

Fataburen 1985

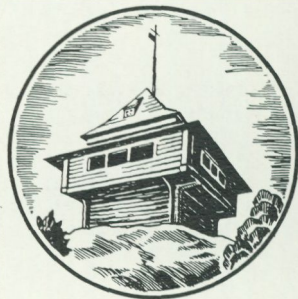
Fataburen

1985



Det sårbara samhället

Fataburen



1985

Nordiska museets och Skansens årsbok

Redaktör: Mátyás Szabó
Redaktionssekreterare: Berit Nordin

Summaries translated into English by
John Hogg

Omslagsbild: Målning av Paolo Uccelli (ca 1397–1475), Sankt Göran
och draken, omkring 1455.

Omslagsarrangemang: Håkan Lindström
Om inte annat anges tillhör bildmaterialet Nordiska museet
© Nordiska museet och respektive författare
Tryckt hos Bohuslänningens Boktryckeri AB, Uddevalla 1985
ISBN 91 7108 247 6
ISSN 0348 971 X

Samhälle och sårbarhet

Reflektioner från ett kulturanalytiskt perspektiv

Karl-Olov Arnstberg

Vad som icke är skadligt för staten skadar icke heller medborgaren. Vid varje föreställning om liden skada kan du använda följande sats: ifall icke staten skadas av detta, så skadas icke heller jag.

Marcus Aurelius

Stat heter det kallaste av alla kalla odjur. Kallt ljuger det också; och dess lögn krälar ur dess mun: Jag, Staten, är folket.

Friedrich Nietzsche

Vad är det som är sårbart?

Vissa frågeställningar leder snabbt ut på djupt vatten. Att skriva en essä till årets nummer av Fataburen och dess tema "Det sårbara samhället" uppfattade jag som en klart avgränsad uppgift. "Samhälle" var ett samlingsnamn för ett antal institutioner, dvs familjen, kyrkan, skatteverket, polisen, socialstyrelsen etc, vilka var sammanfogade i en hierarkisk struktur, omgärdad av nationella gränser. Att diskutera sårbarhet blev liktydigt med att diskutera hur dessa institutioner riskerade att skadas eller förstöras.

När jag tog itu med uppgiften visade det sig emellertid inte alls vara så tydligt vad "samhället" var för något. Vad är det som gör att man kan uppfatta exempelvis familjen och skatteverket som jämförbara storheter? Och på vilket sätt är de sammanfogade? Var det meningsfullt att lägga in *alla* institutioner man kunde finna i begreppet samhälle? För att plocka lite godtyckligt, hörde konsumbutiken, Philipskoncernen och Motorcykelhistoriska klubben också dit? Om man besvarade den frågan jakande uppstod genast en annan: vad *gör* samhället för sina medborgare? Eller mot? Institutionerna kunde ju inte gärna hanteras som

något som "bara fanns" utan måste ses i sina verksamheter.

Snart kom jag fram till att den uppgift som främst tycktes förena institutionerna i ett samhälle var att de distribuerade rättigheter och skyldigheter till invånarna. Samhället är en organisation som makt kanaliseras genom. Skulle då begreppet "Det sårbara samhället" uppfattas som en tydlig pekpinne mot maktanalyser? Det perspektivet föreföll mig som för snävt.

Sårbarhet blev inte bara ett mångtydigt utan också laddat begrepp. I sig pekade det ut något negativt. Det visade hur något *levande*, något *vitalt* var hotat. Men om det var makten som var hotad, så var väl sårbarhet egentligen ett positivt begrepp, något eftersträvanvärt, eftersom det blev liktydigt med förändringsbenägenhet och anpassbarhet? Ett osårbart samhälle – fassansfulla tanke – var inte bara detsamma som en allomfattande och definitiv diktatur utan säkert också ett olevbart samhälle.

Det är frestande att utifrån reflektioner som dessa visa att "det sårbara samhället" inte är ett bra tema därför att det erbjuder tolkningssvårigheter. En sådan frestelse är det emellertid onödigt att falla för. Med samma fog kan man säga att ett begrepp

som "sätter fart på tankarna" är lyckligt valt. Forskning är visserligen en verksamhet som syftar till entydighet, men det gäller i första hand resultaten. Själva forskningsprocessen måste inte gå på räls, om man menar att forskning bör leda till nya, eller åtminstone oväntade insikter.

Jag har i den fortsatta framställningen valt att presentera ett ganska stort antal inte alltför entydigt sammanfogade idéer. Samhälle behandlas som en diffus samlingsbeteckning, ungefär som vi använder begreppet i vardagstillvaron. Ibland betyder det den svenska nationen, ibland social gemenskap, ibland den överhetliga Staten. Det kan också betyda kollektivet i motsättning till individen.

Det finns ändå en röd – eller eftersom den inte är särskilt tydligt, rosa – tråd inlagd i framställningen. Dess ena ände är samhället som *föreställning*, där det diskuteras hur människorna i ett samhälle kommer överens om att "se" sin tillvaro på ett visst sätt. Därifrån fortsätter tråden till samhället som *vardagstillvaro*, vilket diskuteras med olika slags dans som empiriskt material. Den löper sedan över till samhället som *försvarssystem*, fortsätter med samhället som *fångenskap* att söka fly ifrån, stannar upp vid *våldet* som det stora samhällshotet samt hur medlemmarna bär sig åt för att tämja detta våld. Tråden löper alltså från "samhället som föreställning" till samhället som en synnerligen konkret verklighet. I ett avslutande kapitel vill jag hitta en annan angreppsvinkel och tar individen som utgångspunkt för en diskussion av på vilka sätt samhället kan utgöra ett hot mot individer.

Denna essä är således skriven utan anspråk på vare sig allmängiltighet eller otadlighet. Vad som erbjuds är några resonemang om samhällets sårbarhet som från ett etnologiskt perspektiv tett sig fruktbara.

Alla gör vi partiska beskrivningar

Ett möjligt sätt att hantera samhällsbegreppet på, är att diskutera det som en tankegestalt, en stereotyp föreställning som

"bebor" allas våra medvetanden. När den benämnes stereotyp, så innebär det helt enkelt att "det faktiska samhället" är så stort och komplicerat, att vi alla måste skapa oss en selektiv bild av hur det är uppbyggt och fungerar. Denna selektiva och samtidigt generaliserande bild har vi vanligen inte konstruerat via några rationella och systematiska utredningar. Man skulle kunna säga att envar bland oss bygger upp sin stereotyp utifrån de delar av samhället som råkar "drabba" oss. Två exempel:

På svenska bjudningar bland idel främmande personer i äldre medelåldrar där alla kallade varandra och mig du och vid förnamn kände jag mig ibland som på barnkalas.

Men bara förnamnet räckte inte, som för barn; jag hade först velat lära mig tillnamnen. För hur undgå att blanda ihop dessa personer vid namn Bengt och Brita och Hans och Margareta med alla andra med samma namn jag nyligen råkat?

Denna efternamnslöshet blev i min föreställning sammankopplad med det svenska personnummersystemet.

Jag var inte förberedd och reagerade med starkt obehag; aldrig hade jag levat i ett land där man på post och bank och i övriga officiella instanser endast frågade efter personnumret, *endast* det! – som hade en människas namn ingen funktion.

Plötsligt var jag reducerad till en sifferkombination; det enda som bevisade min identitet, att jag överhuvudtaget existerade – liksom jag i icke datoriserade sammanhang var reducerad till ett förnamn

(M Alopaeus 1983:130).

Det vi i värsta fall är på väg mot är ett totalitärt samhälle av delvis ny typ. ... Vägen dit kommer att administreras av förbindliga och sympatiska individer, i sin tur "maktlösa" gentemot en till synes obönhörlig eller fullständigt osynlig utveckling. Ett varaktigt totalitärt system är aldrig frukten av en komplott mellan maktlystna individer – "monopolkapitalets förlängda arm", "mediavänstern" eller "öststatssocialister" eller vad vulgärdebattens djävul kan heta för tillfället. Det är en produktionsapparat som tappat kontakten med sin ursprungliga uppgift och blivit sitt eget mål. Det nya systemets makthavare, partipanterna, har förts till sin plats av systemet, och deras egenintressen sammanfaller därför med systemets eller korporationens blinda vilja. Vad

som växer fram är ett slags toppadministratörernas oligarki, en elektronisk feodalstat, ett system som i många avseenden påminner om medeltidens

(G Hägg 1984:30).

Flera saker kan sägas om denna typ av kritik. Den "frie" litteratören har en bestämmd position att kritisera samhället från. Detta gör att man kan urskilja vissa favorit-teman. Det om det totalitära samhället är kanske den mest omhuldade (jämför med Kafka-resonemanget i slutavsnittet). Ändå, det är inte så att kritiken är godtycklig i förhållande till "verkligheten". Den måste spegla något som "vi vet" om samhället. Samtidigt är det kritik som knappast kan hanteras som en rättvis *beskrivning* av samhället. För det första kan så oerhört mycket sägas om samhället, att själva urvalet gör det sagda till partsinlagor. För det andra fungerar våra sinnen så att vi pekar ut sådant som vi är missnöjda med, därför att det ju endast är sådant som det finns någon anledning att åtgärda.

För att härmed inte ta udden av samhällskritiken som sådan bör det kanske tilläggas att missnöje inte bara är subjektivt utan också en form av klarsyn. Likaväl som kärleken förblindar, så gör besvikelsen oss seende.

Samtidigt som den medvetna och interna samhällsbeskrivningen – eller debatten – mest formas utifrån missnöje, så finns en *underförstådd* kunskap om samhället. Mycket av det som är bra känner vi till utan att alls ägna det någon uppmärksamhet. Denna underförstådda kunskap – som givetvis är mer omfångsrik än missnöjet – aktiveras först när något fallerar. Ofta är det i relation till främlingar som man tycker sig ha anledning att peka ut positiva drag i det svenska samhället, exempelvis att "här tar vi inte livet av folk bara för att de hyser avvikande politiska åsikter", "här är skola och sjukvård uppbyggda efter ett någorlunda fungerande jämlikhetsideal" etc. Sådant finns det endast undantagsvis anledning att lyfta fram i inbördes diskussioner.

Också när man reser eller bor i andra samhällen upptäcker man positiva drag i

det egna samhället. Strejkande vattenledningar och elsystem, löften som inte uppfylls, fullpackade bussar som inte följer några tidtabeller (eller vad det nu kan vara) utgör påminnelser om det egna samhället i positiv bemärkelse.

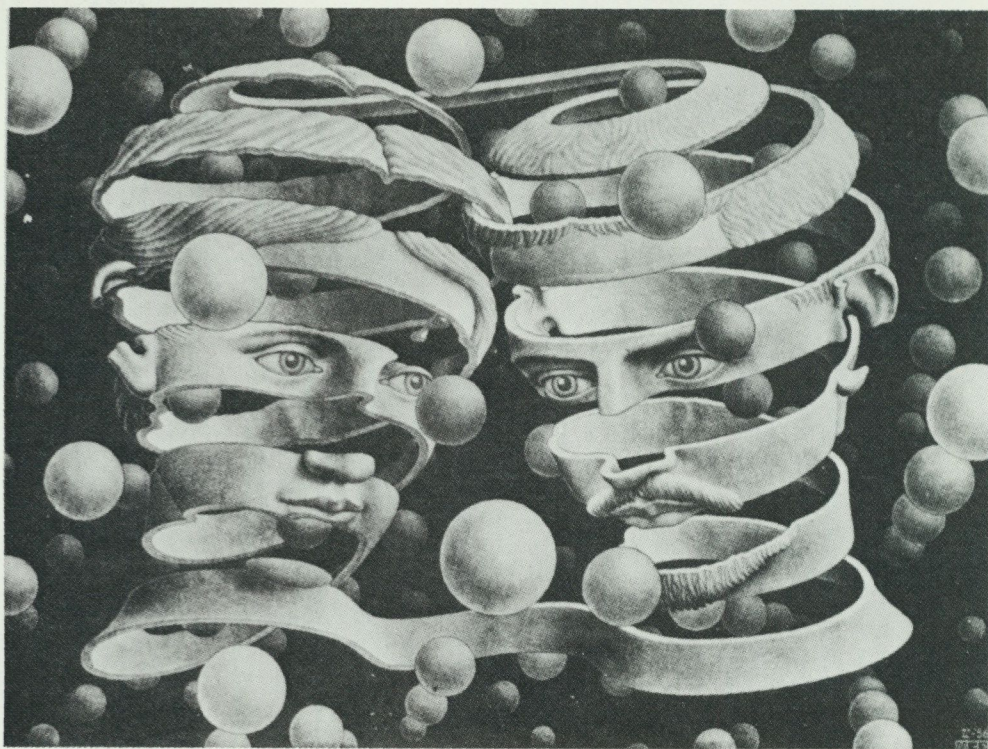
Det bör tilläggas att också denna underförstådda kunskap blir föremål för ett urval när den aktiveras. Också positiva konstateranden är vanligtvis mycket stereotypa och generaliserande. Vi "väljer" hela tiden i vår arsenal av möjliga utsagor om samhället. Annorlunda uttryckt: vad man "vet" om samhället är en sak och vad man säger om det är sammanhangsorienterat. Sammantaget har dock *bilden* av samhället (i såväl sina underförstådda som i sina medvetna delar) som uppgift att *ordna* våra kunskaper och bekräfta tillvarons mening (också om bekräftelsen tar form av ett avståndstagande).

Ett perspektiv med begränsningar

Den suggestivt resonerande pessimistiske 1800-talsfilosofen Shopenhauer har i inledningen till "Världen som föreställning" givit en beskrivning av det läge ur vilket vi måste konstruera såväl samhället som våra föreställningar om det. Shopenhauers bild har stark resonans i åtminstone mitt medvetande:

I den oändliga rymden sväva otaliga lysande klot; kring vart och ett av dem kretsar ungefär ett dussin mindre och belysta klot, som äro heta inuti och överdragna med en stelnad, kall skorpa, på vilken en mögelhinna alstrat levande och förnimmande väsen: det är den empiriska sanningen, det reala, världen. Men för en tänkande varelse är det ett kinkigt läge att stå på ett av dessa otaliga, i den oändliga rymden fritt svävande klot utan att veta vadan eller varthän, och endast vara ett av oräkneliga liknande väsen, vilka alla trängas, ävlas, lida och rastlöst bli till och förgå i en tid utan början och slut, varvid ingenting annat består än materien och återvändande av samma, olikartade, organiska former genom vissa vägar och kanaler, vilka nu en gång existera (svensk övers 1942:42).

Shopenhauers konstaterande är lika giltigt i dag – samhällsbilden byggs upp utan



Få konstnärer har lika talande som holländaren M C Escher förmått gestalta de eviga frågorna.

grundstenar. Man kan också formulera saken som så – om man refererar till varje individs möjlighet att uppfatta verkligheten – att tankekonstruktionen utgör en begränsad reflex av en alldeles för stor verklighet (samtidigt som den – givetvis – utgör en del av samma verklighet i den meningen att individen i högsta grad är en del av den).

Det är frestande att ta till en metafor för att åskådliggöra denna idé. Man kan föreställa sig verkligheten som ett konstverk, en oljemålning som inte begränsas av någon ram, utan ju mer man låter blicken vandra uppåt, neråt eller åt sidorna, desto mer finns det att inte bara se utan också höra, känna, lukta och smaka. I denna situation är det nödvändigt att begränsa sin egen varseblivning, för att inte totalt förvirras av oändligheten. Men det räcker inte därmed. Man kanske beslutar sig för att låta alla sinnen koncentreras på en liten

detalj, utifrån tanken att det är bättre att begripa "något litet" än att förvirras av "alltsammans".

I sin iver att komma det avsnitt man valt ut "in på livet" skaffar man fram ett förstoringsglas för att kunna granska detaljerna. Då upptäcker man till sin egen förskräckelse att bilden inte bara blir tydligare utan också mer detaljerad. "Konstverkets" gestaltning låter sig inte upplösas i penseldrag, färgstoffer, ytstruktur etc utan det finns mer att upptäcka ju mer det förstoras. Det finns alltså ett oändligt och gåtfullt "djup" i det. I denna situation måste man sträcka vapen. Det är inte möjligt att begreppsligt omfatta oändligheten. Vi måste rama in den. Det är inte heller möjligt att förstå att utforskningarna inte tar slut vid en viss punkt, hur mycket vi än begränsar oss.

Verkligheten har alltså en oändlighets-

karaktär hur vi än närmar oss den. Den är dessutom märkligt undanglidande, vilket gör att vi egentligen aldrig vet vilken form av kunskap vi har om den.

Det kanske inte är så underligt att vi alla avstår från att föra sådana här resonemang till sitt logiska slut. Med hjälp av våra sinnen och medvetanden avgränsar vi "lagom villatomter" i tillvaron. Och oftast, för att inte oroas för mycket, så ignorerar vi möjligheten att verkligheten ser annorlunda ut i andra villasamhällen – för att inte tala om hur den egentligen ser ut, utanför alla tomt- och kommungränser.¹

Vardagen som försvarssystem

De "svåra" insikterna, de som kan få oss att tappa livsviljan, måste hållas på avstånd. I första hand gäller det den på oss alla väntande döden – insikten om att ingenting av det vi gör betyder något i evighetens perspektiv. Detta gör vi huvudsakligen på två sätt, dels via politiska och religiösa *ideologier*, dels via de *sociala gemenskaper* vi är medlemmar av.

För att få en uppfattning av våra möjliga "identitetsgivare" i samhället kan man göra en uppställning enligt s 16:

I detta diagram är det sex möjliga identitetsgivare som samspelar med varandra. Givetvis är det teoretiskt möjligt att samtliga är "starka" men i praktiken råder ett konkurrensförhållande mellan dem. Man kan säga att medlemmarna i ett samhälle sällan behöver en sådan identifikatorisk "överladdning" som det skulle innebära att aktivt odla samtliga tillhörigheter.

För att börja med *livsvärlden* – ett begrepp som är hämtat från den tysk-amerikanske filosofen Alfred Schutz – refererar det till den sociala och fysiska värld vi föds in i. Den finns där före oss som individer och den kommer att finnas där efter individens död. Det är en värld som vi tilldelas – vi börjar inrätta oss i den så snart vi kommer till världen (eller som kanske vissa psykologer vill hävda, också dessförinnan). Folkgruppen eller nationen däremot – det stora samhället – presenterar sig som en *struktur*, en yttre värld som man visserligen till-

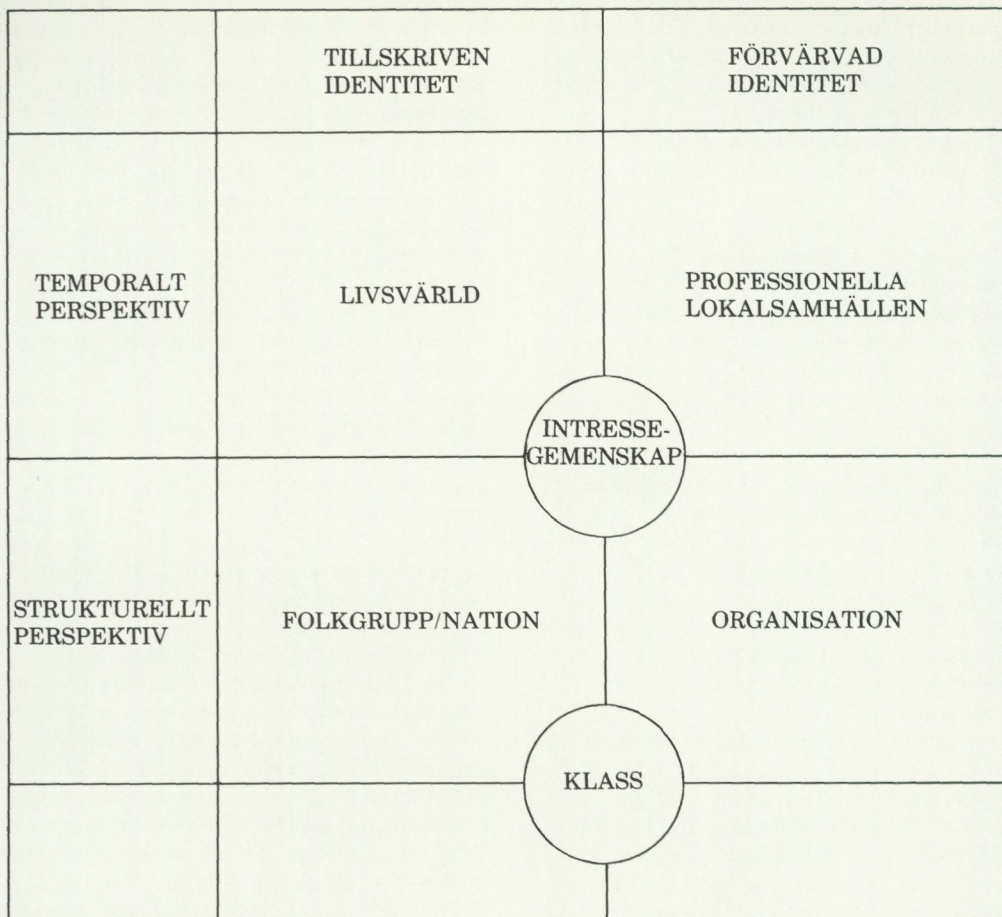
hör men som man inte helt kan överskåda.

Livsvärlden tar form av nära relationer med människor av kött och blod, vardagskontakter. Livsvärlden är också temporalt organiserad – det är en värld i vilken vi ständigt är på väg från den pågående handlingen in i nästa. Folkgruppen eller nationen däremot presenterar sig som en rad villkor, eller möjligheter respektive begränsningar. Den världen är befolkad av representanter för olika intressen. Medan livsvärlden är bebodd av folk som "morbror Gustav", "mamma", "Tomas" och "brorsan" är nationen eller folkgruppen befolkad av poliser, socialdemokrater, präster, handelsmän etc.

Livsvärld och nation kan givetvis uppfattas som två olika perspektiv på samma tillvaro, men begreppen kan också ses som namn på artegna samhällen, vilka ibland är väldigt sams och ihopkopplade och ibland i konflikt eller konkurrens med varandra. Nationen eller folkgruppen "ger" identitet via ideologier. Dessa kan förmedlas direkt till medlemmarna i egenskap av individer (jämför D. Riesmanns uttryck "den ensamma massan") men kan också ta andra vägar. Ibland har livsvärlden åtagit sig att förmedla en samhällelig ideologi. Så var t ex fallet i det förindustriella Sverige och "hustavlans värld".

Om man med ett starkt samhälle menar ett samhälle som har sina olika nivåer väl förankrade eller integrerade i varandra, så var givetvis det förindustriella Sverige ett skolexempel på "det starka samhället".

Det kan också uppstå en klyfta mellan samhället som distributör av ideologier och livsvärlden. I livsvärlden är ideologi inte i sig något särskilt verksamt "kitt" utan där är *relationer* det främsta byggmaterialet. Sverige i dag kan beskrivas som ett samhälle där de två nivåerna står i opposition till varandra. Livsvärldarna är starka, ibland så starka att de nästan kan uppfattas som försvarssystem gentemot en alltmer svåröverskådlig nation. De samhälleliga ideologierna genomsyrar knappast vardagen för flertalet svenskar. Det ideologiska engagemanget tar ofta formen av ett "dåligt sam-



vete". Man "borde" ägna politiken (exempelvis i form av fackligt arbete) eller religionen större uppmärksamhet än man egentligen gör. Men det önskvärda får vika för mer näralliggande uppgifter och man tycker sig egentligen inte "ha tid". Det är så mycket med vardagen och familjen som kommer i första rummet.

Våra yrkestillhörigheter kan behandlas som en parallell till de primära identitetsgivarna livsvärld och folkgrupp/nation. Inte alla men många bland oss har via våra yrken en dubbel tillhörighet, dels till den egna arbetsplatsen som en slags lokalsamhälle befolkat av professionella, dels till den större organisatoriska struktur som denna är

en del av, en struktur som man har begränsad insyn i och kontroll över. Organisationen kan naturligtvis vara bärare av en ideologi, man kan ju vara anställd inom kyrkan, en politisk organisation, staten etc men är det ofta inte. Att exempelvis tala om IBM-koncernens ideologi i ordets egentliga betydelse är vilseledande (även om IBM-ledningen skulle ha en annan åsikt). Ändå är det påtagligt ofta som yrkesmän (och -kvinnor) är solidariska med sina respektive organisationer. Orsaken härtil är uppenbar: den större organisationen är det professionella lokalsamhällets såväl uppdragsgivare som förutsättning. Så är som bekant inte nödvändigtvis fallet med relationen

mellan livsvärld och folkgrupp. Annorlunda uttryckt handlar de tillskrivna identiteterna i högre utsträckning om att man blir någon genom att *vara*, medan de förvärvade identiteterna är upphängda på vad man *gör*. Det professionella lokalsamhället är alltid uppdragstagare, vilket inte livsvärlden är.

Intressegemenskaper och klass som identifikatorisk grund skall här inte särskilt behandlas. Nog är att säga att intressegemenskapen givetvis kan ta vilken form som helst. Om man bara på något sätt kan ordna sin försörjning, så kan frimärkssamlande, heminredning eller vad som helst ta en överskuggande plats i varje människas liv, utgöra en hörnsten i meningskonstruktionen. Intressegemenskaper bygger upp livsvärldar. Klasstillhörigheten däremot är i första hand ideologigenererande.

Genom att exempelvis spalta upp samhällsbegreppet på detta sätt är det möjligt att mer preciserat diskutera dess sårbarhet. Vad är det som är sårbart? Är det livsvärldarna som hotas av en långt driven individualism? Är det de organisationer som ger de ekonomiska förutsättningarna för ett samhälle som hotas eller vad? Diskuterar man i vilken utsträckning samhället i sin helhet är "sårbart" går det att utgå från hypotesen att ett starkt samhälle i den meningen att det vare sig hotas av yttre influenser eller inre stridigheter, att dess invånare kommer att försvara det i händelse av yttre hot, har sina olika delar maximalt integrerade med varandra. I synnerhet är här relationen mellan den temporala och den strukturella nivån betydelsefull. I vilken utsträckning bär samhällsmedlemmarna på en ideologisk prägling som gör dem motiverade att försvara samhället som helhet inför yttre hot?

Det teoretiska resonemanget skall här inte drivas längre utan perspektivet "vardagen som försvarssystem" ägnas åt en diskussion av hur individen "förvärvvar meningsfullhet" genom att identifiera sig med ett professionellt lokalsamhälle.

Dans av skilda slag

Såsom i synnerhet den klassiske sociologen C H Cooley uppmärksammat finner vi våra positioner i samhället genom att iakttä hur vi blir behandlade av varandra. Vi är speglar av omgivningens föreställningar om oss (1902). Denna omgivning består dock i våra föreställningsvärldar inte enbart eller alltid främst av konkreta personer utan en slags "den generaliserade andre" (G H Mead 1934).

Den amerikanske sociologen och dansösen Gail A Hall har i detalj skildrat hur dansare av klassisk balett utformar sina professionella identifikationer och nödvändiga kompetenser inte bara som en reflex gentemot omgivningen utan också i en narcissistisk relation till sig själva via den spegel som vid sidan av stängen tillhör den nödvändiga rekvisitan för varje balettdansös (1977). Dansare – i synnerhet av klassisk balett – har som bekant en mycket stark identifikation med sina yrken och deras professionella lokalsamhällen är för dem synnerligen betydelsefulla identitetsgivare. Med tanke på att det som till höga ekonomiska kostnader produceras är något för gemene man så föga användbart som mycket stilerade rörelser, kan det vara intressant att se hur de förvärvvar denna starka identifikation och sedan jämföra med en näraliggande yrkestillhörighet – gogo-flickornas – som ändå utformas under helt andra villkor.

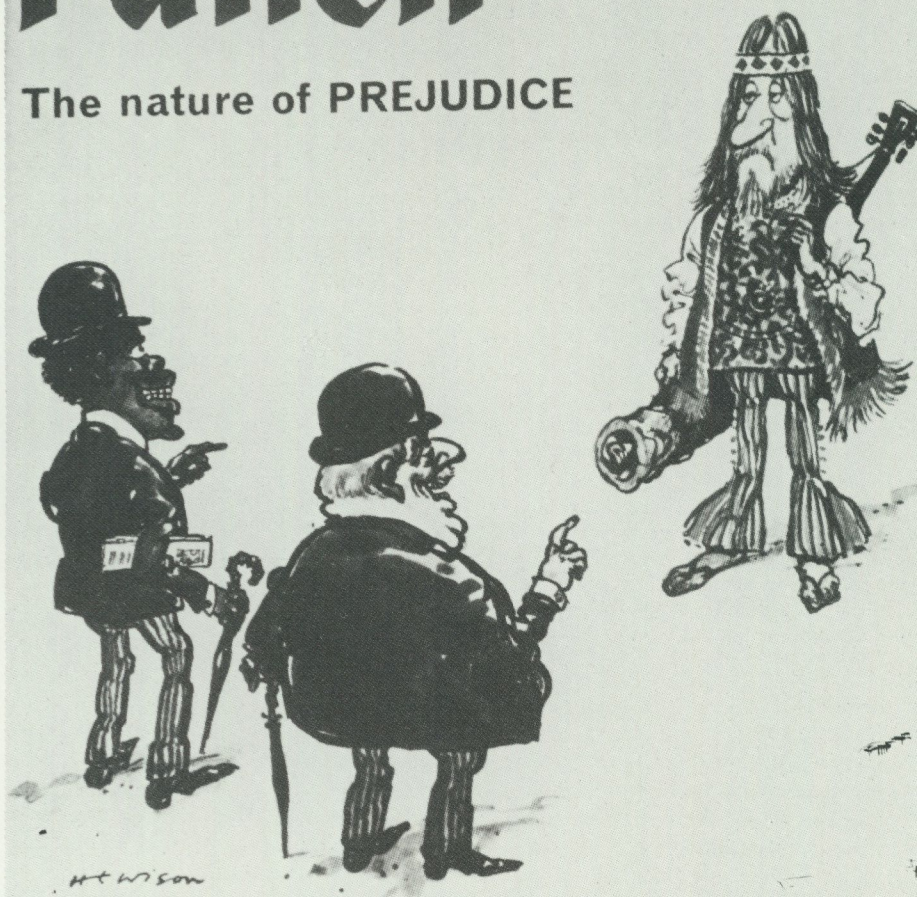
Balettdansörens yrke är omgivet med en arsenal av symboler som tilldelar det hög samhällelig prestige. Om dans i allmänhet förknippas med något lättsinnigt är balett det minst av allt. Gail A Hall skriver:

Till skillnad från andra former av dans vilka härrör ur den mänskliga kroppens naturliga rörelser är balettens förutsättningar onaturliga; de är uttänkta i syfte att skapa ett mycket speciellt rörelseschema. Ingredienser i denna teknik inkluderar lemmarnas utåtvridande, behärskandet av fötternas fem positioner och speciella placeringar och koordineringar för kroppen (s 193).

Hur förvärvvar och upprätthåller baletten sin samhälleliga respektabilitet och därigenom rättighet för de professionella utövar-

Punch

The nature of PREJUDICE



"För första gången i historien är människor våldsamt indignerade över att de saknar en klar och tillfredsställande identitetskänsla. Folk måste givetvis ha undrat över vilka de är och om deras liv är meningsfulla sedan medvetandets gryning och ömkat den person som inte föreföll kunna finna sin rätta plats och självkänsla. Men den växande idén att en sådan person är ett oförtjänt offer för social orättvisa för vilket samhället häftar i skuld, liksom idén att envar är berättigad till den känsla av mål och värde som härrör från en klar och tillfredsställande identitet, är ett historiskt nytt tema. Under andra hälften av 1900-talet är inte den angelägna frågan som den västerländska medelklassen ställer sig 'vad kan eller bör jag göra?' utan snarare 'vem kan och bör jag vara och hur bär jag mig åt för att bli det?'" (John H Marx 1980). Bilden är ett omslag till engelska "Punch" från 1967.

na att utkräva beundran och respekt? Till att börja med kan man konstatera att det är en lång och hård utbildning, som resulterar i att såväl dansare som åskådare övertygas om att klassisk dans är att *kunna* någonting. I allmänhet startar utbildningen tidigt och pågår i åtminstone ett tiotal år. Träningen är på en gång utpräglad kollektiv genom att äga rum i en klassrumssituation med läraren som auktoritet och individuell genom att den mest betydelsefulla relationen får ballerinan in spe allt starkare under sin utbildning med sig själv via spegeln. Med dess hjälp kan man till och med säga att hon omvandlar dans från att utgöra ett rörelseschema till en livsstil, ett sätt att vara och ett perspektiv att betrakta samhället i övrigt genom.

Dessa rörelser /de olika stegen/ ger legitim anledning till ett betraktande av spegeln, i en kontinuerlig uppbyggnad av det professionella självet. När det gäller poserandet har dansösen möjlighet att analysera det intryck hon förmedlar, samtidigt som hon omsorgsfullt uppvisar ett stoiskt ansiktsuttryck, så att inte känslorna rörande det egna självet skall avslöjas för de andra. Således, med blicken fastnaglad vid spegeln under ett kvardröjande moment, kan en elev helt privat reagera antingen med kraftig kritik eller frossa i självdyrkan (Hall s 206).

Viktigt för dansöserna är att arbetssituationen är klart avskild från den övriga vardagen, att den kommer att utgöra en alldeles särskild *meningsprovins*. Detta markeras på flera olika sätt. Själva träningsalen eller studion spelar naturligtvis stor roll med sin synnerligen spartanska och speciella inredning. Men det finns också andra verk samma markörer av att här pågår en speciell identitetsprägling. I likhet med läkarna och deras latin har dansöserna franskan som gemensamt arbetspråk. Och i likhet med sjukhusens påminnande högtalarutrop om "dr Carlsson till operation" och "syster Elisabeth till avdelning sju" har balettvärlden sin klassiska musik som en dramatisk bakgrund för yrkesutövningen. Omvärldens frånvaro markeras också via särskild klädsel. Balettattiraljer som exempelvis benvärmare kan slå igenom i det omgivan-

de samhället som en form av mode, men omvärldens moden tilläts knappast tränga in i dansarnas samhälle.

Identifikationen med dansarnas samhälle är stark för den som genomgått den hårda socialisationsprocessen, även om möjligheten att erhålla sin försörjning inom det är liten. Hall skriver, med avseende på amerikanska förhållanden:

Den objektiva möjligheten att någon av dessa dansare skall accepteras i ett yrkessammanhang är försumbar. Varje år reser tusentals av förhoppningsfulla balleriner från alla delar av USA till New York för att pröva för ett av de stora "balettkompanierna"; och varje år blir alla utom en handfull avvisade. Några av de försmäddade dansöserna börjar i en balettskola i New York för att avvakta nästa provningstillfälle. De kommer att fortsätta att ansöka säsong efter säsong under det de försörjer sig bäst de kan. Andra besvikna dansare får jobb i mindre, regionala eller lokala sammanhang, alternativt hankar sig fram genom att ta små dansroller i teateruppsättningar (s 219).

Trots motgångarna strävar de flesta aktivt efter att behålla medlemskapet i dansarnas lokalsamhälle.

Balett kräver höga insatser och upppoffringar, ger stark identifikation och för ett fåtal utvalda en prestigefylld samhällelig roll. Men det finns också helt andra former av professionell dans. En jämförelse med de sedan mitten av 1960-talet förekommande "go-go-flickorna" kan ge inblickar i villkoren för professionella lokalsamhällen.

Hon skulle haft på sig något lätt och dansat klassisk rysk balett
Då hade det varit konst
och befrämjat vår kultur
Det här är väl ingen konst
Censur, censur

sjunger Cornelis Vreeswijk i en av sina tidiga visor. Även om texten egentligen handlar om en strip-tease-dansös så speglar den ganska bra den låga prestige som go-go-dans åtnjuter. Fenomenet finns i två skilda former, varav den första var en utpräglad modeföreteelse i sextio-talets urbana disko-

teksvärld, då flickor kråmade och vaggade sig (eller hur man nu ska beskriva det) till rock- och diskomusik, halvnakna, i upphissade burar eller på särskilda plattformar. I diskoteksvärlden finns väl go-go-dansen knappast kvar längre, men den flyttade över till de "nattens vattenhål" som i form av barer med övervägande manlig publik i synnerhet återfinns i storstäder.

Diskotekens go-go-dansöser beskrevs av förespråkarna som ett inslag i en backanallisk berusning, ett sätt att förvandla passiva och tröga besökare till aktiva deltagare. "Action is everywhere" var ett av sextio-talets slagord och det gällde att få folk att "komma loss". Kritikerna menade givetvis att detta var en exploaterande och ovärdig sysselsättning men tyckte sig också kunna spåra framväxten av en ny personlighetstyp, avpersonifierad och autoerotisk. Go-go-dansöserna hade ingen show, inget program, inga namn. De var bara unga kvinnokroppar som kråmade sig till musik, ja to m igångsatta av själva musiken. I samma ögonblick som den tystnade var deras sysselsättning omöjlig. Och även om de utgjorde ett blickfång, så riktade de sig inte mot omvärlden utan var oåtkomligt hängande i sina burar, uppslukade av sig själva och sina monotona rörelser.

Barernas go-go-flickor övertar själva konstformen, men kontexten blir en annan. De kommer närmare publiken och riktar sig också till den. Männen får utmanande blickar och flickorna konkurrerar med barnmiljöns övriga inslag om uppmärksamhet. Här är de sexuella *subjekt* – kompetenta mansslukerskor – medan deras objektkaraktär stod i centrum på diskoteken.

De klassiska balettdansöserna präglas av och identifierar sig med sina professionella lokalsamhällen. Gör också go-go-dansöserna det? Arbetar de i decennier under umbäranden för att kunna ägna sig åt och försörja sig på sin konstform? Beundras och respekteras de för sin konstnärliga kompetens på samma sätt som balleriner?

Att de präglas av sina yrken – liksom man präglas av allt man gör – är uppenbart, men i övrigt är svaret nej. Utan att

spekulera i flickornas egna motiv för att "hoppa på jobbet" kan man konstatera att de inte identifierar sig med sina arbeten utan ser dem som mer eller mindre tillfälliga, samtidigt som de har sina yrkesambitioner riktade mot "legitima" yrken och karriärer. Go-go-dansen är inte samhällsskapande på samma sätt som den klassiska baletten är det.²

Därmed är emellertid inte allt sagt. Också barvärlden kan i sig ses som ett litet samhälle och en intressant fråga är vilka värden som go-go-flickorna där symboliserar och hur dessa står i relation till omvärlden. Det är ett perspektiv som utförligare skall behandlas längre fram i uppsatsen, i avsnittet om folkgruppen Sherpas, men frågan kan beröras redan här: vad är det för svårigheter som skapas i det vanliga, det legitima samhällslivet, och som nattetid åtgärdas vid bardiskarna? Likaväl som man från ett moralistiskt perspektiv kan beskriva go-go-dansen som något som "sårar" eller förnedrar ett samhälle och dess invånare, kan den från ett kulturanalytiskt perspektiv diskuteras som ett fenomen vilket gör samhället mindre sårbart, i den meningen att dess invånare "renade" eller "stärkta" kan fortsätta med det legitima samhällsuppehållandet.

Sociologen George Gonos, som skrivit om go-go-dans i USA (1976) vill gärna se den som en antites till det kultiverade vardagslivet. Dansöserna kreerar inga rollgestalter, det finns ingen handling i deras rollframträdande. De ger sig bara sin kvinnlighet hän. På likartat sätt är det med männen. Under dagtid spelar de olika samhälleliga roller. Men i barerna framträder de bara som män.

Således, namnlösa män och kvinnor konfronterar varandra på den mest grundläggande nivån, som medlemmar av de vidaste kategorier som mänsklig klassificering tillåter. Eftersom hennes handlingsmönster är naturligt, helt enkelt vad en kvinna instinktivt gör när hon *bara* är kvinna och omges av män, så svarar männen "instinktivt" mot detta som män som *bara* är män, för att möta henne på det plan där naturliga män och kvinnor möts (George Gonos 1976:211).

Detta perspektiv bekräftas också vid intervjuer med go-go-dansöser som menar att de möter männen som de *egentligen* är, avskalade sina sociala roller. Dessa flickor (lik-som strip-tease-dansöser och prostituerade) anser sig veta något om mannens verkliga natur.

Givetvis har också detta "avskalade möte" en kulturell form. Kvinnor *spelar* rollen av "bara kvinnor" och männen *spelar* rollen av "bara män". Det går inte att kliva ur sina sociala roller, ungefär som när man tar av sig kläderna. Det som är möjligt är att skifta till *andra* roller – och i det här fallet då sådana som är möjliga att definiera som *mer* naturliga. Det är vad som *kallas* verkligt, som gäller och inte några "absoluta" sanningar.

För att förstå barlivets och go-go-dansens samhällseliga funktion bör det alltså ställas i relation till vardagens elaborerade sociala tillvaro. Men man kan också jämföra med den klassiska baletten enligt samma tudelning: kultur – natur. Klassisk balett ligger på ett maximalt avstånd från det naturliga. Det är något synnerligen kvalificerat som måste läras in. Det ger hög samhälllig prestige. Go-go-dans ligger på ett maximalt avstånd från det kulturella, som den definieras. Det finns inget att lära in, det som gäller är att man förmår släppa på kulturen och ge sig hän. Go-go-dansen ger låg samhälllig prestige. På så sätt kan människans dubbla tillhörighet i själ och kropp återfinnas också i dansens virvlar.

Försvaret mot döden

Den meningslöshet som det gäller att värja sig emot presenterar sig i synnerhet på två sätt för oss. Dels i form av andra livsmönster, vilka hotar att *relativisera* den egna tillvaron, dels i form av död. Vad är det för mening med allting om det inte finns något absolut sant eller gott? Och: vad är det för mening med att kämpa och ävlas, när vi allihopa ändå skall dö?

Döden gör oss alla lika
skåda här de dödas ben
skilj sen ut bland arm och rika
en förnäm och en gemen

står det på ett benhus på Norbergs kyrkogård i Bergslagen.

I detta avsnitt skall det diskuteras hur döden hanteras i Sverige och flera andra västerländska samhällen. I det påföljande skall "kriget mot det annorlunda" exemplifieras med ett avsnitt om anabaptistgruppen Old Order Amish i USA.

I den civilisationskritiska retoriken påpekas ofta att vi i västerlandet gömt undan döden. Philippe Ariès säger exempelvis:

Döden har dragit sig tillbaka från hemmen till sjukhusen: den tillhör inte längre det välbekanta vardagslivet. Dagens människa har glömt den, eftersom hon inte ser den tillräckligt ofta och på tillräckligt nära håll: den har förvildats, och trots den vetenskapliga apparat som omger den besvärar den i högre grad sjukhuset, vetenskapens och teknikens område än hemmet, vardagslivets område (1978:232).

Det är förvisso en riktig iakttagelse. Samtidigt går det att konstatera att alla samhällen i alla tider "har problem" med döden och "måste göra något åt den". Det gäller inte bara döden i dess förhållande till livet, utan också dess ständiga underminering av den sociala ordningen. När en gemenskap (exempelvis en familj) förlorar en av sina medlemmar tar det ofta lång tid att bygga upp en ny fungerande gemenskap (om det överhuvudtaget går). Inget samhälle kan därför sluta fred med eller trivialisera döden.

I vårt samhälle, där uppfattningen att tillvarons innersta mening inte är själ utan materia dominerar, ses döden som förintelse. Nedanstående passus ur Reidar Eknerns diktberättelse "Efter flera tusen rad" (1974), där han följer sin åttaåriga dotters döende, är representativ:

Livet är allt du har; om du har fått det till skänks av någon högre makt – ond, god eller likgiltig – eller om du har kommit till världen bara av en nyck – ett slumpartat sammanträffande av ägg och sädescell – det inverkar inte på det faktum att du har fått bara ett enda liv, och att det är det livet du måste leva.

Jämsides därmed lever den kristna (bla) uppfattningen av döden som en passage till

en annan tillvaro kvar. För att vidga perspektivet, i österländska religioner är döden vanligen ett steg i återvändandets process. Hos ytterligare andra – tex Malinowskis trobriander – är döden ett utbytessystem mellan två riken, de levandes Kiriwina och de dödas Tuma (1948). Hos Baktaman-folket (Barth 1975) ökar dödandet av fiender den egna taroskörden och döden blir på så sätt en källa till liv. Vänder vi oss till den europeiska historien är medeltidens dödsdanser och 1800-talsromantikernas dödsdikt lika mycket försök att desarmera dödens innebörd (dvs utplånandet) som våra svenska samhällens långvårdsavdelningar och enskilda sjukhusrum. I det ena fallet lyfts den fram som något som i själva verket bör hyllas, i det andra göms den undan som något negativt.

Parallellt med "den svårhanterliga döden" löper en om och om igen ställd fråga: måste själva döendet vara så grymt därför att döden är det? Journalisten Berit Hedeby, filosofen Ingemar Hedenius, läkaren Ragnar Toss och andra utmanade under 1970-talet det svenska samhällets rutiner för döendet genom att hävda "rätten till vår död" (också uppbyggt som riksförbund). "Dödshjälpsrörelsen har nu 10 000 medlemmar och de enda som egentligen är emot är en grupp förstockade läkare och kvällstidningarna" sa Ingemar Hedenius i en intervju i Veckojournalen i september 1974. "Det är en kränkning mot människan att tvinga henne till meningslöst lidande" skrev Berit Hedeby i Dagens Nyheter den 7:e juni året dessförinnan. "Den som är trött på sitt liv ska själv få bestämma när hon vill avsluta det", sa Ragnar Toss i en intervju i Expressen den 12:e augusti 1977.

Men Ingemar Hedenius och de andra misstog sig på motståndets styrka. Uppfattningen om en humanare och "rationellare" inställning till döendet var visserligen något som många kunde dela, men utan att ta konsekvenserna av denna uppfattning. Med facit i hand går det att påstå att svenskarna inte ville ha aktiv dödshjälp, självmordskliniker o.d.

Samtidigt som detta konstateras måste

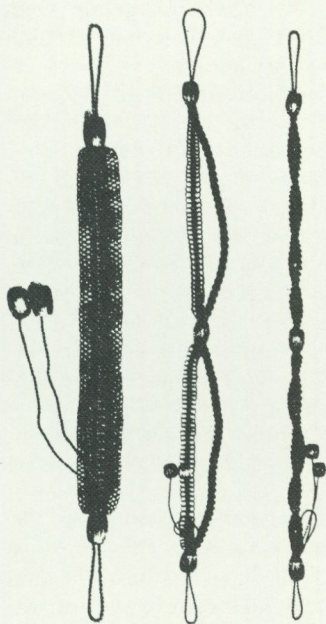
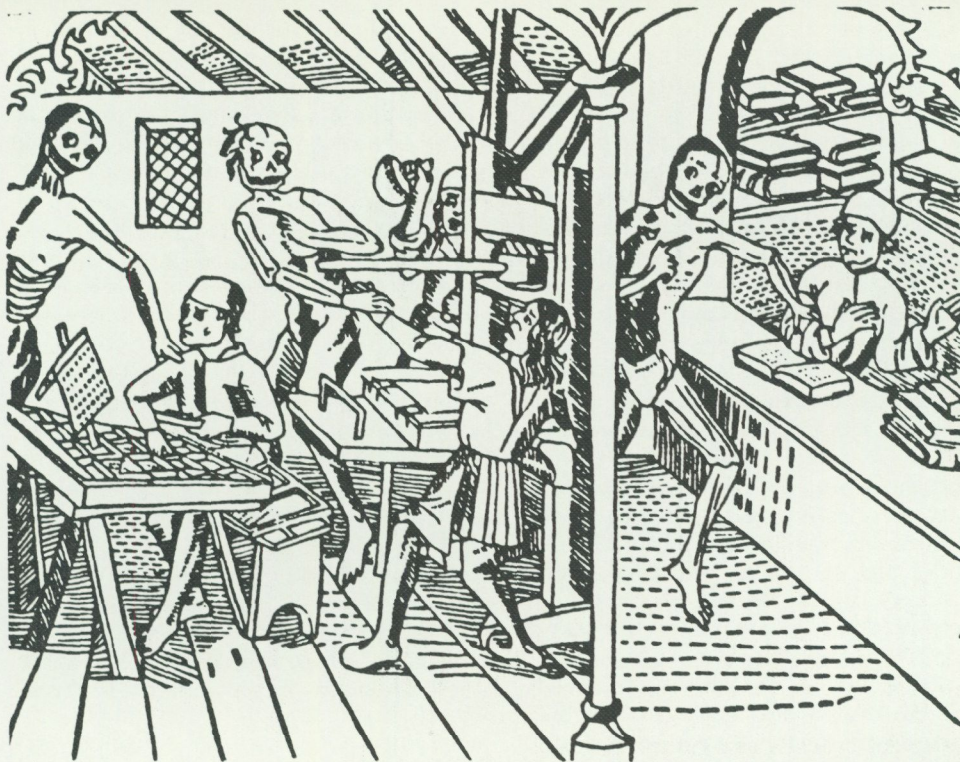
det inses att svenskarna inte därför väljer det utdragna sjukhuslidandet. Snarare kan man säga att vi stoppar huvudet i sanden, därför att vi inte förmår välja mellan olika döenderutiner. Vi "väljer livet" och får det grymma döendet som en konsekvens.

Förhållningssättet ter sig följdriktigt. Så länge uppfattningen att människan kommer ur intet och via döden går in i intet är dominant (för att parafrasera en av Sartres tankar) är det svårt att förstå hur man ska kunna bli "vän med döden". "Dödens obefintlighet" är resultatet av en oantaglig valsituation. Det går inte att förneka det förlängda lidande som en högt utvecklad sjukvårdsteknologi medfört med avseende på döden. Men det går inte heller att välja ett lidelsefritt förhållningssätt. Krasst uttryckt så tar folk inte livet av varandra, så länge döden är liktydigt med utplåning. Först när den klätts i en annan symbolisk dräkt, när den uppfattas som en transformation till en annan tillvaro, blir det möjligt för samhället att sanktionera något annat än förnekelsen.³

Old Order Amish

Amish-folket, en anabaptistgrupp som finns bla i USA har blivit kända för sina stabila lokalsamhällen och häpnadsväckande förmåga att motstå kulturell påverkan från det amerikanska samhället. Medan den typiske amerikanske jordbrukaren i samma landsdelar har ett högt mekaniserat jordbruk, vilket gör honom och hans familj beroende av externa källor för egen konsumtion har Amish förblivit omechaniserade och relativt självförsörjande. Amish förkastar av religiösa skäl vår "maskincivilisation". Man använder således inte elektricitet och inga andra än vind- och vattendrivna maskiner.

När en liten religiös, etnisk eller annan grupp kommer i kontakt med en större på ett sådant sätt att den känner sin kulturella särart hotad söker den skydda sig. Ytterst få grupper klarar dock att ställa upp gränser som är giltiga inte bara för den första utan för många efterföljande generationer. Old Order Amish, som är den mest



När samhällsförändringar sker via uppfinningar eller sociala omvälvningar, riktas i allmänhet blickarna mot det som tillkom, snarare än det som förlorats. I evolutionistisk anda frågar man sig ibland till och med om det som gick förlorat verkligen hade något värde. Varför gick det i så fall förlorat? Utan att lägga några moraliska perspektiv därpå kan man konstatera att lika väl som samhället tillföres kompetenser, så utarimas det på sådana. Ett exempel är den kärleksfulla skicklighet med vilken de medeltida munkarna förfärdigade sina handskrivna böcker. Det är ingen tillfällighet att en av de äldsta kända framställningarna av en tryckpress ingår i en dödsdans (Lyon 1499). Ett annat exempel är de konstfärdiga hårarbeten som dalkullor, i synnerhet från Våmhus, förfärdigade och sålde under i synnerhet 1800-talets arbetsvandringar. Att det fortfarande finns folk som kan göra hårarbeten innebär inte att denna kompetens i sin sociala utbredning har bevarats.

ortodoxa gruppen bland Amish, har lyckats med detta under flera hundra år. Det blir då intressant att undersöka vari dessa sk gränsbevarande mekanismer består.

Som den mest övergripande kan tendensen till isolering och frivillig segregation betraktas. Denna tar sig uttryck i en strävan efter att förlägga gårdarna i distrikt, som helt behärskas av Amish, vilket gör det möjligt att nedbringa kontakterna med majoritetssamhället till ett minimum. Amish försöker att i så hög utsträckning som möjligt vara självförsörjande och i de fall de inte är det, ge kontant ersättning för de varor och tjänster som erhålles från majoritetssamhället. Likaledes föredrar man att få kontant ersättning för varor man säljer. Tjänster säljer man däremot ogärna, vilket inte hindrar att man är villiga att utan ersättning hjälpa en granne i trångmål, även när han inte tillhör sekten.

Eftersom Amish-folket inte är klasskiktat, har det inte någon specialistgrupp som sysslar med att ge sektens livsstil dess form. Försvaret av det egna samhället är något som varje vuxen Amish har ansvar för. Bristen på ledare kompenseras med en mycket stark social kontroll, vilken blir särdeles effektiv när konkurrensen från majoritetssamhället nedbringas till ett minimum. Här spelar avsaknaden av radio, TV och telefon en viktig roll. Även avsaknaden av moderna transportmedel kan sägas ha en skyddsfunktion. Har man enbart tillgång till häst och vagn är det inte så enkelt att skapa bestående kontakter med företrädare för värdkulturen, i varje fall inte om de bor på något avstånd. Tillgången till ett eget språk har likaledes en viktig funktion när det gäller att skapa gruppidentitet. Amish talar sins emellan en ålderdomlig tysk dialekt. De lever i en etnisk enklav och endogami, dvs giftermål inom den egna gruppen är förhärskande. Viktigt är också att man inte hävdar den egna livsstilens överlägsenhet vid kontakter med företrädare för majoritetssamhället. Eftersom man inte bedriver någon mission är ett sådant hävdande ändamålslost. Den som avslöjar mer om den egna livsstilen än vad som är

behövligt för att bemästra den aktuella situationen riskerar att dras in i ett resone-mang där det blir svårt att försvara de egna värderingarna. Sammanfattar man de gränsbevarande mekanismerna för Old Order Amish blir det sålunda.

1. Frivillig isolering och segregation.
2. Mönster för inbördes hjälp, som manipuleras i avsikt att skydda de lokala aspekterna på den egna kulturen. Detta gäller i synnerhet vid inköp av nya gårdar.
3. Stark social kontroll.
4. Endogami.
5. Innehav av ett särskilt språk.
6. Selektiva kontakter med företrädare för majoritetssamhället, dvs den roll som visas upp bestäms av syftet med kontakten.

Utrymmet medger här inte en fördjupad diskussion av hur Amish-folket skyddar sitt eget samhälle. Nog är att påpeka att de dessutom måste se till att ha kontroll över barnens uppföstran och utbildning. Uppföstran man inte sina barn till solidariska medlemmar, så kommer det inte att finnas några Amish i framtiden.

För att inte bilden skall bli alltför idyllisk, ska det kanske tilläggas att det moderna amerikanska samhället ständigt erbjuder Amish nya svårigheter att tampas med. Det rör inte bara stora frågor som skolgång och militärtjänst utan också små. Exempelvis införde man i en amerikansk stat i slutet av 1960-talet en lag på att alla långsamma fordon skulle ha en rödgul varningstriangel baktill. Eftersom Amish använder häst och vagn måste de montera på dessa varningstrianglar. Men Amish avskyr alla utmanande symboler och vägrade använda tecknet, som de uppfattade som en djävulens symbol. Åtminstone tre familjer flyttade från staten innan man gjorde undantag för Amish.

Amish-folkets situation visar vilka omfattande åtgärder som krävs av en avvikande minoritet inom en majoritets domäner, för att denna skall förmå bevara sig över många generationsskiften. Huvuddragen i

detta förhållningssätt är också giltiga i Sverige.

När det gäller majoritetens förmåga att skydda sig gentemot minoriteters inflytande sker detta via fördomar och diskriminering, vilket här inte särskilt skall behandlas. Intresset skall istället riktas mot ett majoritetssamhälles svårigheter att skydda sig gentemot inflytande från ett annat samhällssystem.

Blir vi amerikaner?

Varför ska jag vara svenskfödd och inte en lycklig amerikan
Bara ha turbo, Rolex, sportbåt och villa med altan
Då andra har slott och eget plan

sjunger Magnus Uggla på LP:n "Välkommen till folkhemmet".

Vissa samhällen sänder ut starka budskap och kan som sådana liknas vid väldiga radiosändare. Andra kulturer är mer eller mindre mottagliga. Amish-folket har inte bara ställt in sin mottagare på en helt annan frekvens än den som den amerikanska kulturen sänder på utan det skyddar sig dessutom med en effektiv störningssändare (om man nu kan använda denna liknelse för en folkgrupp som tar avstånd från radioapparater).

Liknelsen med en radiosändare blir extra attraktiv när man diskuterar hur ett samhälle kan påverka ett annat som befinner sig på andra sidan av jordklotet. Man kan exempelvis undra över om inte det svenska samhället är mer mottagligt för amerikansk påverkan än vad Amish är. Med lite god vilja kan man också med samma grundidé förstå hur ett sedan länge försvunnet samhälle via sina kvarlevor kan utöva ett avsevärt inflytande. Se till exempel hur klassicismen och antika ideal gång på gång revitaliserats i Västerlandets historia.

För att hålla sig till Amerika, ett exempel: 1970–71 arrangerades en konstutställning kallad "Svenskt Alternativ". Den var uppbackad av etablerade institutioner inom konstlivet och ägde rum dels på Moderna museet i Stockholm, dels på Musée d'Art

Moderne de la Ville de Paris. I utställningen deltog åtta kända svenska konstnärer, samtliga i trettioårsåldern.⁴ Ingen bland dem rörde sig med ett formspråk som kunde uppfattas som specifikt svenskt. Deras konstverk kunde lika gärna ha målats i något annat europeiskt land, eller i Nordamerika. Två av dem använde ett elaborerat amerikanskt symbolspråk, nämligen Lars Hillersberg med sitt häcklande av i synnerhet den amerikanska imperialismen och John-e Franzén med sin fascination av den amerikanska bil-, motorcykel- och våldskulturen. Franzén äger i detta sammanhang sitt särskilda intresse, därför att det verkligen är "drömmen om Amerika" som slår emot oss i hans bilder, en starkt symboliskt laddad 1960-talskultur, exponerad lika gärna via Franzéns bilder som via Peter Fondas gestaltning av "Captain America" i kultfilmen "Easy Rider".

Visade konstutställningen verkligen upp ett svenskt alternativ? Var det inte snarare ett Sverige som inifrån höll på att förvandlas till en amerikansk satellitstat – med konstnärer som föregångare och vägröjare? Hur skall man uppfatta ett land som sorterar in konstnärer som producerar amerikanska bilder i en konstutställning med namnet "Svenskt Alternativ"? Och vad ska man tro om John-e Franzéns egen kommentar i utställningskatalogen?

Jag hittar inte på bilder, dom tvingar sig på mig, därför att jag är sådan, därför att jag ser saker som andra inte ser, därför att jag i första hand är MÅLARE! Därför att jag är en Hell's Angel lika mycket som en bonde i Uppland. Därför att jag hör hemma lika bra i Sverige som i U.S.A....

Bästa hälsningar

John-e (Lonely Wolf) Franzén

Sverige kan uppfattas som det mest amerikaniserade landet i Europa. Oavsett om detta är sant eller om man kan finna något land med ännu större mottaglighet för amerikanska värderingar, så är den nordamerikanska kulturens genomslagskraft hos svenskarna slående. Frågan är exempelvis om det finns några svenska städer som lika ofta presenteras i TVs underhållningspro-

gram som New York, Los Angeles och Dallas. Andra frågor: säljer svensk populärmusik lika bra som amerikansk, vad skall det vara för varumärke på jeansen etc?

På denna typ av inflytande är många benägna att i första hand anlägga ett moraliskt perspektiv. Diskuterar man sårbarhet med avseende på sådana här frågor blir de flesta pessimistiska. Det är onekligen både svårt och politiskt betänkligt att bygga upp ett försvar mot sådant som många bland samhällets invånare eftersträvar i både ord och handling.

Ett förändrat eller inlånat formspråk fungerar inte i sig identitetsförsvagande. De symboler vi hyllar behöver inte vara – exempelvis – svenska, för att fungera stärkande på den svenska identiteten. Sport på elitnivå utgör här ett synnerligen pedagogiskt exempel. Ishockey är ingen svensk uppfinning eller särskilt förknippat med Sverige, lika lite som slalom eller tennis. Ändå fungerar sportens idoler nationalistiskt såväl integrerande som stärkande. När Sverige har slagit Sovjetunionen i ishockey (när hände det senast?), nationalsången spelas och flaggan hissas i sporthallen, så är det säkert en och annan svensk framför sin tv, som höjer ölburken i en tyst salut. Och när Gunde Svan kör något betydelsefullt lopp, vare sig det är i Sverige, Norge eller Italien, så ligger jobbet nere på åtskilliga arbetsplatser, så att svenskarna kan följa reportagen i tv och radio. Det är inte aktuellt med någon rädsla för att det svenska samhället skall förlora sin egenart när det gäller sport.

Det är till och med så, att en alltför hög rigiditet rörande kulturella former kan vara hotande för samhället. När det gäller Amish', så utgör avståndstagandet till majoritetssamhället en av flera nödvändiga gränsbevarande mekanismer. Men exemplet är endast giltigt i sitt eget sammanhang. Jämför man med zigenare, som i Sverige och andra länder är anmärkningsvärt kompetenta när det gäller att försvara sig mot inflytande från majoritetssamhället, blir bilden en annan. I Sverige trodde många att "det var slut med zigenarna" när de i

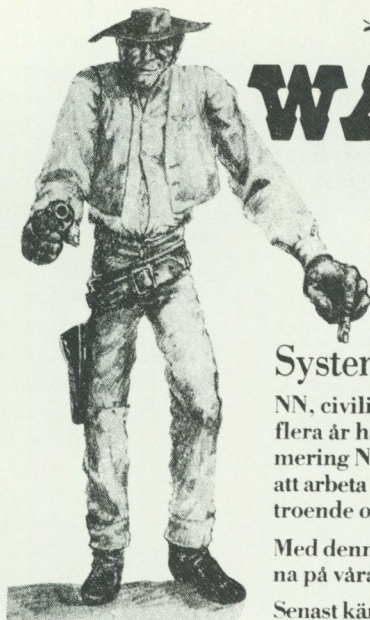
slutet av 1950-talet på allvar började flytta in i vanliga bostadslägenheter, klä sig mindre avvikande (i varje fall männen), åka bil istället för häst och vagn etc. Snart skulle de vara som "alla andra". Detta var ett felslut av det slag som man gör när man koncentrerar oss på olika formspråk och lyfter dem ur sin egen kontext. Det visade sig snart att det zigeniska samhället inte alls var "sårat" genom detta inflytande från svensk och västerländsk kultur.

Frågan är istället vad som ligger i ett kulturellt fokus, vad som är *identitetsgivande*. För zigenarnas del kan man till och med vända på resonemanget och hävda att om zigenarna – trots att möjligheter till materiella förbättringar fanns – fortsatt att leva ett traditionellt zigenarliv, så hade det varit svårt för dem att upprätta den zigeniska identiteten, dvs känslan av att vara utvalda och mer kompetenta än svenskarna i att skapa "det goda livet" för zigenarsamhällets medlemmar. Det är troligt att om zigenarna valt att *inte* anamma de prestige-symboler som är giltiga också bland svenskarna, hade de varit *mer* sårbara. För att tala klarspråk, det hade blivit en knepig uppgift att övertyga uppväxande generationer om det fördelaktiga i att vara zigenare framför att vara svensk.

Svaret på underrubrikens fråga, om vi blir amerikaner, är därför nej. Ett amerikanskt formspråk behöver inte fungera identitetsförsvagande. Samtidigt som detta konstateras måste man dock svara att visst utgör de samhällen som sänder ut starka och effektiva kulturella budskap ett verkligt hot, om än på ett annat sätt än vad som lyser i ögonen.

Det främsta hotet är av ekonomisk art. Om det exempelvis endast är amerikanska jeans som duger, så innebär det att svenskt kapital förs över till USA. Och pengar är – som bekant – makt. Den symboliska makten dirigerar emellertid inte enbart penningflödet på ett mekaniskt sätt utan ger också "de rätta produkterna" ett försprång på så sätt att de vid varje förändring – om vi fortsätter med jeansexemplet, varje modeförändring – definierar vad som är original-

Det amerikanska samhället sänder ut starka "budskap", vilka tar form av begär och attraktioner i våra medvetanden. Den amerikanska western-myten exempelvis, har en helt annan slagkraft än ett svenskt lantarbetarperspektiv. "Big Ben" är en smålänningsdröm om att för-eviga sig själv som cowboy i form av en 120 m hög staty. Eller en platsannons som drar till sig uppmärksamheten om den anspelar på cowboy-idealet. Sedan spelar det föga roll att en civilingenjör som såg ut som på bilden knappast ens skulle komma ifråga för en anställningsintervju.



Systembyggare

NN, civilingenjör, är misstänkt för att under flera år hållit på med applikationsprogrammering NN är känd för sitt entusiastiska sätt att arbeta i små projektgrupper. NN inger förtroende och har lätt för att lyssna.

Med denna meritlista kommer NN att få känna på våra skraddarsydda specialsystem.

Senast kända vistelseort: efter examen har NN varit synlig några år på ett dataföretag.

Närmare upplysningar som kan leda till gripandet av NN kan lämnas till närmaste personalmyndighet på Teleplan. Uppgifter av teknisk natur besvaras av Lars Marmsäter eller Bo Gustafsson.

produkter. Andra "symbolproducenter" måste därvid förhålla sig till originalen genom att antingen utmana eller kopiera dem, vilket båda innebär att "slå ur underläge". Att ignorera marknadsledarna är sällan en konkurrenskraftig väg.

Ett annat hot är formspråkets *internationalisering*, som ger samhällets invånare allt större möjligheter att välja att bosätta sig någon annanstans. Sårbarheten blir större i den meningen att solidariteten ter sig allt mindre angelägen. Björn Borg och Ingemar Stenmark kan exempelvis välja att bosätta sig i Monaco, utan att detta nödvändigtvis behöver medföra att de blir rotlösa i tillvaron (för att inte hämta exemplen från den svenska finansvärlden). Sverige och Monaco (eller Stockholm och London) erbjuder tämligen kommensurabla värden för svenskar som har framgång i livet. Ser man situationen genom en Amish-medlems



ögon, framstår kulturerna inte på samma sätt som jämförbara.

Samhällen är således sårbara inte bara via sina symboliska strukturer utan också via betydelsefulla medlemmars avhopp. Men det finns även andra som "hoppar av", vilket ska diskuteras i nästa avsnitt.

Tillbaka till naturen

Varje samhälle såväl producerar som innefattar motkulturer, "drop outs" och medvetna avhoppare. Det är inte självklart att detta fungerar försvagande, dvs som representativa förebilder. Tvärtom kan alternativen genom att vara extremt utformade för majoriteten bland samhällsmedlemmarna verka bekräftande på att de "valt rätt" livsstil.

Ett omdebatterat fenomen under i synnerhet 1970-talet var den sk Gröna Vågen. Begreppen myntades i veckotidningen Land år 1971 och avsåg stadsmänniskor som flyttat till landet. Drivkrafterna inom Gröna Vågen var i huvudsak två. För det första ett förindustriellt gemenskapsideal, ungefär av samma slag som det Old Order Amish upprätthåller. Det gäller att leva i god kontakt med varandra och – givetvis – nära naturen. Läs tex följande beskrivning i en antropologisk uppsats:

Vi har alltid varit intresserade av giftfri odling och vi har studerat lite av både biodynamisk och naturenlig odling. Men till sist fastnade vi för den organisk-biologiska odlingen. Jag tycker att man borde satsa mer på att utveckla metoder för att avlasta bonden. Men absolut inte mot idealen! Jag är tex emot traktorer i jordbruket. Vi använder häst istället och det går bra. Eftersom vi inte har så många getter handmjölkar vi dom, bl a för att det är enklare än att hålla på med alla maskiner.

(Wessling 1983:32.)

Det andra ideologiska spåret är av det slag som H D Thoreau propagerade för i "Skogsliv vid Walden", en slags frivillig enkelhet, där det – åtminstone i Thoreaus tankevärld – handlar om att "en generation överger en annans livsfilosofi som ett strandat fartyg". Samhället med alla sina ärvda krav och plikter framställs som i det närmaste olev-

bart. Det är en listig attack från Thoreau därför att samhällen är som allra sårbarast via sina generationsskiften. Många har upplevt att deras uppväxande barn inte alls i den utsträckning de skulle önska, bygger vidare på de livserfarenheter föräldrarna samlat, att det inte går att lägga sig som en brygga mellan sin egen barndom och barnens framtid. Barnen måste själva upprepa många av de "misstag" man själv gjort i sitt liv. Och ändå, samtidigt som barnen med sitt "ska-självperspektiv" förkastar föräldrarnas livserfarenheter, så släpar de med sig det förflutnas materiella "bråte". Thoreau skriver, i det han tar avspark främst mot farmarlivet i Amerika under 1800-talets förra hälft:

Jag ser unga män, mina grannar, vilkas olycka består i att de har ärvt egendomar, hus, boskap och husgeråd; ty dessa äro ting, som det är enklare att komma i besittning av än att bli kvitt igen. Det hade varit bättre för dessa människor att födas på öppna fältet och ammas av en varghona; då hade de med oförvillad blick kunnat utstaka sin egen väg. Vem danade dem till torvans slavar? Varför måste de idissla sextio tunnland, när en människa endast är tvingad att gräva en handfull jord? Vem befaller dem att börja gräva sina gravar så snart de äro födda? Nu få de försöka leva ett mänskligt liv, stretande under tyngden av alla dessa döda ting, så gott det går. Hur mången stackars odödlig själ har jag inte mött, som varit nästan krossad och tillplattad under sin börda, där han kravlat fram längs livets väg och skjutit framför sig en ladugård med sjuttio fots långsidor och aldrig rensade augiasstall samt hundra vidhängande tunnland jord – åker, vall, betesmark och skogslott. De egendomslösa, som inte tyngas och snärjas av all denna onyttiga ärvda bråte, finner det vara arbete nog att uppodla och kultivera några få kubikfot kött och blod (1982:56).

I "gröna vågarnas" och Thoreaus perspektiv framstår valet som såväl evigt som moraliskt, ett val mellan det genuina och det förfuskade, mellan det goda och det onda. För etnologer ter det sig emellertid annorlunda. I detta fall konkurrerar åtminstone tre tankegestalter med varandra: stadsbornas, gröna vågarnas och landsbygdsbornas. Eftersom det i första hand är den ideologis-

ka kampen mellan stadsbor i stan och stadsbor som hoppar av, som intresset fokuserats på, kan det vara intressant att se hur "gröna vågare" ter sig i den tredje partens perspektiv. I en uppsats av Asta Engström-Ohlsson och Britt-Elise Ohlsson – båda såväl jämtlänningar som etnologistuderande – om några stadsbor som flyttade till vad de trodde var ett övergivet torp nära norska gränsen i Jämtland (Höberg), visas att det inte precis var en vild obyggd de kom till. De hamnade på renbetesland och den ladugård, där de stallat in sina kreatur, var utarrenderad till en fiskeklubb i Östersund. Redan dagen efter inflyttningen var myndigheterna på plats för att avhysa ockupanterna. Det var dock en komplicerad uppgift. Ännu tre år senare bodde den ockuperande familjen kvar.

För höbergsborna var livet i fjällvärlden ett "överlevnadsexperiment". För de jämtlänningar som var berörda framstod det emellertid knappast så. Det var tydligt att det moderna industrisamhället via olika bidragssystem inte bara stod som garant för att folk inte svalt ihjäl i sådana här "överlevnadsexperiment" utan till och med som en ekonomisk förutsättning för dem. Dessutom, jämtarna var ganska främmande inför det som av höbergsborna presenterades som "livet på landet". Fram tonade för dem en bild av blåögdade romantiker med ett starkt behov av att vrida klockans visare tillbaka till ett läge de aldrig någonsin befunnit sig i:

När man pratar med dessa människor, som säger sig vilja leva i balans med naturen, förefaller resonemanget så riktigt och deras engagemang så djupt och äkta. De har alltid tid, de vill förklara och undervisa på ett milt men övertygande sätt. De är artiga och vältaliga, gästfria och vänliga. De är omgivna av husdjur, som inte visar någon aggressivitet. Barnen är blyga och skiljer sig markant från storsamhällets bortskämda och fordrande gaphalsar, av vilka en del knappt går att hysa i möblerade rum. När det gäller tex trädgårdsodling kan resurserna till fullo utnyttjas. Man får det att växa och man tillvaratar och lagrar skörden utan att använda vare sig frysbox eller konserveringsapparat. Detta är värdefulla kunskaper för ett liv utan storsamhällets moder-

niteter. Men när en utomstående – dock med anknytning till bygden – granskar deras gärningar, kan det inte hjälpas att vissa saker förefaller häpnadsväckande.

Det är angelägnare att vara inne och baka havrekakor än att delta i slätterarbetet en juldag när solen skiner. Man går ner på byn och tvättar i maskin hellre än att skaffa en vattenvärmare för en billig penning och ställa vid brunnen eller bäcken. Man låter kreaturen beta av – och trampa ner – en del av vinterfodret före och under slättern. Vinterfodret blir då det som ratats och blivit över. Man inhandlar inte ett kärl för messmörskokning utan ger killingarna vasslan, trots att det är messmör och mesost som är hårdvaluta här uppe och kärlet skulle vara betalt inom ett par veckor. Man ger getterna lite kraftfoder för att låsa fast dem vid foderbordet under mjölkningen, när man kunde ha tagit sig en sväng förbi en dunge med björksly och brutit ett fång grönskande björkkvistar i stället (Engström-Ohlsson & Ohlsson 1983:111).

Livsformerna blandar sig i välfärdssamhällets breda famntag. Där är de stadda i ständig förändring och det enda man med säkerhet kan säga är att det förflutna aldrig upprepar sig. Likaväl som man talar om gröna vågare som hoppar av urbaniseringsprocessen kan man tala om landsbygdens urbanisering – inte bara i form av förtätad bebyggelse, utan också i den meningen att stadens livsperspektiv breder ut sig också bland landsbygdsborna.

Förhoppningar inför framtiden

Medan gröna vågen närmast är en antirörelse: "samla ihop dina närmaste och flytta till landet för att leva så enkelt som möjligt", så är utopierna utmejslade alternativ.

Som sådana har de två funktioner. Dels målar de upp lösningar: "det framtida samhället", dels pekar de – ofta indirekt – ut vad som är galet i "det pågående" samhället och försöker på så sätt revolutionära rörelser med kraft. Samtidigt som detta konstateras bör det dock tilläggas att inte alla revolutioner är vägledda av ideologier. Historiens olika bonderevolutioner tex syftar i första hand till att "befria" bönderna från herrarnas alltför tunga pålagor, utan att hämta kraft från framtida idealbilder.

Utopin framför andra i vår tid är naturligtvis marxismen. Om man talar om utopier går det därför inte att helt förbigå Marx, även om lusten därtill är stor – inte på grund av politisk kontroversialitet, utan på grund av att redan så oerhört mycket är sagt av såväl Marx som hans uttolkare, att det mesta känns genomtröskat.

Det utopiska i marxismen ligger inte i det samhälle som utmålats, eller snarare, det är inte där som utopin har sin sprängkraft, utan i att den anvisar en väg, en process, som sägs leda fram till "det goda samhället", en process där kapitalismen likt varje annat stadium har sin ödesbestämda uppgång, sin storhet och sitt fall.

Många faktorer tog kål på Marx utopi. Medelklassens storleksökning, de små industriernas oväntade livskraft, nationalismens tillväxt som bromsade den internationella kapitalismen; och de diktaturer som i namn av kommunism och socialism inte framstår som så särskilt lockande förebilder.

Utopier är vanligen "monoetiska", de utgår från att det finns *en* etik som är giltig för alla människor. Ett helt annat synsätt är giltigt i det nutida Sverige, med referens till invandrare av olika slag, nämligen kulturrelativismen, som säger att var och en må bli salig på sin fason. Människor har rätt att vara olika, inte bara som individer, utan också som grupper och samhället bör vara så flexibelt att det medger olikheterna utan att skadas. Det som bör eftersträvas är inte likhet utan "samlevnadsfrid".

Kulturrelativismen framstår som en ideologi grundad i första hand på 1900-talets antropologiska och etnologiska forskning. Det kan därför ha sitt intresse att konstatera att åtminstone en av de klassiska utopisterna propagerade för olikheter, nämligen Victor Considerant (1808–1893), som övertog arvet efter François Fourier. Så här skriver denne utopist, trots att han som socialist borde haft anledning att betona likheten mellan människorna:

Raserna är inte lika, människorna är inte lika, barnet är inte likt den fullvuxne mannen, inte

mannen åldringen: olikheten existerar i raserna, i karaktärerna, i anlagen, i passionerna, mellan könen, mellan åldrarna; och filosoferna kan roa sig med att förgäves predika likhet under tiotusen år, de skall ändå inte kunna göra någonting åt den. Se nu här först varför doktrinerna om likheterna är absurda – emedan olikheten härrör från naturen och att de naturliga olikheterna spetsar till de sociala olikheterna (efter Olsson 1956:216).

Någon större slagkraft fick dock aldrig Considerants budskap. Likhetsideologin fick allt större utbredning, inte bara via marxismen, utan också via den framväxande samhällsvetenskapens olika behovsläror och samhällsbyggandets och estetikens funktionalistiska exercis. Considerants idéer föll i glömska och han dog i fattigdom.

För att hålla sig till nutiden, så finns vid sidan av "flyktutopier" som gröna vägen starka förhoppningar knutna till den elektroniska tidsåldern. Ännu är inte det begrepp myntat som ska stå som beteckning för denna "postindustriella" era, men så mycket är klart att vi är i färd med att byta grundmetafor för människan. Under hela industrialismen har människan jämförts med maskinen (en helhet som består av summan av sina delar). Det är detta perspektiv som exempelvis möjliggjort läkarvetenskapens (och inte minst dess reservdelsteknologis) oerhörda framsteg. Också samhället har – givetvis – uppfattats som en maskin. Institutionerna är maskinens kugghjul, människorna samhällets kuggar etc.

Nu håller denna metafor på att bytas ut, med datorernas insteg. Men det handlar inte om datorn som maskin, utan datorn som intelligens. Den metaforiska processen blir därvid mer komplicerad, eftersom ju intelligens ansetts utgöra beteckningen på en specifikt mänsklig egenskap. Datorerna jämföres med människan (se tex uttrycket Artificiell Intelligens), varefter det blir möjligt att jämföra människan (och för övrigt också samhället) med datorn. "Människan som maskin" håller med datorernas hjälp på att trängas undan av metaforen "Människan som medvetande".⁵ Det är ingen till-

fällighet att ett begrepp som kommunikationssamhället fått gehör. Gemensamt för datorer och människor, till skillnad från maskiner och människor, är att de kan kommunicera.⁶

Parallellt med förhoppningarna om att tekniken ska kunna erbjuda människorna en bättre värld finns "dystopierna", visionerna av att människan tappar kontrollen över tekniken och att framtidens samhälle är liktydigt med ett samhälle där människors möjligheter att plåga och förintavandra (och sig själva) är oerhört mycket större än i dag.⁷ Via film, litteratur och andra konstformer förmedlar vi om och om igen samma budskap till varandra, att framför oss finns inte Eden utan Helvetet. Vad som gör dessa dystra framtidsvisioner möjliga är givetvis insikten om att människan nu är teknologiskt kapabel till att ut-

rota allt liv på jorden. "Bomben" och "Förintelsen" är ständigt närvarande i våra medvetanden, ibland till och med förevisade som mänsklighetens realistiska framtidsvision.

I vilken utsträckning de "sårar samhället" är svårt att avgöra. De flesta bland oss håller föreställningen om undergången utanför vardagstillvaron, på samma sätt som vi gör med döden. Att den på något sätt är kopplad till en intensifierad känsla av "här och nu" och till och med av "efter oss syndafloden" är dock svårt att helt tillbakavisa.

Under kulturens yta

Utopier, tankegestalter, föreställningar... Även om vi inte kan "sortera" på så sätt att vi lägger föreställningarna om verkligheten i en hög och den reella verkligheten i en

Faran är inte entydigt farlig. Den ger mening och värde åt det pågående. Nietzsche har en pricksäker formulering: "Jag är inte längre betjänt av en insikt som inte är förbunden med fara!". Bilden "Vargarne" är hämtad ur "Album för skön konst, ett urval stålgravyrer efter taflor af till större delen nyare konstnärer", Bonniers 1857.



annan, så utgör samhället en realitet, en av föreställningar och villkor sammanvävd sådan. Hittills har olika hot gentemot samhället diskuterats. I samband därmed kan man försöka gå ett steg längre och fråga: vad är ett samhälle, som inte bara är sårbart utan också sårat? Vad finns "under" samhällets och människans "kultiverade" yta? Är vi djur, eller kanske vildar (ädla eller inte)?

Den amerikanske antropologen Colin Turnbull publicerade i början av 1970-talet en sedermera omdebatterad skildring av bergsfolket Ik i Östafrika. Det är ett jägarfolk som under mindre än tre generationer på grund av extremt hårda villkor – i första hand brist på mat – reducerat det sociala ansvaret mellan individerna till ett minimum, för att inte säga till obefintlighet. Tänkvärt är att Ik gjort sig av med familjebanden före själva samhället; de ser sig själva som boende i ett samhälle samtidigt som förpliktelserna mellan släktingar, mellan man och hustru, respektive föräldrar och barn när de senare är några år gamla, i kampen för överlevandet i stort sett har upphört. Vänskapsförpliktelser lär man sig snart är ett skämt, eller också går man under. Det går också att formulera det som en slags moral: en bra människa är en människa som har mat i magen. Det finns "godhet" i att *vara*, men inte i att *göra*, i varje fall inte i att göra gott gentemot andra. I slutet av sin skildring konstaterar Turnbull:

Om vi antar, som det finns flera tecken på, att Ik-folket inte alltid varit som det är, och att det en gång i full skala förfogade över de värden som vi alla brukar uppfatta som grundläggande för mänskligheten, omistliga för både överlevande och mental hälsa, så är vad Ik berättar för oss att dessa kvaliteter inte alls är medfödda för mänskligheten, att de inte är en nödvändig del av den mänskliga naturen. Dessa värden, vilka vi skattar så högt och vilka somliga bland oss menar visar vår oändliga överlägsenhet över andra former av animaliskt liv är möjligen grundläggande för det mänskliga samhället, men inte för mänskligheten, och det innebär att Ik klart visar att samhället självt inte är en nödvändig förutsättning för människans överlevnad, att människan inte är det sociala djur som hon alltid gärna tänkt

på sig själv som, och att hon är helt kapabel att bygga upp kontakter för överlevnadsändamål utan att vara social. Ik-folket har framgångsrikt övergivit oanvändbara tillbehör, varmed jag avser sådana grundläggande kvaliteter som familj, kooperativ solidaritet, trosföreställningar, kärlek, hopp etc, av den fullgoda anledningen att i deras situation utgjorde dessa hinder för överlevnaden (1972:289).

Turnbull själv drar kanske lite väl tunga slutsatser utifrån sitt fältarbete hos ett extremt utsatt folk. Dessutom beskriver han ju dem som döende. Det hindrar dock inte att tänkvärda paralleller kan dras med vårt eget samhälle, i synnerhet med avseende på individualismens frammarsch.⁸

Det tämjda våldet

Hoten mot samhället kan komma från våra egna framtidsvisioner, vare sig dessa är positiva utopier eller skräckvisioner. De kan komma från naturen, antingen det nu handlar om jordbävningar eller om att den inte erbjuder tillräckligt med föda, som hos bergsfolket Ik. Hoten kan också komma från samhällets medlemmar, vare sig det nu hänger samman med sedeslöst leverne (Sodom och Gomorra) eller deras talang i att uppfinna bomber och andra förintelseutensilier. Men hotet kan också hanteras på andra abstraktionsnivåer.

I boken "Violence and the sacred" (1977) hävdar den franske litteraturforskaren René Girard att den viktigaste samhällseliga uppgiften är att kontrollera våldet. Våld föder våld i all oändlighet, menar han, och att stoppa våldet genom att reda ut dess orsaker är att ge sig på jakt in i historiens oändlighet. I synnerhet intresserar sig Girard för frågan hur våldet som samhällshot kan stoppas med hjälp av offer av människor och djur. Rituellt offrande är dock bara ett av många sätt att hindra våldet från att komma loss. Terrorbalans och pacifism kan ses som andra sätt att förhindra våldet. Med Girards perspektiv är de fullt jämförbara med det rituella offrandet. Framför allt fungerar dock rättssystemet som "våldstämjare" Girard skriver:

Hämnden är en ond cirkel vars effekter för primitiva samhällens del endast kan anas. För oss har cirkeln brutits. För denna lycka kan vi framför allt tacka en av våra sociala institutioner: rättssystemet, vilket avvärjer risken för hämnd. Systemet undertrycker inte hämnden; snarare är det så att det begränsar den till en enstaka vederläggning, utförd av en suverän auktoritet som är specialiserad i denna funktion. Rättvisans beslut presenteras alltid som sista ordet i hämndfrågan (1977:15).

För envar som iakttagit hur det ofta går till när två svenska bilförare råkar ut för en lindrigare sammanstötning med varandra, har Girards tankegång en stark attraktionskraft. Det är fullt möjligt att bilförarna rusar ur sina demolerade fordon med anteckningsblock i nypan, inspekterar skadorna, skriver upp varandras bilnummer och avslutar det hela utan att ens höja rösten. Detta är endast rimligt om man vet att krocken är något som försäkringsbolagen klarar upp bilistbråk förutan. Varför bråka när det inte behövs, ja till och med kan vara av ondo?

Ett helt annat sätt att hindra våldet som samhällsdestruktiv kraft diskuteras av antropologen Sherry Ortner i en forskningsrapport om sherpas, en tibetansk folkgrupp i Nepal.

Vid en första anblick verkar sherpas relativt frimodiga och problemfria men tränger man djupare så finner man att de har kroniska svårigheter att hantera ilska och dåliga stämningar. Ofta förklarar sherpas att de mår dåligt eller är arga med förgiftningar eller andra oberoende faktorer, snarare än som förorsakade av andra människor. Grundtanken är: "om jag mår dåligt måste jag ha gjort något fel". Denna åsikt kompletteras emellertid med åsikten "om min granne mår dåligt så måste jag ha gjort något fel". Det finns alltså en förvirring rörande källorna till vrede. Orsaken till denna förvirring kan ligga i det sociala systemets inneboende motsägelser och orättvisor, men det är inte det som Ortner intresserar sig för. Hon vill istället fästa uppmärksamheten på hur problemet med att hantera vrede *stannar kvar* i kulturen.

Det finns därvid ett religiöst grundat förbud mot våld. Att döda, slåss, hårda ord och till och med arga tankar anses allt mycket syndigt och minskar chanserna för en god återfödelse och frälsning. När det gäller dödande, så förekommer det inte, men slagsmål, hårda ord etc är vanligt. Det finns alltså inget kulturellt legitimerat sätt att visa vrede, trots att det förekommer hela tiden. En upprörd sherpa kan inte utmana till duell eller mobilisera sin släkt för en vendetta, organisera en krigsexpedition, ställa till med en häxprocess eller göra av med vreden på något annat sätt. Därför, när vrede visas inom kulturen så får den ofta formen av ett utbrott. I synnerhet när folk har druckit öl förlorar de kontrollen över sig själva, överfaller någon och släpas iväg av släktingar och vänner.

Resultat av denna inställning är, när det gäller socialt hotande situationer, en slags handlingsförlamning. Alla har en känsla av att ingenting kan göras – en ganska realistisk känsla med tanke på hur systemet fungerar.

För att förstå varför människor upprätthåller kulturella regler som inte kan tampas med det sociala skeendet, vänder sig Ortner till den rituella strukturen inom religionen. Sherpas, liksom andra nepaleser, har en stor religiös överbyggnad som genomsyrar det vardagliga livet. Ortners ambition är emellertid inte att redogöra för hur denna vänder bort intresset från de sociala problemen, enligt tanken "religionen är ett opium för folket". Hennes intresse är istället att visa hur de sociala inkonsistenserna speglas i riterna *och löses där*.

Att här referera hur Ortner tolkar riter skulle föra för långt. Nog är att konstatera att hennes slutsatser ofta går på tvärs mot sherpas egna uppfattningar och motiveringar samt att de *måste* göra det. Om inkonsistenserna vore åtkomliga för sherpas själva, så skulle de inte behöva de symboliska bearbetningarna utan själva spåra den rätta källan till sina sociala svårigheter och åtgärda dem.

Den sårbara individen

Det perspektiv som tillämpats i denna inledande uppsats skulle kunna kallas för kulturanalytiskt. Gemensamt för den tämligen amorfa samling metodologiska grepp som döljer sig under denna beteckning är ambitionen att hitta nya perspektiv på mänsklig samlevnad, ofta genom att vända hävdvunna resonemang bakfram. I enlighet därmed är det rimligt att avslutningsvis formulera om den vägledande frågan till: hur sårar samhället sina medlemmar? Vad händer med människorna i ett alltmer genomorganiserat, tekniskt raffinerat och "osårbart" samhälle?

Den första tendensen jag därvid vill peka på är att en ny "klassgräns" håller på att ta form, den mellan människor som är innanför respektive utanför samhället; människor som har rätt att handla via samhället och människor som blir behandlade av samhället. Ett exempel: vid intervjuer som jag gjort med äldre invandrare, sådana som kom till Sverige i början av 50-talet eller strax efter kriget, har det ofta visat sig att de är kritiskt inställda till samhällets "hjälpiver" gentemot nya invandrare. Själva fick de inget stöd alls när de kom. De fick söka jobb ur underläge, blev anvisade någon dålig bostad i någon uttjänt kåk eller så, fick låna en tusenlapp av företaget, för att sedan få betala tillbaka alltsammans inklusive ränta etc. Detta till skillnad från dagens invandrare som får ekonomiskt stöd, bostad, hjälp att söka arbete, undervisning i svenska etc.

För mig själv har jag tänkt, att var jag tvungen att välja, så var jag hellre invandrare under 1950-talets början än jag var det i dag, trots alla kommunala och statliga hjälporgan. Typiskt för invandrare i dag är nämligen att de i det närmaste berövats möjligheten att själva skapa sina egna liv. Jobb får man inte genom att knacka dörr hos arbetsgivarna, i varje fall inte om man inte kan svenska, uttjänta kåkar med billig hyra är det ont om. När man som nyinvandrad till Sverige väl blivit inmalad i den administrativa kvarnen, så är det väl frågan ens om man kan gå och köpa lite begagnade



Det är givetvis inte bara samhället som tankegestalt och social struktur som är sårbart. Också den materiella gestaltningen är utsatt. Brandkår, väktare, skyddsombud, militär, hemvärn, poliser etc. skyddar samhället. Deras funktion är såväl rationell som besvärjande. De är "experter på skydd" i ett samhälle där nästan ingenting är enkelt och entydigt utan "allt" kan hända. Äldre tiders skydd var mer avgränsbart. Det rörde sig om krig, brand, stöld och onda makter eller djävulen. I dag har djävulen försvunnit till förmån för "det okända". Man skyddar inte längre byggnaderna mot djävulen och onda makter med hjälp av inskurna eller tjärade kors, figurristningar som den på bilden, pentagram eller brännmärken. Nu är det en

möbler på en loppmarknad åt sig själv. Istället får man en rekvisition och – ibland – en socialarbetare med sig till något möbelvaruhus.

I äldre invandrares ögon är detta att "få hjälp". För den som fått all denna hjälp och känt handlingsfriheten begränsas alltmer, framstår detta långt ifrån alltid som någon hjälp. Passivisering är ett träffande namn i nysvenskan för denna process.

Det genomorganiserade samhällets framväxt har accelererats starkt under de senaste decennierna. Jag har kunnat följa dess effekter för en utsatt grupp som zigenare, som tidigare kunnat försörja sig i en samhällelig "utkant". I dag är de i hög utsträckning klienteliserade inom socialvården. När "det gamla samhället" röjs undan blir många människor över. Det finns helt enkelt inte plats för dem. Emellanåt möter vi dem, och påminns om att det också finns människor som inte är inriktade på att lära sig att behärska elektronikens förlovade värld:

Så är det med Rudolf Plasil. I tio-tolv år har han bott i det så kallade Katzka huset i centrala Göteborg. Nu ska det bort tillsammans med Bazar Alliance i samma kvarter trots massiva protester från en stor grupp göteborgare.

...I början var han livrädd att hamna ute i Bergsjön eller någon annan förort – men det var onödig oro. Han får ingen ny bostad utan måste bo på Frälsingsarméns ungarshotell...

– Jag är ingen tiggare, förklarar Rudolf stolt. Jag går ärenden åt slaktaren i saluhallen och så får jag pengar till mat. Sen hjälper jag grönsakshandlaren och får grönsaker till djuren. För att klara hyran har jag varit fastighetsskötare i Katzka huset de senaste tio åren. ... Kaninen tog socialsekreteraren hand om när han flyttade till ungarshotellet. Papegojan och undulaterna kunde han ta med sig.
(K Berglund, DN.)

alltmer raffinerad teknik som har uppgiften att försäkra oss om att allt är under kontroll. Bilden efter Liman, Dalarnas hembygdsförbunds årsbok 1964. "Ristning på dörrens utsida i stolphärbre, Venjan."

Oron handlar om att individens faktiska handlingsutrymme förvisas från vardagslivet till en retorisk sfär, där samhället säger sig erbjuda en allt större skara bland oss allt större valmöjligheter. Men den handlar också om de mänskliga relationernas teknifiering, och då inte bara om hur överheten kan bygga upp informationsslussar via telefonsvarare, sekreterare etc, utan också – och främst – om hur beslutsfattarna kan distansera sig från konsekvenserna av sina egna beslut. Albert Speer, Hitlers rustningsminister fällde under Nürnbergrättegången några bittra ord: "Telefonen, teleprintern och radion gjorde det möjligt att ge order från högsta nivå direkt till de lägsta nivåerna, där ordena på grund av den absoluta auktoriteten bakom dem verkställdes på ett okritiskt sätt..." (efter McLuhan 1967:236).

Möjligheterna att ersätta direkta mänskliga relationer med relationer *via* teknik är i dag oerhört mycket större än under andra världskriget och vi släpper tekniken långt in i våra vardagsliv, i en iver att effektivisera "det som måste göras". Fram träder bilden av en ensam människa omgiven av en mer eller mindre omfattande elektronisk maskinpark, långt pålitligare när det gäller att få saker gjorda, än samarbete med andra människor. I en uppsats betitlad "Registerdöden..." skriver kulturgeografen Torsten Hägerstrand:

För att fullt ut förstå teknikens roll i tillvaron måste vi närma oss den både från den praktiska och den symboliska sidan. Vi behöver lära oss se både hur maskiner (och deras stödjande institutioner) för oss tillsammans och drar oss isär i rent kroppslig mening, när vi låter dem arbeta för oss i det fysiska rummet, och hur de berör oss mentalt och rangordnar oss, när vi använder dem som signaler i de spel vi spelar i det sociala rummet (1981:147).

Samtidigt som jag skriver detta vet jag att oron för samhällets avhumanisering är en gammal följeslagare till den västerländska människan, åtminstone jämnårig med industrialismen. Flera av de stora författarna har gestaltat det, samhället som ett operasongligt hot mot människan. Kafka t.ex.

Tionde och sista kapitlet av Processen börjar:

Kvällen före K:s trettioförsta födelsedag – klockan var bortåt nio, den tid då det alltid är tyst och stilla på gatorna – kom två herrar hem till honom. I bonjour, blekfeta, med till synes orubbliga cylindrar (1974:194).

De har inget hat till honom. Hur skulle de kunna det – de kände ju honom inte. K hade svårt att ta dem på allvar. De tedde sig som tredje klassens skådespelare. Men det var allvar. Det som skett långt borta i en abstrakt samhällsstruktur sammanträffade slutligen med K:s privata tillvaro. Och de båda herrarna tog hans liv, ungefär som om han vore en hund. Det var för övrigt K:s sista ord: "Som en hund".

Noter

1. Detta perspektiv finns utförligare behandlat i Arnstberg 1984.
2. Det kanske bör utsägas att förklaringen till detta givetvis inte har med dansformen i sig att göra utan med den samhälleliga bedömningen av den.
3. Observera att tron på döden som förintelse också är en föreställning och därför på nivå med andra uppfattningar. Att vi kanske ser den som "modig" beror inte på dess sanningshalt utan på att den inte ger någon tröst.
4. Dick Bengtsson, Ola Billgren, Lars Englund, John-e Franzén, Lars Hillersberg, Einar Höste, Olle Kåks, Ulrik Samuelson.
5. Konstaterandet blir mer precist på engelska, eftersom det svenska begreppet medvetande kan betyda såväl consciousness som mind. Det som här avses är mind.
6. Inom humanvetenskaperna har den klassiske sociologen Emile Dürkheims begrepp "kollektivt medvetande" fått en renässans. Under positivismens högkonjunktur, för några decennier sedan, ansågs det oanvändbart och närmast mystifierande genom att antyda att samhället hade någon slags "själ".
7. För min del kommer begreppet från en filmkrönika i TV under mars 1985, där Nils Petter Sundgren använde det som samlingsnamn för skräck- och undergångsvisioner inom science fictiongenren.
8. Den som är civilisationskritiskt orienterad rekommenderas att läsa Turnbulls "The Mountain People" i anslutning till Christopher Lasch' "The Culture of Narcissism".

Litteratur

- Alopaeus, Marianne. 1983. Drabbad av Sverige. Stockholm.
- Alternative Suédoise/Svenskt Alternativ. Utställningskatalog 1970. Moderna museet. Stockholm.
- Ariès, Philippe. 1978. Döden. Föreställningar och seder i Västerlandet från medeltiden till våra dagar. Stockholm.
- Arnstberg, Karl-Olov. 1984. Analytiska aspekter på kulturbegreppet, i antologin *År lagom bäst?* Statens Invandrarverk. Norrköping.
- Barth, Fredrik. 1975. Ritual and Knowledge among the Baktaman of New Guinea. Yale University Press. Yale.
- Berger, Peter L & Luckmann, Thomas. 1979. Kunskapssociologi. Hur individen uppfattar och formar sin sociala verklighet. Stockholm.
- Berglund, Karin. 1985. Det finns ingen plats för folk som Rudolf, i *Dagens Nyheter* 1985.03.26, Stockholm.
- Cooley C H. 1902. Human Nature and the Social Order. (Omtryckt 1964, Schocken, USA.)
- Ekner, Reidar. 1974. Efter flera tusen rad. Göteborg.
- Engström-Ohlsson, Asta & Ohlsson, Britt-Elise. 1983. Som man ropar i skogen får man svar. Höberg – angår det oss? i *Kånstan e måång men knepa e fleir. Åtta uppsatser om liv i glesbygd*, red. Arnstberg, K-O & Björklund, A, Bjästa.
- Gonos, George. 1976. Go-Go Dancing: A Comparative Frame Analysis, i *Urban Life, A Journal of Ethnographic Research*, July 1976. USA.
- Girard, René. 1977. Violence and the Sacred. The John Hopkins University Press. Baltimore & London.
- Hall, Gail A. 1977. Workshop for a Ballerina: An exercise in Professional Socialization, i *Urban Life, A Journal of Ethnographic Research*, July 1977. USA.
- Hostetler, John A. 1964. The Amish Use of Symbols and Their Function in Bounding the Community, i *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, Jan-June 1964.
- Hägerstrand, Torsten. 1981. Registerdöden. Några reflexioner kring informationsteknik och socialt medvetande, i *Vardag och Evighet, Festskrift till Hampus Lyttkens*, Karlshamn.
- Hägg, Göran. 1984. Kupésamhället. Stockholm.
- Kafka, Franz. 1974. Processen. Stockholm.
- Lasch, Christopher. 1979. The Culture of Narcissism. Abacus. London.

- Lévi-Strauss, Claude.* 1959. *Spillror av paradiset*. Stockholm.
- Malinowski, Bronislaw.* 1948. *Magic, Science and Religion*. Faber & West. London.
- McLuhan, Marshall.* 1967. *Media. Människans utbyggnader*. Stockholm.
- Mead, G.H.* 1934. *Mind, Self and Society*. University of Chicago Press. Chicago.
- Olsson, Albert.* 1956. *Det ofullbordade samhället. En antologi för opposition och eftertanke*. Stockholm.
- Ortner, Sherry B.* 1978. *Sherpas Through Their Rituals*. Cambridge University Press. Cambridge.
- Schutz, Alfred. 1954: "On multiple realities", i *Philosophy and Phenomenological Research*, 5, 4 (June 1954) Haag.
- Shopenhauer i urval, av Thomas Mann, Stockholm 1942.
- Thoreau, Henry David.* 1982. *Skogsliv vid Walden*. Stockholm.
- Turnbull, Colin M.* 1972. *The Mountain People. Touchstone*. New York.
- Wessling, Ulla.* 1983. "Leva nära naturen" – Om innebörden av det underförstådda i gröna vågens budskap, i *Svenska livsstilar. Om naturen som resurs och symbol*, red Hjort, A. Stockholm.
- Wittmer, Joe.* 1971. *The Plight of the Old Order Amish*, i *Current Anthropology*, Febr 1971 USA.

Society and vulnerability

Reflections from a cultural analytic perspective

As theme "The vulnerable society" might be even wider in Swedish than in English. Both "society" and "community" are included in the conception of "samhälle", not to mention all their connotations. The most natural way to discuss this subject seems to be to find out how a nation can give its citizens sufficient service and security and then speculate as to what might happen when it comes to war, catastrophes of different kinds, etc. However, another course is taken here, inspired partly from Symbolic Anthropology, partly from Sociology of Knowledge. In Sweden it goes under the title "Cultural Analysis" and permits an essayistic style of writing. Often quite disparate sources are used in order to reformulate a too well known reality.

The word "samhälle" is accepted in its everyday—metaphorical form. Sometimes it refers to the nation, sometimes to a community of one or another kind. Not seldom it is almost analogous with "culture" or "reality". The main question here is what kind of idea or "gestalt" of society we carry with us through life and in what directions it

leads. For example, what kind of criticism is usually spread in society as a whole as well as in different communities? And how does it arise, not from personal insight or "objectively distinguishable" shortcomings of society, but from the critic's position in society? For example, "society-as-prison" is a view spread among central European writers (Kafka, Orwell, etc.) not because society is a prison (however relevant this metaphor may be), but because this is a text-generating position.

Lack of meaning is seen as a major threat to society. Naturally it takes many different forms. Two, which are treated here, are Death and the relativistic insight of values as man-made and God-given. The main defence against lack of meaning is everyday life itself and its power to turn our interest away from the eternal questions to common sense. Also ideologies are discussed, and to what extent they are constructional material in the building of society. In connection with this, ethnic strategies are discussed, especially when it comes to their maintenance of separate realities.

One of the most important questions is how the American life style is filtered

into Sweden and—accordingly—whether adopted cultural forms are a threat to societies. Arguments are put in favour of a “close-to-the-context approach”. People use cultural forms in all possible connections in order to strengthen one or another cultural identity. It is, for example, fully possible that one society uses another’s cultural symbols in its own cultural defence systems.

The “Green Wave”, a back-to-nature movement, has fueled the “right-living debate” in Sweden in the last decades. Here is argued for the perspective on this debate as internal urban business, largely ignoring the silent knowledge of rural inhabitants, although the Green Wave enthusiasts—when they enter the debate—draw heavily on this rural knowledge. From a rural perspective the Green Wave is far too romantic, flattering, but mainly out of place.

Another question of importance is how a society/community defends itself against

uncontrolled violence. Swedes regard themselves as a non-violent and conflict-avoiding people. This is discussed from the perspective that handling violence is the task *par préférence* of every society.

The empirical material used in the discussions is taken not only from Sweden and the Swedes but also from the USA, Nepal, East Africa as well as groups such as Old Order Amish and Gypsies.

Finally the theme is turned upside down and the question is asked how a society could hurt its members. It is pointed out that the old borderline between the classes is redrawn in a welfare state like Sweden. This borderline divides those who have a right to act on behalf of society and those who are the very object of societal interest. This is seen as a consequence of minutely organized bureaucracy, although on a rhetorical and legal level very democratic, through its efficiency in sorting people into winners and losers.