

MINNET AV MIN KROPP I GROTTKLOSTRET I KIEV

ANN AF BURÉN

Min sjal låg kvar på hotellet. Så innan jag och de andra i mitt sällskap skulle gå in på Petjerskaklostret i Kiev var jag tvungen att köpa en. Att som kvinna behöva täcka håret i olika religiösa sammanhang är inget ovanligt och i ortodoxt kristna sammanhang är det kutym. Jag hittade bara en hutlöst dyr, glest vävd polyestersjal i en alldeles för intensivt röd färg för att passa min rosa hy.

Jag blev störd av att behöva konsumera den där fula sjalen och kände mig fattig, sprättig och spänd. Störd av att något hände i gruppens dynamik som jag inte var bekväm med. När vi gick genom stan och pratade om Petjerskaklostrets olika byggnader och om de grottstrukturer det är mest känt för, var alla vi framför allt religionsvetare, kollegor och vänner. Men genom den där polyestersjalen blev vi istället män och kvinnor. Jag var plötsligt inte forskare, kollega, vän utan *kvinnlig* forskare, kollega, vän.

Det att vi är av olika kön gick från att vara något indirekt till att hamna i förgrunden. Kanske kan de flesta känna igen och dra sig till minnes tillfällen då den relationella aspekten av identitet blir extra tydlig. Då den där rörelsen sker och vi går från att vara en till att vara en annan. Ibland växlar man frivilligt, andra gånger sker det som resultat av något bortom vår kontroll. Den här gången förlorade jag kontrollen men det var inte bara polyestersjalens fel. Det var annat också.

Efter en stunds promenad inne på områden beslöt vi oss för att ta oss till grottorna där de mumifierade munkarna ligger. För att komma dit tog vi den övre vägen. Den där man går genom en port som öppnar till en lång passage med djupa trappsteg i skarp nedåtlutning. Trots att den inte är särskilt bred kantas den av små försäljningsbord som handhas av tanter i sjalar. De säljer dukar, hemmagjorda tvålar, rökelse, böcker, små helgonbilder. Jag köpte två

ljus som såg ut som gula kycklingar av en oändligt omständlig tant i 80-årsåldern som jag avbröt mitt i te-drickandet.

Jag blev påtagligt självmedveten när jag gick nedför trappan. Kanske reagerade jag på den där stämningen som infinner sig när folk säljer grejer med en viss tjurighet eller om det var känslan av att bli betraktad genom ett perifert seende (alltså det där när du vet att du är observerad men du ser ingen som faktiskt tittar rakt mot dig). Eller så var det faktiskt sjalen. Oavsett, med varje steg blev jag mer och mer kropp. Mer och mer kvinna. Det var så varmt. Mina täckande kläder fick mig att svettas så att det rann längs ryggraden. Satt sjalen rätt? Nej, jag är så sjavig. Den bara gled runt på huvudet. Hur för jag min kropp egentligen? Så slängig. Min kollega Maria, som gjort fältarbete i muslimska miljöer i varma länder, sa skämtsamt att ”det här är erfarenheten av att vara en religiös kvinna”. Jag skrattade alltför högt åt det. Allt kändes fel. Jag ville kontrollera mig. Jag ville passa in. Passera.

Ovan skrev jag att jag blev mer och mer kropp men det är klart att jag hade lika mycket kropp hela tiden. De fysiska villkoren för våra erfarenheter är alltid mer eller mindre njutningsfulla (läs plågsamma) men det var verkligt obekvämt att vara den här överhettade, könade kroppen. Väl framme vid grottornas ingång skulle jag sätta på mig ännu mer kläder tydligen. Utanför den nedre entrén stod en hängare med mörkgröna och bruna ankellånga omlottkjolar och sjalar för utlån. Jag skulle ha väntat med att köpa en egen.

Sensationen att reagera fysiskt (med obehag) på en situation som samtidigt förefaller vara knuten till en specifik omgivning känner jag förstås igen både från egna erfarenheter och andras berättelser. Ibland från helt andra sammanhang än de religiöst kodade. Frågan jag ställer mig är om det jag erfor i Kiev kan förstås som en *kroppsligt situerad religionskritik*, det vill säga om den fysiska reaktionen på något sätt kan knytas till de stråk av sekulär religionskritik som är en del av diskursen kring religion i Sverige.

Kroppsligt situerad religionskritik

Kan en kropp ens vara kritisk? Är inte kritik något som härstammar från en föreställd rationell punkt, ett intellekt? Såklart ligger nära till hands för många att tänka sig kritik i den vardagliga bemärkelsen, att påtala brister och fel, som just någonting som bottenar i känslor och kropp. Men den kritik som filosofer länge betraktat som nobel och kunskapsgenererande har oftare knutits till ”the realm of reason”, vilket exempelvis Immanuel Kant gör. Inte heller här är forskare överens dessvärre. Michel Foucault (1994) håller inte med om att kritik är en rationell praktik. Han förstår det istället som en ”attityd” – ett sätt att förhålla sig till verkligheten, eller alternativt som ett

”ethos”. Det vill säga ett sätt att handla som hör hemma i en viss kultur eller grupp och som befäster just denna tillhörighet. I vilket fall som helst är det en omtvistad fråga var sätet för det informationshämtande, kunskapande (och potentiellt kritiska) intellektet finns. Litteraturvetaren Toril Moi betonar att det inte går att separera intellekt och kropp. Hon bygger vidare på freudiansk teori som menar att kunskapsdriften (*epistemophilia*) är ouplösligt knuten till kroppen och sexualitet och i linje med den tanken skriver hon att ”[i]f reason is always already shot through with the energy of the drives, the body, and desire, to be intellectual can no longer be theorized simply as ‘the opposite’ of being emotional or passionate” (Moi 1999: 367).

Frågan om huruvida kroppen kan vara kritisk har alltså inget självklart svar. Istället utmynnar den i en rad olika diskussioner som utforskar intellekt, affekt och rationalitet. Möjligtvis ställs frågan med fördel i omvänd ordning. Kan kritik vara kroppslig? Alltså kännas eller erfaras snarare än tänkas och talas. Att det är möjligt är utgångspunkten här. Kroppens spontana reaktioner betraktas som information att nyfiket utforska, tolka och sätta i kontext.

En psykologisk förklaring av mitt stigande obehag skulle kanske ta fasta på de tecken på stress jag uppvisade. Min ökade puls och den vibrerande känslan i huvud och fingrar signalerade att jag upplevde något slags hot. Här finns förstås uppsjö av forskning att tänka med, men ta till exempel den amerikanske neuroendokrinologen Robert M. Sapolsky. I sin forskning om stress och dess konsekvenser utgår han från att vissa stimuli, genom betingning, har en direkt koppling till den del av hjärnan som skapar känslomässiga minnen och reaktioner, det vill säga amygdala.

Ur ett inlärningspsykologiskt perspektiv kan upplevelsen beskrivas som inlärt via association. Å ena sidan kan det handla om klassisk betingning, det vill säga, något jag själv upplevt som smärtsamt (till exempel att bli stukken av en geting) har etablerat en koppling mellan stimuli (getingen) och smärta. Den här transitionen från diffus till mer och mer påtaglig vämjelse som jag kände i Petjerskaklostret kan alltså enligt denna ingång ha kommit av förnimmelsen av överhettad klubbighet i ett stängt utrymme (alltså det direkta och självupplevda). Men, det kan också komma av ett annat psykologiskt fenomen, nämligen indirekt betingning. Alltså det att jag lärt mig koppla samman stimuli med fara genom att ha *hört* om det från andra, så kallad modellinlärning. I det fallet kan min reaktion vara en fysisk respons på att omgivningen aktualiserade berättelser om andra kvinnor i liknande situationer. Men vilken sammanfallande berättelse skulle rama in den situationen som hotfull och stressande?

Ett svar misstänker jag har att göra med just den könande process jag beskrivit. Det är nämligen generellt sett farligt att vara kvinna i världen. Ännu farligare är det att vara en normbrytande kvinna. Jag går inte omkring och är medvetet rädd hela tiden, men helt klart gör jag som många andra kvinnor – jag anpassar mig efter en upplevd hotbild. Även utanför Petjerskaklostret. En uppenbar läsning av den här miljön är att den är patriarkal, det vill säga att män som grupp har den primära makten och innehar de ledande positionerna. De kvinnor jag observerade var antingen engagerade i försäljningsverksamhet, av ting med association till hemmet (som i passagen) och av biljetter, ljus, och rökelse knutet till den religiösa praktiken i grottorna (som vid grottornas ingång). Där fanns förstås också många kvinnor som kommit för att besöka grottorna av andra anledningar men oavsett ärende var alla dessa kvinnor lekfolk, det vill säga de tillhör inte den religiösa eliten i detta sammanhang. Den gruppen utgörs av män. Detta görs tydligt av att många väggar pryds av rad efter rad med män med olika religiösa ämbeten. De kaftanklädda präster jag såg på området ägnade sig inte åt någon typ av servicearbete, som kvinnorna, istället gick de med viktiga steg i än den ena än den andra riktningen, en och en eller i grupp med andra män. Vid ett tillfälle stannade en av dem upp vid mig och min kollega, betraktade oss ett ögonblick och bad henne med ett milt leende att rätta till sjalen. Det är alltså ett sammanhang som flagrant uppvisar tecken på ett system av manlig överordning och kvinnlig underkastelse. Ett system som de involverade upprätthåller och kanske till och med uppvärderar. Att positioneras som kvinna i en sådan patriarkal inramning gjorde något med mig.

Det kanske inte är fråga om samma akuta känsla av fara som jag ibland får av att gå ensam på en mörk nattgata, eller rädsla för sexuellt våld som är överhängande i andra situationer. För mig var inte det här en farlig miljö på det sättet. Men hjärnan gör inte någon skillnad på tänkt fara och upplevd fara, enligt Sapolsky. Stressresponsen att kontrollera sig, stelna till och göra sig osynlig kan alltså förstås som ett försök att bete sig ”oprovocerande”, det vill säga i linje med etablerade normer.

Så vad talar för att detta är just en kroppsligt situerad religionskritik och inte en mer allmän reaktion? Det raka svaret på den frågan handlar om kontexten. Den religiöst präglade miljön aktualiserar ett stråk av sekulär religionskritisk diskurs som är sammanflätad med en mer övergripande feministisk kritik av system som premierar en viss grupp i samhället. Religioner betraktas då nästan per definition som kvinnoförtryckande. Så är det naturligtvis inte. Religion kan lika gärna fungera stärkande för kvinnor och vara en källa till frigörelse. Däremot ligger det nära till hands att tänka

att det sätt som kristendom görs i Petjerskaklostret aktualiserar en feministisk motiverad kritik av religion som är en del av mitt kulturella bagage.

I efterhand ser jag minnet spelas upp som en övertydlig iscensättning av tanken att vi både *har* kroppar och *är* kroppar (se till exempel Csordas 1994). Det vill säga att kroppar dels är en aspekt av mänskligt liv som vi kan studera och dels kan de sägas utgöra den existentiella grunden för mänsklig erfarenhet. Att rinna nerför den där branta passagen mot grottorna aktualiserade således den pågående diskussion som förts i decennier om betydelsen av kroppsliga erfarenheter för vår perception. Den fenomenologiska traditionen efter Merleau-Ponty betonar just att det är genom den ”levda kroppen” vi står i kontakt med världen. Både vår förståelse av världen och av oss själva, av jaget, formas enligt Merleau-Ponty genom att vi möter världen genom kroppen (Merleau-Ponty 2012). Men så känns det ju inte alltid. Kroppens rörelseschema och kunskap om omvärlden är ofta så automatiserat att vi inte behöver uppmärksamma det, vilket också Merleau-Ponty betonar. För många av oss så är det väl inte första prioritet att ta reda på hur verkligheten är konstituerad. Vi agerar och reagerar i en värld som är oss given och som vi tolkar i enlighet med våra förutsättningar.

Efter att ha satt på mig en sådan där omlottkjol hade jag alltså ännu ett lager kläder och var rödsvettig i ansiktet. Det var som när man bryter armen eller foten, eller blir deprimerad eller utmattad, i bemärkelsen att plötsligt blir man medveten om sin kroppslighet på ett sätt som omprövar det förgivettagna. Feministisk vidareutveckling av fenomenologin, till exempel filosofen Sara Ahmeds tänkande, har poängterat att världen vecklar ut sig för oss på olika sätt beroende på hur vi är villkorade. Det betyder att det att gå nerför trappan och därefter in i grottsystemet med en känsla av självklarhet, berättigande och kontroll inte är tillgängligt för alla. Att vara hemmahörande handlar om att passa in och om att kunna breda ut sig i rummet. I boken *Vithetens hegemoni* skriver Ahmed: ”Att känna sig hemma i världen, är också i viss mån att känna sig bekväm: möjligen erfar vi bara bekvämheten som en känsla när vi förlorar den, när vi känner oss obekväma” (Ahmed 2011: 138). Som jag gjorde.

Att känna sig bekväm, menar Ahmed, är en sorts kroppens osynlighet som när den passar in kan sträcka ut sig och ta plats. Hon liknar det med känslan av att sjunka ner i en skön fåtölj och liksom bli ett med rummet, nästan som ett inventarium. Det är förstås en erfarenhet som endast erbjuds vissa. Jag behövde exempelvis åka till Kiev för att känna mig obekväma på det här sättet medan de rum jag vanligtvis rör mig självklart i är utestängande för personer med en annan positionering. Det kanske finns skäl att prata om en kroppsligt

situerad kritik av sekulära rum? För att följa Ahmeds fåtöljmetafor så betyder det att en situation kommer att vara bekväm för vissa men inte för alla. Lutningen på ryggen måste passa din kropp, storleken och stoppningens hårdhet måste fungera för dig. Någon kommer fåtöljen att passa, men inte alla. Att inte passa in innebär istället en ökad kroppslig medvetenhet – och utsatthet. Vi kan vara mer eller mindre bekväma förmodar jag, men i vissa fall är metaforen rent av opassande. Det vill säga om risken med att befinna sig i ett rum inte är att få ångest eller känna sig utestängd, utan risken är att bli våldsamt exkluderad eller till och med dödad. Vem hör egentligen hemma? Är det en fråga om ålder? Kön? Nationalitet? Hudfärg? Gick verkligen mina kollegor så sorglöst nerför trappan? Och hade min upplevelse blivit annorlunda om alla i min grupp behövt justera sig? Om männen exempelvis burit kortbyxor och därmed också behövt vira in sig i omlottkjolar. För oss alla är rummen mer eller mindre bekväma, av olika individuella och strukturella anledningar.

En annan sak händer också när en person inte befinner sig i den definierande och därmed privilegierade positionen, nämligen att hon betraktas som *objekt* snarare än *subjekt*. Kanske var det vad som hände mig. Att jag istället för att känna mig fri att formulera mig själv blev ett objekt för mina egna och andras granskande blickar. Att jag befann mig i en situation där jag upplevde en förlust av kontroll över vem och hur jag vill vara och att jag i den processen förhöll mig medgörligt till regler som jag inte ens erkände som legitima. Jag ville passera som vad? En anständig kvinna? Ortodox kristen? Ukrainsk? Jag är väl inget av det. Min irritation handlade i så fall om en ovilja att skrivas in i en logik som jag upplevde som religiöst kodad eftersom jag därigenom blev positionerad som deltagare istället för åskådare.

Så egentligen var det nog två saker som hände som kan förklara den här vämjelsen jag erfor som just religionskritik. För det första blev jag kvinna, vilket aktualiserade en feministisk religionskritik, och för det andra blev jag en deltagare i något jag inte själv valt, vilket kan tolkas som en religionskritik som betonar rätten att *slippa* religion.

Kroppsligt situerad religionskritik behöver självklart inte ha sin upprinnelse i samma erfarenhet eller ta sig samma uttryck. Exempelvis reagerade en kollega med olust på de illustrationer av helvetets olika lidanden som hängde vid entrén till grottkomplexet, vilket möjligtvis skulle kunna vara ett uttryck för en kroppsligt situerad *teologisk* kritik snarare än en sekulär sådan. Vad kollegan reagerade på var i så fall emfasen på helvetets lidanden, vilket bröt mot hens egna preferenser. Jag själv noterade knappt de där illustrationerna medan för en annan kollega utgjorde den detaljen själva höjdpunkten i besöket. Hen köpte till och med en affisch med dem.

Att erfara rummet villkorat

Varför var jag inte bara den jag ville vara, undrar du kanske. Lättare sagt än gjort. Om jag fortsätter att tänka genom den existensfilosofiska traditionen landar jag i den relativt enkla poängen att vi är i grunden relationella varelser, vars sätt att vara i världen är villkorat. Det menar exempelvis Jean-Paul Sartre (1948) som dessutom betonar att merparten av mänskliga handlingar är oreflekterade, i bemärkelsen att vi inte nödvändigtvis gör saker utifrån en uttänkt agenda. Jag minns min reaktion där i passagen som spontan och automatiserad snarare än genomtänkt. Enligt Sartre begripliggörs världen för oss i efterhand, när vi reflekterar över och konceptualiserar det som vi precis gjort, eller det som tidigare hänt. Men det betyder inte att vi enbart handlar av vana eller att vi skulle vara utlämnade åt omedvetna drifter. Snarare handlar det om att världen ömsom öppnas upp, framstår, eller stängs som "a field of instrumental possibilities" (Sartre 1948 citerad i Jackson 2008: xv).

Viss familjelikhet finns mellan Sartres filosofi och perceptionspsykologen James Gibsons (1986) teorier i vilka sinnenas betydelse för både perception och handlingsutrymme betonas. I sina utläggningar om miljöerbjudanden (*affordances*) tar Gibson fasta på att omgivningen signalerar olika möjligheter för oss beroende på vilka vi är. Det förutsätter ett i grunden relationellt förhållande till en omvärld som faktiskt kommunicerar med oss. Miljön säger dock inte vad som helst och inte samma sak till alla. Det gäller förstas det uppenbara att varelser av olika art får radikalt olika erbjudanden. I Petjerskaklostret skulle en hund exempelvis kanske blivit upptagen av alla de dofter som fyllde omgivningen, och tittat mer under försäljningsborden än upp på dem, som jag gjorde. Men även individer av samma art får olika typer av erbjudanden till handling. Det kan variera exempelvis beroende på en persons storlek eller fokus; ett litet barn skulle kanske utforskat alla skrymslen, spanat efter leksaker, eller kämpat med för höga trappsteg då jag var upptagen med att kontrollera min kropp.

Jag menar nu inte att barn skulle vara radikalt annorlunda varelser än vuxna, eller att kvinnor i en funktionell bemärkelse skulle erfara världen annorlunda än män, ljushyade på annat sätt än mörkhyade. Dock verkar vår uppmärksamhet ibland riktas åt olika håll, vilket gör att vi ser och upplever olika saker. Hur våra livsvärldar är beskaffade, för att använda ett fenomenologiskt språkbruk, beror på vad som är oss givet. Inom exempelvis feministisk forskning och fältet kritiska vithetsstudier har tänkare sedan länge problematiserat hur vissa kroppar kommit att definiera det varseblivande subjektet, alltså den person som erfar något. Problemet med detta, menar de, är att det förbiser att vad som villkorar min levda erfarenhet varierar. Hur ett

rum eller sammanhang bjuder in dig spelar roll för hur världen ter sig.

Samtidigt som den mänskliga existensen är avhängig våra kroppsliga, språkliga, sociala och imaginära interaktioner med omvärlden är den också hela tiden involverad i olika förhandlingsprocesser. Det menar den australiensiske antropologen Michael Jackson (2008). Det vill säga, vår positionering är kontingent, alltid i riskzonen att förskjutas. Inget är, enligt detta resonemang, givet eller skulle ens kunna vara det under andra förhållanden. Huruvida det är möjligt för en person att förskjuta sin position i en önskad riktning är dock en fråga om makt. Vi har olika möjligheter att återta en förlorad subjektposition. Att kunna definiera eller omstrukturera ett rum är den privilegierades möjlighet.

Inte nog med att världen vecklar ut sig för oss på olika sätt, den är också *tillgänglig* för oss i olika grad. Både vår perception och vårt handlingsutrymme är villkorade. Så frågan varför jag inte bara var den jag ville vara handlar alltså både om att vi varseblir världen på olika premisser och att vad jag tillåts göra i en viss omgivning beror på vem jag är i världen. Vem jag blev och vad jag kunde göra i den där situationen berodde på förutsättningarna.

En konsekvens av att min subjektposition skiftade som den gjorde var att mitt fokus riktades och fick mig att erfara rummet och kontexten på ett sätt som gjorde mig obekvämt. Istället för att med nyfikenhet ta in de olika artefakter som fanns utställda kände jag något som närmast kan liknas vid instängdhet. Det var som att vart jag än vände mig såg en allvarsam, skäggig patriark ner på mig. Jag kände mig tyngd och maktlös – en reaktion som förvånade mig. Det kändes som att jag tappade min förmåga att förhålla mig förbehållslöst till platsen. Gjorde jag det?

Helt klart upplevde jag en känsla av förlust – en skiftning som kändes i kroppen. Vad gick förlorat? Kanske en viss naivitet. Jag vet inte om jag behövt bli medveten om hur villkorad min erfarenhet är förut, eftersom min kropp passerar så ofta. Kanske känslan av att vara i ett neutralt eller opartiskt tillstånd, den där särskilda formen av subjektivitet som ofta maskeras som objektiv. Erfarenheten i Kiev aktualiserade med andra ord frågor om subjektivitet och epistemologi. Vem är det kunskapande subjektet och hur samlar vi kunskap? Omgivningen ter sig uppenbarligen olika för oss beroende på intresse, situation och perspektiv.

Utestängd

Men hallå, det finns ju en annan förklaring. Tänk om det bara handlade om att jag ville vara med och känna gemenskap, men kände mig utestängd. För inte nog med att jag konfronterades och positionerades av mina egna och

andras föreställningar om vem jag borde vara, det blev också tydligt att jag inte hade tillgång till rummet och människorna där. När Merleau-Ponty i *The phenomenology of perception* talar om "rum" illustrerar han hur kroppar anpassar sig till rummets premisser. Det är inte en given eller universell erfarenhet att bebo ett rum. Men att befinna sig i ett tillstånd där en inte vet vad som gäller, som inte upplevs stabilt, är förknippat med obehag. Han säger att "[t]he lability of levels gives not merely the intellectual experience of disorder, but also the living experience of vertigo and nausea, which is the consciousness of, and the horror caused by, our contingency" (Merleau-Ponty 2012: 303). Som relationella varelser desorienteras vi alltså av att inte hänga med i sammanhanget, när vi inte vet vad som förväntas av oss eller vilka principer som styr kontexten. Att tappa bäringen, eller snarare att inte ha tillgång till fast mark, genererar en sorts "existentiell sjösjuka", för att låna kulturgeografen Erika Sigvardsdotters uttryck (2012). Gissningsvis skulle jag känna mig tillfreds om jag också satt där och sörplade te. Om jag fick erfara känslan av gemenskap som tanterna förmodligen hade. Även i detta resonemang handlar det om tillgång till platsen och sammanhanget. Passar jag in? Passerar jag? Det är kanske inte så orimliga frågor ändå. Men det handlar också om ambivalensen i att vilja vara en del av något och ändå inte. För som sagt, jag ville ju egentligen varken anpassa mig eller höra hemma. Eller ville jag det?

Referenser

- Ahmed, Sara (2011) *Vithetens hegemoni*. Hägersten: Tankekraft.
- Csordas, Thomas J (red) (1994) *Embodiment and experience: the existential ground of culture and self*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Foucault, Michel (1994) *The order of things: an archaeology of the human sciences*. New York: Vintage Books.
- Gibson, James J (1986) *The ecological approach to visual perception*. Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum Associates.
- Jackson, Michael (2008) *Existential anthropology: events, exigencies, and effects*. New York: Berghahn Books.
- Moi, Toril (1999) *What is a woman?: and other essays*. Oxford: Oxford University Press.
- Merleau-Ponty, Maurice (2012) *Phenomenology of perception*. Engelsk översättning av Donald A Landes. London: Routledge.
- Sapolsky, Robert M (2003) *Varför zebror inte får magsår*. Stockholm: Natur och Kultur.
- Sartre, Jean-Paul (1948) *The emotions: outline of a theory*. Engelsk översättning av Bernard Frechtman. New York: Philosophical Library.
- Sigvardsdotter, Erika (2012) *Presenting the absent: an account of undocumentedness in Sweden*. Diss. Uppsala: Uppsala universitet, 2012.

Ann af Burén

Fil. dr och lektor i religionsvetenskap vid Södertörns högskola

E-post: ann.af.buren@sh.se