or the unconditional university (thanks to the 'humanities,' what could take place tomorrow)", i *Deconstructing Derrida: Tasks for the new humanities*, (New York, 2005), s. 13.

se som en kritik som visualiserar hur snäv vår förståelsehorisont är: Alla händelser som emanerar ur eller bekräftar vår förförståelse ser Derrida som ickehändelser, i betydelsen att de är på förhand begränsade till det för tillfället tänkbart möjliga. En händelse i stark bemärkelse är istället det som sker utanför det just nu tänkbara, varför dekonstruktion låter det "omöjliga" ske, alltså det som är bortom gränserna för vad vi i en given situation anser eller tror vara tänkbart.<sup>17</sup> Derrida menar att trots att en sådan kritik inte kan reduceras till ett särskilt akademiskt tänkande så har det inom humaniora en särskild plats: Det är framförallt inom dessa discipliner som vi finner principen om *villkorslösheten*, det vill säga friheten att i stark bemärkelse säga allt i det offentliga – även sådant som inte ses som nyttigt och önskvärt av de makter som tillåter kritiken. Samtidigt, menar Derrida, kan detta komma att kräva en dekonstruktion och omdefiniering av de humanistiska ämnena.<sup>18</sup> Här har vi alltså en gränslös kritik, i det att den utan hämningar undersöker och reviderar grundvalarna för tänkandet både inåt och utåt.

Det kan tyckas vara problematiskt med en ständig omformulering av humanioras grundvalar – särskilt ur ett traditionalistiskt perspektiv. Men att ständigt rucka på de egna hörnstenarna väcker också frågor om humanvetenskapernas funktion, identitet och självförståelse i nuet. Emellertid är det knappast så att alla humanistiska discipliner och akademiker är eller ens bör vara kritiska i denna bemärkelse. Likt vad Nietzsche tänkte så kan en sådan hållning dock agera korrektiv för de problem som orsakas av exempelvis antikvariskt och monumentaliskt tänkande.<sup>19</sup> Flera perspektiv kan (och bör) samexistera, distribuerade över olika spatiotemporala omfång. Det är inte heller så att en kritik av själva kritiken behöver vara självupphävande, vilket den amerikanska filosofen och genusvetaren Judith Butler har visat genom att nyttja ett vidare temporalt perspektiv: Genom att kritiken även vänder sig inåt mot sina egna förgivettagna förutsättningar kan den sägas vara självutvecklande, då detta över tid innebär att den i ny form kan tillryggalägga sin gamla

---

<sup>17</sup> Ibid., s. 21–3.

<sup>18</sup> Ibid., s. 15.

<sup>19</sup> I enlighet med sin perspektivism menar Nietzsche att olika och till och med motstridiga historiesyner måste samexistera: Den antikvariska synen är minutiöst bevarande och den monumentaliska strävar mot att lyfta upp och återupprepa forna stordåd, men då dessa motstridiga agendor oundvikligen gör våld på det förflutna så krävs även en kritisk historiesyn, vilken förkastar den officiella historieskrivningen när den gör det förflutna mer skada än rättvisa. Nietzsche, (2005), s. 90–100.

skepnad, vilken formulerades under andra politiska förhållanden.<sup>20</sup> Med andra ord: Det kritiska tänkandet är alltid betingat av den tid det verkar inom, varför en återkommande självreflexivitet är nödvändig för att genomskåda varje tids betingelser. Snarare än ett bestämt modus för tänkandet blir det gränslösa kritiska tänkandet således en självutvecklande och adaptiv process, som kräver ett vidare temporalt tidsspänn för att förstås fullt ut. Vad som ur ett kortsiktigt perspektiv för tankarna till den omätliga Ouroborusormen som biter sig själv i svansen är ur ett långsiktigt perspektiv snarare en orm som ömsar sitt gamla och för trånga skinn.

Till detta tidliga eller temporala perspektiv vill jag dock tillföra en rumslig eller spatial aspekt, eftersom tid och rum enbart kan separeras i tanken. Min poäng är att de makter som sanktionerar kritiken, vare sig dessa är inre eller yttre, alltid förstår världen utifrån en horisont i rymd-tiden, det vill säga ett visst spatiotemporalt omfång. Du befinner dig just nu på en viss plats i en viss tid, och både du och din politiska samtid har en begränsad förståelse av det som finns bortom människors uppenbara närhet och erfarenhet. Det är genom att söka sig bortom de förgivettaganden som härrör ur denna begränsade horisont som vi kan tänka nytt och annorlunda, för det som här och nu är självklart eller självmotsägande kan – likt jag ovan sökt visa – ur ett vidare perspektiv visa sig vara det motsatta. Detta har hög relevans för frågan om hållbarhet, för kanske finns det på andra platser och/eller i svunna tider förbisedda idéer om hur vi kan leva hållbart, och kanske är det som vi *här och nu* ser som hållbart inte alls hållbart sett ur ett vidare perspektiv.

Humanioras huvudsakliga relation till politiken är enligt mig inte lateral; dess uppgift är inte att ta ställning för en ideologi i mängden, inte ens för humanismen.<sup>21</sup> Relationen är istället kritisk, för samtidigt som humanister givetvis kan ta politisk ställning i vanlig bemärkelse så ligger deras största politiska potential i förmågan att säga något radikalt nytt, genom att bena ut förutsättningarna för och självmotsägelserna inom tänkandet och politiken. På detta sätt är kritiska humanister av nödvändighet aktivistiska, då deras praktik alltid skaver mot det här och nu gällande ramverket för politik. Vi kan, bör och måste därför engagera oss i politik om vi vill tänka kritiskt, särskilt som det finns politiska

<sup>20</sup> Judith Butler, "Critique, dissent, disciplinarity", *Critical Inquiry*, 2009:35, s. 781ff.

<sup>21</sup> Särskilt inte humanismen, eftersom en kritisk hållning måste kunna problematisera människan som självklar utgångspunkt för forskning och studier inom humaniora.

intressen bakom en snäv syn på tid och rum. Jag vill dock mena att vi även måste tänka större, vi måste genom spatiotemporal perspektivism vara *mer-än-politiska*.

## HUMANIORAS REDUNDANS I ETT EPISTEMISKT EKOSYSTEM

[E]cology teaches us not to make snap judgments as to whether a thing or an organism is "useful" or "harmful." One must consider all the aspects of a problem before arriving at a judgment.<sup>22</sup>

En annan sida av humanioras relation till politik är den utopiska tanken om akademisk frihet som syntes i Derridas ovillkorliga universitet – förutom att *vara* kritiska kan humaniora verka för att realisera en plats där kritiken är möjlig. En liknande vision nedtecknades i början av 1800-talet av nyhumanisten Wilhelm von Humboldt, i form av ett ramverk för akademisk frihet där staten finansierade universitetet utan att styra dess verksamhet, då det senares ändamål garanterade att det förras uppfylldes i än högre grad.<sup>23</sup> Både Derrida och Humboldt efterfrågar en tillit till universitetet och till humanister, för hos detta och dessa finns en potential till ett kritiskt tänkande som kan visa vägen för samhället. Emellertid är det, vill jag hävda, ett misstag att be om denna tillit inom ett politiskt spelrum där starka aktörer vinner på att ett kortsiktigt tänkande bibehålls, varför jag vill föreslå ett ekologiskt argument för en *mer-än-politisk* syn på politiken. Bortom en explicit politisk förståelse av världen ligger nämligen en ekologisk, i det att människan sedan långt före politikens födelse har varit en del av jordens ekosystem. Om vi på allvar vill göra upp med dikotomin natur/kultur bör vi överväga att betrakta oss som en del av ett socioekologiskt system, vilket humaniora både kan informera och informeras av. Låt oss för detta ändamål göra en kort exkurs och beakta det ekologiska begreppet *resiliens*. Kortfattat kan detta beskrivas som ekosystems och samhällens förmåga att stå emot och överleva plötsliga och kraftfulla påfrestningar. Motsatsen är ett stabilt system, vilket klarar det väntade

<sup>22</sup> Eugene P. Odum, "Principles and concepts pertaining to the ecosystems and biogeochemical cycles", i *The future of nature: Documents of global change*, (New Haven, 2013), s. 241.

<sup>23</sup> Wilhelm von Humboldt, "Om den inre och den yttre organisationen av de högre vetenskapliga läroanstalterna i Berlin", *Psykoanalytisk Tid/Skrift*, 2009: 35 s. 91.

men är känsligt för det oväntade. För att upprätta resiliens är redundans i systemet eftersträvansvärd, både när det gäller mångfald och duplicering. I ett ekosystem kan resiliens uppstå naturligt, men i samhället hamnar den lätt i konflikt med den ekonomiska strävan mot effektivitet på grund av sitt dyra underhåll. I slutändan är det inte ett alltigenom resilient samhälle som är eftersträvansvärt, men för en hållbar utveckling krävs en hög grad av resiliens som motpol till stabilitet och effektivitet.<sup>24</sup> Mångfalden av humanistiska discipliner och den oförmåga dessa har att besvara arbetsmarknadens behov kan på detta sätt jämföras med biologisk mångfald. Ur ett perspektiv där ett stabilt samhälle ska upprätthållas genom ökad tillväxt må redundans av kunskap utan synbar ekonomisk nytta vara svår att legitimera, men om vi spatiotemporalt vidgar våra vyer ser vi att detta överflöd av vetande kan tänkas öka samhällets resiliens.

Här vill jag presentera några exempel, för att resonemanget om resiliens ska bli mer än en metafor. I den norska Fri tanke-rapporten *Hva skal vi med humaniora?* menar författarna att humanioras fortsatta existens kan legitimeras genom ett så kallat beredskapsargument. Humaniora kan ses som en ”kunskapsmessig infrastruktur – et reservoar av innsikt i verdens språk, kulturer og historier”, och denna reservoar utgör en beredskap inför framtiden. På detta sätt kan man dels argumentera för nödvändigheten i humanioras mångfald av ämnen, dels för att satsningar bör göras på de humanistiska ämnen som kan fylla en strategisk funktion framöver.<sup>25</sup> Även den danske filosofen David Budtz Pedersen menar att humaniora kan bidra till beredskap, för medan marknadens uppgift är att bidra med välfärd och tillväxt, kan humanistisk forskning istället vara en skyddsfaktor vid plötsliga samhällsförändringar och oväntade hot mot ekonomin.<sup>26</sup> Genom att hänvisa till ett långsiktigt perspektiv kan vi således argumentera för att humanistiska ämnen utan synbar nytta ändå kan komma till användning i framtiden. Vissa ämnen (exempelvis moderna språkämnen) får ur ett sådant perspektiv en ökad relevans,

---

<sup>24</sup> Gerald G. Marten, *Human ecology : Basic concepts for sustainable development*, (London, 2001), s. 169f, 173f.

<sup>25</sup> Helge Jordheim & Tore Rem, *Hva skal vi med humaniora?*, (Oslo, 2014), tillgänglig: [http://www.frittord.no/images/uploads/files/Hva\\_skal\\_vi\\_med\\_humaniora\\_final.pdf](http://www.frittord.no/images/uploads/files/Hva_skal_vi_med_humaniora_final.pdf), s. 129. (Hämtad 2017-04-21).

<sup>26</sup> David Budtz Pedersen, ”Humaniora som republikansk ideal”, i Jesper Eckhardt Larsen & Martin Wiklund (red.), *Humaniora i kunskapsamhället: en nordisk debattbok*, (Malmö, 2012), s. 108. Jag vill dock åter poängtera att välfärd inte måste förutsätta tillväxt, varför jag än en gång rekommenderar Tim Jacksons *Prosperity without growth*.

då det blir uppenbart hur handfallna vi skulle stå utan dem i vissa framtidsscenarier.

För att beredskapsargumentet ska bli mer kompatibelt med idén om resiliens vill jag dock mena att det måste föras så att *hela* ämnesfältet legitimeras, eftersom det är i den disparata helheten som själva mångfalden ligger. Vetenskapsteoretikern Aant Elzinga påpekar i linje med detta att den brokiga skaran av humanistiska discipliner kan ses som en del av en *epistemisk* mångfald, och att bevarandet av en sådan utgår från ett traditionalistiskt kunskapsideal.<sup>27</sup> Jag vill dock hävda att ett perspektivistiskt kunskapsideal är bättre överensstämmande med bevarandet av epistemisk mångfald, eftersom pluralismen av vetenskapliga perspektiv då fyller en epistemologisk funktion. Istället för att hålla fast i en konservativ och statisk syn på humanistiska discipliner kan vi därtill tänka progressivt och processuellt, vilket ur ett långsiktigt perspektiv förstärker mångfaldsanalogin – biologisk mångfald utgörs ju trots allt av evolutionärt och beteendemässigt föränderliga arter. Den norska rapporten betonar också helhetens funktion för samhällets beredskap: Såsom i huvudsak idiografiska vetenskaper har humaniora en självklar plats bredvid de nomotetiska, då studiet av det partikulära lämpar sig för att ta sig an kontingens utanför det universellas ramar. I sin extrema form innebär denna kontingens kriser av alla dess slag, vilka humaniora således lämpar sig för att tackla och begripliggöra. En allmän strävan mot stabilitet kan på detta sätt kompenseras för genom humanioras studier av det oväntade.<sup>28</sup> Med andra ord kan humaniora, i kraft av ett i huvudsak idiografiskt ämnesfält, sägas bidra till samhällets resiliens.

Jag vill här inte okritiskt hylla resiliensbegreppet som en apolitisk lösning. Tvärtom är det i allra högsta grad politiskt och kräver återkommande granskning. Hornborg framför i detta avseende en allvarlig men konstruktiv kritik av resiliens. När sociala och ekologiska system förenas i ett *socioekologiskt* system menar han att både kulturella och materiella aspekter måste tas med i beräkningarna för att det ska bli hållbart och resilient, men i nuvarande form är resiliensteorin i huvudsak dominerad av naturvetenskapliga perspektiv som bara förstår sig på de senare. Detta tillstånd upprätthålls i sin tur av den ohållbara nyliberala

---

<sup>27</sup> Aant Elzinga, "Humaniora i en tid av förändrade villkor och gränsdragningar", i Jesper Eckhardt Larsen & Martin Wiklund (red.), *Humaniora i kunskapsamhället: en nordisk debattbok*, (Malmö, 2012), s. 38.

<sup>28</sup> Jordheim & Rem, s. 138ff.



ideologin, vilken tjänar på och upprätthålls av en opolitisk resiliensteori utan maktperspektiv. För att resiliensbegreppet ska bli hållbart måste det därför dras till sin spets och bli ett ”subversivt analytiskt ramverk”, vilket det kan bli genom att kompletteras med samhällsvetenskapliga och kulturteoretiska perspektiv.<sup>29</sup> I den mån den inte redan ingår i dessa perspektiv kan humanioras kritiska potential givetvis också bidra till att vidga resiliensteorin till att bli maktkritisk och därmed verkligt hållbar, samtidigt som humanvetenskapernas samhälleliga resiliens även kan bli socioekologisk. Kritik i allmänhet och spatiotemporal perspektivism i synnerhet kan utgöra ett mer-än-politiskt tänkande, där förtäckta ideologiska förhållanden avslöjas och tydliggörs. ”Mer-än-politisk” innebär därför inte o- eller apolitisk, utan något som breddar uppfattningen om vad som är politiskt – en aktivistisk-politisk handling i sig själv.

Givetvis ska humanvetenskaperna inte bli ett instrument för krisberedskap, och vad jag säger är inte att alla humanister ska rikta in sig på kriser i nu- och framtid. Samhällelig och socioekologisk resiliens är snarare att se som en konsekvens av humanioras och andra vetenskapers blomstring – en helhet större än summan av sina delar. Samtidigt välkomnar jag de tvärvetenskapliga och integrativa tendenser som idéhistorikerna Anders Ekström och Sverker Sörlin har uppmärksammat, i form av humanisters ökade intresse för att undersöka och påverka det sociala problemfältet.<sup>30</sup> Som jag tidigare argumenterade för krävs nämligen kritisk och (mer-än-)politisk aktivism för att utmana det snäva och ideologiskt understödda perspektivet på tid och rum som nu är närmast allenarådande bland jordens privilegierade klasser. Om vi ska uppnå hållbarhet och en plats för akademisk frihet och kritiskt tänkande måste vi ta strid mot de politiska ordningar som genom överdriven emfas på *här och nu* underminerar deras existens. En ekologisk och spatiotemporal långsiktig förståelse av världen kräver aktivism.

---

<sup>29</sup> Hornborg, s. 58f, 62f, 231, 236–241, 245f. Citat från s. 236.

<sup>30</sup> Anders Ekström och Sverker Sörlin, *Alltings mått: Humanistisk kunskap i framtidens samhälle*, (Stockholm, 2012), s. 194–197.

## HÅLLBARA HUMANIORA

Ekonomer, teknologer, naturvetare och miljöexperter brukar vara de som sätter dagordningen när det kommer till diskussionen om människans framtid och den hållbara utvecklingens gränser. Paradoxalt nog, kan man tycka. För på goda grunder kan humanister hävda att tecknen är många på att samhället och dess påstådda utveckling behöver dem och deras frågor, forskning och visioner såväl som deras specialistkompetens i språk, tolkning och gestaltning.<sup>31</sup>

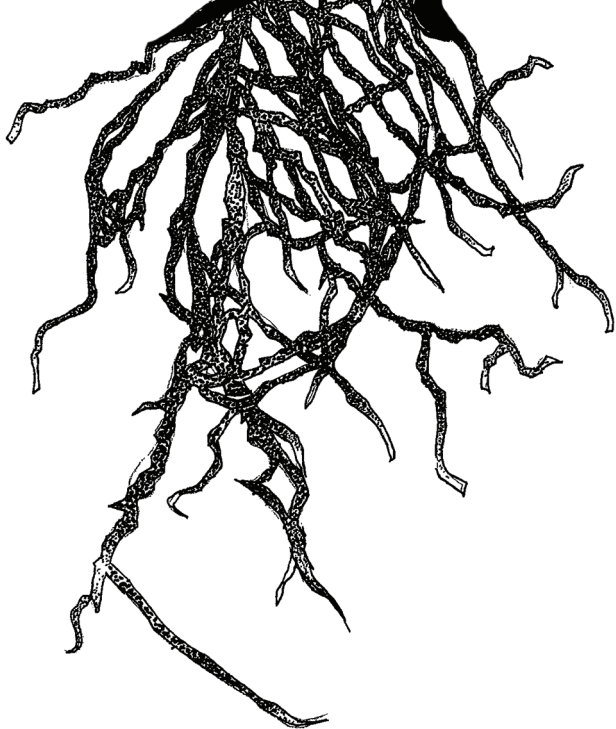
*Hållbara humaniora* är i min mening en pleonasm eller tautologi, eftersom humaniora redan är hållbart. Genom sin epistemiska mångfald bidrar de till resiliens och genom sin kritiska potential bidrar de med problematiseringar av och alternativ till de andra vetenskapernas lösningar. Så länge humaniora definieras inom ett snävt spatiotemporalt omfång fyller begreppet ”hållbara humaniora” dock en retorisk funktion, i det att blotta yttrandet av det pekar mot en annan möjlig syn på världen. Humanister och humanistiska discipliner är verkligen redundanta och genom kritiken provocerande, men huruvida detta är bra eller dåligt för naturens och samhällets hållbarhet är en fråga om perspektiv – i en värld där humaniora erkänns som hållbart i egen rätt är deras nytta obestridlig. Genom att tala om hållbara humaniora kan vi därför yrka på spatiotemporalt långsiktiga perspektiv som komplement till kortsiktiga, och verka för ett ramverk där båda är legitima. Det är även här jag menar att humaniora är aktivistiskt, eftersom humanister engagerar sig i dagens politiska verklighet på ett kritiskt sätt; det finns all anledning till att vara politisk, för det finns ideologier och strukturer som aktivt verkar för och tjänar på att spelrummet för människors tänkande förblir kortsiktigt. Hegemonin hos dessa är kontingent och går att rubba på, men det är bara genom att tänka *mer-än-politiskt* som vi kan få till stånd en förändring utan risk för att byta en kortsiktig politik mot en annan. För detta ändamål vill jag slå ett slag för den ibland dödförklarade teorin, då det är genom teoretiska och kritiska resonemang som ramarna för politisk diskurs och verksamhet kan visualiseras och överskridas.

---

<sup>31</sup> Tomas Forser och Thomas Karlsruhn, *Till vilken nytta?: En bok om humanioras möjligheter*, (Göteborg, 2013), s. 7.

Jag har argumenterat för att dessa ramar bör överskridas med tid och rum i åtanke, varför jag även föreslår en spatiotemporal perspektivism där varje perspektiv karaktäriseras av ett omfång i tid och rum. Jag är långt ifrån först att betona de problem som begreppen försöker åskådliggöra, men jag formulerade dem utifrån en uppfattning av att det råder brist på dylika teoretiska ramverk för detta ändamål. *Environmental humanities* eller miljöhumaniora är idag ett fält där liknande resonemang förs, och jag hoppas att fortsatt tonvikt inte bara läggs på den faktiska miljön, utan även på förutsättningarna för vår uppfattning av den. Vi behöver redskap för att visa att tid och rum kan uppfattas på fundamentalt olika sätt beroende på var i rymdtiden vi befinner oss, samt för att visa att medvetenheten om och överskridandet av dessa förutsättningar kan ge en radikalt omvänd bild av hållbarhet än den vi annars har. Det som gäller här och nu är inte alltid så allmängiltigt som vi tror, varför en spatiotemporal perspektivism kan kasta nytt ljus på olika aspekter av världen, politiken och livet självt. Låt oss därför agera mot orsakerna bakom egna och andras spatiotemporalt inskränkta världsuppfattningar – låt oss kritiskt engagera oss i dagens politiska verklighet för att skapa en vidare förståelse av den. Bara på detta sätt kan människans undergång även bli hennes övergång. Tiden är inne för att tala om hållbara humaniora.







# HUMANIORA OCH TÅRGAS

## EN AKTIVISTISK KRITIK

*Matilda Amundsen Bergström*

**L**åt mig börja med att klargöra mina utgångspunkter.  
Jag är humanist.  
Jag är, åtminstone ibland, aktivist.  
Jag är humanist och aktivist.

Men hur kan jag vara aktivistisk humanist? Humanistisk aktivist? Hur kan dessa två projekt förenas i min kropp, i mitt tänkande, talande, och handlande? Jag skriver det här samtidigt som jag följer den ungerska rättegång där Ahmed, en syrisk flykting, med största sannolikhet kommer att dömas till fängelse i upp till 20 år. Hans brott: Att tala i en megafon under en demonstration vid den ungersk-serbiska gränsen i september 2015. Processen är ett hån mot rättigheter, rättssäkerhet, och rättvisa. Allt det som jag, trots allt, vill se som uppnåbara mål för politiskt förändringsarbete.

Jag var på plats vid den ungersk-serbiska gränsen när Ahmed arresterades, och den pågående rättegången har skakat om mig. Men framförallt har den gjort ovanstående fråga akut. I årtal har jag insisterat på att humaniora är, eller kan vara, politiskt. Att det som jag och andra humanister ägnar oss åt är en form av politiskt förändringsarbete. Jag har behandlat det som en truism.<sup>1</sup> Givetvis har jag alltid vetat att denna självklarhet är allt annat än självklar. Att säga att något är politiskt gör det inte per automatik politiskt. Ändå har jag aldrig undersökt vad jag, och andra som insisterar på att humaniora kan vara en form av politisk handling, menar med det vi säger.

Detta har alldeles säkert att göra med min rädsla för de rent personliga implikationer en sådan undersökning skulle kunna ha för mig. Men på grund av denna rädsla har jag aldrig utvecklat strategier för att politisera

---

<sup>1</sup> För tydlighetens skull: detta gäller såklart inte all humaniora, eller alla humanister. Det ska det heller inte göra.

min humanistiska praktik och humaniorisera min aktivistiska praktik, eller tänkt nogsammt på hur dessa två praktiker korsas och syntetiseras i mig. Rädslan att konfrontera ett potentiellt problem lämnar problemet olöst, amplifierar det till och med. Även om denna text på vissa sätt är en kritik mot påståendet att humaniora är politiskt är den därmed också en kärleksförklaring till samma idé. Det är för att denna idé är viktig för mig, och för att jag vill tro på den och fortsätta proklamera den, som jag här kommer att utsätta den för den mest kärleksfulla behandling en humanist kan ge: en kritisk granskning.

Humaniora och aktivism är trots allt två på många sätt motsägelsefulla projekt. De har skilda bevekelsegrunder, rotas i skilda begär, har olika mål och temporaliteter. Om humaniora (radikalt förenklat) handlar om den långsamma, komplexa, kritiska akten att vrida och vända, att studera utan ambition att erbjuda svar eller slutgiltiga lösningar, så är aktivism (lika förenklat) snabbare, mer intresserad av resultat, svar, nytta, funktionalitet. De är båda kunskaps- likväl som handlingsprocesser, men de relaterar till kunskap och handling på olika sätt.

Denna text är en kritisk granskning av vad jag menar när jag säger att jag är humanistisk aktivist, aktivistisk humanist. Jag utgår från min egen erfarenhet, kropp och praktik. Det jag säger härrör därför från en specifik situering i ett virrvarr av korsande maktordningar och är allt annat än universellt giltigt. Förhoppningsvis kan det ändå betyda något även i relation till andra kroppar och praktiker.

★

## PROLOG

Jag är på en föreläsning på University of California, Berkeley. Det är sen torsdagseftermiddag. Vi serveras ekologiskt rödvin i komposterbara pappmuggar. Judith Butler, symbolen för amerikansk politisk humaniora, sitter i publiken. Geoffrey Daniel de Lagasnerie, professor i sociologi och filosofi vid École nationale supérieure d'arts de Paris-Cergy, har blivit inbjuden av universitetets program i kritisk teori för att tala om Julian Assange, Edward Snowden, Chelsea Manning, och nya former av politisk organisering.<sup>2</sup> Dagen innan fick jag för första gången höra om

<sup>2</sup> Boken som de Lagasneries föreläsning utgår ifrån är *L'arte de la révolte. Snowden, Assange, Manning*, (Paris, 2015).



Ahmeds rättegång, och under hela de Lagasneries föreläsning hör och ser jag dubbelt. Jag är både i föreläsningsrummet för att tänka kring nya former av protest, och vid den ungersk-serbiska gränsen för att delta i den på många sätt traditionella protest som eftermiddagen den 16 september 2015 ledde till Ahmeds och tio andra flyktingars arrestering. Det är som om dessa två ögonblick, trots eller tack vare sina olikheter, talar till varandra. Och det är en interaktion som tydliggör vissa saker om humaniora och aktivism som jag aldrig tidigare tydliggjort för mig själv.

## 1

de Lagasnerie säger att det är missledande att i en diskussion om politisk protest tala om våld i allmänna termer. Vi måste istället tala om ett specifikt våld. Den potential för våld som finns inbyggd i den politiska protestens mekanismer skiljer sig från all annan typ av våld i vårt samhälle. En av det parter som har (en ofta realiserad) möjlighet att bruka våld i en protest-situation är nämligen polisen. Eller snarare, staten själv förkroppsligad av de poliser som har till uppgift att med batonger, gummikulor, vattenkanoner, tårgas och skarpladdade skjutvapen bevaka statens intressen gentemot demonstranterna. Om någon misshandlar dig på gatan, säger de Lagasnerie, ringer du polisen. Om din far, bror, pojkvän eller make misshandlar dig ringer du polisen. Men om polisen misshandlar dig, vem ringer du? Då finns det ingen att ringa. Polisen/staten är en unik våldsamt kraft, eftersom den är den enda potentiella våldsutövaren i vårt samhälle som inte har en *utsida*, som inte bevakas från utsidan av någon annan. Ingenting existerar utanför staten som kan reglera dess våldsutövande.

Som aktivist har jag kroppsligen erfarit det som de Lagasnerie diskuterar. På eftermiddagen den 16 september 2015 lekte jag med sex månader gamla Majiit. Samtidigt beslutade sig den ungerska polisen för att använda stora mängder tårgas för att bryta upp den demonstration som pågick vid gränsövergången. Kanske provocerades de av några demonstranter som kastat lösa persedlar, det vet jag inte. Vad jag vet är att det enligt ungersk lag är olagligt att använda tårgas mot folksamlingar där det finns barn. Vad jag vet är att laglighet och olaglighet inte nödvändigtvis är meningsfulla koncept i relation till polisen/staten.

Min kropp minns svedan, tårarna, hostan, mina händers darrning när jag försökte täcka Majiits ansikte, tyngden av honom i mina armar när vi

sprang därifrån. Men än starkare minns jag något annat, en ny känsla, ett fysiskt obehag som jag aldrig hade känt förut. Det var en skrämmande kroppslig impuls. Under tiden som gått sedan den eftermiddagen har jag tänkt att det våldsamma försöket att förneka mig tilltråde till gränsområdet hade skrämt mig. Såsom en del av en globalt extremt privilegierad elit är jag inte van att utsättas för fysiskt våld. Jag antog att obehaget var rädsla, rädslan ett känslomässigt svar på våldet.

de Lagasneries föreläsning ger mig ett nytt perspektiv på händelsen. Plötsligt känner jag igen min känsla. Min reaktion hade såklart med rädsla att göra, men framförallt var det jag kände den eftermiddagen, ståendes mitt emot den ungerska polisen, en maktobalans så radikal att den lämnade mig totalt värnlös. Att utsättas för våld är att berövas makt – makt över en situation, en plats, en kropp. För att våldsbrottet ska sonas, för att balansen ska återupprättas, måste förövaren därför i sin tur berövas den makt som hen genom våldsutövande har stulit från sitt offer. Fängelsestraff handlar lika mycket om att beröva den bestraffade makt över sitt liv som att skydda samhället från en potentiell våldsutövare. Detta utjämnande av en maktobalans kräver att någon annan än offret (eller offret själv, enligt en mer Hollywoodesk logik) kan utöva makt mot förövaren. Det kräver att det finns en *utsida*, för att använda de Lagasneries begrepp, som offret kan vända sig till, som kan bevaka, utreda, och i sin tur utöva makt mot förövaren. Som kan återupprätta balansen. När någon misshandlar dig ringer du polisen. Men när jag och Majiit (och hundratals andra) utsattes för våld och berövades vår makt denna eftermiddag så var förövaren polisen/staten. Därmed fanns ingen utsida, ingen att vända sig till, ingen som kunde utöva makt mot vår förövare för att åter skapa balans. Det obehag jag kände var känslan av den radikala maktlöshet som är demonstrantens öde och den radikala maktfullkomlighet som är polisens/statens. Det obehag jag kände var känslan av att vara ett offer utan hopp om upprättelse.

Vad spelar det för roll? Vad spelar det för roll att jag genom filosofin till sist, och mycket oväntat, fann min känsla, lyckades sätta ord på mitt obehag? En anledning är att jag, på en kroppslig, konkret nivå förstår den betydelse de Lagasneries fortsatta argumentation har för aktivistisk praktik. Eftersom polisen/staten inte har någon utsida måste demonstranten skapa denna utsida inifrån, säger de Lagasnerie. Detta kan ske genom att hitta nya sätt att demonstrera som negerar hotet om våld, och i förlängningen också maktlöshet. För honom är

*whistleblowing*, att läcka sekretessbelagd information, en sådan form av protest. Jag ser poängen både i resonemanget, behovet av att hitta nya sätt att demonstrera, och *whistleblowing* som politisk strategi. Jag förstår betydelsen av att demonstranten inte romantiserar traditionella former av protest med resultatet att hen protesterar på sätt som är politiskt, kroppsligt, och personligt ineffektiva.

Men jag tror också att vi kan ge gamla former av protest ny innebörd genom att klargöra vad som står på spel i en viss situation. Om det som står på spel i en våldssituation mellan demonstrant och polis/stat inte är hotet om våld utan snarare hotet om radikal maktlöshet uppenbarar sig nya möjligheter. Om det som skrämde mig under demonstrationen vid den serbisk-ungerska gränsen hade varit våldet i sig hade jag varit förlorad som aktivist, för jag kommer aldrig leva i en värld där polis/stat inte utövar våld mot demonstranter.<sup>3</sup> Men rädslan för maktlöshet är inte grundad i polisens/statens praktik. Det är min känsla, i sin tur ett resultat av en diskurs där förlusten av makt nästan undantagslöst betraktas som något fruktansvärt, till och med skamligt.<sup>4</sup> Denna diskurs är inte oföränderlig – medborgarrättsrörelsen är en av många politiska rörelser som visat vilken makt som kan komma ur att omfamna den maktlöshet som polisens/statens våldsutövande genererar. Genom att radikalt tänka om, känna om, vad maktlöshet betyder kan demonstranten förändra den våldsamma situationens innebörd och effekter. De Lagasneries teoretiska analys ger mig kunskap om en situation som min kropp, aktivistens kropp, alla kroppar som protesterar mot polisen/staten, inte kan undvika. Det är kunskap som kan göra mig mer effektiv i sådana och liknande situationer, men också – vilket är oerhört betydelsefullt för alla demonstranter – mindre skamsen, obehagad och rädd. Det är kunskap som hjälper min kropp att agera.

## 2

de Lagasnerie säger att en radikal form av politiskt uppror är, eller borde vara, att avsäga sig den nationella tillhörighet som de facto är fullständigt arbiträr för att fly och söka asyl på en annan plats. Att be

<sup>3</sup> Samtidigt som jag har det på inga sätt självklara privilegiet att leva i en värld där polisens/statens våld är måttligt, och sällan direkt livshotande.

<sup>4</sup> En *patrikolonial* diskurs, för att använda det begrepp som Jonna K. Håkansson introducerar i denna antologi.

om asyl, säger de Lagasnerie, är en tung symbolisk handling som inte bara möjliggör ett oberoende i relation till den stat som demonstranten placerar sig i konflikt med, utan också synliggör förkastandet av denna stats förtryckande system och mekanismer. Demonstranten måste tänka bortom nationalitet för att skapa den utsida som polisen/staten inte har i relation till sina medborgare. På så sätt, säger de Lagasnerie, är Edward Snowden och Julian Assange den nya generationens perfekta demonstranter. Genom att avsäga sig sitt medborgarskap, fly och söka asyl på en annan plats, kan de både kritisera och störa staten mer effektivt än en demonstrant inom landets gränser. De kan skapa den utsida som måste till för att utjämna maktförhållandet mellan polis/stat och demonstrant.

Judith Butler frågar om denna nya typ av demonstration, flykten, inte också har att göra med en ökad polisbrutalitet. Hon nämner gummi-kulorna som mötte demonstranter i Berkeley som i våras marscherade under banéret *Black lives matter*.<sup>5</sup> Det är möjligt, säger de Lagasnerie.

Men varken Butler, de Lagasnerie eller någon annan nämner det som jag inte kunde sluta tänka på under dagarna kring demonstrationen vid den ungersk-serbiska gränsen. Min kropp, Snowdens kropp, Assanges kropp, de Lagasneries kropp, Butlers kropp, är, globalt sätt, såsom medborgare i det globala nord, extremt privilegierade kroppar. Ett av uttrycken för detta är vår möjlighet att förflytta oss över nationsgränser. Flykten som politisk handling kräver, för att vara genomförbar, att demonstranten har någonstans att fly *till*. Ett annat land, eller åtminstone en ambassad, villig att erbjuda en fristad. Uppehållstillstånd om inte ett nytt medborgarskap. Flykten kräver att demonstranten är välkommen någon annanstans, att något annat land ser demonstrantens försök att demonstrera som värdefulla, som någonting att stödja, respektera eller i vart fall bry sig om.

---

<sup>5</sup> Idén om en ökad polisbrutalitet är, åtminstone i en amerikansk kontext, givetvis inte korrekt. Under det sena 60- och det tidiga 70-talet lyckades amerikansk polis desarmera landets mest organiserade samling demonstranter: Svarta Pantrarna. Detta skedde genom olika våldsamma strategier, såsom långa fängelsestraff på tvivelaktiga grunder, mord och införsel av heroin i områden som dominerades av pantrar. Den enda skillnaden mellan Svarta pantrarna och Black lives matter var dess geografiska situation; en universitetsstad jämfört med fattiga bostadsområden där vita akademiker sällan eller aldrig vistades.

I praktiken betyder detta att flykten är en politisk strategi begränsad till ett fåtal extremt privilegierade personer. För västvärlden (och alla delar av världen som tar västvärlden som modell) bryr sig inte om protester i andra delar av världen (förutom i vissa poetiska undantagsfall, då hjältar genereras, såsom under Apartheids slutskede i Sydafrika). Vi bryr oss inte om ifall de människor som flyr platser som Somalia, Afghanistan och Syrien gör det för att skydda sina liv, söka en ny framtid, eller som en del i en ny politisk strategi för protest. För oss är de alla en flodvåg av kroppar, kroppar som vi (i allt större utsträckning) inte välkomnar. Ståendes vid en av Fort Europas gränser är det omöjligt att tala om flykt som politisk strategi i universella termer. Flykt är en politisk strategi för de extremt privilegierade. Därför är det, givetvis, i egentlig mening ingen politisk strategi alls (liksom icke-intersektionell feminism i egentlig mening inte är feminism), eftersom det är ett försök att avveckla förtryck grundat i ett annat förtryck.

Att humanister har en tendens att begränsa sitt intresse till de privilegierade är ingen nyhet, inte heller att vi ofta talar om socioekonomiskt specifika grupper i universella termer.<sup>6</sup> Lika välkänt är det att humanistiska analyser tenderar att röra sig på ett förhållandevis abstrakt, hypotetiskt (låt oss säga diskursivt) plan (även när en, såsom de Lagasnerie, tar sin utgångspunkt i faktiska människors faktiska praktiker). Jag visste allt detta långt innan demonstrationen vid den ungersk-serbiska gränsen. Vad jag lärde mig där var de etiska ställningstaganden som dessa tendenser, i kombination med min (och många akademikers) globalt privilegierade position, genererar. Det betyder något att tala om flykt som politiskt strategi i universella termer samtidigt som tusentals människor dör eftersom de inte har någonstans att fly till. Det betyder något att tala i abstrakta, hypotetiska termer om ett våld som är abstrakt och hypotetiskt för oss, men konkret och oundvikligt för andra kroppar, på andra platser. Jag tror att kunskapsproduktion kan resultera i (eller inte resultera i) handling. Men jag tror också att kunskapsproduktion är en meningsskapande, världsskapande praktik. Att skapa kunskap är att handla, att agera med och mot andra former av liv. Därmed är humanistisk kunskapsproduktion en etisk handling.<sup>7</sup>

<sup>6</sup> Trots att vi numera lärt oss att vidhäfta friskrivningsklausuler i förord eller notsystem

<sup>7</sup> "It matters what thoughts think thoughts, what worlds world worlds, what stories tell stories", som Donna J. Haraway skriver i essän "Staying with the trouble".

Vad spelar det för roll? Vad spelar det för roll att jag genom aktivism konfronterades med den etiskt komplicerade praxis som min humanistiska kunskapsproduktion utgör? Jag kan aldrig negera eller balansera de privilegier som min kropp formas av. Men aktivismen har hjälpt mig att förstå något om dessa privilegier. Varken privilegier eller förtryck är abstraktioner. De är konkreta, kroppsliga ting. Även om jag genom humanistiskt studium kan contextualisera, teoretisera, och anlägga perspektiv finns det därmed aspekter av dem som jag bara kan lära mig konkret, fysiskt, genom den ofta smärtsamma och alltid högst konkreta interaktionen med andra kroppar som formas av andra privilegier och andra förtryck.

En sak som denna interaktion har lärt mig är att identifiera en typ av skam; den skam som springer ur privilegium. Den har också hjälpt mig att förstå denna skams skälighet. Jag borde skämmas för allt som tillskrivs mig på andras bekostnad. Allt annat är orimligt. Allt annat är oetiskt. Jag vill tro att denna skam hjälper mig att inte lättvindigt påstå att någon form av humaniora som jag engagerar mig i är politisk. Att det är den som får den etiska dimensionen av humanioras tendenser att skapa mening och världar genom att generalisera, abstrahera, och teoretisera att kännas så akut. Att det är skammen som gör att jag, denna eftermiddag på UC Berkeley, får syn på de radikala (o)etiska implikationer som de Lagasneries resonemang för med sig. Den (o)etiska värld hans kunskapsproduktion skapar.

Skammen är såklart smärtsam. I vårt samhälle är skam en komplicerad känsla, kanske ännu svårare att handskas med än maktlöshet. Men liksom jag tror att maktlösheten kan användas så tror jag att skammen kan vara produktiv. Sara Ahmed, och Jonna K. Håkansson i denna antologi, beskriver hur den privilegierades skam lätt leder till passivitet, icke-agens i både tanke och handling. Detta är, tror jag, sant med ändå inte helt korrekt. Passivitet är en fiktion. ”Think we must” skriver Virginia Woolf på 1930-talet, ”we must think” tillägger Donna J. Haraway 80 år och ett världskrig senare. Jag vill lägga till ett andra led: ”Act we must, we must act”. Vi kan inte undvika att tänka och handla, vi tänker och handlar alltid. Det den privilegierades skam gör är inte att förhindra tanke och handling. Det är att vägra erkänna våra tankar och handlingar, och de etiska implikationerna de för med sig för oss själva men framförallt för alla andra varelser som vi inte kan undvika att interagera med.

Jag lämnar de Lagasneries föreläsning med de aldrig ställda frågorna ringande i öronen och tänker att det kanske är genom att närma sig denna skam – med den sorg, förundran, och ilska som skammen i bästa fall kan generera – som humaniora kan bli aktivistisk snarare än politisk.<sup>8</sup>

## EPILOG

Jag åker tunnelbana hem från Berkeley. På 19th Street stiger en svart, medelålders man på tåget. Han tittar rakt ut i vagnen och ber om pengar till mat. Bredvid honom står fyra personer, alla vita, alla välklädda. Givetvis ger de honom inga pengar. Och dessutom; de vägrar att erkänna hans existens. De vägrar se honom i ögonen, tittar överallt utom på den person som befinner sig bara någon halvmeter ifrån dem. Då han passerar rör de sig inte, flyttar sig inte för att underlätta hans rörelse genom detta offentliga, delade utrymme. Jag går av tunnelbanan och går till affären för att handla. Mitt inköp kostar ett par dollar mer än jag trott, och jag gräver i väskan efter fler mynt. Personen bakom mig i kön ler vänligt och erbjuder sig att betala hela mitt inköp. Skillnaden mellan mig och mannen på tunnelbanan – den konkreta skillnaden mellan att äta middag och inte men också skillnaden mellan att bli sedd och inte, erkänd och inte, litad på och inte – föds i våra kroppar, men också i de politiska och diskursiva system av kunskap och förtryck som gör våra kroppsliga skillnader meningsfulla, som skapar den värld där våra kroppar är just dessa kroppar.

Utan humaniora skulle jag vara hjälplös inför denna skillnad. Med hjälp av humaniora kan jag åtminstone börja förstå den, dess historia, ideologiska, epistemologiska och kulturella grundvalar, hur den manifesterar sig och vad dessa manifestationer kan betyda.<sup>9</sup> Utan aktivism skulle jag vara hjälplös inför denna kunskap. Med hjälp av aktivism kan jag åtminstone börja förstå varför jag behöver denna kunskap, förstå de etiska implikationerna av att ta till mig den och göra eller inte göra något med den. Förstå att jag alltid gör något med den. Komplettera den med den kroppsliga interaktionens lärdomar. Jag tror att det aktivistisk humaniora, men varken aktivism eller humaniora, kan göra är just detta:

---

<sup>8</sup> Jag talar här, som sagt, ur min egen erfarenhet. Aktivistisk humaniora kan givetvis också komma ur den förtrycktas ilska över att vara förtryckt. Denna är dock sällan lika problematisk, eftersom våldet, rädslan och förtrycket sällan är en abstraktion för hen.

<sup>9</sup> Se Franz Fanon, till exempel.

att aktivera. Aktivera vårt tänkande, vårt handlande, och vår skam. Börja förstå dem, förstå vad de betyder för oss och andra, men också förstå hur de används och kan användas. Förstå vilka världar vi skapar och vilka vi skulle kunna skapa om vi tillåter vår kunskap, vår handling och vår skam att både påverka oss och få oss att påverka.



## BIBLIOGRAFI

### **Oskar Airijoki**

- Andersson, Roy, *Vår tids rädsla för allvar*, (Stockholm, 2009).
- Hübinette, Tobias & Lundström, Catrin, "Three stages of hegemonic whiteness: understanding racial temporalities in Sweden", *Social identities*, 2014:11.
- Kiernan, Ben, *Blod och Jord: Historien om folkmord och utrotning, från Sparta till Darfur*, (Stockholm, 2010).
- Kjørup, Søren, *Människovetenskaperna – Problem och traditioner i humanioras vetenskapsteori*, (Lund, 2009).
- Lindqvist, Sven, *Utrota varenda jävel*, (Nørhaven, 1993).
- Rattansi, Ali, *Racism – A Very Short Introduction*, (New York, 2007).
- Tydén, Mattias, *Från politik till praktik. De svenska steriliseringslagarna 1935-1975*, (Stockholm, 2002).

### **Meri Alarcón**

- Heleta, Savo, "Academics can change the world, if they stop talking only to their peers", i The conversation, tillgänglig: <http://theconversation.com/academics-can-change-the-world-if-they-stop-talking-only-to-their-peers-55713> (hämtad: 2017-04-21)
- Hörnqvist, Magnus, *Klass*, (Stockholm, 2016)
- Kerridge, Kathleen, "If you're working class, these public spaces will not welcome you", i *The Guardian*, tillgänglig: <https://www.theguardian.com/commentisfree/2017/apr/11/working-class-public-spaces-musee-d-orsay> (hämtad: 2017-04-21)
- Lundberg, Kristian, *Yarden*, (Nørhaven, 2016).
- Lundberg, Rebecca, i SVT Nyheter, Kultur, "Elise Karlsson ifrågasätter klassresenären som hjälte", tillgänglig: <https://www.svt.se/kultur/bok/elise-karlsson-klass> (hämtad: 2017-04-21)
- Språkrådets nyordslista 2016, tillgänglig: <http://www.sprakochfolkminnen.se/download/18.6f2278bb15920f84cbe2c69/1482799186352/nyordslista-2016-ny.pdf> (hämtad: 2017-06-18)

### **Simon Allzén, Alexander Andersson & Annika Gilljam**

- Anthony, Louise, "Different voices or perfect storm: Why are there so few women in philosophy?", *Journal of Social Philosophy*, 2012: 43, s. 227 - 255.
- Leslie, Sarah-Jane, "Expectations of brilliance underlie gender distributions across academic disciplines", *Science*, 2015: 347.
- Okin, Susan Moller, *Justice, gender, and the family*, (New York, 1989).

- Rawls, John, *A theory of justice*, (Cambridge, Mass., (1999 [1971]).
- Steinpreis, Rhea E., Anders, Katie A., and Ritzke, Dawn, "The impact of gender on the review of the curricula vitae of job applicants and tenure candidates: A national empirical study", *Sex Roles*, 1999: 41, s. 509-528.
- Statistiska Centralbyrån, *Jämn fördelning av makt och inflytande*, 2016.
- Valian, Virginia, *Why so slow?: The advancement of women*, (Cambridge, Mass., 1998).

### **Matilda Amundsen Bergström**

- Aristoteles, *The generation of animals*, övers. Arthur Platt, (Oxford, 2015).
- Azar, Michael, *Amerikas födelse: korset, guldet och svärdet i den nya världen* (Stockholm, 2015).
- Barad, Karen, *Meeting the universe halfway: quantum physics and the entanglement of matter and meaning* (Durham, 2007).
- Beckstrand, Lisa, *Deviant women of the French revolution and the rise of feminism*, (Lewisberg, 2009).
- Braidotti, Rosi, *The posthuman* (Cambridge, 2013).
- Cassirer, Ernst (red.), *The renaissance philosophy of man*, (Chicago, 1948).
- Cline Horowitz, Maryanne, "Aristotle and woman" i *Journal of the history of biology*, 1976:9.
- Columbus, Christopher, *Letters from America: Columbus's first accounts of the 1492 sea voyage* (London, 1992).
- Cortés, Héran, *Letters from Mexico*, (New Haven, 2001).
- Dyer, Richard, *White: essays on race and culture*, (London, 1997).
- Ehrenreich, Eric, *The ancestral proof: genealogy, racial science and the final solution*, (Bloomington, 2007).
- Fleischer, Manfred P., "Are women human? The debate of 1595 between Valens Acidalius and Simon Geddicus", *The sixteenth century journal*, 1981:12.
- Gomez, Michael Angelo, *Reversing sail: a history of the african diaspora* (New York, 2004).
- Haraway, Donna, *When species meet* (Minneapolis, 2008).
- Hobson, John, *The eurocentric conception of world politics: western international theory 1760-2010*, (Cambridge, 2012).
- Hochstrasser, Tim J., *Natural law theories in early Enlightenment*, (Cambridge, 2000).
- Holm, Ulla, "Autoritetens temperatur – Aristoteles om kön" i Linda Rustad & Hilde Bondevik (red.): *Kjønnsperspektiver på filosofihistorien*, (Oslo, 1999).
- Kelly, Joan, "Was there a renaissance for women?", *Women, history and theory: the essays of Joan Kelly*, (Chicago, 1984).
- Kjørup, Søren, *Människovetenskaperna – Problem och traditioner i humanioras vetenskapsteori*, (Lund, 2009).
- Klein, Naomi, *This changes everything: capitalism vs. The climate*, (New York, 2014).
- Koonz, Claudia, *The nazi conscience*, (Cambridge, 2003).
- Laqueur, Thomas, *Making sex: body and gender from the greeks to Freud*, (Cambridge, press, 1990).
- Lundström, Catrin & Hübinette, Tobias, "Three stages of hegemonic whiteness: understanding racial temporalities in Sweden", *Social Identities*, 2015:19.
- Mignolo, Walter, *Avlänkning*, (Stockholm, 2014).
- Mignolo, Walter, *The darker side of the Renaissance: literacy, territoriality, and colonization* (Ann Arbor, 1995).
- Morgan, Jennifer, *Labouring women: reproduction and gender in new world slavery* (Philadelphia, 2004).

- Morrison, Toni, *Älskade*, (Stockholm, 2014 [1987]).
- Pico della Mirandola, *Om människans värdighet*, (Stockholm, 1996).
- Rawley, James, *The transatlantic slave trade: a history* (New York, 1981).
- Regeringskansliet, *FN:s konvention om mänskliga rättigheter*, (Stockholm, 2006).
- Reiss, Timothy, *Mirages of the self: patterns of personhood in ancient and early modern Europe*, (Stanford, 2003).
- Restall, Matthew, *Seven myths of the Spanish conquest*, (New York, 2003).
- Sax, Boria, *Animals in the third reich: pets, scapegoats, and the holocaust* (New York, 2000).
- Schiebinger, Lorna, *The mind has no sex? women and the origins of science*, (Cambridge, 1989).
- Spivak, Gayatri Chakravorty, "Can the subaltern speak?" i Cary Nelson & Lawrence Grossberg (red.), *Marxism and the interpretation of culture*, (Houndmills, 1988).
- Taylor, Keeanga-Yamahtta, *From #BlackLivesMatter to black liberation*, (New York, 2016).
- Welch, David, *The third reich: politics and propaganda*, (London, 1993).
- Wynter, Sylvia, "New Seville and the conversion experience of Bartolomé de Las Casas", *Jamaica Journal*, 1984:17.
- Zartner, Dana & Brunstetter, Daniel, "Just war on barbarians: revisiting the Valladolid debate between Sépulveda and las Casas", i *Political studies*, 2011: 159.

## Ryszard Bobrowicz

- Bebbington, David W., *Nonconformist conscience: Chapel and Politics, 1870–1914*, (London, 1982).
- Berman, Harold J., *Law and Revolution. The Formation of the Western Legal Tradition*, (Cambridge, 1983).
- Chevigny, Paul G., "From Betrayal to Violence: Dante's Inferno and the Social Construction of Crime", *Law and Social Inquiry*, 2001:26, p. 787–818.
- Clark, Bruce, "When Batholomew meets Kirill", *The Economist*, 2016.
- Devlin, Patrick, *The Enforcement of Morals*, (London, 1965).
- Erasmus, Desiderius & Luther, Martin, *Discourse on Free Will*, (New York, 2002).
- Erdozain, Dominic, "The Secularisation of Sin in the Nineteenth Century", *The Journal of Ecclesiastical History*, 2011: 62, p. 59–88.
- Francis, *Encyclical Letter Laudato Si' of the Holy Father Francis On Care For Our Common Home*, (London, 2015).
- General Convention, *Journal of the General Convention of... The Episcopal Church, Minneapolis 1976*, (New York, 1977), p. C–109.
- Greene, Joshua & Cohen, Jonathan, "For the law, neuroscience changes nothing and everything", *Philosophical Transactions of the Royal Society B*, 2004: 359, p. 1775–1785.
- Hart, H. L. A., *Law, Liberty and Morality*, (Oxford, 1963).
- Martin, Dale B., *Sex and the Single Savior: Gender and Sexuality in Biblical Interpretation*, (Louisville, 2006).
- McLane, William W., "A Christian Conception of Sin", *The Biblical World*, 1905: 25, p. 46–51.
- Nelson, Derek R., *What's Wrong with Sin: Sin in Individual and Social Perspective from Schleiermacher to Theologies of Liberation*, (New York, 2009).
- Portmann, John, *A History of Sin: Its Evolution to Today and Beyond*, (New York, 2007).
- Rasmussen, Tarald, "Hell Disarmed? The Function of Hell in Reformation Spirituality", *Numen*, 2009: 56, p. 366–384.
- Rowland, Christopher, "Introduction: the theology of liberation", in Christopher Rowland (ed.), *The Cambridge Companion to Liberation Theology*, (Cambridge, 1999).

- Sherwood, Harriet, "Church of England Back Same-sex Marriage", *The Guardian*, 2016.
- Vs, Neeshad, "How Islamic Faith Supports Pope Francis Climate Change", *Climblog*, 2015.
- "Pope Francis on LGBT People: 'God Loves All His Creatures'", *Advocate*, 2016.
- "Canadian Synod Defers Decision on Blessings", *Anglican News*, 2004.
- Sexual Offences Act*, Chapter 60, London, HMSO, 1967.
- The Wolfenden Report. Report of the Committee of Homosexual Offences and Prostitution*, (New York, 1963).
- Pew Research Centre, *The World's Muslims: Religion, Politics and Society* (Washington, 2015).

### Natan Elgabsi

- Althusser, Louis, "Philosophy as a revolutionary weapon: Interview conducted by Maria Antonietta Macciocchi," i *Lenin and Philosophy*, trans. Ben Brewster, (New York, 1971 [1968]).
- Anttonen, Pertti, *Tradition through modernity: Postmodernism and the nation-state in folklore scholarship*, (Helsingfors, 2005).
- Freudenthal, Axel Olof, *Om swenskarnes inflyttning till Finland*, (Helsingfors, 1880).
- Gelber, Yoav, "Appendix III: Folklore versus history: The tantura blood libel," i *Palestine 1948: War, escape and the emergence of the Palestinian refugee problem*, (Sussex, 2006).
- Högnäs, Sten, *Kustens och skogarnas folk: Om synen på svenskt och finskt lynne*, (Stockholm, 1995).
- Kemiläinen, Aira, *Finns in the shadow of the "Aryans": Race theories and racism*, (Helsingfors, 1998).
- Kemiläinen, Aira, "Rajankäyntiä rodusta rasismiin," *Historiallinen Aikakauskirja*, 1994:92, s. 99–105.
- Levinas, Emmanuel, *Totality and infinity: An essay on exteriority*, trans. Alphonso Lingis, (The Hague, 1979 [1961]).
- Marx, Karl & Engels, Friedrich, "Den Tyska Ideologin" [1845–1846], i Liedman, Sven. Eric (red.), *Människans frigörelse*, (Göteborg, 1995).
- Ophir, Adi, "The identity of the victims and the victims of identity: A critique of zionist ideology for a post-zionist Age," i J. Silberstein, Laurence (ed.), *Mapping Jewish Identities*, (New York, 2000).
- Ortega y Gasset, José, *What is knowledge?*, (New York, 2002 [1931]).
- Pappé, Ilan, *A history of modern Palestine: One land, two peoples*, Second edit, (Cambridge, 2006).
- Pappé, Ilan, *Out of the frame: The struggle for academic freedom in Israel*, (London, 2010).
- Pappé, Ilan, "Post-zionist critique of Israel and the Palestinians part I: The academic debate," *Journal of Palestine Studies*, 1997:26, s. 29–41.
- Pappé, Ilan, "The tantura case in Israel: The Katz research and trial," *Journal of Palestine Studies*, 2001:30, s. 19–39.
- Sharan, Shlomo, "Zionism, the post-zionists and myth: A critique," i Sharan, Shlomo (ed.), *Israel and the Post-Zionists: A Nation at Risk*, (Brighton & Portland, 2003), s. 26–55.
- Tuovinen, Tapani, "The Finnish archipelago coast from 500 AD to 1550 – a zone of interaction", i M. Lavento, Iskos (ed.), *Maritime landscape in change: Archaeological, historical, palaeoecological and geological studies on western uusimaa*, vol. 19 (Helsingfors, 2011), s. 10–60.

- Yakira, Elhanan, *Post-zionism, post-holocaust: Three essays on denial, forgetting, and the delegitimation of Israel* (Cambridge & New York, 2010).
- Weber, Max, "Politics as a Vocation [1919]," i Dreijmanis, John (red.), *Max Weber's complete writings on academic and political vocations*, trans. Gordon C. Wells, (New York, 2007).
- Weil, Simone, *Oppression and liberty*, trans. Arthur Wills & John Petrie, (Amherst, 1973 [1955]).

### Tidningar

- Elgabsi, Natan, "Svenskhet blir en manifestation av förtryck," *Hufvudstadsbladet*, 2015-03-11.
- Finska Notisbyrån, "Historikern som blev försvarsminister," *Hufvudstadsbladet*, 2015-05-27.
- Finska Notisbyrån, "Här är alla nya ministrar," *Hufvudstadsbladet*, 2015-05-29.
- Lönnqvist, Bo, "Rashygien varken tabubelagt eller undangömt," *Hufvudstadsbladet*, 2015-03-07.
- Morris, Benny, "The tantura 'massacre' affair," *The Jerusalem Report*, 2004-02-04.
- Mäkinen, Riitta, "Fakta kan öka förståelsen," *Hufvudstadsbladet*, 2015-03-29.
- Niinistö, Jussi, "Haglund ja Freudenthal-mitali," *Uusi Suomi*, 2013-02-21.
- Nygård, Henry, "Dra inte självklara paralleller," *Hufvudstadsbladet*, 2015-03-10.
- Palovaara, Jorma, "Haglund: Soinilla ei ole kanttia lähteä keskustelevaan rasismista," *Helsingin sanomat*, 2013-03-02.
- Ramsay, Alexandra, "Rasbiologi är inte enbart lik i lasten," *Hufvudstadsbladet*, 2015-03-07.
- Teir, Philip, "När Maria och Uno blev folktyper," *Hufvudstadsbladet*, 2015-03-01.
- Tossavainen, Reijo, "RKP/Haglund häpääsee suomalaiset," *Uusi Suomi*, 2013-02-22.

### Lisa Engström & Jennie Gustafsson

- Aabø, Svanhild, & Audunson, Ragnar, "Use of library space and the library as place", *Library And Information Science Research*, 2012:34.
- Buschman, John, "Democratic theory in library information science: Toward an emendation", *Journal Of The American Society For Information Science & Technology*, 2007:58.
- Carlsson, Hanna, *Den nya stadens bibliotek: om teknik, förnuft och känsla i gestaltningen av kunskaps- och upplevelsestadens folkbibliotek*, (Lunds universitet, 2013).
- Florida, Richard, *The rise of the creative class: and how it's transforming work, leisure, community and everyday life*, (New York, 2002).
- Freire, Paulo, *Pedagogy of the oppressed*, (Harmondsworth, 1996 [1968]).
- Greider, Göran, "Folkbildningen och biblioteken", i Ingrid Atlestam & Ulla Forsén (red.), *Där människor och tankar möts: bibliotek som folkbildning*, (Lund, 2010).
- Gustavsson, Kjell, "Några bildningsfilosofiska perspektiv i synen på folkbildning", *Utbildning & demokrati*, 2002:11, s. 83-106.
- Habermas, Jürgen, *The Habermas reader*, (Cambridge, 1996).
- Hansson, Joacim, "Just collaboration or really something else? On joint-use libraries and normative institutional change with two examples from Sweden", *Library Trends*, 2006:4.
- Helsingborgs stad, *Biblioteksplan för Helsingborgs stad*, 2006.
- Jameson, Fredric, "Postmodernism, or the cultural logic of late capitalism", *New left review*, 1984:I.

- Jochumsen, Henrik & Hvenegaard Rasmussen, Casper, *Folkebiblioteket under förändring: modernitet, felt og diskurs*, (Köpenhamn, 2006).
- Kann-Christensen, Nanna & Andersen, Jack, "Developing the library: Between efficiency, accountability and forms of recognition", *Journal of Documentation*, 2009:62.
- Kwanya, Tom, Stillwell, Christine & Underwood, Peter G "Library 2.0 versus other library service systems: A critical analysis", *Journal of librarianship and information science*, 2011:44.
- MIKLO, "Biblioteket hjälper mig att komma in i samhället". *En studie av asylsökandes kännedom om, användning av och förväntningar på Stockholmsregionens bibliotek*, 2015.
- OECD, *Society at a Glance 2014: OECD Social Indicators*, (Paris, 2014).
- Sveriges författningssamling, *Bibliotekslag*, 2013:801.
- Skolverket, *Likvärdig utbildning i svensk grundskola? En kvantitativ analys av likvärdighet över tid*, (Stockholm, 2012).
- Torstensson, Magnus, "Att analysera folkbiblioteksutvecklingen - exemplet Sverige och några jämförelser med USA", i Niels Windfeld Lund & Ragnar Andreas Audunson (red.), *Det siviliserade informationsamfund: Folkebibliotekenes rolle ved inngangen til en digital tid*, (Bergen, 2001).
- UNHCR, *UNHCR Global Trends 2014*, (Geneve, 2015).

### **Elin Göthe**

- Butler, Judith, "Sexual politics, torture, and secular time", *The British Journal of Sociology*, 2008:59.
- Edenheim, Sara, *Anakronismen: Mot den historiska manin*, (Göteborg, 2011).
- Foucault, Michel, *Vänsinnets historia under den klassiska epoken*, (Lund, 1983).
- Foucault, Michel, *Diskursernas kamp*, (Höör, 2008).
- Freud, Sigmund; *The "Uncanny". The standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud, Volume XVII (1917-1919): "An infantile neurosis and other works"*, s. 217-256.
- Hegemann, Helene, *Axolotl Roadkill*, (Stockholm, 2012).
- Johansen, Maria, "This is the time. And the record of the time", *Kultur og klasse*, 2011:110.
- Kafer, Alison; *Feminist queer crip*, (Bloomington, 2013).
- Kjellin, Ida, "PK? Nej, modernt!", *ETC*, 2016 -01-04.
- Lee, Mara, *När andra skriver*, (Göteborg, 2014).
- Nietzsche, Friedrich, "Om historiens nytta och skada för livet", i *Samlade Skrifter vol. 2*, (Höör, 2005).
- Nixon, Rob, *Slow violence and the environmentalism of the poor*, (Harvard, 2011).

### **Alice Hiort af Ornäs & Emma Ericsson**

- Clifford, James, *Routes: Travel and translation in the late twentieth century*, (Cambridge, Mass., 1997).
- Dixelius, Kalle, "Ja till Forum för världskultur", *Dagens Nyheter*, 1997-08-12.
- Jonsson, Stefan, "I dagens värld är vi alla i minoritet. Forum för världskultur. Kulturpolitiken är möjlig eftersom den placerar den gränsöverskridande konsten i reservat", *Dagens Nyheter*, 1997-09-23.
- Loomba, Ania, *Kolonialism postkolonialism: En introduktion till ett forskningsfält*, (Stockholm, 2012).

- Olsson, Cecilia, "Kulturstad 98/i veckan", *Dagens Nyheter*, 1998-01-05.
- Pratt, Mary Louise, "Arts of the contact zone", *Profession*, 1991.
- Rubin, Birgitta och Al Shadidi, Saad, "Världens kultur splittrar Sverige. Riksdagsbeslut i dag. Strider in i det sista om Statens museer för världskultur", *Dagens Nyheter*, 1998-12-08.
- Statens offentliga utredningar, *Till statsrådet och chefen för Kulturdepartementet*, 1998:125.
- Žižek, Slavoj, *Först som tragedi, sedan som fars*, (Stockholm, 2010).
- Jenny Jarlsdotter Wikström
- Bennett, Jane, *Vibrant matter. A political ecology of things*, (London, 2010).
- Barad, Karen, *Meeting the universe halfway : Quantum physics and the entanglement of matter and meaning*, (London, 2007).
- Braidotti, Rosi, *The posthuman*, (Cambridge, 2013).
- Bryant, Levi, *Onto-cartography. An ontology of machines and media*, (Edinburgh, 2014).
- Crutzen, Paul J, "Geology of mankind", *Nature*, 2002:415, s. 23–23.
- . "The 'anthropocene'", *J. Phys. IV France*, 2002:12, s 1–5.
- Frostenson, Katarina, *Flodtid*, (Stockholm, 2011).
- Haraway, Donna, "Situated knowledges: The science question in feminism and the privilege of Partial Perspective", *Feminist Studies*, 1988:14, s. 575–99.
- . *The companion species manifesto: Dogs, people, and significant otherness*. (Chicago, 2003).
- Harding, Sandra, "Comment on Hekman's 'Truth and method: Feminist standpoint theory revisited': Whose standpoint needs the regimes of truth and reality?", *Signs* 1997:22, s. 382–91.
- Hird, Myra J, *The origins of sociable life: Evolution after science studies*, (London, 2009).
- Kittler, Friedrich A, *Maskinskrifter: Essäer om medier och litteratur*, (Gråbo, 2003).
- Malm, Andreas, och Alf Hornborg. "The geology of mankind? A critique of the anthropocene narrative", *The anthropocene review*, 2014:1, s. 62–69.
- Morton, Timothy, *Hyperobjects. Philosophy and ecology after the end of the world*, (Minnesota, 2013).
- Phillips, Dana, *The truth of ecology: Nature, culture, and literature in America*, (Oxford, 2003).
- Plumwood, Val, *Feminism and the mastery of nature*, (Oxford, 2002).
- Raworth, Kate, "Must the anthropocene be a manthropocene?", *The Guardian*, 2014-10-20.

## Jonna Kallaste Håkansson

- Ahmed, Sara, *The cultural politics of emotions*, (New York, 2004).
- Barad, Karen, "Posthumanist performativity: Toward an understanding of how matter comes to matter", *Signs*, 2003: 28.
- Gålmark, Lisa, *Skönheter och odjur*, (Göteborg, 2005).
- Haraway, Donna, "Situated knowledges: The science question in feminism and the privilege of partial perspective", *Feminist Studies*, 1988:14.
- Håkansson, Jonna, *Att känna med varandra i kampen mot speciesism - en analys av vad känslor gör utifrån en diffraktiv förståelse av kroppar*. Kandidatuppsats i genusvetenskap, Institutionen för kulturvetenskaper, (Göteborg, 2015).
- Interfem, "Att stanna och lyssna på ilska" i *Makthandbok - För unga feminister som (be) möter rasism och sexism i föreningslivet*, (Stockholm, 2009).
- Lee, Mara & Shakely, Trifa, "Med löständer i våra munnar", *Glänta*, 2014: 3–4.
- Lenz Taguchi, Hillevi, "A diffractive and Deleuzian approach to analysing interview data", *Feminist Theory*, 2012: 13.

- Lilja, Mona och Vinthagen, Stellan, *Motstånd*, (Stockholm, 2009).
- Lugones, María, "On complex communication", *Hypatia*, 2006: 21.
- Lykke, Nina, *Feminist studies: A guide to intersectional theory, methodology and writing*, (New York, 2010).
- Motta, Sara C., "We are the ones we have been waiting for: The feminization of resistance in Venezuela", i *Latin American Perspectives*, 2013: 40.
- Paredes, Julieta, *Hilando Fino: Perspectives from communitarian feminism*, (La Paz, 2015).
- Wasshede, Cathrin, *Passionerad politik: om motstånd mot heteronormativ könsmakt*, (Malmö, 2010).

### **Moa Karlsson**

- Ankersen, Dag & Holmberg, Karin, "Sju av tio moskéer har attackerats", *ETC* 2015-01-05.
- Habermas, Jürgen, "Secularism's crisis of faith: Notes on post-secular society", *New perspectives quarterly*, 2008:25.
- Kristensson Uggla, Bengt, *Katedralens hemlighet: Sekularisering och religiös övertygelse*, (Skellefteå, 2015).
- Mikkelsen, Jens; Zupanovic, "Ett åttiotal hemlösa sover mellan kyrkbänkarna", *Sydsvenskan* 2016-02-20.
- Pettersson, Thorleif & Esmer, Yilmaz, "Vilka är annorlunda: om invandrades möte med svensk kultur", (Norrköping, 2005).
- Svenska författningssamlingen, *Lag om ändring i regeringsformen*, 2014:1385.
- Svenungsson, Jayne, *Guds återkomst: En studie av gudsbegreppet inom postmodern filosofi*, (Göteborg, 2004).

### **Tania Kaveh**

- Ahmed, Sara, *Vithetens hegemoni*, (Stockholm, 2011).
- Ahmed, Sara, *Att leva feministiskt*, (Stockholm, 2017).
- de los Reyes, Paulina (red.), *Postkolonial feminism 1*, (Stockholm, 2011).
- Farrokhzad, Athena, *Vitsvit*, [Ny utg.], (Stockholm, 2016).
- Hjorthén, Adam, "Framtiden formas av de förfäder vi väljer", *Dagens Nyheter*, 2017-03-07.
- Hübinette, Tobias, Hörnfeldt, Helena, Farahani, Fataneh & León Rosales, René (red.), *Om ras och vithet i det samtida Sverige*, (Tumba, 2012).
- Loomba, Ania, *Kolonialism/Postkolonialism: en introduktion till ett forskningsfält*, (Stockholm, 2006).
- McEachrane, Michael & Faye, Louis (red.), *Sverige och de Andra: postkoloniala perspektiv*, (Stockholm, 2001).
- Mohtadi Lawen & Mavi, Devrim (red.), *Rasismen i Sverige: nyckeltexter 2010-2014*, (Stockholm, 2014).
- Mulinari, Felicia, "Suedikreol är mitt modersmål", *Feministiskt perspektiv*, 2016-08-02.
- Tasin, Lewend & Landehag, Anton, *Kreol: ett spöke går runt i orten*, [Elektronisk resurs], (Stockholm, 2015).

### **Peter Kostenniemi**

- Ahlström, Kristoffer, "Jenners könskorrigering väcker stor uppmärksamhet", *Dagens Nyheter*, 2015-06-02.



- Ambjörnsson, Fanny: *Vad är queer?* (Stockholm, 2006).
- Ambjörnsson, Fanny, ”Jag skiter väl i vad dom tycker’. Om nya utmaningar i öppenhetens decennium” i Borgström, Eva (red.), *Den moderna homofobin*, (Göteborg, 2011).
- Andy Candy, ”I väntan på queertopia”, i Borgström, Eva (red.), *Den moderna homofobin* (Göteborg, 2011).
- Berggren, Anne Marie (red.), *Manligt och omanligt i ett historiskt perspektiv*, (Stockholm, 1999).
- Borgström, Eva, ”Förord: den moderna homofobin”, i Borgström, Eva (red.), *Den moderna homofobin*, (Göteborg, 2011).
- Brottsförebyggande rådet, Hatbrott 2015. Statistik över polisanmälningar med identifierade hatbrottsmotiv och självrapporterad utsatthet för hatbrott, 2015.
- Butler, Judith, *Gender trouble. Feminism and the subversion of identity*, (New York, 1999 [1990]).
- Connell, R. W., *Masculinities*, (Cambridge, 2005 [1995]).
- Fur, Gunlög, ”Hänsynens homofobi”, i Borgström, Eva (red.), *Den moderna homofobin*, (Göteborg, 2011).
- Hemstad, Tomas, ”Vad innehåller en pugga?”, i Ingvarsson, Stefan (red.), *Böggjävlar*, (Stockholm, 2007).
- Hillblom, Marie, ”De vill ha mindre fest på Springpride”, *Folket*, 2015-05-23.
- Hirshman, Linda, *Victory. The Triumphant Gay Revolution*, (New York, 2012).
- Johansson, Thomas, ”Den självsäkra manligheten – en myt?”, i Johansson, Thomas (red.), *Manlighetens omvandlingar. Ungdom, sexualitet och kön i heteronormativitetens gränstrakter*, (Göteborg, 2005).
- Kjellsson, Christina, ”Homosexuella och deras vänner”, i Borgström, Eva (red.), *Den moderna homofobin*, (Göteborg, 2011).
- Kulick, Don, ”Inledning” i Don Kulick (red.), *Queersverige*, (Stockholm, 2005).
- Larsson, Ronny, ”Jag passerade gränsen på så många sätt”, *QX November*, 2014:230.
- RFSL, *Det trodde jag inte om Sverige. En studie om arbetsmarknadssituationen för hbt-personer med etnisk minoritetsbakgrund*, 2015.
- Rodríguez Rust, Paula C, ”No more lip service. How to really include bisexuals in research on sexuality”, i Meezan, William & I. Martin, James (red.), *Handbook of research with lesbian, gay, bisexual, and transgender populations*, (New York, 2009).
- Sahlman, Emma, ”Hallå hela pressen! – hur hbt-världen beskrivs i media”, i Seppänen, Manu Serky (red.), *Kärlekens pris. En antologi om homofobi och heteronormativitet*, (Stockholm, 2005).
- Schultz, Susen: ”Just do it, liksom – eller att mucka med heteronormen”, i Seppänen, Manu Serky (red.), *Kärlekens pris. En antologi om homofobi och heteronormativitet*, (Stockholm, 2005).
- Tiby, Eva, ”Homofobi och verklighet”, i Borgström, Eva (red.), *Den moderna homofobin*, (Göteborg, 2011).

## Jonathan Palmblad

- Bakunin, Michail, *Centralism eller självförvaltning?*, (Stockholm, 1980).
- Bauman, Zygmunt, *Globalisering*, (Lund, 2000).
- Budtz Pedersen, David, ”Humaniora som republikansk ideal”, i Eckhardt Larsen, Jesper & Wiklund, Martin (red.), *Humaniora i kunskapssamhället: en nordisk debattbok*, (Malmö, 2012).
- Butler, Judith, ”Critique, Dissent, Disciplinarity”, *Critical Inquiry*, 2009: 35.

- Derrida, Jacques, "The future of the profession or the unconditional university (thanks to the 'humanities,' what could take place tomorrow)", i Pericles Trifonas, Peter & Peters, Michael A. (red.), *Deconstructing Derrida: Tasks for the New Humanities*, (New York, 2005).
- Ekström, Anders, och Sverker Sörlin, *Alltings mått: Humanistisk kunskap i framtidens samhälle*, (Stockholm, 2012).
- Elzinga, Aant, "Humaniora i en tid av förändrade villkor och gränsdragningar", i Eckhardt Larsen, Jesper & Wiklund, Martin (red.), *Humaniora i kunskapssamhället: En nordisk debattbok*, (Malmö, 2012).
- Forsner, Tomas, och Thomas Karlsruhn (red.), *Till vilken nytta?: en bok om humanioras möjligheter*. (Göteborg, 2013).
- Foucault, Michel, *Diskursernas kamp*, (Eslöv, 2008).
- Hill, Callum, *An introduction to sustainable resource use*, (London, 2011).
- Hornborg, Alf, *Myten om maskinen: Essäer om makt, modernitet och miljö*, (Göteborg, 2012).
- . *Nollsummespelet: teknikfetischism och global miljörettsvisa*, (Göteborg, 2015).
- Humboldt, Wilhelm von, "Om den inre och den yttre organisationen av de högre vetenskapliga läroanstalterna i Berlin", *Psykoanalytisk Tid/Skrift*, 2009:26–27.
- Jackson, Tim, *Prosperity without growth: Economics for a finite planet*, (London, 2010).
- Jordheim, Helge, & Tore Rem, red. *Hva skal vi med humaniora?*, (Oslo, 2014).
- Marten, Gerald G., *Human ecology: Basic concepts for sustainable development*, (London, 2001).
- Meadows, Donella, Meadows, Dennis L., Randers, Jörgen, & Behrens III, William W., "Perspectives, Problems, and Models", i Wheeler, Stephen M. & Beatley, Timothy (red.), *The Sustainable Urban Development Reader*, [3th ed.], (London, 2014).
- Nietzsche, Friedrich, *Den glada vetenskapen*, (Göteborg, 2011).
- , *Samlade skrifter. Bd 2, Otidsenliga betraktelser I-IV ; Efterlämnade skrifter 1872-1875*, (Eslöv, 2005).
- , *Så talade Zarathustra: en bok för alla och ingen*. Översatt av Nikanor Teratologen, [1. utg.], (Umeå, 2010).
- Nixon, Rob, *Slow violence and the environmentalism of the poor*, (Cambridge, 2011).
- Odum, Eugene P, "Principles and concepts pertaining to the ecosystems and biogeochemical cycles"., i Robin, Libby, Sörlin, Sverker, & Warde, Paul (red.), *The Future of Nature: Documents of Global Change*, (New Haven, 2013).
- Wells, Herbert George, *The Time Machine*, (New York, 1995 [1895]).

### **Manda Stenström**

- Illouz, Eva, *Därför gör kärlek ont: en sociologisk förklaring*, (Göteborg, 2014).
- Jónsdóttir, Anna, *Kärlekskraft, makt, och politiska intressen: en teori om patriarkatet i nutida västerländska samhällen*, (Göteborg, 2003).
- Noorwood, Robin, *Women who love too much*, (London, 2004).
- Strauss, Neil, *The game: undercover in the secret society of pickup artists*, (Edinburgh, 2007).

### **Isabelle Strömstedt & Johanna Sander**

- Bakardjieva, Maria, "Subactivism: Lifeworld and politics in the age of the internet", *The Information Society*, 2009: 25.
- Dean, Jodi, *Democracy and other neoliberal fantasies*, (Durham, 2009).
- Eliasson, Per-Olof, "Digital humaniora gör ny forskning möjlig", *Sveriges universitetslärarförbunds medlemstidning*, 2013.

- Gladwell, Malcolm, "Small change: Why the revolution will not be tweeted", *The New Yorker*, 2010-10-04.
- Godnov, Uroš & Redek, Tjaša, "The use of Twitter for political purposes in Slovenia." *Romanian Journal Of Political Science*, 2014.
- Halupka, Max, "Clicktivism: A systematic heuristic", *Policy & Internet*, 2014:6.
- Hanish, Carol, "The personal is political", i *Notes from the second year: Women's Liberation*, (New York, 1970).
- Hong, Sounman, "Who benefits from Twitter? Social media and political competition in the U.S. House of Representatives", *Government Information Quarterly*, 2013: 30.
- Kruikemeier, Sanne, "How political candidates use Twitter and the impact on votes", *Computers In Human Behavior*, 2014: 34.
- Lovink, Geert, *Network without a cause: a critique of social media*, (Cambridge, 2011).
- McLuhan, Marshall, *Understanding media: The extensions of man*, (New York, 1964).
- McLuhan, Marshall, *The medium is the message: An inventory of effects*, (London, 1967).
- Marichal, José, *Facebook democracy: the architect of disclosure and the threat to public life*, (Farnham, 2012).
- Miller, P.R. m.fl., "Talking politics on Facebook: Network centrality and political discussion practices in social media", *Political Research Quarterly*, 2015: 68.
- "Interview: Erin McKean discusses the definition of slacktivism." *Talk of the Nation*, 2002-06-05.
- "Intervju: Kvinnohat", *Nöjesguiden*, 2013.

### **Matilda Torstensson Wulf**

- Andersen, Claus Elholm, "På vakt skal man være": *Om litterariteten i Karl Ove Knausgårds Min kamp*, (Helsingfors, 2015).
- Battersby, Christine, *Gender and genius: Towards a female aesthetics*, (London, 1989).
- Butler, Judith, *Bodies that matter: On the discursive limits of sex*, (New York, 1993).
- Butler, Judith, *Gender trouble: Feminism and the subversion of identity*, (New York 1990).
- Connell, R. W., *Masculinities*, (Cambridge, 2005 [1995]).
- Connell, R. W., & Messerschmidt, James W., "Hegemonic masculinity: Rethinking the concept", *Gender & Society*, 2005: 19, s. 829-859.
- Eliasson, Mona, *Mäns våld mot kvinnor*, (Stockholm, 1997).
- Fjelkestam, Kristina, *Det sublimas politik: emancipatorisk estetik i 1800-talets konstnärsromaner*, (Göteborg, 2010).
- Foucault, Michel, *Diskursernas kamp*, (Höör, 2008).
- Foucault, Michel, *Histoire de la folie à l'âge classique*, (Paris, 1961).
- Foucault, Michel, *Surveiller et punir*, (Paris, 1975).
- Franzén, Carin, *Jag gav honom inte min kärlek: om hövisk kärlek som kvinnlig strategi*, (Stockholm, 2012).
- Freud, Sigmund, *Vi vantrivs i kulturen*, (Stockholm, 1995 [1930]).
- Gammel, Moa, *Genier*, (Stockholm, 2015).
- Gilbert, Sandra, & Gubar, Susan, *The madwoman in the attic: The woman writer and the nineteenth-century literary imagination*, (New Haven, 2000 [1979]).
- Heggstad, Eva, *Fången och fri: 1880-talets svenska kvinnliga författare om hemmet, yrkeslivet och konstnärskapet*, (Uppsala, 1991).
- Helt Haarder, Jon, *Performativ biografisme: en hovedstrømning i det senmodernes skandinaviske litteratur*, (Oslo, 2014).
- Holland, Janet, Ramazanoglu, Caroline, Sharpe, Sue, & Thomson, Rachel, *The male in the head: Young people, heterosexuality and power*, (London, 1998).

- Holt-Lunstad, Julianne; Byron Smith, Timothy, & Layton, Bradley, "Social relationships and mortality risk: A meta-analytic review", *PLoS Medicine*, 2010:7.
- hooks, bell, *Allt om kärlek: nya visioner*, (Stockholm, 2004).
- Illouz, Eva, *Consuming the romantic utopia: Love and the cultural contradictions of capitalism*, (Oakland, 1997).
- Johannisson, Karin, *Den sårade divan: Om psykets estetik (och om Agnes von K, Sigrid H och Nelly S)*, (Stockholm, 2015).
- Johansson, Anders, *Kärleksförklaring: subjektiveringens dialektik*, (Göteborg, 2015).
- Johansson, Anders, *Självskrivna män: subjektiveringens dialektik*, (Göteborg, 2015).
- Jónasdóttir, Anna, *Kärlekskraft, makt och politiska intressen: en teori om patriarkatet i nutida västerländska samhällen*, (Göteborg, 2003).
- Kant, Immanuel, *Kritik av omdömeskraften*, (Stockholm, 2003 [1790]).
- Kimmel, Michael, *The gendered society*, (New York, 2000).
- Knausgård, Karl Ove, *Min kamp 1*, (Oslo, 2009).
- Knausgård, Karl Ove, *Min kamp 2*, (Oslo, 2009).
- Knausgård, Karl Ove, *Min kamp 4*, (Oslo, 2010).
- Knausgård, Karl Ove, *Min kamp 6*, (Oslo, 2011).
- Kristeva, Julia, *Female genius: Life, madness, words*, (Columbia, 2001)
- Lennen Merckx, Josefin, & Welander, Åsa, "Ensamhet farligare än fetma", *SVT*
- Peplau, Letitia Anne, & Perlman, Daniel (red.), *Loneliness: A sourcebook of current theory, research and therapy*, (New York, 1982).
- Lundström, Louise, "Ensamhet farligare än fetma", *Aftonbladet*.
- Statens offentliga utredningar, *Lönsamt arbete: familjeansvarets fördelning och konsekvenser*, 2014:28.
- Magnusson, Charlotta, & Nermo, Magnus, "Familjeansvar och könslöneskillnader", i Statens offentliga utredningar, *Lönsamt arbete: familjeansvarets fördelning och konsekvenser*, 2014:28.
- Medlingsinstitutet, *Rapporten om löneskillnader 2013*.
- Nordström, Kristina, *Det sanna snillet: genus och geni hos Thomas Thorild*, (Göteborg, 2014).
- Perlman & Peplau "Toward a social psychology of loneliness", *Personal relationships in disorder*, (London, 1981).
- Pettersen, Tove, "Omsorg som etisk teori", *Norsk filosofisk tidskrift*, 2006:14, s. 151–161.
- Ridung, Marcus, "Förlegade könsroller väcks till liv igen på nätet", *DN*, 2009-07-19.
- Schippers, Mimi, "Recovering the feminine other: Masculinity, femininity, and gender hegemony", *Theory and Society*, 2007:36, s.85–102.
- Statistiska centralbyrån, *Löneskillnader mellan män och kvinnor i Sverige: Ansatser till beskrivning med hjälp av den officiella statistiken*, serien Information om utbildning och arbetsmarknad, 2004:2.
- Tjønneland, Eivind, *Knausgård-koden*, (Oslo, 2010).
- Weiss, Robert S., "The Provisions of social relationships", i Z.Rubin (red.), *Doing unto others*, (Prentice-Hall/New Jersey, 1973).
- Weiss, Robert S., *Loneliness: The experience of emotional and social Isolation*, (Cambridge, 1973).
- Wendt-Höjer, Maria, *Rädslans politik*, (Malmö, 2002).
- Wennstam, Katarina, *Flickan och skulden*, (Stockholm, 2002).
- Wennstam, Katarina, *En riktig våldtäktsman*, (Stockholm, 2004).
- Westberg, Niklas, *Meddelanden från enskildheten: En sociologisk studie av ensamhet och avskildhet*, (Göteborg, 2012).

- Witt-Brattström, Ebba, *Kulturmannen och andra texter*, (Stockholm, 2016).
- Wood, Linda, "Loneliness", i Rom Harré (red.), *The social construction of emotions*, (Oxford, 1986).
- Woolf, Virginia, "Professions for women", *The death of the moth and other essays*, (Orlando, 1942).

### Simon Österlin La Mont

- Austin, John Lanshaw, *How to do things with words*, (Massachusetts, 1962).
- Braidotti, Rosi, *Metamorphoses – towards a materialist theory of becoming*, (Cambridge 2002).
- Braidotti, Rosi, *Nomadic subjects – embodiment and sexual difference in contemporary feminist theory*, (New York, 1994).
- Braidotti, Rosi, *The posthuman*, (Cambridge, 2013).
- Braidotti, Rosi, *Transpositions*, (Cambridge, 2006).
- Bruman, Anders & Lennerhed, Lena (red.), *Samtider*, (Stockholm, kommande).
- Connell, Raewyn, *Om genus*, (Göteborg, 2009).
- Deleuze, Gilles & Guattari, Felix, *Tusen Platåer*, (Stockholm, 2015 [1972]).
- Eckhardt Larsen, Jesper & Wiklund, Martin (red.), *Humaniora i kunskapsrådet – en nordisk debattbok*, (Malmö, 2012).
- Ekis Ekman, Kajsa, *Väret och varan – prostitution, surrogatmödraskap och den delade människan*, (Stockholm, 2010).
- Foucault, Michel, *Les mots et les choses: une archéologie des sciences humaines*, (Paris, 1966).
- Foucault, Michel, *Sexualitetens historia*, (Göteborg, 2002 [1976]).
- Foucault, Michel, *Övervakning och straff*, (Lund, 2003 [1975]).
- Färlin, Märten, "Kajsa Ekis Ekman: 'Det borde finnas ett halvårs karantän mot mediedrev'", *Resumé*, 2016-06-11.
- Haraway, Donna, *Simians, cyborgs, and women*, (New York, 1991).
- Jordheim, Helge & Rem, Tore (red.), *Hva ska vi med humaniora*, (Oslo, 2014).
- Kant, Immanuel, *Vad är upplysning?* (Stockholm, 1988 [1784]).
- LaFountain, Pascale, "Deleuze, Feminism, and the New European Union: An Interview with Rosi Braidotti", *TRANSIT*, 4(1), Harvard University, 2008.
- Linderborg, Åsa, "Det skall fan vara politiskt korrekt", *Aftonbladet*, 2014-11-07.
- Pericles Trifonas, Peter & Peters, Michael A. (red.), *Deconstructing Derrida. Tasks for the new humanities*, (New York, 2005).
- Seierstad, Åsne, "Islamofoberna och IS drivs av samma hat mot livet!", *Dagens Nyheter*, 2015-11-17.
- Thente, Jonas, "Låt inte konsten bli tjänare åt politiken", *Dagens Nyheter*, 2016-09-21.
- Ullgren, Malin, "Att kämpa mot känslan av undergång är en motståndshandling", *Dagens Nyheter*, 2015-11-18.
- Ullgren, Malin, "Det vi bevittnar är bara högerpopulismens dödsryckningar", *Dagens Nyheter*, 2016-09-28.
- Wong, Ola, "Bah Kuhnkes kulturpolitik hotar kulturarvet", *Svenska Dagbladet*, 2016-09-28.
- Åsberg, Cecilia, Hultman, Martin & Lee, Francis (red.), *Posthumanistiska nyckeltexter*, (Lund, 2012).



## MEDVERKANDE

**OSKAR AIRIJOKI** har tidigare studerat konst- och bildvetenskap vid Göteborgs Universitet. Han studerar nu landskapsarkitektur vid Sveriges Lantbruksuniversitet med ett personligt intresse av filosofiska perspektiv på landskap. Tack till Moa Karlsson och Matilda Amundsen Bergström.

**MERI ALARCÓN** är författare och har en masterexamen i litteraturvetenskap. Hon intresserar sig för frågor kring klass, tillhörighet och förhållandet mellan konst och litteratur.

**SIMON ALLZÉN** har en masterexamen i praktisk filosofi samt en magisterexamen i teoretisk filosofi. Han är från hösten 2017 doktorand i teoretisk filosofi vid Stockholms Universitet, och hans intresseområden spänner över frågor om vetenskapsfilosofi till politisk teori.

**MATILDA AMUNDSEN BERGSTRÖM** är doktorand i litteraturvetenskap vid Göteborgs Universitet. Hon arbetar med en avhandling om Sapfofantasier, retorik, och tidigmoderna, kvinnliga poeter, och sitter i redaktionen för Tidskrift för litteraturvetenskap. Matilda vill tacka Jeremy Gong för alla inspirerande diskussioner under textarbetet.

**ALEXANDER ANDERSSON** är doktorand i praktisk filosofi vid Göteborgs Universitet. Tidigare har han främst intresserat sig för frågor inom normativ etik, metaetik och socialontologi. Hans avhandlingsprojekt fokuserar på rättvis lönesättning utifrån förtjänst.

**RYSZARD BOBROWITZ** har studerat juridik och liberal arts i Warszawa, och har en masterexamen i religionshistoria från Köpenhamns Universitet. Hans huvudintresse är den roll som religion spelar i det offentliga rummet i det samtida Europa, samt det inflytande romersk lag haft på kristen ortodoxi.

**NATAN ELGABSI** är doktorand i filosofi vid Åbo Akademi. Hans arbete är inom området historievetenskapens och antropologins filosofi, och han intresserar sig framför allt för frågor om forskarens ansvar i bedrivandet av dessa vetenskaper. Natan vill tacka Hugo Strandberg, Ada Hansén och redaktörerna för denna volym.

**LISA ENGSTRÖM** är doktorand i biblioteks- och informationsvetenskap vid Köpenhamns Universitet. Hon forskar om hur biblioteksanvändare styrs och hur de agerar i bibliotek med obemannade öppettider (ofta kallade ”meröppna bibliotek”) i Danmark och Sverige.

**EMMA ERICSSON** jobbar som samordnare och museivärd på Statens Museer för Världskultur. Hon har en kandidatexamen i etnologi och har sedan dess studerat vidare vid sidan av jobbet för att få vet mer om den museivärld som hon ständigt fascinerar av. Ett stort tack riktas till Alice som gjort detta arbete både inspirerande och roligt.

**ANNIKA GILLJAM** har en kandidatexamen i praktisk filosofi och studerar nu till lärare i filosofi och samhällskunskap för gymnasieskolan. Hennes kandidatuppsats berörde frågor om jämställdhet och kvotering. Hon har även medverkat i Filosofiska Rummet i P1.

**JENNIE GUSTAFSSON** är doktorand i kulturgeografi vid Stockholms Universitet och forskar idag om bostäder och stadsutveckling, men har en masterexamen i Biblioteks- och informationsvetenskap från Lunds universitet.

**ELIN GÖTHE** har en kandidatexamen i Liberal Arts och är för närvarande student i idéhistoria på masterprogrammet Kritiska Studier vid Göteborgs Universitet. Där arbetar den med en masteruppsats om plast och plasticitet. Den intresserar sig för spatiotemporalitet, kritiska djurstudier, toxicitet, queerteori, monster och (kom)posthumanism, samt förhållandet mellan akademi och aktivism.

**ALICE HIORT AF ORNÄS** jobbar som museivärd på Statens Museer för Världskultur. Hon har läst idéhistoria på Södertörns högskola och har ett stort intresse för kulturhistoria. Alice tackar Emma för ett roligt och givande samarbete.



**JONNA KALLASTE HÅKANSSON** är masterstudent i genusvetenskap vid Göteborgs Universitet. Hon fokuserar i sin forskning och aktivism på hur vi kan förstå och göra motstånd mot det speciesistiska patrikoloniala systemet, särskilt med inriktning på förtryck mot ickemänskliga djur. Utifrån diffraktiva och dekoloniala feministiska perspektiv utforskar hon känslors potential som analysverktyg och strategi. Jonna tackar Djurrättsalliansens aktivister, deltagarna i fokusgrupperna samt Juan Velásquez för stöd, konstruktiv kritik och inspiration.

**JENNY JARLSDOTTER WIKSTRÖM** är doktorand i litteraturvetenskap vid Umeå Universitet. Hennes avhandling kretsar kring post-humanistisk teoribildning.

**MOA KARLSSON** har en masterexamen i religionshistoria från Lunds universitet. Hennes akademiska bakgrund är en filosofie kandidat inom humaniora (Liberal Arts) vid Göteborgs Universitet. Moa vill särskilt tacka Rebecka Hedén Judt, Ute Steyer samt Jakob Wirén, för deras läsning och hjälpsamma kommentarer under skrivandets gång.

**TANIA KAVEH** är masterstudent i idéhistoria vid Göteborgs Universitet. Hon intresserar sig för feministiska och postkoloniala frågor med fokus på identitet, kroppslighet och ”ras”.

**PETER KOSTENNIEMI** är doktorand i litteraturvetenskap vid Stockholms Universitet och arbetar på sin avhandling om gotisk barnlitteratur som samhällspegel. Han har tidigare studerat litteraturvetenskap och teaterstudier vid Göteborgs Universitet, och andra forskningsintressen inkluderar barnet i litteratur, adaptationer och förhållandet mellan litteratur och samhälle.

**JONATHAN PALMBLAD** studerar idé- och lärdomshistoria inom masterprogrammet Kritiska studier på Göteborgs Universitet. Sedan tidigare har han en kandidatexamen i Liberal Arts, inom vilken studier i humanekologi ingick. Han intresserar sig för filosofi, teori, aktivism och de nya möjligheter för tänkandet som det tvärvetenskapliga fältet miljöhumaniora kan bidra med.

**SARI AL-SAGHER** har studerat litteraturvetenskap och engelska vid Damaskus Universitet, men tvingades fly innan han hann färdigställa sin masterexamen.

**ISABELLE STRÖMSTEDT & JOHANNA SANDER** har båda en master i Kultur- och Mediegestaltning och en förkärlek för tv-studier. De är fristående forskare, och driver företaget Beyond The Box. De har bland annat skapat utställning kring visualiseringsteknik och kriminaldrama, och pratat på konferenser världen över om reality-tv. Johanna jobbar som kommunikatör och Isabelle som utställningsproducent.

**MANDA STENSTRÖM** är dramatiker och dramaturg, utbildad vid Teaterhögskolan i Malmös dramatikerprogram. Hon har på senare år skrivit pjäser för bland annat Ung Scen Öst i Linköping och Jämtlands Länsteater. I höst är hon aktuell med Disneytragedin ”och så levde de lyckliga” skriven för Riksteaterns amatörprojekt Länk, samt en nytolkning av Hamlet för Ung Scen Öst.

**MATILDA TORSTENSSON WULF** är doktorand vid Tema kultur och samhälle på Linköpings universitet och ska disputerar på avhandlingen De ensamma och kärleken: kreativitet, författarroll och heteronormativ tvåsamhet i utvald nordisk litteratur under 2018/2019. Hon har en magisterexamen i litteraturvetenskap, en magisterexamen i Language and Culture in Europe och en kandidatexamen i kulturvetenskap. Hon vill tacka redaktionen för ett gott samarbete, sina kollegor vid Tema Q för all tänkvärd input, Mari och Peter för korrekturläsning och Gustav för allt.

**vitmedelklassman87** är en högutbildad vit övre medelklassman född på slutet av åttiotalet. På grund av sin begränsande subjektivitet har hans kropp försatt sig i ett omärkbarblivande där jaget och namnet hela tiden glöms bort. Just nu är han inte mer än en plats där sociala krafter möts, tampas och förvandlas. Vilka krafter som är relevanta och hur deras inbördes kraftförhållanden ser ut framgår till viss del i hans bidrag till denna antologi.

**SIMON ÖSTERLIND LA MONT** är student vid programmet Kritiska studier på Göteborgs Universitet. För tillfället färdigställer han sin masteruppsats i idé- och lärdomshistoria om feministiska mansrörelser i Sverige på 70-talet och idag. Simon tackar universitetslektor Katarina Leppänen för tillgång till och tillstånd att använda utgivet material.