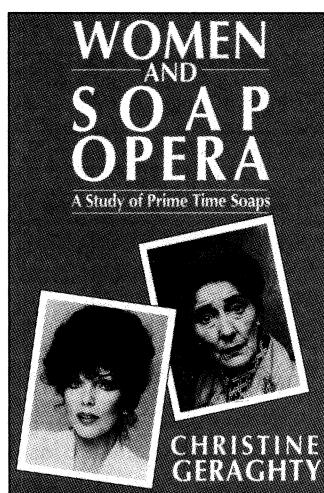


Anmälningar och notiser



Christine Geraghty: *Women and Soap Opera. A study of Prime Time Soaps*. Andra upplagan. Polity Press, 1992.

Vad är det som gör tvåloperan föraktad av både TV-kritiker och intellektuella och hur kommer det sig att den är så djupt älskad av kvinnor i världens alla hörn? Dessa frågor diskuterar den brittiska filmvetaren Christine Geraghty utifrån ett genusteoretiskt perspektiv i boken *Women and Soap Opera. A Study of Prime Time Soaps*. Beteckningen *Soap Opera* används här utifrån en mycket vid definition; den får stå för TV-serier med vissa temata och med ett speciellt förhållningssätt till sina tittare. Geraghty menar att det är tvåloperans inriktning på privatsfär

och relationer som gör den uppskattad bland relationsarbets expertiskår, kvinnorna, och att det samtidigt är just detta som medför dess låga status hos den intellektuella eliten med dess manligt dominerade diskurs. I tvåloperan uppvärderas det emotionellt krävande arbetet med relationer, som, fortfarande, i huvudsak kvinnor ägnar sig åt. Denna typ av TV-drama har därför fått en stämpel som fänigt feminin, som en genre där det triviala upphöjs bortom alla proportioner och som definitivt omanlig.

Tvåloperans uppbyggnad skiljer sig på ett markant sätt från biofilmens. I biofilmen berättas en historia från början till slut och vilka som är huvudpersoner är klart tydliggjort. Tvåloperan består av en serie känsloladdade situationer där olika förhållningssätt testas i oändliga variationer och med en mängd rollpersoner, möjliga att identifiera sig med, rollpersoner, som hela tiden förflyttar sina positioner. Åskådaren kan genom seriens olika förvecklingar pröva olika sätt att förhålla sig till existentiella frågor. Om biofilmen innebär action och problemlösning, utgörs tvåloperan av tal, känslor, ett

evigt pågående testande och där finns ingen slutlig lösning i sikte.

Tvåloperans snabba växlingar mellan realism, melodrama och lätt underhållning, har också framstått i ett löjets skimmer hos kritikerna. Dessa växlingar, menar Geraghty, är en viktig del i genrens speciella estetik och för att rätt kunna uppskatta den måste man vara inskolad i dess former. Tvåloperan karakteriseras av en ständig växling mellan närhet och distans. Ena stunden rycks åskådaren med känslomässigt av melodramat, för att i nästa distanserat luta sig tillbaka och avnjuta glamour och lyx i den lätta underhållningens tecken.

En annan vanlig kritik är det stereotypa agerandet hos tvåloperans skådespelare; att de vid olika kritiska situationer i serien uttrycker en tydligt definierbar känsla och att de låter det stanna därvid. Handlingen fortsätter och en lucka uppstår. Dessa luckor fyller en viktig funktion, menar Geraghty, de lämnar fältet fritt för tittarna att själva spekulera över orsaksamband och möjliga konsekvenser. Denna "informerade spekulering" är något som också försiggår kvinnor emellan. Med TV-serien som hjälp di-

skuterar man livsstil och centrala värden.

Geraghty menar att en av de viktigaste orsakerna till tvåloperans stora popularitet bland dess kvinnliga åskådare är det systraskap den uttrycker och att den konsekvent står på kvinnornas sida. Till skillnad från biofilmens kvinnliga rollfigur som, sedd av den manliga blicken, ofta framstår som mystisk och svårförståelig, är tvåloperans kvinnliga rollfigurer aldrig omöjliga att förstå, inte ens de uttalat osympatiska. Vid kritiska situationer ställer sig också dessa kvinnor på varandras sida, även om de tidigare varit fiender.

Geraghty står för en sympatiserande läsning av tvåloperan, en läsning som tar kvinnors kärlek till denna typ av program på allvar. Denna kulturrelativistiska hållning känns särskilt välgörande just när det gäller ett ämne som varit utsatt för en behandling med så mycket fördomar, ideologiska pek-pinnar och nedlåtande kultur-elitism. (Jfr t.ex. TV:s debattprogram "Efter Dallas", som sändes efter det sista avsnittet av Dallas hade gått!) Från feministisk emancipatorisk synpunkt synes mig också det mest fruktbara vara att börja forskningen där de kvinnliga TV-tittarna själva står.

Det finns dock en fara med att helt släppa den feministiska ideologikritiska läsningen, som Geraghty gör, och detta blir särskilt tydligt i hennes analys av Dallas. Geraghty gör en intressant tolkning av Dallas som en kamp mellan gott och ont, där det goda står för den kvinn-

ligt dominerade privatsfären och det onda för den destruktiva, manliga, offentliga sfären. Hon bortser dock helt från rollfigurernas ideologiska potential, deras kraft att verka som konserverande och fastlåsande förebilder vad gäller genussystem och maktförhållanden.

Avslutningsvis kan jag förstås som etnolog inte låta bli att fundera över vad resultatet hade blivit om Geraghty inte hade nöjt sig med "informerad spekulation" över vad kvinnor ser i tvåloperor, utan i stället gått sta' och frågat dem! Det vore väl en uppgift för etnologer, det, särskilt folklorister kanske, inte bara vad gäller tvåloperor utan TV-program över huvud taget. Var finns väl berättandet i vår nutida vardag — det stoff varav vi väver våra drömmar — om inte i TV:n, den moderna tidens sagoberätterska!

Marianne Liliequist

★

År 1656 utfärdade den judiska församlingen i Amsterdam en bannlysning av filosofen Baruch Spinoza. Orsaken till detta var att Spinoza ifrågasatte Lagens gudomliga ursprung — för honom verkade det i stället vara resultatet av en historisk utveckling. På det viset hamnade Spinoza utanför det judiska samfundet, och eftersom han inte sökte sig till något annat trossamfund, befann han sig utanför alla sammanhang. Fram till upplysningstiden och skapandet av föreställningen om individer som en viss nations medborgare, definierade sig människor utifrån sin religiösa tillhörighet. Hamnade man utanför denna gemenskap, då saknade man en identitet.

Men Spinoza sökte sig inte till ett nytt religiöst sammanhang, varken judiskt eller kristet, och hamnade därför helt utanför alla samhälleliga definitionskontexter. Därmed blir Baruch Spinoza världens första moderna människa. Utan ett samfund som höll honom om ryggen, tvingades han definiera sig själv. Spinoza gick in i en slags exil, en egen personlig diaspora.

Det är passande att den första moderna människan var jude, för den moderna världen kännetecknas mer än någonting annat av den utlämnade individen, som ständigt ställer sig frågan "Vem är jag?". Den moderna människan är i grund och botten outsiders, eftersom någon "inside" inte finns längre. Atavistiska försök att återuppliva gamla nationalistiska föreställningar om "nationen" eller "folket" har visat sig ogenom-

Jackie Jakubowski (red.): *Judisk identitet*. Natur och kultur, 1993.

förbara. Sedan modernismens ankomst har juden fått stå som symbol för den klassiska outsidersn, inte bara inför omgivningen, men också inför gruppen och sig själv.

I en nyutkommen antologi, *Judisk identitet*, har tidskriften Judisk krönikas redaktör Jackie Jakubowski samlat ett tiotal svensk-judiska skribenter kring sig som alla ställer sig frågan "Vem är jag?" eller i vissa fall, "Vilka är vi?". Vad är det judiska, vad betyder det att vara judisk, vari består min judiska identitet? Detta är en diasporafråga, ställd av outsidersn; befann man sig fortfarande inom ett tryggt sammanhang, skulle man inte ha något behov av att ens ställa frågan.

Bland författarna hittar vi psykoanalytiker, akademiker, kulturskribenter, en rabbin och en berömd konvertit bosatt i Austin, Texas. Essäerna är av skiftande kvalitet, både innehålls- och stilmässigt. Taget som en helhet, verkar de flesta brottas med detta ovannämnda utanförskap. Men de flesta verkar ha mycket vaga föreställningar om vad detta utanförskap tillför juden — "icke-konformismen", "gränsöverskridande", "ett sätt att resonera" nämns. Då det gäller att hitta judiska egenskaper betonar Jakubowski i sin inledning den yttre aspekten i detta sökande, på bekostnad av den inre. Han undrar "hur mycket 'judiskhet' man kan ge upp utan att assimileringprocessen utjämnar alla skillnader och judisk identitet upphör att ha någon innebörd".

Detta leder till att ett antal

författare kommer med högst personliga upplevelser av det som de uppfattar som judiska aspekter på sin identitet, och misslyckas problematisera förhållandet. I synnerhet psykologerna har mycket vackert att säga om hur man kan välja och vraka bland delarna i den judiska traditionen, och använda de "pusselbitar" som passar in i ens identitetsskapande. Detta är säkert någonting som fungerar för att bekräfta vissa individers självbild, men det leder oss inte närmare ett förhållningsätt till den judiska identitetens beståndsdelar och giltighet i det moderna samhället. Att påstå att man kan ta till sig Woody Allens eller bröderna Marx' humor som judisk, alltså en del av den kultur individen kan identifiera sig med, är i och för sig oförargligt, men inte särskiljande för det judiska. Woody Allen och bröderna Marx råkar använda sig av sin judiska uppväxtmiljö i sina komedier, men hade de blivit födda italienare eller greker, så hade deras referenspunkter varit italienska eller grekiska.

Att undvika att se den judiska identitetens problematik som en inre fråga är att lämna fältet öppet för tolkningar som är starkt påverkade av yttre, ofta negativa, krafter och försvårar letandet efter någon autentisk judisk erfarenhet. Det finns risk att man blir en sartreansk jude (Sartre påstod att det var omgivningen som definierade juden), eller att man har tagit sig an sin judiska identifikation som en reaktion på negativa företeelser. Den kanadensiske filosofen Emil

Fackenheim's överlevnadsteologi är tyvärr ett uttryck för detta — man får inte assimilera sig, man måste fortsätta identifiera sig som jude, för att beröva Hitler möjligheten till en postum seger. I grund och botten är det en negativ uppfattning av den judiska identiteten, en som hämtar sin kraft utifrån, inte ifrån en positiv upplevelse av det egna, autentiska arvet.

Identitetsproblematiken är ett historiskt fenomen som för judarna uppstod med det öppna samhället, eller moderniteten, sprungen ur upplysningen. Gettots avgränsade (och betryggande!) murar raserades och judarna försågs med fulla medborgerliga rättigheter. Men eftersom upplysningen befriade judarna som individer och inte som nation, omöjliggjordes alla framtida försök att söka den judiska identiteten i kollektivet. Den moderna juden måste ensam söka sin identitet; det är inte längre möjligt att skapa en homogen judisk identitet. Plötsligt är alla judar spinozor.

Judarnas konfrontation med modernism förebådade alla övriga människors upplevelser av det moderna — allt som var fast förflyktigades, alla grundföreställningar rubbades och inga av de gamla av stammen bestämda beteendemönstren gällde längre. Som Marshall Berman påpekar i sin studie av modernism, är den moderna människan någon som är ständigt beredd på förändringar, ja hon väntar sig ingenting annat än att perspektiven alltid kommer att vara skiftande.

Judarna har en lång erfaren-

het av att vara beredda på förändring. Redan för tvåtusen år sedan förstod de att det enda sättet att bevara det judiska arvet var att göra det "bärbart". Dömda av historiska omständigheter till en existens i förskringring, hittade judarna hemlandet i Boken och i Lagen. Förutsättningen för bevarandet av den judiska identiteten fanns att hämta i Toran och Talmud, och varje jude var förpliktad att sätta sig in i texterna och föra läran vidare till sin avkomma. De fann sig i att vara "hemma i hemlösheten".

Diaspora-existensen gjorde att Minnet blev judendomens viktigaste verktyg. Och i den judiska föreställningsvärlden fungerade minnet på ett särpräglat sätt — judarna har ett personligt förhållande till sin historia. Liturgiska texter talar om när *jag* var vid Sinaiberget, när *jag* var fånge hos farao. Judarna, enligt den store filosofen Franz Rosenzweig, är ett folk som lever utanför tiden, bortom historien. Det är just detta ständiga presens som gör de centrala begreppen i den judiska moralen så aktuella i det moderna samhället. Man kan rubricera dessa begrepp som "den etiska individualismen" och "medvetandet om främlingskapets villkor".

Det var profeterna som formulerade tanken om judendomen som "etisk individualism". "I motsats till kristna", påpekar Georg Klein, "är en jude alltid ensam med sin Gud — även om han inte har någon". Judens förhållande till denna Gud är högst personligt — en ständig och ifrågasät-

tande dialog pågår dem emellan. Detta skapar utrymme för den fria viljan att agera, även att göra uppror, men med ett ansvar. Judendomen har alltid fäst större vikt vid att handla rätt — juden är förpliktad att följa Lagen, i motsats till den kristne som lägger tonvikten vid själva tron. Inom den judiska etiken utgör det rätta handlandet själva tron. Och detta handlande aktualiseras dagligen i Mötet — med omgivningen, med det främmande, med den Andre.

Däri ligger judendomens andra budskap, som återkommer på flera ställen i de fem moseböckerna och hos tongivande judiska lärda som Hillel — judens förhållande till främlingen: "Därför skolen också I älska främlingen; I haven ju själva varit främlingar i Egyptens land." Öppenhet inför det främmande är en förutsättning för judisk existens; att leva ett liv i förskringring innebär att man dagligen ställs inför den Andre och den Andres behov.

I antologin är det författaren Joakim Philipsson som mest ingående berör dessa inre judiska frågor. Han ger sig i kast med det dialogiska resonemanget som någonting autentiskt judiskt när han citerar den franske rabbinen Marc-Alain Ouaknin, som anser att förmågan att ställa sig själv obekväma frågor har sina rötter i den judiska etiken. Märk väl — att ställa frågor, utan att vara säker att man har svaren. "Våldet, fortsätter Ouaknin, innebär i allmänhet just en vägran att åter och återigen ställa frågor. Våldet grundar sig på en uppfattning att vi redan vet tillräckligt mycket om den Andre, den främmande, och om världen." Detta ifrågasättande kommer först till stånd i mötet med det främmande subjektet, den Andre, ett förhållningssätt vi finner hos nutida judiska moralfilosofer som Martin Buber och Emmanuel Lévinas.

Därmed hittar Philipsson kärnan i en nutida judisk identitet. Eftersom hela den mo-

derna judiska identiteten har byggts upp i förskingring, i mötet med den Andre, innebär själva judiskheten daglig konfrontation och ifrågasättande, viljan att möta den Andre i en anda av ömsesidig respekt för att kunna diskutera, utan att ge avkall på den egna integriteten.

Att dagligen erövra sin egen identitet.

"Om begreppet 'mångkulturell' eller 'mångetisk' skall ha någon innebörd måste olikheter betonas och accepteras... Där har den judiska minoriteten... mycket att lära ut, såväl till andra minoritetsgrupper som till samhället i stort", heter det i inledningen. Den judiska identitetens problematik är sprungen ur individens upplevelse av förskingring, och aktualiserad med det moderna samhällets genombrott. I stället för att leta efter "avslöjande spår" av en judisk tradition i t.ex. Karl Marx' eller Freuds tänkande, skulle det inte bli mer givande att tolka det moderna samhällets utveckling — med dess avskaffande av gemenskapen och alienering av individen — såsom en "judaisering" av samhället i stort? Nu är vi alla, Spinozas barn, hemma i hemlösheten. "På många sätt", skriver socialpsykologen Lasse Dencik i sitt inlägg, "kommer den judiska diasporans erfarenheter, och den livsstil som denna tillvaro fört med sig, att bli prototypisk också för andra folk och kulturer". Om den judiska erfarenheten utgår ifrån en tradition som från allra första början tog itu med denna individs hemlöshet, är den yt-

terst lämpad att använda både som en central egenskap som alla judar kan basera sin identitet på, och som ett vägledande förhållningssätt för det moderna, mångkulturella samhället.

Stephen Fruitman

★

Ulf Palmenfelt: *Per Arvid Säves möten med människor och sägner*. Carlssons, 1993.

Vid mitten av 1800-talet är läroverksadjunkten Per Arvid Säve i Visby intensivt aktiv med att skapa och förmedla bilder av ett Gotland med långa historiska traditionsband. Han inventerar fornminnen, bygger upp Gotlands fornsal, skriver artiklar om den gotländske bonden, samlar och ger ut i tryck folkliga berättelser, upprättar ordsamlingar över gotländska dialekter i samspel med landsbygdsbefolkningen och med brodern Carl, professor i nordiska språk i Uppsala. Bilden av Gotland som ett traditionsrikt landskap är i hög grad hans skapelse.

Nästan hundrafemtio år se-

nare har Ulf Palmenfelt gjort en djupdykning i Säves efterlämnade papper. Vad hade Säve för drivkrafter att intressera sig för folklig kultur? Hur gick det till när han mötte sina informanter? Hur kan deras liv ha berikats av de sägner om övernaturliga väsen de berättade för Säve? Med denna typ av frågeställningar har Ulf Palmenfelt lyckats blåsa liv i ett gammalt arkivmaterial.

Första delen av Palmenfelts avhandling handlar om personen Säve som han presenterar sig i sina skrifter. Det är av intresse inte bara som bakgrund till den följande texten, utan som exempel på en av de individer som under 1800-talet är med och skapar regioner med historisk bakgrund. Idémässigt är han en produkt av sin tid, bär på både konservativa och radikala drag och är inspirerad av nygoticismens program. Säve ställer sig i en mellanposition; gentemot sin samtids intellektuella på fastlandet talar han om och försvarar ett Gotland som har djupa kulturhistoriska rötter, och framhäver då sin genuina gotländska bakgrund. Gentemot sina medgotlänningar intar han närmast en folkbildande roll och förmedlar de nationella myndigheternas åsikter i olika frågor. Han vänder sig även till en tredje publik, kommande generationer av forskare.

I kapitlet "Sägnera och livet" läser Palmenfelt de berättelser som Säve sammanställde som Gotländska sägner och söker koppla dem till livet på 1800-talets gotländska landsbygd. I stället för att diskutera

graden av tro, vilket länge varit det gängse sättet att läsa sägner, söker Palmenfelt att se dessa berättelser om möten mellan människor och övernaturliga väsen som metaforer för synsätt på relationer mellan människor. Här har han genom att lägga den perceptionspsykologiska diskussionen åt sidan lockat fram ytterligare en dimension i berättelserna; sägnerna var meningsfulla att berätta för att de handlade om attityder,

hållningssätt och problem som var aktuella för gotländska bönder.

I det avslutande kapitlet gör Palmenfelt ett närstudium av Säves fältanteckningar, och gör med inspiration från performanceteori rekonstruktioner av hur samspelet mellan Säve och hans sagesmän gått till; vilka faktorer i den fysiska omgivningen som fört samtalet på olika vägar, hur Säve och en informant kämpat om herra-

väldet över samtalet, hur en berättares associationer styr hur olika berättelser hakas på varandra. Med fältanteckningarnas hjälp lyckas Palmenfelt teckna suggestiva bilder av de människor Säve mött och hur de organiserat sina tankar. Här har Palmenfelt öppnat för att avlocka arkivmaterial ny information, och det är bara att hoppas att hans arbete inspirerar till och resulterar i efterföljd.

Alf Arvidsson

