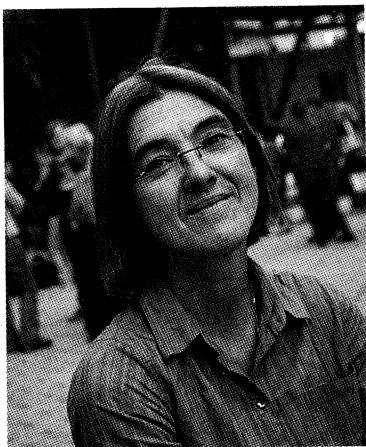


Gränslös och tydlig

Etnologisk kulturanalys i det 21:a århundradet

BARBRO BLEHR, professor i etnologi och prefekt för Institutionen för etnologi, religionshistoria och genusstudier, Stockholms universitet. Senast publicerat: "Working, moving, visiting: On the quality of everyday rituals", i *Journal of Nordic Archaeological Science* 2009. Skulle härnäst vilja skriva: en jämförande betraktelse över de ritualteorier som opererar i liberalkristna, rationalistiska/ickereligiösa respektive kulturvetenskapliga sammanhang.



ETT BESVÄRLIGT BEGREPP

År 1994 utkom tre svenska etnologiavhandlingar vars inledningar på olika sätt bar tydliga spår av brottningar med ett och samma besvärliga begrepp. Per-Markku Ristilampi väjde sig mot det under en rubrik som innehöll ordet tvångströja och ett frågetecken (1994:19), Magnus Berg summerade sitt bruk av det under den noanamnliknande rubriken "Det där ordet" (1994:38), och själv ägnade jag nio sidor åt att demonstrera varför jag fann det oanvändbart (Blehr 1994:40–49). I efterhand har jag tänkt på oss tre som ett slags inverterade pionjärer, som de sista som tog det där begreppet så till den grad på allvar att vi uttalat skrev oss bort från det.

Riktigt så entydigt är det förstås inte. De femton år som har gått sedan dess har sett både etnologer som har använt begreppet kultur, och etnologer som i likhet med de tre här ovan hellre har förklarat varför de inte finner det särskilt brukbart. Men omfånget av kommentarerna har krympt över tid och intensiteten i argumentationen har mattats av. I kulturbegreppets ställe har vi fått en solfjäder av andra, ofta flergrenade och välutvecklade, begreppssystem (med huvudord som t.ex. praktik, diskurs, strukturering, performativitet, ritual, berättande, materialitet osv.). Det där är en utveckling som har gjort det möjligt för oss att anpassa teori och begreppsbruk efter olika verksamhetsområden, och söka oss fram till de redskap som i varje enskild studie har störst utsikt att möjliggöra sofistikerade analyser. Sätillvida finns det inget alls att beklaga.¹

I de diskussioner som fördes vid sessionen "Kulturanalysens nya former" vid den 31:a Nordiska etnolog-

och folkloristkongressen i Helsingfors påpekades det dock, med all rätt, att etnologernas marginalisering av kulturbegreppet inte är total. Parallellt med att begreppet i hög grad har övergetts i den mest ambitiösa analytiska praktiken, så har det fortsatt att spela en stor roll i ämnespresentationer och introduktionskurser. Även om vi i allt mindre grad bedriver vår verksamhet med hjälp av begreppet kultur, så utnyttjar vi det alltså fortfarande för att karaktärisera verksamheten ifråga. Därför fortsätter vi också att förföljas av frågorna om hur vi ska förstå och definiera kultur som vårt studieobjekt – och hur vi på bästa sätt ska kommunicera denna förståelse till en omvärld som inte alltid har en glasklar förståelse av vad etnologer gör. Denna artikel ska försöka bidra till att formulera svar på båda dessa punkter. Dels ska den lyfta fram ett sätt att föreställa sig och ringa in kultur som studieobjekt i vår egen tid, dels reflektera över hur etnologin som vetenskaplig disciplin kan tydliggöras och hållas samman, i samma 21:a århundrade.

DEN ÖVERSPELADE DEFINITIONEN

Den kulturförståelse vi övergav på 1990-talet hade som ett av sina främsta kännetecken en förväntan på ordning och inre sammanhang. Kultur förstods, som Orvar Löfgren tillbakablickande skriver i introduktionsboken *Vardagslivets etnologi*, som "ett mönster, ett välintegrerat system av sedvänjor och traditioner, tänkesätt och värderingar" (1996:63). På så sätt blev kultur "ett ordnande begrepp" (ibid.), en tankematrix som uppmanade till att urskilja det som förenade, band samman och strukturerade – på bekostnad, som Löfgren också understryker, av "det oordnade,

motsägelsefulla, mångtydiga och osammanhängande i människors sätt att leva och tänka" (ibid.). Samma iakttagelse gjorde Mats Lindqvist medan debatten fortfarande rasade het, i det temanummer av *Nordnytt* som ägnades åt "etnologiska aspekter på kulturbegreppet":

För några finns kulturen inte bara "därute" i verkligheten utan den fungerar också som ett analytiskt redskap, ett forskningsperspektiv för att urskilja något bestämt i en kaotisk och mångtydig verklighet. Trots de många meningsskiljaktigheterna finns det ändå något som de flesta etnologer verkar vara överens om: att kultur är någon form av *ordning*/kursiv i original/ (Arnstberg 1984, Ehn & Löfgren 1982) som ligger där (någonstans) och väntar på att bli upptäckt och frilagd av kulturanalytikern. (Lindqvist 1989:31).²

En annan viktig komponent i förståelsen av kulturbegreppet var förväntningar på kontrastiv särart och entydiga kopplingar mellan specifika grupper/kategorier och kulturer. Den ena kulturen var, så att säga, per definition den andra olik, och var och en av dem förutsattes vara buren av sitt eget, bestämda och avgränsade, kollektiv av människor. I bakgrunden för dessa förväntningar på ordning och särart kan man ana en prototypisk empirisk verklighet, ett slutet småsamhälle där människor gnuggades mot varandra och mest bara varandra, över långa tider. Det är en sådan tillvaro som frammanas i Sigfrid Svenssons klassiska definition av bygd: "...ett område, vars traditionsbundna kultur blivit likartad genom att innevånarna där stått i närmare beröring med varandra än med utanför boende" (1973:56), och som åkallas även i en helt aktuell text, nämligen det parti i boken *Arv och miljö* där Åke Daun under rubriken "Den integrerade gruppen" resonerar om hur en klangemenskap i förhistorisk tid åtmins-

tone "bitvis" kunde likna den gamla svenska bygemenskapen (2009:199). Jag tror inte vi ska säga att sådana världar aldrig har funnits; i vilken grad de har funnits, när och var, är och förblir en empirisk fråga. Att ha dem som modell för studiet av världar där gränserna är mer porösa och kommunikationerna mer intensiva bäddar däremot förstås för grava problem, av den art som på allvar gick upp för oss under det sena 1980-talet.

Kritiken av kulturbegreppet fick förvisso också näring av en helt annan problematik, nämligen den som kretsade kring förhållandet mellan yta och djup i studiet av kultur. I den form av kulturanalys som lanserades i boken med samma namn (Ehn och Löfgren 1982) ingick som ett slags grundförutsättning att kultur var något per definition dolt, något som måste analyseras fram. Det förhållandet bäddade både för basala metodologiska problem (hur får man fram kulturen, och hur kan man säkerställa och övertyga andra om att man har förstått den rätt – det vill säga, hur argumenterar man för sina slutledningar om dess karaktär?) och för betänkligheter kring eventuella diskrepanser mellan de egna förståelserna och de uppfattningar som de studerade människorna själva fann giltiga eller rimliga. Om kultur var något som både bars av och formade de studerade människorna och deras förhållande till världen, hur långt kunde då forskarens uttolkningar av denna kultur få divergera från människornas egen förståelse av tillvaron? Denna problematik artikuleras tydligt bland annat av Öhlander (1994). Jag minns delar av den som synnerligen bestämmande för min egen rörelsefrihet i det tidiga 1990-talets etnologi. När jag inte berör den vidare här är det för att den i efterhand i många stycken framstår som en återvändsgränd, men

också, framför allt, för att jag tror att det var föreställningarna om kontrastiv särart som blev mest bekymmersamma, och bidrog starkast till att etnologerna vände sig bort från kulturbegreppet. Särskilt explosiva blev dessa föreställningar i takt med att kulturbegreppet i allt högre grad användes i en vidare offentlighet för att karaktärisera etniska andra. Som Öhlander, León, Karlsson och Hörnfeldt visar i antologin *Bruket av kultur* (Öhlander 2005), framstår denna praktik som ett selektivt och i sina effekter stigmatiserande bruk av kultur, en reflex att överbetona kulturbegreppet i samband med etniska skillnader parallellt med att man låter det ligga oanvänt i mängder av andra fall där det kunde vara väl så användbart.³

Hur ska man då tackla detta? Om begreppet har blivit så analytiskt kontraproduktivt och politiskt belastat, så kan förkastande förstås framstå som den mest lockande utvägen. Men med facit i hand kan vi alltså konstatera att vi inte lyckades förskjuta ordet. Skälen till det är, igen förstås, att ordet kultur är oersättligt som begrepp för något vidare, nämligen den människoskapade dimension av tillvaron som är och förblir etnologernas studieobjekt. Hur kan vi då beskriva denna dimension – eller, med andra ord, formulera en omformaterad förståelse av den verklighet som ordet kultur bör peka på i vår forskning?

EN ANNAN KULTURFÖRSTÅELSE

För egen del tror jag, fast det förvånar mig att se det svart på vitt, att det är något i stil med that complex whole-varianten som vi nu i praktiken lever med. I Tylors tappning inkluderade den där komplexa helheten "knowledge, belief, art, morals,

law, custom, and any other capabilities and habits acquired by man as a member of society" (1970:1). Läser man definitionen bokstavligt kan man fundera över om den uteslöt alla materiella inslag. Men kanske ingick de; kanske ska orden "custom" och "habit" förstås dithän att de inkluderar både det ena och det andra, både vanan och de hjälpmedel och attiraljer människor har för vana att använda i sitt umgänge med omvärlden och varandra.

Den kulturförståelse jag menar att vi nu agerar utifrån är hur som helst vid nog att inkludera alla de sätt på vilka människor inrättar sig i tillvaron. Kulturen är det som ligger som en buffert mellan oss och de fysiska realiteter som ytterst sätter gränserna för våra liv, den är ett människoskapat mellanled, och varje millimeter och varenda aspekt av detta mellanled kan i princip falla inom den etnologiska kulturanalysens ansvarsområde. Det där är ingen särskilt sofistikerad definition. Men den är funktionell som startpunkt när man ska ringa in de empiriska sammanhang som är etnologernas (bland andras) hemmaplan.

Nästa steg borde vara att gå lite närmare in på kulturens beståndsdelar. Med ett halsbrytande kast skulle vi kunna gå till de allra minsta. Ett möjligt begrepp för dem är *memer*. Begreppet är myntat av Richard Dawkins, men här refererat efter Witoszek (1998) och Daun (2009). Ett (eller en?) *mem* är ett kulturellt brottstycke, en byggsten som är möjlig att förmedla och imitera. När Daun i boken *Arv och miljö* redogör för detta (2009:41 ff) är han mest fascinerad av tanken att *memerna* sprids med minimal inblandning av mänsklig reflexion; han ser här en kulturspridning som är resultatet av att mänskliga sinnesorgan utsätts för ett stän-

digt flöde av intryck, som koloniserar våra hjärnor vare sig vi vill eller ej (se t.ex. 2009:63 ff). En av mina kritiska invändningar är att han här synes undervärdera något han på andra ställen i boken (t.ex. 2009:151) pekar ut som särskilt mänskligt, nämligen förmågan att bearbeta och reflektera över sinnesintryck mot bakgrund av tidigare ~~känd~~ information (eller, kunde man också säga, tidigare erfarenheter).⁴ Det jag finner intressant med *memperspektivet* är därför något annat, nämligen att det bäddar för en kulturförståelse som på punkt efter punkt räddar oss från de implikationer som gjorde kulturbegreppet så problematiskt på 1990-talet: systemkaraktären, särarten, och sist men inte minst: kopplingen mellan en bestämd kultur och en bestämd uppsättning människor. Visualiseringen av *memer* inbjuder tvärtom, menar jag, till att föreställa sig kultur (i princip i ental) som en enda enorm bank av element, mer eller mindre historiskt sammankedjade, mer eller mindre etablerade, mer eller mindre spridda geografiskt, socialt osv. Empirisk kulturanalys, i sin tur, bör då kunna definieras som studiet av de processer där sådana element och kedjor används, utvecklas, förändras och så vidare. Utifrån ett sådant processperspektiv blir graden av systemkaraktär eller fragmentisering av det stoff som är i rörelse, liksom graden av permanens eller förändring i kedjorna ifråga, helt igenom empiriska frågor. Det samma gäller kulturens sociala förankring, eller med andra ord frågan om vilka människor som egentligen engageras i de processer vi studerar, och vilka styrkeförhållanden som råder dem emellan.

En sådan kultursyn pekar som jag ser det inte ut i någon forskningspraktik som är radikalt annorlunda än den många etnologer redan bedriver (oavsett hur fors-

karna ifråga själva explicit förhåller sig till begreppet kultur).⁵ Som ett exempel kan nämnas Lars Kaijers och Sverker Hyltén-Cavallius pågående undersökning av hur svensk populärmusik från 1970-talet fångas upp av och hett engagerar lyssnare som föddes långt efter dess första storhetstid. Dessa lyssnare finns spridda över världen (till exempel i Japan och USA), och de innebär de förknippade musiken och dess ursprungsmiljöer med uppvisar en om inte gränslös, så åtminstone tämligen bred variation. De element som tillsammans bildar komplexet "populärmusik från sjuttioalet" rör sig förstås inte av sig själva mellan dessa tider och rum. Genom vilka praktiker och processer, och innefattade i vilka projekt, är det då de fås att existera, i olika sammanhang och med olika effekter? Ett annat exempel kunde vara den orientaliska dans, som Karin Högström nyligen har undersökt i avhandlingsform (2010). Här är studieobjektet – i utgångspunkten – en företeelse; ett komplex av kompetenser, rörelser, attiraljer och förhållningssätt, som formas och utvecklas på olika sätt i olika sammanhang, i mer eller mindre konfrontativa processer. Ett tredje exempel kunde vara den senmoderna form av monarki, som Mattias Frihammar utforskar i en annan aktuell avhandling (2010). I det fallet kunde man antagligen som *memer* betrakta både de handlingsmönster som tenderar att aktualiseras i närvaro av kungliga kroppar, alla möjliga föreställningar, symboler och associationer som knyter an till (eller bidrar till att bilda) komplexet kunglighet, och sist men inte minst också all den monarkiskt betydelsebärande materia, i olika storlekar och former, som står, ligger, eller cirkulerar i det samtida Sverige.

Jag ska hasta att tillägga två saker, för

det första att ingen av de ovan nämnda forskarna mig veterligt har tagit ordet *mem* i sin mun och därför är utan ansvar för mitt val av exempel, och för det andra att min avsikt inte är att ordet *mem* i sig ska spela någon roll i våra analyser. Jag tror inte en sekund att den typ av kulturanalys som etnologer bedriver behöver, eller ens bör, utföras med hjälp av begreppet *mem*. När ordet appellerar till mig är det framför allt (eller kanske till och med uteslutande) på grund av dess förmåga att få oss att tänka i en bestämd riktning, bort från gränser och system och ut mot mer principiellt öppna processer.⁶

De processer vi har att studera utgörs av vad människor gör och vad som händer dem emellan. Men hur något görs och händer kan variera bortemot i det oändliga; mellan få eller många, i stora eller små sammanhang, i direkt kontakt eller medierat, medierat över stora avstånd i tid och rum eller över korta, lågmålt eller storslaget, återkommande eller ej, och så vidare. Rimligen måste man också tänka in möjligheten av att *memer* vilar, eller ligger latenta. Ett brottstycke som en gång har blivit till och tagit form kan ligga i träda i århundraden, och sedan på nytt gå in i cirkulation, mer eller mindre modifierat eller transformerat.⁷ Och noga räknat bör man i studiefältet också inkludera fall där människor till synes helt ensamma formar och omformar kultur genom att återanvända eller knyta an till existerande fragment eller böjningsmönster. Detta kan ske i explicit dialog med föregångare eller efterkommare, men också genom en repetition som kan vara både omedveten och önskad. Den minsta möjliga kulturskapande sociala konstellationen är alltså inte två människor, utan en i relation till en mer eller mindre närvarande eller påtaglig omgivning.⁸

VAD HANDLAR ETNOLOGI OM?

En principdefinition som den ovanstående – att kultur är en oändlig bank av element, och att vårt studieobjekt är de processer där människor hanterar dessa element på olika sätt och med olika effekter – är en bra påminnelse om vårt ämnes möjligheter. Men den lämnar åtskilligt att förklara och precisera i mötet med en icke-etnologisk omvärld, både inom och utom akademien. Närmare bestämt behöver den kompletteras med något slags precisering av vilka empiriska områden som etnologisk kulturanalys framför allt tenderar att ta sig an.

Hur sant det än är att etnologisk forskning kan handla om vad som helst (som är kultur), så är det kamikazeartat att använda den formuleringen i en självpresentation som riktar sig utåt. Närmare bestämt, alltså, borde vi parallellt med att vi agerar gränslöst bli lite skarpare när det gäller att sätta ord på vad det är för slags område vi ändå ofta tenderar att röra oss inom.⁹

Detta område var en gång den kultur som stod att finna i det förindustriella rurala samhället, och i praktiken företrädesvis inom Sveriges gränser. Etnologins ursprung är studiet av denna folkliga kultur, i motsats till den urbana, potentiellt kosmopolitiska elitkulturen. En central premiss i sammanhanget var att den folkliga kulturen var lika trögrörlig som elitkulturen var föränderlig (Svensson 1973:8). En annan premiss var att de människor vars tillvaro etnologerna försökte rekonstruera var de som inte hade satt spår efter sig i litteratur eller andra skriftliga källor. När Gösta Berg i början av 1960-talet resonerar om etnologiska forskningsmetoder liknar han folkkulturen vid skriftlösa kulturer:

Även inom kulturer som inte är skriftlösa finns stora befolkningsskikt, vilkas status är att jämföra med dem genom att de förblivit i obemärkthet och inte ger sig till känna i de litterära källorna (1961:67).

När Åke Daun knappt tio år senare artikulerar den etnologivision som arbetades fram inom "forskningsgruppen för etnologiska samhällsundersökningar vid Institutet för folklivsforskning i Stockholm" är nyckelordet inte obemärkthet, men "vanliga – anonyma" (1970:65).

Det där är länge sedan. Etnologin har vuxit ur primärnäringens avgränsningen, och om vi tror att det finns en folklig kultur som rör sig långsamt och en kosmopolitisk som förändras fort, så talar vi åtminstone inte om det. Och det skriftlösa samhällsskikt som Berg refererar till har efterträtts av de senmodernitetens litterata som inte bara vet hur man skriver utan också finner ständigt nya kanaler och genrer för att artikulera sig i skrift, inte minst i den virtuella värld där nu så mycket av deras interaktioner, kontaktskapande och kulturella självkonstituerande pågår.

Den kontinuitet som framstår som starkast har därför med själva vanligheten att göra. Etnologin konstitueras av sin dragning till den stora massan, vanligt folk, människor i deras vardag, vem och vad som helst, och de kulturella processer som tar plats i dessa människors liv. Jag tror att vi borde försöka artikulera detta starkare, och brottas mer med det som en områdesbestämning. Om vi kunde sätta ord på detta skarpt och kort, så kunde det hjälpa oss att bli tydligare i inomakademiska sammanhang. Denna ingång är ju det som primärt skiljer den etnologiska kulturanalysen både från de humanistiska ämnen som formeras runt speciella konst- eller kommunikationsformer eller kultu-

rella sektorer, och från de discipliner som konstitueras runt expertsystem av olika slag (som till exempel ekonomi, politik, religion och juridik). Etnologer kan ta i allt som dessa andra vetenskaper kan studera, den kan hämningslöst röra sig in på deras områden – men alltid i syfte att undersöka hur andra människor själva hanterar de företeelser som står i centrum i den aktuella disciplinen. Vi böjer oss med andra ord aldrig för expertsystem i sig, och utövar aldrig själva en normativ expertkunskap på våra fält; våra frågor handlar alltid om hur andra bygger, hanterar och förhandlar. Därför blir vi med nödvändighet naiva (eller något respektlösa) inför dem som själva förvaltar expertkunskap på sina avgränsade fält. Parallellt med att vi kan erkänna deras expertis, så är vi i princip alltid redo att ifrågasätta den och göra den till studieobjekt på samma villkor som vilket annat vetande som helst.

Vår utgångspunkt är så att säga att alla berörda är experter på sina egna förståelser, och att etnologens uppgift i sammanhanget är att undersöka de processer där sådana förståelser utvecklas, legitimeras, konfronteras, och så vidare. Den där naiviteten är en styrka, eftersom den implicerar en grundläggande öppenhet inför olika perspektiv på "en och samma" sak, och därför bäddar väl för en känslighet i studiet av sociala processer, inklusive konflikter och låsta lägen. Men den medför också att vi riskerar att framstå som dilettanter, för dem som utgår från att alla forskare ska vara experter på något särskilt område av världen. Att vara expert på hur människor bygger världar (eller delar av världar) är helt strålande, men svårare att kommunicera än mycket annat. Om vi kunde formulera det där med "hur människor själva hanterar" som en

områdeskunskap, så skulle mycket vara vunnet.

Att sätta ord på vad vi forskar om är självklart angeläget också i mötet med utomakademiska motparter. En möjlig överskrift eller ingångsmening där kunde vara att etnologi är en disciplin som bidrar till samhällets reflexion över sig självt, genom ingående studier av hur människor förhåller sig till världen och varandra i olika sammanhang. Den formuleringen är också vid, men fungerar samtidigt som ett slags avgränsning och inringning genom att specificera en mottagare av kunskapen, nämligen samhället. Detta samhälle är, underförstått, det svenska – åtminstone så länge etnologer ser det som centralt att leverera resultat på svenska, skriva i en form som är tillgänglig för en icke-akademisk publik, stå till svars för skattebetalarna eller rent generellt göra något slags i vid mening politisk nytta med sin verksamhet.¹⁰ Det vi skriver på svenska kan visserligen vara läsbart även i en skandinavisk eller nordisk kontext. Mot dessa vidare språkgemenskaper svarar dock inga politiska gemenskaper och i liten grad några diskuterande offentligheter.

Det skulle inte behöva vara så; det är inte självklart att opinionsbildning och politik alltid ska utspela sig i ett nationellt rum. En enhet som EU, till exempel, skulle kunna vara (eller i praktiken: på lång sikt utvecklas till) en fungerande politisk offentlighet, inom vilken det skulle finnas behov av kulturforskning av det slag som etnologer kan bidra med. Ett annat, kanske mer udda scenario, är att den samhällsnyttiga etnologin skulle stå i transnationella eller globalt siktande sociala rörelsers tjänst, på kryss och tvärs över de nationalstatsgränser som globaliseringen utmanar men förvisso inte eliminerar (jfr Thörn 2004). Att rörelser av

sådan art skulle kunna dra nytta av etnologiska studier av de tillstånd och processer de vill påverka tror jag är utom tvivel. När modellen inte är mer realiserad har det förmodligen i hög grad ekonomiska skäl – och på samma sätt finns det starka ekonomiska skäl till att etnologin fortfarande i hög grad konstitueras i relation till en nationalstatligt inringad offentlighet. Jag har inte räknat, men är rimligt säker på att huvuddelen av svenska etnologiska forskningsprojekt bedrivs med statliga medel, och att privat- eller företagsfinansierade etnologiska studier är särskilt sällsynta. Likaså tror jag att vi, mer eller mindre medvetet, tenderar att uppfatta statlig finansiering som ett slags garant för forskningens legitimitet. Dessa band till staten är en av de starka mekanismer som gör den svenska etnologin svensk. Men våra publikationsstrategier är ett annat viktigt bidrag till denna konstituering. Att hålla fast vid idealet att skriva på svenska i en form som är lättillgänglig även för en icke-akademisk publik är att bejaka kopplingen till den nationalstatliga offentligheten – även i de fall då substansen i ens argument invänder mot eller problematiserar en sådan avgränsning.

Ansvar i och för en nationell kontext delar vi i och för sig med många andra humanistiska vetenskaper.¹¹ Att göra politisk relevans eller politiskt ansvar till ett tungt motiv för ämnets existensberättigande förefaller mig dock vanligare inom etnologin än i andra humanistiska ämnen.

Å andra sidan: det finns antagligen också fall där den nationalstatliga kopplingen reproduceras mer oreflekterat, av gammal vana och/eller resursskäl – och då syftar jag inte på anslagens art eller ursprung, utan på den helt konkreta frågan om deras omfång och forskningens praktiska villkor. I de många fall då man är

hänvisad till att forska/fältarbete när man kan och hinner, så är chanserna stora för att det blir i närheten av den egna vardagen – inom landet, och ofta nog också i den egna landsdelen eller staden. Ur det perspektivet sett kan etnologins relation till "det egna" framstå som en uteslutande pragmatiskt betingad ordning. Detta hindrar dock inte mottagarna av våra arbeten från att, med all rätt, efterfråga mer vetenskapligt motiverade argument för samma val.

Frågan om etnologins relation till det egna och det näraliggande är komplex, och väl värd att diskuteras långt mer ingående. Innan jag släpper temat här vill jag bara tillfoga en enda reflexion, nämligen att projekt som handlar om svenska förhållanden inte nödvändigtvis behöver stanna inom en svensk nationell och/eller territoriell ram. Väl så ofta – i den grad de finansiella resurserna för forskningen medger det – kan Sverige vara utgångspunkten, men inte avgränsningen. Två av de projekt jag nämnde ovan kan stå som exempel på den sortens projektkonstruktion, och det tredje skulle principiellt sett också ha kunnat utvecklas i liknande riktning.¹²

HUR HÄNGER ETNOLOGI SAMMAN?

Det suckas ibland över att etnologin inte hänger ihop. Det är inte helt grundlöst. En disciplin som griper över vad som helst (som är kultur) riskerar att inte bara bli otydlig i omvärldens ögon, utan även disparat och fragmentarisk inåt. Den kan också riskera att inte bli någon särskilt bra vetenskap, nämligen om den inom sina egna ramar inte kan erbjuda ett tillräckligt utbud av kollegial hjälp och kontroll. Hur kan man motverka sådant? Teoretiskt

och metodologiskt borde det kunna göras genom översättningar och integrering av nya begrepp och perspektiv in i den samlade kunskapsmassan i vårt eget ämne, som ett slags kumulativitet inom ämnets egna ramar. Lotten Gustafsson Reinius artikulerar i sitt bidrag till en diskussion om etnologiska framtider (2009) en viss avund inför ämnena som har ett mer artikulerat förhållningssätt till sin egen historia. Etnologin har onekligen genomfört ett ganska radikalt brott med sitt förflutna. Ett sätt att överbrygga sådana brott – eller åtminstone undvika att skapa ständigt nya i snabb takt – borde vara att i tanke och text intensifiera konfrontationen mellan de perspektiv och begrepp man själv väljer, och de som har figurerat i tidigare etnologi. Kanske är det inte först och främst den empiriska bredden som gör att etnologin kan te sig desintegrerad och spretig, utan det faktum att vi har integrerat och översatt för lite på det teoretiska planet. Eller, sett ur ett generations- och fraktionsperspektiv: många av oss har lagt mer energi på att utveckla en egen plattform än på att relatera denna plattform till redan etablerade perspektiv och förståelser.¹³ Utöver detta borde man förstås arbeta på att söka och framhäva kopplingar även i rent empiriskt avseende – till exempel genom den typ av stora empiriskt fokuserade projekt som Lena Gerholm argumenterade för i sitt plenarföredrag vid Helsingforskongressen 2009, och genom vidare samarbeten och publikationer i samma anda.¹⁴

Parallellt måste vi dock, när vi rör oss på fält där också andra än etnologer verkar – vilket i dag framstår som regel snarare än undantag – räkna in alla dessa kolleger bland våra fullvärdiga relevanta andra, det vill säga förhålla oss till dem med samma grad av förpliktelser som vi

har till våra kolleger i eget ämne. En sådan kumulativitet på fältets eller temats premisser medför inte automatiskt en kumulativitet inom etnologins ramar. Det gäller i synnerhet när de vetenskapliga samtalen förs på andra språk än svenska – och vårt deltagande i dessa internationella samtal borde öka. När vi med stor iver läser och inspireras av internationella kultur- och samhällsvetenskapliga diskussioner, så är det svårt att motivera att vi inte själva också skulle försöka föra ut våra resultat i dessa sammanhang – det vill säga, publicera mer för en snävare akademisk publik i internationella sammanhang, parallellt med att vi fortsätter presentera monografier och andra texter som är tillgängliga för en bred svensktalande publik. I dessa internationella sammanhang torde dock frågan om etnologins identitet komma i bakgrunden. Där agerar ju inte etnologin som ämne, utan bara enskilda etnologer. En föga djärv gissning är att deras ämnestillhörighet i dessa kontexter kommer att vara ganska irrelevant, eller åtminstone klart underordnad kvaliteten på deras bidrag.

NOTER

- ¹ Kanske har det alltid varit så. Kanske var kultur inte ett analytiskt begrepp – i meningen ett begrepp med vilket man kunde sönderdela, omstrukturera och utvinna insikter ur dokumenterade empiriska skeenden – ens på de 1970- och 1980-tal som vi nu minns som så intensivt fokuserade på just kultur och kulturteori.
- ² Mer relevant idag är förstås hans ambition, i detta nummer av *Kulturella Perspektiv*, att åter skapa ett liknande kulturbegrepp för bruk inom ett diskursteoretiskt ramverk.
- ³ Ekströms artikel i detta nummer av *Kulturella Perspektiv* ger aktuella exempel på denna problematik, inklusive reflexioner kring några fall där begreppet kultur har använts för att karak-

tärisera grupper som inte kategoriseras i etniska termer. Hans artikel lyfter också, liksom Lindqvists, fram ytterligare en viktig aspekt av det kritiserade kulturbegreppet, nämligen att det implicerade en syn på människor som styrda eller programmerade av sina kulturer.

- ⁴ Niclas Hagen formulerar en liknande invändning i sin recension av boken och utvecklar den genom att kontrastera två olika modeller av biologisk och kulturell evolution. Jag tolkar hans slutsats (2010:113) som att Daun i praktiken tänker med båda modellerna, men explicit försvarar bara den ena (och det är denna ena som ter sig mest svårsmält, uppenbarligen för både Hagen och mig).
- ⁵ *Kulturella Perspektiv*s granskare bad i sin kommentar om mer konkreta exempel på "hur ett annat kulturbegrepp öppnar för nya typer av studier". Det var en adekvat kommentar, men resonemangets riktning är alltså snarare den omvända: den förståelse av kultur jag försöker sätta ord på är en som jag menar redan i hög grad präglar den forskning som utförs av samtida etnologer.
- ⁶ I elfte timmen upptäckte jag att jag lyfter fram begreppet *mem* av samma skäl som Lena och Tomas Gerholm, i det tidigare nämnda temanumret av *Nordnytt*, pläderade för det av Ulf Hannerz myntade begreppet *kulturlighet* (1989: 13–14). Poängen med *kulturlighets*begreppet, skrev de, var inte att det kunde fungera som ett metodologiskt redskap eller att det var ett begrepp för det som i sig skulle undersökas. Dess betydelse låg istället i att det inspirerade till att tänka på ett bestämt sätt om kultur. Det tänkande de då förespråkade, inspirerade av Hannerz, går som jag förstår det ut på att omvandla förväntningarna på att kultur skulle vara "något allt igenom sammanhängande, allmänt omfattat och synnerligen permanent" (1989:13) till en insikt om att kulturella företeelser kunde vara sammanhängande, allmänt omfattade och permanenta i högre eller lägre grad. Ju högre grad av sammanhang etcetera, desto mer *kulturlighet*. Med ett sådant perspektiv bevaras alltså en principiell koppling mellan kultur och sammanhang/allmänetablering/permanens.
- ⁷ Följande är säkert långsökt för den som kan sin Popper, men för mig är denna del av resonemanget inspirerat av vad han skriver om bibliotekens roll i upprätthållandet av den tredje världen av objektiv kunskap ("the world of *objective*

contents of thought"; 1979:107, kursiv i original): om all vår kunskap och alla våra maskiner och verktyg var förstörda, men vi hade kvar biblioteken och böckerna, så skulle vi kunna återskapa den värld vi lever i. Om kunskapen, maskinerna, verktygen *och* biblioteken och böckerna var borta, skulle läget vara ett annat; då skulle världen, eller som han där skriver, civilisationen, behöva skapas från noll på nytt, under åtskilliga tusental av år (1979:107–108).

- ⁸ Tack till Florence Fröhlig, vars seminariekommentarer om ritualskapande våren 2010 visade mig att "minst två"-begränsningen inte höll för en närmare granskning.
- ⁹ "Ofta" betyder att något med nödvändighet faller utanför karaktäristiken, utan att det för den skull är mindre etnologi, eller mindre god etnologi.
- ¹⁰ Jag har argumenterat i liknande banor tidigare (Blehr 2009).
- ¹¹ Följaktligen delar vi med dem också betänkligheterna inför att om så bara delvis byta rapporteringsspråk, från svenska till engelska, och publiceringsformer, från monografi till artiklar. Se Myrdal (2009) för en utförlig analys av publiceringsstrategierna och deras relation till human- respektive naturvetenskapernas karaktär.
- ¹² Även om svensk monarki så till den grad är del av ett nationellt projekt, så skapas den ju också i relationer och framträdanden som är internationella, mellanstatliga och/eller äger rum utanför det svenska territoriet.
- ¹³ Ett närhistoriskt exempel (ett minne från det 1990-tal jag blickade tillbaka på inledningsvis i artikeln) är känslan av att begreppet diskurs för många etnologer kom att inta en lika central position som kulturbegreppet tidigare hade haft. Rimligen bör det ha funnits både en teoretisk kontinuitet och en teoretisk kontrast inblandad i det där begreppsbytet. Men kontinuiteten diskuterades så vitt jag kan minnas långt mindre än kontrasten.
- ¹⁴ Gerholms föredrag hade titeln *Att bygga för framtiden* och hölls under kongressens första dag, 18 augusti 2009.

REFERENSER

Arnstberg, Karl-Olov, 1984. "Analytiska aspekter på kulturbegreppet", i *Är lagom Bäst?: om kul-*

- turmöten i Sverige. Norrköping: Statens invandrarverk (SIV).
- Berg, Gösta, 1961. "Etnologiska forskningsmetoder", i *Rig* 44:65–75.
- Berg, Magnus, 1994. *Seldas andra bröllop: Berättelser om hur det är: turkiska andragenerationsinvandrare, identitet, etnicitet, modernitet, etnologi*. Göteborg: Etnologiska föreningen i Västsverige.
- Blehr, Barbro, 1994. *Lokala gemenskaper: En studie av en nordsvensk by på 1980-talet*. Stockholm: Carlssons.
- Blehr, Barbro, 2009. "Etnologins regionala karaktär och internationella ambitioner", i *Rig* 92: 28–34.
- Daun, Åke, 1970. "Etnologi – en kulturvetenskap: Syfte, avgränsningar och drag i dess metodik", i *Rig* 53:65–73.
- Daun, Åke, 2009. *Arv och miljö: En kulturforskarens expedition i naturen. Tre års anteckningar i Linnés efterföljd*. Stockholm/Stehag: Brutus Östlings Bokförlag Symposion.
- Ehn, Billy och Löfgren, Orvar, 1982. *Kulturanalys: Ett etnologiskt perspektiv*. Lund: Liber förlag.
- Ehn, Billy och Löfgren, Orvar, 1996. *Vardagslivets etnologi: Reflektioner kring en kulturvetenskap*. Stockholm: Natur och Kultur.
- Frihammar, Mattias, 2010. *Ur svenska hjärtans djup: Reproduktion av samtida monarki*. Stockholm: Carlssons.
- Gerholm, Lena & Gerholm, Tomas, 1989. "Om inte kultur fanns, så skulle man behöva uppfinna den", i *Nordnytt* 37 (Kulturteori: Etnologiska aspekter på kulturbegreppet), s. 8–16.
- Gustafsson Reinius, Lotten, 2009. "Etnologins ouppackade ryggsäck", i *Rig* 9: 4–11.
- Hagen, Niclas, 2010. "Recension av Daun: Arv och miljö", i *Rig* 93:111–113.
- Högström, Karin, 2010. *Orientalisk dans i Stockholm: Femininiteter, möjligheter och begränsningar*. Stockholm: Acta Universitatis Stockholmensis. Stockholm Studies in Ethnology 4.
- Lindqvist, Mats, 1989. "Att betrakta eller förändra världen: Om praxisbegreppet i Karel Kosiks filosofi, om post-modernism och etnologisk kulturanalys", i *Nordnytt* 37, (Kulturteori: Etnologiska aspekter på kulturbegreppet), s. 31–43.
- Löfgren, Orvar, 1996. "Ett ämne väljer väg", i Ehn, Billy & Löfgren, Orvar, *Vardagslivets etnologi: Reflektioner kring en kulturvetenskap*, s. 13–87. Stockholm: Natur och Kultur.
- Myrdal, Janken, 2009. *Spelets regler i vetenskapens hantverk: Om humanvetenskap och naturvetenskap*. Stockholm: Natur och Kultur.
- Ristilammi, Per-Markku, 1994. *Rosengård och den svarta poesin: En studie av modern annorlundahet*. Stockholm/Stehag: Brutus Östlings Bokförlag Symposion.
- Popper, Karl R., 1979. *Objective Knowledge: An Evolutionary Approach*. Revised edition. Oxford: Clarendon Press.
- Svensson, Sigfrid, 1973. *Svensk etnologi: Från forntidstolkning till samtidsforskning*. Stockholm: Natur och Kultur.
- Tylor, Edward B., 1970 (1958, 1871). *The Origins of Culture* with an introduction by Paul Radin. (Primitive culture. Vol. I.) Gloucester, Mass: Peter Smith.
- Thörn, Håkan, 2004. *Globaliseringens dimensioner: Nationalstat, världssamhälle, demokrati och sociala rörelser*. Stockholm: Atlas.
- Witoszek, Nina, 1998. *Norske naturmytologier: Fra Edda til økofilosofi*. Oslo: Pax forlag.
- Öhlander, Magnus, 1994. "Kulturbegreppet, kritiken och praktiken", i *Kulturella Perspektiv* 3, s. 34–45.
- Öhlander, Magnus (red.), 2005. *Bruket av kultur: Hur kultur används och görs socialt verksamt*. Lund: Studentlitteratur.

SUMMARY

*Boundless and clear-cut
Cultural analysis in Ethnology in the 21st century
(Gränslös och tydlig
Etnologisk kulturanalys i det 21:a århundradet)*

This paper discusses contemporary ways of understanding and defining culture, on one hand, and the discipline of (European) Ethnology in Sweden, on the other hand. It argues that though many of us have abandoned the concept of culture as an analytical tool, we still sorely need the word when it comes to spelling out what kind of reality we are studying, and what the discipline of Ethnology is actually about. The paper gives a brief outline of a re-formatted minimalistic understanding of culture, suitable for posing open-ended questions about how culture is created, handled and altered in various settings. It also discusses the difficulties that stem from our habit of studying a wide variety

of subject matters, and proposes that rethinking and sharpening the concept of "ordinary people" might contribute to solving some problems here. Likewise, the paper stresses that as long as we write our reports in Swedish and are eager to make our texts accessible to wide audiences, Swedish society stands out as the area for which we take on particular responsibility, whether we explicitly intend it or not. However motivated this may be, the paper also suggests that we should expand our

writing strategies by contributing more to international scholarly discourse on various fields and issues.

Keywords: culture, ethnology, ordinary people, Sweden, writing strategies.

Barbro Blehr, Professor, Department of Ethnology, History of Religions and Gender Studies, Stockholm University, Sweden.