

KOMPENDIUM

Detta kompendium är skriven som ett tillägg till det samtalsexperiment som Philip Barring och Niclas Eriksson genomfört. Syftet med kompendiet är att förklara och kommentera de teorier, liknelser och metaforer som vi använde i samtalet för att göra dessa förståeliga för nya studenter.

Detta kompendium bör inte förstås som en akademisk skrift som kan användas i KuSE-studier, utan bör ses som en resurs för att få större insikt i Philips och Niclas perspektiv som utbildade etnografer. Syftet med samtalet är trots allt att ge insyn i hur den etnografiska och samhällsanalytiska processen går till, och inte ge er några cheat-sheets.

Vi har en källhänvisning vid slutet av detta kompendium, och ni bör inte förlita er på hur vi använder dessa källor. Istället uppmanar vi er att läsa samma litteratur och dra era egna insikter och slutsatser från dem. Varje underrubrik har sin egen källförteckning med sidhänvisningar till introduktionsböcker vi rekommenderar, använd dessa för att få större kunskap om de teman vi diskuterar. Vid vissa underrubriker har mer specialiserade böcker inkluderats för att ge ett tips om var man kan börja för att läsa mer om de utvecklade diskussionerna vi hade, exempelvis intersubjektivitet eller kritiken mot Mänskliga Rättigheter.

Vi är medvetna att det finns ett stort glapp mellan oss färdigutbildade kandidatantropologer och ni som precis påbörjat era studier, och även om vi försökt förklara alla våra utgångspunkter så misstänker vi att det finns många "självklarheter" som kan förvirra nya studenter - detta kompendium kan förhoppningsvis förtydliga eventuella missförstånd.

Kompendiet kommer på så vis inte förtydliga de teorier som vi anser blir tillräckligt förklarade under samtalets gång (exempelvis fenomenologi), samma gäller de teorier och argument som vi presenterar och går igenom på en tillräcklig nivå för att de ska bli förstådda. Däremot har vi försökt vidareutveckla antropologins grundteorier så det framgår hur de kan användas analytiskt och konkret. Om det finns någon del i samtalet som fortfarande är otydligt eller svårt att förstå så kan ni kontakta oss via Facebook eller mail.

Vi ser fram mot att få kontakt med er nya KuSE-studenter! Det är en riktigt bra utbildning. Välkomna!

Varma hälsningar,
Philip Barring
Philip.Barring.1565@student.uu.se

Niclas Eriksson
Niclas.Eriksson.0398@student.uu.se

Tidsförteckning

Tema	Tidspann
INLEDNING.....	00:00:00-00:02:00
1. RITUALER.....	00:02:00-15:00
2. RENHET OCH SMUTS.....	00:15:00-00:33:04
3. PLATS OCH RUM.....	00:33:04-00:52:05
4. AGENS/DISKURSANALYS.....	00:52:05-01:00:05
5. DISKANALYS/MAGI.....	01:00:05-01:22:27
6. FENOMENOLOGI.....	01:22:27-01:39:56

Innehållsförteckning

Ritualer	5
Ritualer och Religion	5
Övergångsritualer	5
Ritualer måste inte vara förknippade med organiserad religion.....	6
Ritualer kan vara bundna till sekulära fenomen.....	7
Renhet och smuts.....	8
Teori: hygienisk smuts mot kulturell smuts.....	8
“Vatten är ofta rent”	8
Kroppsvätskor som det smutsigaste - och Natur/Kultur	9
Performansteori	9
Levi-Strauss och Natur/Kultur.....	10
Plats och Rum.....	11
Teori.....	11
Yi-Fu Tuan och “Space and Place”.....	12
“Romantism”.....	12
Agens/Diskursanalys	13
Agens och Passivitet.....	13
De Saussures lingvistiska strukturalism.....	13
Diskursanalys & Magi	15
Michel Foucault och poststrukturalism	15
Utvecklingsdiskursen och Antropologi	16
Statsindividualismen - ett exempel på en jämlikhetsdiskurs.....	16
“Mänskliga Rättigheter som vi definierar dem”	17
Grundteori om Magi och Häxeri	18
Abu-Lughod och det uttalade ordet makt.....	18
Fenomenologi	20
Sara Ahmeds orienteringsfenomenologi.....	20
“Lägret blir en del av oss själva”	20
Niclas trötta kropp mot hans glada sinne.....	21
Intersubjektivitetsbegreppet.....	22
Samtalets litteratur	23

Inledning - 00:00:00-00:2:00

Vi vill förtydliga att KuSE-programmet inte enbart är Uppsala universitets kulturanthropologiska program utan även ger möjligheten till en kandidatexamen i etnologi, samt att vi är KuSE-årgång år 2018, Philip snubblade på orden när han skulle säga "eller hur?" så det låter överraskande likt "2011".

(I hemlighet är han lite stolt över att ha fått "eller hur" att på något vis låta som "2011").

Ritualer - 00:02:00-00:15:00

Till att börja vill Philip be om ursäkt för hur han formulerade sig i hänsyn till ritualer i Afrika. Han ångrar hur hans formulering "dansar och håller på" kan tolkas som förlöjligande och exotifierande, detta var inte hans syfte. Han ber om ursäkt till alla som tagit illa upp.

Ritualer och Religion

I diskussionen presenteras ritualer som någonting så vardagligt som att dricka en kopp te och andas ut. Projektgruppen valde denna definition på ritualer för att förtydliga hur man kan identifiera ritual-liknande dynamiker. Ritualbegreppet är mycket komplext, och syftet med samtalet var inte att teoretisera dessa (d.v.s. ge definitioner och jämföra dem) utan att exemplifiera hur man kan identifiera ritualer i det vardagliga.

Religionsantropologi är likaså ett mycket brett ämne, och i samtalet presenteras enbart grundläggande frågeställningar och perspektiv. Vi vill göra 3 förtydligande påståenden:

1. Förändringar i social status förutsätter så kallade 'övergångsritualer' (Rites of Passage) med en universell struktur som återkommer i samtliga samhällen på jorden.
2. Ritualer måste inte vara förknippade med organiserad religion
3. Ritualer kan vara bundna till sekulära fenomen

Litteratur:

Hylland Eriksen, Thomas 2004. *Små platser – Stora frågor: En Introduktion till Socialantropologi*. Falun: Scandbook AB. Sidor 227–246.

Övergångsritualer

Det är ett faktum för oss människor att vi åldras och förändras under vår livsgång, och dessa förändringar gör att vi får olika förmågor, egenskaper och roller. Från att vara barn som måste skyddas och uppfostras, till könsmogna ungdomar, till vuxna personer, till kloka gamlingar... alla dessa har vissa tolkningar och roller i varje kultur. Det går emot den logik vi får genom vår kultur att exempelvis låta barn vara viktiga beslutstagare, men vid någon punkt i livsprocessen blir barn mogna nog att göra detta. Vid vilken punkt i livet detta sker är olika för varje samhälle men det är så gott som universellt att den övergången, från barndom till vuxenlivet, måste få en formell utformning. Detta är övergångsriten.

Etnografiska studier har gjort att antropologer har delat in dessa övergångsriter i tre delar:

1. Separation: du blir symboliskt utesluten från samhället antingen genom att du, exempelvis, klär dig på visst sätt, byter plats, tvättar dig (etcetera)
2. Transition/Liminalitet: detta är den mest spännande fasen! Här är allting möjligt för personen som genomgår en övergångsrit. I samtalet pratade vi om studentfester och att flyga mellan två platser. Med de exemplena försökte vi exemplifiera de dynamiker som uppstår i den liminala fasen, man står helt fri från normer och blir ofta fysiskt eller mentalt utmanad (se nedan), och det är möjligt att skapa helt nya sociala band.
3. Inkludering: man blir symboliskt insluten till samhället igen.

Vi vill argumentera att vår vandring hade denna form av ritual. Vi bytte social status från studenter till arbetslivet, och vi hade speciella kläder på oss, blev fysiskt utmanade, bildade nya sociala relationer. Sen fick vi komma hem och duscha av all den smuts som vi samlat på oss i den liminala fasen när vi vandrade.

Litteratur:

Engelke, Matthew. 2017. *Think like an Anthropologist*. Milton Keynes: Pelican Books. Sidor: 227-234.

Erickson, Paul A. & Liam D. Murphy. 2016. *A History of Anthropological Theory*. Fifth Edition. Toronto: University of Toronto Press. Sidor: 127-130.

Hendry, Joy. 2008. *Sharing Our Worlds - An Introduction to Social and Cultural Anthropology*. Second Edition. New York: New York University Press. Sidor: 73-93.

Hylland Eriksen, Thomas 2004. *Små platser – Stora frågor: En Introduktion till Socialantropologi*. Falun: Scandbook AB. Sidor 146–150.

Ritualer måste inte vara förknippade med organiserad religion

Detta påstående går hand-i-hand med kulturbegreppets komplexitet. Kultur är ett fenomen som är unikt för varje person, på samma vis är det spirituella livet och meningsskapandet är unikt för varje enskild människa. Spiritualitet får ofta en gemensam form när den praktiseras socialt i en grupp, och blir på så vis organiserad de gemensamma praktiker som vi förstår som en rituals utförande. Men detta gör inte att den spirituella upplevelsen är densamma, alla ritualer har unika effekter på varje person beroende på dess unika förflutna, personlighet, genus, kön, ålder (etcetera).

Om spiritualitet är unikt för varje person så innebär det att spiritualitetens praktisering kan ta individuella former i det vardagliga efter varje individs behov. Detta är vad Philip syftade på när han påstod att te-drickande, eller att vandra ut i skogen, kan vara olika former som ritualer kan ta.

Utöver detta allmänna argument har trenden mot individuella ritualer och spiritualitet ökat i och med den postmoderna världen där individualism och nedbrytande av gemensamma normer, ideologier och värderingar blir mer och mer påtagligt. Men detta är ett argument som ligger långt utanför detta samtal och detta kompendium.

Litteratur:

Erickson, Paul A. & Liam D. Murphy. 2016. *A History of Anthropological Theory*. Fifth Edition. Toronto: University of Toronto Press. Sidor: 54-56;156-167.

Engelke, Matthew. 2017. *Think like an Anthropologist*. Milton Keynes: Pelican Books. Sidor: 213-224.

Hylland Eriksen, Thomas 2004. *Små platser – Stora frågor: En Introduktion till Socialantropologi*. Falun: Scandbook AB. Sidor 146–150.

Jackson, Michael. 2017. *How Lifeworlds Work: Emotionality, Sociality, and the Ambiguity of Being*. Chicago and London: The University Of Chicago Press. Sidor: 53–57; 95f.

Ritualer för sekulära fenomen

I samtalet påpekade Philip att även i "sekulariserade Sverige" har vi många ritualer i våra vardagar. Detta påstående bygger på det argument som vi presenterar i rubriken ovan, att spiritualitet och religion är ett fenomen unikt för var person, men det finns även ytterligare en teori som vi vill presentera.

Under den franska revolutionen fördes en hätsk kamp mot katolicismen. I upplysningens anda skulle mysticism åtgärdas genom sunt förnuft och rationalitet, för att uppnå detta organiserades en ny statsreligion som skulle vara helt fri katolicismens "hokus pokus". Den kallades för Kulten av Det Högsta Väsendet och organiserades med enorma ritualer. Detta är ett unikt fall där det sekulära i sig självt blivit gudomligt och skulle tillbes.

Mer samtida exempel kan hittas i USA. Om vi definierar en organiserad religion med fyra specifika kategorier där det måste finnas:

1. Centrala skrifter (Bibeln, "Fyra böcker och fem klassiker", Bhagavad Gita)
2. En eller flera centrala figurer (Jesus av Nasaret, Confucius & Mencius, Vyasa)
3. Heliga platser (Golgata, Qufu, Ganges)
4. Kosmologi (Syndafallet, Li, Dharma)

Så kan dessa identifieras i USA:s civilsamhälle. Där finns Frihetsdeklarationen och Konstitutionen som skrifter. De har centrala figurer som George Washington, Abraham Lincoln, Martin Luther, och heliga platser som Gettysburg, Edmund Pettus Bridge och Vietnam Veterans Memorial (som har sin egen ritual). Det finns även en kosmologi om Amerikansk Exceptionalism.

Man kan även bli mer detaljerad och identifiera likheter med mantran och psalmer i Pledge Of Allegiance.

Detta har vissa forskare kallat för USA:s civila religion då alla medlemmar i USA:s civilsamhälle förväntas följa denna 'religion' på samma vis som befolkningen förväntades följa kristendomen i förmoderna Europa.

Allt detta är ett långt sätt att säga att religion ofta har formaliserats till tron och meningsskapande kring någonting mystiskt och spirituellt. Men religion kan lika väl förknippas med sekulära värderingar och kosmologier.

Litteratur:

Engelke, Matthew. 2017. *Think like an Anthropologist*. Milton Keynes: Pelican Books. Sidor: 227-234.

Giddens, Anthony., & Sutton, Philip W. 2016. *Sociologi*. Femte Upplagan. Lund: Studentlitteratur. Sidor: 470-473.

Hylland Eriksen, Thomas 2004. *Små platser – Stora frågor: En Introduktion till Socialantropologi*. Falun: Scandbook AB. Sidor 243-245.

Renhet och smuts - 00:15:00-00:33:04

Teori: hygienisk smuts mot kulturell smuts

Som vi presenterade i samtalet finns det en central skillnad mellan hygienisk smuts och den kulturella smuts som antropologer och etnologer är intresserade av. Skillnaden kan identifieras genom att fundera på de kulturella gränserna för mat. Att äta en ko är någonting som är normalt för de flesta i Sverige, men att äta en insekt ter sig som någonting äckligt och hälsofarligt. Rent medicinskt finns det ingen risk med att äta insekter, utan det ter sig vara nyttigt i hänsyn till den mängd protein de innehåller, och många samhällen har ätit eller äter insekter - *Escargot*.

Samma gäller även kor för de som är vegetarianer eller veganer. För troende Hinduer, eller personer med värderingar och identiteter mot konsumtion av kött och animalieprodukter, så blir dessa maträtter äckliga, och även farliga rent spirituellt.

Även hundar anses vara äckligt att äta - för att inte nämna människokött.

Vid detta lag bör det framgå att det finns smuts och tabun som är unika för var kultur, och är uttryck för kulturella strukturer snarare än några medicinska eller evolutionära krafter. Detta är en central del av Mary Douglas argument.

Ta då exemplet vi använde om toaletten i köket. Är det äckligt för att toaletten är äcklig (oavsett hur välstädad den är), eller är den äcklig för att den är på fel plats? Blir du äcklad när du ser en toalett i någons badrum?

Samma med exemplet om skor - är de äckliga för att de är skor, eller för att de inte *hör hemma* på bordet? Saker blir smutsiga och farliga när de är lämnar de platser/roller som de har placerats av varje kultur.

I samtalet nämner vi hur den smuts vi samlade på oss under vandringen inte behandlades som någonting äckligt eftersom vi hade varit ute i skogen. Smutsen var på rätt plats i vår kultur!

Litteratur:

Erickson, Paul A. & Liam D. Murphy. 2016. *A History of Anthropological Theory*. Fifth Edition. Toronto: University of Toronto Press. Sidor: 89.

Hendry, Joy. 2008. *Sharing Our Worlds - An Introduction to Social and Cultural Anthropology*. Second Edition. New York: New York University Press. Sidor: 73-93.

“Vatten är ofta rent”

Detta var ett påstående som Philip gjorde under samtalet. Självklart kan vatten vara mycket smutsigt och livsfarligt att dricka, men rent kulturellt anses vatten ofta ha renande krafter trots dessa faror. Inom Islam bör man rena sig med vatten innan man går in i Moskén, inom Kristendomen blir man döpt i vatten, och inom Hinduismen är Ganges vatten heligt, trots de allvarliga hygieniska och miljömässiga problem floden har.

Detta blev ett problem vid Ebolautbrottet i Västafrika 2014. Många samhällen hade riter där de döda måste sköljas med vatten för att renas inför efterlivet. Dessa riter spred Ebola, och det uppstod hätska konflikter mellan familjer som behövde begrava sina älskade på rätt vis för att hantera traumat, och World Health Organization som ville rakt av förbjuda riten. Det slutade i att WHO-personal blev blockerade från att besöka drabbade byar, och vissa blev mördade.

Litteratur:

Jackson, Michael. 2017. *How Lifeworlds Work: Emotionality, Sociality, and the Ambiguity of Being*. Chicago and London: The University Of Chicago Press. Sidor: 53; 91-95.

Kroppsvätskor som det smutsigaste - och Natur/Kultur

Medan vatten ofta är förknippad med det 'rena', är så gott som samtliga kroppsvätskor förknippade med smuts som måste hanteras på närmast rituella vis. Detta ter sig vara en universell struktur bland alla samhällen, och kan bero på att vätskorna förknippas med naturen i kontrast till kroppens kultur, och att dessa måste därmed hållas strikt skilda åt.

En person som inte kan kontrollera sin avföring eller som leker med den blir ofta förknippad med någonting okontrollerat och helt utan självbehärskning. Det är en filmkliché att personer *skrämda-från-vettet* kissar på sig. Vad som kan vara en biologisk situation (ex, inkontinens) får en starkt kulturell tolkning, så gott som alltid negativt och stigmatiserande.

Detta får väldigt stora kulturella konsekvenser när det kommer till menstruation. Då är det inte bara en fråga om stigmatiserad vätska men även om familjeplanering och släktskap, som anses som en av de mest centrala, *om inte den mest centrala*, sociala organisationen.

Litteratur:

Stone, Linda. 2014. *Kinship and Gender*. Fifth Edition. Boulder: Westview Press. Sidor: 1–29; 121f; 161–167; 274.

Performansteori

Performansteori är, kort sammanfattat, studien av hur vi *utför* våra liv och samhällen. Ta den framstående genusteoretiken Judith Butler som menar att *kön* (inte bara genus!) är sociala konstruktioner av *performans*, att vi måste *utföra* (*perform*) våra genusroller för att hålla oss inom de normramar som samhället skapar kring oss. Om individer inte fullföljer de roller som förväntas av dem så kommer de skapa problem i vår kategorisering av individens genus och kön. Det uppstår kulturell förvirring, och stigmatisering följer.

I vårt exempel kunde vi vara hur smutsiga som helst, men så länge vi utförde rollen som *campare* så kunde vi bli tillskrivna normen att vara smutsiga – det var helt normalt för oss. Om vi inte utförde rollen som *campare* skulle vi ha blivit strängt stigmatiserade, exempelvis om vi hade haft på tok för mycket energi och hoppat runt med våra väskor skulle det kanske framstå som att vi precis gett oss ut - och inte haft anledning att vara så smutsiga redan.

Litteratur:

Giddens, Anthony., & Sutton, Philip W. 2016. *Sociologi*. Femte Upplagan. Lund: Studentlitteratur. Sidor: 204–205.

Levi-Strauss och Natur/Kultur

Den bok som Philip syftade på var *Tristes Tropiques*. Mellan sidorna 373–380 ger han sin berättelse om hur Augustus och Cinna är beroende av varandra men vill samtidigt förgöra den andre. Hela berättelsen är en metafor för hans förståelse av kultur/natur-dikotomin.

Vi människor är samtidigt kulturella varelser som skapar mening och organiserar världen och vår vardag efter meningsmatriser. Samtidigt är vi högst dödliga ting som måste, i väldigt många avseenden, göra samma saker som djur måste. Det är omöjligt för oss människor att vara det ena eller det andra. Augustus, som representerade den fulla exkluderingen av natur från personen, var så kulturellt lagbunden att han inte kunde vara människa och gå emot kulturella värderingar - det skulle inte lämpa sig för en Gud.

Å andra sidan har vi Cinna, som var helt fri från kulturens fjättrande regler och normer. Han insåg i sina äventyr att allting hade varit meningslöst då det saknas människor och kultur för att skapa någonting av betydelse eller minne. Utan kultur är man inte mycket mer än ett smutsigt (!) djur som kommer att dö och förmultna utan att någon lägger märke till - precis som ett djur i skogen.

Levi-Strauss målar upp en berättelse där två personer som får karaktärisera de två extrema slutpunkterna på natur/kultur-skalan och inse att de behöver varandra.

Pjäsen slutar med att Augustus övertalar Cinna att mörda honom. På så vis skulle Augustus kunna fly undan sitt öde som levande gud, utan att förgöra det Romerska samhället som byggts runt honom. Samtidigt skulle Cinna bli förevigad inom kulturen som ondskan själv, den som går emot civilisationen. Går det att jämföra Cinna med de onda personer vi alla känner till? Osama Bin Laden, Josef Fritzl, Breivik, Rudolf Höss/Adolf Eichmann... personer som vi anser vara *antitesen* till den civiliserade världen... *Odjur*? Har inte dessa även en viss förevigad roll i vår kultur?

För övrigt blir Cinna inte beskriven som Augustus kusin i *Tristes Tropiques*... Philip vet inte varför han sa det.

Litteratur:

Lévi-Strauss, Claude. 1970. *Tristes Tropiques - An Anthropological Study of Primitive Societies in Brazil*. New York: Atheneum. Sidor: 373-380.

Plats och Rum - 00:33:04-00:52:05

Teori

Plats och rum är en grundläggande uppdelning inom kulturstudier, så väl inom antropologi, etnologi, geografi och arkitektur. Premissen är simpel när man väl förstår den.

Ta vilken bild som helst, sök på Google efter ett landskap eller en stad. Det du kommer se är en kombination av pixlar som visar en representation av en plats i världen. Kan vara Rio De Janeiro, Victoriafallen, Eremitaget i St. Petersburg, Månen, Örnnebulosan - vad som helst. Du kommer kunna identifiera denna kombination av pixlar och förklara vad du ser på skärmen.

Detta är en kulturell förmåga då du känner igen dessa platser från tidigare personliga erfarenheter. Du har stött på dem tidigare, och kan tolka dem kulturellt. Du kan också beskriva dina upplevelser av dessa bilder. Rio De Janeiro kan betyda Jesusstaty, festivaler, favelas, karteller och våld. Victoriafallen kan ge intryck av majestätiska naturkrafter, äventyr och främmande platser. Eremitaget kan ge intryck av Tsarisk opulens, men även revolution och konflikt... Och så vidare med alla platser. "En bild säger mer än tusen ord".

Plats och Rum fungerar på liknande vis. Platser är i liknelsen ovan de tusentals pixlar på en skärm som i sin helhet skapar ett intryck (själva bilden) som vi kan kulturellt tolka och förstå - rummet. Men liknelsen brister och förenklar hur ett 'rum' skapas. Till skillnad från bilder på en skärm så är rum alltid i förändring och levande. Ta ett vanligt café – dess rum förändras betydligt om ljuset är på eller av, och hur besökarna är klädda... Föreställ dig att alla sitter med finkläder, eller att alla är över 65 år gamla, eller att det pågår ett fullskaligt matkrig mellan barn. Rum är levande ting som förändras beroende på människorna på platsen. När det väl uppstår normer tenderar dessa sedan att återskapa sig själva, tänk ett café där alla är finklädda, man får själv behovet att vara klädd på samma vis för att besöka det caféet. Även om plats-rum är ett enkelt koncept att förstå är det otroligt komplicerade kulturella fenomen.

De exempel vi gav i samtalet var av hus. Hus är egentligen bara en uppsättning byggnadsmaterial (*pixlar, en plats*) men kan betyda otroligt mycket för en person och blir på så vis ett speciellt *rum*: hem, med dess antydning på privatliv mot offentliga livet, familj mot främlingar, lugn-och-ro mot samhällets stök. I dessa fall är hemmets 'rum' inte bundet till vissa aktiviteter utan självaste platsens kontrast mot andra platser... Förklaringen till detta kan finnas vid underrubriken om Sara Ahmeds orienteringsfenomenologi.

Plats-rum dynamiken gäller även natur kontra byar och städer. Det 'urbana' har vissa *rumsliga* betingelser (bekvämligheter, föroreningar, oljud) medan det 'naturliga' ofta har motsatsen (spartanskt levande, rent och nyttigt, behagliga ljud), även om dessa egenskaper inte är självfallna.

Litteratur:

Högdahl Elisabeth. 2003. *Göra gata: om gränser och kryphål på Möllevången och i Kapstaden*. Lund: Wallin & Dahlholm Boktryckeri AB.

Lennartsson, Rebecka. 1999. *Impressioner: Om rörelse, betraktande och stadens beönskade rum*. I: Arvastson G. (red.), *Det urbana rummet*, Bokförlaget Korpen: Göteborg.

Yi-Fu Tuan och "Space and Place"

Som Philip förklarade ger Tuan en komplicerad teori. Han börjar vid människans födsel, innan medvetandet uppstått. Ett barn börjar per automatik att orientera sig genom att röra, bita, smaka och känna på sin omgivning. Detta skapar den erfarenhet som vi kommer att ha kvar inom oss i resten av våra liv. Vid denna punkt har barn skapat en tredimensionell värld och insett att det finns ett djup, och att saker och ting finns nära och långt bort.

När vi vuxit upp och blivit medvetna har vi redan skapat vissa grundläggande strukturer som organiserar varje rum vi befinner oss inom, vad är säkerhet, vad är fara? Var är känt och vad är främmande? Vi har även skapat ett förhållningssätt till vår kropp, som är den mittpunkt i vår rumsorientering. Detta kroppsfokus gör att vi förkroppsligar rumsbeskrivningar så att, som beskrivet i samtalet, ligga ner blir rumsligt tolkat som underlägsenhet och passivitet, medan att stå upp är ett tecken på agens och aktivitet.

Utöver det uppstår Tuan att även rumsliga tolkningar av det som finns framför oss och det som finns bakom oss. Att vara mot någon ansikte-mot-ansikte är att agera med någon som en aktiv person, medan att "gå bakom ryggen" är implicit samma som att behandla en person som passiv. Även om det är svårt att förklara varför finns det även en tendens att värdera den högra delen av kroppen högre än den vänstra, så att man är en högerhand ("right-hand man") och inte en vänsterhand åt sin chef.

Tuan ger ett utmärkt exempel på hur rum kan tolkas i relation till den mänskliga kroppen, våra erfarenheter och fenomenologi (se Tema 6!).

Litteratur:

Tuan, Yi-Fu. 1977. *Space and Place - The Perspective of Experience*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

"Romantism"...

Ett pinsamt fel! Jag menade Romantiken!

-Philip



Der Wanderer über dem Nebelmeer
(Vandraren över dimhavet)

Caspar David Friedrich, 1818.

Agens/Diskursanalys - 00:52:05-01:00:05

För förklaringen av en den diskursanalytiska teorin, se nästa del av kompendiet.

Agens och Passivitet

Agens är ett ord som betecknar förmågan att agera och förändra. Ordet beskriver en aktiv karaktär som kan förändring att uppstå. Motsatsen är passiv.

Begreppet har fått en väldigt bred användning och förekommer exempelvis inom den neoliberala politiska ideologin där syftet med samhället är att uppnå agens i samhället genom att omfamna marknadsprincipen samt minska passiviserande krafter som sociala skyddsnät. Men den har även viss närvaro i terapeutiska kontexter där det finns viss målsättning i att skapa agens hos patienter.

Agens är också ett värderat begrepp, det vill säga att det finns värderingar implicit i det. Den person som har agens framstår som en stark person som kan agera och ta beslut, i motsats till den passiva personen som är svag och lydande. Begreppen blir mycket synliga i en analys av traditionella genusroller där mannen förväntas ha agens och röra sig i samhället och "tjäna" pengar, medan kvinnan förväntas vara den passiva och mottagande partnern.

I samtalet gör Nicklas ett påstående att personer intagna i fängelser blir beskrivna som passiva för att ta ifrån dem deras agens och för att göra dem 'desarmerade' i samhällets ögon. Om fångar beskrivs som aktiva och farliga skulle fängelser framstå som ofullständiga lösningar på att hantera kriminalitetens problematik.

Litteratur:

Engelke, Matthew. 2017. *Think like an Anthropologist*. Milton Keynes: Pelican Books. Sidor: 214-216.

Nilsson, Roddy. 2008. *Foucault - En Introduktion*. Malmö: Egalité. Sidor: 62-68; 97-111.

Hylland Eriksen, Thomas 2004. *Små platser – Stora frågor: En Introduktion till Socialantropologi*. Falun: Scandbook AB. Sidor 78-99.

De Saussures lingvistiska strukturalism

Ferdinand de Saussures koncept av Sign/Signified och dess efterföljande teori innebar närmast en revolution i socialteori och filosofi.

Eftersom språk är ett system av tecken/symboler ('sign') som i sin tur representerar de koncept använder för att förstå världen, så kan vi förstå hur världen blir mentalt organiserat genom att se på språkstrukturer och vad enskilda ord och koncept representerar – och än viktigare, inte representerar. Enligt hans teori kan vi inte förstå oss på något så vida det inte ingår inom ett teckensystem som vi förstår rent kulturellt.

Tänk exempelvis att konceptet av ett barn som trillar och tappar glassen och gråter. Vi har inget ord eller tecken för detta, och vi måste förklara *tanken och känslan* genom att skriva

uppsättningar av tecken istället (*denna mening*). Men om detta barn hade varit riktigt irriterande kan vi få en 'känsla' som skadeglädje – ett ord som beskriver situationen.

Denna teori förklarar varför ord och koncept är viktiga inom kulturanthropologi och etnologi, ord som 'hygge' kan enbart förstås om man vet vad det tecknet motsvarar i verkligheten. Vi saknar det ord som behövs för att förstå detta, och därmed anses 'hygge' vara ett Dansk/Norskt koncept unik för deras 'kultur'. Ta sedan ord som Saudade, Élan, Kawaii, Lagom... Det är ord för vissa mentala betingelser som enbart kan förstås när man förstår kulturen som betingar dessa ord. Élan är en 'sign' för ett väldigt specifikt koncept som blir 'signified'.

En utmärkt förklaring ges i episod #115 (Structuralism and Context) i Stephen Wests podcast "Philosophize This!" - i vilket de fulla konsekvenserna av De Saussures argument förklaras.

Litteratur:

Engelke, Matthew. 2017. *Think like an Anthropologist*. Milton Keynes: Pelican Books. Sidor: 170.

Erickson, Paul A. & Liam D. Murphy. 2016. *A History of Anthropological Theory*. Fifth Edition. Toronto: University of Toronto Press. Sidor: 60-64.

Diskursanalys & Magi: 01:00:05-01:22:27

Michel Foucault och poststrukturalism

I kompendium-kapitlet om agens och diskursanalys presenteras De Saussures strukturalism. Diskursanalysen bygger på dessa insikter men tar dem flera steg längre, och i viss mån vänder dem tillbaka *mot* själva strukturalismen i sig. Dessa teorier om "strukturers strukturer" kallas vanligtvis för poststrukturalism, eller postmodernism.

En av de mest centrala och ikoniska teoretikerna inom poststrukturalism är Michel Foucault, som nämns i samtalet. Han arbetade enastående brett och skapade många teorier och koncept som fortfarande används flitigt (disciplinär makt, biomakt, 'problematisering', kroppsteori, subjektivitetsteori, kunskapsteori, straffteori, sexual- och institutionsstudier...). Den teori som nämndes under samtalet var diskursteorin.

En 'diskurs' är enligt Foucault ett sätt att prata om ett tema eller ett fenomen, och detta sätt att prata ("diskursen") kommer med normer som man måste förhålla sig till för att inte vara omöjlig att vara omöjlig att förstå. Låt oss ta Foucaults kända exempel om galenskap.

I samhället har det alltid funnits de som varit udda och konstiga. Dessa personer har alltid stått och ut, och alla samhällen har pratat om dem, och förstått deras egendomlighet på olika sätt. Under medeltiden kunde dessa personer ha blivit berörda av Gud och var så kallade 'heliga dårar'. Om man pratade med medeltida människor om att dessa personer saknade vissa signalämnen i hjärnan skulle du framstå som en kvacksalvare. Men när upplysningen fick sitt genomslag och började ifrågasätta allting religiöst så kunde de udda personerna inte längre vara 'heliga dårar', istället skulle man studera dem och se om man kunde hitta någon medicinsk förklaring till deras tillstånd. När man gjorde detta så började man se på de *galna* (ett nytt ord uppfanns för dem) som patienter som skulle botas, och deras tillstånd blev istället för ett tecken på Guds närvaro (positivt förknippat) till ett tecken på sjukdom och obalans (negativt förknippat).

Detta i sin tur gjorde att alla som var 'galna' behövde isoleras från samhället på samma vis som andra sjuka behövde isoleras från samhället: *galna personer är ju farliga*. Om jag nu skulle påstå att tanten som står och skriker på torget klockan 15:04 varje onsdag var berörd av gud skulle ingen ta mig på allvar.

I detta exempel kan vi se hur sättet som vi pratar om vissa företeelser (udda beteende) skapar roller och identiteter (berörd av Gud mot samhällsfara) som i sin tur organiserar samhället (institutioner skapas för att kontrollera udda personer).

Denna dynamik gäller för samtliga fenomen i hela världen. Allt från genus, kriminalitet, utveckling (se nedan), natur/kultur-dikotomin, sport... Allting har ett visst språk som skapar möjligheter och begränsningar i hur vi kan vara som subjekt, och i sin tur organiserar hela samhället.

Litteratur:

Engelke, Matthew. 2017. *Think like an Anthropologist*. Milton Keynes: Pelican Books. Sidor: 50-60.
Nilsson, Roddy. 2008. *Foucault - En Introduktion*. Malmö: Egalité.

Utvecklingsdiskursen och Antropologi

I underrubriken ovan beskrivs diskursteorin, detta är hur man kan applicera den på konceptet av utveckling.

När vi pratar om utveckling så pratar vi allmänt om att ta sig från ett stadie till ett annat stadie som är bättre. Implicit i den 'diskursen' är att det enbart finns vissa samhällsformer som klassificeras som 'bättre' och som giltiga inom utvecklingsdiskursen. Om jag skulle argumentera att det är utveckling att vi förslavar alla Täbybor mellan åldrarna 30 och 45 för att hålla Forsmarks avfall i Mälaren skulle ingen som helst ta mig på allvar. *Förslaget är helt ologiskt!* Så när vi pratar om 'utveckling' så har vi vissa specifika parametrar som vi alla är överens utgör 'utveckling'. Går man mot dessa koncept så är man ologisk, och det är för att diskurser utgör vad samhällen anser vara logiskt och sunt beteende.

Här kommer den smarta personer börja fundera om inte alla dessa utvecklingskoncept av mänskliga rättigheter, hållbarhet, jämlikhet och frihet inte också är diskurser - vilket de självklart är. Hur vi i Sverige diskursivt förstår oss på jämlikhet är beroende på hur vi pratar om det och de normer vi byggt kring konceptet. Så när vi ska ut och förespråka 'jämlikhet' till de länder vi leder projekt... är det inte bara vi som applicerar en väldigt begränsad förståelse för vad jämlikhet är på ett samhälle som har en helt annan diskurs, och att vi därmed inte bara applicerar vår kultur på andra? Det vill säga, är inte utveckling egentligen bara kulturell kolonialism?

Litteratur:

Eriksson Baaz, Maria. 2003. 'Biståndet och partnerskapets problematik' i: *Sverige och de Andra*. Michael Mc Eachrane & Louis Faye (red.). Stockholm: Forum Syds förlag.

Nilsson, Roddy. 2008. *Foucault - En Introduktion*. Malmö: Egalité.

Statsindividualismen - ett exempel på en jämlikhetsdiskurs

"Är Svensken Människa?" är en bok skriven de två historikerna Henrik Berggren och Lars Trägårdh. Titeln är uppseendeväckande, och Berggren och Trägårdh lägger stor möda på att berättiga den retoriska frågan.

De börjar med den svenska diskursen om hur en idealisk svensk person bör vara vid slutet av 1800-talet. Förlusten av Finland till Ryssland skapade en identitetskris i Sverige då den gamla identiteten som herrefolk över Östersjön var i kras. Istället började man trösta sig med att Sverige var ett kargt land, där folk överlevde trots de långa och plågsamma vintrarna, och att den starka 'Odalsbonden' inte behövde förlita sig på någon annan än den Svenska slitsamheten och oberoende. Svensken hade aldrig varit en livegen träl åt några aristokrater, bönderna hade alltid haft en kung (*en stat*) som bundsförvant.

Denna nya identitet blev sedan ett tema i många av de litterära kanon som svenska kulturpersonligheter använde. I Almquists "Det Går An" så är konflikten mellan de två huvudpersonerna att ingen av dem vill bli den andre beroende - båda vill vara självständiga. Frederika Bremer kärntema var kvinnlig självständighet mot familj och make. Detta ideal av ett

samhälle av oberoende personer blev hur vi förstår oss på sociala relationer, att vara någon annan i skuld (varken tacksamhet eller ekonomisk) är olidligt för oss.

Berggren och Trägårdh gör påståendet att det svenska välfärdssamhället grundades som ett instrument för att säkerställa att alla svenska medborgare inte ska behöva förlita sig och vara beroende av andra människor. Istället kan vi förlita oss på en abstrakt stat som förser oss alla de funktioner en familj vanligtvis ger; ekonomisk säkerhet, utbildning, sociala relationer etcetera.

Detta kallar Berggren och Trägårdh för Statsindividualismen, vi i Sverige blir autonoma individer genom en relation till staten, och detta förstår vi som den största möjliga jämlikheten. I verkligheten är det snarare en extrem politisk lösning mot sociala problem! Vi har i princip upphävt sociala relationer för en autonom individualitet försäkrad av staten.

Är detta hur vi förstår oss på konceptet av att vara människa? Och är detta den svenska jämlikheten som vi uppmanar andra "utvecklande" samhällen att ta efter?

Litteratur:

Berggren, Henrik., & Trägårdh, Lars. (2015). *Är svensken människa? Gemenskap och oberoende i moderna Sverige*. Second Edition. Stockholm: Norstedts Förlag.

“Mänskliga Rättigheter som vi definierar dem”

Javisst, även mänskliga rättigheter är en del av en diskurs.

Artikel 17 i UDHR säger att alla människor har rätt till egendom och att denna inte får godtyckligen tas. Implicit i detta är kapitalismen och den västerländska individualismen där egendom är bundet till en enskild individ som har äganderätt över denna. I många samhällen är det helt främmande, i många fall är egendom fördelat inom en familj eller en by, så att land, verktyg, resurser, kläder etcetera blir delade mellan flera personer. Dessa praktiker går emot de rättigheter som vi diskursivt föreställer oss att personer har.

Så när Philip sa “Mänskliga Rättigheter som vi definierar dem” så syftar han på att rättigheter definieras på olika vis av olika samhällen, och att inom utvecklingsteori så används Mänskliga Rättigheter som en formalisering av våra kulturella värderingar, så att det är ett *brott mot mänskliga rättigheter* om samhällen inte organiserar sig på samma vis som vi i väst gör. Fundera på urtypen för den som behöver Mänskliga Rättigheter – är det inte alltid *offer* som utsätts för *statliga* övergrepp, istället för aktivister som försöker hävda sig mot företag?

(Notera att detta är mer av en teoretisk problematisering än ett äkta problem. Även om Philip anser att Mänskliga Rättigheter speglar det västerländska samhället och används som politisk slagbräda så är de en fantastisk resurs som inte bör förkastas.)

Litteratur:

Arendt, Hannah. 1951. ‘The Decline of the Nation-State and the End of the Rights of Man’. I: *The Origins of totalitarianism*. Sidor: 267-302. New York: Meridian Books.

Mutua, Makau. 2001. *Savages, Victims, and Saviors: The Metaphor of Human Rights*. Harvard International Law Journal 42(1):201-245.

Grundteori om Magi och Häxeri

Magi är ett koncept som antropologer gillar att använda, men likt ritualer är det fenomen som är svåra att ge en enhetlig definition på. Vanligtvis brukar Evans-Pritchards klassiska exemplifiering av svart magi och häxeri bland Azande vara ett bra sätt att summera hur antropologer förstår sig på vardagsmagi.

"If a person is killed by the collapse of the granary, the Azande call it witchcraft. This does not mean they deny that the poles on which the granary rested were destroyed by termites. And the Azande know very well that many persons rest under a granary to avoid the heat in summer. However, that the granary collapsed in exactly the moment in which this specific human being sat under it, and not a moment before or after, is supposed to be the result of witchcraft."

Det vill säga, hur "ödet" uppstod rent händelsemässigt är klart för samtliga som tänker lite, men varför det just skedde på så vis att det drabbade en viss person kan vara tecken på magi och häxeri. Det är så att säga inte en fråga om att förneka sunt förnuft utan ett sätt att ifrågasätta varför ett händelseförlopp fick visst utfall. Naturkatastrofer och pester, exempelvis Lissabon jordbävningen 1755 och Digerdöden, har en lång historia av att tolkas som Guds vrede över ett syndigt folk även om det alltid funnits naturfilosofer som gett rationella förklaringar för fenomenen som drabbar oss.

Precis som med ritualer finns en föreställning att magiska formler är skrock som vi avskaffat i sekulära Sverige, men vi kunde identifiera flera magiska besvärjelser som vi använde under vandringen och campingen. Som vi påpekade har fraser som "Det kan inte bli värre" och "Hoppas det inte börjar regna" en förmåga att ge intryck att de kommer att få vissa fenomen att drabba de som uttalade dessa, vanligtvis på ett negativt sätt. När det sker, att dessa fraser uttalas, måste de åtgärdas med 'mot-magi' för att återskapa balans, exempelvis genom att uttala fraser som "Jinx inte" eller genom att "ta i trä".

Litteratur:

Engelke, Matthew. 2017. *Think like an Anthropologist*. Milton Keynes: Pelican Books. Sidor: 260-265.

Evans-Pritchard, E.E. 1976. *Witchcraft, oracles, and magic among the Azande*. Clarendon, Oxford.

Hendry, Joy. 2008. *Sharing Our Worlds - An Introduction to Social and Cultural Anthropology*. Second Edition. New York: New York University Press. Sidor: 129-147.

Hylland Eriksen, Thomas 2004. *Små platser – Stora frågor: En Introduktion till Socialantropologi*. Falun: Scandbook AB. Sidor 249–251.

Abu-Lughod och det uttalade ordet makt

I sin monografi "Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Bedouin Society" (1986) studerar Lila Abu-Lughod hur poesi fungerar bland Beduiner i västra Egypten. Hennes studie är banbrytande och visar hur samhällets kvinnor, klädda i burka och bundna till hemmet, har en enastående makt genom de korta poetiska ramsor, *Ghinnawa*, de kan uttrycka.

Trots att kvinnorna är typexemplet på "förtryckta arabiska kvinnor" kunde Abu-Lughod måla en bild där kvinnor kunde få män att helt tappa ansiktet, offentlig ställning och politisk makt genom att yttra en Ghinnawa i rätt situation, och att maktrelationen mellan könen hade en helt annan dimension än den som västvärlden förstår sig på.

Den politiska teoretikern Hannah Arendt försökte i sin bok "The Human Condition" (1958) identifiera politikens grundstenar, detta gjorde hon i var människas förmåga att framträda offentligt genom att visa upp sig och föra sin egen talan. Det är när vi gör detta som vi visar på aktörskap och som måste jämkas med alla andra individer med sina aktörskap. Detta är när dessa individer möter varandra som den politiska gemenskapen uppstår.

Bland Egyptens Beduiner är politiken ständigt närvarande. Bristen på en statlig makt gör att den politiska enheten inte fungerar genom tjänstemän och byråkrati, utan mellan enskilda klaner och familjer som gör allianser och pakter. Dessa kan enbart fungera så länge man kan lita på sina bundsförvanter, och detta gör att heder blir den enskilt viktigaste resursen en klan har. Om man inte har någon heder och inte går att lita på så kommer ingen att inkludera dig i den politiska gemenskapen. I en liknelse kan man säga att en brist på heder är samma som brist på medborgarskap.

Eftersom Beduinlivet är farligt måste varje klan vara förmögen att skydda familjens utsatta medlemmar, barnen och kvinnorna. Detta gör att kvinnor måste skyddas, och blir därmed "förvisade" (i vårt perspektiv) till hemmet. Det som vi förstår som förtryck mot kvinnor visar Abu-Lughod upp som kvinnornas egen önskan. Precis som oss vill Beduiner ha en hög ställning i samhället, och detta uppnås bäst genom heder och förmågan att skydda sin klan; hålla kvinnor i hemmet. Detta gör i sin tur att det är i Beduinska kvinnors egenintresse att styras av en 'Stark Man' som ingjuter respekt bland de runt honom. Det är på så vis man får heder, politiskt inflytande och hög ställning i samhället.

Därmed måste män ständigt uppmanas att vara Macho. Få Beduinska kvinnor vill ha män som är svaga och som ingen respekterar. Men respekt är en fråga om framträdande, och om kvinnor gör poetiska uttalanden som får sin eller andra män att framträda som svaga eller patetiska kan det få enorma konsekvenser för dessa personers heder, och politiska möjligheter. I viss mån kan det bli så att könsrelationerna är uppochnervända så att det är kvinnor som förtrycker och marginaliserar män.

I helhet är *Veiled Sentiments* en klassiker bland antropologer, men dess argument är kontroversiellt. Politiskt finns en diskurs om att arabiska kvinnor är förtryckta och måste räddas, vad som humoristiskt summeras med att "Svarta Kvinnor måste räddas av Vita Män från Svarta Män". Abu-Lughod skrev också den klassiska artikeln "*Do Muslim Women Need Saving?*" i vilket hon ifrågasatte de narrativ och diskurser som uppstod efter 9/11 om hur mellanöstern karaktäriseras som barbariskt eftersom media och politiker inte förstår hur könsrelationer och makt kan fungera genom andra dimensioner.

Litteratur:

Abu-Lughod, Lila. 1986. *Veiled Sentiments, Honor and poetry in a Bedouin society*. California: California University Press.

Arendt, Hannah. 1958. *The Human Condition*. Second Edition. Chicago: The University of Chicago Press.

Fenomenologi - 01:22:27-01:39:56

(Vill du ha en riktig utmaning? Lyssna på BBC:s 'In Our Time' podcast och deras avsnitt om Fenomenologi. Då kommer ni förstå just hur komplicerad teoriskolan är. I övrigt har Philip tyckt att refrängerna i låten 'Marked' av punkbandet Bad Religion varit överraskande bra metafor för att få en insikt i Fenomenologins utgångspunkt).

Sara Ahmeds orienteringsfenomenologi

I samtalet hänvisar vi till Sara Ahmed orienteringsteori, och hur den gör fenomenologi lättare att förstå.

Om fenomenologi är en teori som förklarar hur objekt och "tingen i sig själva" presenterar sig i vårt sinne, och hur vårt sinne formas av dessa objekt, så bör vi se vilken historia som dessa objekt har för att vi ska förstå hur vi aktivt skapar och förstår oss själva genom att se vilka objekt vi omger oss med. Philip nämnde sin Tibetanska väggduk och sitt porslin som exempel, dessa hade han köpt på sin resa, och dem objekten är ofrånkomligt kopplade till det äventyret.

När han fokuserar sin uppmärksamhet (*sitt sinne*) på dessa kommer han också att orientera sig mot sitt förflutna, och de minnen och upplevelser som han skapade... Precis som en blind person orienterar sig med en käpp. Det är genom dessa objekt som Tibet, vanligtvis förstått som främmande och exotiskt, blir gjord till någonting nära och välkänt. *Genom objekt kan hela platser och rum omtalkas för varje person.*

Detta förklarar också varför det är traumatiskt när ett hus brinner ner och man förlorar alla de objekt som man använder för att orientera sig i sin vardag och sitt liv. Implikationerna blir ännu större när *intersubjektiva* objekt som fotoalbum blir förstörda.

Litteratur

Ahmed, Sara, 2011. "Orienten, Hemma", i Vithetens hegemoni, övers. Patricia Lorenzoni. Tankekraft förlag. Sidor: 150–170.

"Lägret blir en del av oss själva"

I samtalet påstod vi att "[camping]lägret blir en del av oss själva". Detta är en fenomenologisk premiss som förklaras i samtalet och med Sara Ahmeds orienteringsteori (vi skapar ett hem med tältet som objekt) - men det får radikala konsekvenser för natur/kultur-dikotomin.

Tidigare i samtalet presenterade vi Levi-Strauss pjäs om Augustus och Cinna. I den presenteras Natur och Kultur som två motsatser som alltid kommer att stå i dikotomi mot varandra. Detta är hur natur och kultur förstås som fenomen rent diskursivt, men fenomenologin gör att uppdelningen mellan kultur och natur kollapsar.

Minns du hur vi pratade om Descartes? Hur vi tidigare tänkte att vårt medvetande är en mystisk sak som sitter någonstans i vår hjärna? Den liknelsen kan vi dra till natur/kultur-dikotomin så att kultur blir vårt sinne och medvetande, och naturen blir vår kropp och biologi. Notera att detta också är förklaringen till varför kroppsvätskor är så smutsigt.

Om vårt sinne är kultur så vill fenomenologin påstå att just detta sinne inte kan skiljas från kroppen och omvärlden. Sinnens är ju decentraliserat till alla intryck, visst? Det i sin tur gör att uppdelningen mellan kropp och sinne, natur och kultur inte fungerar längre, utan att den uppdelningen är ett filosofiskt misstag.

Så när vi satte upp tältet och gjorde lägret till en del av oss själva så var det inte bara tältet som blev intryck i vårt sinne utan *hela naturen var det*. Vi kan sätta upp ett tält och låta det bli en del av vårt sinne och en orienteringsplats som hem, men det kommer enbart vara ett litet objekt i naturen, och det är lika mycket naturen som gör tältet till ett tält!

Istället för att se Människor i konflikt mot naturen bör vi istället se oss som en del av naturen!

Litteratur...?

Det är svårt att ge litteraturtips eftersom detta är en utvecklad fenomenologisk teori... Om än rätt så grundläggande inom fenomenologins teorihistoria. Martin Heidegger insåg detta redan 1954 i sin essäpublicering "The Question Concerning Technology". Dock är Heidegger en av de mest knepiga författarna genom alla tider (Philips personliga åsikt som han anser är 100% objektiv efter att ha försökt läst essän), och vi vore sadistiska att rekommendera Heidegger som introduktionslitteratur.

Matthew Engelke syftar på teorin mot slutet i "Thinking Like an Anthropologist", se underrubriken 'Another Point of View' mellan sidorna mellan 270–275.

Niclas trötta kropp mot hans glada sinne

Så fenomenologi kan ge oss helt nya sätt att se på natur/kultur-dikotomin, men det kan också förändra hur vi förstår oss själva och vår hälsa.

I samtalet nämnde Niclas hur han kände att hans kropp var trött, men att han var glad i sinnet. Vid detta tillfälle i vandringen så upplevde Philip honom som irriterad. Vad kan vi dra för fenomenologiska insikter från detta?

Om fenomenologi utgår från att sinnet är i skapat av alla de fenomen som vi upplever så är kroppen en av dessa. Istället för att försöka förneka hur kroppen gjorde honom trött så valde Niclas att känna kroppen med sitt sinne och 'aktualisera' detta med sitt medvetande. Det gjorde att hans sinnesläge blev lite sämre - även om han, i helhet av de intryck han hade, var glad.

Det är ett fantastiskt exempel på hur uppmärksamhet på de intryck vårt medvetande har (objekt, kroppen, sinnen, känslor, erfarenheter, etcetera) kan få oss att ta större hand om oss själva. Istället för att försöka förneka kroppens 'signaler' och "trycka på" i vandringen, och göra kroppen mer utmattad, så var Niclas medveten om kroppens 'signaler' och lät den påverka hans sinnesläge.

När det formuleras på detta vis framstår fenomenologi nästan som en superkraft! Man kan se det som att vi gör mindfulness till ett verktyg för att analysera kroppen och hur den agerar mot samhället. Det finns många situationer då kroppens känslor kan säga mycket om en situation, exempelvis genom att upplevas som obekvämt, stigmatiserad, smutsig och så vidare.

Intersubjektivitetsbegreppet

Mot slutet av samtalet började Philip och Niclas att prata om intersubjektivitet. Begreppet avser hur många kulturella och sociala fenomen uppstår *mellan* personer ('subjekt') och inte inom dem. Tänk den fenomenologiska utgångspunkten fast andra människor är de ting som uppenbarar sig i våra sinnen. I samtalet blir detta som mest klart när Philip sa "kära lyssnare, jag, Philip Barring, är en del av ert sinne just nu". Ett annat subjekt, Philip, skapade en relation till er som lyssnade.

Ta ett exempel från tidigare i samtalet och kompendiet; ritualer. Enligt Michael Jackson är detta är typexempel på intersubjektiva dynamiker. När någonting uppstår som skapar obalans eller konflikter mellan olika personer så kan de intersubjektiva relationerna brytas. Som samtalet nämnde skulle Philip ha blivit helt bortom sig om han fick ett samtal att hans mamma hade dött, och det hade blivit mycket svårt att lyssna på en podcast om det hade skett – den intersubjektiva relationen mellan er lyssnare och oss talare hade brutits.

Låt oss nu ta exemplet ovan med Niclas sinnesläge. Philip upplevde hur den intersubjektiva relationen mellan dem var ur balans, han upplevde att Niclas var upprörd eller arg, så Philip frågade hur läget var.

Om Niclas hade varit arg och förklarat varför skulle vi ha satt oss ner och pratat igenom situationen så vi båda var "på samma blad". Vi hade troligtvis tagit av oss våra väskor, satt oss på stenar och börjat prata - skulle inte detta vara en sorts ritual?

Michael Jackson, som vi nämner i samtalet, gör en enorm teoretisering från denna intersubjektiva utgångspunkt. Han menar att vi människor är i en grundläggande konflikt mellan att vara autonoma individer och att vara i ett samhällsnät (notera hur vi svenskar "löst" denna konflikt med statsindividualismen). Det finns inget fast punkt i denna ensam-eller-gemensam skala, utan vi behöver båda vid olika tillfällen i livet. När vi förhåller oss till andra personer så gör vi det intersubjektivt, och alla de kulturella fenomen som antropologer och etnologer studerar är uttryck för att hantera störningar och brytningar i intersubjektiva band som uppstår mellan personer.

Litteratur:

Jackson, Michael. 2017. *How Lifeworlds Work: Emotionality, Sociality, and the Ambiguity of Being*. Chicago and London: The University Of Chicago Press.

Samtalets litteratur

Följande är en summering av all den litteratur som Philip och Niclas diskuterade i samtalet. Notera att denna skiljer sig från den litteratur som rekommenderats i detta kompendium.

Abu-Lughod, Lila. 1986. *Veiled Sentiments, Honor and poetry in a Bedouin society*. California: California University Press.

Arendt, Hannah. 1958. *The Human Condition*. Second Edition. Chicago: The University of Chicago Press.

De Saussure, Ferdinand. 'Nature of the Linguistic Sign and Synchronic and Diachronic Law'. I: *Readings for a History of Anthropological Theory*. Femte Upplagan. Erickson, Paul A. & Liam D. Murphy (red.). 2016. Ontario: Toronto University of Toronto Press.

Douglas, Mary. 2005. *Purity and danger - An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*. New York: Routledge Classics.

Eriksson Baaz, Maria. 2008. 'Biståndet och partnerskapets problematik'. I: *Sverige och de Andra*. Michael Mc Eachrane & Louis Faye (red.). Stockholm: Forum Syds förlag.

Evans-Pritchard, E.E. 1976. *Witchcraft, oracles, and magic among the Azande*. Clarendon, Oxford.

Högdahl, Elisabeth. 2003. *Göra gata - om gränser och kryphål på Möllenvången och i Kapstaden*. Lund: Wallin & Dahlholm Boktryckeri AB.

Jackson, Michael. 2017. *How Lifeworlds Work: Emotionality, Sociality, and the Ambiguity of Being*. Chicago and London: The University Of Chicago Press.

Lévi-Strauss, Claude. 1961. *Tristes Tropiques - An Anthropological Study of Primitive Societies in Brazil*. Translation: Russell, John. Forge Village: The Murray Printing Company.

Martin, Emily. 1987. *The Woman in the Body: A Cultural Analysis of Reproduction*. Boston: Beacon Press.

Moran, Dermont. 2000. *Introduction to phenomenology*. New York: Routledge.

Nilsson, Roddy. 2008. *Foucault - En Introduktion*. Malmö: Egalité.

Tuan, Yi-Fu. 1977. *Space and Place - The perspective of Experience*. Minneapolis: University of Minnesota Press.