

Att skapa liv och utforska död

AV SUSANNE LUNDIN OCH LYNN ÅKESSON

i Sverige, liksom i andra länder, har människors liv och fysiska kroppar kommit att ingå i en avancerad medicinsk vårdapparat. Det är en sådan teknologisering av vardagen och integrering av medicinsk högteknologi i den biologiska processen som står i fokus för denna artikel. De empiriska utgångspunkterna är skapandet av liv med hjälp av *artificiell reproduktion* och utforskandet av den döda människans kropp genom *obduktion* och *transplantation*. Liv och död är onekligen två brännpunkter där mötet mellan medicin, biologi och kultur tydliggörs. Genom att närma oss de tekniker som möjliggör att dessa grundprinciper kan tänjas, vill vi resonera kring förändringar i människors kulturella identitet.¹

Problematiseringen av liv och död har täta beröringspunkter och visar upp flera generella samband. Provrörstekniken liksom mötet med döden väcker en rad frågor av existentiell natur. Liv och död är självklara motpoler som inte desto mindre förutsätter varandra. Det är svårt att reflektera över döden utan att samtidigt fundera på meningen med livet. I samband med att sådana frågor väcks tydliggörs också den ambivalens som människor erfar när liv och död utforskas. Vad som är rätt eller fel är inte en gång för alla givet utan situationellt förhandlingsbart. Här aktualiseras förhållandet mellan biologi och kultur. Hur mycket kan man och hur mycket får man omskapa biologiska sammanhang för att uppnå kultu-

rellt önskvärda mål? Var går gränsen för det mänskligt oersättliga?²

Man kan i det sammanhanget fråga sig vad det innebär att vi i dag inte bara använder vårt utseende som kommunikationsredskap, men att det dessutom är möjligt att förändra och omskapa våra kroppar efter egna begär (Mestrovic 1993). Nu kan kvinnor utan äggledare ge liv åt barn, infertila män bli fäder och svårt sjuka eller döende människor få ny livskraft genom organdonation. Teknisk befruktning av ägg liksom sammanförande av olika människors kroppar genom organtransplantation eller rent av förfarandet att spruta in aborterade fosters hjärnsubstans i människor som lider av Parkinsons sjukdom pekar onekligen på våra kroppars utbytbarhet. Samtidigt suddas här gränsen ut mellan liv och död.

Med utgångspunkt i livets respektive dödens empiri vill vi återanknyta till senare års kulturteoretiska diskussioner. Dessa har allt mer kommit att fokusera samspelet mellan samhälleliga strukturer, identitet och kropp. Det handlar om att se hur generella skeenden och kulturella mönster kan manifesteras i individers kroppar (jfr Foucault 1991 (1963), Giddens 1993, Melucci 1992). Det tidiga 1900-talets moderna svenska samhälle är ett gott exempel på sådana samband. Här omslöt människor med allt från rationell spädbarnsvård i livets första början till nogsam omvårdnad i den sena ålderdomen. På så vis synliggjordes inte bara samhällets, utan

även kroppens planekonomi: medborgarnas kroppar blev viktiga kuggar i ett övergripande *kollektivt* maskineri (Frykman 1994b).

I dagens senmoderna samhälle framträder en annorlunda koppling mellan individ och samhälle. Mycket tyder på att vi i dag lever i en tid som i högre grad än tidigare kretsar kring *individuell identitet* och där inte i första hand kollektiva utan personliga behov signaleras genom våra kroppar.

I den följande texten vill vi pröva dessa perspektiv genom att lyfta fram de specifikt svenska erfarenheterna av artificiell reproduktion, i vardagligt tal provrörsbefruktnings, och hanterandet av den döda kroppen. Först behandlas problematiken kring provrörsbefruktnings under rubriken "Skapa liv" av Susanne Lundin. Med utgångspunkt från en död människa på obduktionsbordet resonerar Lynn Åkesson därefter om att "Utforska död".

Skapa liv

Det finns vissa frågor som ständigt förmår uppröra våra sinnen. Frågan om vad som är naturligt och genuint mänskligt är utan tvekan ett sådant. Med dagens teknologier kan gamla gränser korsas, nämligen de som kringgärdar våra biologiska kroppar. Människors tankar om biologi och avancerade medicinska metoder är därför en givande ingång för en kulturanalys av de principer som ligger till grund för det moderna samhällets etiska rättesnören. Det finns en rad sådana studier som på ett fruktbart sätt söker blottlägga våra normsystem (Rapp 1993, jfr Strathern 1993a, 1993b). Betydligt färre undersökningar fokuserar dock frågan om hur människor i sina vardagliga liv hanterat erfarenheterna av att leva i ett högteknologiskt och biomedicinskt samhälle. Syftet med denna diskussion är därför att låta läsaren stifta bekantskap med människor som

mycket konkret lever i relation till högteknologin, nämligen svenska par som är ofrivilligt barnlösa och som har bestämt sig för att försöka bli föräldrar med hjälp av artificiell befruktning.

Intervjuerna som har gjorts med dessa par genomsyras av en stor ambivalens som pekar på att själva barnlösheten liksom teknologiseringen av barnalstrandet väcker komplicerade känslor. En sådan kluvenhet förstärks av att riktlinjerna för vad som är naturligt respektive onaturligt visar upp stora nationella och kulturella variationer. Så existerar det i Sverige till exempel en speciell koppling mellan natur- och människosyn som med stor sannolikhet har betydelse för både statlig praxis och folklig etik.

I det följande är det mina informanternas reflektioner kring barnlöshet och teknisk reproduktion som bildar empiriska ingångar. I fokus står hur individuella behov och strategier förhåller sig till samhällets kulturella ramar: hur den biologiska längtan efter barn samspelar med den mer socialt formade drömmen om föräldraskap.

Liv utanför kroppen

Då de första paren intervjuades väntade jag att finna en tystlåtenhet, att jag skulle tvingas lirka fram det som skulle vara känsligt och svårt att prata om. I stället visade det sig att man berättade både gärna och våttaligt om sina liv. Det är möjligt att just tankar om reproduktionen och dess villkor öppnar människors sinnen för en mängd existentiella frågor. Hos de flesta intervjuade par förekom, oberoende av härkomst och utbildning, just ett sådant självreflexivt och samhälleligt kritiskt betraktelsesätt.

Ett av dessa par var Eva och Lars. De tillhörde under många år de tio–femton procent av Sveriges befolkning som är ofrivilligt barnlösa. Jag mötte dem strax efter att de

hade genomgått sitt sjätte medicinska befruktningsförsök — denna in-vitro-fertilisering som efter fem år av upprepade behandlingar ledde till ett barn.³

Det var 1988 som Eva fick beskedet att hon hade sammanväxta äggledare och därför inte kunde bli gravid på naturligt sätt. Paret nöjde sig emellertid inte med detta besked. I stället bestämde de sig för att försöka bli föräldrar med teknikens hjälp.

En sådan strävan efter barn är givetvis inget utmärkande för vår tid. För även om motiven har varierat — allt från tankar om barnet som garant för kollektivets fortlevnad till dagens syn på familjen som ett individuellt känsloprojekt — har infertilitet i sig ständigt givit upphov till minutiösa handlingsprogram (jfr Sachs 1993). Här finner vi allt från religiösa välsignelser och folkliga praktiker som att strö snabbgroende ärtor i sängen, till det sena 1900-talets biomedicinska och genetiska tekniker.⁴

Det kan vara bra att ha denna historiskt djupt rotade strävan efter lämpliga åtgärder för att avhjälpa infertilitet i tankarna då vi diskuterar dagens syn på hur vi ska hantera ofrivillig barnlöshet. Artificiell befruktning har på bara några år förvandlats från att vara ett begrepp hämtat från science fictionlitteratur till något som för många är en del av vardagen. 1978 föddes det första s.k. provrörsbarnet i England (Brinsden/Rainsbury 1992). Metoden spreds snabbt världen över vilket innebär att barnlösa par i dag kan välja in-vitro-fertilisering där ägg och spermier i provröret smälter samman till liv utanför kroppen.⁵

I det nutida moderna samhället behöver vi alltså inte vara tillfreds med äldre tiders rituella praktiker utan kan med medicinska ingrepp rätta till våra fysiska brister (jfr Melucci 1992:120). I dag finns möjligheter att förändra, skapa och omskapa det som till synes är biologiskt determinerat (jfr Featherstone 1992, Frykman 1994). En så-

dan potential är givetvis en källa till glädje för många; här finns botemedel för den som är ofruktbar och barnlös. Lyssnar vi till de röster som talar genom såväl litteratur och film som bildkonst och teater framträder dock även en påtaglig hotbild. Här formuleras en övergripande problematik om vad som är etiskt försvarbart och biologiskt förhållningsbart (Arditti/Klein/Minden 1984).

Det "naturligas" teknologisering

I maj månad 1993 rullas Eva in på kvinnokliniken operationsavdelning. Hon är dåsig av lugnande medel och får hjälp av narkossköterskan att lägga sig tillrätta i gynekologstolen. Läkaren för ultraljudsstaven in i Evas livmoder. På bildskärmen framträder äggledarna där äggblåsorna svävar som ballonger. Detta är målet och läkaren punkterar blåsorna med hjälp av en tunn nål som även fångar upp äggen. En stund senare läggs äggen i en näringslösning för att inom kort förenas med makens spermier. Det är här, i laboratoriet, som fröet till ett människoliv ska ta sin början.

Eva och maken Lars är i själva befruktningmomentet redan hemma. Medan odlingen av deras ägg och spermier pågår, avvaktar de i spänd förväntan sjukhusets meddelande om att allt har gått väl och att äggen ska återinföras i livmodern.

Kort tid därefter får de klartecken: Eva tar återigen plats i gynekologstolen och de befruktade äggen förs försiktigt in i Evas kropp.⁶ Medan ingreppet pågår sitter Lars i väntrummet. Några minuter senare kommer Eva ut och är "med barn".⁷

Evas graviditet började alltså genom ett ingrepp som inte nämnvärt skiljde sig från en vanlig gynekologisk undersökning. Allt det här kan förvisso upplevas som långt från det vi vanligen förknippar med tillblivelsen av ett barn, men ändå som en behändig

behandlingsmetod. Konstgjord befruktning är emellertid inte enkel, den är inte självklar och inte heller utan plågor.

För Eva var vägen till ett barn lång: efter flera år fyllda av medicinska behandlingar, upprepade befruktningsförsök, spontanaborter och psykiska berg-och-dalbanor födde hon en son. Under årens lopp kom hon att få ett mycket annorlunda förhållningssätt till sig själv som kvinna, till tankar om familj- och släktskap men också till synen på den egna kroppen. Det som för många betraktas som en självklarhet och som det mest naturliga i våra liv, nämligen reproduktionen, blev för Eva och maken Lars en i högsta grad mekanisk och stundom även artificiell process. Den unga kvinnan kom så småningom att betrakta sin kropp i det närmaste som en maskin: ett föremål som medelst avancerad teknik kunde tänkas bli en bärare av ett kommande barn.⁸

Det finns onekligen mycket som tyder på

att det sker en förändring av vår verklighetsuppfattning och jagupplevelse när tekniken griper in i de kroppsliga domänerna, när vi erfar att sexualitet kan ersättas med medicinsk färdighet och att biologiska gränser kan tänjas genom att t.ex. göra infertila män till fäder och kvinnor utan äggledare till mödrar (jfr Assier-Andrieu 1994, Giddens 1993).

Men det var inte bara en sådan förändrad självförståelse, en slags kroppslig och mental integrering med tekniken, som Eva erfor. Även hennes syn på var gränsen går för det som är naturligt respektive onaturligt påverkades. Framför allt under många av de misslyckade befruktningsförsöken tyngdes hon av tankar om i vilken utsträckning människan får gripa in i det som tycks av naturen givet. Den uteblivna graviditeten blev ett tecken på att någon, en gudomlig makt eller naturkraft, ville straffa. Men hon hemsöktes även av en ångest för vad som verkligen

kunde bli resultatet av en konstgjord befruktning. Hon undrade ofta *vad* som skulle komma ut ur hennes kropp. Tänk om någon hade manipulerat med äggen? Sådana tankar fortsatte att ansätta henne även efter barnets födelse. Hennes fruktan för "repressalier" tog sig t.ex. uttryck i rädslan att barnet kanske inte var hennes — kanske hade ägg och spermier bytts ut av misstag.

Evas farhågor om vad som sker då teknik integreras i kroppen och vad som är sant mänskligt påminner om budskapet i böcker och filmer om allt från Frankenstein till Terminator eller Jurassic Park. Men också om dagsaktuella rubriker i massmedia om det etiskt försvarbara i att transplantera döda flickfosters äggstockar till infertila kvinnor, att med teknik suddar ut gränsen mellan liv och död (jfr Lundin/Åkesson 1994). Det berättas också om svenska kvinnor som i sextioårsåldern far till italienska kliniker för att genom äggdonation bli förstagångsmödrar eller om infertila kvinnor som blir gravida med hjälp av ägg från den egna modern.

Genom sådana här utsagor kan våra tankar om familj och blodskam komma i gungning, inte minst om befruktningen sker med den egna faderns donerade spermier. Är det med andra ord möjligt för gener att begå incest (jfr Edwards 1993)? I Sverige finns betydligt fler restriktioner avseende provrörsbefruktning än i många andra länder (SOU 1985, 1989). De svenska lagarna gör därmed den kulturellt formade frågan om incest via generna hypotetisk. Ändå figurerar sådana tankar i både den internationella och svenska debatten — och förvandlas i Sverige, med massmedias hjälp, till en befintlig hotbild.

Parallellt med den starka längtan efter avkomma funderar alltså många på huruvida biomedicinska lösningar är moraliskt acceptabla. I Sverige anses det till exempel oetiskt att, som förekommer på engelska privatkli-

niker, ha möjlighet att välja kön på det kommande barnet.⁹ Lika oacceptabla är de lösningar som praktiseras i Indien där det finns kommersiellt drivna kliniker som erbjuder abort om det genom fosterdiagnostik skulle visa sig att det kommande barnet är en flicka. En del informanter undrar rent av om det även i Sverige ska uppstå ett slags svart medicinsk marknad för bortsortering av oönskade arvsanlag.

En autentisk familj

Trots sådana farhågor reser många par utomlands för att få barn på ett sätt som anses oetiskt hemma i Sverige. Det här tål att tänka på: Vad är det som gör att det finns en sådan *kluvenhet* inför hur man ska handskas med de möjligheter som medicinen erbjuder? Kanske handlar det om att hanteringen av barnlöshet faktiskt utspelar sig i skärningspunkten mellan framtidsoptimism och ett slags kulturell osäkerhet (jfr Ziehe 1989). Det finns helt visst, som Alberto Melucci framhåller, mycket som talar för att det uppstår en vilshenhet då människor erbjuder ultramoderna teknologier för att återskapa det "naturliga" och föda barn, att det i detta läge aktualiseras många av våra grundläggande värderingar om vad som är mänskligt äkta och oersättligt (jfr Melucci 1992, Kemp 1991).

Men mina informanternas agerande bör inte bara förstås som mötet med det som är kulturellt okänt, men också som konfrontationen med det etablerade och normala. Att vara förälder betraktas i de flesta samhällen som en självklarhet; barnlöshet innebär ett avsteg från denna normalitetens rättesnöre. I Sverige har dessutom, på ett speciellt sätt jämfört med andra västerländska kulturer, vår syn på ett välfungerande samhälle länge varit kopplad till tankar om en avgränsad familj — mamma, pappa, barn.¹⁰ Och fast-

"Den unga kvinnan kom så småningom att betrakta sin kropp i det närmaste som en maskin: ett föremål som medelst avancerad teknik kunde tänkas bli en bärare av ett kommande barn." Frida Kahlo, "Moses", oljemålning 1945. Sr Jorge Espinosa Ulloa, Mexico City.

än detta mönster i dag faktiskt är i omvandling, genom skilsmässor, nya giftermål och adoptioner av barn från andra länder, lever tankemodellen om den "naturligt" biologiska kärnfamiljen kvar.¹¹ Dessa idéer avspeglar sig till exempel i den svenska lagstiftningen.¹² Här förbjuds äggdonation vilket innebär att enbart den biologiska modern tillåts föda barn. Samma syn på genetisk närhet och krav på att kunna spåra sin genetiska härkomst återspeglas i lagstiftningen om spermiedonation. Donatorn är inte, som i de flesta andra länder, skyddad av sekretess, utan det framtida provrörsbarnet ska ha rätt att få kunskap om sin "verkliga"

far.¹³ I det moderna svenska samhället tycks sålunda tankarna om reproduktion och föräldraskap vara knutna till idén om *täta genetiska* släktband.

Av de nio miljoner människor som lever i Sverige finns dock åtminstone tvåhundra-femtiotusen par som inte kan bli föräldrar — som inte ingår i den självklara samhällsbilden där den biologiska familjen utgör kärnan.¹⁴ Många av dem brottas med känsliga frågor om autenticitet, om köns- och föräldraidentitet. Inte nog med att de tvingas göra avkall på en slags biologisk längtan, därutöver upplever många även ett socialt främlingskap. Längtan efter barn handlar

säkerligen om att bejaka drifter och behov, men även om en önskan efter social tillhörighet.

Därför väcker mötet med "vanliga familjer" starka känslor hos många barnlösa och reser även en rad frågor om konstruktionen av det egna jaget i förhållande till andra. Eller som en informant säger: "Man vill ju vara normal — ha barn som alla andra". Eva berättar om hur hon som barnlös allt mer kom att dra sig undan från vänner och bekanta med barn. När hon mötte en gravid kvinna eller en barnvagn på gatan kändes hennes mage outhärdligt platt och bröstet uttorkade: det var som om kroppen kom att symbolisera och rent av manifesteras hennes infertilitet och utanförskap (jfr Wirtberg 1992).

Många av de intervjuade kvinnorna vägrade emellertid att acceptera det liv som deras kroppar erbjuder dem. Flera framhäver att deras *egentliga* jag är en fruktsam modersgestalt medan den fysiska lekamen är ett slags fiende: en främling som måste övervinnas för att skapa en hel individ. Här finns en strävan att — genom en havande kropp och ett nyfött barn — synliggöra den identitet som ligger fördold i kroppen.¹⁵ Det verkar nästan som om den kulturella verkligheten för dessa kvinnor upplevdes som mer verklig än den biologiska, och dessa tankar om autenticitet krävde en justering av biologin.

Biologi och kultur

Att barn föds är ett biologiskt faktum. Genom reproduktionen blir människan synlig som biologiskt väsen med drifter, instinkter och känslor (jfr Haraway 1992, Mestrovic 1993). Men dessa grundläggande kroppsliga fenomen rymmer mer än uppgifter om menstruationscyklar och hormonförändringar; dessa skeenden formuleras även i

kulturella termer för att vi ska kunna handskas med dem. Så synliggörs och bekräftas till exempel befruktning och förlossning i sociala mönster som föräldraskap och familjestruktur.

Det är inom ramen för ett sådant, låt oss kalla det biokulturellt sammanhang, som mina informanter uttrycker sin oro för den tekniska reproduktionens följder samtidigt som de vägrar att acceptera sin barnlöshet. Deras reflektioner grundar sig på en tydlig biologisk disposition, men har formats genom en specifik tankemodell. I deras tankar uttrycks den kulturella motsägelse som genomsyrar det västerländska samhället. Här lever idén om en evig naturlighet — en okränkbar natur liksom en för ingrepp skyddad människomateria — tätt sammanvävd med vår tids anmodan att omskapa världen efter egna behov.¹⁶

Det är i skärningspunkten mellan dessa olika tankemodeller som många söker erövra ett föräldraskap; med moderna teknologier vidmakthålls traditionella tankar om könsidentitet, familj och släktskap. På så vis möjliggör de nya teknologierna inte bara en biologisk utan även en social och kulturell reproduktion. Denna vilja att påverka, ja rent av korrigera det som verkar vara ödesbestämt återspeglar ett nutida modernt förhållningssätt. Och i det sammanhanget framstår in-vitro-fertiliseringen som en smältdegel: här möter teknologisamhällets rationalitet våra djupt rotade tankar om vad som är biologiskt determinerat och mänskligt allmängiltigt.

Utforska död

Den döda kvinnokroppen på obduktionsbordet är fortfarande hel och nästan överkligt verklig. Det är svårt för den ovane betraktaren att skilja den person som en gång var, från den materia som nu konsti-

"Lemminkäinenens moder", målning av Akseli Gallen-Kallela (1865—1931).

tuerar varken mer eller mindre än en död kropp. Ansiktet är täckt. Men händerna är uttrycksfulla, finlemmade, vackra, fastfrusna i sin position med ett ljust band på vänster ringfinger. Märket efter vigselringen. Ena armen är lätt höjd i en gest som inbjuder till många tolkningsmöjligheter. Det råder en sällsam stillhet i den väl upplysta obduktionssalen på rättsläkarstationen i Lund. Kontrasten mellan den döda kroppen för vilken tiden har upphört och de cyklande studenterna i universitetsstadens grönskande backar utanför fönstren denna varma april dag är slående. Det är kontrasten mellan liv och död, mellan rörelse och total stillhet.

Men den döda kroppen har en historia att berätta. Snart ska den öppnas. Organen ska lyftas ut och penetreras i en bestämd ord-

ning. Det sker sakligt, effektivt och professionellt. Dödsorsaken kommer att fastställas till tröst för de anhöriga, för medicinsk kunskapsutveckling och för samhällets övergripande behov av rättssäkerhet.

Kvinnan som en gång var, som lämnade sina anhöriga mitt i livet femtiofem år gammal, skapade genom sin död obalans, förvirring och många obesvarade frågor. En del av dem kommer obduktionen att ge svar på. En del av den obalans som uppstår när en levande kropp förvandlas till död materia kommer att upphävas. Genom ordning och strikt medicinsk klassifikation återskapas balansen: detta har hänt denna kropp och ingenting annat. Det kan vara tryggt att veta.

Konfrontationen med en död människa väcker, och har naturligtvis genom histo-

riens djup alltid väckt, många frågor av existentiell natur. Det kan gälla den dödes potentiella farlighet, insikten om det egna livets bräcklighet eller den nära förbindelsen mellan liv och död. Närmast oundviklig är frågan om vad som händer med jaget, identiteten och själen när kroppen dör.

Kring dessa teman som är inflätade i, och som överlappar varandra, skall jag resonera i det följande. I fokus för mitt intresse står den döda kroppen.¹⁷

Den ambivalente döde

Den dödes farlighet återfinns i de svenska folklivsarkivens material från sent 1800-tal och tidigt 1900-tal. Både historiska och samtida exempel i den etnologiska och antropologiska litteraturen vittnar om samma sak (se t.ex. Hagberg 1937, Bloch/Parry 1982). Otoliga är de försiktighetsåtgärder som vidtas för att skydda de levande från den dödes destruktiva krafter. Först efter en noggrant iakttagen och korrekt genomförd begravningsritual har den dödes status som död konfirmerats. En död men inte begravnen människa befinner sig i ett transit-tillstånd eller i ett kulturellt ingenmansland. Och sådana är som bekant alltid laddade, farofyllda, och ambivalenta (jfr Douglas 1979, Turner 1985).

För den dödes kraft är inte endast destruktiv. Den kan också tas i anspråk vid sjukdomsbot eller vara användbar i reproduktiva syften. Således kunde ben från döda eller mull från kyrkogården ge god växt på åkern, fiskelycka, mjölk-, öl- och brännvinslycka (Hagberg a.a., 636ff). Föreställningar om att den dödes fertila eller reproduktiva kraft i symbolisk form kan överföras inte bara till åker och kreatur, utan direkt till mänsklig reproduktion betonas i en antropologisk antologi där man visar hur fertilitetstemat ingår i själva begravningsritualen

och i handhavandet av den döda kroppen (Bloch/Parry a.a.).

På svensk botten är detta tema inte lika tydligt men man kan ana en liknande koppling mellan död och reproduktion t.ex. i bruken att klä den döde i brudskjorta eller -linne, att svepa framför allt unga flickor som brudar, eller i det förhållandet att liktvätterskan ibland var samma person som barnmorskan (Hagberg a.a., 127, 177, 181, 194). Att kvinnor i egenskap av livgivande mödrar också anses stå döden närmast är ett fascinerande tema. Bloch/Parry påvisar med olika antropologiska exempel sambandet mellan kvinnlighet—sexualitet—förruttelse—död—kropp—kött, vilket kontrasteras med sambandet mellan manlighet—fertilitet—grav—ben (Bloch/Parry a.a.:21). Aztekernas myt om Coatlicue, den livgivande och dödsbringande gudinnan som är "tomb and womb at the same time" är ett annat exempel (Gonzalez-Crussi 1993:58). Temats aktualitet i den moderna västerländska världen kan illustreras med fascinationen inför sammanblandningen av (kvinnlighet) sexualitet och död i populärfiktionen. Robert Tracy belyser exempelvis detta med hjälp av vampyrgenren i essän "Loving You All Ways: Vamps, Vampires, Necrophiles and Necrofiles in Nineteenth-Century Fiction" (Tracy 1990).

Den ambivalenta inställningen till den döde är, liksom föreställningarna om sambandet mellan kvinnlig sexualitet och död, goda illustrationer till hur biologi och kultur sammanflätas (jfr Rosenbeck 1989:44). Att födas och att dö kan tyckas vara "rena" biologiska fakta. Att den döde både kan hota och bota eller att kvinnor står döden närmare kan tyckas vara "bara" kulturella konstruktioner. Men för det första är kulturella konstruktioner lika verkliga och lika konkreta som någonsin biologin. För det andra finns inga objektiva biologiska kriterier vare sig för när livet börjar eller när det slutar.

Abortmotståndare har t.ex. en annan åsikt än dess förespråkare om när livet börjar. På samma sätt varierar kriterierna för när någon anses vara död mellan hjärn-, hjärt- eller andningsrelaterade, för att nämna några.

Liv genom död

Föreställningarna om sambandet mellan reproduktion och död uttrycker kanske en allmänmänsklig grundtanke om att människor måste dö för att andra ska få leva. Vi måste alla lämna plats för våra efterkommande i ett slags evigt kretslopp.

Men denna allmänna idé om döda som lämnar plats för eller ger kraft och liv åt levande såväl som ännu icke födda har fått en annan innebörd genom modern transplantationsteknik. Som ovan nämnts under avsnittet "Det 'naturligas' teknologisering" är det medicinskt möjligt att en äggstock från en död åter kan bli fruktsam i en levande kropp genom transplantation. Medan den gamla kroppen förmultnar och försvinner skulle dess reproduktiva förmåga rent konkret kunna leva vidare i en ny. Detta är ännu inte tillåtet. Men andra kroppsdelar bedöms som utbytbara och tack vare en död människas organ kan alltså någon annan leva vidare.

Men hur långt ska man gå? När upphör en människa att vara samma människa? Hur många "reservdelar" från andra, från döda, kan man ta emot utan att förlora sin autenticitet? Detta är inga oproblematiske eller okontroversiella frågor och de aktualiserar gränsen mellan liv och död på ett nytt sätt.

Problemet ställs på sin spets när det gäller hjärndöda, gravida kvinnor. Som mest har en sådan kvinna fungerat som levande kuvös i hundraåttio dagar. Men vem ska bestämma, undrade en läkare som bekymrat refererade exemplet. Kvinnans make, hennes föräldrar

eller läkaren? Vem bestämmer när respiratorn ska stängas av?

Transplantationer förutsätter hjärnrelaterade dödsriterier, något som infördes i Sverige 1988 (SOU 1989:99:13). Efterfrågan på organ är stor — liksom bristen på donatorer.

Detta förhållande ger näring åt den moderna sägentradition som av Bengt af Klintberg sammanfattats i motivkomplexet "den stulna njuren". Här handlar det om hur intet ont anande människor faller offer för veritabla organligor (af Klintberg 1994). Temat utnyttjas naturligtvis också i film och romaner. På liknande sätt är frågorna omkring "reservdelsmänniskan", genmanipulation eller liv skapat utanför kroppen, tacksamma teman för film och annan populärfiktion. Som så ofta tar konsten och sägentraditionen fasta på och gestaltar våra existentiella rädslor. Säkert är det ingen tillfällighet att varje deckarserie med självaktning numera innehåller allt mer närgångna obduktions-scener eller att rättsläkarens roll ges allt större utrymme (jfr Saynor, *the Observer* 19.12.1993). Ett annat exempel är den amerikanske fotografen Andres Serranos bildsviter från bårhuset, där åskådaren konfronteras med den förkroppsligade döden i ohyggliga, frusna och tidlösa ögonblick (Serrano 1993). På samma sätt som den döda kvinnokroppen på obduktionsbordet för de tankarna till livet, till den dödes ofattbara likhet med de ännu levande.

Den autentiska kroppen

Man kan naturligtvis hävda att vi numera fjärrat oss så långt från döden och det vardagliga handhavandet av den döda kroppen att vi därför fascinerats av den.¹⁸ Förträngningen av döden blir fascinationens grund. Det kan ligga någonting i detta. Men en förändrad kroppsuppfattning, dvs. före-

ställningarna om vad kroppen representerar, är en minst lika viktig infallsvinkel för att förstå den moderna människans skräckblandade fascination inför döda kroppar. Och den moderna ambivalensen är inte av samma slag som de historiska och antropologiska exemplen ger uttryck för. Det är knappast den dödes farlighet eller goda kraft som man nu skyr eller attraheras av. Det är snarare den döda kroppen i dess identitetsbärande egenskap vi förhåller oss till.

Kopplingen mellan kropp och identitet erbjuder en möjlighet att tolka deckarseriernas alltmer elaborerade obduktionssekvenser. Som åskådare får vi se eller komma svindlande nära jagets totala dekonstruktion. Samtidigt försiggår en ordnande rekonstruktion, ett klarläggande av händelseförloppet som föregått döden. På så sätt representerar obduktionen både en skräckinjagande sönderdelning och ett säkerställande av den personliga identiteten.

Om kroppen har blivit en alltmer betydelsefull bärare av, och ett uttrycksmedel för, den personliga identiteten, (vilket hävdas av forskare som Featherstone 1992, Giddens 1993, Melucci 1992), blir kroppens död detsamma som identitetens död. Eller annorlunda uttryckt: om man inte längre gör någon större åtskillnad mellan själ och kropp, blir det kött som en gång betraktades som den odödliga själens jordbundna boja, snarare ett med själen. Sett ur det perspektivet blir anhörigas tvekan inför organdonationer begriplig. Den uttrycker viljan om att det som en gång konstituerade jaget ska förbli en helhet. En död kropp förmår inte återskapa sin autenticitet och äkthet. Det hör den levande människan till att ständigt omskapa sig själv.

Att ta emot organ stör inte denna omskapande process. Inte heller att donera organ så länge donatorn själv fattar beslutet. Självbestämmandet över och därmed också ansvaret för den egna kroppen är något karak-

täristiskt för den moderna människan. Att tillåta ingrepp i en annan människas kropp är däremot problematiskt då det kan ses som en kränkning av den andres integritet och självbestämmanderätt. Kroppen som personligt ansvarsområde gäller också för döda.

Tanken om den döda kroppens integritet och okränkbarhet genomsyrar också det synsätt som på senare tid lanserats i statens offentliga utredningar på detta område, särskilt i slutbetänkandet *Kroppen efter döden* (SOU 1992:16). Ständigt påpekas vikten av att den döda kroppen behandlas på ett etiskt riktigt sätt, dvs. visas samma respekt och hänsyn som en levande kropp. Inga ingrepp med undantag av mycket bagatellartade sådana får göras utan de anhörigas medgivande. I korthet kan utredarnas synsätt sammanfattas så att värdet av den intakta kroppen, liksom anhörigas inflytande, betonas på bekostnad av medicinens kunskapsbehov. Obduktionernas antal som internationellt sett varit mycket stort i Sverige har sjunkit med trettio procent och föreslås ytterligare minska.¹⁹ Och motiveringen är inte i första hand ekonomisk (prioritering i sjukvården) utan etisk.

Betoningen av den döda kroppens egenvärde och jämbördighet med den levande är ingen självklarhet. Bakom utredarnas sätt att resonera skymtar en förändrad kroppsuppfattning. Den anknyter faktiskt mera till lekmannens kroppsuppfattning än till den medicinska expertisens.

Inom medicin i allmänhet och bland rättsläkare i synnerhet är man vardagsbekant med människokroppens bräcklighet. Den helhet och beständighet vi gärna tillskriver den är av kort varaktighet. Den vars rutinmässiga arbete går ut på att handskas med döda kroppar gör naturligtvis en skarp åtskillnad mellan levande och döda, där själen eller jaget tillhör de levande och inte har några kopplingar till den döda kroppen. För

oss andra kan det vara svårt att frikoppla personen, människan från kroppen. Psykologer talar här om en "kvardröjningsillusion", dvs. att vi tillskriver den döda kroppen egenskaper som bara en levande människa kan ha (Sanner, SOU 1989:99:81 ff).

Rättsläkarna är mycket medvetna om detta. Insikten om vad den döda kroppens utseende betyder för de anhöriga innebär att den döde så långt som möjligt befrias från vanställande in- eller övergrepp efter slutförd obduktion. Kroppen rekonstrueras mycket noggrant och ibland vill anhöriga kontrollera att den är snyggt ihopsydd under svepningen. En sista gång vill den anhörige förvissa sig om att den döda, försvarslösa kroppens integritet är återupprättad. Med organen återförda i den skickligt hopsydda kroppen bevaras den människa som en gång var, hennes helhet och autenticitet.

Från lekmannahåll har man också historiskt sett värnat om att den döda kroppen bevaras intakt. Den dödes gengångare kunde annars vända tillbaka till de levande och kräva sin förlorade kroppsdel eller t.o.m. en avklippt hårfläta med sig i graven.²⁰ Den dödes farliga krafter i allmänhet måste också ha varit ett verksamt hinder för varje slags åverkan på den döda kroppen. Från teologiskt håll tolkades dylika uppfattningar som primitiv vidskepelse. Men den kristna uppståndelseideologin bäddade onekligen för dem. Att själen skulle förenas med en ny kroppslig gestalt utan kött och blod i livet bortom döden var — och är — en idé på relativt hög abstraktionsnivå. Den teologiska synen på den fysiska kroppens betydelselöshet delades antagligen inte av folk i allmänhet. Men skälen var andra än de är i dag.

Kroppen efter döden innehåller en kort översikt om olika religioners inställning till ingrepp i den döda kroppen. Man slår fast att motstånd mot obduktioner etc. sällan har teologiskt stöd, i varje fall inte inom kristen

tradition (SOU 1992:16:71 f, 353 ff).²¹ Och även om föreställningar med kristet ursprung följt med våra tankemönster långt in i en sekulariserad värld (jfr Åkesson 1991: 160) går den viktigaste skiljelinjen mellan expertis och lekman i dag knappast mellan prästen och hans församlingsmedlemmar. Snarare handlar det om skillnaden mellan läkare och patient (jfr Frykman 1981, Lasch 1977).²²

Men den medicinska hegemonin över våra kroppar är även den ifrågasatt. Detta uttrycks bl.a. i alternativa terapier och olika hälsorörelsers blomstring (jfr Frykman 1994, Lundin 1987, Salomonsson 1987). Ökade anspråk på personlig rätt till kroppen märks också vad gäller döda. Från att fram till bara för några år sedan varit en medicinsk och/eller statlig angelägenhet, får anhöriga numera se avlidna som hamnat på rättsläkarstationen. Paralleller kan dras till dödfödda barn som mödrarna för några år sedan aldrig fick se. Numera anses det i stället som viktigt att föräldrarna får vara tillsammans med den lilla. På lasarettet i Lund fotograferas dessa små, vackert klädda och tillrättalagda, en bild för föräldrarnas räkning. Efter en tidsmässig parentes på kanske femtio år börjar bruket att vilja se den döde, att "skåda liket" komma tillbaka, även om det främst gäller den nära släkten. Och bilder från decennierna kring sekelskiftet 1900 på döda barn (dock knappast dödfödda) finns i rikligt mått i de skandinaviska arkiven (Kildegaard 1985).

Denna nymodiga återgång till något som känns historiskt välbekant handlar om att man inom sjukvården insett den sociala dödens nödvändighet för sorgearbetet.²³ Och för att kunna sörja någon, förstå döden, behövs en autentisk kropp. Att en statlig offentlig utredning som Kroppen efter döden närmast sig lekmannens perspektiv, ibland i kontrast till medicinska önskemål, är sannolikt ett uttryck för denna insikt.

Kropp och identitet

Teknisk reproduktion liksom handhavandet av döda kroppar ger viktig information om samspelet mellan samhälleliga strukturer, identitet och kropp. De säger oss också något om i vilken mån det är kollektiva eller personliga behov som signaleras via kroppen. Utifrån våra respektive empiriska fält tycker vi oss se att erfarenheterna av att leva i ett högteknologiskt samhälle där frågor om liv och död blivit förhandlingsbara inneburit en förändrad identitetsuppfattning, en annan självsyn. Sålunda tycks det ha skett en förskjutning av centrum och periferi; mittpunkten för människors medvetande verkar inte i lika hög grad som tidigare vara samhället utan det egna jaget.

Detta innebär emellertid inte att människors kroppar helt upphört att vara uttryck för kollektiva behov. Här försiggår snarare ett samspel mellan samhällsstruktur och personlig behovstillfredsställelse.

Vad gäller den döda kroppen vittnar intresset för att kroppen bevaras intakt och autentisk om identitetens starka koppling till kroppen. Detta individuella behov av helhet är emellertid tänjbart, vilket den positiva attityden till obduktioner i Sverige visar. Här finns en beredskap för att ställa kroppen i kollektivets tjänst — att genom obduktion bidra till kunskapsutveckling för samhällets bästa. Efter obduktionen kan kroppens helhet återställas, varför individuella och kollektiva behov här inte måste stå i motsats till varandra.

Teknisk befruktning är i detta avseende mer problematiskt. Att få barn med hjälp av provrörsbefruktning tillfredsställer personliga behov av både biologisk och kulturell natur. Men dessa personliga behov har i Sverige en åldersgräns. Kollektiva behov definierar en "naturlig" familj. I denna familj finns t.ex. inte plats för kvinnor som blir gravida efter menopausen. Den fruktsamma

eller ofruktsamma kroppens betydelse för identiteten går inte att ta miste på. Här är människor beredda att justera biologiska förhållanden som strider mot deras uppfattning om "rätt" kulturell identitet.

Människors reflexioner kring liv och död tillhör några av historiens s.k. eviga och existentiella frågor. Det innebär att synen på liv och död rymmer dagsaktuella samhällskommentarer såväl som tankegoods med djupa historiska rötter. Denna kombination av aktualitet och historia gör frågorna kring liv och död till givande brännpunkter om man vill undersöka hur individuella behov förhåller sig till samhällets ramar och hur detta förhållande förändras över tid.

Noter

¹ Föreliggande arbete ingår i forskningsprojektet "Kroppens förvandlingar" vid etnologiska institutionen i Lund. Se t.ex. Frykman 1994a. Frågorna omkring liv och död liksom andra kritiska skeenden under människors livslopp, t.ex. pubertet och åldrande, kommer att behandlas mera ingående i antologin *Kroppens tid* (red. Lundin/Åkesson). Under utgivning 1995.

² *Det oersättliga* är titeln på Peter Kemps bok om hur människor lever i relation med högteknologi; hur man i vardagen handskas med etiska spörsmål knutna till bl.a. biomedicin (Kemp 1991).

³ Min studie om teknisk reproduktion bygger i hög grad på intervjuer med ofrivilligt barnlösa och sjukvårdspersonal. Informanternas skildringar av barnlösheten och deras försök att avhjälpa densamma har varit ett värdefullt material för att komplettera historiska, statistiska och medicinska data.

⁴ I de svenska folklivsarkiven finns det gott om folkliga berättelser, folkliga praktiker, som ger information om hur barnlöshet kan avhjälpas.

⁵ 1982 föddes det första provrörsbarnet i Sverige. I dag finns i Sverige mellan tusen och tvåtusen barn födda med den metoden.

⁶ I Sverige är läkarnas policy att reducera antalet återinförda ägg. För även om fler återinförda ägg ökar möjligheten till graviditet, kan följderna vara problematiska. Det är inte alla par som välkomnar trillingar eller fyrlingar, medan andra betraktar det som något positivt.

*Graverad frontispis ur Hemsterhuis' (red.) Messis Aurea exhibens, Heidelberg 1659.
En klassisk bild på fem av samtidens anatomer som obducerar en kropp. Utöver de
namngivna i översta raden återfinns Olof Rudbeck d.ä. längst ner till höger.*

⁷ Denna beskrivning av händelseförloppet bygger på informanternas berättelse. Den sammanfaller med mina egna upplevelser från fältarbetet. Bl.a. deltog jag i ett antal in-vitro-fertiliseringsoperationer.

⁸ Denna teknologisering av kroppen kritiserar av många kvinnoorganisationer. Teknologin beskrivs av t.ex. nätverket Feminist International Network of Resistance to Reproductive and Genetic Engineering (FINRRAGE) som vetenskaplig exploatering av kvinnokroppen (*Kvinnovetenskaplig Tidskrift* 1986:4. Även Corea 1985, Weimarck 1986:4, Nordborg 1991.)

⁹ Befruktnings utanför kroppen och möjligheten att välja kön är inte okontroversiell i England utan har debatterats i allt från litteratur till massmedia (Giovanni, *The Sunday Times* 17.7.1994).

¹⁰ Viljan att nogsamt definiera den exakta genetiska härkomsten och därmed platsen i familjens konstruktion avspeglar sig t.ex. i det svenska språket. Så bryts det mer övergripande engelska begreppet "grandmother" eller det tyska "Grossmutter" ner i "mormor" (mors mor) och farmor (fars mor).

¹¹ Tankar om föräldraskap, det vill säga den kulturella

- konstruktionen av familjen, har varierat i tid och rum. Blodsband är inte alltid förutsättningen för släktskap. Flera antropologiska studier visar hur så kallade fiktiva praktiker kan upprätthålla föräldra- och släktband på ett likartat vis som de genetiska förbindelselänkarna (jfr Strathern/Franklin 1993).
- ¹² Lag 1984:1140 om insemination, lag 1988:711 om befruktning utanför kroppen.
- ¹³ I Sverige är spermiedonation tillåten, dvs. om mannen i en parrelation är steril kan en utomstående donera sina spermier. Äggdonation är dock förbjuden enligt svensk lag. I de statliga utredningarna om konstgjord befruktning beskrivs det som "alltför onaturligt" att låta t.ex. en kvinna utan ägglädare föda barn (Nordborg 1991, SOU 1985:5). Det förekommer dock i dag häftiga debatter för att ändra på denna lagstiftning.
- ¹⁴ I Sverige är 250 000 par, dvs. 500 000 människor, registrerade som ofrivilligt barnlösa. Beräkningen gäller par i fertil ålder. Därutöver existerar ett stort mörkertal. Här finns personer som har valt att inte redogöra för sin barnlöshet. Men också de som har passerat en fertil ålder, de som aldrig blev mor- och farföräldrar.
- ¹⁵ Detta förhållningssätt påminner om intervjuer gjorda med kvinnor som har genomgått skönhetsoperationer. De, liksom många ofrivilligt barnlösa, vägrar acceptera "ödet". Argumentet är att identiteten finns i kroppen, men måste synliggöras på kroppens yta (Davis 1992, jfr även Lindqvist "Kvinnligt åldrande, skönhet och könsidentitet" (under utgivning 1995), Ziehe 1989).
- ¹⁶ Sambanden mellan natursyn och svensk kultur har diskuterats ingående av bl.a. Orvar Löfgren (Löfgren 1979). I det här sammanhanget vore det värt att vidareutveckla hans perspektiv och ställa sig frågan om hur sambanden ser ut mellan denna natursyn och den specifika svenska strävan efter att skapa en så biologiskt "naturlig" familj som möjligt.
- ¹⁷ Resonemanget här gäller alltså människors förhållande till döda kroppar i det senmoderna samhället. Själva döendets problematik ligger utanför detta område, liksom det rituella beteendet i samband med död och begravning. Döendet i modern institutionsvård har i svensk etnologisk forskning behandlats av Ferrer-Mariné (1981) och är temat för ett pågående forskningsprojekt kallat "Döden som kulturell konstruktion" under ledning av Finnur Magnusson, Lunds Universitet. Död och begravning i ett historiskt perspektiv är ett klassiskt etnologiskt forskningsfält som särskilt ingående behandlats av Nils-Arvid Bringéus (se t.ex. 1987, 1994). Se även Louise Hagberg (1937).
- Forskning omkring död och döende är för när-
- varande ett expanderande fält. För internationella referenser se t.ex. Huntington, R. & Metcalf, P. (1979); Cederroth, S., Corlin, C., Lindström, J. (eds.) (1988); Clark, D. (ed.), (1993); tidskriften *Terrain* nr 18 (1992), nr 20 (1993).
- ¹⁸ Åsikten om den tabuerade döden i det moderna samhället uttrycks exempelvis i Ariès' *Döden. Föreställningar och seder i västerlandet från medeltiden till våra dagar* (1978). Det här lanserade perspektivet har emellertid kritiserats utifrån historiska grunder bl.a. för sin romantiska inställning till forna tiders döende. För en översikt se Hagen (1984).
- ¹⁹ Obduktionsfrekvensen har under de senaste decennierna legat mellan 30 och 40 procent av det totala antalet dödsfall i Sverige. Efter en topp 1975 då 48 procent av de avlidna obducerades har obduktionsfrekvensen varit fallande. 1988 obducerades 33 procent av de avlidna. Att män obduceras i högre grad än kvinnor är ett bestående drag i obduktionsstatistiken. Skillnaden handlar om ungefär 10 procent. Det finns också stora regionala skillnader inom Sverige. År 1985 var obduktionsfrekvensen högst i Malmö kommun, 77 procent, medan den i Skaraborgs och Gotlands län inte var högre än 19 procent (statistik hämtad från SOU 1992:16:114).
- Sverige har länge varit känt för sin höga obduktionsfrekvens. Siffrorna ovan kan t.ex. jämföras med New Yorks 8 procent. I Sverige ingår anatomiska dissektioner och närvaro vid obduktioner som ett obligatoriskt inslag i läkarutbildningen. En amerikansk studie visar att 58 procent av 136 utbildningsinstitutioner inte ställde sådana krav (SOU 1992:17:102). Detta förhållande påverkar naturligtvis obduktionsfrekvensen liksom de stora variationer i praxis som finns mellan olika sjukhus. Även i Sverige varierar sålunda obduktionsfrekvensen inte bara mellan regioner utan även mellan olika kliniker inom ett och samma sjukhus (SOU 1992:16:114). Utöver läkarnas roll är skillnaderna mellan Sverige och USA vad gäller anhörigas inställning till obduktion intressant. En jämförelse mellan en svensk (1973) och en amerikansk (1989) studie visar att 80 procent av svenska anhöriga samtyckt till obduktion jämfört med 44 procent i USA (SOU 1992:17:67 ff). Den positiva svenska inställningen till obduktion kvarstod vid Margareta Sanners undersökning 1992. Att en positiv inställning till obduktion inte innebär en lika positiv syn på organdonation framgår av Sanners avslutande resonemang: "...få människor ifrågasätter värdet av obduktioner. Verksamheten uppfattas inte som kontroversiell på samma sätt som t.ex. transplantationsverksamhet. Obduktionernas gamla hävd och

- i vissa fall obligatoriska karaktär kan sägas ha haft en normbildande effekt som gör att de betraktas som vedertagna på ett annat sätt än transplantationer" (Sanner, SOU 1992:17:137).
- ²⁰ LUF (Lunds Universitets Folklivsarkiv) M3145:1; M3989:184; M3620:9.
- ²¹ Undantag är de grekisk- och syrisk-ortodoxa kyrkorna samt österns assyriska kyrka (SOU 1992:16:358).
- ²² Konstvetaren Torsten Weimarck har i flera arbeten analyserat hur anatomin — och i dess förlängning medicinen, blir en modern modellvetenskap. Den representerar en förnuftsstyrd världsbild som förnekar en besjälad, animistisk eller magisk uppfattning om världskroppens helhet. De offentliga anatomiska dissektionerna, som i Sverige för första gången genomfördes 1677, förutsätter att kroppen på obduktionsbordet "inte var en människa, utan ett själlöst lik" (1988:299), alltså en skarp åtskillnad mellan kropp och själ. I den döda kroppen kunde man "läsa, inte längre om ödet och de kosmiska utsikterna, utan om något mycket profant och som det tycks handfast, nämligen hälsotillståndet" (1988:295). Föreställningen om hälsa ersätter enligt Weimarck förhoppningen om frälsning.
- ²³ Jämför Finnur Magnussons artikel "Att hitta rätt i ett tomrum" (under utgivning 1995).
- ## Litteratur
- Arditti, Rita; Duelli Klein, Renate and Minden, Shelley, 1984. *Test-Tube Woman. What Future for Motherhood?* London: Pandora Press.
- Ariès, Philippe, 1978. *Döden. Föreställningar och seder i västerlandet från medeltiden till våra dagar*. Stockholm: Tidens förlag.
- Assier-Andrieu, Louis, 1994. *L'homme sans limites. Bioéthique et anthropologie*. I: *Ethnologie française* 1994:1.
- Bloch, Maurice & Parry, Jonathan (eds.), 1989. *Death and the Regeneration of Life*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bringéus, Nils-Arvid, 1987. *Livets högtider*. Stockholm: LTs Förlag.
- Bringéus, Nils-Arvid, 1994. "Vår hållning till döden." I: Söderpalm, Kristina (red.): *Dödens riter*. Stockholm: Carlssons.
- Brinsden, Peter & Rainsbury, Paul, 1992. *A Textbook of In Vitro Fertilization and Assisted Reproduction*. Carnforth: The Parthenon Publishing Group.
- Cederroth, S.; Corlin, C. & Lindström, J. (eds.), 1988. *On the Meaning of Death. Essays on Mortuary Rituals and Eschatological Beliefs*. Uppsala: Almqvist & Wiksell International.
- Clark, David (ed.), 1993. *The Sociology of Death: Theory, Culture, Practice*. Oxford: Blackwell Publishers.
- Corea, Gena, 1985. *The Mother Machine. Reproductive Technologies from Artificial Insemination to Artificial Wombs*. New York: Harper & Row.
- Davies, Kathy, 1993. "Public Appearance, Private Suffering, Cosmetic Surgery and the Female Body." Uppsats till konferensen *Body Images, Language & Physical Boundaries*. Amsterdam 1993.
- Douglas, Mary, 1979. *Purity and Danger. An Analysis of the Concept of Pollution and Taboo*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Edwards, Janette, 1993. "Explicit Connections: Ethnographic Enquire in North-West England. I: Strathern, Marilyn (ed.): *Technologies of Procreation. Kinship in the Age of Assisted Conception*. Manchester: Manchester University Press.
- Featherstone, Mike, 1992. "The Body in Consumer Culture." I: Featherstone, Mike; Hepworth, Mike and Turner, Brian S. (eds.): *The Body. Social Process and Cultural Theory*. London: Sage Publications.
- Ferrer-Marín, Julio, 1981. *I väntan på döden. En etnologisk undersökning av äldre människors situation på en långvårdsavdelning*. Stockholm: Akademilitteratur.
- Foucault, Michel, 1991. *The Birth of the Clinic. An Archaeology of Medical Perception*. London: Routledge.
- Frykman, Jonas, 1981. "Pure and Rational. The Hygienic Vision: A Study of Cultural Transformation in the 1930's. I: *Ethnologia Scandinavica*.
- Frykman, Jonas, 1994a. "Kroppens förvandlingar. Hälsa, medicin och kulturell förändring i 1900-talets samhälle." I: *Kulturella Perspektiv* 2:94.
- Frykman, Jonas, 1994b. "On the Move. The Struggle for the Body in Sweden in the 1930s. I: Seremetakis, Nadia (ed.): *The Senses Still*. Boulder: West View Press.
- Giddens, Anthony, 1993. *Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age*. Cambridge: Polity Press.
- Giovanni, Janine, 1994. "Bitter Legacy of the Sexual Revolution." I: *The Sunday Times* 17.7. 1994.
- Gonzalez-Crussi, F., 1993. *The Day of the Dead and Other Mortal Reflexions*. Orlando: Harcourt Brace & Company.
- Hagberg, Louise, 1937. *När döden gästar. Svenska folkseder och svensk folktrö i samband med död och begravning*. Stockholm: Wahlström & Widstrand.
- Hagen, Rune, 1984. "Historien om mentaliteterna. En introduktion av Annales-skolans mentalitets-historiska forskning och en presentation av skolans

- främsta mentalitetshistoriker." I: *Häftan för kritiska studier* 1:84.
- Haraway, Donna, 1992. *Primate Visions. Gender, Race and Nature in the World of Modern Science*. London/New York: Verso.
- Huntington, R. & Metcalf, P., 1979. *Celebrations of Death: the Anthropology of Mortuary Rituals*. Cambridge University Press.
- Kemp, Peter, 1991. *Det oersättliga. En teknologietik*. Stehag/Stockholm: Symposion.
- Kildegaard, Bjarne, 1985. "Unlimited Memory. Photography and the Differentiation of Familiar Intimacy." I: *Ethnologia Scandinavica*.
- af Klintberg, Bengt, 1994. *Den stulna njuren. Sägner och rykten i vår tid*. Stockholm: Norstedts.
- Lag 1984:1140: *Om insemination*.
- Lag 1988:71: *Om befruktning utanför kroppen*.
- Lasch, Christopher, 1977. *Heaven in a Heartless World. The Family Besieged*. New York: Basic books.
- Lindqvist, Beatriz, 1995. "Kvinnligt åldrande, skönhet och könsidentitet." I: Lundin, Susanne & Åkesson, Lynn (red.): *Kroppens tid*. (Under utgivning).
- Lundin, Susanne, 1987. "Hälsokultur." I: Salomonsson, Anders (red.): *Mera än mat*. Stockholm: Carlssons.
- Lundin, Susanne & Åkesson, Lynn (red.), 1995. *Kroppens tid*. (Under utgivning).
- Lundin, Susanne & Åkesson, Lynn, 1994. "Kroppens förvandlingar." I: *LundaLinjer* 111.
- Löfgren, Orvar, 1979. "Människan i naturen." I: Frykman, Jonas & Löfgren, Orvar: *Den kultiverade människan*.
- Magnusson, Finnur, 1995. Att hitta rätt i ett tomrum. (Under utgivning).
- Melucci, Alberto, 1992. *Nomader i nuet. Sociala rörelser och individuella behov i dagens samhälle*. Göteborg: Daidalos.
- Mestrovic, Stjepan G., 1993. *The Barbarian Temperament. Toward a Postmodern Critical Theory*. London/New York: Routledge.
- Nordborg, Gudrun, 1991. "Läkarmakten över moderskapet." I: *Retfaerd* nr 52.
- Rapp, Raina, 1993. "Accounting for Amniocentesis." I: Lindenaum & Lock (eds.): *Knowledge, Power & Practice: The Anthropology of Medicine and Everyday Life*. California Press.
- Rosenbeck, Bente, 1989. "Den mytiska biologin." I: *Häftan för kritiska studier* 1:89.
- Sachs, Lisbeth, 1993. "Sjukdom, diagnos och terapi. En kamp mellan onda och goda krafter." I: Gerholm, Lena & Gerholm, Tomas (red.): *Ondskans etnografi*. Stockholm: Carlssons.
- Salomonsson, Anders, 1987. "Det vegetariska alternativet." I: Salomonsson, Anders (red.): *Mera än mat*. Stockholm: Carlssons.
- Saynor, James, 1993. "TV's Pathological Obsession with Death." I: *The Observer* 19.12. 1993.
- Serrano, Andres, 1993. *The Morge*. Paris: Galerie Yvon Lambert.
- Statens offentliga utredningar (SOU) 1985:5. *Barn genom befruktning utanför kroppen*.
- Statens offentliga utredningar (SOU) 1989:51. *Den gravida kvinnan och fostret — två individer. Om fosterdiagnostik. Om sena aborter*.
- Statens offentliga utredningar (SOU) 1989:99. *Organ donation och transplantation — psykologiska aspekter*.
- Statens offentliga utredningar (SOU) 1992:16. *Kroppen efter döden*.
- Statens offentliga utredningar (SOU) 1992:17. *Den sista undersökningen — obduktionen i ett psykologiskt perspektiv*.
- Strathern, Marilyn & Franklin, Sara, 1993. *Kinship and the New Genetic Technologies: An Assessment of Existing Anthropological Research*. University of Manchester: Dept of Social Anthropology.
- Strathern, Marilyn, 1993a. "A Question of Context." I: Strathern, Marilyn (ed.): *Technologies of Procreation. Kinship in the Age of Assisted Conception*. Manchester: Manchester University Press.
- Strathern, Marilyn, 1993b. "A Relational View." I: Strathern, Marilyn (ed.): *Technologies of Procreation. Kinship in the Age of Assisted Conception*. Manchester: Manchester University Press.
- Terraine. Carnets du patrimoine ethnologique. Nr 18, 1992. *Le Corps en morceaux*.
- Terraine. Carnets du patrimoine ethnologique. Nr 20, 1993. *La Mort*.
- Tracy, Robert 1990: "Loving You All Ways: Vamps, Vampires, Necrophiles and Necrofiles in Nineteenth-Century Fiction." I: Barreca, Regina (ed.): *Sex and Death in Victorian Literature*. London: The Macmillan Press Ltd.
- Turner, Victor, 1985. *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*. New York: Cornell University Press.
- Weimarck, Ann-Charlotte, 1986. "Fortplantningsteknologier — etik och kvinnosyn." I: *Kvinnovetenskaplig tidskrift* 4:1986.
- Weimarck, Torsten, 1988. "Table et tableau." I: *Res Publica*.
- Wirtberg, Ingegärd, 1992. *His and Her Childlessness*. Stockholm: Karolinska institutet.
- Ziehe, Thomas, 1989. *Kulturanalyser: Ungdom, utbildning, modernitet*. Stehag/Stockholm: Symposion.
- Åkesson, Lynn, 1991. *De ovanligas betydelse*. Stockholm: Carlssons.

Summary

Creating Life and Exploring Death

Artificial reproduction and the handling of dead bodies give us important information about the interaction between societal structures, identity, and the body. They also tell us something about the extent to which it is collective or personal needs that are signalled via the body. On the basis of the two empirical fields studied here, we think that we can say that the experience of living in a high-tech society, where questions of life and death have become negotiable, means a changed identity perception, a different view of the self. There appears to have been a shift of periphery and centre; the centre of peoples consciousness is no longer society as much as the self.

This does not mean, however, that peoples bodies have ceased to be an expression of collective needs. There is rather an interaction between social structure and the satisfaction of personal needs.

As regards the dead body, the interest in preserving the body intact and authentic testifies to the strong bond between identity and the body. This individual need for wholeness can be stretched, however, as the positive Swedish attitude to autopsies shows. Swedes

are willing to place corpses at the disposal of science for the collective good. After the autopsy the wholeness of the body can be restored, which means that individual and collective needs do not have to conflict.

In this respect, artificial reproduction is more problematic. Having a child by *in vitro* fertilization satisfies personal needs of both biological and a collective kind. But these personal needs have an age limit in Sweden. Collective needs define a "natural" family. In this family there is no room for, say, women who become pregnant after the menopause. There is no mistaking the significance of the fertile or infertile body for identity. Here people are prepared to adjust biological conditions which run counter to their view of the right cultural identity.

People's reflections about life and death have been among the eternal and existential questions throughout history. This means that the view of life and death includes both topical comments on today's society and ideas with deep historical roots. This combination of topicality and history makes issues of life and death into rewarding focuses for anyone seeking to understand how individual needs relate to the societal framework, and how this relationship changes through time.

Övers. Alan Crozier