

Kulturbegreppet, kritiken och praktiken

AV MAGNUS ÖHLANDER

Kulturbegreppet, etnologers mest identitetsskänkande och vägledande begrepp, har på bred front utsatts för kritik sedan 1980-talet. Kritiken har postmodernismens förtecken och dess skärskådande kapacitet kan ibland förefalla förlamande. Postmodernismens möte med kulturvetenskaperna har konsekvenser för såväl under lång tid upptrampade teoretiska tankespår som för sedan länge invanda metoder.

I en extrem tolkning av ett postmodernistiskt tänkande framstår möjligheten till vetande som orimligt liten och den nuvarande vetenskapen som en synnerligen besvärlig verksamhet (se Rosenau 1992). Men i en mindre utarmande tappning kan postmodernismen kanske ha potential att förnya kulturvetenskapens teori och metod.

I ett mer barmhärtigt postmodernistiskt inspirerat ljus har antropologins texter och metoder granskats under 1980-talet. Den kritik av antropologins fältarbete och skrivande, som förts fram i bl.a. antologin *Writing Culture* (Clifford & Marcus 1986), tillhör två parallella diskussioner som kommit att föras i termer av representation och reflexivitet (se Gerholm & Gerholm 1989, Klein under tryckning). Den förstnämnda termen rör möjligheten att representera människors erfarna verkligheter utan att

konstruera dem och förvanska dem. Diskussionerna om reflexivitet kan ses som ett dryftande av metodologiska frågor, om hur etnografi kommer till och skrivs, som berör samma tema. En kärna i båda diskussionerna är kritiken av forskares konstruktioner av helheter. De anses av kritikerna skriva sig till helheter, generalisering och intersubjektivitet. Därmed gäller kritiken ytterst frågan vad forskaren egentligen kan säga om andra människor, hur de uppfattar världen och hur de tänker. Därför är det viktigt att granska kritikens metodologiska implikationer.

Mitt syfte med denna artikel är att, till vissa delar, utröna kritikens återverkan på kulturbegreppet och om denna metodiskt och praktiskt kan ha relevans för etnologin. Vad ska man dra för slutsatser om kulturbegreppets vara eller icke-vara? Och vilka metodkonsekvenser kan komma av den postmodernistiska kritiken? Jag kommer att plädera för att kulturbegreppet kan ersättas av en formulering som *kulturella fenomen*, samt presentera några tankar om hur fältet mellan etnografins beskrivande och tolkande delar kan göras mer klart.

Kulturen och kritiken

Inom både etnologi och antropologi har "kultur" kommit att beteckna tidsmässigt

eller geografiskt avgränsade enheter, hela folk eller mindre grupper inom ett folk. "Kultur" kunde bli en etikett för historiska epoker, landsdelar, yrkeskategorier, klasser, ungdomar, etniska minoriteter eller majoriteter. Uppgiften har under större delen av 1900-talet bestått i att göra distinktionerna samtidigt som sambanden mellan det som åtskiljs (t.ex. "ungdomskultur" och "majoritetskultur") påvisas och samtidigt som värdet i var och en av de separerade enheterna framhålls. Byggnader, föremål, levnadssätt och näringar fastställdes i termer av "spridning", "kulturområden" och "kulturgränser". I en senare etnologi har samband och maktförhållanden mellan urskilda enheter, "kulturer" i meningen kognitiva entiteter, specificerats via begrepp som "dominerande kultur", "delkultur", "subkultur" och "motkultur". Distinktionerna ligger mellan "kulturerna" och inom dem antas a priori att idéer, normer eller värden är delade. Det har kommit att ligga i själva begreppet "kultur" att det omfattar någonting gemensamt för en viss grupp människor.

Som vetenskaplig term har "kulturers" ontologi, deras sätt att existera, en fyrdelad essens. "Kultur" a) är skapad, vidmakthållen och vidareförd av människor; b) implicerar icke värderande distinktioner mellan grupper av människor; c) finns, därmed, hos urskiljbara kategorier av människor; d) kräver homogenitet, dvs. förutsätter att den urskilda kategorin människor delar någonting.

I den kritik av begreppet "kultur", som framkommit under 1980- och 1990-talen, har punkterna b), c) och d) ifrågasatts (se t.ex. Abu-Lughod 1991, Barth 1989, Clifford 1986, Gerholm 1993a, Keesing 1987, Schneider 1987, Wikan 1992).

När det gäller vad "kultur" betecknar så finns det ett oändligt antal definitioner. Kanske fungerar begreppet bäst som löst definierat och använt för att ange fältet för

kulturforskare. Men några linjer i användandet av "kultur" kan urskiljas, vilket säger något om inriktningen på forskningsintresset (jfr Gerholm & Gerholm 1989, Gerholm 1993a).

Med intresset inriktat på "folkliv", det materiella och de återkommande folkliga evenemangen, omfattade begreppet "kultur" inom etnologin länge såväl materiella fenomen (t.ex. redskap, byggnader) som folks levnadssätt (t.ex. vardagens sysslor, årets högtider, sedvänjor, bröllop). "Kultur" var en etikett på etnologins breda studiefält.

I samband med att intresset växte, inom antropologi och senare etnologi, för av människor omhuldade idéer, normer, värden och liknande vann det "kognitiva kulturbegreppet" mark framför allt under 1960- och 1970-talen. "Kultur" blev någonting människor har i huvudet. I språkets kategorier, i föremål, sociala system och framför allt i människors handlingar kommer, enligt denna syn, "kultur", till uttryck.

Under samma tid, men inom etnologin framför allt under 1980-talet, kom det "semiotiska kulturbegreppet", influerat av Clifford Geertz (1973/1991), som för fram metaforen "kultur-som-text". Människors värld, deras handlingar och föremål förmodas kunna "läsas" som en "text". En grundläggande utgångspunkt kan sammanfattas i orden "allt är, av människor, laddat med betydelser". Minsta lilla trädgårdsspade, den röda stugan med vita knutar, språkets kategorier, människors sätt att berätta, hierarkiers utformning — allt bär på betydelser eller innebörder. Inom etnologin kom detta tolkande eller interpretativa perspektiv framför allt till uttryck i boken *Kulturanalys* (Ehn & Löfgren 1982). Det "semiotiska kulturbegreppet" kom att existera parallellt med det "kognitiva kulturbegreppet". Utifrån idén om "kultur-som-text" ges ytterligare möjligheter att studera människors kommunikation via symboler samti-

digt som intresset för innebörder vävs samman med uppmärksammandet av människors idéer, normer och värden.

I blickpunkten för studier av det kulturella har vardagstillvaron stått och etnologin har en stark deskriptiv tradition. I varierande grad ges beskrivningar av sådant som fysiska miljöer, handlingar samt människors livsformer och sätt att inrätta sina liv. Och oavsett om forskningsintresset formuleras som idéer och värden människor bär på eller som innebörder och betydelser de "laddar" sin värld med har uppgiften varit att finna dessa, avtäcka dem och upptäcka det system eller sammanhang de bildar. Därmed har forskaren funnit "kulturen". "Kultur" är då dolda sammanhang som står att finna i vardagen och som antas vara förankrade som mentala entiteter hos individerna.

Den moderna etnologin baseras sammanfattningsvis på ett intresse för helheter i meningen delade normer, värden, innebörder ("kultur") och förutsätter möjligheten av intentionella subjekt som erfar världen och begripliggör den för sig själva och andra. Med postmodernismen ifrågasätts dessa idéer.

Den extrema postmodernismens företrädare motsätter sig helheternas möjlighet och menar att varat i stället karakteriseras av fragment och ständig förändring. De proklamerar subjektets död och menar därmed att det (psykologiska, sociologiska, kulturella) intentionella subjektet är ointressant som analysenhet (Rosenau 1992). En extrem postmodernism erkänner inte möjligheten att söka dolda sammanhang och betydelser. Gerholm (1993a) påpekar att detta har att göra med det postmodernistiska antagandet att en utsaga eller en text inte är ett "uttryck" för bakomliggande betydelser. I stället är texten endast ett eko av andra texter (se också Rosenau 1992).

Detta löser upp två av den moderna etnologins grundstenar. Den ena är tanken på

"kulturer" som helheter. Den andra är antagandet att individer som subjekt har intentioner med handlingar och utsagor. Subjektens intentioner, upplevelser och tolkningar framstår som ointressanta i ett sammanhang där utsagor på en ytnivå endast relaterar till andra utsagor. Därmed förkastas tanken att varje handling eller utsaga implicerar normer och värden eller kan ge upphov till betydelser vilka kan hänföras till intentionella subjekt.

Så som jag uppfattar det har denna extrema postmodernism inte fått full genomslagskraft inom reflexivitets- och representationsdebatterna. Den möjliga existensen av innebörder är inte helt utesluten, men en av de centrala frågorna har varit: "Betydelser för vem?" (se t.ex. Crapanzano 1986, Schneider 1987). Förstår alla människor den röda stugan med vita knutar på samma sätt, i vilken situation som helst? Finns det någon som förstår den på samma sätt som forskaren eller har hon eller han konstruerat en frusen bild som inte kan förankras i en förgänglig och av mångfald präglad verklighet? Kritiken av tanken på helheter känns igen från den extrema postmodernismen, men i stället för att välja bort existensen av intentionella subjekt framhävs dessas roll.

Clifford Geertz' interpretativa paradigm kontra diskurs och polyfoni

Geertz' essä "Deep Play" (1973) har varit något av ett favoritobjekt i granskningen av antropologin. Kritiken innehåller många poänger även om den till delar är missvisande, eftersom den tar utgångspunkt i ett annat kulturbegrepp än det Geertz har.

Geertz (1973/1991) menar att "människan är ett djur som hänger i vävar av betydelser som hon själv har spunnit" och definierar "kultur" som dessa vävar. Att studera "kultur" är att vara "på jakt efter mening"

(1973/1991:14). I inledningen till boken *Writing Culture* ser Clifford "kultur" som någonting under förhandling, tillfälligt och under ständig förändring. "Kultur" karakteriseras i sin ofärdighet av fragment, en rad diskurser (pågående "samtal") och polyfoni (många "röster") (Clifford 1986:12, 19).

För Geertz är "kultur" den mening människan lägger i sin verklighet, betydelser lagrade på och sammanfogade i varandra. Det enda forskaren kan komma åt är sina "egna tolkningar av andra människors tolkningar av vad de och deras likar håller på med" (1973/1991:17). Den etnografiska verksamheten är en strävan efter att göra "tjocka beskrivningar" där betydelser skrivs in som lager efter lager. Ett annat sätt att uttrycka det på är att säga att etnografen skriver sig fram till en tolkning av de betydelser som ligger i det andra gör och säger. Det gör att vare sig forskaren har rätt att göra egna tolkningar eller inte så är dessa de enda han kan göra.

Geertz argumenterar utifrån Ricoeur (1971). Centralt här är begreppet diskurs. Ricoeur (1971:530 ff) karakteriserar diskurs som någonting temporärt. Den finns vid en viss tidpunkt som en konstruktion mellan människor i en viss situation och har urskiljbara subjekt. När människors verklighet beskrivs omvandlas den till text, som gör den temporära diskursen till en ögonblicksbild och frigör den från de speciella villkor under vilka den försigår. Människors handlingar textualiseras och "kultur" kan läsas som text.

Geertz citerar Ricoeur och framhåller att det forskaren skriver in i etnografen inte är "talands händelse, utan det 'sagda' i talandet" (Geertz 1973/1991:25). Medan skeendet — talakten, handlingen — är temporär finns i detta ett mer beständigt element, nämligen det sagda, skeendets betydelser. Det etnografen således fångar in är innebörder eller betydelser. När det gäller Geertz är

det tänkbart att han hyser ståndpunkten att medan samtalen är flyktiga är deras betydelser, vilka forskaren kan finna, mer bestående.

Clifford framhåller ett antal konsekvenser av att diskursiva skeenden omvandlas till text på så sätt som Geertz' interpretativa paradigm förespråkar. Människans verklighet är oupphörligt under förhandling, motsägelsefull och fragmentarisk, temporär och stadd i förändring. Att då förvandla detta fragmentariska och temporära till etnografi är att konstruera verkligheten som någonting bestående och sammanhängande. Och, för att gå ett steg vidare, att göra "tjock beskrivning" blir näst intill som att uppfinna "kultur" (t.ex. definierad som vävar av betydelser). "Kultur", t.ex. den balinesiska tuffäktningens betydelser, blir en forskarskapelse som är fastlåst i tiden och monofon i det att den tillskrivs ett kollektiv av människor (Clifford 1988:39 f).

Poängen i Cliffords översyn av antropologiska praktiker bygger på två tankegångar. Den ena är att "kultur" aldrig finns som ett objekt, som en realitet "där ute". "Kultur" är alltid en konstruktion. Av detta följer nästa tankegång som har att göra med frågan om vem som konstruerar "kultur" och vilka konsekvenser det får. När diskursiva skeenden omvandlas till text på så sätt som Geertz förespråkar blir "kultur" uteslutande forskarens produkt. I sådana skapelser tenderar de många och, antaget, motsägelsefulla rösterna att generaliseras till en kollektiv röst. Om däremot etnografen ses i det diskursiva och polyfona sammanhang där den kommer till blir inte bara komplexitet mer möjligt, utan "kultur" blir också en skapelse där forskaren i högre grad är en av flera konstruerande agenter tillsammans med de studerade (Clifford 1986:14 ff, 1988:41 ff).

Geertz' interpretativa perspektiv, med sitt slutna och homogeniserande skrivsätt, framstår inte som tilltalande. Även om det är önskvärt att söka innebörder och tolka män-

niskors verkligheter är det samtidigt värt att sträva efter att fånga komplexitet.

Men de idéer Clifford presenterar äger endast sin riktighet så länge man hyser åsikten att utforskaren inte har tolkningsföreträde framför de utforskade. Frågan är om det är önskvärt att forskaren avhänder sig tolkningsföretrådet. För mig är ändå syftet med forskning att beskriva, tolka och försöka dra slutsatser om människor och deras tillvaro.

Det är ingen tillfällighet att Cliffords definition av "kultur" endast består av en ontologisk dimension och att han är försiktig med att säga något om vad "kultur" är. Cliffords synpunkter på Geertz' studier av innebörder är därför ingen egentlig kritik av innebördssökandet som sådant. Det sätt varpå kritiken har bäring är ifrågasättandet av hur Geertz konstruerar innebörernas giltighet som gemensamma (jfr också t.ex. Crapanzano 1986, Schneider 1987).

Kvar står kritiken av helhets-konstruerandet och vems betydelser det är som forskaren antar sig finna. Den centrala frågan blir hur ett perspektiv som bejaktar sökandet efter innebörder ska kunna fogas samman med ett som framhåller ett intresse för komplexitet.

Innebörder och komplexitet

Barth (1989) anvisar en möjlig väg för att studera innebörder och samtidigt fokusera komplexitet. Han menar att "[m]eaning is a relationship between a configuration or sign and a viewer, not something enshrined in a particular cultural expression" (134). Så långt kan han sägas ligga i samma linje som Geertz (1973) när denne hävdar att "kultur" alltid och endast finns mellan människor. Till skillnad från Geertz, som ser "kultur" som en kollektiv konstruktion, individualiserar Barth "kultur": "To discover meaning

in the world of others /— — —/ we need always to link a bit of culture *and* an actor with her/his particular constellation of experience, knowledge and orientations" (134). På så sätt är "kultur", definierad som innebörder, alltid distribuerad mellan människor, somligt är delat, annat inte. Geertz' tanke att det forskaren skriver in i etnografen inte är "talands händelse, utan det 'sagda' i talandet" (1973/1991:25) framstår då som svår att realisera. I likhet med pågående sociala skeenden kan inte heller innebörder eller betydelser lyftas ur sitt sammanhang, ur ett skeende, för att transformeras till "kultur".

Men Barth går vidare. Han kollektiviserar kulturbegreppet igen, genom att frånta enskilda aktörer möjligheten att skapa och överblicka "kultur". Varje aktör har alltid en position, ett slags utkikspunkt, som gör att enskilda personers egna "röster" inte fungerar som bekräftelse av större sammanhang. På det sättet får Barth, "the challenge and the freedom to construct my own analysis of my object of study. There is no place where the true informant can be found who will tell us what it all really means" (139). Som en följd av detta kommer "kultur" alltid att överskrida enskilda individer:

[O]ften "intentions differ from outcomes" and also from construals of events. This assertion seems to me to provide an escape from the stalemate of conceptions of "emic vs etic" and "models of and models for". It makes it more possible to give clarity and precision to our empirical descriptions. Further, it enhances our ability to handle macro-phenomena without doing violence to peoples own interpretations and realities. (141).

På detta sätt anger Barth ett möjligt sätt att studera innebörder och han återupprättar samtidigt forskarens rätt till tolkningsföreträde. Och han gör mer än så. Han kastar det emiska perspektivet på soptippen och kan behålla kulturbegreppets innebörds-dimension genom att ge det egenskapen av att vara

Centralt hos Clifford Geertz är metaforen "kultur-som-text". Människors handlingar kan läsas som en "text" i jakten på innebörder, vilka ligger inbäddade i sociala skeenden. "The Submissive Reader" (1928), oljemålning av René Magritte.

individöverskridande och konstruerbart endast för forskaren.

När Barth säger att "kultur" överskrider enskilda individers intentioner plockar han bort människans möjlighet att veta något om antropologens beskrivning av den verklighet hon lever i. Forskaren är den som kan tolka, det emiska perspektivet är inte längre nödvändigt. Barth ser detta som en vinst, men det kan lika gärna betraktas som en förlust.

I kontrast till Barth kan Geertz (1973/1991) ställas i det att han menar sig ha ett emiskt perspektiv. Men har han det?

Centralt hos Geertz är metaforen "kultur-som-text" (1973/1991). Människors handlingar kan läsas som en "text" i jakten på innebörder, vilka ligger inbäddade i sociala skeenden. Schneider (1987) menar att Geertz i läsandet av andra människors förehavanden som text inte klargör vem som skapar innebörder. Frågan är om de studerade själva förstår tuppfäktningen så som Geertz beskriver den i "Deep Play" (1973) eller om den enbart uttrycker Geertz' egen förståelse (se också Crapanzano 1986).

Geertz påstår sig ha ett emiskt perspektiv, men, hävdar Schneider, i själva verket är perspektivet helt och fullt etiskt. Misstaget Geertz gör är att han inte problematiserar innebörds-givandet i sig. Geertz förväxlar "meaning-as-significance" med "meaning-as-signification", menar Schneider (1987: 826). Med andra ord, de betydelser som forskaren kan "läsa av" ur sitt perspektiv, antas vara relevanta även för de människor i de sociala sammanhang som ses "som text". Konsekvensen blir att Geertz demonterar individernas möjligheter att vara tolkande subjekt och gör dem till "redundancy freaks" (1987:819).

Geertz' emiska perspektiv är således ett etiskt. Han placerar innebörder mellan (handlande) människor och gör dem till en forskarkonstruktion. Barth (1989) hävdar att

innebörder är en relation mellan tecken eller fenomen och enskilda individer med specifika karakteristika. På så sätt uppstår ett oändligt antal möjliga innebörder i relationer till ett och samma fenomen. Därmed är individnivån och det emiska perspektivet ointressant för Barth. Han placerar i stället möjligheten till analys av innebörder hos forskaren, dvs. den enda person som kan ha en omfattande (empirisk) överblick av ett helt kollektiv.

Som jag ser det borde en fokusering av komplexiteter rimligen ha både individer och kollektiv som analysenheter. Och det torde vara befogat att bejaka både människors egna konstruktioner och de som kan göras av forskaren. Det emiska och det etiska borde idealt sett ha lika stor relevans i studiet av innebörder.

Det kan vara givande att placera existensen av innebörder i fyra olika dimensioner. Den första är den Barth (1989) formulerar, men finner mindre intressant. Enligt den är en betydelse en relation mellan ett fenomen (t.ex. ett ting, en uppfattad hierarki, en känsla) och en enskild individ med specifika erfarenheter, kunskaper och strävanden. Den andra: Människor använder t.ex. symboler, lever under villkor, handlar och inrättar sina liv. De betydelser som kan finnas i allt detta kanoreflekterat av individerna uppfattas vara gemensamma, men kan elaborerade variera mellan individer (jfr Cohen 1985). Och, den tredje, forskaren kan finna innebörder, som är konsekvenser av flera människors handlande och därmed inte reducerbara till enskilda personers. Den fjärde dimensionen där innebörder kan placeras är i de relationer mellan skilda fenomen som endast forskaren kan upprätta utifrån sin särskilda position och sina specifika möjligheter att söka kontexter och samband, som inte är uppenbara för de studerade.

Det gäller således att erkänna forskarens

rätt till konstruktioner, men sträva bort från "monofoni" och mot "polyfoni" utan att "de-många-rösternas paradigm" blir ett antagande a priori. Det handlar om, tror jag, hur forskaren använder det tolkningsföreträde som hon eller han trots allt har. Men frågan är om detta perspektiv är möjligt samtidigt som kulturbegreppet bevaras.

Kulturella fenomen

Ska man söka innebörder och behålla ett (emiskt) perspektiv där människors beskrivningar av världen är viktiga så behövs någon form av kulturbegrepp. Men om ett intresse för komplexitet ska hamna i fokus är det samtidigt besvärligt att omdefiniera kulturbegreppet. Det bär på ett bagage, hela idén om "kultur" bygger på distinktioner mellan avgränsade enheter inom vilka människor delar någonting.

Det är alltså svårt att frigöra "kultur" från dess förmåga att homogenisera avskilda helheter. I samma anda menar Abu-Lughod (1991) att kulturbegreppet implicerar "homogenitet, koherens och tidlöshet". Men hon vill inte omformulera kulturbegreppet, i stället går hon ett steg längre. För att undvika oegentliga generaliseringar av människors verklighet argumenterar hon för att kulturbegreppet ska överges och forskaren ska "skriva bort kultur" via, vad hon kallar, *ethnographies of the particular* (1991:149 ff).

I stället för att försöka omdefiniera ett belastat kulturbegrepp kan man nöja sig med att fråga vad etnologer är intresserade av. Formuleringarna av etnologers forskningsintresse är många och listan kan göras lång. Men det centrala är att etnologer studerar kulturella fenomen. På samma sätt som psykologen undersöker psykologiska fenomen (t.ex. depressioner) eller idéhistorikern idéer (t.ex. demokratin) eller socialpsykologen ägnar sig åt sociala fenomen (t.ex. stig-

matisering) studerar etnologen kulturella fenomen. Dessa utgör sammantagna inte nödvändigtvis en "kultur" eller olika "kulturer" i skilda maktförhållanden till varandra.

Det som överges, när "kultur" läggs åt sidan, är således endast axiomet att det kulturella a priori delas av en grupp människor. Därmed inte sagt att motsatsen, "de-många-rösternas paradigm" med ett ständigt flöde av fragment i en oöverskådlig komplexitet, av nödvändighet är det enda giltiga. Utmaningen blir att fråga sig *hur* det kulturella existerar (jfr Barth 1989, Gerholm 1993 a, 1993 b, Keesing 1987, Roth 1989).

Det kulturellas ontologi kan, förslagsvis, bestå av fyra delar. Det kulturella a) konstrueras av människor, relaterar till individer eller individöverskridande sammanhang, b) konstrueras av människor utifrån vardagliga former för giltig kunskap ("vardagens epistemologi"), c) konstrueras av forskare inom rådande forskningsparadigm och på basis av "vardagens epistemologi", d) kan vara temporära och/eller bestående konstruktioner och ha varierande grad av homogenitet-komplexitet.

Om det homogeniserande kulturbegreppet överges lämnas frågan om det kulturellas ontologi öppen. Den frågan kan föras vidare i två riktningar. En mönstrar hur människor själva i vardagen upprättar relationer som ger betydelser och konstruerar grader av homogenitet-komplexitet. Till detta hör också frågor om sociala strukturer, makt och kontroll. En annan riktning, som är beroende av den första, handlar om vetenskapens konstruktioner.

Det kulturellas "sociologi" och vardagligt konstruerande

Frågan om hur det kulturella existerar är både en empirisk uppgift och ett perspek-

tivval. Perspektivvalet kan vara att fokusera "sociologiska" sammanhang och vardagligt konstruerande. Jag ska förtydliga detta.

För att kunna studera det kulturellas existenssätt — upprättandet av innebördsgivande relationer, grad av homogenitet-komplexitet och social distribution — behövs det kulturellas "sociologi". Det innebär ett angreppssätt där verklighetens sociala aspekter fokuseras, t.ex. individers specifika bakgrunder och positioner, sociala gränsdragningar och maktstrukturer (jfr Keesing 1987, Barth 1989). Det handlar om svaren på frågor som: Vem säger/gör vad? Varför gör människor vissa (verklighets-)konstruktioner?

Det behövs också en fokusering av vardagligt konstruerande. Här är frågan: Hur gör människor (verklighets-)konstruktioner?

Även om homogenitets-axiomet överges tror jag att det är givande att ta utgångspunkt i att människor själva strävar mot att skapa ordning och struktur i den erfarna verkligheten. En aspekt av detta är att vardagens tänkande antagligen i sig är generaliserande. I den folkliga epistemologin är kraven på vad som kan bilda generell kunskap jämförelsevis låga. Människor konstruerar bilder av hela grupper, som t.ex. invandrare eller stockholmare. De skapar föreställningar och schabloner byggda på generaliseringar (jfr Gerholms 1993a diskussion av "kultur" som en emisk kategori). Däremot kan den egna verkligheten upplevas och beskrivas som mer mångtydig och varierande. En annan aspekt är att människor inte behöver tolka ett fenomen på samma sätt eller framhålla samma värden eller ens dela samma kategorier för att kunna kommunicera och för att finna gemensamheter. Man kan anta ett slags tolkningsödmjukhet, människor strävar mot konsensus, åtminstone mot att fungera tillsammans (jfr Ehn 1981, Wikan 1992). Och även motsatsen är möjlig, ett

slags strävan att separera sig själv från en uppfattad grupp.

När det gäller hur människor gör (verklighets-)konstruktioner kan man också fråga sig hur aktiva de är i egenskap av tolkande subjekt.

Taussig (1991, se också Schneider 1987) menar att människans sätt att erfara sin omvärld präglas av *tactility* och *distraction*. Taktiliteten handlar då om människans sätt att orelekterat förnimma sin omvärld via kroppen och dess sinnen. Förnimmelsen är inte alltid aktiv, utan sker i människans distraherade vandring genom verkligheten. Taussig ställer den taktila och distraherade — orelekterat förnimmande — individen mot den kontemplativa — reflekterat tolkande.

När det gäller människans sätt att erfara och förstå världen kan man säga att hon vandrar mellan att vara distraherat taktil och kontemplativ. Allt behöver inte alltid av människan vara "laddat" med betydelser.

På en empirisk nivå (fältanteckningar, intervjuer, arkivmaterial) kan man göra en åtskillnad mellan handling, handling i form av tal respektive utsagor (jfr Holy & Stuchlik 1983). Handling är då människors göranden, unika eller sällan återkommande göranden likväl som rutiner och vanor. Handling i form av tal är det tal som kan betraktas som handling, som "behövs" för görandet (t.ex. "Det är kallt ute, så du borde kanske ta på dig en tröja"). Utsagor är däremot reflektioner över erfarenheter och/eller yttranden av påståenden, åsikter osv (som intervjuer består av, men som också förekommer i andra typer av material). Det förstnämnda kan antas ha ett "innehåll" präglad av en hög grad av taktilt, orelekterat förnimmande. Utsagor kan emellertid antas ha en högre grad av kontemplation, reflekterat tolkande.

En fokusering av "sociologiska" sammanhang och vardagligt konstruerande är således en strävan att finna vad som ger grader av kulturell homogenitet — komplexi-

tet utifrån socialt placerade subjekts egna sätt att erfara, begripliggöra och agera "konstruktörer" av "verkligheten".

Vetenskapens konstruktioner och praktik

Intresset kan inte stanna vid kulturella fenomen ur de studerades perspektiv. Men när det gäller forskarens egna tolkningar och konstruktioner måste det finnas metoder för att försöka göra leden mellan observationer och tolkningar mer öppna för insyn.

Alver (1990) ger en öppning till reflektion över forskarens möjligheter att återge människors tolkningar och vidga utrymmet för deras och de egna tolkningarna. Hon skriver utifrån vissa karakteristika som ligger i kvalitativ metod. Till dessa hör att den är tolkande. Och forskarens tolkande av vad andra säger börjar redan under en intervju och pågår ända till den färdiga artikeln eller boken. Två andra egenskaper hos den kvalitativa metoden, som löper genom Alvers text, är att den ger kunskap som är deskriptiv och nyanserad. "Nuances are difficult to translate", skriver Alver och hon fortsätter: "and a translation can easily become obscure if the writer attempts to bring out these shades of meaning. Thus, a researcher may decide to present a rough interpretation in order to 'help' her informants towards a less ambivalent attitude. Such 'help' may violate the informants' 'true' perception of reality and is difficult to check up on for outsiders, unless the original recordings are available" (86).

Alver fortsätter denna tankegång med att diskutera hur mycket makt de studerade egentligen har över det forskaren skriver, det ansvar forskaren har för texten och för skyddandet av de studerades identitet.

För mig framstår Alvers bruk av ordet "hjälp" som användbart också på ett annat sätt. "Hjälp" kan då förstås dels som "hjälp

att konstruera" graden av homogenitet-komplexitet hos det som beskrivs och dels i meningen "tolkningshjälp".

Oavsett om forskaren söker nyanser och mångfald eller spårar mönster och tendenser i ett material så innebär det någon form av "hjälp". Ju mer "hjälp att konstruera" homogenitet-komplexitet forskaren ger desto mer blir han eller hon ett konstruerande subjekt som tränger undan de studerade som subjekt. Själva essensen i att (re-)konstruera sociala och kulturella sammanhang ligger i att forskaren, å ena sidan, i en text "hjälper" de studerade (och läsaren) så att flera rösters uttalanden ska kunna förstås på ett nyanserat sätt och ge en uppfattning om variationer. Å andra sidan ligger konstruerandet också i "hjälp" som syftar till att sätta in utsagor i andra sammanhang och söka mönster eller övergripande samband. Här "hjälper" forskaren läsaren till att förstå forskarbeskrivningen.

I försöken att tolka, att med nyansrikedom återge inifrån och översätta andra människors uttalanden, för att söka människors upprättande av innebörds-givande relationer till enskilda fenomen ger forskaren de studerade en form av "tolkningshjälp". Att lyfta fram nyanser, finna relevanta kontexter att förstå uttalanden i eller att välja särskilt talande citat ur ett intervjumaterial är exempel på sådan "tolkningshjälp".

Denna "hjälp" ger forskaren för att i möjligaste mån återge, vad han eller hon uppfattar som, en rättvisande bild av sitt material, av vad människor säger och gör. Men någonsans i denna process lämnar forskaren det emiska perspektivet. Forskaren har inte bara tolkningsföreträde, utan befinner sig under ett tolkningstvång i sökandet efter homogenitet-komplexitet och innebörder. Ett återgivande eller översättande av andra människors verkligheter kräver alltid någon form av "hjälp" från forskaren. Det viktiga är att vara uppmärksam på vilken "hjälp"

som ges och vad den gör med den verklighet som beskrivs.

För att kunna vara reflexiv över den "hjälp till konstruktion" och "tolkningshjälp" forskaren ger i beskrivandet och tolkandet bör sikten mellan observation och tolkning göras mer klar.

En annan forskare med ambition att vara reflexiv över "hjälp" och försöka öppna vägen mellan observation och tolkning är antropologen Jonathan Spencer (1989). Han betonar vikten av att finna "some sort of literary practice which allows the historical specificity of ethnographic experience to appear as an integral part of the final analysis" (157). I samband med detta diskuterar han möjligheten att använda Dan Sperbers (1982/1991) begrepp *descriptive comments*. Som exempel på sådana kommentarer nämner Spencer det sätt varpå historiker använder fotnoter. I dessa ges dels empiri och dels metodiska synpunkter på det som avhandlas i bokens text. Exemplet med fotnoter ska inte tas bokstavligt. Att ge kommentarer till huvudtexten är att löpande diskutera tillkomsten av och relationen mellan beskrivningar och tolkningar. På så sätt förs tolkningar tillbaka till fältarbetets praktik, till de situationer i vilka beskrivningar och tolkningar har sitt ursprung. Ett sådant återupprättande av beskrivningens kontext framstår som både teoretiskt välgrundat och praktiskt genomförbart.

För att sammanfatta: Jag har i denna artikel diskuterat den postmoderna kritikens konsekvenser för kulturbegreppet. Min ena slutsats är att ifrågasättandet av ett perspektiv som bejaktar studiet av innebörder inte är en egentlig kritik utan mer en fråga om val. Min andra slutsats är att fördömandet av forskares konstruktioner av helheter präglade av homogenitet är rimlig. För att möjliggöra studiet av komplexitet har jag dels föreslagit att innebörder handlar om upprät-

tandet av relationer i fyra olika dimensioner och dels att begreppet "kultur" skulle kunna ersättas med *kulturella fenomen* för att undvika de konnotationer av homogenitet och helhet som kulturbegreppet bär på. Jag har därutöver försökt att finna en metodologisk väg för att göra ledet mellan observation och tolkning tydligare.

Litteratur

- Abu-Lughod, Lila, 1991. "Writing Against Culture." I: Richard G. Fox (ed.), *Recapturing Anthropology. Working in the Present*. Santa Fe: School of American Research Press.
- Alver, Bente Gullveig, 1990. *Creating the Source Through Folkloristic Fieldwork*. Helsingfors: Academia Scientiarum Fennica. FF Communications No 246.
- Barth, Fredrik, 1989. "The Analysis of Cultures in Complex Societies." I: *Ethnos*, 54 (III—IV) s. 120—142.
- Cohen, Anthony P., 1985. *The Symbolic Construction of Community*. London & New York: Ellis Horwood & Tavistock Publications.
- Clifford, James, 1986. "Introduction. Partial Truths." I: James Clifford & George E. Marcus (eds.) 1986.
- Clifford, James, 1988. "On Ethnographic Authority." I: *The Predicament of Culture. Twentieth-Century Ethnography Literature and Art*. Cambridge & London: Harvard University Press.
- Clifford, James & George E. Marcus (eds.), 1986. *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley & London: University of California Press.
- Crapanzano, Vincent, 1986. "Hermes' Dilemma. The Masking of Subversion in Ethnographic Description." I: James Clifford & George E. Marcus (eds.) 1986.
- Ehn, Billy, 1981. *Arbetets flytande gränser. En fabriksstudie*. Stockholm: Prisma.
- Ehn, Billy & Orvar Löfgren, 1982. *Kulturanalys. Ett etnologiskt perspektiv*. Lund: Liber förlag.
- Geertz, Clifford, 1973. "Deep Play. Notes on the Balinese Cockfight." I: *The Interpretation of Cultures. Selected Essays by Clifford Geertz*. New York: Basic Books, Inc, Publishers.
- Geertz, Clifford, 1973/1991. "Tjock beskrivning. För en tolkande kulturteori." I: *Häften för kritiska studier*, 24 (3) s. 13—34.

- Gerholm, Lena & Tomas Gerholm, 1989. "Om inte kultur fanns, så skulle man behöva uppfinna den." I: *Nord Nytt*, 37 s. 8—16.
- Gerholm, Lena, 1993a. "The Concept of Culture in Ethnology." I: Annick Sjögren (red.), *Culture and Management*. Stockholm: Invandrarinstitutet i Botkyrka.
- Gerholm, Lena, 1993b. "The Dynamics of Culture." I: *Ethnologia Scandinavica*, 23:1—12.
- Holy, Ladislav & Milan Stuchlik, 1983. *Actions, Norms and Representations. Foundations of Anthropological Inquiry*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Keesing, Roger M., 1987. "Anthropology as Interpretive Quest." I: *Current Anthropology*, 28 (2) s. 161—169.
- Klein, Barbro, 1994. "Reflexivitet, etik och fotografi. Funderingar kring kulturvetenskapligt fältarbete." I: *Folklore och etik*. Under utgivning.
- Ricoeur, Paul, 1971. "The Model of the Text. Meaningful Action Considered as a Text." I: *Social Research*, 38 (3) s. 529—562.
- Rosenau, Pauline Marie, 1992. *Post-modernism and the Social Sciences. Insights, Inroads, and Intrusions*. Princeton: Princeton University Press.
- Roth, Paul A., 1989. "Ethnography without Tears." I: *Current Anthropology*, 30 (5) s. 555—561.
- Schneider, Mark A., 1987. "Culture-as-text in the work of Clifford Geertz." I: *Theory and Society*, 16 s. 809—839.
- Spencer, Jonathan, 1989. "Anthropology as a Kind of Writing." I: *Man* (N.S.), 24 (1) s. 145—164.
- Spérber, Dan, 1982/1991. *On Anthropological Knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Taussig, Michael, 1991. "Tactility and Distraction." I: *Cultural Anthropology*, 6 (2) s. 147—153.

- Wikan, Unni, 1992. "Beyond the Words. The Power of Resonance." I: *American Ethnologist*, 19 (3) s. 460—482.

Summary

The Concept of Culture Criticism and Practice

Inspired by postmodernism, criticism has been directed against the tendency in the field of cultural studies to apprehend culture as an homogeneous entirety. This criticism is usually rubricized as "the reflexivity and representation debates". The assumption that culture is a priori common for a given group of people is the result of the definitions which the concept has been given, but also of the way in which the researcher collects his material. The purpose of the present article is to examine and discuss the criticism of the concept of culture and its relevance for ethnological methodology. The article touches upon the problem of the ontology of the concept of culture and its connection with the ambition of interpreting and seeking implications in people's life-worlds. Redefining culture is not an effective enough way of unburdening the concept of these presumptions of homogeneity. Instead, this article proposes employing the term *cultural phenomena*. The degree to which homogeneity / complexity is to be found in a given culture is an empirical question. Finally, the article presents some thoughts on how the field between ethnography's descriptive and more interpretive components can be opened up to scrutiny.

Övers. Stephen Fruitman