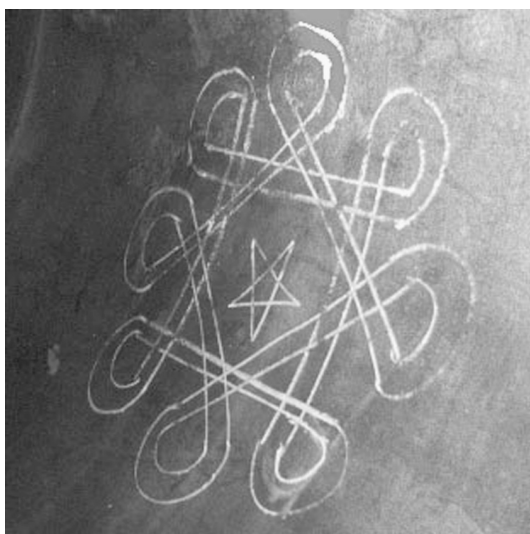


Ruth Illman



Gränser och gränsöverskridanden

*Skildrade erfarenheter av kulturella möten
i internationellt projektarbete*



Ruth Illman

f. 10.10.1976

FM 2000, FL 2003 från Åbo Akademi

Arbetar som forskare och timlärare
i religionsvetenskap vid Åbo Akademi.

Omslag och layout: Virpi Haavisto

Omslagsfoto: Ruth Illman

Fotot föreställer en rangooli (kolam):
en geometrisk, religiös symbol med
anknytning till hinduismen. Denna
rangooli, målad i rismjöl, återfanns
inuti ett halvfärdigt vertikallrör som
ledde till skorstenen på en av de
byggarbetsplatser som berörs i studien.

Åbo Akademis förlag

Tavastg. 30 C, FIN-20700 ÅBO, Finland

Tfn: +358-2-215 3292

Fax: +358-2-215 4490

E-post: forlaget@abo.fi

<http://www.abo.fi/stiftelsen/forlag>

Distribution: Oy Tibo-Trading Ab

PB 33, FIN-21601 PARGAS, Finland

Tfn: +358-2-454 9200

Fax: +358-2-454 9220

E-post: tibo@tibo.net

<http://www.tibo.net>

Trycks på Painosalama Oy

GRÄNSER OCH GRÄNSÖVERSKRIDANDEN

Gränser och gränsöverskridanden

*Skildrade erfarenheter av kulturella möten
i internationellt projektarbete*

Ruth Illman

ÅBO AKADEMI

ÅBO AKADEMIS FÖRLAG – ÅBO AKADEMI UNIVERSITY PRESS

CIP Cataloguing in Publication

Illman, Ruth

Gränser och gränsöverskridanden : skildrade erfarenheter av kulturella möten i internationellt projektarbete / Ruth Illman. - Åbo : Åbo Akademis förlag, 2004.

Diss.: Åbo Akademi. - Summary.

ISBN 951-765-185-6

ISBN 951-765-185-6
ISBN 951-765-186-4 (digital)
Painosalama Oy
Åbo 2004

INNEHÅLL

FÖRORD	9
DEL 1: AVHANDLINGENS PERSPEKTIV	13
1. INLEDNING	15
1.1 Avhandlingens bakgrund och vetenskapliga fält	16
<i>Att studera mångkulturella arbetsplatser</i>	17
<i>Avhandlingens placering inom det religionsvetenskapliga fältet</i>	19
1.2 Syfte	21
1.3 Avhandlingens uppläggning	24
<i>Disposition</i>	24
<i>Teknikaliteter</i>	25
2. TEORETISKA OCH METODOLOGISKA UTGÅNGSPUNKTER FÖR ETT REFLEKTERANDE PERSPEKTIV	27
2.1 Hermeneutiska utgångspunkter	28
<i>Att förstå sig själv och andra</i>	29
<i>Horisonternas sammansmältning</i>	30
2.2 Metodologiska vägval	34
<i>Kvalitativ analys och tolkning</i>	35
<i>Reflexivitet</i>	37
<i>Objektivitet och andra kvalitetskrav</i>	39
<i>Konkretisering av metodfrågan</i>	41
2.3 Kulturbegreppet	42
<i>Kultur som mänskliga mångfald</i>	42
<i>Kulturell identitet</i>	44
2.4 Mötet med ett Du – Martin Buber	45
<i>Jaget och relationerna</i>	46
<i>Olikhet som möjlighet</i>	48
2.5 Tolkning och förståelse i forskning kring kulturella möten	51
<i>Kulturella möten – gränsöverskridande möten mellan människor</i>	52
<i>Individen – unik men situerad</i>	54
<i>Möten mellan människor – mångfasetterade processer</i>	56
2.6 Sammanfattning och diskussion	59
<i>Kritiska synpunkter</i>	61
3. FORSKNINGSMATERIALETS KARAKTÄR OCH KONTEXT	65
3.1 Det empiriska forskningsfältet	65
<i>Forskningsinstitutet PBI</i>	66
<i>Företaget samt projektverksamhetens karaktär</i>	68
3.2 Fältdagböckerna	70
<i>Dagboken som forskningsmaterial</i>	71
<i>De tolv – uppdrag, förverkligande, insamlingsmetoder</i>	72

<i>Urvalskriterier</i>	75
3.3 Dagbokstexternas kontextuella ramar	77
<i>Allmänna karakteristika</i>	77
<i>"Den sanna sagan siteliv"</i>	79
<i>Projekttiden – kaos, möjligheter och hemlängtan</i>	82
<i>Maktdimensioner på byggarbetsplatsen</i>	86
3.4 Sammanfattning – Hur ser jag själv på materialet?	90
<i>Spörsmål i anslutning till integritetskravet</i>	92
DEL 2: ANALYS AV GRÄNSER OCH GRÄNSÖVERSKRIDANDEN I MATERIALET	95
4. STEREOTYPIER: ATT MARKERA GRÄNSER I KULTURELLA MÖTEN	97
4.1 Stereotypiernas form	98
4.2 Stereotyper som kognitiv nödvändighet	101
<i>Stereotyper och kategorisering</i>	101
<i>Stereotyper som essentialisering</i>	103
<i>Ett nödvändigt felslut?</i>	105
4.3 Stereotyper som instrument för tolkning och meningsskapande	105
<i>Stereotypiernas dynamik och diversitet</i>	106
<i>Individen som aktiv tolkare</i>	108
<i>Mångdimensionella förenklingar</i>	110
4.4 Stereotyper i materialet	114
<i>Innehåll</i>	114
<i>Kategori</i>	117
<i>Homogenitet</i>	119
<i>Betydelse</i>	122
<i>Tolkning</i>	127
4.5 Sammanfattning – Stereotypiernas kalejdoskop	130
5. GRÄNSER I EN SYMBOLISK VERKLIGHETSTOLKNING	133
5.1 Stereotyper som symboler	134
<i>Begreppet symbol</i>	134
5.2 Yttre värld – inre verklighet	136
<i>Symbolen som samhällelig konstruktion</i>	137
<i>Symbolens kognitiva element</i>	138
<i>Emotion och projektion – djuppsykologiska symbolaspekter</i>	140
<i>Dialog mellan yttre och inre symboler – en medelväg</i>	142
5.3 Symbolernas roll i dagboks materialet	144
<i>Symbolernas rollmönster</i>	145
<i>Den vite mannen</i>	148
<i>Alef och den idealiserade andre</i>	151
<i>He och den radikalt andre</i>	157
5.4 Sammanfattning – Materialiserande Det-förhållningssätt	164
6. GRÄNSÖVERSKRIDANDEN – ATT MÖTA EN ANNAN MÄNNISKA	167
6.1 Det eller Du?	168
<i>Att bli Jag för någon annans Du</i>	168

<i>Det mellanmännsliga och dialogen</i>	170
6.2 Gränsöverskridande möten i materialet	172
<i>Att finna ett Du bland "de andra"</i>	173
<i>Att gå över olikhetens gränser</i>	175
<i>Utrymme för dialog</i>	179
6.3 Symboler och gränsöverskridanden	180
<i>Symbolerna förankrar och förvirrar</i>	180
<i>Den autonomt andre</i>	182
<i>Riten som mötets ramar</i>	184
6.4 Sammanfattning – Jagets beroende av situation och relation	189
<i>Verksamma symboler</i>	193
DEL 3: MÖTEN MELLAN MÄNNISKOR	195
7. DE KULTURELLA MÖTENAS DYNAMIK	197
7.1 En mångfald av dimensioner	198
<i>Kunskap och attityder</i>	199
<i>Individens emotioner och upplevelsevärld</i>	202
7.2 En mångfald av relationer	204
<i>Kompletterande förhållningssätt</i>	204
<i>Distans och relation</i>	206
7.3 Gränslösa gränser	208
<i>Om gränsernas nödvändighet</i>	208
<i>Likhet och olikhet som öppna begrepp</i>	212
7.4 Sammanfattning	215
8. KULTURELLA MÖTEN – ETT ETISKT FÖRHÅLLNINGSSÄTT	217
8.1 Att se människan i människan	218
<i>Ett unikt perspektiv på världen</i>	220
<i>Att inte se</i>	222
<i>Ett Jags ansvar för ett Du</i>	225
8.2 Regler, relativism, reflektion	228
<i>En kulturmöteteknik?</i>	228
<i>Transitiv och intransitiv förståelse</i>	232
<i>Den reflekterande hållningen</i>	235
8.3 Konklusion: allt verkligt liv är möte	239
9. AVSLUTNING	243
9.1 Sammanfattning	244
9.2 Tillbakablick på metodologin	249
<i>Fortsatt forskning</i>	251
9.3 Avslutande reflektion	253
SUMMARY	257
KÄLLOR OCH LITTERATUR	265
BILAGA 1: DE FINSKA DAGBOKSCITATEN	281

FÖRORD

Som individer formas våra liv inte bara av personliga val, utan till stor del även av den omgivning vi lever i, de relationer vi ingår i och de människor vi möter. Man kan därför säga att vi inte är författare, utan endast medförfattare, till vår egen livsberättelse. Samma sak kan sägas om denna avhandling: på titelbladet står endast mitt namn men i verkligheten har många människor engagerat sig i arbetet och bidragit med sin tid, sina tankar och sina frågor. Spåren av denna värdefulla dialog syns nu i denna text, vilket jag är djupt tacksam över.

Ett varmt tack riktar jag först och främst till min handledare, prof. Nils G. Holm. Även om jag själv emellanåt varit ute på sjufamnars vatten i tankekonstruktionernas vindlingar har han alltid haft reda på den röda tråden och lyckats lotsa in mig på rimliga banor igen. Tack för uppmuntran, stöd och vägledning i de akademiska farvattnen.

Prof. Tage Kurtén har vid flera tillfällen granskat och kommenterat mitt arbete och givit värdefulla bidrag till tankarnas framåtskridande. Utan hans tid och kunskaper hade slutresultatet blivit avsevärt magrare. Även TD Christina Runquist har omsorgsfullt och ingående granskat min text. Hennes djupgående förtrogenhet med flertalet av de områden som avhandlingen berör och hennes generösa sätt att dela med sig av dessa erfarenheter är ovärderliga för en novis som jag. Prof. Lars Hertzberg har under flera års tid engagerat sig i mitt arbete och med sina kommentarer och förslag lett mig in på de moralfilosofiska spår som visat sig bli centrala delar av resonemanget. Utan TD Peter Nynäs initiativ hade denna forskning dock aldrig ens påbörjats. Hans brinnande intresse för förståelse och dialog har under de senaste fem åren garanterat mig en intresserad och insatt läsare och diskussionspartner, som ständigt utmanat mig med nya frågor och synpunkter. Tack.

I min arbetsgemenskap vid Åbo Akademi finns därtill många personer att tacka. Docent Siv Illman, min kloka och tålmodiga mor, har lärt mig att se nya djup, dimensioner och nyanser i det mänskliga livet och att ställa mig ödmjuk inför de olika gestaltningar som dessa tar sig, i forskningen såväl som i den vardagliga samvaron. De gemensamma forskarseminarierna för religionsvetare och folklorister har berikat min framställning – och mig själv – på många

sätt. Ett varmt tack till alla som deltagit, speciellt FK Blanka Henriksson, TD Maria Leppäkari, docent Lena Marander-Eklund, FD Tuomas Martikainen, FM Mikael Sarelin, FD Jan Svanberg och prof. Ulrika Wolf-Knuts. Den enastående stämningen kring kaffebordet som råder bland mina kolleger är guld värd, detta bidrar inte minst avdelningssekreterare Anne Holmberg till.

En annan forskarmiljö som jag har förmånen att tillhöra är Forskningsinstitutet PBI. Här har prof. Kim Wikström, FD Magnus Gustafsson och TkM Magnus Hellström samt alla andra gjort en ovärderlig insats för att introducera denna från början rätt så traditionella humanist i industriprojektens förtrollade värld. Utmaningar har aldrig saknats i detta sällskap som utsatt mig för öknar, motorer och matematiska kalkyler. Jag är speciellt tacksam för det stora förtroende som visats för min i sammanhanget så annorlunda forskning. Via PBI har jag också lärt känna TkM Tina KARBOM och TkD Marcus Lindahl, vars sällskap och tankar varit högt uppskattade under resor både i industriprojektens och i de vetenskapliga resonemangens sfärer. Av ovärderlig betydelse har naturligtvis också de tolv PBI-praktikanter varit som författat de fältdagböcker som analyseras i avhandlingen: mitt allra varmaste tack till er!

Hösten 2002 vistades jag vid Uppsala universitet. Där vill jag speciellt tacka prof. Valerie DeMarinis och det religionspsykologiska seminariet samt TD Thomas Ekstrand och seminariet i tros- och livsåskådningskunskap. Hösten i Uppsala öppnade mina ögon för många nya synvinklar i min forskning. Även mina många besök hos forskargruppen LEO vid Göteborgs universitet har lärt mig att se på mitt ämne på ett nytt sätt. Ett speciellt tack vill jag rikta till gruppens ledare, ED Gill Widell, som är ett föredöme både i dialogen mellan ämnen och mellan människor. Därtill vill jag tacka prof. Claes Gustafsson som vid flera tillfällen inbjudit mig till Kungliga Tekniska Högskolan och som aktivt intresserat sig för mitt arbete.

År 2003 blev jag antagen som doktorand i Finlands Akademi kulturvetenskapliga forskarskola (*Kulttuuristen tulkintojen tutkijakoulu*) och har därigenom fått ta del av såväl högklassig handledning som finansiellt understöd. Övriga finansiärer som med sina understöd möjliggjort forskningen är Stiftelsens för Åbo Akademi forskningsinstitut, Makarna Olins stipendiefond, Otto A. Malms donationsfond och PBI. Ett tack riktas också till Virpi Haavisto som hjälpt mig med avhandlingens utformande och pärm samt till Ludvig Forsman och John Skinner för språkgranskning.

Slutligen vill jag tacka alla mina kära vänner som orkat stöda mig och intressera sig för mitt arbete de gångna åren. Speciellt tacksam är jag för mina enastående syskon, Mika, Hanna och Sara Illman med familjer, samt min make Mats Lillhannus som alltid tålmodigt tagit del av mina forskningsvåndor och lärt mig det vackraste jag vet om mellanmännsliga Du-relationer.

Fram till sin död sent i december 2002 var min far, prof. Karl-Johan Illman, djupt engagerad i detta arbete. Denna avhandling är ett resultat av hans för-

måga att lyfta fram djupet och skönheten i Bubers filosofi, vikten av förståelse människor emellan och av hans stora omsorg om mig. Han har för mig varit den bästa tänkbara förebild, både som forskare och som människa. Den här boken tillägnar jag dig, pappa.

Åbo den 19 april 2004

Ruth Illman

DEL 1:

AVHANDLINGENS PERSPEKTIV

1. INLEDNING

I våra relationer till andra människor, konstaterar Martin Buber, drar vi ständigt på nytt upp gränsen mellan levande motpart och brukbart objekt: dagligen upptäcker vi "var gränsen går", och dagligen kan vi skymta möjligheten till "ett tidigare oantat gränsöverskridande" (Buber [1923] 1994: 66f). Denna formulering har återkommit i mina tankar under åren som jag arbetat med den forskning som här presenteras och analyseras i form av en doktorsavhandling. Sedan år 1999 har jag haft förmånen att få arbeta med ett både särpräglat och fascinerande material bestående av fältdagböcker skrivna av studerande som deltagit som praktikanter i internationella industriprojekt på olika håll i världen. Skildringarna av livet på de mångkulturella och mångreligiösa bygg- och arbetsplatserna väckte många frågor kring tolkningen och erfarenheten av gränser och gränsöverskridanden i kulturella möten: *Vilka* gränser dras upp i materialet, *hur* dras de upp och *varför*? Vilken roll spelar faktorer som religion och kultur, tillhörighet och avståndstagande, tolkning och förståelse i dessa erfarenheter? Vad betyder likhet och olikhet i detta sammanhang? Och framförallt: *överskrider* skribenterna någon gång dessa gränser?

I fråga om gränser var det de många färggrant beskrivna och emotionellt laddade generaliseringar som förekom i dessa dagboksskildringar som först fångade min uppmärksamhet och mitt intresse. Sådana generaliseringar benämns i vetenskaplig litteratur ofta *stereotypier*, de är förenklade bilder som väcks till liv i mötet med människor som anses representera en eller annan kategori. Varifrån får dessa stereotypier sin makt, undrade jag, hur fungerar de och varför används de så flitigt i skildringar av såväl den egna identiteten som andras för att dra upp en gräns mot annanheten?

En annan aspekt som väckte mitt intresse var den stora variation som dessa generaliserade bilder uppvisar. Stereotypierna i sig representerar ofta särdeles slutna föreställningar, men från skildring till skildring varierar bilderna kraftigt. Också från en tidpunkt till en annan i samma skildring kan de generaliseringar som tas i bruk förändras markant. Ur nationell synvinkel är skribenterna lika, de är alla finländare, men ändå varierar deras syner på och värderingar av vad det betyder att vara finländare respektive "annorlunda"

samt vem de anser att avviker från dem själva. Även detta ger upphov till frågor om relationen mellan individ, kultur och tolkning.

I den här avhandlingen intresserar jag mig för skildrade möten mellan människor från olika religioner och kulturer. Med hjälp av stereotypier dras, i de dagböcker jag studerar, gränser upp mellan lika och olika, egna och andra, främmande och bekanta. Men det finns också tillfällen då skribenternas tolkningar överskrider de gränser som dragits upp i dagboken; tillfällen då gamla tolkningsmönster omkullkastas och upphävs så att skribenterna ser människan i främlingen och beskriver nya upplevelser av förbundenhet. Är inte gränser egentligen till för att överskridas? Därför uppmärksammar jag i analysen inte bara *gränser*, utan också *gränsöverskridanden* i relationerna på mångkulturella arbetsplatser. Detta vill jag genomföra utan att göra våld på den mänskliga mångfald som materialet uppvisar: olika idéer och tolkningar, olika erfarenheter och förståelser förekommer i de texter jag lärt känna och skapar en färggrann och mångfasetterad bild av forskningens fält. Jag intresserar mig för de många rösterna i materialet, för den rikedom av tolkningsmönster som skildringarna uppvisar. En central fråga blir därmed hur jag kan ge rum för och bibehålla en sådan mångfald i analysen. Hur kan jag finna svar på mina frågor utan att tysta någon av rösterna i materialet?

Man kunde likna skribenternas skildrade tolkningar av de relationer och situationer som uppkommer i den mångkulturella och mångreligiösa arbetsmiljön vid ett *kalejdoskop*. Allegorin kring kalejdoskopet får jag tillfälle att återkomma till flera gånger i avhandlingen, liksom till en mera preciserad syftesdefinition. För att klarlägga vad som avses med *kulturella möten* behöver såväl begreppet kultur som begreppet möte diskuteras och definieras. Viktigt är också att presentera och analysera den teoretiska bakgrund emot vilken arbetet vuxit fram, liksom att definiera den vetenskapliga arena som utgör arbetets hemvist och den diskussion som jag önskar bidra till. Av speciellt intresse för mig som religionsvetare är att studera vad religionsvetenskapen och andra kulturvetenskapliga ämnen kan bidra med för förståelsen av möten och relationer på mångkulturella arbetsplatser lika dem som utgör scenen i de dagböcker som här analyseras.

1.1 Avhandlingens bakgrund och vetenskapliga fält

För den som intresserar sig för att beskriva och förstå kulturella möten står en uppsjö av teorier och metoder till buds, som det kan vara vanskligt att forma ett omdöme om: somliga fångslar tanken, andra verkar paradoxala och svårbegripliga eller rentav ohållbara (R Illman 2002b: 133). Jag har därför funnit det viktigt att söka efter och analysera de grundläggande värderingar som teorier och metodperspektiv bygger på innan jag gått vidare. Vid valet av ramverk för

ett vetenskapligt arbete är det viktigt att välja ett resonemang som står i samklang med den egna världsbilden. Man får som forskare tänka igenom vilka principer och motiveringar som styr ens eget förståelsesätt och i mån av möjlighet redogöra för dem. Strävan är att skapa en teoretisk ram som för en själv verkar användbar i den egna forskningen. Viktiga frågor i denna evaluering gäller synen på människan och hennes roll i världen, kunskapens natur (epistemologi, teori), vilka principer som vägleder utförandet av forskningen och relationen mellan teori och handling (metodologi) samt det praktiska tillvägagångssätt som tillämpas vid materialinsamling (metod) (Vasenkari 1999: 51, 54; Denzin & Lincoln 1998: 23).

Att redogöra för *all* den forskning som till dags dato utförts inom det mångkulturella fältet vore med tanke på det ovan anförda varken görligt eller relevant. I det följande väljer jag därför att skissera en bild av det vetenskapliga fält som just denna studie tar sin utgångspunkt i och utgör ett bidrag till.

Att studera mångkulturella arbetsplatser

Kulturella möten, mångfald samt våra bilder av och föreställningar om människor med bakgrund i andra religioner och kulturer är idag ett ur samhälls- synpunkt angeläget forskningsområde som sysselsätter forskare inom olika vetenskapsgrenar, däribland religionsvetenskapen. Även om det mångkulturella temat först under senare år blivit ett inslag i vardagslivet i Norden, är kulturella möten dock ingenting explicit för vår tid (Eriksen 1997a: 7). Genom historien har folk mött andra människor som de erfarit som annorlunda, och reflekterat över dessa möten med "den andre" (Hendry 1999: 8).

Reseskildringar skrivna av *upptäcktsresande* och *missionärer* hör till de tidigaste beskrivningar av kulturella möten vi känner till. Marco Polos äventyr längs Sidenvägen på 1200-talet är t.ex. en skildring av exotisk, främmande annanhet som trollbinder läsare än idag (Larner 1999: 97). Genom dessa berättelser om historiska "andra" förvaltar alla, i någon utsträckning, ett arv av "omvärldsuppfattningar" som präglats av det samhälle och den tid vi lever i (Berg & Trépagny 1999: 8). Hur detta arv påverkar våra uppfattningar idag är en problematik som både modern historie- och missionsvetenskapen arbetar med (Ahonen 2002: 26ff; Berg & Trépagny 1999: 18). Som akademiskt ämne introducerades studiet av kulturella möten i början av föregående sekel då den nya disciplinen *antropologi* växte fram, och det är också inom detta fält som mycket av dagens mångkulturella forskning sker (Hendry 1999: 7ff; Svanberg 2003: 136, 144).

Inom de empiriska ramar som denna studie rör sig, den internationella företagsvärlden, är det ofta ämneskonglomeratet *interkulturell kommunika-*

tion¹ som anses kunna ge svar på frågor om kulturella möten (Jensen 1998: 168). Detta mångdisciplinära ämne fick sin upprinnelse i USA på 1970-talet, med förgrundsgestalter som Edward T. Hall, Geert Hofstede och William B. Gudykunst. Idag samlas forskare även i Europa och Norden under denna paraplybenämning. I Norden grundades t.ex. *Nordic Network for Intercultural Communication*, NIC, år 1994 (Dahl 1995b: 7f). Detta forskningsfält uppkom som ett svar på de nya krav som den snabba världsutvecklingen inom ekonomins, politikens och demografins domäner ställt under de senaste 30-40 åren (Nynäs 2001: 48). Människor från olika kontexter möter idag allt oftare varandra, arbetar och lever tillsammans och förflyttar sig i allt snabbare takt till nya ställen och nya sammanhang. Därmed uppkommer behovet att även akademiskt kunna möta dessa utmaningar (Dahlén 1997: 10).

Interkulturell kommunikation kan beskrivas som ett funktionalistiskt, starkt användarorienterat forskningsfält som utgår från att kulturer är enhetliga hinder som skall övervinnas (Jensen 1998: 34). Några av ämnets utgångspunkter kan summeras enligt följande: ju större olikheterna är, desto allvarligare är hindren kulturer emellan; graden av kulturell olikhet kan fastställas med vetenskapliga metoder så att människors möten med varandra kan förutsägas; det finns en metod, en nyckel, till dessa möten som man kan lära sig (Nynäs 2001: 43). Sådana förutsättningar gör att dessa flitigt använda teorier ger en enkel, schablonmässig bild av mötet. Forskare inom genren har tagit fram modeller för kulturkommunikation², diagram över nationella personlighetsdrag³, handböcker⁴ för hur specifika kulturer fungerar och skall bemötas, m.m. (Bennett 1998: 20, 26; Dahlén 2001: 197f). Framgången i det kulturella mötet beror i detta perspektiv således i stort sett på kunskap: olikhet är operationaliserbart och förutbestämt så att t.ex. nationalitet definierar en människa och hennes relation till "andra" *a priori*. Kulturmötet liknas i detta vid ett spel: den som lär sig reglerna och rätt spelteknik blir en säker vinnare.

Dessa teorier ifrågasätts dock allt mer, både inifrån ämnet interkulturell kommunikation och utifrån, då de anses vara reducerande och alltför schablonartade för att på ett tillfredsställande vis beskriva *kulturmöten som möten mellan människor*, en kritisk åsikt som jag delar. Ett annat närmandesätt till mångkulturella frågor i arbetslivet har därför börjat ta form. Med utgångspunkt i de humanistiska vetenskaperna, teologi och hermeneutik tar forskare som Øyvind Dahl, Peter Nynäs och Iben Jensen ställning mot den traditionella forskningen inom ämnet interkulturell kommunikation och strävar till att

¹ Iben Jensen ger en grundlig genomgång av detta forskningsfältets historia och framväxt samt av de forskare som dominerat inom teoribildningen under olika perioder (Jensen 1998: 167-199).

² Se t.ex. Hall (1969), Gudykunst (1988).

³ Se t.ex. Hofstede (1994).

⁴ En namnkunnig handbok är Roger E. Axtells *Do's and Taboos around the World* (1990). På Internet finns flera handböcker tillgängliga, t.ex. *Kiss, Bow or Shake Hands?* www.getcustoms.com och *CultureGrams*: <http://onlineedition.culturegrams.com/>

utveckla mera dynamiska och människonära teoretiska resonemang. Sådana humanistiska perspektiv placerar istället människan i centrum: när *upplevelsen av främlingskap* och möte fokuseras blir *förståelsen* och *verklighetstolkningen* intressanta, liksom även våra *bilder av självet* och *upplevda andra* samt av hur vi ingår i verkligheten och är relaterade till varandra. Människan, liksom kulturen, respekteras som de sammansatta fenomen de verkligen är. I detta perspektiv är människan inte bara en passiv mottagare av intryck från sin omgivning – hon bearbetar och tolkar aktivt sina erfarenheter utgående från sin egen situation och skapar därmed en unik förståelse ifråga om sin egen kultur och andras, om identitet och olikheter. Med kritiken mot det statiska och normativa i tidigare teoretiska synsätt vill man öppna upp begrepp som *identitet*, *likhet* och *olikhet* så att de i forskningen kan ses som dynamiska storheter i ständig förändring och utveckling – i tid och rum och i olika kombinationer.

Det är mot denna förståelsebakgrund som föreliggande studie vuxit fram, och dessa *reflekterande* infallsvinklar på mångfaldsforskningen kommer att ges grundligare belysning i de kommande kapitlen. Antaganden om mätbara och förutsägbara individuella och kulturella olikheter erbjuder, enligt mig, alltför deterministiska utgångspunkter för förståelsen av mötets förutsättningar, former och funktioner.

Avhandlingens placering inom det religionsvetenskapliga fältet

Som framkom i diskussionen ovan har flera teologer och religionsvetare före mig studerat mångkulturella och mångreligiösa relationer specifikt inom arbetslivet. Liknande studier har även längre rötter än så inom religionsvetenskapen, t.ex. genom hermeneutiska analyser av mellanmänsklig förståelse och studier kring gemensamma värdegrunder⁵. Att ur detta perspektiv studera möten mellan människor från olika kulturella och religiösa sammanhang i en modern kontext formad av internationella industriprojekt ter sig därför som en meningsfull och fruktbar uppgift, och jag finner det naturligt att placera en sådan studie inom ramarna för ämnet religionsvetenskap.

Vad som avses med termen *religionsvetenskap* är dock inte alldeles entydigt: såväl begreppet *religion* som begreppet *vetenskap* definieras ständigt på nytt, utan att konsensus bland forskarna uppnås (Ekstrand *et al* 2001: 9, 13). Problematiken framgår tydligt då man betraktar de många benämningar på ämnet som används parallellt inom engelskan: *Religious Studies*, *Comparative Religion*, *Science of Religion* för att nämna några. Tyskans *Religionswissenschaft* och finskans *uskontotiede* torde på ett mera direkt sätt överensstämma

⁵ Hans Küng (1991) och Flodell (1998) är några talande exempel.

med de avsikter som speglas i den svenskspråkiga terminologin (Svanberg 2003: 28). Som akademisk disciplin har religionsvetenskapen ca 150 år på nacken (Ketola 1998a: 14). Inom dess ramar inkluderas vetenskapliga undersökningar av religion som utförs främst med historiska, sociologiska, psykologiska, antropologiska eller jämförande metoder (Ketola 1998a: 27; Svanberg 2003: 27f). Även *filosofiska religionsundersökningar* inkluderas ofta i benämningen religionsvetenskap⁶. Föreliggande avhandling faller snarast inom detta delområde, även om också mera psykologiskt inspirerade resonemang förs in i analysen. Denna balansgång mellan olika angreppssätt rymms dock, som jag ser det, väl inom den övergripande strävan att skapa en djupare förståelse för de åskådningmässiga tolkningar och förståelser som materialet rymmer. Mitt intresse är att studera *möten*. De är inte renodlat tankemässiga erfarenheter, utan inrymmer mycket av den inre värld som brukar hänföras till psykologins domän. Någon exklusivt religionsfilosofisk studie är detta alltså inte, men de filosofiska perspektiven är de mest centrala.

Man kan mot denna bakgrund säga att avhandlingens *ämnesval* är traditionellt religionsvetenskapligt – våra föreställningar om s.k. främmande religioner och kulturer samt möjligheterna till dialog och förståelse människor emellan kan anses tillhöra religionsforskningens kärnområden. I den här avhandlingen är dock, som sagt, *miljön* där dessa möten utspelar sig ny. Detta ser jag som en givande utmaning – att anpassa en vedertagen teoriram till en ny kontext. Jag tror att teorier och synsätt från religionsvetenskapen kan vara fruktbara för det tvärvetenskapliga forskningsfältet kring kulturmöten, liksom det för religionsvetenskapen är fruktbart att vinna insyn i nya kulturella mötesplatser så som den internationella industrivärlden.

Dagboksskribenternas skildringar som jag i denna studie analyserar bjuder sällan på ett explicit religiöst språk. Det kan på den grunden te sig oklart varför just en religionsvetenskaplig analys kan tänkas gagna förståelsen av materialet. Enligt mitt sätt att tolka materialet spelar dock frågor om vad som upplevs som *meningsfullt* en framträdande – explicit eller implicit – roll i dessa skildringar⁷. Frågor om vad som är gott och rätt, vad som är ont och fel dyker frekvent upp i resonemangen kring likheter och olikheter, och skribenternas grundläggande värderingar kan skönjas i texterna. Även om inte frågor om t.ex. Guds existens eller om livet efter detta aktualiseras i texterna är andra frågor som brukar tillskrivas *livsåskådningens* fält ständigt närvarande. Dessa är de s.k. *existentiella livsfrågorna* (Lindfelt 2003: 15; Kurtén 1997: 14f); frågorna

⁶ Förutom dessa traditionella närmandesätt influeras dagens religionsforskning även av tvärvetenskapliga perspektiv som genusforskning, postkolonialism, kognitivism (Ketola 1998a: 27f; Ekstrand *et al* 2001: 19).

⁷ Mening är ett komplext begrepp som kan tolkas på olika sätt. Jag väljer att endast definiera det som en motpol till det meningslösa, nonsens: "*Meaning is meaning in the vague and wonderful sense we use the word when we talk to each other*" (Michael Price, citerad i Aune & DeMarinis 1996: 7).

som väcks inför livets gåta (Phillips 2001: 25). Här inryms frågor om människans roll i världen, hennes identitet och gemenskap med andra, etiska frågor om rätt och fel, skuld och oskuld, vår tillräcklighet som människor, om tillit, medvetna eller omedvetna försanthållanden, synen på ett gott samhälle och arbetets roll m.m. Livsfrågorna berör individens sätt att skapa sammanhang och mening i tillvaron (Kurtén 1995: 18ff; Bråkenhielm 2001a: 11ff, 17).

Det (nordiska) akademiska ämnet *livsåskådningsforskning*⁸ koncentrerar sig på sammanhang där "helt vanliga människor som inte är filosofiskt eller teologiskt skolade" (Lindfelt 2003: 16) ger uttryck för sina funderingar kring de ovan anförda frågorna och skapar mening i sin tillvaro (Kurtén 1995: 8, 236). Livsåskådningen behöver inte vara ett stort, helgjutet tanke-system, utan formas ofta i den enskilda människans stegvisa, prövande, ibland t.o.m. förvirrade, vandring genom livet. Vi kan alltså se på livsåskådningen som "ett uttryck för vad det innebär att vara människa" (Kurtén 1997: 17).

Mot denna bakgrund kan man säga att min studie påminner om den empiriskt baserade forskningen inom ämnet livsåskådningskunskap. Men resonemangen bygger på tidigare forskning kring frågor om mångkulturalitet som utförts av representanter för såväl humaniora som teologi – det fält som också religionsvetenskapen kan sägas röra sig i – och det är således denna bredare dialog jag främst ämnar delta i. De forskare vars tankar jag speciellt bygger på och för vidare presenteras mera ingående i kapitel två. Utgående från denna korta skissering av studiens bakgrund återgår jag nu till det specifika tema som avhandlingen avser att behandla och definierar syftet.

1.2 Syfte

Som framkommit av den inledande presentationen sällar sig denna avhandling till den religionsvetenskapliga forskningstraditionen. Närmandesättet och frågeställningen kommer på flera punkter nära det fält som undersöks inom livsåskådningsforskningen. Därtill poängteras att analysen utgår från en hermeneutiskt inspirerad tradition som studerar kulturella möten ur ett *tolkande* perspektiv. Vad som intresserar mig är därmed hur de individer som kommer till tals i det empiriska materialet beskriver, tolkar och förstår situationer och relationer i en mångkulturell kontext. Gränserna mellan "kulturer", mellan likhet och olikhet, vi och de, ses som tolkningsbara. Dessa teoretiska utgångspunkter och val av position presenteras och analyseras djupgående i kapitel två, men det är viktigt att framhålla denna tolkande grundhållning

⁸ Det råder förvisso inte enighet om hur livsåskådningar skall studeras i Norden: olika forskare lägger tonvikten på olika aspekter. För en grundlig genomgång av det nordiska forskningsfältet, se Lindfelt 2003.

redan i detta skede för att definitionen av avhandlingens syfte skall bli så tydlig som möjligt.

Det övergripande syftet med avhandlingen är att analysera skildrade kulturella möten i de dagbokstexter som utgör mitt empiriska material. Vad är ett kulturellt möte? Hur skapas gränser mellan likhet och olikhet, identifikation och främlingskap i skildringarna, vilka är dessa gränser, hur tar de sig uttryck och varför behövs de? Överskrids sådana gränser någon gång? När och hur sker det i sådana fall och varför: vilken funktion fyller gränsöverskridandet för tolkningen av kulturella möten? Jag tar fasta på Bubers formulering om *gränser och gränsöverskridanden* och tolkar hur dessa tar sig uttryck i skildringarna. På detta sätt vill jag skapa en bild av de kulturella möten som skildras i dagböckerna och möjliggöra en djupare förståelse för *mötets dynamik*.

Gränserna utgörs i min tolkning till stor del av stereotypier. Vilken roll, frågar jag, spelar *stereotypier* i dagboksskribenternas skildrade erfarenheter av situationer och relationer som möter dem i arbetet inom internationella (mångkulturella och –religiösa) industriprojekt? Analysen fokuserar här på slutna och generaliserade föreställningar om en annan grupp människor som vi kategoriserar vår omgivning enligt. Frågor jag ställer i detta skede är: Vilka slags generaliseringar förekommer i materialet? Hur skildras självbilder, bilder av upplevda andra och kulturella möten med hjälp av stereotypier i det aktuella materialet? Vilka funktioner fyller bruket av dylika bilder i skribenternas strävanden att skapa mening i sin tillvaro?

Jag är dock inte enbart intresserad av de *gränser* som skribenterna med stereotypiernas hjälp drar upp för sin egen tolkning av och identifikation med erfarenheten från projektmiljön. Jag fäster också vikt vid de tillfällen där skribenterna *överskrider* sådana upplevda gränser, där de ser på och beskriver situationer och relationer på ett nytt, annorlunda sätt. Denna dynamiska process är vad som åsyftas med begreppsparet *gränser och gränsöverskridanden*. När används stereotypiernas tillrättalagda tolkningsmönster och när upphävs de i skribenternas skildringar? För att beskriva och förstå gränsöverskridandet tas Martin Bubers dialogfilosofi till hjälp. Därmed kan en bild ringas in av hur dagboksskribenterna beskriver och förstår sig själva i relation till "andra" och vad det för dem betyder att möta en annan.

I analysen fäster jag således vikt vid hur författarna till de fältdagböcker jag studerar målar upp bilder av sig själva och andra i sina skildringar, hur öppna och slutna bilder (stereotypier) samspelar i deras förklaringar av likhet och olikhet och för dem skapar ett perspektiv på verkligheten. Sammanfattningsvis är mitt syfte att *genom en religionsvetenskaplig, reflekterande ansats skapa en djupare förståelse för hur gränser dras upp i de skildringar jag studerar och att belysa vilken roll gränsöverskridanden spelar i skribenternas tolkningar av kulturella möten*. I tolkningen strävar jag specifikt efter att låta

den dynamiska och föränderliga karaktär komma fram som detta fenomen äger. Jag försöker skapa rum för den subjektivitet och föränderlighet som inryms i erfarenheterna av mänskliga möten. Ett vetenskapsteoretiskt syfte blir därtill att formulera och definiera den motsatta position som avhandlingen genom det hermeneutiska närmandesättet skapar i relation till den kognitiva forskningstraditionen som idag är starkt företrädd inom humaniora. Detta syfte är av underordnad karaktär, men dock viktigt, eftersom detta val av perspektiv på ett avgörande sätt präglar de resultat som framläggs.

Tyngdpunkten i denna uppgiftsbestämning vilar jämnt mellan de teoretiska och de empiriska målen. I den första och den tredje delen av avhandlingen framträder den teoretiska och metodologiska diskussionen som den mest angelägna uppgiften, medan förståelsen för det empiriska materialet spelar huvudrollen i del två. För mig är det viktigt att studera *både* teori och empiri, och min förhoppning är att studien kan bidra med ny kunskap på bägge områden. För att kunna balansera mellan dessa två målsättningar läggs i kapitel två grunden för en dynamisk metodologi som enligt hermeneutikens strävanden möjliggör ett spiralmässigt framåtskridande i texten: analysen utgör en ständig dialog mellan teorier och empiriskt material, rörelsen går inte enbart i endera riktningen, utan snarare av och an mellan nivåerna.

Avsikten med studien är inte att verifiera teorierna med hjälp av det empiriska materialet eller att ställa upp teoretiska hypoteser att bekräfta genom skildringarna. Snarare leder de hermeneutiska resonemangens centrala roll till att strävan framförallt blir att skapa en djupare och mera nyanserad *förståelse* för det sammanhang som studeras. Förhoppningen är dels att de teoretiska resonemangen kan kasta ljus över det specifika dagboks materialet, dels att analysen av dagböckerna kan nyansera, bygga ut och belysa de teoretiska utsagorna.

Frågorna är alltså stora i denna avhandling – fördjupad förståelse för kulturella möten – men de betraktas i ett avgränsat perspektiv. Den första avgränsningen är materialet: frågorna kopplas till specifika *skildringar* skrivna av studerande som under en period av sina liv arbetat i främmande länder. Den andra avgränsande faktorn är den specifika *miljö* som skildringarna uppkommit inom: den internationella projektindustrin. Genomförandet av en dylik studie kan motiveras på flera sätt. Dels anser jag att avhandlingen kan bidra med ny och värdefull kunskap inom religionsvetenskapen genom att teorier och metoder tillämpas i en miljö utanför ämnets traditionella intressesfär. Därtill anser jag att studien kan visa på den aktualitet och angelägenhet som religionsvetenskapen, och humaniora överlag, äger inom de tekniska och ekonomiska domänerna av vår samtid. Avhandlingen motiveras alltså av såväl teoretiska som empiriska kunskapsmål.

1.3 Avhandlingens uppläggning

Då syftet för föreliggande avhandling nu definierats är det dags att beskriva ramarna inom vilka arbetet utförs.

Disposition

Del 1 i avhandlingen består av tre kapitel. Jag inleder med att definiera och diskutera det grundläggande perspektiv som studien tar avstamp i – det man kan kalla ett *reflekterande perspektiv på forskningen kring kulturella möten*. I kapitel två analyseras först begreppen kultur, möten och kulturmöten. Därefter presenteras den tvärvetenskapliga forskningstradition som avhandlingen är ämnad att utgöra ett bidrag till, och de för detta arbete mest inflytelserika forskarnas bidrag presenteras och diskuteras. Tätt sammanbundna med denna diskussion kring studiens utgångspunkter finns frågorna i anslutning till metodologi. De kvalitativa forskningsstrategier som används i studien och de val som gjorts i metodologiskt hänseende diskuteras därför även i detta andra kapitel.

Därefter, i kapitel tre, presenteras de dagböcker som utgör avhandlingens empiriska material. Frågor som berörs gäller i vilken miljö och i vilket syfte skildringarna skapats, hur de samlats in, hur de kan karakteriseras och tematiseras samt hur de behandlas och betraktas i denna avhandling. I kapitlet hör-sammans också de reflekterande forskarnas krav på *kontextualisering*. Tid, rum, roller och makt i projektmiljön är dimensioner som aktualiseras här som inramning till analysen. Kapitel tre avslutas med en diskussion kring forsknings-etiska spörsmål i anslutning till detta specifika forskningsprojekt.

Del 2, som omfattar kapitlen fyra till sex, utgör den egentliga analysdelen i avhandlingen. I kapitlen fyra och fem är det frågan om *gränser och gränsdragning* som står i fokus. Kapitel fyra inleds med en genomgång av två centrala skolor inom stereotypiforskningen – den kognitiva och den socialt tolkande. På basis av detta formuleras en teoribas och en vokabulär som lämpar sig för studien, och dagboksmaterialet analyseras utgående från en femdelad modell över stereotypier. För att fördjupa bilden speciellt av stereotypiernas funktion kompletteras stereotypianalysen i kapitel fem med en *symbolanalys*. Här presenteras en integrerad symbolteori som bygger på element från olika ämnesområden och dess användbarhet i stereotypiforskningen diskuteras. Syftet med empirianalysen i detta kapitel är att visa vilka nya förståelseaspekter ett symbolperspektiv kan bidra med i fråga om stereotypiernas meningsskapande funktion.

I kapitel sex blir sedan frågan om *gränsöverskridanden* aktuell. Då stereotypierna betraktas som symboler kan de enligt mitt synsätt fylla en funktion i

situationer där gamla tolkningsramar överges. Bubers *dialogfilosofi* granskas närmare för att skapa ett teoretiskt underlag för frågan om gränsöverskridanden. Detta perspektiv ledsagar sedan analysen av situationer skildrade i dagböckerna där skribenterna går över gränser som de själva lagt upp för sin tolkning. Syftet med detta kapitel är att visa att det kulturella mötet i ett kvalitativt hänseende handlar om gränsöverskridanden.

Del 3, slutligen, samlar ihop trådarna från analysen och drar upp linjer för de teoretiska konklusioner som jag drar på basis av analysen. Uppgiften består i att granska analysen i ljuset av det i kapitel ett definierade syftet för att se om alla de frågor som där uppställdes fått ett svar. I uppgiften ingår också att relatera analysen till den teoretiska utgångspunkt som arbetet försågs med i kapitel två, samt att sammanställa de olika teman, argument och slutsatser som presenterats under arbetets gång för att på detta sätt skapa en bild av avhandlingens bidrag.

I kapitel sju summeras frågan om hur gränsdragningar och gränsöverskridanden tillsammans bygger upp de kulturella mötenas dynamik. De bidrag och resultat som stereotypianalysen och symbolperspektivet givit granskas och dess implikationer för den reflekterande forskningen kring kulturella möten diskuteras. I kapitel åtta riktas fokus mot de implikationer som de i avhandlingen formulerade slutsatserna får för studiet av kulturella möten. Speciell tonvikt läggs i denna avslutande diskussion vid de slutsatser som analysen ger upphov till i anslutning till frågan om kulturella möten som etiska förhållningssätt. Kapitel nio ägnas åt en avslutande summering, en återknytning till de metodologiska strategierna i kapitel två, samt en linjedragning för framtida forskning.

Teknikaliteter

Vid utformandet av avhandlingen har jag så noggrant som möjligt försökt följa de rekommendationer för textutformning som Svenska språknämnden ger i *Svenska skrivregler* (2002). Bokens källhänvisningar är angivna enligt det s.k. *Harvardsystemet* så att författarens efternamn, utgivningsår och sida anges inom parentes i den löpande texten. Då ett sidnummer följs av bokstaven *f* gäller referensen den angivna sidan samt följande, *ff* hänvisar till den angivna sidan samt de två eller tre följande. Då jag använt mig av en senare upplaga av en bok nämns, då boken refereras första gången, originalutgåvans utgivningsår i klammer före årtalet för den utgåva jag anlitat, t.ex. (Buber [1923] 1994). Därefter anges endast utgivningsåret för den anlitade utgåvan.

Referenser till citaten från det empiriska materialet markeras med det namn som jag givit varje enskild dagbok. Eftersom detta material uppreparas i elektronisk form gäller de angivna sidnumren de utskrifter som finns i min

ägo. Utdrag och direkt anföring har översatts till svenska i de fall då dagboken författats på finska (dagböckerna skrivna av Dalet, He, Waw och Kaf). Översättningen har gjorts av en auktoriserad translator. Citaten återges i sin ursprungliga språkdräkt, i alfabetisk och kronologisk ordning, i bilaga 1.

2. TEORETISKA OCH METODOLOGISKA UTGÅNGSPUNKTER FÖR ETT REFLEKTERANDE PERSPEKTIV

Vilka nya insikter kan en religionsvetare erbjuda studiet av mångkulturellt och mångreligiöst samarbete på internationella arbetsplatser inom industrin? Naturligtvis är insikter i rent tekniska och ekonomiska faktorer av stor vikt i samarbetet, men eftersom det handlar om mänsklig verksamhet – om *människor* som möts i arbetets tecken (Phillips 2001: 310) – har även humaniora viktiga bidrag att ge. Mitt antagande är att perspektiv som tar sin utgångspunkt i en människo- och kunskapssyn med rötter i de humanistiska och teologiska vetenskaperna, och här speciellt de synsätt som inspireras av frågor kring tolkning och förståelse, kan fördjupa och förnya kunskapen om denna specifika kontext.

Med utgångspunkt i frågor om mellanmänsklig förståelse och om tolkningens centrala roll i mötet har viktiga bidrag under de senaste åren skapats till tolkningen av mångkulturellt samarbete inom arbetslivet (Jensen 1998: 36). Man kan inte säga att det inom humanvetenskaperna bildats en enhetlig, kritisk skolbildning på detta område för att "utmana" de förenklat funktionalistiska anspråken från interkulturell kommunikation, men gemensamma kritiska teman och perspektiv förenar många forskare på området. Därmed erbjuds ett alternativ till de ofta deterministiska och schablonartade förklaringsmodeller som idag står till buds för dem som vill beskriva och förstå mångkulturella miljöer. Tendensen att betrakta mänskliga möten endast ur en rationell, kognitivt kunskapsbaserad synvinkel kritiserats (Dahl 2001: 60). Hur vi reagerar helhetsmässigt, hur vi tolkar och förstår kulturella möten samt hur vi väljer att ge uttryck för våra erfarenheter anses vara aspekter som väger tungt i sammanhanget (Nynäs 2001: 82).

Synpunkter som de ovan anförda utgör den forskningsmässiga bakgrund och kunskapsplattform som mina resonemang utgår ifrån. Syftet med detta kapitel är att belysa den specifika sammansättning av teoretiska och metodologiska influenser och ställningstaganden som format utgångspositionen för denna analys. Vikten läggs vid forskning som bidragit till att skapa mera dynamiska och människocentrerade sätt att förstå kulturmöten. Jag inleder med en

redogörelse i allmänna drag för *hermeneutiken* – tolkningsläran som utgör en viktig inspirationskälla såväl för min egen analys som för många andra humanistiska studier av kulturella möten. Avsikten är att visa hur en fokusering på tolkningens och förståelsens roll i grunden förändrar perspektivet på kulturella möten. I kvalitativa studier som denna vävs ofta teoretiska och metodologiska perspektiv in i varandra på ett sätt som gör det svårt att dra några exakta linjer dem emellan. De flesta ställningstaganden som görs i detta kapitel får konsekvenser för bägge dessa fält, och det är därför skäligt att diskutera dem i samma kapitel. Det därpå följande delkapitlet 2.2 ägnas mera explicit åt metodologiska frågor, men jag vill alltså understryka att teori och metodologi går hand i hand genom hela studien.

Ett tolkande perspektiv har viktiga konsekvenser för förståelsen och bruket av begreppet *kultur*. Vad innebär det att, som jag, studera stereotypernas roll i kulturella möten? Efter metodologidiskussionen presenterar jag en del definitioner som kulturbegreppet givits inom humaniora och som avspeglas i mitt bruk av termen. Därefter tas frågan om vad ett möte är upp till behandling. Här är det framförallt Martin Bubers tankar som blir centrala för avhandlingens utformande. Sedan tas steget över till avhandlingens mera specifika tema, de *kulturella mötena*. Frågan om hur dessa kan definieras utgående från de angivna förståelserna av kultur och möte behandlas. Den teoretiska och metodologiska utgångsposition som jag således formulerar för studien jämförs slutligen med positioner skapade av andra forskare med liknande utgångspunkter.

2.1 *Hermeneutiska utgångspunkter*

Förståelsen, dess möjligheter och begränsningar är den huvudsakliga fråga som hermeneutiken som teoretiskt och metodologiskt grepp adresserar (Gothóni 2002a: 158). Ursprungligen bearbetades främst svunna tider och textbaserat material, men inom dagens antropologi och filosofi har man utvecklat metoder och teorier för att förstå också samtida kulturer och livsformer uttryckta i mänsklig handling (Ulin 1984: 92). Förvånansvärt få forskare med intresse för det mångkulturella arbetar innanför de hermeneutiska ramarna, konstaterar kommunikationsforskaren Iben Jensen (Jensen 1998: 36). Hon pekar dock på den s.k. *kritiska hermeneutiska traditionen* (*ibid.*: 188-199) inom vilken man definierar kulturmöten som den kontakt som äger rum mellan personer som på kulturell basis *identifierar sig* som olika varandra. Impulserna till ett dylikt betraktelsesätt spårar Jensen till Clifford Geertz interpretativa symbolantropologi (Geertz [1973] 1993). Geertz sätt att genom tolkning nå förståelse inom antropologin äger enligt D.Z. Phillips paralleller

till den kontemplerande hermeneutik som bl.a. han själv förordar inom filosofin (Phillips 2001: 7).

Bland de religionsvetare och teologer som i Norden intresserat sig för forskning kring mångkulturella arbetsplatser har hermeneutiska och tolkande ansatser förekommit mera rikligen. Detta är kanske inte ägnat att förvåna då ju hermeneutiken som metodologiskt grepp är väletablerat inom dessa vetenskaper över lag. Religionsvetare som på senare tid argumenterat för hermeneutikens centrala roll inom ämnet är bl.a. René Gothóni (2002a; 2002b) och Peter Nynäs (2002; 2001). De bygger sina resonemang på Hans-Georg Gadamers ([1975] 2002) formuleringar om hermeneutik, och jag ser det därför som viktigt att i denna teoretiska exposé över tolkningens och förståelsens betydelse i studiet av kulturella möten ge speciellt utrymme åt Gadamers tankar. Hermeneutiken är i sig ett mångfasetterat perspektiv som inte kan beskrivas uttömmande på några korta sidor. I medvetenhet om detta strävar jag inte efter att skapa en heltäckande bild av hermeneutiken, utan framhäver de drag som är speciellt viktiga för det mångkulturella tolkningssammanhang som studien avser att belysa.

Att förstå sig själv och andra

Hur kan man förstå en annan människa? Så kan man kanske formulera hermeneutikens centrala frågeställning. Att söka efter *förståelse* som komplement till enbart förklaringar är den hermeneutiska forskningens mål – förståelse är inte bara en forskningsmetod, utan utgör ett sätt att orientera sig i tillvaron i stort (Gothóni 2002b: 17). Kravet på förståelse som kompanjon till den vetenskapliga förklaringen kan sägas sammanhålla med humanioras och teologins särart: vad vi har att lära känna är mänskliga erfarenheter, olika människors sätt att skapa mening i de vardagliga sammanhang som omger dem (Hertzberg 2002: 27; Phillips 2001: 10). Att förstå en annan människa är därmed också mera komplicerat än att endast förklara hennes funktion och konstruktion (Taylor 1985: 21, 55; Phillips 2001: 311): människan är en levande, tänkande varelse som existerar i ett socialt och kulturellt sammanhang och som jag som forskare kan sympatisera med, ta avstånd ifrån, missförstå m.m. (Gaita 2001: 180).

Mångfalden i de mänskliga relationerna är, enligt Lars Hertzberg, det som gör begreppet förståelse så mångtydigt: i vardagsbruk kan det ha många betydelser. För att upptäcka ordens mening är det viktigt att beakta hur de används i de mänskliga sammanhang där de hör hemma (Hertzberg 2002: 28). Då vi säger att vi inte förstår en annan människa är det oftast inte fråga om ett intellektuellt misslyckande (Hertzberg 1995: 107f, 111). Att inte förstå kan betyda olika saker: att inte veta hur något fungerar rent tekniskt ("jag förstår mig inte på bilar"), att inte äga kunskap om något ("jag förstår inte spanska"),

att inte finna något intressant ("jag förstår mig inte på sport"), att inte förstå motiven bakom en handling ("jag förstår inte varför hon är arg") eller att inte tycka om något ("jag förstår inte människor som röstar på högerpopulister"). Som vi ser av detta exempel är frågan om förståelse inte bara en intellektuell företeelse. Att tillägna sig mera *faktakunskap* om det man inte förstår är en strategi som endast leder till resultat i *somliga* av de situationer karakteriserade av bristande förståelse som ovan beskrevs.

Att förstå en annan kultur kan ses som ett klassiskt exempel på detta hermeneutikens problem (Nynäs 2001: 83). Då vi överför begreppet förståelse till relationen mellan människor med olika kulturella bakgrunder kan denna mångtydighet göra frågan otydlig (Winch 1995: 105; Phillips 2001: 312). Då det gäller s.k. "främmande kulturer" tänker vi ofta att de är extra svåra att förstå, eftersom vi inte har lika mycket kunskap om det främmande som om det hemmavanda (Motturi 2003: 28f). Men vi bör alltså betänka att det för förståelsen finns gränser och möjligheter som inte är av intellektuell karaktär, och det är därför av vikt att fråga sig vilken typ av oförståelse det från fall till fall rör sig om (Hertzberg 1995: 112). "Främmande kulturer" är inte homogena enheter eller regelmässigheter såsom t.ex. naturlagar. Ökad kunskap om kulturer betyder därför inte bara ökad faktakunskap (som ju också tolkas), utan även ökad förståelse (Hertzberg 2002: 29).

Därtill är det inte alltid självskrivet att vi förstår *våra egna utgångspunkter*. Peter Winch framhåller att vi ofta felaktigt utgår från att vi har en speciell sorts förståelse för oss själva som vi inte kan ha för andra, och att denna självförståelse borde utgöra idealet också för vår förståelse av andra (Winch 1995: 103; Motturi 2003: 251). Trots allt, påpekar Winch, uppför vi ju oss oftast som om det vore fullt möjligt att förstå våra medmänniskor. Därtill missförstår vi inte sällan *våra egna* motiv och känslor (Winch 1995: 102). Lika legitim som frågan "Kan vi förstå en annan kultur?" är egentligen frågan "Kan vi förstå oss själva?" (Hertzberg 2002: 32). Visst kan kulturella skillnader utgöra extra utmaningar för förståelsen, men själva *förståelsens problem* behöver i sig inte uppstå oftare i kontakten med "främmande kulturer" än i andra relationer (Phillips 2001: 313; Hertzberg 2002: 30). Det förenklade i tankegången är alltså antagandet att det är svårt att förstå andra men lätt att förstå sig själv (Phillips 2001: 316). Varken "vi själva" eller "främmande kulturer" behöver i detta perspektiv betraktas som något slags kryptiska koder som det för oss gäller att lösa (Phillips 2001: 313) – förståelse är en människas inställning till en annan.

Horisonternas sammansmältning

Efter denna korta diskussion kring förståelsens problematik inställer sig följande fråga: hur reder man ut vad det är som hindrar förståelsen för en annan

och hur kommer man vidare från denna punkt? Hur uppstår förståelse?

Att förstå någonting innebär att se dess *mening*, framhåller Charles Taylor. Genom att studera olika delar av ett problem gäller det att skapa sig en förståelse som gör helheten meningsfull (Taylor 1985: 18). Eftersom det meningsfulla ter sig olika för olika människor kan hermeneutikens mål inte vara att finna en universell förståelse t.ex. för kulturella möten. Om människor och mening måste vi alltid fråga: *för vem*, och *i vilket sammanhang* (Taylor 1985: 16, 22). "*Meaning is [...] for a subject, of something, in a field* (*ibid.*: 23).

Förståelsens kontextbundenhet och människans *historicitet* formar utgångspunkt även för Gadamers syn på förståelsen: vi förstår vår omvärld och våra medmänniskor utgående från det inifrånperspektiv som vår position som aktivt reflekterande subjekt i vår egen tradition förser oss med (Gothóni 2002a: 157, 159; Schwandt 2000: 194f). Eftersom denna traditionsbundenhet är en aktiv komponent i all mänsklig förståelse blir *förförståelsen*, eller *fördomarna* som Gadamer väljer att benämna dem⁹, en förutsättning i förståelseprocessen (Gadamer 2002: 269ff). Robert Ulin uttrycker den gadamerska tanken enligt följande: "*it is the foundation of human existence, or the being of man, to stand in history and therefore to have an attitude towards the world*" (Ulin 1984: 96).

Det är sådana på förhand omfattade övertygelser som styr förståelsen av texter, handlingar och oss själva, och som möjliggör bearbetningar av dem i kontakten med nya erfarenheter och kunskaper (Taylor 1985: 26f). Utgående från dessa kan den hermeneutiska cirkeln beträdas; men detta är inte en ond cirkel (Gothóni 2002a: 159). Tvärtom: när delarna vägs mot helheten och vice versa kan cirkeln ses som en ständigt och spiralmässigt vidareförande dialog (Nynäs 2001: 22). För att kunna börja ställa frågor behöver man en förförståelse som inkluderas i den dialog genom vilken förståelsen uppkommer. Här varken förkastas eller ignoreras den, utan bearbetas och modifieras (Schwandt 2000: 195; Tranøy 1988: 141). Utsikten att förförståelsen kan omformuleras i en sådan process gör att hermeneutiken mera kan liknas vid en *spiral* än vid en ond cirkel (Ulin 1984: 97).

A person who does not accept that he is dominated by prejudices will fail to see what is shown in their light. [...] To stand within a tradition does not limit the freedom of knowledge but makes it possible (Gadamer 2002: 360).

Även ett annat begrepp myntat av Gadamer blir viktigt i sammanhanget: sammansmältning av horisonter (*Horizontverschmelzung*) (Gadamer 2002: 306f)¹⁰.

⁹ Jag undviker begreppet fördomar eftersom det i gängse bemärkelse har en negativ klang och nyttjar istället begreppet *förförståelse* i en vid bemärkelse där negativt och positivt, medvetet och omedvetet ingår.

¹⁰ Gadamers bok *Warheit und Methode* finns inte i sin helhet översatt till svenska. Eftersom jag inte behärskar tyska på en nivå som läsandet av verket på originalspråket kräver refereras här till en engelsk översättning. Den svenskspråkiga termen *sammansmältning av horisonter* är

Förståelsen uppfattas av Gadamer, som vi sett, som resultatet av en dialogisk process; att nå en gemensam förståelse är att sammanföra två skilda förståelsehorisonter. Förståelsen är alltså något intersubjektivt: meningen är inte något som ligger och vilar i forskningsmaterialet eller i mötet och som vi sedan kan upptäcka (Tigerstedt 1992: 313; Silius & Östman 1998: 22). Snarare är denna förståelse något som förhandlas fram i mötet, i dialogen mellan två olika parter (Schwandt 2000: 195). Horisonternas sammansmältning, i den här bemärkelsen, sker enligt Gadamer i analogi med en språklig dialog med frågor, svar och följdfrågor vilka tillsammans bygger upp en ömsesidig förståelse (Gadamer 2002: 375f; Ulin 1984: 99f). Det förgångna är närvarande i denna dialog, i nutid och i framtid, eftersom det tolkande subjektet är en individ med en historisk, social och kulturell tillhörighet och med emotionella individuella karakteristika (Gothóni 2002a: 159).

Utan medvetenheten om en egen förståelsehorisont kan man således inte nå fram till en annan människa. Sammansmältningen betyder dock inte att horisonterna *uppgår* i varandra, eller *utplånas*. Förståelse måste inte betyda samtycke, därför kräver förståelsen inte att vi uppger vår egen position (Phillips 2001: 6, 16, 315). Dialektiken ger möjlighet att nå en förståelse för den andre som just *annan*. Därmed kan den också ge perspektiv på självet som situerat i tid och rum (Gothóni 2002a: 159). Att ignorera den egna horisonten men yrka på att äga insikter i andra människors förståelsehorisont är således inte detsamma som att eliminera inflytandet av den egna subjektiviteten, utan innebär snarare att de egna fördomarna cementeras och görs till dogm (Ulin 1984: 97). En sådan ensidig förståelse är en omöjlighet enligt Gadamer – slutresultatet blir raka motsatsen till förståelse. Ignoreras den egna förförståelsen mister man alltså möjligheten att upptäcka vad som uppdragas i dess ljus (Gadamer 2002: 360). Då blir forskningsprocessen ett bevisande av förutbestämda åsikter, vilket kan ifrågasättas även ur ett forskningsetiskt perspektiv (Hertzberg 1985: 19).

Hermeneutiken för oss tillbaka till sökandet efter mening som lyftes fram i samband med diskussionen kring människans livsfrågor. Att söka efter och upprätthålla mening fyller en central, emotionellt präglad, plats i vardaglig, mänsklig handling (Taylor 1985: 15, 21f); att förstå är också att skapa *mening* (Runquist 1998: 25). Vad en hermeneutisk forskare därmed har att koncentrera sig på är hur olika människor förstår ett givet sammanhang, vad som för dem gör det meningsfullt, hur de erfar situationen (Gothóni 2002a: 162, 164). De *kvalitativa* beskrivningarna av möten blir därför i denna studie det intressanta: hur ett möte *förstås*, vad som gör det *meningsfullt* för de subjektiva varelser

hämtad ur Nordin (1995: 504). Lübcke *et al* (1988: 185) föreslår termen *horisontsammansmältning* på svenska, men på grund av ordets otymplighet väljer jag det förstnämnda alternativet. Den engelskspråkiga termen är *fusion of horizons*.

som är delar av mötet. Att förstå kan jämföras med att *se* och *lära känna* det som gör dessa möten meningsfulla i de skildringar jag studerar:

Meaning arises as an event in which pieces fall into place, the fusion of horizons of lexical knowledge and experiential knowledge derived from personal experience or observation. Understanding is becoming familiar with something, the movement of recovering the way in which the world is (Gothóni 2002a: 168).

Förmågan att förstå en annan människa är således inte en teknik eller en metod. Vi kan inte mäta hur väl vi förstått något utgående från en given skala, utan måste snarare se strävan till inlevelse och förståelse som konstitutiv för studiet i sig (Taylor 1985: 24, 53). Att skapa kunskap om en annan människas villkor är, enligt detta synsätt, att med förståelse försöka se på hennes sätt att leva och verka (Hertzberg 2002: 33, 39), att försöka lära sig att se hur mänskligt liv kan te sig, sett från en annan horisont (Phillips 2001: 6).

Hermeneutiken spelar en mångfasetterad roll i denna avhandling. Som framkommit ovan är hermeneutiken både ett teoretiskt och ett metodologiskt perspektiv, vilket jag återkommer till i slutet av kapitlet. Men även själva diskussionen om förståelseprocesser rör sig på två plan. Som medvetet anammat vetenskapligt perspektiv använder jag som forskare mig av hermeneutiken i mitt försök att förstå analysmaterialet. Därmed är hermeneutiken en central del av den begreppslighet som jag rör mig med; min tolkning av de processer som återfinns i dagböckerna och min syn på mitt eget vetenskapliga arbete skapas i ljuset av de hermeneutiska synsätten. Men som en mera grundläggande förståelseproblematik är hermeneutiken aktuell även *inom* de analyserade dagboksskildringarna, då skribenterna i sina texter försöker förstå det som för dem framstår som främmande. Även skribenternas skildringar från byggarbetsplatsen bär drag av de hermeneutiska processer som Gadamer betecknar en sammansmältning av horisonter. Dagboksskribenterna är tolkande subjekt med egna historiska, sociala och kulturella tillhörigheter och med emotionella individuella karakteristika. Man kan alltså säga att hermeneutiken i den här avhandlingen verkar på två olika tolkningsnivåer. Även om samma villkor må gälla för alla förståelseprocesser är det viktigt att notera att det finns stora skillnader dessa skeenden emellan. I mitt fall gäller det ett medvetet teoretiserande och problematiserande av forskarens möte med texter; i skribenternas fall gäller det en mera allmänmänsklig strävan att förstå de konkreta livsmöten som de står inför.

Följande delkapitel, där de metodologiska frågorna tas upp, avser att befatta sig med den förstnämnda av dessa förståelseprocesser: forskarens relation till forskningen.

2.2 Metodologiska vägval

Av en forskare i människovetenskaperna krävs det, om han ska kunna göra en betydande insats, att han har en klar uppfattning om sin relation till sin forskning, om sina motiv och möjligheter, kort sagt: att han känner sig själv (Hertzberg 1985: 21).

Att klargöra de egna utgångspunkterna hör till den hermeneutiska forskningsansatsen. Speciellt i studiet av andra människor är det viktigt att se den egna närvaron i den kontext som behandlas. Den missriktade föreställningen att vetenskapens bilder av andra kommer från "ingenstans" har av Donna Haraway kallats "*a god trick*" – (Fine 1998: 138). Denna tanke på forskaren som "bara en fluga i taket" är dock idag övergiven¹¹ (Ehn & Klein 1994: 10, 78). För att redogöra för de tankar och tolkningar som framställs i avhandlingen bör ett antal utgångspunkter speciellt belysas.

En komplett bild av alla de utgångspunkter som styr forskningen och en fullständig analys av självmedvetandets problematik kan inte formuleras (Phillips 2001: 18). Många av de värderingar och antaganden som påverkar kunskapsprocessen är ju omedvetna och således per definition omöjliga att formulera¹². Denna metodologiska positionering skall därför inte ses om ett försök att definiera de exakta koordinaterna för avhandlingens vetenskapliga placering – vore de möjliga att fastställa skulle ju förförståelsens "problem" därmed också kunna elimineras. Snarare ser jag denna diskussion kring de grundläggande val jag gjort under forskningens gång som ett sätt att placera ut hörnstenar för detta kunskapsbygge, som ett sätt att för läsaren ringa in det fält som jag rör mig inom. Diskussionen leder inte fram till låsta positioner som kunde hämma analysen, utan möjliggör förhoppningsvis vägval i en i tiden framåtskridande process.

Denna presentation av de egna vägvalen sammanhänger med min syn på forskning som en *mänsklig verksamhet*, en helhet av såväl individuella som kollektiva intryck och handlingar, snarare än en automatisk, abstrakt konstruktion av teorier, hypoteser och testning. Vetenskap är en *process* snarare än en produkt (Tranøy 1988: 122). Därför finner jag det viktigt att diskutera de ställ-

¹¹ Värdefri vetenskap kan i sig betraktas som en omöjlighet. Strävan att förbättra människans villkor, antingen materiellt eller immateriellt, är en av de grundläggande utgångspunkterna i vetenskaplig verksamhet; en utgångspunkt som redan i sig är värdemässig (Tranøy 1988: 129).

¹² Man bör därtill minnas att alla värderingar som forskaren för med sig i arbetet kanske inte är ädla och hedervärda, såsom forskningsmässiga värdedeklarationer ofta ger sken av. Detta är dock inte en orsak att utesluta reflektionen kring denna värdebas (Gylling 2002: 70f, Niiniluoto 2002: 40).

ningstaganden som jag medvetet utgår ifrån för att läsaren skall kunna forma sig en åsikt om i vilket ljus analysen kan bedömas, och därmed också äga en möjlighet att göra andra tolkningar (Silius & Östman 1998: 22). Denna metodologiska poäng är därmed också forskningsetisk (Rolin 2002: 93). Utgående från den hermeneutiska grundposition som ovan beskrivits har ett antal verktyg formats för att bistå i vandrigen från materialet till denna framställning. I det följande granskas de metodologiska ställningstagandena och de implikationer som dessa har för analysen.

Kvalitativ analys och tolkning

Begreppet *kvalitativ analys* används idag ofta som ett samlingsbegrepp och betecknar en rikt varierad färgpalett av tillvägagångssätt inom människovetenskaperna. Grundtanken är en strävan att förstå och förklara mänskliga fenomen på holistiska grunder, inte utgående från t.ex. representativitet eller lagbundenhet (Alasuutari 1995: 6f). Karakteristiskt för kvalitativ metod är den *tolkande ansatsen*, i stil med det som formulerats ovan (Denzin & Lincoln 1998: 3). Jag väljer att göra bruk av begreppet kvalitativ analys så som Pertti Alasuutari gör. Han beskriver metaforiskt det vetenskapliga arbetet som en gåta som forskaren försöker lösa. En enskild ledtråd till gåtan, som är forskningsfrågan, säger i sig inte mycket, men de olika kunskapsfragmenten kan tillsammans skapa en helhetsbild där pusselbitarna passar in:

Any single hint or clue could apply to several things, but the more hints there are to the riddle, the smaller the number of possible solutions. Yet each hint or piece of information is of its own kind and equally important; in unriddling – or qualitative analysis – one does not count odds. Every hint is supposed to fit in with the picture offered as the solution (Alasuutari 1995: 7).

Det empiriska materialet bör dock betraktas som en totalitet: undantag godkänns så länge det studerade temat ännu fungerar som övergripande struktur. Blir de svårplacerade ledtrådarna för många måste frågor och föreslagna förklaringar granskas noggrannare¹³ (Alasuutari 1995: 15). *Öppenhet* är således ett centralt krav i den kvalitativa forskningsprocessen: tolkningen av materialet måste ges utrymme att växa och utvecklas i takt med att forskarens förståelse fördjupas (Schwandt 2000: 195). Tar man materialet på allvar förändrar det förklaringens perspektiv under processens gång (Alasuutari 1995:

¹³ För att kunna börja lösa gåtan måste man dock först *hitta* den, kan man konstatera som kommentar till Alasuutaris liknelse – själva formuleringen av gåtan tenderar inom humaniora ofta att utgöra det centrala i forskningsprocessen, och sällan är den lösning som analysen resulterar i någon slutgiltig lösning på gåtan.

134). Ett material som används för kvalitativ forskning bör därför äga många dimensioner så att det ger möjlighet att skapa en helhetsförståelse (Mäkelä 1990: 52f).

Forskarens förståelse av det studerade ämnet uppkommer således genom en dialog mellan materialets delar och helhet (Silius & Östman 1998: 22): förhandsantaganden om helheten ger delarna specifika förklaringar medan delarna i sin tur bidrar till att omformulera helhetsintrycket (Ulin 1984: 96). I detta perspektiv kan lösandet av gåtan ses som en förädlingsprocess. Målet är en sammanhållen förståelse där helhetsperspektiv och detaljstudier får betydelse för tolkningssträvan (Alasuutari 1995: 16). Denna dialog fortsätter även efter att studien avslutats. En slutlig, korrekt tolkning av de komplexa sammanhang som den kvalitativa analysen försöker fånga finns inte (Schwandt 2000: 195).

Att försöka klargöra det egna utgångsläget inför en kvalitativt inriktad studie innebär *perspektivmedvetenhet*, något som idag kan betraktas som ett kvalitetskrav i humanistisk forskning (Larsson 1994: 163ff; Rolin 2002: 103). Inom hermeneutiken är tanken på perspektivmedvetenhet central och har således givits teoretisk förankring. Vetenskapliga fakta betraktas alltid, vilket ovan visades, som beroende av ett perspektiv, en förförståelse hos forskaren med konsekvenser för analys och tolkning. Att redovisa för denna förförståelse är därför ett hermeneutiskt måste: "genom att explicitgöra förförståelsen gör man utgångspunkten för tolkningen tydlig" (Larsson 1994: 165).

Kvalitativ analys saknar ofta entydigt dragna gränser mellan metod, metodologi och teoretiska perspektiv, konstaterades ovan; forskningsprocessen ses snarare som en meningsskapande process där delar och helhet står i samklang med varandra (Nynäs 2001: 34). Hermeneutikens strävan är att hålla det mångfasetterade samtalet mellan material, teorier, tillvägagångssätt och analys levande under hela processen (Mäkelä 1990: 45). Två subjekt ingår alltid i den hermeneutiska tolkningsprocessen, två horisonter skall sammanföras på ett meningsfullt sätt. *Dialogen* kan således ses som ett fruktbart metodologiskt grepp för den hermeneutiskt inriktade kvalitativa analysen som kan öppna upp forskarens varseblivning och tolkning för röster från andra forskare, från materialet, teori och värdemässiga förförståelser (Nynäs 2001: 22). Hermeneutikens förståelse är trots allt ett mellanmänniskt skeende som metodologiskt inte kan säkerställas såsom t.ex. experiment (Gothóni 2002a: 160). Även om man kan förklara de mänskliga kognitiva kapaciteterna ingående garanterar det inte att man därmed förstått *meningen* med det man studerar:

However much we learn about the brain, our genes and our evolutionary history, we will not thereby learn fully and satisfactorily what it means to be human. (Gothóni 2002a: 163).

Detta närmandesätt betyder ändå inte att forskaren utgår endast från den egna intuitionen (Alasuutari 1995: 117). Den kvalitativa metoden ger möjlighet att

fokusera ambitionen på en fördjupad förståelse av den analyserade kontexten, men den fråntar inte forskaren ansvaret att reda ut och redogöra för även de mera kvantitativa aspekterna av arbetet. Därför strävar jag också till att gå systematiskt tillväga i min analys av materialet.¹⁴ Pål Repstad formulerar religionsvetenskapens uppgift i denna skärningspunkt mellan kvalitativt och kvantitativt med en metafor: att tolka materialet är som att försöka fånga vinden, men vinden blåser inte på ett helt oförutsägbart sätt (Repstad 2003: 188).

Metodologisk inspiration kan hämtas från hermeneutiska resonemang, men det är viktigt att notera att t.ex. Gadamers term *sammansmältning av horisonter* inte är en forskningsmetod i den meningen att den kan tillämpas konkret i en empirisk analys (Gothóni 2002a: 161). Snarare skall greppet ses som en beskrivning av förståelsens grundläggande principer och ontologiska förutsättningar (Ulin 1984: 99, 103, 179). Inom det ramverk som hermeneutiken erbjuder kan dock konkreta metoder för analys av människors verklighetstolkningar konstrueras med hjälp av kvalitativa och reflexiva infallsvinklar (Vasenkari 1999: 57; Ulin 1984: 104). Min ambition i det följande är att visa hur jag från denna utgångspunkt resonerat mig fram till en användbar metod för denna studie.

Reflexivitet

Att lägga fram inte bara det studerade subjektet till beskådan, utan också den egna förståelsehorisonten kan betraktas som varje forskares ansvar (Torrkulla 2002: 137f). Hermeneutiken erbjuder, som nämnts, möjligheter till detta, men så gör även begreppet *reflexivitet*. Till skillnad från den hermeneutiska metodologin, vars rötter finns inom filosofin och teologin (Ulin 1984: 91), hör begreppet *reflexivitet* främst hemma inom antropologin och etnologin. Delvis står begreppet också för något annat än hermeneutikernas förförståelse – reflexiviteten innefattar förutom en granskning av de egna teorivalen också en reflektion över inverkan av andra, mera *vardagliga*, sidor av forskarens perspektiv såsom bakgrund och maktpositioner (Larsson 1994: 167).¹⁵ Även om jag finner reflexiviteten snarlik de hermeneutiska strävandena väljer jag att behandla bägge infallsvinklarna. Hermeneutiken sammanhänger med studiens teoriperspektiv, men då jag arbetar med ett empiriskt material som liknar den typ av material som t.ex. folklorister brukar arbeta med finner jag att reflexiviteten erbjuder kompletterande synpunkter.

¹⁴ Mera information om arbetsprocessen och materialet presenteras i följande kapitel.

¹⁵ Man kan också se en skillnad i det att den hermeneutiska förförståelsen analyseras på ett abstrakt och systematiskt sätt medan reflexiviteten ses som en subjektiv tendens invävd i hela det vetenskapliga arbetet (Willner-Rönholm 2001: 79).

Det är i kölvattnet efter Bronislaw Malinowskis studier från 1920-talet som den reflexiva metoden vuxit fram (Geertz 1988: 91ff; Ehn & Klein 1994: 10). Geertz konstaterar kritiskt att metoden kan skapa en (alltför) fördelaktig bild av författaren eftersom den alltid är riktad till en publik ("*the diary disease*") och att det "narrativa jag" som konstrueras också formar texten. Det reflexiva projektet omintetgör forskarens möjlighet att ge en rättvis beskrivning av en annan, anser en del (Barth 1994b: 350, 353). Enligt Billy Ehn och Barbro Klein är det trots allt reflexiviteten som överhuvudtaget möjliggör studiet av andra människor¹⁶. I likhet med Geertz framhåller de hur viktigt skrivandet och språkbruket är inom vetenskapen (Ehn & Klein 1994: 15) och definierar termen reflexivitet som studiet av "hur forskaren hanterar sin subjektivitet och sin egen personliga närvaro i studiet av andra människor" (Ehn & Klein 1994: 7). Detta perspektiv kombineras ofta med kvalitativ analys (Denzin & Lincoln 1998: 3).

Att sammanföra privatpersonen och forskaren är i detta sammanhang en strävan. Den grundläggande tanken är att forskaren alltid själv är en del av studieobjektet, en observatör men också en deltagare (Silius & Östman 1998: 21). Således bör forskaren vara medveten om sina egna subjektiva utgångspunkter (Marander-Eklund 2000: 73f). Reflexivitet kan ses som ett *integrerande av forskaren och forskarens förförståelse i forskningen*. Avsikten är att blottlägga de meningssystem inom vilka forskningen uppkommit och redogöra för de principer enligt vilka materialet samlats in. Forskningsprocessen betraktas som ett *möte* mellan flera aktivt tolkande subjekt (Vasenari 1999: 54, 56).

Åsikterna om reflexivitetens nytta och nödvändighet går isär. Geertz kritiserar den som en form av undanflykt – att rannsaka den egna predispositionen är enligt honom önskvärt, men frigör oss inte från författarskapets ansvar (hur vi väljer våra ord) (Geertz 1988: 145ff; Barth 1994b: 358). Tvånget att kritiskt granska de egna formuleringarna kan dock fördjupa författarskapet, konstaterar han; till syvende och sist är all vetenskaplig litteratur ändå utomståendes konstruktioner: "*they are the describer's descriptions, not those of the described*" (Geertz 1988: 144). Idag har diskussionen om reflexivitetens vara eller icke vara mattats av och begreppet såväl som dess implikationer har etablerats som en vedertagen del av den humanistiska forskningsprocessen (Marander-Eklund 2000: 74). Man accepterar mera självklart att såväl personliga utgångspunkter som kontext har betydelse för tolkningen, och lejonparten av dagens humanistiska forskare ägnar en viss energi åt att analysera dessa (Hendry 1999: 28).

¹⁶ Fredrik Barth framför den motsatta åsikten. Reflexiviteten är viktig i det att den erkänner möjligheten till olika tolkningar av samma företeelse, anser han. Men resulterar den i en egocentrisk och överdriven polarisering mellan "vi" och ett "den andre" kommer denna diversitet inte till sin rätt utan på skam. "Jag" och "alla de andra" är ju inte de *enda* kategorier vi har att tillgå (Barth 1994a: 120; 1994b: 351). Termer som *den Andre* och *annanhet* kritiserar även för att vara alltför hierarkiserande, se t.ex. Janssens & Steyaert 2002.

Även om medvetenheten om de reflexiva kraven idag är stor, fungerar konstateranden om forskarens inverkan på resultaten ofta endast som en, ibland väl tilltagen, brasklapp i texten utan att de vittgående konsekvenser dras som en dylik omdefiniering kräver (Vasenkari 1999: 54; Gylling 2002: 71). Denna olägenhet vill jag försöka undvika eftersom jag finner diskussionen om forskarens roll som tolkare och förmedlare av de uppslag som presenteras i en akademisk text viktig och tänkvärd. Jag är dock, i likhet med Geertz och Barth, övertygad om att det reflexiva greppet, eller "*bekännelseism*" som Alvesson & Sköldberg (1994: 317) kallar det, inte är allena saliggörande. Bara genom att ge ord åt diverse barlastar som följer med i forskningens spår försvinner de inte. Därtill är det en omöjlighet att artikulera alla de olika premisser som man orienterar enligt. Forskning handlar om att se gränserna för vad som är relevant att ta med av självanalys och vilka faktorer för att belysa den andre som är betydelsefulla: det gäller att varken tuga ihjäl eller överrösta den andre (Torrkulla 2002: 141).

Överdriven narcissim och elitism är förvisso faror med ett okritiskt bruk av den reflexiva metoden (Alvesson & Sköldberg 1994: 322; Barth 1994b: 350), men i rent professionellt syfte behöver forskare skapa sig en metodologisk självförståelse (Tranøy 1988: 142f). Mitt antagande är att ett kvalitativt tillvägagångssätt kan skapa ramar för reflexiviteten och att hermeneutiken kan ge självanalysen en fast metodologisk förankring. För att denna ansats inte skall fungera endast som brasklapp går jag i det följande närmare in på några metodfrågor som kan upplevas som problematiska i detta sammanhang: objektivitet, validitet och tillförlitlighet. Jag återkommer också i slutet av avhandlingen till dessa ställningstaganden för att se hur väl de förverkligats i mitt genomförande.

Objektivitet och andra kvalitetskrav

Hermeneutiskt inspirerade forskare riktar ofta kritik mot den positivistiska vetenskapssyn som anses framträdande i, men illa lämpad för, människovetenskaperna, bl.a. på grund av *dikotomin objekt-subjekt* som den innefattar (Csordas 1990: 8). Dyliga resonemang avser att åtskilja den "subjektiva erfarenheten" från den "objektiva verkligheten" (Barth 1994b: 353). Kunskap anses uteslutande höra hemma i den senare medan den förra ses som en källa till misstolkning (Vasenkari 1999: 53). Därmed avkläds såväl forskaren som de studerade subjekten sin mänsklighet, anser man, de blir blott och bart tekniska enheter: en mottagare och en sändare av information. Men människor är aktiva tolkare, tänkande och kännande varelser med i tid och rum situerade kroppar och medvetanden genom vilka de erfar världen (McGuire 1990: 283; Keesing 1994: 305). Kunskap kan alltså ses som en *intersubjektiv* skapelse, kontextuellt

bunden till tid, plats och miljö; slutprodukten tar form i mötet mellan forskaren och materialet (Vilkko 1990: 88; Marander-Eklund 2000: 19). Denna tolkning av den empiriska forskningens idé rimmar väl med den hermeneutiska epistemologin, enligt vilken kunskap uppfattas som intersubjektiv.

Denna kritik visar på behovet av en ny definition av *objektivitet* (Vasenkari 1999: 54). Ett sådant alternativ finner jag i Tranøys terminologiska uppdelning i *ontologisk* (O-) och *metodologisk* (M-) *objektivitet*. Begreppet objektiv i betydelsen "värdenneutral" är både ohållbart och moraliskt oacceptabelt, framhåller Tranøy; låter vi det dock stå för saklighet och öppenhet är det en etisk *förutsättning* för forskningen (Tranøy 1988: 134f). O-objektiviteten, föreställningen att tankar kan existera oberoende av mänskliga sinnen som formar dem, ser Tranøy som kontroversiell, speciellt inom humaniora. M-objektiviteten, däremot, innefattar normer som är oundgängliga i all vetenskap: intersubjektivitet, opartiskhet, saklighet, noggrannhet m.m. (*ibid.*: 138ff). Även kravet på *dialog* med det som studeras kan innefattas i denna definition på objektivitet som ett vetenskapens kvalitetskrav (Niiniluoto 2002: 37). Här vill jag sträva till att förverkliga M-objektiviteten.

Med en hermeneutisk utgångspunkt vägs strävan att uppnå förståelse, såväl mellan människor som mellan forskare och text, mot den egna förförståelsen (Ehn & Klein 1994: 30; Vasenkari 1999: 55, 57). Forskaren anses alltså närma sig sin studie utrustad med ett bagage av kunskapsmässiga och erfarenhetsbaserade förhandsuppfattningar: intellektuella, sociokulturella och individpsykologiska (Denzin & Lincoln 1998: 4). Dialogen mellan forskaren och det studerade subjektet blir då en förhandling mellan olika förförståelser, olika yttre och inre existensrum (Holm 1997: 39). I praktiken kan detta betyda att forskaren granskar sina frågor till materialet och försöker analysera vilka förhandsantaganden de vilar på (Silius & Östman 1998: 22), betraktar de egna koncepten och kategorierna i ljuset av empirin och tvärtom och försöker ifrågasätta låsta positioner samt ställa nya frågor (Vasenkari 1999: 56, 60, 65).

Man kan också framhålla att hermeneutiken inte förtiger den *maktdimension* som forskningen omfattar. Dialogens uppgift är inte att dölja de manipulerande element som alltid ingår i forskning i större eller mindre grad, utan att diskutera dem (Crapanzano 1992: 189; Vasenkari 1999: 66). Därför är det viktigt att försöka belysa forskarens roll i forskningen – vilka frågor man ställt, vilka mål man haft för ögonen m.m. (Denzin & Lincoln 1998: 4). Forskaren har makt framförallt över det skrivna ordet: urvalet som presenteras, i vilken ordning, hur det görs och till vem det riktas (Crapanzano 1992: 68, 212). Den som eftersträvar att förstå andra har här ett stort ansvar. Forskarens sätt att uttrycka sig kan också betraktas ur ett etiskt perspektiv: den stil jag skriver i visar min inställning till det jag undersöker (Rolin 2002: 97). I en studie som denna där människor och deras skildringar står i centrum är det fara värt att

personerna objektifieras och berövas sin mänsklighet genom ett kliniskt, fackbegräppsligt språkbruk (Hertzberg 1985: 20).

Forskningsresultatens *validitet* kan, slutligen, enligt detta synsätt anses vara sammanknuten med *graden av öppenhet*: genom ett öppet bokslut ges dialogen möjlighet att fortgå så att förståelsen och kunskapen kan fördjupas och förändras (Goodenough 1994: 272). Men dialogens resultat bör präglas av en "disciplinerad öppenhet" (Torrkulla 2002: 140). Man måste bestämma sig för vissa slutliga formuleringar som ju ändå inte är slutgiltiga och inte klipper av strävandena att öka förståelsen (Silius & Östman 1998: 22). Genom att studera olika exempel på samma fenomen och kombinera dem med varandra genom att lyfta fram företeelser och frågor som är gemensamma på ett grundläggande plan och som därigenom visar på en genomgående koherens kan den kvalitativa analysens validitet förstärkas (Vayda 1994: 324; Alasuutari 1995: 19).

Med hjälp av Tranøys termer O- och M-objektivitet (Tranøy 1988: 137ff) kan alltså en för avhandlingen gångbar definition av detta validitetskrav formuleras. Även om traditionell objektivitet förkastas innebär detta naturligtvis inte att andra validitetskrav – såsom relevans, framåtsträvande, kritisk granskning, välunderbyggd argumentation, relevanta referenser och noggrannhet i utförandet – går samma öde till mötes (Mäkelä 1990: 48, 59; Niiniluoto 2002: 37f). Man kan snarare säga att validitetsbegreppet som helhet förändras (Denzin & Lincoln 1998: 21), validiteten ligger i att presentera en välgrundad förståelse snarare än den enda sanningen (Goodenough 1994: 271; Vayda 1994: 327). Detta är enligt mig möjligt att åstadkomma med hjälp av de metodologiska ramar som här målats upp med komponenter som kvalitativ analys, hermeneutik och reflexivitet.

Konkretisering av metodfrågorna

Med de ovan anförda förutsättningarna i minnet kan den bild som forskaren i sin text målar upp av den andre vara både viktig och beaktansvärd (Crapanzano 1992: 203f). I denna studie involveras dels den metaforiska dialog som förs mellan forskaren och textmaterialet, dels den som i form av avhandlingens formuleringar förs mellan forskaren och läsarna av denna avhandling (Silius & Östman 1998: 22). Mitt mål är att forma dialogen så att den varken förstår den egna rösten eller andras röster i texten (Torrkulla 2002: 140). Jag ser dessa ställningstaganden som både epistemologiska och moraliska och strävar till att ta dessa implikationer på allvar i min presentation. Det innebär att jag försöker belysa såväl egna uppfattningar som andras som formar och färger framställningens text. Avsikten är att ärligt försöka förmedla till läsaren den helhet som studien ingår och utvecklas i, inte att ställa mig själv i centrum (Willner-

Rönholm 2001: 75ff). Dialogen bör således föras "mellan intryck och uttryck, självförståelse och förståelse av andra – mellan tillit, gensvar och ansvar" (Torrkulla 2002: 138).

Att redogöra för hur det ämne man behandlar har utvecklats fram till dags dato är viktigt eftersom det samtidigt ger läsaren en bild av vilken förförståelse och vilka tankegångar författaren utgår ifrån och baserar sitt resonemang på samt hur författaren placerar sig själv i detta forskningsperspektiv (Marander-Eklund 2000: 27ff). Att visa på tidigare forskning klargör också vilket det egna bidraget är. Detta kan ske t.ex. genom att forskaren redovisar forskningsläget och de teorier och tolkningar som tidigare lagts fram, genom att öppet peka på vilka tolkningsteorier hon för egen del utgår från (Larsson 1994: 165). Det är enligt denna modell jag försöker lägga fram presentationen av den reflekterande forskningen kring kulturella möten i detta kapitel.

2.3 Kulturbegreppet

I denna avhandling, där den ovan beskrivna tolkande ansatsen utgör epistemologisk och metodologisk bas, är frågan om förståelse mellan människor från olika kulturella sammanhang central. Det gäller därför att bygga diskussionen om kulturella möten på den grund som skapas av hermeneutiken och de härur sprungna tankarna om förståelsen, dess möjligheter och begränsningar. För att komma framåt i redovisningen av avhandlingens utgångspunkter frågar jag således: hur kan man från en hermeneutiskt tolkande utgångspunkt närma sig begreppet *kultur*?

Kultur som mänsklig mångfald

Kultur är ett av de mera svårdefinierade begrepp som forskare inom människovetenskaperna har att ta ställning till. Att ta ställning är dock oundvikligt eftersom vårt perspektiv på kultur är avgörande för hur vi analyserar vårt mångkulturella forskningsmaterial (Eriksen 1997b: 60f). I sin mest grundläggande betydelse står kultur för någonting *gemensamt* – den är något som förenar ett större antal människor. Att begreppet innefattar just *människor*, unika individer med egna viljor, medför dock krav på diversitet och nyans i bruket av kulturbegreppet (Barth 1994a: 106).

Många teorier om kulturmöten bygger på en kultursyn som liknar kulturer vid statiska system byggda på organiska och genetiska element. Inom dessa ramar ses kulturell tillhörighet som något oproblematiskt och en gång för alla givet. Kulturer ses då som från varandra skarpt avgränsade och oföränderliga rum vilka omfattar ett bestämt antal människor som är mycket lika varandra

(Barth 1994a: 109). Denna stabila entitet anses också ha en kärna av "äkta" (oföränderliga, homogena, ursprungliga) drag – en *essens* (M Anttonen 1999: 203f). Kulturer uppfattas alltså som öar, eller lådor där vi kan sortera in människor för att få ordning och reda: varje människa passar in i en låda, inte i flera eller i ingen alls (Keesing 1994: 301f, 306). Denna inre likhet kan anses basera sig antingen på biologiska element, på socialt inlärd levnadssätt eller på gemensamma mentala scheman. Var man är född, var man vuxit upp, var man bor o.s.v. definierar alltså *a priori* var man "hör hemma" kulturellt (Vayda 1994: 326; M Anttonen 1999: 198f).

Synsätt enligt vilka kulturen är något essentiellt som skarpt avskiljer oss från "de andra" finns idag representerade inom human- och samhällsvetenskaperna samt inom ämnet interkulturell kommunikation (Nynäs 2001: 53). Sina rötter har synsättet i de ideologier som växte fram i Europa under senare hälften av 1800-talet (Keesing 1994: 305ff; Christensen 1997: 100). Framförallt nationalismen och den romantiska tanken på varje nations inneboende "folksjäl" skapade i kombination med kolonialismen behovet att konstruera en kulturell identitet och en därmed sammanhängande annanhet, olikhet¹⁷ (Suppan 1998: 14, Roth 1998: 36).

En kultur som har en inneboende *essens* kan också *definieras* (M Anttonen 1999: 204). Med den utgångspunkten blir kulturen ett operativt begrepp, en mätbar enhet som kan sättas i system och med vars hjälp man kan förutsäga och styra människors möten (Dahlén 2001: 217ff; 1997: 157ff). Denna föreställning om renhet och skarpa gränser kan dock uppfattas inte bara som felaktig, utan rentav farlig: världen har alltid bestått av möten, gränsöverskridanden, blandningar, förändringar (Eriksen 1994: 15). Var slutar en kultur – var börjar nästa (Borofsky 1994a: 247)? Därför har begreppet kultur också varit föremål för livlig debatt inom humanvetenskaperna under de senaste decennierna, inte minst efter att kritiska röster höjts inom riktningar som postkolonialism och feministisk teori (Keesing 1994: 308f; Barth 1994b: 349). Den snabba mångkulturella och demografiska förändring som råder i världen idag gör det allt svårare att på ett tillfredsställande sätt beskriva empiriska material med hjälp av dylika monolitiska kulturbegrepp och hypoteser om radikalt annorlunda andra (Vayda 1994: 326; M Anttonen 1999: 197, 203).

Även jag förhåller mig kritisk till den ovan diskuterade kultursynen och föreslår därför en mera humanistiskt orienterad uppfattning av vad kultur är. Vi kan likna kulturer vid människor. Då blir kulturen, precis som människan, en *dynamisk* storhet som förändras i tid och rum och i de kombinationer som uppstår (Dahl 2001: 60f, Eriksen 2000: 341). De flesta människor "tillhör" inte någon specifik "kultur" idag, utan konstruerar sin identitet med hjälp av material från ett stort antal traditionella "kulturer" (Vayda 1994: 326; Roth 1998: 34).

¹⁷ Olav Christensen gör i sin artikel "Diskriminering og rasisme" en grundlig analys av denna historiska process (Christensen 1997: 99-103).

I stället för att betrakta kulturen som en enhetlig, odelbar helhet som dirigerar medlemmarnas beteende är det mera fruktbart att utgå från att kulturen, liksom språket, är knuten till *mänsklig aktivitet* (Goodenough 1994: 266; M Anttonen 1999: 205f). Gränserna kulturen emellan mjukas då upp och blir långt mera vaga och oförutsägbara. Kulturbegreppet blir då föremål för människans *tolkning* – det gemensamma materialet av praktiker, värderingar och föreställningar kan förstås och användas på olika sätt av olika individer som räknar sig som medlemmar av denna gemenskap (Barth 1994a: 10f; Suttner 1998: 56). Kulturen består av mänsklig mångfald och förändras i tid och rum – dimensioner som samverkar med och påverkar varandra (Eriksen 1994: 21; Borofsky 1994b: 313). I detta perspektiv förvandlas kulturen från en entitet till en kreativ *process* inom vilken olika element hämtade ur en mängd olika sammanhang kombineras (Barth 1994a: 177; M Anttonen 1999: 206). Denna kultursyn, som jag sympatiserar med, uttrycks väl av Thomas Hylland Eriksen:

Kultur, eller kulturer om man vil, er ikke udelelige pakker av skikk og bruk som man enten har eller ikke har. Mennesker er kulturelle blandingsprodukter (1994: 14).

Dessa ställningstaganden försöker jag bygga in i den diskussion som följer; här nöjer jag mig med att konstatera att kulturbegreppet, liksom alla andra vetenskapliga termer, måste förstås som en *representation* av mänskliga erfarenheter av verkligheten snarare än som en spegelbild av den: ett försök att fånga in, förklara och förstå en del av det mänskliga livet snarare än livet självt (Barth 1994b: 353; Borofsky 1994a: 243). En undersökning som denna kan därmed inte söka svar på frågan hurudan "en kultur är", utan intresserar sig snarare för hur olika människor gör bruk av detta begrepp i sina försök att göra världen de lever i lite mera förståelig (Barth 1994b: 355).

Kulturell identitet

Ett kulturperspektiv som uppmärksammar individuella variationer måste även bygga på en *människosyn* som respekterar den enskilde. Många kulturteorier bygger idag på synsätt där människan betraktas som en relativt enkel produkt av sitt sammanhang, av den sociala miljö och den kultur hon lever i. Känner vi till de kategorier hon tillhör, löper resonemanget, kan vi också veta hur hon tänker, känner och vill leva. För den kulturförståelse som ovan förts fram är det dock viktigt att se människan som en mångbottnad sammansättning av såväl yttre som inre kvalifikationer, som en initiativrik aktör som ständigt reflekterar över sin identitet (Dahl 2001: 67). Således är hon alltid *i vardande*, alltid på väg (Janssens & Steyaert 2002: 43).

Många av våra bestämmande drag delar vi med andra: grundläggande behov och strävanden, nationalitet, utbildning, ekonomisk och social bakgrund, t.o.m. familj. Också många värderingar, attityder och intressen kan vara gemensamma. De kategorier vi tillhör definierar vem vi är (Eriksen 1997c: 36, 38). Men utöver detta mänskligt gemensamma finns personspezifika faktorer, t.ex. känslor och minnen, erfarenheter och bearbetningar av dessa, som gör varje människa till en unik och mångfasetterad individ (Holm 1997: 38; Barth 1994a: 10f, 177f). Därtill bör man minnas att människor inte är matematiska teorem med fullständig inre logik och endast rationella och sammanhängande åsikter. Vi vet genom oss själva och de människor som lever i vår närhet att våra egna tolkningar och förståelser ofta kan vara både osammanhängande och motsägelsefulla, men för oss ändå sanna (Barth 1994b: 359).

Det fenomen vi betecknar med begreppet kultur måste därför ses som bestående av både *gemensamt* socialt material och *individuella* (emotionella och kognitiva) tolkningar: kulturen existerar både "i världen" och "i människors inre" (Borofsky 1994a: 249). All verksamhet som inbegriper människan och kulturen är på samma gång både generell och unik till sin karaktär (Vayda 1994: 323). Följande definition fångar denna poäng:

A culture is an aggregate of individual understandings that each individual attributes to the group along with the affective associations each individual has with those understandings (Goodenough 1994: 267).

Sett ur detta perspektiv kan begreppet kultur mycket väl användas i analysen av komplexa och dynamiska gemenskaper och av de individer som ingår i dessa. För att komma åt samspelet mellan det gemensamma och det individuella i människans relation till kulturen tar Iben Jensen i bruk begreppet *kulturell identitet*. Det innebär att människan, å ena sidan, uppfattas som en aktiv tänkande varelse som skapar sin egen förståelse för den kulturella gemenskap hon ingår i (Jensen 1998: 56, 218, 226). Å andra sidan fastställs att identiteten inte uppkommer i ett vakuum, utan i en människas dialog med andra:

Identitet skabes i interaktion med andre mennesker ud fra den måde man bliver talt til og lyttet til, der er altså tale om en social forankring (Jensen 1998: 51).

2.4 Mötet med ett Du – Martin Buber

Denna analys av kulturella möten genomförs, som ovan poängterats, med hjälp av en hermeneutiskt tolkande forskningsstrategi. Vad detta har för kon-

sekvenser för synen på kulturen och individens relation till denna har diskuterats ovan. Därmed har klarhet skapats kring det första ledet i begreppet *kulturella möten* som brukas i avhandlingen. Turen har nu kommit till själva mötet, och jag frågar: vad är ett *möte*, hur ser det ut, och när kan vi säga att vi möter varandra?

Ett sätt att närma sig relationer och möten som fungerar tillsammans med de hermeneutiska grundprinciperna och med den ovanbeskrivna synen på kulturen finner jag i Martin Bubers dialogfilosofi. Bubers meningsfulla relation till hermeneutiken har tidigare uppmärksammats av Christina Runquist, som i sin tolkning av Buber tar sin utgångspunkt just i hermeneutiken (Runquist 1998: 26). Hon anser att t.ex. Gadamers tolkningsprinciper står i samklang med Bubers filosofi (*ibid.*: 54). Bubers tankar kring mellanmänniska relationer, dialog och möten har, som jag ser det, ett värdefullt bidrag att ge studiet av mångkulturella arbetsmiljöer. Bubers synsätt, som presenteras nedan, omfattar många aspekter som ånyo blivit aktuella i det sena 1900-talets moralfilosofi; diskussioner som även format mitt sätt att i avhandlingen närma mig begreppet möten.

Jaget och relationerna

Världen är tvåfaldig för människan alltefter hennes tvåfaldiga hållning. Människans hållning är tvåfaldig alltefter tvåfalden i de grundord hon kan uttala (Buber 1994: 7).

Som citatet ovan antyder finns det, enligt Buber, en positiv dubbelhet i människans hållning till världen. Förutom det egna Jaget inkluderar hållningen alltid även en motpart: ett Det eller ett Du. Detta är vad som avses med tvåfalden, att de grundord hon har att utgå ifrån då hon skapar sin verklighet är ordpar: *Jag-Du* och *Jag-Det* (Buber 1994: 7).

Vad betecknar då Det-världen respektive Du-världen? Den som ser sin motpart som ett Det betraktar henne som ett föremål som kan förfogas över och fixeras, vars egenskaper kan beskrivas, något man kan reflektera över och lära känna (Buber 1994: 41; Buber [1932] 1993a: 33, 38f). En sådan motpart kan jag bemäktiga mig och begagna, den blir en han eller hon "begränsad av andra Han och Hon, en punkt intecknad i rummets och tidens världsnet" (Buber 1994: 14). Möter jag ett Du finns dock inga sådana gränser, ingen sådan ordning. Här förvandlas iakttagandets detaljstudier till en helhetsnärvaro, men detta betyder inte att jag måste bortse från alla de aspekter av Duet som jag uppfattat via en Det-betraktelse (Buber 1994: 43, 103). Snarare innebär det att

jag har att göra med denna andra på ett annat, ömsesidigt och omedelbart sätt. Vi är utlämnade åt varandra i möten som förändrar.

Sådana möten kan inte mätas och vägas, inte planeras eller hållas kvar (Buber 1994: 17f, 20, 32, 45). Jag *har* ingenting, skriver Buber, men jag står i relation: "utan grannar och fogar är hon Du och uppfyller himlavalvet" (Buber 1994: 14). Du-världen är ingen mål-och-medel-värld (Buber 1994: 17, 81). Man kan med andra ord säga att Jag-Det innebär en relation till ett objekt medan Duet möter mig som subjekt; det förra handlar om delar, det senare om helhet. Beroende på vilketdera grundordet jag väljer att uttala¹⁸ framträder olika aspekter av världen. Det finns alltså bara en värld, men den visar sig på två olika sätt: Jag-Det skapar världen som erfarenhet; Jag-Du skapar relationernas värld, den värld där vi *möter* varandra (Buber 1994: 10, 34, 42, 101). Det är denna grundläggande tankegång som jag bygger avhandlingens resonemang om möten på.

Viktigt att notera är dock att det, enligt Buber, inte föreligger någon *kvantitativ* skillnad dessa två ordpar emellan: de två förhållningssätten fyller olika, men lika viktiga, funktioner. Man kan säga att det är en del av människans villkor att vara begränsad i sin Du-kontakt, man kan inte uttala grundordet Du hela tiden (Buber 1994: 24, 62; Buber [1947] 2002: 211). Det-förhållningssättet är nödvändigt för att vi skall kunna inrätta våra dagliga liv i världen. Det är avgränsat, tillförlitligt, överblickbart och hanterligt, och dess syfte är att upprätthålla, underlätta och utforma våra liv som människor i världen. I Det-världen skapas därmed mycket outhärlig kunskap, anser Buber (Buber 1994: 44, 47, 55, 51, 57, 68; Buber 1993a: 40). Men man kan inte *möta ett Du* i denna observationernas och förfogbarhetens värld. Därför behöver de omvälvande, förändrande upplevelserna av ett Du glimtvis bryta in i denna Det vardag och ruska om den. Vi kan inte undvara någotdera grundordet och heller inte göra oss fria från den relationsvilja som ständigt driver oss att försöka omskapa Det till Du i vår omvärld (Buber 1994: 43, 47, 64; Buber 2002: 242; Buber [1951] 1997: 39).

Försöker jag uttrycka detta med egna ord kunde jag säga att människan i Bubers resonemang erfar verkligheten genom två grundläggande sätt att förhålla sig till världen hon lever i – *erfarenheten av ett Det* och *mötet med ett Du*. Det här betyder inte att verkligheten på något sätt för människan eller "i sig" är dualistisk, Buber skriver överlag inte om hur saker och ting *är* (Buber 2002: 91). Däremot *erfar* vi världen på huvudsakligen två olika sätt beroende på i vilken relation vi står till den. Då man går djupare in i Bubers resonemang ser man också att de två polerna – det objektiviserande begagnandet och mötet med en annan som subjekt – kan förstås som ändpunkterna på en löpande skala: de sammantvinnas och växlar med varandra i komplicerade mönster så att det är

¹⁸ Buber skriver ofta att vi "uttalar" eller "säger" Du eller Det, men detta skall inte förstås som konkreta talakter – viktigare än de i språket fastslagna pronomina man använder är för Buber vilken *attityd* man intar, vad man uttalar med hela sitt väsen (Buber 1994: 83; Buber 1993a: 33).

svårt att säga att en relation genom hela sitt livslopp är utpräglad antingen eller. Båda polerna är element som finns i varje människas relation till sin värld, och båda behövs. De är inte rangordnade utan samverkar med och berikar varandra.

I analysen får jag orsak att återkomma till Bubers tankar om och om igen; i denna introduktion är syftet endast att beskriva den syn på möten som jag för med mig som utgångspunkt. För att de buberska formuleringarna kring mötet skall bli tydliga lyfter jag dock fram ytterligare några aspekter av tankegången redan i detta initialskede.

Olikhet som möjlighet

Relationen är, som vi ser, grunden i Bubers resonemang. Därför är livet alltid ett liv med en motpart: människan kan ju i sig själv inte utgöra en relation (Buber 1994: 39, 94; Buber 2002: 194, 199; Buber 1997: 8, 18). Vilketdera ordpar vi uttalar bestämmer var vi rör oss – i Det-världen eller i Du-världen – och formar alltså också oss själva: våra egna jag definieras av de relationer vi ingår i. Jaget i grundordet Jag-Du är ett annat än det som finns i Jag-Det. Liksom det inte finns två olika världar (Du- och Det-) finns det inte heller två slags människor: snarare finns båda dessa poler i alla människors liv. Vi är inte entydigt den ena sortens Jag eller den andra, utan äger möjlighet till förändring och förvandling (Buber 1994: 24; Buber 1993a: 87).

Människan finns, som nämnt, till i växelverkan med andra människor och besjålas av en grundläggande relationssträvan och -längtan (Buber 1994: 32, 37f; Buber 1993a: 82, 111; Buber 1997: 19; Buber [1955] 1991: 59f). Alla människor äger därmed färdighet till delaktighet, till att möta andra som Du: "var och en kan säga Du och är då Jag" (Buber 1994: 90). Och framförallt, anser Buber, äger alla en grundläggande strävan till allomfattande Du-relationer (Buber 1994: 71, 78, 85, 90, 125; Buber [1954] 2000: 48). Denna strävan till relation är den öppnade hand som sträcks ut mot motparten i mötet. Men dessa möten med ett Du sker oftast endast glimtvis, i små vardagliga händelser liksom en blick i gatans vimmel (Buber 1994: 38f; Buber 1993a: 19, 36, 52; Buber [1960] 1993b: 75).

Förbundenhet och särskiljande går därmed, i detta resonemang, ständigt hand i hand som en tvåfaldig rörelse i relationen: å ena sidan upprättar människor distans till varandra, å andra sidan träder de i relation (Buber 1997: 9). Den ena rörelsen förutsätter den andra (men är inte dess upphov): endast en självständigt existerande distanserad människa kan träda i relation med en annan, likaledes unik, motpart. Då uppfattas helhet och enhet samtidigt som enskildhet kan bejakas (*ibid.*: 17, 19, 29). Identiteten struktureras i växlingen mellan avstånd och närhet.

Alltid förmår vi inte bejaka en annan (och oss själva) och säga Du, men varje Det *kan* bli ett Du och tvärtom, framhåller Buber. Det betyder, tror jag, att varje relation äger *potential* att bli ett Jag-Du-möte, även om denna potential kanske inte alltid förverkligas. Det finns alltid möjlighet till gränsöverskridande (Buber 1994: 25, 47, 67; Buber 2002: 91). Ingen relation, inte ens företagsmannens relation till sina underlydande, kan undantas Du-världens möjligheter, påpekar Buber. Relationens karaktär är inte en inneboende, statisk egenskap (Buber 1993a: 36, 109f; Buber 1993b: 73). Gränserna mellan Du och Det är inte fastslagna på förhand. Varje dag dras dessa gränser upp på nytt, och varje dag har sitt eget mått av möjligheter (Buber 1994: 66). "I det verkliga livet kan vägarna korsa varandra utifrån mycket olika själsliga hållningar" (Buber 1994: 124).

Ordet *mellan* fyller en viktig funktion i Bubers resonemang: det som inte sker i mig eller dig utan tar form i vårt levande samspel, det är mellan. Det mellanmänniska handlar om förbundenhet, delaktighet och ömsesidig närvaro; om möten med andra där man vänder sig till den andre just som *annan*, utan viljan att påtvinga denna något; om möten som tillåts inverka på den egna hållningen. Det är också i detta *mellan* som dialogen kan äga rum (Buber 2002: 241; Buber [1953] 1993c: 61; Buber 2000: 17, 25f, 60; Buber 1993b: 49). Dialogen, liksom mötet, förknippar Buber med en Du-relation: den människa man mött som ett Du kan man föra dialog med (Buber 1993a: 23f, 36; Buber 2000: 22). Dock behöver denna dialogrelation inte förstås som någon mystisk själslig förening människor emellan, utan här syftar Buber just till den "oansenliga men betydelsefulla vrå i tillvaron" (Buber 1993a: 19) där vi ofta möter ett Du – en blick i gatans vimmel.

Som jag tolkar detta finns det enligt Buber möjligheter människor emellan för förståelse och samhörighet som inte grundar sig på likriktning eller konsensus: olikhet är inget hinder för gemenskap, respekt och relation. Vi behöver inte dela *en* åsikt eller *en* religion för att upprätta dialog (Buber 1993a: 70ff, 84, 102; Buber 1997: 38; Buber 2000: 49, 65; Buber 1993b: 25). Vår gemenskap består i vår högst mänskliga belägenhet, den grundar sig på "själva situationen av villrådighet och förbidan" (Buber 1993a: 27). Det finns en annanhet som inte är främlingskap, utan som låter oss komma nära och bejaka mångfalden som något värdefullt. Det är kanske detta spel mellan likheter och olikheter, olikhet som *möjlighet*, som Buber åsyftar då han skriver att vi i dialogen gör oss erfarenheter av "gränsens gränslösa innehåll och halt" (Buber 1993a: 65)?

För att summera det som ovan framkommit om Martin Bubers syn på möten mellan människor kan följande centrala punkter framhållas. Ett av människans grundläggande livsvillkor är relationen. Således inkluderar hennes hållning till världen alltid en motpart som definierar även hennes Jag: ett Det eller ett Du. Jag-Det står för en mera begagnande, distanserad och kunskapssökande inställning medan Jag-Du står för mötet, dialogen, den ömsesidiga,

förbehållslösa relationen. Dessa två förhållningssätt är grundläggande olika varandra, men de är kompletterande snarare än hierarkiska. Båda är lika nödvändiga, och därför växlar vi ständigt mellan de två förhållningssätten i våra dagliga relationer. Denna dynamik ser Buber framförallt som en värdefull möjlighet: inga relationer och inga individer exkluderas, utan alla befinner sig inom mötets räckvidd.

Dessa Bubers ställningstaganden är definierande för sättet att närma sig begreppet *möte* i föreliggande avhandling. Min tolkning av Buber ger för handen att Det-förhållningssättet kan tolkas som ett sätt att markera gränser, medan Du-relationen spränger de egna tolkningsgränserna. Jag-Du är alltså ett slags gränsöverskridande, och som nämndes lokaliserar Buber *mötet* till denna Du-relation. Eftersom dessa två sätt att förhålla sig till världen är intimt sammankopplade i Bubers filosofi behövs i denna studie en analys av såväl gränser som gränsöverskridanden – Det likaväl som Du.

Speciellt den avslutande poängen – att förståelse och gemenskap inte måste bygga på likriktning, utan att olikheten kan vara en *möjlighet* – vinner gehör även bland hermeneutiker och nutida forskare inom den moralfilosofiska tradition som ställer sig kritisk till regeletikens postulat. Dessa bygger inte direkt på Buber, men talar om liknande erfarenheter i ett liknande tonfall. I kapitlet om hermeneutik poängterades att förståelse inte måste likställas med samtycke. Vidare framhölls, bl.a. av Aleksander Motturi, att förståelsens problem aktualiseras i *alla* möten människor emellan, inte bara de mångkulturella: om vi i mötet känner igen eller står som främlingar inför varandra kan inte bestämmas på förhand (Motturi 2003: 252f). Peter Nynäs är inne på samma spår: "Den kulturella olikheten eller dess betydelse är inte given på förhand utan föreligger som ett potentiellt främlingskap i kulturmötet" (Nynäs 2001: 112). Liksom Buber framhäver dessa forskare alltså att *förståelsens möjlighet* – likaväl som främlingskapets – finns i varje möte. Även Lars Hertzberg tar fasta på mötets möjlighet. Våra sätt att reagera inför andra människor kännetecknas enligt honom av öppenhet och obestämdhet; att vi ställer oss likgiltiga inför en annan utesluter inte att vi *kunde* ha reagerat, och i framtiden kanske *kommer* att reagera, annorlunda (Hertzberg 2001a: 153). Dynamiken mellan Du och Det som Buber framhöll finner här en motsvarighet, som jag ser det.

På den moralfilosofiska arenan återfinns flera forskare som var för sig argumenterar för poänger lika de buberska. Bubers tankar om samspelet mellan distans och relation finner paralleller i Ilham Dilmans argumentering för att den *mänskliga enskildheten* inte är ett hinder utan en *förutsättning* för gemenskap (Dilman 1987: 78, 105). Att vi alla är unika individer i vår egen rätt är enligt honom någonting att värna om i mötet. Enskildhet är inte avskildhet, utan autonomi och relation i ett. Därför måste vi, så att säga, *bli och förbli oss själva* för att kunna möta andra och relatera till dem som verkligen andra, inte bara som objekt som antingen befrämjar eller står ivägen för egna strävanden,

utan som personer vars enskildhet vi erkänner och uppskattar (Dilman 1987: 97, 114). Förståelse förutsätter dialog och dialog förutsätter annanhet, poängterar i sin tur Raimond Gaita med direkt referens till Buber (Gaita 1999: 271). Utan en annan som verkligen tillåts vara annorlunda, som inte är under min kontroll utan äger möjligheten att överraska, blir dialogen endast en ego-centrisk monolog, framhåller Gaita. Det handlar enligt honom om:

astonishment at alterity, at otherness, at how other than *and other to oneself* another human being can be (Gaita 1999: 272).

Gaitas resonemang understryker, i likhet med Bubers, att andra människor inte kan reduceras till verktyg för min egen vilja, att de inte kan ses bara som speglingar av mig själv. Andra människor kan inte tvingas in i min verklighetstolkning, de kanske inte vill spela de roller som jag tilldelar dem (Gaita 1999: 34, 52). Här byggs relationen upp kring närvaro och tillvändhet snarare än likhet. Dessa tankar får jag orsak att återkomma till, speciellt i de avslutande kapitlen.

2.5 Tolkning och förståelse i forskning kring kulturella möten

Ovan konstaterades att hermeneutikens ansats med siktet ställt på tolkning och mening utgör närmandesättets teoretiska och metodologiska grundstomme i avhandlingen. För att ur en dylik synvinkel kunna studera kulturella möten behövs dels ett kulturbegrepp som är dynamiskt och knutet till mänsklig tolkning, dels en syn på möten som på samma sätt poängterar förståelsens möjligheter och den egna tolkningens betydelse. Sådana begreppsdefinitioner återfanns dels i en kritisk, humanistisk kulturdebatt, dels i Martin Bubers dialogfilosofi. Begreppet kultur betraktas inte, för att summera, som något som på ett bestämmande vis definierar människor utifrån, utan som ett begrepp öppet för tolkning och förändring. Intresset riktas därmed inte mot hur och varför människor *är* olika varandra, utan mot frågor om *på vilket sätt* och *varför* de *upplever* sig själva som lika en del människor och olika andra. Mötet är då de ögonblick som spränger dessa ramar som man själv förutbestämt, då man utan förbehåll relaterar till ett Du.

De positionsbestämningar som jag genom denna diskussion skapar för arbetet behöver nu knytas ihop och jämföras med närmandesätt som tidigare använts i studiet av mångkulturella möten i arbetslivet. Hur studerar andra forskare, med utgångspunkt i liknande tolkningsperspektiv som de ovan beskrivna, kulturella möten? Vilka teman framstår som viktiga i deras behandlingar av mångkulturalitet? Kan deras positioner stärka eller kritisera mitt resonemang? Som konstaterats kan man inte tala om en "gemensam linje"

bland humanistiska och teologiska forskare inom detta område. Vissa gemensamma nämnare finns dock att peka på. Sådana är t.ex. betoningen av tolkningens och förståelsens roll i möten mellan människor, liksom synsättet att teori, empiri och metod är sammankopplade. Jag samlar därför dessa forskare under Alvessons & Sköldbergs benämning *reflekterande forskning* vilket är ämnat att sammanföra lejonparten av de teoretiska och metodologiska traditioner som de här behandlade forskarna bygger på (Alvesson & Sköldberg 1994: 11-17). Begreppet *reflekterande forskning kring kulturella möten* skapar jag för att hänvisa till detta perspektiv i sin helhet.

Jag inleder med att diskutera kulturella möten, hur dessa kan definieras utgående från den diskussion som ovan förts kring tolkningen av kultur och möten och hur de definieras i andra reflekterande studier. Därefter tar jag upp ett antal övriga teman som framstår som viktiga i andra forskares analyser av mångkulturella möten och som är angelägna för den position jag ovan stakat ut för föreliggande avhandling.

Kulturella möten – gränsöverskridande möten mellan människor

Ovan diskuterades olika sätt att förstå begreppet kultur, och en essentialistisk kultursyn kritiserades. Detta synsätt är än mer problematiskt då det överförs till det mångkulturella forskningsfältet. Kulturella möten blir nämligen, enligt detta synsätt, kontakter mellan inom sig själva homogena men i jämförelse med andra heterogena, statiska helheter (Eriksen 1994: 17, 33). Mänskligheten delas upp i en mångfald av kulturer, men dessa anses vara slutna universa, åtskilda från varandra (Barth 1994a: 109). Ett sådant överdrivet understrykande av olikhet, *annorlundagörandet*, återfinns i dagens människovetenskapliga forskning såväl i form av förhållande *exotisering* som avståndstagande *xenofobi* (Eriksen 1997c: 49). Att konstruera kulturell mångfald genom radikala, avgrundsliga tudelningar kan fylla politiska, sociala eller ideologiska funktioner, både i vetenskapliga och i offentliga debatter (Christensen 1997: 99; Keesing 1994: 301, 303f). Utsikterna att någonsin förstå en så fundamentalt annorlunda människa blir försvinnande små: det som skiljer oss åt anses ju vara djupstrukturella avgrunder (Barth 1994a: 192). I ett hermeneutiskt perspektiv är kulturbegreppet dock, som ovan visats, inte en kvasigenetisk mänsklig egenskap, utan något som kommer till synes i *relationerna mellan människor*. Det handlar om personer som aktivt förhåller sig till varandra och tolkar såväl den egna utgångspunkten som andras positioner under dialogens gång (Jensen 1998: 37). Därmed talar vi inte om kulturer som statiska block, utan som dynamiska element i människors förståelse av sig själva och sin omvärld.

Kulturer har aldrig mötts. I en ordagrann betydelse är begreppet kulturmöten snarast paradoxalt eller meningslöst: kulturer i sig gör ingenting, de är

inte agenter som aktivt beslutar sig för att handla på ett sätt eller annat. Kulturer är abstraktioner – inte konkreta, levande storheter man kan röra vid och prata med (Keesing 1994: 301ff; R Illman 2001a: 202). De är inte inneboende essenser i människor eller materiella ting i vår omvärld, utan vetenskapliga verktyg (Borofsky 1994a: 245). Att särskilja begreppet kultur från de individer vilkas handlingar i en konkret vardag formar denna abstraktion är alltså att hugga av den gren man själv sitter på (Goodenough 1994: 267). Begrepp kan inte mötas, det kan bara människor göra (M Anttonen 1999: 208). Kulturmöten är därför alltid *möten mellan människor* (R Illman 2001b: 368). Istället för att använda det förtingligande och förenklande begreppet *kulturmöten* vore det därför bättre att konsekvent tala om "möten mellan kulturellt olika människor" (M Anttonen 1999: 208) eller, kortare, *kulturella möten* såsom jag hittills formulerat mig.

För denna avhandlings syfte är det viktiga inte att de människor, vilkas skildrade möten analyseras, kommer från olika länder, har olika hudfärg eller talar olika språk. Istället för ytliga attribut vill jag ta fasta på beskrivningar av *möten där de egna kategoriseringarnas gränsdragningar överskrids*, inte bara utifrån, en gång för alla givna, universella gränser mellan kulturer (Jensen 1998: 36f). Det här innebär naturligtvis inte ett förnekande av de påtagliga skillnader som de facto finns människor emellan i form av olika språk, traditioner och åskådningar. Men tonvikten läggs i denna studie inte vid sådana företeelser, utan vid frågorna om tolkning och förståelse. Hur aktörerna definierar sig själva i förhållande till varandra blir då utgångspunkten för mötet (Dahl 2001: 64). Begreppet kulturmöten blir därmed problematiskt att använda eftersom det, såsom Marjut Anttonen ovan påpekar, lätt förväxlas med den essentialiserande kultursyn som jag vill ta avstånd ifrån. För att inte förlora människan och hennes aktiva tolkande av sin egen och andras tillhörighet ur sikte väljer jag därför att tala om *möten* eller *kulturella möten* – möten mellan människor som anser att de på sätt eller annat tillhör olika gemenskaper.

Detta sätt att göra bruk av begreppet kulturella möten stämmer överens dels med den hermeneutiska utgångspunkten, dels med definitionerna av kultur och möte som givits ovan. Begreppet behandlas även på ett liknande sätt i andra studier som utgått från liknande premisser, t.ex. Peter Nynäs (2001), Øyvind Dahl (2001), Iben Jensen (1998) och Thomas Hylland Eriksen (1994; 1997a). Teologerna Nynäs och Dahl samt kommunikationsforskaren Jensen skriver inom ramen för ämnet interkulturell kommunikation, Eriksen inom antropologin. Att möta innebär att skapa en mellanmänsklig relation (Nynäs 2001: 96). Kulturer skall därför, enligt dessa forskare, ses som *dynamiska fält* som uppstår i kommunikationen mellan människor. Därmed saknar kulturer definitiva gränser, och att tala om likheter och olikheter över "kulturgränserna" blir problematiskt, eftersom det inte är entydigt vem som "hör hemma"

i vilken gemenskap (Dahl 2001: 57, 61, 65). Forskarna kritiserar, liksom hermeneutikerna ovan, antagandet att "kulturskillnader" är ett statiskt och svårartat problem i vardagen och att det är just dessa som gör att vi inte förstår varandra (Jensen 1998: 13f). Vilka likheter och olikheter vi uppfattar som centrala och värda att uppmärksamma är inte givet på förhand, utan dessa gränser för "vi" och "de" dras upp på olika sätt av olika människor i olika situationer (Eriksen 1997c: 43f). Mening föds i mötet genom en aktiv, skapande, mellanmännisklig tolkningsprocess (Dahl 2001: 44ff). Kulturella möten är alltså sammansatta processer.

Forskarna inom detta fält intresserar sig alltså för möten som försiggår mellan människor som *uppfattar sig själva* som representanter för olika kulturella gemenskaper (Dahl 2001: 64). De gör därmed, liksom jag, upp med en deterministisk bild av kulturer som stabila, oföränderliga och alltförklarande till sin karaktär (Jensen 1998: 54). Detta innebär, enligt Jensen, att arbeta reflexivt med kulturbegreppet (Jensen 1998: 16f). Blicken riktas mot det vardagliga, mot konkreta situationer där människor som anser sig representera olika kategorier möts (Barth 1994a: 107). I denna studie utgörs kulturella möten av situationer, erfarenheter och evalueringar som beskrivs i fältdagböckerna. Att ringa in kulturen i denna bemärkelse innebär att bevara den diversitet som möter i materialets skildrade förståelser av kulturer och möten, inte att skapa en enda bild (Barth 1994b: 352). Jag koncentrerar mig därför på de individuella variationer som förekommer dagböckerna, och betraktar diversiteten som en grundläggande egenskap i materialet snarare än som en "avvikelse från normen" eller en "störning i systemet" (Vayda 1994: 321).

Det bör dock hållas i minnet att begreppet kultur inte bara figurerar inom vetenskapen, utan är ett vanligt begrepp i samhället i stort. Där brukas termen ofta på det essentialiserande sätt som jag här tagit avstånd ifrån: som en inneboende och oföränderlig storhet som formar och styr individen (Goodenough 1994: 267; Keesing 1994: 302; M Anttonen 1999: 197). På motsvarande sätt använder dagboksskribenterna som författat det empiriska materialet oftast begreppet kultur, vilket analysen tar fasta på längre fram.

Individen – unik men situerad

Jag vill i det följande fästa vikt vid några andra teman som återkommer i dessa s.k. reflekterande studier kring kulturella möten, d.v.s. studier som behandlat den aktuella frågeställningen utgående från likartade teoretiska premisser som denna studie. I ett reflekterande perspektiv blir tolkningen, såväl forskarens som de studerade personernas, central. För att studera kulturella möten i den bemärkelse som ovan skisserats, alltså som möten mellan människor som *upplever sig själva* som olika varandra, behövs ett hermeneutiskt närmande-

sätt som beaktar kvalitativa aspekter som förståelse och mening, anser Nynäs (Nynäs 2001: 80ff). Betraktade ur en reflekterande synvinkel är olikheter "på utsidan" varken definitiva eller mätbara – egentligen säger de rätt litet om hur olika vi är inför varandra (Nynäs 2001: 111). Ett möte är alltid en tolkning: människor upplever möten på olika sätt och värderar dem olika.

Tolkningens centrala roll poängteras även av Dahl. Han betonar att kultur inte kan behandlas som en avgränsad storhet, att vi alla är kulturella blandningsprodukter och att det inte är kulturer som kommunicerar, utan människor (Dahl 2001: 7). Hermeneutiken är inte Dahls teoretiska referensram, men Jensen däremot tar explicit sin utgångspunkt i den traditionen för att skapa en mera mångfasetterad bild av kulturella möten (Jensen 1998: 36f, 53). Hon kompletterar även sitt teoriperspektiv med inslag från socialkonstruktivism och poststrukturalism (*ibid*: 221f). Hon vidhåller, inspirerad av Gadamer, att våra erfarenheter och tolkningar är avgörande för våra möten (*ibid*: 99f). Hermeneutiska drag kan skönjas även i Reijo E. Heinonens och Thomas Hylland Eriksens respektive forskning kring kulturella möten, t.ex. i understrykandet av *självkännedomens* och den egna *förförståelsens* roll i mötet (Eriksen 1997b: 60; Heinonen 1997: 40).

Kulturella möten har ovan definierats som möten mellan människor som upplever sig själva som olika varandra, som tolkar sin egen tillhörighet på olika sätt. Det kan därmed tyckas att vikten i resonemanget läggs enbart vid individen och hennes tolkning. Detta vore dock att förenkla bilden, anser jag. I det reflekterande perspektivet inbegriper förståelsen av en annan människa alltid ett beaktande av kontexten: *vem* vi är beror på *var* vi är, såsom ovan konstaterats. Människan uppfattas alltså som, å ena sidan, en aktiv tänkande varelse som skapar sin egen förståelse för den kulturella gemenskap hon ingår i. Men denna identitet uppkommer, å andra sidan, inte i ett vakuum, utan i en människas dialog med andra, d.v.s. i en social, kulturell och religiös gemenskap. Vi kan därför säga att individen betraktas som både unik och situerad.

De nämnda forskarna lägger därför vikt vid hur aktörerna definierar och förstår sig själva i förhållande till varandra och hur denna tolkning är kopplad till meningsgivande ramverk (Jensen 1998: 37, 48). De gränser som överskrids i kulturella möten tolkas och omtolkas ständigt av individer som finns i världen som unika kombinationer av kulturella, sociala och individuella faktorer (Eriksen 1997c: 39). Därför kan möten mellan människor varken förutsägas eller styras (Dahl 2001: 60, 129; Eriksen 1997b: 72).

Mottakeren mottar på sine egne premisser, dvs. ut fra den virklighetsforståelse vedkommende har konstruert. Mottakeren er ikke en passiv postkasse, men en aktiv meningskonstruktør som henter elementer til konstruksjonen både fra tidligere erfaring, fra forståelse av omgivelser, fra følelser for og

relasjoner til den andre personen og selvsagt fra inkommande signal eller tegn (Dahl 2001: 67).

Vår *kulturelle sjålvforståelse*, det sätt på vilket vi i vardagen tolkar og beskriver oss själva, skapar vi individuelt mot bakgrunden av de gemenskaper som vi ingår i og identifiserer oss med (Jensen 1998: 109). Mot denna bakgrund kan redskap för vetenskaplig analys av kulturelle möten skapas som inte reducerar og förenklar den kompliserte struktur som människan og hennes relationer utgr. Därmed närmar sig inte hermeneutisk inspirerte studier begreppet kultur som ett *studieobjekt*, utan snarare som "ett *analytisk redskap* för att förstå de meningsskapande og samlande relationerna mellom individ og kollektiv" (Nynäs 2001: 58, *min kursiv*). Som individ r människan sammansatt av både yttre inflytelser og inre bearbetninger. Hon reflekterer aktivt över vad som händer, tolkar sine erfaringer og skapar mening på ett unikt sätt. Dock r hon ikke ett fristående subjekt i världen, utan formas også utifrån av den kultur, den religion og det samhälle hon växer opp inom og identifiserer sig med. Den individuelle tolkningsprosessen formas mot en fr många människor gemensam kulturell bakgrund.

Thomas Hylland Eriksen sammanfattar denna tankegång genom att konstatera att vre erfaringer placerer oss i skrningsspunktene mellom dåtid og framtid, individualitet og gruppgemenskap (Eriksen 1997b: 61). Vår identitet är således en unik blandning av likheter og ulikheter i relation til varje enskild människa i vr omgivning:

Vi er mer eller mindre kulturelt forskjellig, samtidig som vi også er mer eller mindre kulturelt like. Det finnes nemlig ingen skarpe grenser mellom kulturer. Vi er alle *både* kulturelt like og kulturelt forskjellig (Eriksen 1997b: 61).

Mten mellom människor – mngfasetterede prosesser

Tolkningen av kulturelle mten år, som ovan framlagt, ett resultat både av en individuell og av en sociokulturell meningsskapande prosess. Tolkningen formas delvis av individens aktive val i tolkningsprosessen, men delvis även av samhället formade skdningsmssige premisser som utgr de ramar inom vilka dessa val kan ses som meningsfulle, eller överhuvudtaget kan göras (Eriksen 1997c: 38). Dessa s.k. *självklarheter i vre livsskdninger* beskriver Tage Kurtén på följande sätt:

Mycket av det som ingår i vår livssyn r sådant som getts oss utifrån, som finns inbyggt i det liv som vi från barnsben lärt oss att leva. Det r grundlg-

gande övertygelser, som vi aldrig provat men som vi självklart rättar oss efter, sådant som det inte skulle falla oss in att betvivla (Kurtén 1997: 57).

Vi väljer alltså tolkningsmönster inom ramar som inte helt och hållet kan väljas: vi kan inte välja var vi föds, vårt modersmål, våra barndomsupplevelser m.m. (Eriksen 1997c: 41). I praktiken kringskar ekonomiska och politiska realiteter ytterligare de ramar inom vilka majoriteten av världens befolkning kan bygga sina livssyner. Man kan därför på goda grunder hävda att kulturella möten mellan människor i forskningen måste betraktas som sammansatta och mångfasetterade processer. I samspelet mellan människor skapas meningsfulla samband enligt många olika tolkningsmönster, i många olika kombinationer (Dahl 2001: 21ff). Utgående från denna syn på mänskliga möten och tolkningar som komplexa och dynamiska till naturen kritiserar flera av de här refererade forskarna den överdrivna tilltron till *sakkunskap* i studiet av kulturella möten (Nynäs 2001: 82). Också i arbetet, den kontext som här är aktuell, syns våra *värderingar* och vår *livsåskådning*. Även om det i sig handlar om en sekulär verksamhet är det dessa djupare plan av vår egen och andras verkligheter vi måste respektera och rannsaka för att förstå, samarbeta och mötas (Heinonen 1997: 11, 142).

Kunskaper om grundläggande aspekter som religion, historia, politisk och ekonomisk situation är visserligen centrala byggstenar i strävan att förstå en annan människa. Men möten människor emellan handlar inte bara om att intellektuellt ta till sig information (Nynäs 2001: 93, 106). Även om *kontexten* är av största vikt för vår förståelse måste sådana faktakunskaper erkännas för vad de är: teoretiska konstruktioner som vi tar till oss i ljuset av de värderingar vi omfattar. Kunskap måste därför kunna tillämpas flexibelt i olika situationer (Heinonen 1997: 39, 41, 98). Vi kommunicerar med *individer* – inte med teoretiska världsbilder (Dahl 2001: 133). Därför kan kunskapen inte ersätta *intresset* för andra människor, engagemanget och motivationen att förstå. Även respekt och ömsesidig tillit är grundstenar i förståelsebygget (Heinonen 1997: 11, 42).

Alla möten omfattar både kommunikativa, kognitiva och affektiva komponenter: de "gyllene ögonblick" där vi verkligen ser och förstår en annan människa är beroende av tolkning och reflektion på flera plan (Dahl 2001: 176, 195f). *Kulturell förförståelse* inrymmer både de erfarenheter, kunskaper, upplevelser, känslor och inställningar vi har till de människor som vi kategoriserar som "andra", alltså stående utanför de kulturella gemenskaper som vi själva identifierar oss med (Jensen 1998: 106). I sin linjedragning för en *interkulturell hermeneutik* lyfter Nynäs fram fem tyngdpunkter med vilka han vill komplettera det ensidiga betonandet av intellektuella aspekter i mötet (Nynäs 2001: 111f). Punkterna återges här i mina ord:

- *Förståelse*: vad som är sant och meningsfullt är inte automatiskt givet i mötet mellan människor, utan öppet för tolkning. Förståelsen är därmed inte en enkel fråga om kunskap i en på förhand bestämd bemärkelse.
- *Tolkning*: individerna som möter varandra är inte passiva mottagare som bara registrerar skeenden, utan upplever och tolkar aktivt sina erfarenheter av möten.
- *Kontext*: sin individualitet till trots är människan inte ett helt autonomt subjekt: hon ingår alltid i ett mellanmänniskt sammanhang, likaväl som hon lever i en social och kulturell kontext. Mot denna heterogena bakgrund tolkar och förstår hon sina möten.
- *Språk*: hur individen klär sina erfarenheter i ord är också en central aspekt av mötet, eftersom språket är den konkreta arena som möjliggör förståelse. Språket sätter både gränser för och möjliggör förståelse.
- *Främlingskap*: likhet och olikhet är inte orubbliga storheter som fastslås på förhand. Främlingskap och gemenskap föreligger som potentiella möjligheter i alla mänskliga möten.

Jag anser att Nynäs utgångspunkter berikar min egen förståelse för det forskningsområde jag rör mig inom och ämnar ta fasta på dem i analysen. Genom att lägga vikten vid det mångdimensionella i mötet seglar forskare som Nynäs, Dahl och Jensen enligt mig, på ett förtjänstfullt sätt fria från den bundenhet vid kulturer som *hinder* människor emellan som ofta framträder i de funktionella, kunskapsbaserade närmandesätten. I ett reflekterande perspektiv uppfattas kulturen, vilket framkommit ovan, som en *meningsskapande tolkningsram*. Därför kan olikheten bli en möjlighet snarare än ett hinder; i mötet kan man röra sig mot öppningar och det gemensamma istället för att låsa sig vid yttre olikheter (Nynäs 2001: 253).

Liksom Buber anser Nynäs att mellanmänniskligheten, det faktum att vi alla är människor och delar vissa gemensamma villkor för livet i världen, gör förståelsen till en *möjlighet*. Vi kan igenkänna varandra, inte bara som främlingar utan som *människor* (*ibid*: 289, 291, 323). Kulturella möten är, som sagt, alltid möten mellan människor (Eriksen 1997b: 65). Att möta en annan människa är därmed mera än att bara kategorisera henne enligt "kulturell tillhörighet" och bemöta henne därefter. Att möta är att leva i ömsesidighet med andra och försöka förstå dem som individer, situerade i tid och rum på ett specifikt sätt med känslor, minnen, förväntningar, kunskaper och förhoppningar (Heinonen 1997: 32). Också vi själva träder in i möten som sådana komplexa varelser.

Nycklarna till ett kulturellt möte gör därför, enligt detta perspektiv, anspråk på hela den breda skala av reaktioner och förhållningssätt som karakteriserar mänsklig samvaro. Inte kunskap allena, utan också förtroende och ömsesidighet, respekt, empati och vilja att förstå, är de förståelsenycklar som Nynäs erbjuder (Nynäs 2001: 238, 293-302). Självkännedom, modet att ifrågasätta egna

förhållningssätt, förmågan till empati, reflektion och vilja att komma varandra till mötes är Dahls benämningar (Dahl 2001: 207, 225f). Viljan att granska den egna förförståelsen, att ifrågasätta egna schematiska tolkningar av främlingskap i en aktiv, ömsesidig process, är enligt honom det som möjliggör förståelse (*ibid*: 210). Eriksen nämner sympati och inlevelse samt att våga ge något av sig själv som nycklar i mötet (Eriksen 1997b: 60). För Heinonen är kunskap, attityd och engagemang tre oskiljaktigt sammanvävda dimensioner i förståelseprocessen (Heinonen 1997: 12, 25, 41). Därtill påpekar han att en levande fantasi kan hjälpa oss att förstå det som för oss förefaller främmande (*ibid*: 19, 36, 133). Vi får möjligheten att glädjas över att andra människor verkligen är annorlunda än vi själva (*ibid*: 14).

2.6 Sammanfattning och diskussion

Vilka teoretiska utgångspunkter tar jag alltså med mig då jag i denna avhandling analyserar gränser och gränsöverskridanden i skildrade kulturella möten? I det följande summerar jag de viktigaste poängerna i det ovan diskuterade forskningsperspektivet och vad det bidragit med i formandet av denna avhandlings utgångspunkter.

För det första är hermeneutikens formuleringar om *tolkningens och förståelsens roll* i möten med andra människor centrala. Man kan konstatera att förståelse är ett mångfasetterat begrepp som kan ges olika betydelse i olika sammanhang. Förståelsens problem skall inte uppfattas enbart som en brist på kunskap – avsaknad av förståelse är i lika hög grad en fråga om attityder, emotioner och motivationer som färgar upplevelsen och tolkningen. Därmed är förståelse en aspekt av alla våra mänskliga relationer, inte bara av dem som sträcker sig över något slags "kulturgränser". Att bygga upp förståelse handlar om en ömsesidig process där både den egna förförståelsen och mötet med en annan förståelsehorisont måste ges utrymme. Hermeneutiken utgör också i metodologiskt hänseende en central nämnare i forskningsprocessen. Förutom förförståelsens roll och plats i analysen lyftes även begreppet reflexivitet fram och vikten av att medvetandegöra forskarens inverkan på resultaten underströks. Kvalitetskrav för en tolkande studie som denna diskuterades, framförallt begreppet objektivitet.

Vidare konstaterades att analysen influeras av en *kultursyn* som strävar efter att göra upp med deterministiska och statiska synsätt på kulturer som organiska och slutna helheter. Kulturer ses istället som mänskliga skapelser: gränserna dem emellan flyter och förändras i dynamiska processer. Vem som "tillhör" en kultur är inte givet *a priori*: det är en fråga om hur man tolkar sin egen belägenhet och position i världen. Analysen influeras också av en *syn på människan* som en unik men samtidigt situerad varelse, d.v.s. i viss

bemärkelse beroende av sin miljö. Individen betraktas som en mångbottnad helhet, formad av såväl yttre inflytelser som inre bearbetningar. Aktivt reflekterar hon över sitt liv och tolkar de erfarenheter hon gör på ett unikt sätt. Dock väljer hon inte meningsskapande ramverk för dessa tolkningar alldeles fritt: perspektivet formas även utifrån av uppväxtmiljöns religion och samhälle, samt övriga gemenskaper hon identifierar sig med.

Diskussionen kring begreppet *möten* tog sin utgångspunkt i Martin Bubers dialogfilosofi, eftersom denna erbjöd ett perspektiv som passade såväl de hermeneutiska grunddragen som den kritiska kulturdiskussionen. Enligt Buber är *relationen* ett grundläggande mänskligt livsvillkor och därför omfattar människans världssyn alltid en motpart i form av ett Det eller ett Du. Det distanserade förhållningssättet Jag-Det kompletteras av relationen Jag-Du som står för mötet och den ömsesidiga relationen. I min tolkning sammanförs Jag-Det med gränsdragningar och Jag-Du med gränsöverskridanden. Dessa två förhållningssätt är olika men lika viktiga i mänskligt liv. Vi växlar ständigt mellan de två förhållningssätten i det dagliga livet; inte minst därför behöver bägge två aktualiseras i analysen. Denna dynamik är en berikande möjlighet: inga relationer och inga individer exkluderas, utan alla befinner sig inom mötets räckvidd. *Kulturella möten* blir, i linje med detta, konkreta möten mellan människor, mellan individer som enligt ovannämnda beskrivning upplever och tolkar sin belägenhet och sin omvärld på ett unikt sätt. I avhandlingen intresserar jag mig för beskrivningar av möten där gränsdragningarna för de egna kategorierna överskrids. Utgångspunkten är hur aktörerna själva definierar likt och olik på kulturens område snarare än t.ex. nationalitet, religion eller hudfärg.

De reflekterande studier kring kulturella möten som jag jämfört min egen utgångsposition med har tillfört kompletterande perspektiv. Dels fann jag ytterligare stöd för antagandena om kulturella möten som en fråga om mänsklig tolkning av likt och olik och om människan som unik men situerad i tolkningsprocessen. De reflekterande studierna formulerade därtill synen på *möten som mångfasetterade processer*. Att möta en annan människa är inte bara en fråga om intellektuell kunskap: vår kunskap formas av de attityder vi bär med oss. Förutom attityderna som äger förankring i det större sammanhang där vi ingår spelar också den individuella tolkningen en central roll. De kollektiva och individuella aspekterna är alltså inte olika perspektiv på möten, utan oupplösligt sammanvävda aspekter av ett och samma perspektiv. En grundläggande insikt i interkulturell forskning är enligt Iben Jensen att våra *erfarenheter* formar våra tolkningar av vad som är ett kulturellt möte – de ger oss en uppfattning om vem som är främmande och vem som är "som jag" (Jensen 1998: 98). Intresset riktas därför mot konkreta situationer där människor som för varandra representerar olika kulturella gemenskaper kommer i kon-

takt med varandra och såväl den sociala kontexten som den individuella identitetsskapande verksamheten bör beaktas (Jensen 1998: 40).

Mot bakgrund av denna forskning ämnar jag försöka skapa en tolkande religionsvetenskaplig ansats som kan belysa dynamiken i kulturella möten. Mitt antagande är att detta perspektiv kan skapa förnyad och fördjupad kunskap om tolkningens gränsdragningar och gränsöverskridanden i det material jag studerar. Utgående från den tvärvetenskapligt sammansatta position som jag i detta kapitel har formulerat strävar jag till att ställa sådana frågor till mitt material som fångar in den komplexitet som präglar de skildringar jag studerar.

Kritiska synpunkter

Det må här ytterligare framhållas att hermeneutiken idag inte gäller oemot-sagd som teoretisk utgångspunkt inom religionsvetenskapen. Speciellt inom kognitiv forskningstradition höjs kritiska röster mot vad som betecknas som regellösheten i de tolkande ansatserna. De kognitiva forskarna anser att människovetenskaperna behöver en kunskapsbas utifrån vilken man kan *förklara*, inte bara förstå (Sjöblom 1998: 237; Ketola 1998b: 243, 260). Förståelse som begrepp och metod anses för vagt; utgår man däremot från att människans tankeprocesser är förankrade i naturens konkreta aspekter, i hjärnans konstitution och i yttre miljö, kan man förklara, och därmed falsifiera (V Anttonen 1996: 21; Ketola 1998b: 261, 268f). Mening kan också benämnas tankeprocesser, anser t.ex. Pascal Boyer, och de tankeprocesser som behandlar, skapar och formar vår syn på världen är underkastade regler som kan förklaras – inte bara tolkas (Boyer 1993: 8ff). Maurice Bloch kritiserar från sin kognitiva position hermeneutikerna för vaghet. Han menar att de endast presenterar okontrollerbara forskningsresultat (Bloch 1998a: 46f). Istället för *förståelse* förespråkar de kognitiva forskarna exaktare metoder som kan säkerställa *förklaringar*.

Denna strävan efter att utveckla perspektiv lika de naturvetenskapliga inom humaniora är mig mycket främmande, speciellt den uppdelning i bättre och sämre som impliceras. Att sträva efter förklaringar eller förståelse är enligt min uppfattning inte en fråga om bättre eller sämre resultat i sig – här rör det sig snarare om *logiska* skillnader i de fält som forskningen söker kunskap om (Hertzberg 2002: 28). Vad som är relevant kunskap om kemiska processer är inte det samma som relevant kunskap om en människa. Människor är inte regelbundna som naturlagar, de är komplicerade sociala, kulturella varelser som tänker, känner och agerar. I detta sammanhang anser jag att strävan efter förståelse behövs. Enligt min åsikt är de tolkande teorierna varken bättre eller sämre än de förklarande – bara *annorlunda*. Clifford Geertz formulerar sig såhär:

[Man] is an animal suspended in webs of significances he himself has spun, I take culture to be those webs, and the analysis of it to be therefore not an experimental science in search of law but an interpretative one in search of meaning (Geertz 1993: 5).

Diskussionen kring förståelse och förklaring är aktuell genom hela studien och frågan behandlas i flera kapitel. Jag vill dock poängtera att jag inte ser det som ett kategoriskt val mellan antingen "bara tolkning" eller "bara förklaringar". Att välja en tolkande ansats betyder inte att man får gå tillväga hursomhelst, och publicera vad helst som faller en in som "vetenskapliga fakta". Men inte heller garanterar ett förklarande perspektiv *i sig* att avhandlingen blir mera "vetenskaplig". Till stor del hänger resultatet på hur väl man lyckas utföra sin undersökning enligt de ramar man valt. Även tolkningar kan göras utgående från välgrundade argument; likaväl som förklaringen kan förståelsen vara ett resultat av en noggrann, kritisk, systematisk arbetsprocess (Repstad 2003: 189). Hur väl denna föresats förverkligas i denna studie får en bedömning av slutresultatet avgöra.

Också det sätt att förstå och göra bruk av begreppet kultur som utvecklats i diskussionen ovan kan kritiserars. Man kan fråga sig om inte understrykandet av alla de individuella skillnader som finns *inom* kulturer borde leda till ett förkastande av det traditionella kulturbegreppet med dess implikationer på kollektiv giltighet. Jag vill dock framhålla att begreppet kultur, dess skevheter till trots, fyller en funktion i vår verklighetsuppfattning (Barth 1994a: 108). Människor världen över skiljer sig från en del människor och delar erfarenheter och förståelser med andra – och vad än dessa olikheter må anses bestå av är de fenomen som människor upplever och ofta diskuterar, både i vetenskapen och i det dagliga livet (Goodenough 1994: 262ff, 265). Att framhäva de individuella variationer som finns inom alla kulturella gemenskaper är inte att ta steget ut i total regellöshet eller att mena att begreppet kultur saknar all substans. Det gäller istället att omforma kulturbegreppet och positionera det någonstans mellan undantagslös regelbundenhet och komplett kaos. Kanske kan man säga att kultur inte definieras av att alla är lika, utan av att man sinsemellan försöker komma till rätta med olikheterna (Hertzberg 2002: 29)?

Slutligen vill jag också beröra den kritik som bruket av Bubers tankar kring relationer och möten väcker. Iben Jensen ser flera förtjänster i Bubers dialogresonemang, men kritiserar det för att vara "fritt svävande": det rör sig enbart på ett teoretiskt plan och beaktar varken konkreta möten mellan människor i deras vardag eller de maktaspekter som präglar dialogen (Jensen 1998: 196). Buber själv hade knappast godtagit Jensens bedömning att han inte skrev om vanliga människor i deras dagliga sysslor. Människan kan endast förstås som

ett *aktivt* subjekt *i världen*, påpekar han, i det hon gör och där hon står (Buber 1993a: 105; Buber 2002: 151, 169):

Ni påstår att jag försummar dem som är upptagna av plikter och praktiska verksamheter. Nej, just dem är det jag menar, de i fabriken, de i butiken, de på kontoret, de som gör dagsverke, de som kör traktorn, de i sätteriet – människorna. [...] Den äkta dialogen är inte det andliga lyxlivets angelägenhet, den angår skapelsen, de skapade varelserna, och just det är vad hon är – människan, jag talar om, människan, vi talar om – skapad varelse, trivial oersättlighet (Buber 1993a: 105f).

Jag hörsammar dock Jensens kritik, och ämnar i analysen slå vakt om att kontexten och dess betydelse för de mänskliga mötena inte faller i skymundan. Detta, anser jag, låter sig göras genom att kombinera Bubers resonemang med de hermeneutiskt inspirerade tolkningar av kulturella möten som jag ovan presenterat. Såväl vår kulturella identitet som vår kulturella gemenskap är *situationell*. Således är även våra kulturella möten kontextbundna snarare än absoluta (Eriksen 1997b: 64f). Kapitel tre ägnas därmed i sin helhet åt att diskutera forskningsmaterialets karaktär och kontext.

Med utgångspunkt i Bubers tänkande anser jag mig ändå kunna ringa in intressanta aspekter av de relationer som skildras i dagboksmaterialet. Såsom konstaterades i diskussionen kring hermeneutiken: förståelsens problematik aktualiseras i *alla* mänskliga möten. Därför är möten mellan personer med olika religion och kultur inte väsensskilda från andra mänskliga möten. Eftersom likhet och olikhet är tolkningsbara egenskaper kan frågan om vad som utgör ett gränsöverskridande möte inte fastslås *a priori*. Vi bör istället fråga: vilka likheter respektive olikheter upplever vi som betydelsefulla, och varför väljer vi i givna situationer att överskrida dem? Med en sådan problemformulering är Bubers tankar avgörande: de utmanar, förklarar och fördjupar resonemanget.

För att bättre förstå kulturella möten är det alltså viktigt, anser jag, att förstå mänskliga relationer överlag. Sedda från en sådan horisont framträder stereotypiernas *gränser* i en ny, och enligt mig mera intressant, dager. Genom att fästa uppmärksamheten vid de ögonblick där Jag möter Du, såsom Buber beskriver saken, träder också *gränsöverskridandena* fram. Detta sker, anser jag, då man betraktar skribenternas dagboksskildringar som *helheter*, då man försöker beakta alla de relationer – flyktiga och varaktiga, "intra"- såväl som "inter"-kulturella – som skildras. Inspirerad av dessa tankar inom hermeneutiken och hos Buber har jag alltså valt att i analysen inte bara koncentrera mig på sådana relationer som bygger på olikheter som kan anses vara givna på förhand: nationalitet, ålder, kön. Istället försöker jag se vilken bild som träder fram då *helheten av relationer* som beskrivs i en fältdagbok granskas:

Only when we try to understand the human person in his whole situation, in the possibilities of his relation to all that is not himself, do we understand man. [...] We may come closer to the answer to the question what man is when we come to see him as the eternal meeting of the One with the Other (Buber 2002: 214, 244).

3. FORSKNINGSMATERIALETS KARAKTÄR OCH KONTEXT

Detta kapitel ägnas åt att beskriva det *empiriska material* som avhandlingen bygger på: en uppgift lika viktig som det teoretiska och metodologiska klarläggandet. I den hermeneutiska traditionen uppfattas, som nämnts, människan som bunden till den tid och det rum inom vilkas ramar hon erfar verkligheten och skapar meningsfulla tolkningar. Frågan om *kontext* blir därför central (Palm 2000: 263). Vi står aldrig utanför eller fria från situationssammanhang, det finns ingen tolkning som saknar kontext. Detta gäller både de tolkningar som jag som forskare gör av mitt material och de tolkningar som skribenterna gör i de dagbokstexter jag analyserar.

Det gäller därför att försöka finna och beskriva de meningsfulla sammanhang som bidrar till att forma de erfarenheter och tolkningar som uttrycks i materialet. En heltäckande bild av kulturella möten inkluderar mer än individen och hennes personlighet: *vem* vi är beror på *var* och *när* vi är. Mötets möjligheter definieras inte enbart av skribenterna själva utgående från deras kompetenser och begränsningar. Möten inkluderar åtminstone två personer, de utspelar sig i sammanhang som kan försvåra eller underlätta förståelsens uppkomst. Hur vi drar upp gränser i våra tolkningar kommer delvis an på situationen (Eriksen 1997b: 64). I det följande presenterar jag det dagboksmaterial som utgör avhandlingens empiri, den miljö texterna har tillkommit i och hur dessa skildrade erfarenheter behandlas i studien. Förutom att beskriva materialet och dess uppkomst är strävan också att placera in skildringarna i en relevant kontext. Detta är både motiverat och påkallat i anslutning till de teoretiska resonemang som avhandlingen stöder sig på.

3.1 *Det empiriska forskningsfältet*

Denna avhandling rör sig i ett fält som kan kallas *translokalt* (Hannerz 2001: 9ff) i flera avseenden. Enligt klassisk kulturforskning är förutsättningen för en fullständig beskrivning av ett mänskligt sammanhang att forskaren är på den

välutvalda platsen tillräckligt länge, att hon är lyhörd och uppmärksam. Men är detta ideal längre adekvat i en tid då både människor och kulturella sammanhang, idéer och influenser framförallt kännetecknas av att de är *i rörelse* (Borofsky 1994b: 318f)? Stabilitet är inte längre norm, inte heller är turbulens entydigt ett övergående negativt stadium på kulturens område – rörelsen är snarare ett normaltillstånd (Eriksen 1994: 35). I takt med globaliseringen och allt vad den medfört av pendlande och globala gemenskaper är det fält som kulturforskare idag studerar ofta så utbrett och mångdimensionellt att man från en lokal blickpunkt endast ser en del av fältet. Frågan infinner sig: förstår man kanske vissa forskningsfält bäst genom att "gå runt dem och se dem från olika håll, i stället för att stå still" (Hannerz 2001: 10)? Detta är ett translokalt fält med "flera fält i ett". Fälten är många, men hänger ihop med varandra som en helhet eftersom de är kopplade till varandra i "mönster av sammanhängande sociala relationer" – därav begreppet translokal (Hannerz 2001: 11f).

Även det fält som här studeras karakteriseras av denna rörelse på flera nivåer inom ramen för sammanbindande sociala relationer på skiftande plan. Min forskning har inte bestått av deltagande observation men har ändå bedrivits i många olika rum – det fält jag studerar, internationella industriprojekt, är i hög grad translokalt. De studerade fälten är avskilda från varandra (rent konkret geografiskt och tidsmässigt), men ändå knutna till varandra i ett nätverk. I detta sammanhang konstitueras nätverket av Företaget, av de människor som rör sig från fält till fält inom ramen för sitt arbete och av forskningsinstitutet PBI:s närvaro i alla dessa fält genom de enskilda forskningsassistenterna. Genom att kombinera flera olika utsiktspunkter, i form av flera olika fältdagböcker, hoppas jag kunna skapa en helhetsbild av det translokala, rörliga fält som jag studerar.

För att klargöra materialets karaktär, tillkomst och bakgrund är en grundlig presentation av nöden. Jag redogör också för hur jag betraktat och gjort bruk av materialet i forskningen. I detta delkapitel beskrivs inledningsvis *forskningsinstitutet PBI*, inom vars verksamhetsramar materialet samlats in, och företaget (benämnt *Företaget*) bakom de projekt som är dagböckernas skådeplatser. Jag karakteriserar också särdrag som utmärker den *projektbaserade industrin*.

Forskningsinstitutet PBI

Avhandlingen ingår som ett led i det forskningsarbete som utförs inom *Forskningsinstitutet för projektbaserad industri* (PBI)¹⁹. PBI grundades år 1993 i

¹⁹ För en grundligare genomgång av PBI och dess verksamhetsform, se M Gustafsson 2002: 71-77. Dagsaktuell information om verksamheten inom PBI finns på institutets hemsida: www.pbi-institute.com

anslutning till Åbo Akademi, understött av det signalerade intresset från företagsvärldens håll för forskning i projektverksamhet (Wikström 2000: 131). Senare inleddes samarbete med Kungliga Tekniska Högskolan och fr.o.m. årsskiftet 2002 fungerar PBI som ett fristående forskningsinstitut. Institutet sysselsätter ett femtontal forskare och forskningsassistenter som verkar i samarbete med industrivärlden och andra högskolor i Finland och utomlands. I fokus för organisationens forskningsintresse står olika internationella projekt som inbegriper industriföretag med multinationella verksamhetsformer.

Till den speciella miljö som forskningsgruppen studerar hör *industriella byggarbetsplatser*²⁰ runt om i världen och målsättningen med forskningsprojekten som helhet är att klargöra hur olika faktorer inverkar på de skiftande processerna som ingår i byggprojekt av det här slaget, både vad gäller planerade arbetsuppgifter och deras genomförande och de mänskliga relationerna på arbetsplatsen. Den vetenskapliga ansatsen är alltså bred och omfattar såväl ekonomi och teknik som människovetenskaper (Wikström 2000: 131). Byggarbetsplatserna är miljöer där personer av olika nationalitet och med skiftande yrkesutbildning är sysselsatta med olika verksamhetsmål inom ett definierat samarbete. De utgör en levande kontext och är intressanta som underlag för studium som kan fördjupa kännedomen om förhållandena i dylika arbetsmiljöer (Wikström 2000: 216). Syftet med den insamling av empiriskt material som pågår inom PBI är tudelat: dels syftar analyserna till att förse industrierna med mera omfattande kunskap om projekt, dels ges forskarna anslutna till institutet möjlighet att använda materialet för fördjupad forskning inom olika vetenskapsområden (Nynäs 2001: 22). Kulturella möten är som forskningsområde en viktig komponent i denna övergripande forskningsansats.

Delar av mitt specifika material har använts också för andra vetenskapliga studier; forskare inom PBI har betraktat och gjort bruk av det på olika sätt. De kvalitativa ansatserna överväger, men de kvantitativa metoderna används också som kompletterande kunskapskällor (Wikström 2000: 133)²¹. I sin studie av förtroende inom industriprojekt använder Magnus Gustafsson (2002) delvis samma material. Tina Karrbom (2001; 2003) behandlar delar av materialet som beskrivningar av vardagsverkligheten på byggarbetsplatsen. Kim Wikström (2000) använder delar av materialet för att beskriva trender och utvecklingsmönster i samtida projektindustri. Planering kontra improvisation i genomförandet av industriprojekt undersöks av Marcus Lindahl (2003) med hjälp av bl.a. detta dagboks-material. Mest relevant med tanke på denna studie är Peter

²⁰ Det engelska ordet för byggarbetsplats, *site*, används ofta även som ett ordinärt svenskt ord med svenska böjningsformer. Eftersom detta är en avhandling i religionsvetenskap, ett område där ordet inte kan anses vedertaget i denna språkdräkt, föredrar jag att använda den svenska varianten *byggarbetsplats*. Dagboksskribenterna använder dock ordet *site*.

²¹ En grundlig beskrivning av de metoder som institutets materialinsamling och -hantering bygger på finns i Pöntinen 1999.

Nynäs (2001; 2002) studier i interkulturell kommunikation som utförts på delvis samma dagböcker, liksom även Linda Sundbergs (2002) avhandling *pro gradu* som består av en narrativ, sociologisk analys av meningsskapande i somliga av dagböckerna.

Företaget samt projektverksamhetens karaktär

Materialet som denna avhandling baseras på utgörs av dagböcker förda vid industriella byggarbetsplatser runt om i världen. De byggarbetsplatser som jag refererar till har fungerat inom ett företag som jag nu presenterar i stora drag. Företaget i fråga är ett finländskt projektbaserat företag inom den tunga industrin. Det tillhör en större inhemsk koncern där flera industrier med verksamhet på den internationella marknaden ingår. Företaget är storleverantör av diesel- och gasmotorer till kraftverksinstallationer och fartyg. Produktionsanläggningar finns i Europa, Japan, Indien och USA, serviceföretag och –representanter är tillgängliga i femtiotalet länder. Då företaget förr inriktade sig enbart på försäljning av motorer har det nu övergått till att ansvara för helhetslösningar omfattande också installation, konstruktion, underhåll och teknologisk utveckling (M Gustafsson 2002: 29ff). Enligt uppgifter på företagets hemsida (17.2 2004) uppgick koncernens omsättning år 2003 till 2357,5 miljoner euro. Personalstyrkan inom koncernen är enligt samma källa ca 12 110 personer.

Projektverksamheten som arbetsform inom industrin utgör också en specifik kontextuell ram som det är viktigt att presentera. Utmärkande för den beskrivna projektverksamheten inom industrin är att varje projekt genomförs som en engångsföreteelse. Trots likheter med tidigare genomförda uppdrag är varje nytt projekt ett unikt arbete som inleds, genomförs och avslutas som en oavbruten och relativt sett kort process (Wikström & Gustafsson 1999: 25). Ett projekt inom det företag som berörs i denna studie består i att ett kraftverk uppförs någonstans i världen.

Den projektbaserade industrin saknar den processbaserade industrins statiska och stabila förhållanden. Inom den processbaserade industrin är arbetet kontinuerligt, det framskrider systematiskt dag efter dag enligt samma rutin och på samma plats. Projektförloppet saknar kontinuitet och invanda, kända arbetsförhållanden (Lindahl 2003: 30). Här sker överraskningar, här är alla arbetsdagar olika varandra. Bestämda arbetsfaser inleds och avslutas och följs i snabb takt av nya faser. För att ett nytt arbetsmoment skall kunna inledas förutsätts att det föregående skedet har avslutats framgångsrikt. Beredskap att hantera det *unika* är således ett betecknande särdrag för projekt (C Gustafsson 2001: 175) Osäkerheten är en viktig medspelare i dessa projekt där problem och oväntade situationer ständigt dyker upp. "Till det genuina projektets karaktär hör oförutsägbarhet och oreda" (Wikström & Gustafsson 1999: 25). Projekt är

således "fält" stadda i ständig förvandling. De kaotiska dragen bör därför inte ses som störningar och ofullkomligheter, utan som en inneboende aspekt i begreppet projekt. Projektforskningen ger levande kunskap om ett levande fält (Wikström 2000: 225f). Omständigheterna är temporära – därför är "projektet som resa" en populär metafor bland forskare (Rehn 2001: 186).

Ett projekt engagerar vanligen ett stort antal människor under en kort och intensiv period och alla är på förhand medvetna om när arbetet är avsett att vara slutfört. De småskaliga praktiska problem som ett typiskt internationellt projekt stöter på mellan start- och slutpunkten är dock talrika. Ester Barinaga fångar det karakteristiska i sammanhanget med Paul Feyerabend's term "*abundance of reality*" – verklighetens överflöd, som innefattar alla de trivialiteter och praktiska banaliteter som präglar vardagen och framåtskridandet i dessa internationella projekt (Barinaga 2002: 136, 148).

Inom det företag som här aktualiseras ansvarar en särskild expert för varje arbetsmoment som projektet består av. Projekten leds på ett övergripande plan av en *Project Manager* stationerad på huvudkontoret i Finland. Den operativa verksamheten på byggarbetsplatsen leds av en *Site Manager*, men på plats finns även andra förmän som ansvarar för delområden som t.ex. elektriska installationer eller logistik (M Gustafsson 2002: 41f). Dessa chefer är oftast finländska yrkesmän som är på plats för att sköta sin del av helheten. De har ofta en gedigen erfarenhet av projektarbete runt om i världen (Nynäs 2002: 166). Därtill finns på byggarbetsplatsen ett varierande antal *underleverantörer* som anställs för att utföra någon specifik del av bygget. Dessa omger sig ofta med arbetare från många olika länder. Dessutom besöks byggarbetsplatsen ofta av t.ex. konsulter och kunder från ytterligare andra länder (Karrbom 2003: 18). Kraftverksbyggena utgör därmed mötespunkter för människor med olika bakgrunder gällande utbildning, erfarenhet, ålder, nationalitet, religion m.m. (R Illman 2002c: 2). Ett framgångsrikt genomfört projekt kräver att förståelse och samarbete över sådana gränser uppstår, att deltagarna under projekttiden lär sig hantera främlingskap och gemenskap (Nynäs 2002: 168ff).

För att fördjupa min förståelse för den här miljön har jag besökt några industriprojekt som PBI varit involverat i medan de pågått. Med tanke på att jag själv varken har en bakgrund i de tekniska eller i de ekonomiska vetenskaperna var det inledningsvis svårt för mig att få ett grepp om vad fältdagboks-skildringarna egentligen beskrev. Det mesta i texterna handlar om den miljö som skribenterna befinner sig i, en värld präglad av teknisk och ekonomisk terminologi. Den här världen måste jag bli bekant med för att se förbi de främmande orden och upptäcka de mänskliga möten som också skildras. Hösten 2000 besökte jag tillsammans med forskaren Marcus Lindahl (KTH) två kraftverksbyggen i Indien. Vid bägge dessa byggen var en forskningsassistent från PBI stationerad; den ena av dessa fältdagböcker analyseras här. Våren 2002 besökte jag tillsammans med forskaren Tina Karrbom (KTH) ett projekt i Väst-

sahara (Marocko). Också här var en forskningsassistent från PBI stationerad, men dennes fältdagbok behandlas inte här. Båda besöken varade i ca tio dagar och visade sig vara outhärliga och lärorika. De gav en konkret kännedom om byggarbetsplatser som arbetsmiljö och som fält för forskning i mänskliga möten. De insikter jag fick gav också nya frågor att ställa i dialogen med texterna och möjliggjorde ett modifierande av den förståelse jag hade om fältet. Jag fick också mera kunskap om arbetssituationen som helhet på byggarbetsplatserna.

Min ambition med resorna har inte varit att ta reda på hur förhållandena *egentligen* är på dessa byggarbetsplatser. De fältdagböcker jag själv skrivit²² under besöken och de diskussioner jag fört med personer involverade i projektet hör alltså inte till analysmaterialet i avhandlingen. Men de fungerar som viktiga bakomliggande källor som ökat min förståelse för det fält jag studerar. De har hjälpt mig att i forskningsprocessen nå djupare i dialogen med det egentliga empiriska materialet: fältdagböcker skrivna av studerande som deltagit i internationella projekt under en längre tid.

3.2 *Fältdagböckerna*

Med start år 1998 har PBI berett studerande som står i beråd att skriva sina magisterarbeten möjlighet att resa ut till industriella byggarbetsplatser runt om i världen inom den typ av projekt som ovan beskrivits. De studerande har arbetat under benämningen *forskningsassistent* eller *trainee* (M Gustafsson 2002: 82ff). På byggarbetsplatserna har de under en längre tid fått följa med och delta i arbetet samt samla in material till sina avhandlingar som företrädesvis faller inom de ekonomiska och tekniska vetenskapernas domäner. Under vistelsen på byggarbetsplatsen för de studerande *fältdagbok*. Deras anteckningar är till sin karaktär informella rapporter för varje dag där såväl arbete som fritid och personliga upplevelser reflekteras. Detta dagboksmaterial är konfidentiellt och kommer endast somliga forskare inom PBI till del. Min presentation är därför avpassad så att den belyser materialet i den grad skribenternas integritetsskydd tillåter. I det följande diskuterar jag några grundläggande metodspörsmål kring dagböcker som forskningsmaterial. Sedan beskrivs det specifika dagboksmaterial som PBI samlat in och slutligen diskuterar jag hur detta material behandlas i föreliggande avhandling.

²² Den fältdagbok jag förde under mitt besök i Västsahara våren 2002 stals dessvärre tillsammans med resten av min väska i Stockholm på vägen hem. Det mesta av tankarna som resan väckte kunde jag dock rekonstruera ur minnet vid hemkomsten, faktauppgifterna kunde mitt resällskap hjälpa med.

Dagboken som forskningsmaterial

Det är ett relativt speciellt slag av dagböcker som granskas i denna studie. Be-teckningen dagbok för tankarna till privata och hemliga noteringar ämnade att förbli författarens ensak, men så är inte fallet med dessa alster. Som ovan an-tyddes har skribenterna garanterats en konfidentiell behandling av sina texter, men de har fått klart besked om att de kommer att användas som underlag för forskning inom PBI. Därför måste texterna tillskrivas en viss *riktadhet*, de är skrivna i ett visst sammanhang och i ett givet syfte med en läsare för ögonen (Silius & Östman 1998: 18ff). Forskningsassistenterna har i sitt skrivande i högre eller lägre grad påverkats av vetskapen om att andra i forskningssyfte bekantar sig med dagboks innehållet. Detta framkommer tydligt t.ex. hos dem som skriver att de hoppas att dagboken skall vara till nytta.

Följer man Hans Åkerbergs principer för materialindelning (Åkerberg 1984: 13ff) faller materialet inte inom kategorin *dagböcker*. Det skulle snarare tillhöra kategorin *förtroliga brev* (Åkerberg 1984: 15f) eftersom en mottagare finns med beräkningen. Man kan dock kritisera denna strikta uppdelning enligt privat/offentligt (om än förtroligt) då det gäller dagböcker. De flesta dagböcker, även privata sådana, innehåller en berättarröst som är riktad till någon typ av läsare: en anhörig, en imaginär läsekrets, en suprahuman storhet såsom t.ex. Gud. En läsande publik är som regel inkluderad i vår förståelse av en skrivakt (Stanley 1999: 163; May 2001: 75). Dagböcker kan därför i ett vetenskapligt sammanhang definieras som "en form av självrapportering", texter som vi "ber människor föra eller skriva kring ämnen som vi har intresse av att undersöka" (Patel & Davidson 1994: 57). Linda Bell föreslår termen *solicited diary*, efterfrågade dagböcker, för beskrivningar som tillkommit på forskarens anmodan (Bell 1999: 263). Med sådana definitioner är det tvivelsutan kategorin dagböcker som materialet tillhör.

Dessa texter kan också ses som en typ av *livshistoriskt material*: berättelser skrivna av individer om sina liv där de försöker beskriva det som för dem framstår som meningsfullt i den givna kontexten (May 2001: 72; Sundberg 2002: 27). Livshistoriskt material omfattar en mängd olika slag av data – dagböcker, självbiografier, brev, tematiserade intervjuer m.m. (Vilkko 1990: 81). Alla dessa former är dock skildringar inte bara av skeenden i historien utan också av hur individen i sin vardag tolkar och förstår sin omgivning och sina villkor (Silius & Östman 1998: 13f). Med självbiografien som undantag är livshistorier oftast nedtecknade av "lekmän" som varken är professionella skribenter eller celebriteter. Texterna är i regel inte publicerade (May 2001: 73f). I denna studie är materialet skrivet av lekmän för forskare.

Tidsaspekten är dock en intressant faktor som skiljer dagbokstexter från annat livshistoriskt material. Varje dagboksanteckning härrör från en given tidpunkt. De skrivs inte ner alla på en gång (såsom självbiografien) som reflek-

tioner över en svunnen tid (Nurminen 1992: 223f), utan är försök att dag för dag karakterisera ett ständigt föränderligt nu (Bell 1999: 264). Skribenten befinner sig vid varje skrivtillfälle "mellan framtiden och det förflutna" och gör sina anteckningar utgående från detta begränsade tidsperspektiv (M Gustafsson 2002: 124f). Både före och efter formar nuets mellanposition. Inte ens dagboken kan därmed "fånga dagen" direkt; det är alltid gångna händelser som beskrivs, analyseras och kopplas samman med andra, tidigare eller kommande, händelser. Närheten i tid kan alltså uppfattas främst som dagboksformens *retoriska* strategi (Stanley 1999: 164). Till dagbokens särdrag hör ofta även en vardaglig, informell stil (Nurminen 1992: 227).

Vad som dock förenar dagböckerna med annat livshistoriskt material är att de kan tolkas som *skriftliga arenor* för skapande av en identitet och för reflektion (Vilkko 1997: 52). Skribenterna målar i sina texter upp en bild av sig själva i dialog med tilltänkta läsare, egna åsikter vävs samman med andras, med diskussioner och självvrannsakan (Tigerstedt 1990: 100). Riktadheten är alltså en viktig aspekt av livshistorien (Vilkko 1997: 22, 77). Texterna kan ses som en dialog mellan skribent och läsare där skribenten, medvetet eller omedvetet, försöker uttrycka sig så att läsaren skall kunna förstå henne "rätt", d.v.s. se och förstå den egna synvinkeln (Silius & Östman 1998: 19; May 2001: 81). Eftersom det som nedtecknas i dagboken är blott ett litet urval av dagens händelser kan texten betraktas som den medvetna bild som skribenten vill ge av sig själv och sitt agerande (Nurminen 1992: 227; Silius & Östman 1998: 11). Hur skribenten skapar sin berättelse och framställer händelser är därmed intressant att studera (May 2001: 73f).

De tolv – uppdrag, förverkligande, insamlingsmetoder

Allt som allt har 26 dagböcker författats för PBI:s räkning av studerande vid Åbo Akademi, Åbo Handelshögskola och Kungliga Tekniska Högskolan, Stockholm. Av dessa har jag valt ut *tolv dagböcker* för denna analys. Inledningsvis ger jag en allmän beskrivning av materialet: hur det samlats in, vilka instruktioner skribenterna fått för sitt skrivande m.m. Därefter behandlas de urvalskriterier jag tillämpat vid valet av dagböcker samt den konkreta arbetsprocessen, de analytiska kategorierna och läsningens ramar.

Gemensamt för de forskningsassistenter som deltagit i internationella industriprojekt i PBI:s regi är deras intention att samla in material för ett examensarbete inom ramen för en högre högskoleexamen. Utöver fältstudierna för avhandlingen har skribenterna även andra arbetsuppgifter på byggarbetsplatsen, t.ex. bokföringsuppdrag, logistikärenden och dylika göromål som företaget ålägger dem. De förväntas också avlägga rapporter till forskningsgruppen och företagsledningen i Finland. Dagböckerna har dock endast kom-

mit forskningsgruppen till del, inte företaget. PBI har stått för den praktikantlön som utbetalats till skribenterna under tiden vid projekten. Skribenterna har alla vistats en relativt lång period på sina byggarbetsplatser. Den kortaste fältdagbok som jag behandlar omfattar 45 dagar, den längsta 224 dagar (i medeltal 158 dagar). Anteckningar finns dock inte alltid från alla dagar på fältet eftersom skribenterna emellanåt inte hunnit skriva, varit på semester eller förhindrats av t.ex. datorhaverier. I sidmängd omfattar den kortaste dagboken som här studeras 88 sidor, den längsta 213 sidor (i medeltal 143 sidor). Materialets exakta sidmängd är ändå vanskelig att fastställa eftersom olika papperskopior av det elektroniska materialet skrivits ut vid olika tillfällen. Sidangivelserna i denna studie hänför sig till de versioner som jag för eget bruk skrivit ut.

De tolv vars skildrade erfarenheter analyseras i denna avhandling var stationerade i åtta olika länder på byggarbetsplatser där förhållandena kraftigt skilde sig från varandra vad gäller välstånd, statskick, historia, befolkningsstruktur och kultur. Det är viktigt att notera att avsikten med dessa skribenters vistelse på byggarbetsplatserna i första hand var forskningsrelaterad. Det handlar alltså om studier och arbete i första rummet, åtminstone i utgångsläget, och inte enbart om intresse för främmande länder, kultur och religioner. Trots att dagböckerna blivit till dels i fattiga utvecklingsländer, dels i natursköna turistparadis har intentionen med utlandsvistelsen varken varit bistånd eller nöje. Det är möjligt att de studerande har uppfattat utlandsvistelsen som en merit, och att detta varit av betydelse för dem då de fattat beslutet att resa. Att skapa kontakt med ifrågavarande företag kan antas vara av intresse för dem med tanke på kommande yrkeskarriärer.

De fältdagböcker som analyseras i avhandlingen har tillkommit under åren 1998-2001. Hur mina egna perspektiv kan ha influerat detta empiriska material är viktigt att diskutera. Jag anknöts till PBI hösten 1999 i och med arbetet med min avhandling *pro gradu*. Först i samband med att jag började min forskarverksamhet hösten 2000 fick jag större möjlighet att påverka processerna inom PBI, även strategierna för materialinsamlandet. Jag har dock vad gäller utformandet av materialet försökt hålla en låg profil. Även om jag inte direkt har försökt styra materialinsamlingen med intresseområdet för denna studie i tankarna, har skribenterna naturligtvis känt till mig och min forskning. De kan eventuellt och allmänt taget ha anpassat sina texter enligt detta.

Att ett dagboksmaterial som detta riktas till en given läsare är, som ovan beskrivits, en förutsättning snarare än ett problem; olika relationer mellan skribent, samhälle och mottagare kommer till uttryck i dagböckerna (Tigerstedt 1992: 308). På vilket sätt texterna speglar dessa relationer och förmodade förväntningar samt i vilken mån de är avpassade för läsarens ögon är dock ingen lätt avgjord fråga. Av de tolv skribenter som här behandlas hade åtta avslutat sin utlandsvistelse och sin dagbok innan jag kom i kontakt med PBI. En skribent var som bäst ute på fältet. Dessa nio har inte varit medvetna om att

deras texter används just av mig. De återstående tre åkte ut på sina projekt efter att jag kom med i PBI. De har träffat mig, åtminstone flyktigt, före avresan till byggarbetsplatsen och i viss mån känt till min forskning. Att denna riktadhet finns är ett faktum men jag upplever den inte, som nämnt, som en negativ faktor, snarare tvärtom. Detta ger mig möjligheten att iaktta om och hur skribenterna medvetet väljer att beskriva sig själva och andra i sina texter. Det kan dock understrykas att de dagbokstexter som jag använt inte primärt är skrivna med avsikt att tjäna just denna studie. Huvudvikten i PBI:s forskningssträvanden, liksom inom de ämnen som dagboksskribenterna studerar, läggs i regel vid de organisatoriska och tekniska aspekterna av projektvärlden. Det är därför naturligt att skribenterna främst haft sådana aspekter för ögonen i sitt skrivande²³. Om dagböckerna skrivits för en läsare så är det alltså inte i första hand för mig och inte för en granskning ur det perspektiv som de i denna avhandling underställs.

Dagboksskribenterna ute på fältet har i regel gjort anteckningar för varje dag på byggarbetsplatsen²⁴. På grund av tidsbrist har de, som sagt, inte nödvändigtvis skrivit dagligen, men sällan har en dags händelser skrivits ner mer än ett par dagar i efterskott (Karrbom 2003: 55). Forskningsassistenterna har sänt sina rapporter dels till en assistent på PBI som arkiverat texterna, dels till en forskare inom gruppen som haft det primära ansvaret för att kontinuerligt läsa dagbokstexterna och stå i kontakt med skribenten. En viss forskare har alltså fungerat som länk mellan skribenten och forskningsgruppen.

Användandet av dagböcker som forskningsmaterial betraktas ofta som en tidskrävande metod (Bell 1999: 271). Det kan konstateras att insamlingsprocessen kring dagböckerna inte varit en alldeles oproblematiserad företeelse. Förutom praktiska problem vid insamlingen har också skrivarmotivationen emellanåt varit svår att upprätthålla. I dessa fall har den forskare som ansvarat för den kontinuerliga kontakten fått försöka reda ut motivationssvackorna och uppmuntra till fortsatt skrivande – vilket inte alltid är enkelt då arbetsmängden på byggarbetsplatsen tenderat att vara omfattande. Tidsskillnader, kommunikationstekniska brister och personliga faktorer kan också göra det svårare för

²³ Dock är det viktigt att påpeka att människovetenskaplig forskning alltid varit representerad inom PBI så att skribenterna har känt till att också sådan forskning görs på dagboksmaterialet. Peter Nynäs licentiatavhandling (Nynäs 1998) och doktorsavhandling (Nynäs 2001), samt min egen avhandling *pro gradu* (R Illman 2000) och licentiatavhandling (R Illman 2003) har gett skribenterna konkreta exempel på hur humanistisk forskning i sammanhanget kan utformas.

²⁴ Eftersom jag inte själv varit involverad i projektet från början baserar sig de uppgifter som här ges om materialinsamlingsprocesserna delvis på uppgifter som framkom under ett PBI-internt seminarium i februari 2002. Där behandlades dessa frågor med avsikt att dokumentera processerna för forskare som använder sig av PBI:s material men inte själva handhaft och dirigerat insamlingen. Som ett resultat av detta skrevs artikeln *Fields of Mud* (Gustafsson *et al* 2002). Om inte annat anges baserar sig det följande på denna artikel och egna anteckningar från seminariet, samt de egna erfarenheter jag gjort av arbetet med dagboksmaterialet.

forskaren att hålla kontinuerlig kontakt med skribenterna ute på fältet (Karrbom 2003: 56). Själv har jag fungerat som personlig kontaktinstans för två forskningsassistenter vars dagböcker innefattas i denna analys. Kontakten med dem sköttes genom e-post, datorprogrammet ICQ, brev och telefon. De andra fältdagböckerna har jag blivit delaktig av via PBI, inte via direktkontakt med skribenterna.

Skribenterna har före avresan fått vissa förhållningsregler främst rörande det tekniska innehåll som dagboken bör omfatta. Ett kompendium med namnet *PBI-forskarens Site-handbok* sammanställdes våren 1999 (Karrbom *et al* 1999), innan jag själv kom till PBI. Dessa instruktioner utvecklades och förändrades under de tre år från vilka de här analyserade dagböckerna härstammar. De flesta har ändå uppmanats att iaktta vissa ramar för sitt skrivande, och därför har dagböckerna i viss mån utarbetats enligt likartade formulär. Men variationer finns: några stöder sig på de rekommenderade rubrikerna *logistics*, *technical*, *organisational*, *leisure* och *personal* i sitt skrivande medan andra låter texten flöda fritt. För mitt syfte är det intressant att notera att skribenterna uppmanats att skriva även om sina egna reaktioner och tankar i den främmande miljön. Eftersom dagböckerna till karaktären är informella är språket ledigt och färgat av talspråk och slanguttryck. För att underlätta skrivprocessen gavs skribenterna möjlighet att använda sitt modersmål varför en del dagböcker är skrivna på svenska, andra på finska. I kapitel 3.3 återkommer jag till de kontextuella beskrivningarna i dagböckerna och den värld som öppnar sig för dagbokstexternas läsare.

Urvalskriterier

Då jag inledde detta arbete var jag redan bekant med materialet efter att i min avhandling *pro gradu* (R Illman 2000) ha analyserat fem dagböcker insamlade av PBI. Urvalet av de tolv nyckelinformanterna för denna studie har skett utgående från teoretiska antaganden och kriterier som i det följande beskrivs.

Inledningsvis läste jag igenom alla 26 dagböcker för att skapa mig en bild av helheten. Därefter gjorde jag en noggrannare tematisk läsning av materialet där jag särskilt fokuserade på bruket av generaliseringar i texterna. Genom att ta fasta på *stereotypier* fann jag avsevärda skillnader texterna emellan. På basen av de bilder som framställdes i texterna delade jag in fältdagböckerna i tre grupper enligt enkla banor: skildringar med rikligt av positiva och idealiserande stereotypa bilder av den lokala kulturen och dess representanter, skildringar med många negativa generaliseringar kring den lokala "främmande" kulturen samt skildringar där stereotypiernas förekomst inte var lika framträdande som i de två övriga. I de sistnämnda framkommer inte lika tydligt huruvida de andra som grupp byggs upp av positiva eller negativa

bilder. Denna indelning av fältdagböckerna var inte avsedd som en sluten typologi över personlighetstyper. Detta är inte en kategorisering av personer utan av *texter*, min avsikt var att gruppera skildringarna enligt de strategier som där kommer till uttryck – inte skribenterna. Således var utgångspunkten för indelningen uteslutande *textuell*. Med hjälp av uppdelningen inringas ett specifikt drag – bruket av generaliseringar – som förenar texterna.

Utgående från studiens syfte fann jag det viktigt att inte släta över dessa skillnader texterna emellan. Därför försökte jag välja ut ett material där diversiteten fanns bevarad. Således valde jag ut fyra skildringar ur varje grupp för en djuplodande analys. Valet av dessa sammanlagt tolv fältdagböcker var inte entydigt och jag hade gärna inkluderat flera. Materialmängden skulle dock ha vuxit sig för stor om flera texter tagits med i analysen vilket hade hämmat såväl djup som överskådlighet. Skildringarna skiljer sig från varandra också till sin karaktär; somliga har valt att bara skriva kort och informativt om arbetsdagen medan andra inkluderat mera egna tankar, bedömningar och åsikter. Denna reflexiva karaktär fann jag berikande för analysen och valde således skildringar som var rika i det hänseendet. Därefter namngav jag dem enligt det hebreiska alfabetet.

Andra urvalskriterier kunde naturligtvis ha applicerats för att välja ut ett hanterbart sampel, vilket lett till andra resultat. Utgående från avhandlingens tema valde jag dock, som nämnt, att använda generaliseringar som mitt främsta kriterium för urval, och reflexiv karaktär som andra måttstock. Således är könsfördelningen bland de tolv skev, två kvinnor och tio män²⁵, liksom förhållandet mellan skildringar på svenska (åtta) och finska (fyra). Av skribenterna studerade sju ekonomi och fem teknik. Inte heller har jag låtit de geografiska nämnarna styra valet av skribenter – mitt syfte är ju inte att studera t.ex. finländares förhållande till någon viss kultur utan skildringar av annanhet och olikhet på ett mera grundläggande plan. Detta till trots är alla skildringar som valts ut skrivna av finländare, såväl finsk- som svenskspråkiga. Skribenterna har vistats på nio olika byggarbetsplatser i länderna Bangladesh, Brasilien, Guatemala, Indien, Kenya, Panama, Seychellerna och Singapore. Fyra skribenter har vistats i Sydamerika, sex i Asien och två i Afrika. Gemensamt för alla är deras unga ålder (kring 25 år).

I detta skede av arbetsprocessen gjorde jag ytterligare en grundlig läsning med syfte att åstadkomma en temavis kodning av materialet. Därefter gjorde jag listor över teman som förekom i dagböckerna och antecknade alla sidor där noteringar kring dessa teman gjordes, skilt för varje dagbok. Dylika passager går ofta in i varandra och ett textstycke kan beskriva flera olika teman. Uppdelningen är således inte exklusiv utan tentativ. Exempel på temarubriker är "hemlängtan", "en typisk finländare", "exotisk natur", "misstänksamhet",

²⁵ I det bredare materialet är dock fördelningen likadan – av 26 skribenter är endast fem kvinnor.

”hemlandet som norm”, ”tudelning i den egna tillhörigheten” och ”religionen”. Slutligen sammanställde jag dessa temavisa noteringar och inkluderade summeringar, jämförelser och prövande slutsatser. Denna sammanställning utgör grunden för materialanalysen i denna studie. Detta sätt att arbeta visade sig snart tidskrävande. I gengäld har jag dock i mitt tycke erhållit en gedigen kännedom om och känsla för materialet, något som dels är en styrka för analysen och dels tillåter mig att ge empirin en mera framträdande roll i detta arbete än endast rollen som illustrerande exempel.

3.3 Dagbokstexternas kontextuella ramar

Hur ser då det material som jag studerar ut? Dagboksskribenterna har konfronterats med olika projekt och olika verkligheter, och de har gjort olika tolkningar av projektkontexten. I det följande diskuterar jag de *kontextuella ramar* som omger det analyserade materialet och skribenternas olika sätt att förhålla sig till denna skiftande kontext. Avsikten är att presentera projektmiljön såsom den ter sig i skribenternas ögon. På detta sätt vill jag fördjupa de allmänna beskrivningarna av projektmiljön och rikta in fokus på de aspekter av den yttre miljön som dagboksskribenterna själva lyfter fram.

Det är här skäl att skilja mellan *intern* och *extern kontext* (Palm 2000: 272). Min strävan är inte att sammanknyta dagbokstexterna med någonting som kunde förklara dem ”utifrån”, t.ex. historiska fakta, psykologiska modeller eller andra skildringar från byggarbetsplatserna. Studiens syfte är ju inte att bedöma om skribenternas skildringar ”stämmer”, utan att analysera hur de valt att ge uttryck för sina erfarenheter och tolkningar. Såsom överlag i hermeneutisk forskning är det snarare den interna kontexten som intresserar: hur olika delar av resonemanget bildar en meningsfull helhet (Palm 2000: 273). Jag vill alltså se på hur skribenterna själva beskriver den miljö som utgör aktuella kulturella mötenas ramar. De aspekter som tas upp anser jag att skapar förutsättningar för, formar och färgar de möten som analyseras i avhandlingen.

Allmänna karakteristika

Dagböckerna handlar till stor del om det arbete som författaren utför under respektive dag, vilka uppgifter man fått sig tilldelad, vilka problem som uppstått, vilka nya saker man lärt sig. Skribenterna berättar allmänt om vilka arbeten som utförts på byggarbetsplatsen, hur arbetet framskrider i förhållande till tidtabellen, vilka oväntade situationer och hot som dyker upp m.m. Varierande utrymme ges också åt de personer som arbetet för skribenterna i

kontakt med. Chefer, arbetskamrater och underleverantörer berörs, deras arbete, reaktioner och personlighet beskrivs och bedöms (Karrbom 2003: 56).

Dagböckerna skiljer sig storligen från varandra; de kan beskrivas som personliga och intima texter. Ofta är skribenterna öppna i skrivandet, och ryggar inte för att t.ex. kritisera den egna forskningsgruppen. I materialet beskrivs både egna och andras förmedlade erfarenheter. Här finns också vidare reflektioner över det upplevda och värderande inslag. Åsikter, rädslor och uppskattning avspeglar sig i det skrivna och uttrycks som tankar eller fakta. Personliga intressen och erfarenheter, både av hemlandet och av tidigare utlandsvistelser, lyfts fram. Någon skildrar kortfattat utan extra adjektiv, en annan låter orden flöda. Någon berättar främst om arbetet på bygget eller de egna uppgifterna, en annan funderar kring människorelationer, kulturvariationer och känslor. De tolv studerade texterna uppvisar sinsemellan såväl enhetliga karakteristika som särdrag. Trots uppdragens likhet har alla konfronterats med olika projekt i olika miljöer och de har reagerat på de nya upplevelserna på skiftande, individuella vis.

Ett ur min synvinkel centralt karaktärsdrag som förenar skildringarna är att tiden i projektet, under vilken dagböckerna tillkommit, varit extraordinär för skribenterna. Man kan tala om dessa utlandsvistelser som ett slags *gränssituationer*; situationer som upplevs som speciella och som skribenterna inte utan ansträngning kan inlemma i sina förefintliga tolkningsmönster (Holm 1996: 57, 59; S Illman 2002: 18, 20). Ett nytt land, ett nytt språk, en ny kultur och en ny religion är karaktärsdrag hos projektorten som gör utlandsvistelsen till en gränssituation. Skillnaderna i förhållande till Finland är avsevärda, t.ex. vad gäller klimat och tid, välstånd, statskick, historia, befolkningsstruktur, religion och kultur. För de flesta skribenter är det första gången de vistades utomlands en så lång tid, och relativt få av dem ägde erfarenheter av vistelser utanför Europa från tidigare.

Dock är det inte bara vistelselandet som erbjuder nya situationer att konfronteras med under projekttiden. Även byggarbetsplatsen är för skribenterna en ny och obekant miljö. Många av dem hade antagligen erfarenheter av t.ex. sommarjobb inom industrin i Finland med i sig i bagaget, och alla har bekantat sig med Företaget och dess anläggningar i Finland före avfärden. Men deras hemmavanda och trygga miljö är framförallt *universitetet* – i Finland är de studerande, inte ingenjörer ute i arbetslivet. Därför bidrar också byggarbetsplatsens obekanta miljö till att understryka det främmande och annorlunda i den situation som dagboken tillkommer i. Skribenten Zaijn sammanfattar denna erfarenhet under rubriken "Gnäll" som en dag införs i dagboken:

Jag är förbaskat trött på att fixa och duuna alla småsaker (bank, telefon, lägenhet, nya vänner, nytt arbete, Internet). [...] Satan också. Nå ja, kanske jag

överreagerar lite. Men saken är den att det är jobbigt att flytta till ett annat land och börja jobba och starta ett nytt liv där (Zaijn: 17f).

Dylika gränssituationer kan, som citatet visar, lyfta många känslor till ytan och leda till att reaktionerna tillspetsas – både i positiv och i negativ riktning (Holm 1996: 52f). I kapitel två diskuterades Kurténs begrepp *självklarheter i våra livsåskådningar* (Kurtén 1997: 57), och det konstaterades att många av de tolkningsmässiga komponenter som ingår i vår verklighetstolkning för oss förefaller så självklara att vi inte kommer på tanken att ifrågasätta dem. Endast om något oväntat inträffar – en kris eller en konfrontation med andra tolkningsmönster för tillvarons grundläggande självklarheter – medvetandegörs den egna åskådningen just som *åskådning* (Kurtén 1995: 20f). Det är, tror jag, en sådan gränssituation som skribenterna står inför under vistelsen på projektorten och som avspeglas i dagböckerna. Denna speciella belägenhet ser jag som en viktig kontextuell faktor att aktualisera i tolkningen av deras utsagor. Våra erfarenheter är alltid situerade, den kontext inom vilken erfarenheterna skapas färgar tolkningen. I detta fall uppkommer de skildrade tolkningarna i gränssituationer, och därför utkristalliseras reaktionerna. Både gränser och gränsöverskridanden träder tydligare fram.

”Den sanna sagan siteliv”

Eftersom dagböckerna tillkommit i anslutning till skribenternas arbete som praktikanter i den internationella projektindustrin är det intressant att se hur skribenterna skildrar mötet med *byggarbetsplatsen*. Denna miljö som på ett konkret sätt utgör scenen för dagböckerna väcker olika slags associationer hos skribenterna. För samtliga är det en mer eller mindre delad erfarenhet: å ena sidan ter den sig som en intressant, utmanande miljö där man känner sig hemmastadd och snart vant rör sig. Å andra sidan är industrimiljön även skrämmande och oviss i sin obekantthet: maskiner och människor som inte kan placeras, förväntningar som inte kan mötas, krav som man inte får grepp om.

Flera dagboksskribenter möter sin nya arbetsplats som en spännande utmaning. De är ivriga att lära sig om hur det går till när man bygger kraftverk – både i teorin och i praktiken. Att jobba på ett bygge beskrivs som något nytt för en som kommer ”rakt från skolbänken” och skribenterna strävar till att sköta sitt arbete väl för att accepteras som duktiga medarbetare och få förtroende. Det beskrivs som viktigt att förtjäna kollegernas respekt – inte bara som forskare, utan också som kollega. En del ägnar mycket tid åt att lära sig om den tekniska och organisatoriska sidan av kraftverket och beskriver hur de aktivt frågar och diskuterar med erfarna projektarbetare. Några nämner ambitionen att på bygget lära sig att arbeta med och leda i ”den nya kulturen” och är tack-

samma över möjligheten att träna sina egna mångkulturella ledarskaps-talanger. Mötet med byggarbetsplatsen väcker också en iver att delta i arbetet rent fysiskt, att inte dömas ut som "kontorsråttor", utan att handgripligen få bli en del av byggarbetsgemenskapen, så t.ex. Bet:

Yes! Idag hände det. Första gången under denna tid så får jag ta på mig en overall och "ta i lite". Jag fick komma och hjälpa N med electrical comissioning. Det var verkligen kul att få hjälpa till med direkt arbete. Skall försöka få delta mer på detta sätt (Bet: 90).

Även om detta intresse för de tekniska och praktiska aspekterna av arbetet uttrycks på olika sätt i dagböckerna står det klart att byggarbetsplatsen och arbetet för samtliga utgör en viktig referenspunkt. Relationen till byggarbetsplatsen är inte egal, utan acceptansen är viktig. För att göra så väl ifrån sig som möjligt planeras de egna arbetsuppgifterna omsorgsfullt, även om de inte alltid upplevs som meningsfulla och viktiga. Skribenterna säger sig också vara måna om att arbeta lika hårt som det övriga och får dåligt samvete om de tar semester eller tappar orken. Då skribenterna lyckas genomföra uppgifterna väl beskriver de sig som stolta och nöjda. Beröm och erkännande av projektgruppen beskrivs som välkommet och uppskattat. Ett väl utfört arbete ger respekt i andras ögon och höjer också den egna självkänslan. Det betraktas som viktigt att kunna arbeta självständigt och vara till nytta, som i Kafs beskrivning:

Idag fick jag redan basa för logistiken ganska självständigt. Särskilt som N var borta, så jag fick rentav själv fatta vissa beslut. Åh, så det känns skönt att göra någonting vettigt och meningsfullt, och att dessutom kunna diskutera jobsaker med andra, t.ex. med M idag, och kunna ge information, det om någonting är skönt! Jag är jättnöjd och till och med lycklig över att jag fick byta arbetsuppgifter. Åtminstone för min del har det påverkat min feeling och min självkänsla jättemycket (Kaf: 30).

Att kollegernas erkänsla framställs som viktig är i och för sig inte ägnat att förvåna. Men byggarbetsplatsen är en ny miljö för skribenterna och garantier för att de skall klara arbetet väl finns inte. Därför oroar sig flera av dem över vad de andra tycker och tänker om dem och deras arbete: kommer man att leva upp till förväntningarna? Arbetet som sådant betraktas alltså som intressant och utmanande av skribenterna. De befinner sig i en situation som för dem är ny – de skall vara med om att bygga ett kraftverk "på riktigt", inte bara läsa om det som på universitetet. Samtliga skribenter tillkännager ambitionen att sköta sig väl: man vill visa sig kunnig, flitig och nyttig. På byggarbetsplatsen står arbetet för en ny, men inte neutral, nämnare: det är angeläget komma till rätta med kraven som arbetet uppställer, men svårare att veta vilka kraven är och hur de bemöts.

Så länge skribenternas kommentarer gäller arbetet är de överens: de vill göra så bra ifrån sig som möjligt. Men att delta i projekt som dessa medför också en intensiv samvaro med kollegerna *utanför* arbetet: på många bygg- arbetsplatser bor man och fördriver fritiden tillsammans, förutom arbetar i lag. Det blir därför viktigt att fråga även hur skribenterna skildrar själva *arbetsgemenskapen*. Arbetsgrupperna kan överlag karakteriseras som maskulina och slutna miljöer, även om atmosfären skiftar från grupp till grupp. Somliga skribenter trivs med denna del av projektmiljön, andra tar skarpt avstånd från den. Vissa vill smälta in och bli "en i gänget", andra håller sig hellre på avstånd, och vissa är kluvna i sin inställning.

Överlag kan man säga att dagboksskribenterna skildrar en ambivalent hållning till arbetsgemenskapen. Å ena sidan anser de kollegerna vara experter på sina områden, duktiga och hårt arbetande yrkesmän som väcker respekt. Å andra sidan kritiserar de ofta kollegernas ledarstil, speciellt deras negativa inställning till den lokala arbetskraften. "Det är inte trevligt att säga det här men jag anser att vissa av människorna i Företaget är ganska stora rasister och betar sig på ett totalt oacceptabelt sätt", tycker t.ex. Tet (Tet: 19). Också på det personliga planet kritiserar kollegerna för att vara omoraliska, envisa, egoistiska, falska och barnsliga. De är, med andra ord, inga drömkolleger. Dock ser skribenterna också positiva sidor i gemenskapen: samvaron med det övriga projektteamet beskrivs då som trevlig och avkopplande och man trivs som en i gänget. Då kollegerna bjuder till är byggarbetsplatsen verkligen det äventyr man förväntat sig:

N [finländsk chef] var på talfriskt humör idag och tog gästerna ut på en guidad rundtur på siten. Mäktig öppnade sig denna enorma och verkliga värld, då branschens romantiker kryddade beskrivningarna av de tekniska konstverken med förstummande berättelser om den sanna sagan siteliv. Man hade behövt en bandspelare för att fånga ens bråkdelen av allt kunskapsflöde! Orden som kanske bäst beskriver vår talangfulla mångbegåvning till ingenjör var "... I love my job and I want to do it good ...". Kliché eller ej, men onekligen uppenbart sant! (Lamed: 67).

Hos somliga skribenter dyker bruket av formen "vi" tidigt upp i skildringarna vilket tycks signalera en tillhörighet till projektgemenskapen. Den intensiva samvaron gör att projektgruppen även beskrivs som en familj. När man gör långa arbetsdagar tillsammans och dessutom fördriver fritiden tillsammans fäster man sig vid varandra och delar varandras bekymmer. Samvaron i arbetslaget är dock inte problemfri, speciellt som den är så intensiv. Att detta är tungt och tålamodsprövande och att sammanhållningen därför inte alltid är god, begrundas av skribenterna. En del kritiserar den vilda livsstil som många kolleger upprätthåller och tar avstånd från den, även om de själva ofta deltar. En del betraktar hellre framfarten på avstånd, skrattar åt de vilda historierna

från tidigare projekt, men vill själva inte delta. Med ogillande beskriver några också hur kollegerna försöker testa nykomlingarna – det gäller att lära sig "Företagsmannens vett och etikett, inklusive kapitlet vin, kvinnor och sång" (Jod: 61). Då tar de helst helt avstånd från gruppen och ger gärna avkall på samvaron med kollegerna för att hitta annat sällskap, som man inte behöver diskutera arbete med, eller för att få vara för sig själva.

För projektarbetarna är detta att resa runt världen en ofrånkomlig livsstil, och man måste vara en viss sorts "site-människa" för att klara av detta tunga och hårda liv, anser skribenterna. De fascinerar visserligen av kollegernas äventyrshistorier och spännande liv, men frågar sig också om det verkligen är så glamoröst och eftertraktansvärt att leva så.

Jag har redan en tid tyckt att de här människorna på ett sätt tänker ganska själviskt såtillvida att *varför* skaffar de fru och barn om de inte ids titta på dem mer än några gånger per år? När allt kommer omkring: hur mycket kurage behöver man ha för att fara ut i världen och jobba och leva loppan när man har ett hem och vanliga vardagsbekymmer på hemmafronten? [...] N och jag konstaterade senare att en riktig familjefar är hemma med sin familj i stället för att vara ute och driva, även om man på det sättet skulle kunna försörja sin familj två gånger om (Waw: 130, 139).

Den finländska gemenskapen på byggarbetsplatsen utgör alltså varken en odelat positiv eller odelat negativ relation i skribenternas beskrivningar. Gemenskapen är visserligen en viktig del av skildringarna, och visst är "sitelivet" fascinerande med sina drag av hjältedåd och manlighet. Men samtidigt tar skribenterna, ibland skarpt och absolut, avstånd från arbetsgemenskapen och den livsstil som uppmantras där. Vilken attityd som oftast förekommer varierar från dagbok till dagbok, men ambivalensen återfinns hos alla: man både beundrar och ser ner på kollegerna – deras liv både lockar och skrämmer.

Projekttiden – kaos, möjligheter och hemlängtan

Som framkommit ovan utgör byggarbetsplatsen en kontextuell ram för skribenternas tolkningar som skildras och bedöms på olika sätt. Inte bara det faktum att de fysiskt befinner sig på en annan ort och i en annan miljö än vanligt bidrar till att göra projektvistelsen till en gränssituation. Också erfarenheter av *tiden* som kontextuell ram formar och färgar skildringarna. Projekttiden kan tolkas som en extraordinär tid: en resornas mellankategori som varken är kort som en turistresa eller lång som en permanent emigration. Hur inverkar den tidsmässiga kontexten på skribenternas tolkningar, skapar tiden speciella förutsättningar för deras skildrade möten med andra människor? Tiden i ett

industriprojekt är på många sätt extraordinär och utgör därför en specifik kontextuell ram för dessa dagboksskribenters möten med andra människor – de är temporära men ändå långvariga gäster i en främmande miljö (Nynäs 2002: 166). Tiden i dessa industriprojekt äger framförallt två utmärkande karaktärsdrag som gör den relevant att aktualisera: den är avgränsad och osäker.

Ovan konstaterades att varje projekt är en engångsföreteelse: trots repetitiva drag är varje projekt ett unikt arbete som genomförs som en relativt kort och sammanhängande process. Osäkerheten och de kaotiska dragen beskrevs som delar av projektförloppen: här sker ständigt överraskningar. Projekttiden präglas alltså av en viss osäkerhet. Därtill är den intensiv: allt skall ske så snabbt som möjligt, eftersom tiden är en konkurrensfaktor (Karrbom 2003: 18). Arbetets början och slut är fastslagna på förhand och det är väsentligt att man håller sig till dessa tidpunkter – på spel står företagets och chefens rykte, framtida åtaganden och inte minst ansevärda penningssummor. Dessa projekt är alltså på ett konkret sätt fixerade och avgränsade i tid, men däremellan är tiden ofta mycket ostrukturerad (M Gustafsson 2002: 59; Rehn 2001: 183). Förhållandena förändras ständigt, vad som igår var "i tid" är kanske "försenat" imorgon (Rehn 2001: 190).

Tiden och världen i ett industriprojekt präglas alltså av en ständig rörelse och osäkerhet. Hur påverkar denna osäkerhet dagboksskildringarna? Som deltagare i industriprojekt vistas skribenterna, som nämnt, utomlands både en lång och en kort tid, beroende på vilken måttstock man mäter vistelsen enligt (Nynäs 2001: 165f). Denna erfarenhet avspeglar sig i texterna: somliga betraktar tiden borta hemifrån som väldigt lång, andra beskriver den som en droppe i havet. I dagböckerna porträtteras projekttiden både som ett privilegium att ta vara på och som en trist tid att ta kål på. Två exempel på hur skribenterna skildrar sina första intryck av projektorten är belysande:

Detta är ju fantastiskt! Vi kommer att få uppleva något synnerligen intressant ... ett sådant landskap, en sådan miljö, sådana maskiner, sådan arbetskraft, sådan ... Jag har aldrig sett något som detta, på TV:n JA, men i verkligheten ... Jag tycker detta är fantastiskt: trafiken är en enda oreda, folk på gatorna, husen ser ut som om de aldrig riktigt blev färdigbyggda, barer, butiker, ruckel, och många barer med "offers" för män (Bet: 2f).

Det är nu andra dagen som jag är här och jag är fortfarande lite trött och känner mig ganska ensam och bortkommen. Ärligt talat skulle jag ha lust fara hem med det samma. Det här landet är så skitigt och verkar också annars ganska hemskt. Fattas bara att de skulle hålla på och kriga också, hoppas att de inte hittar på att sätta igång med nånting sådant. Men annars skulle man nog kunna kalla det här om inte helvetet på jorden så åtminstone ett enda

stort rövhål. Kanske jag kommer på andra tankar senare, men jag vågar påstå att det är mera sannolikt att det här intrycket bara blir starkare (Waw: 28).

Skildringarna av själva projekttiden – erfarenheten av att vistas utomlands i arbetets tecken under en halvårsperiod – är alltså, såsom så mycket annat i dagböckerna, ambivalent och skiftande. Skribenterna beskriver olika förväntningar inför tiden i projekt: för somliga är det ett äventyr och ett privilegium, för andra är det en tid av främmande och skrämmande erfarenheter som man ångrar att man givit sig in på. Bara vissa av skribenterna tycker sig finna sin plats i projektvärlden och vill gärna göra en karriär inom branschen. De allra flesta konstaterar att detta inte är ett yrkesval som tilltalar dem.

Trots dessa variationer finns dock vissa tidsanknutna erfarenheter som för- enar. Dessa är erfarenheter av frustration, likgiltighet och hemlängtan. Hemlängtan är en erfarenhet som s.g.s. alla lär känna vid något tillfälle i livet, men den tar sig olika uttryck: ibland blir den en varm nostalgi som sporrar till handling, andra gånger gnager den i själen och förlamar (Wolf-Knuts 2000: 10, 122). Sällan är den katastrofal – de flesta kommer över den; den är irriterande och passiverande snarare än romantisk eller heroisk (*ibid*: 102). I dagboksmaterialet träder hemlängtan fram som ett viktigt inslag. I somliga dagböcker fyller den en mindre roll, i andra en monumental; i alla är den dock närvarande.

Bakgrunden till att hemlängtan växer sig stark är, som jag tolkar materialet, erfarenheter av frustration och tristess. Vissa skribenter har helt enkelt tråkigt – andra är oroliga och rädda. Erfarenheter av frustration skildras i samtliga dagböcker – även de som förhåller sig positivt och entusiastiskt till sin projektid tappar emellanåt lusten och orken att försöka uppbåda förståelse för det lokala sammanhanget. Optimismen i skildringarna förbyts då i cynism och skribenterna framhåller att de inte känner igen sig själva i de egna negativa och fördömande utsagorna. Andra skribenter är mera genomgående irriterade och frustrerade. Många noterar också att de "trubbats av" under utlandsvistelsen: apatin breder ut sig, alla dagar är lika och ibland står allting bara stilla. Uppmärksamheten inför det annorlunda tynar bort. En del bryr sig efter ett tag inte om att beskriva hur de retar upp sig över allt konstigt, utan övergår till att skriva korthuggna satser:

Dag 108. Mellandag. Vila. Mat. Fotboll. Mat. TV. Internet. Och så förstås den där satans mellanrapporten ... (Jod: 94).

Vissa skribenter skildrar också mera svårhanterbara känslor. Hela tillvaron beskrivs emellanåt som outhärdlig, och de påpekar att deras tillspetsade kommentarer och hårda ord beror på att de själva är rädda, ledsna, förvirrade eller arga. Vid sådana tillfällen – präglade av irritation och apati eller frustration och rädsla – stiger hemlängtan ofta in i skildringarna. Ofta rör det sig om en personligt upplevd känsla – man längtar efter sin egen tillvaro och sitt eget

bekanta sammanhang (Wolf-Knuts 2000: 104). He t.ex. saknar kompisarna där hemma som går på fester och sysslar med sina fritidsintressen.

Den här dagen var fullständigt bortkastad, om vi hade fritid i Finland skulle vi helt säkert inte använda den till att sitta hemma sura och uttråkade, utan vi skulle gå ut på stan och träffa kompisar och hitta på nånting roligt. Här har man inga kompisar, och inte kan man gå ut på stan heller, och även om man kunde det så skulle det inte finnas någonting att göra. [...] Beträffande fritidssysselsättningar så finns det tre stycken i vårt gäng som spelar tennis och det är helt ok, men eftersom jag aldrig har spelat tennis annat än för skojs skull nån gång när jag var helt liten, så känns det inte som att det lockar precis. Det är för jävligt att bara kunna idrotta utgående från platsens förutsättningar. Jag skulle vilja spela basket, och inte ens det med nån annan än några vissa kompisar. Så sammantaget kan den här stan bryta ner en man fullständigt när han inte har arbete, trots solskenet (He: 56).

I skildringarna är hemlängtan ofta en längtan efter vissa personer: föräldrar och syskon, vänner och flickvänner. Hemlängtan fokuseras också kring konkreta ting (Wolf-Knuts 2000: 122): attribut som under vistelsen får symbolisera hemlandet. Traditionell finländsk mat är en allmänt förekommande hemlandsymbol: "Torsdag är ärtsoppsdag" konstaterar t.ex. Tet "och en sådan här finsk tradition känns trevlig i det mörkaste Afrika" (Tet: 89). Andra konkreta saker som skänker tröst och sammanhang är finländska idrottsframgångar, finländsk musik och litteratur. Bastun, som byggs vid nästan alla projekt, är också viktig: ett finländskt unikum som beskrivs med humor och stolthet i tonen.

Helger är en tid då hemlängtan gör sig speciellt påmind (Wolf-Knuts 2000: 108, 119) – så även i dagböckerna. Vid dessa tillfällen framställs det som extra viktigt att aktualisera hemlandet genom konkreta symboler. Julen är den helg som starkast får skribenterna att sakna Finland och familjen. Hemlängtan kan också uppfattas som en erfarenhet som sitter i kroppen – det är något man starkt kan förnimma med sina sinnen (Wolf-Knuts 2000: 111). I vissa dagböcker blir denna aspekt av hemlängtan konkret i samband med sjukdom. När illamåendet förvärras ökar frustrationen över den egna situationen och självömkan och hemlängtan vinner terräng i skildringarna.

Hemlängtan är alltså en kontextuell faktor som på ett konkret sätt formar och färgar skribenternas erfarenheter av projekttiden och de möten med andra människor som sker inom dessa ramar. Hemmet och hemlängtan är en symbolisk kontext med vittgående konsekvenser för mötets möjlighet. Hemlängtan fungerar därtill som en kontrasteringsteknik: "borta" vägs mot "hemma", nuet mot en dåtid och en framtid på en värdeskala där de hemmavanda förhållandena utgår med segern (Wolf-Knuts 2000: 102). En sådan komparationsnivå som framträder i flertalet skildringar går mellan projektverkligheten som *kaos* och hemlandet som *kosmos* – det ordnade. Denna komparation är också ett

jämförande mellan det "normala" och avvikelserna såsom gränsen dras upp av skribenterna. Kaosupplevelsen kan ha sina rötter i omvälvande och farliga situationer, som generalstrejker och olyckor, men det kan också handla om rutiner som inte fungerar, vansinnig trafik, oberäkneliga myndigheter m.m. Hur detta påverkar viljan att kommunicera med lokalbefolkningen framkommer i följande citat, där skribenten också ger prov på en kultursyn baserad på uppfattningen att kultur är något fint och exklusivt som endast en del civiliserade folk äger. Den lokala kulturen saknar egentligen kultur:

Nu kom jag förresten att tänka på den där intervjun som N [PBI-forskare] gjorde med mig strax innan jag åkte. Min inställning har väl förändrats lite; den här kulturen är så annorlunda – finns här ens någon kultur – och i hela det här landet råder kaos och total oordning, så man kommunicerar inte så mycket med dem. Man kan alltid försöka tala om vardagliga saker, men man får vara glad om de ens klarar av att hämta mjölk från affären när man ber dem (Waw: 42).

Som en motbild till detta kaos står bilden av Finland som paradiset. Det hemmavanda beskrivs ofta som liktydigt med det ideala. I Finland är allting bättre, där är folk trevliga och man behöver inte dras med konstiga åkommor och annat otrevligt. Då det finländska samhället och livet där jämförs med vad skribenterna erfar i det nya landet beskrivs hemförhållandena ställvis som det *normala*. Upplevelsen av att man befinner sig i en annan värld och att man själv blivit en annan människa beskrivs också. Sådana här erfarenheter aktualiseras inte av alla skribenter, men jag finner det anmärkningsvärt att de skribenter som ofta beskriver projekttiden som kaotisk också är de som främst använder sig av förringande strategier i mötet med de upplevda andra och negativa stereotyper. Det som upplevs som kaotiskt är det svårt att skapa en relation till, det är svårt att uppleva en sådan tillvaro som meningsfull och förtroendeingivande. Att väcka en dialog med lokalbefolkningen försvåras då kontexten för dessa möten för skribenterna ter sig som ett meningslöst och skrämmande virrvarr. Således är kaos-kosmos en konstellation av relevans i den skildrade kontexten i vissa dagböcker.

Maktdimensioner på byggarbetsplatsen

Frågan om makt ser jag ytterligare som viktig att ta upp i detta sammanhang. Maktaspekten ingår ofta som en påtaglig del av de relationer som skribenterna beskriver i sina dagböcker. Ibland har de en överlägsen roll som västerlänningar och representanter för ett multinationellt företag. Ibland ligger deras överlägsenhet i utbildningen: i jämförelse med de övriga finländarna på bygg-

arbetsplatsen är de som universitetsstuderande oftast högre utbildade. På det erfarenhetsmässiga planet är de dock underlägsna sina kolleger. Därtill kommer den genusrelaterade maktaspekten, som är speciellt påtaglig i de två dagböcker som författats av kvinnliga praktikanter. Maktproblematiken ingår även som en central aspekt av stereotypdiskussionen (Hall 1997: 234, 259ff; Brembeck 2002: 104), som aktualiseras i studiens andra del.

Hierarkiska strukturer återfinns på varje byggarbetsplats och på varje projektort. Frågan om makt är därför en central del av den kontext inom vilken skribenterna skildrar sina erfarenheter i dagböckerna: det handlar om kulturella möten där styrkeförhållandena är ojämna. Inställningarna till denna ofrånkomliga ram skiftar från skribent till skribent. En del ser de rådande maktkonstellationerna som naturliga, och följer gärna de uppbyggda mönstren. Andra ignorerar dem och tycker inte att de personligen berörs av sådana frågor. En del skribenter grubblar dock över att de tillskrivs makttroller som de inte vill ha – de känner sig inte som viktiga och inflytelserika personer, utan som vanliga osäkra studerande, men behandlas som stora män med makt p.g.a. vad de representerar.

Den egna rollen som vit västerlänning och den makt som sammanhänger härmed är något som dagboksskribenterna kanske inte varit tvungna att bemöta i praktiken innan de når industriprojektens värld. Hemma i Finland är de som folk är mest, men på byggarbetsplatsen ser de sin egen identitet ur ett maktperspektiv, och frågar sig vem och vad de egentligen representerar (Eriksen 1997c: 46, 51). En del skribenter ser denna maktkonstellation som det normala. De ser det som naturligt att betrakta finländarna på bygget som mera värdefulla än den övriga arbetskraften. Vissa sorters arbeten är därför inte värddiga dem att utföra, det är inte "jobb för en vit man". Andra ifrågasätter dock maktnormen. Kollegerna kritiserar för att alltid se hemlandet som idealet, att misstro all annan kunskap och yrkesskicklighet och behandla de lokala arbetarna illa. Problemet kanske inte är den lokala arbetskraftens bristande kunskaper utan de egna tillkortakommandena, påpekar en del skribenter, och frågar sig om deras kunskap och "civilisation" verkligen är så saliggörande för lokalbefolkningen som kollegerna hävdar. En del försöker för egen del motverka den ofrånkomliga maktdominansen i förhållande till de lokala människorna, och strävar till att inte använda sin makt på ett förnedrande sätt.

En maktdimension består alltså av skribenternas position som "vita män/kvinnor" på projektorten. Denna dimension aktualiseras speciellt i kapitel fem som ett symboliskt rollmönster som erbjuder skribenterna fördelar i deras tolkningssammanhang, men också ger upphov till problem i deras relationer såväl till sig själva som till andra. Utöver den kulturella, historiska och politiska maktrelationen mellan västerlänningar och lokalbefolkningen berörs även en annan hierarkisk dimension i dagböckerna som ansluter mera direkt till arbetet och har flera olika nivåer. En linje löper längs den traditionella anta-

gonismen mellan den praktiskt orienterade personalen ute på byggarbetsplatserna och cheferna på huvudkontoret i Finland. En annan maktfriktion uppstår i anslutning till praktikanternas dubbla roll: å ena sidan är de universitetsstudierande som samlar in material för ett akademiskt slutarbete och rapportering till huvudkontoret, å andra sidan är de medarbetare i arbetsgruppen. Genom sin utbildning och kontakterna med huvudkontoret associeras de med chefskategorin och har därmed en maktposition i förhållande till kollegerna på byggarbetsplatsen. Men erfarenhetsmässigt är de underlägsna sina beprövade kolleger, liksom även åldersmässigt. Dessa maktmönster går in i varandra och bildar hierarkier som påverkar skribenternas tolkningar i dagböckerna. Därför är det till gagn att reflektera över även denna kontextuella dimension.

På byggarbetsplatsen är den övriga personalens inställning till praktikanternas uppdrag inte alltid enkel och godkännande. Så gott som alla forskningsassistenter får ta del av en viss misstro gentemot forskning överlag och mot skribenterna som "utomstående". Det beskrivs som problematiskt att kollegerna inte förstår deras roll och varför de är där. Kaf skriver t.ex.

Vi har haft lite motgångar. De ser oss som fiender, eller egentligen tycker de att den här forskningen som PBI gör har en fientlig grundinställning. [...] Värst är nästan site managern själv. [...] Han tycker att det här är helt onödigt och det märks nog varje dag i vår verksamhet, men när han är nykter säger han att han inte är arg på oss utan på den organisation som har hittat på hela den här jävla dumma idén. Han är rädd att vi ska göra någonting illa. Vi har nog försökt att vara en del av teamet, men att få forskningen att gå framåt och att vara med i teamet fungerar inte alls på det sättet som det var meningen och som vi talade om i Åbo (Kaf: 22f).

Andra möter dock positiva reaktioner på rollen som universitetsutbildad och erfar att deras utbildning behövs i samband med vissa arbetsuppgifter. Som praktikanter är skribenterna alltså knutna till PBI och företagets huvudkontor via den kontinuerliga rapporteringen. Detta är kollegerna på byggarbetsplatsen inte alltid glada över, dels för att de finner det onödigt, dels för att praktikanterna placeras på "fel" sida i antagonismen mellan "overaller och kostymer". I den här maktkampen tvingas skribenterna stundom välja sida, något som inte blir lätt. Å ena sidan står de i sin roll som forskare i tät kontakt till cheferna i Finland, å andra sidan ingår de som medlemmar i gruppen på bygget.

I vissa dagböcker löses konflikten genom en koncentration på den akademiska uppgiften. Skribenterna identifierar sig då med rollen som *fältforskare* i sina dagböcker och strukturerar sina perspektiv på arbetet enligt denna roll. På detta sätt får den otrevliga upplevelsen av att bemötas som en spion en mera meningsfull tolkning. Andra skribenter löser konflikten genom att välja sida mot cheferna och för bygget. Detta gäller speciellt de skribenter som smälter

väl in i arbetsgemenskapen. Tillsammans med de övriga skrattar de åt cheferna från Finland och deras märkliga beslut. Cheferna vet inte hur det är att jobba ute på fältet och kommer med påbud och planer som inte kan efterföljas på ort och ställe, anser de. Då planerare och chefer från Finland besöker bygget beskrivs det som onödigt och dyrt, och motiven för resorna ifrågasätts – vill de verkligen lära sig om projektet och hjälpa projektteamet eller är de bara ute efter att få resa till exotiska ställen och handla *tax free*? ”De stora herrarna från [huvudkontoret] brukar alltid besöka siter som är på ett fint och vackert ställe (läs turistområden)” (Tet: 30). Ibland väljer skribenterna också sida för arbetsgemenskapen på bygget och mot forskningsgruppen PBI, som också upplevs stå på ”de höga herrarnas” sida.

De flesta skribenter skildrar dock en ambivalent inställning till den dubbla roll de innehar i projekten. De vill sköta sina arbetsuppgifter för Företaget väl men ändå inte ”sylta in sig helt och hållet” eftersom det kan inverka negativt på det akademiska arbetet, vilket ses som den huvudsakliga uppgiften. Det är svårt att som forskare granska arbetet ”utifrån” samtidigt som man är ”en i gänget”. Då de olika lojaliteterna kommer i konflikt med varandra (PBI – projektcheferna i Finland – gänget på bygget) beskrivs detta som frustrerande.

Måste prata med N [site manager] och fundera ut något fungerande system för mitt rapportering. Vill inte underlåta att sköta min plikt gentemot er [PBI], men vill å andra sidan inte besvara Företaget med detta, trots att jag ju förstås jobbar för dem. Ni förstår säkert vad jag menar (Lamed: 40).

Ytterligare en maktaspekt som kan skönjas i materialet är den genusrelaterade. Materialet tillåter inga långtgående slutsatser på detta område eftersom endast två kvinnor ingår i urvalet (av fem i hela det tillgängliga dagboks materialet). Dessa två kvinnor uttrycker sina erfarenheter på mycket olika sätt: den ena reflekterar ofta över de nackdelar och fördelar som hennes kvinnlighet medför i arbetet, den andra ger denna maktaspekt knappt någon notis alls i texten. I de övriga dagböckerna, författade av manliga praktikanter, syns genusperspektivet oftast i positiva eller negativa uttalanden om lokal eller projektintern machokultur, men också i deras sätt att förhålla sig till kvinnor i omgivningen. Denna maktaspekt kommer inte att ges speciell uppmärksamhet här, men noteras dock, speciellt i materialanalysen i kapitel fyra och fem där könsrelaterade stereotypier ofta skymtar i textexemplen.

Flera olika maktmönster vävs alltså samman i skribenternas förhållande till projektmiljön, och de väljer olika sätt att handskas med dessa situationer. I kapitel två poängterades att kulturella möten inte är lagbundna reaktionsmönster utan individuella, kulturellt förankrade, tolkningar. Detta motsäger dock inte att individen har olika tillgång till tolkningsmodeller beroende på om hon kallas vit eller svart, expert eller arbetare, erfaren eller grönögling. I sin position som västerländska, välutbildade representanter för ett multinationellt

företag har skribenterna ett "föreställningsförsprång" (Martinsson 2002: 23) – de har mera fördelaktiga möjligheter att dra upp gränser för sin självbild och bilden av andra än motparten i mötena på byggarbetsplatsen. Hur de väljer att ställa sig till detta försprång – som en normalitet eller en historiskpolitisk produkt, som en fördel eller ett problem – varierar från dagbok till dagbok. Dock undkommer ingen av dem denna polarisering eftersom andra bemöter dem som "den vite mannen" eller "spionen från universitetet". Därför måste de förhålla sig till maktfrågan på något sätt. De maktdimensioner som ovan belysts är endast några exempel på den tendens som genomsyrar alla relationer i materialet. Frågan om makt är alltid aktuell, och därför strävar jag till att bygga in en medvetenhet om detta i hela analysen av dagbokstexterna.

3.4 Sammanfattning – Hur ser jag själv på materialet?

Då materialets allmänna karaktär och kontext nu belysts är det dags att sammanfatta hur materialet förstås och används i denna analys. *Gränser och gränsoverskridanden i skildringar av kulturella möten* utgör alltså avhandlingens intresse. Här har jag endast berättelserna till mitt förfogande. I studiet av dagboksskribenternas formuleringar och tankar behandlar jag således texterna *endast som text*, som en personlig uttrycksform för dessa personers tolkningar och reflektioner i kontakten med en för dem ovan miljö. Jag betraktar inte texterna som mer eller mindre riktiga beskrivningar av en verklighet som jag anser mig kunna kontrollera via andra källor (Bloch 1998a: 100f). Genom att se dagbokstexterna i sig som studiefältet, inte som källor till information om något annat fält, kan skribenternas sätt att skriva och mitt sätt att läsa fokuseras (Vilkko 1997: 40; Stanley 1999: 158).

Inom dagens forskning kring livshistoriskt material finns olika åsikter om hur relationen mellan liv och text, erfarenhet och berättelse skall förstås (Silius & Östman 1998: 12, 16f). De två ytterpolerna är ett perspektiv som utgår från *realism*, tanken att skildringarna speglar en underliggande verklighet som man kan studera med hjälp av texten å ena sidan, och ett narrativt eller *tolkande perspektiv*, å den andra, där man ser texten som en verklighet i sig, en meningsskapande konstruktion (May 2001: 76). På detta kontinuum väljer jag en mellanposition närmare den senare polen, men understryker att detta varken medför ett förnekande av att det *finns* en konkret värld där kraftverksprojekt utförs eller av att skribenternas dagboksbeskrivningar har något med "riktiga världen" att göra (Alasuutari 1995: 69). Mitt grepp innebär endast att jag i analysen inte beaktar denna aspekt av materialet. Därmed ställs skribenternas *uttryck* i blickpunkten: *hur skribenterna väljer att ge ord åt sina erfarenheter av kulturella möten*, hur de i sina texter skapar en bild av sig själva och bilder av andra (Nurminen 1992: 227; Silius & Östman 1998: 15).

Frågan om dagboksutsagornas äkthet, både beträffande vad skribenterna *egentligen* anser och hur de händelser som beskrivs *verkligen* utspelade sig, är problematisk om man eftersträvar att fånga "sanningen" och gör anspråk på att det är sådana aspekter som formuleras genom tolkningen (Vilkko 1990: 82; Bell 1999: 271). Men för den tolkningssträvan som jag satt upp som mål i just denna studie blir frågan om materialets sanningshalt irrelevant (Silius & Östman 1998: 17). En skildrad erfarenhet är alltid en *tolkning*, inte en direkt spegling av det som skett (May 2001: 79, 81). Men som uttryck för skribentens tolkningar av de egna erfarenheterna och intentionerna är rapporterna faktiska och sanna. I den bemärkelsen kan skildringarna inte ljuga (Alasuutari 1995: 41, 63). Det som upplevs och definieras som verkligt får konkreta följder, vilket gör skildringarna relevanta oavsett om de speglar "realiteter" eller ej (Tigerstedt 1992: 307; Roth 1998: 23).

Med denna strategi hoppas jag kunna säga vad materialet innehåller av viktiga dimensioner, karakteriseringar och drag som jag lagt märke till utgående från den förståelse som jag närmar mig materialet med (Alasuutari 1995: 66). Denna strävan utgör ett försök att anlägga ett slags *emic*-perspektiv²⁶ på skildringarna: istället för att utifrån, från ett *etic*-perspektiv, tvinga mina egna kategorier på materialet försöker jag klarlägga de meningsstrukturer som materialet självt uppvisar (Alasuutari 1995: 67). Kategorier och beskrivningar framtagna med hjälp av *etic*-perspektivet är naturligtvis en oundgänglig del av det vetenskapliga arbetet – utan analytiska grepp ur den yttre kategorin kan ett material knappast studeras och presenteras vetenskapligt (Goodenough 1994: 264f). Men det är viktigt att inse dels att vetenskapliga analyser av andra människors liv *är* tolkningar och dels *i vilken grad* de verkligen är det: en exakt beskrivning är en omöjlighet (Geertz 1993: 14). Att på medsubjektets villkor närma sig ett bestämt forskningsfält, att försöka göra tolkningar där de involverade personerna beaktas och respekteras, är inom dessa ramar dock det eftersträvansvärda (Barth 1994a: 10).

Gränsdragningen mellan inifrånperspektiv och utifrånperspektiv är, trots allt, alltid svår både att dra och upprätthålla. Det är både mänskligt omöjligt och föga eftersträvansvärt att helt gå in i ett *emic*-perspektiv. Snarare uppfattar jag ett sådant engagemang som fruktbart där insyn eftersträvas genom att med hjälp av teorier försöka tolka det stora sammanhanget från ett visst avstånd. Jag väljer att, liksom Marander-Eklund (2000: 75), tala om *en strävan till förståelse där tolkning utgör ett framträdande moment*. Detta överensstämmer med de hermeneutiska premisserna. Jag hörsammar också Linda Bells anmodan om

²⁶ Goodenough påtalar den allmänna missuppfattningen att ett *emic*-perspektiv betyder att man presenterar andra människor och deras kultur med hjälp av de begrepp och kategorier som de själva använder. Detta är dock en återgivning, inte en analys. Snarare innebär ett *emic*-perspektiv ett försök att analysera de mönster enligt vilka dessa kategorier, utsagor och beskrivningar görs i materialet (Goodenough 1994: 264).

att betrakta denna typ av dagboksmaterial – skildringar skrivna för att läsas – som konstruktioner skapade av såväl skribenten (genom skrivandet) som av forskaren (genom efterfrågan, läsningen och analysen) (Bell 1999: 266). Denna presentation är min forskningsmässiga läsning och tolkning av materialet, styrd av de metodologiska och teoretiska ramverk som valts för studien (Vilkko 1990: 83; Silius & Östman 1998: 22).

Spörsmål i anslutning till integritetskravet

Som framkommit ovan betraktar jag många av de metod- och teori-relaterade ställningstaganden som gjorts inte bara som vetenskapliga utan också som etiska (Rolin 2002: 93). Arbetet med en dylik studie ställer dock ytterligare några specifika etiska fordringar på forskaren som det gäller att beakta på bästa möjliga sätt. Förutom disciplinens kvalitetsmässiga krav bör studien också fylla kraven för ett etiskt acceptabelt tillvägagångssätt gentemot de människor som berörs av studien (Petersson 1994: 39, 95; Pietarinen 2002: 58). Denna etiska fråga är viktig att diskutera i en dylik avhandling där intresset och analysen riktas mot *värderingar, tankar, personliga åsikter och känslor*. För forskaren gäller det att balansera mellan skilda krav som uppgiften ställer – vetenskapen kräver exakthet medan respekten för skribenternas anonymitet kräver att jag formulerar mig med tillbörlig hänsyn till de berörda skribenterna och deras integritet (Wolf-Knuts 2000: 36, 38).

Jag är medveten om att materialredogörelsen kan te sig något vag – den saken har sina skäl. Det viktiga är strävan att beskriva och tolka faktorer som dagboksskribenterna ger ord åt i sina skildringar och att kunna göra det på ett sätt som bevarar skribenternas anonymitet, vilket garanterats dem i initialskedet av deras engagemang. Speciellt inom humanistisk forskning är det viktigt att försöka leva upp till både de "forskningskrav" och "integritetskrav" som ställs (Pietarinen 2002: 62). Forskningskravet innebär att man forskar i relevanta frågor enligt accepterade metoder och genomför arbetet på ett kvalitativt hållbart sätt. Integritetskravet fordrar ett skydd för de människor som framträder och analyseras i studien – deras privatliv och integritet måste skyddas från insyn genom tillbörlig anonymisering (Petersson 1994: 96).

Universitetsvärlden är liten, PBI ännu mindre – alla känner alla och många känner någon som vistats på en byggarbetsplats i PBI:s regi. I en kvalitativ undersökning som denna där materialet är litet – tolv personer – är det inte omöjligt att någon känner igen dagboksskribenterna och kan knyta dem till deras utsagor på ett negativt sätt (Wolf-Knuts 2000: 35f). Även om materialet i sig är konfidentiellt är det därför viktigt att skribenternas identitet inte heller avslöjas på omvägar eller indirekt genom en ovis behandling av deras texter. Mitt forskarintresse ger mig inte rätt att behandla uttryck för andras innersta

tankar utan att ta vissa hänsyn (Silius & Östman 1998: 22); alla parter som berörs äger en integritet som jag inte har rätt att skada eller kränka (Petersson 1994: 44). Dagboksmaterialet har ofta formen av personliga och djuplodande samtal som anförtros en krets läsare som skribenten vet är både liten och bunden av tystnadslöfte. Detta är ett löfte som jag tar på allvar och ämnar försöka leva upp till i min analys av de intressanta och ofta mycket personliga frågor som materialet ger anledning till.

De förutsättningar som forskningsuppgiften på så sätt äger ger upphov till vissa typer av anonymiseringar. Min avsikt i denna studie är inte att beakta materialets beskrivningar som särskilda möten mellan finländare och representanter för en annan specifik kultur. Efter övervägande har jag valt att i materialgenomgången inte koppla samman de enskilda skribenterna med vistelselandet, men jag nämner dock världsdelen. Exakta angivelser kunde lätt "avslöja" skribenterna, men ett raderande av alla geografisk uppgifter skulle däremot leda till ett omskrivande *in absurdum*. Att mera detaljerat beskriva de länder som dagboksskribenterna har vistats i faller utanför uppgiften, men den konkreta yttre kontexten är inte helt oviktig för forskningsansatsen. Man bör dock minnas att skribenterna ingalunda uteslutande konfronterades med finländare eller representanter för värdlandet på bygget. Underleverantörer och arbetare från ett antal olika länder finns också på plats och sammanhanget är i praktiken minst sagt mångkulturellt.

Även om könsspecifika aspekter, som nämnt, kunde vara intressanta att granska utgående från detta material har jag här inte för avsikt att påvisa eventuella skillnader mellan könen. Det sammanhänger både med uppgiftsbestämningen och med intresset att garantera anonymitet. Jag anger därför inte om skribenterna är kvinnor eller män. Antalet kvinnor i materialet är så litet att de vid en sådan behandling kunde identifieras. Som nämnt namnger jag skribenterna "könsneutralt" enligt det hebreiska alfabetet: Alef, Bet, Gimel, Dalet, He, Waw, Zajjn, Tet, Jod, Kaf, Lamed och Mem²⁷. I tredje person singularis benämner jag för enkelhets skull skribenterna genomgående *han*.

I direkta citat har alla personnamn, företagsnamn och orter anonymiserats, liksom även andra detaljer som uppfattats som avslöjande eller markerande på ett negativt sätt. Jag har också tagit mig friheten att rätta till direkta skrivtekniska felslag och annat slarv med detaljer, samt språkligt rättat till svenskan där det varit påkallat. Min avsikt är enbart att inte med flit framställa skribenterna i dålig dager – texternas informella karaktär och eventuell tidsbrist, trötthet eller bristande motivation medför att slarvfelen är många och att språkets kvalitet ställvis är långt ifrån vad de här akademiska skribenterna förmår presentera under andra omständigheter. De ändringar som gjorts är minimala.

²⁷ Bokstaven Chet, som i alfabetisk ordning hör hemma mellan Zajjn och Tet, har utelämnats eftersom likheten mellan både He och Tet kan bli förvirrande.

	Sidantal	Vistelsens längd (dagar)	Världsdel	Språk
<i>Alef</i>	191	202	Sydamerika	svenska
<i>Bet</i>	186	122	Sydamerika	svenska
<i>Gimel</i>	88	94	Asien	svenska
<i>Dalet</i>	108	204	Sydamerika	finska
<i>He</i>	118	188	Asien	finska
<i>Waw</i>	186	122	Asien	finska
<i>Zajjn</i>	166	224	Afrika	svenska
<i>Tet</i>	117	197	Afrika	svenska
<i>Jod</i>	130	193	Sydamerika	svenska
<i>Kaf</i>	96	120	Asien	finska
<i>Lamed</i>	213	189	Asien	svenska
<i>Mem</i>	111	45	Asien	svenska

Då nu både teoretiskt utgångsläge, metod och material presenterats är det tid att ta itu med själva analysen av skildringar av kulturella möten som dagboks- materialet visar upp.

DEL 2:

**ANALYS AV GRÄNSER OCH
GRÄNSÖVERSKRIDANDEN I MATERIALET**

4. STEREOTYPIER: ATT MARKERA GRÄNSER I KULTURELLA MÖTEN

But modern life is hurried and multifarious [...]. There is neither time nor opportunity for intimate acquaintance. Instead we notice a trait which marks a well-known type, and fill in the rest of the picture by means of the stereotypes we carry about in our heads (Lippmann [1922] 1949: 89).

Reflektionen ovan kring stereotypiernas roll i vår förståelse och tolkning av andra människor presenterar Walter Lippmann i sin bok *Public Opinion* från år 1922. Ordet stereotypi²⁸ används idag allmänt som en benämning på vissa kvaliteter i våra mellanmännsliga relationer, men ursprungligen härstammar ordet från bok- och tidningstryckerierna där det betecknar en tryckform som används för att duplicera tecken och bilder på ett pappersark (Brown 1995: 82). Lippmann myntade begreppet stereotypi som en beteckning för den mänskliga benägenheten att kategorisera och förenklande beskriva sina medmänniskor²⁹ (Yzerbyt *et al* 1997: 35). Synen på stereotypier har dock förändrats och nyanserats sedan Lippmann skrev på 1920-talet, liksom även synen på människan och kulturen. Trots detta är många av de frågor kring förenklingarnas natur som Lippmann för fram ännu aktuella och omdebatterade bland dagens stereotypiforskare. Kontroverserna gäller idag främst huruvida stereotypierna till övervägande del är kognitiva eller tolkningsmässiga fenomen, synen på kollektivism kontra individualism i stereotypifieringsprocessen samt frågan om stereotypiernas oundviklighet (Mörck 2002: 161).

Detta kapitel, som inleder avhandlingens andra del, granskar alltså det som jag anser vara skribenternas främsta sätt att skapa gränser i skildringarna: bruket av stereotypier. I kapitlet presenteras och analyseras de teoribildningar som står till buds på stereotypiforskningens område idag. Närmandesätten

²⁸ I vetenskaplig litteratur förekommer både begreppen stereotyp/stereotypering och stereotypi/stereotypifiering. Jag gör själv ingen skillnad mellan dessa ordformer utan använder företrädesvis den form som förekommer i den refererade litteraturen.

²⁹ Mörck hävdar dock att ordet *stereotyp* användes redan under antiken med liknande innebörd som idag (Mörck 2002: 162).

prövas mot det empiriska materialet för att se hur dagboksskildringarna ter sig i stereotypiteoriernas ljus. För att fördjupa analysen av gränsdragningarna i det empiriska materialet diskuteras sedan, i kapitel fem, hur de befintliga stereotypiteorierna kan kompletteras och kanske omformuleras. Avsikten är att skapa en analysmodell för stereotypier som upprättare av gränser där kultur, möten och människor framstår som dynamiska och reflekterande element enligt teorimodellen i kapitel två. I kapitlet arbetar jag därför med frågan om samspelet mellan yttre mönster och inre tolkningar i skribenternas skildringar, i samklang med det som framlagts om individen som unik men situerad. För att nå detta samspel introduceras en symbolsyn från religionsvetenskapen. Syftesdefinitionen omfattar också frågan om gränsöverskridanden i dagboksskildringarna. Detta spörsmål står i fokus i kapitel sex där Bubers syn på mellanmänskliga möten återintar scenen.

I materialanalysen som följer i denna del av avhandlingen strävar jag efter att hörsamma det hermeneutiska kravet på kontextbundenhet. På detta sätt försöker jag fylligt och meningsfullt belysa det aktuella dagboksmaterialet och dynamiken i de kulturella möten som där skildras. I enlighet med de metodologiska ideal som diskuterats tidigare i avhandlingen försöker jag genomföra analysen som en dialog mellan teori och empiri.

4.1 Stereotypiernas form

Från den startpunkt som Lippmanns forskning utformade har bl.a. Gordon W. Allport, Henri Tajfel och Rupert Brown vidareutvecklat de teoretiska bidrag som stereotypiforskningen idag bygger på (Widell 2002: 110); den förstnämnda i en kognitiv, de två senare i en mera social riktning³⁰. Snarare än att endast se stereotypierna som mentala bilder förstås de idag som komplicerade kognitiva strukturer kopplade till människans sociala kontext såväl som till basala mänskliga förutsättningar (Roth 1998: 33).

Frågor som gäller stereotypins form råder det en viss enighet om (R Illman 2002a), och jag inleder med att presentera de allmänna karakteristika som inom forskningen avses med termen. Att skapa stereotypier är att förenkla: att måla bilden av "andra" med några enkla penseldrag (Hall 1997: 249). Med stereotypier sorterar man in människor i olika grupper som inbördes antas ha en eller flera gemensamma egenskaper, och som utåt antas vara åtskilda från andra grupper (Worchel & Rothgerber 1997: 75). Därutöver handlar det om att

³⁰ En annan tidig inriktning i stereotypiforskningen initierades av Theodor Adorno och "Frankfurtskolan". Deras starkt individorienterade teori, som utgick från att stereotypier och fördomar hänger samman med en rigid och auktoritativ personlighet (Adorno 1950), har dock idag övergivits p.g.a. dess oförmåga att beakta sociala och kontextuella faktorer (Brown 1995: 24ff; Yzerbyt *et al* 1997: 38; Mörck 2002: 160, 168ff).

koppla samman de skapade kategorierna med en värderande attityddimension, att förse kategorierna med en idémässig stämpel (Allport [1954] 1986: 191f; Mörck 2002: 164). Genom gruppstillhörigheten tillskrivs enskilda personer vissa egenskaper, åsikter och karaktärsdrag (Adu-Gyan *et al* 2000: 35) och ofta har de också en känslomässig laddning (Tajfel 1981: 430; Brown 1995: 104). Avvikande exempel bortser man gärna ifrån (Berting & Villain-Gandossi 1995: 13) eller förklarar dem som undantaget som bekräftar regeln; således omformas tolkningen av erfarenheten lättare än själva stereotypin (Yzerbyt *et al* 1997: 29; Roth 1998: 32). Arthur A. Bergers definition av begreppet fungerar som en klagörande utgångspunkt:

[En stereotyp är] en bild av en kategori människor som en grupp delar, en grovt förenklad föreställning om hur individer som är medlemmar av en viss grupp är beskaffade (Berger 1999: 135).

Eftersom stereotypa föreställningar ses som förenklingar uppfattas de också som nyanslösa och homogena (Tajfel 1981: 428) – alla människor som tillskrivs en viss gruppstillhörighet ses som stöpta i samma form (Argyle 1991: 219f). Med hjälp av stereotypier bedömer vi inte bara andra utan också oss själva; vår identitet byggs upp av s.k. auto- eller självstereotypier (Mörck 2002: 173). Hur starkt dessa förenklingar om det egna jaget knyter an till olika grupper och gemenskaper varierar (Roth 1998: 28; Suppan 1998: 14f).

Frågan om stereotypiernas relation till kunskap delar åsikterna. En åsikt omhuldad av många, kanske p.g.a. att den verkar så självskriven, är att kontakter grupper emellan ökar kunskapen och minskar stereotypierna (Widell 2002: 117). Ju mindre kunskap man har om en specifik individ, antar man, desto mera sannolikt är det att man tillskriver denna de stereotypa drag som man anser vara karakteristiska för den grupp som individen räknas tillhöra (Tajfel 1981: 430). Detta upplevs som korrekt eftersom en brist på kontakt stöder föreställningen att gruppen är homogen i mycket större utsträckning än den egna gruppen – att alla faktiskt är lika varandra i den (Yzerbyt *et al* 1997: 37; Worchel & Rothgerber 1997: 75). Men ser vi stereotypierna endast som en fråga om kunskap vidrör vi endast ytan (Mörck 2002: 163). Då dessa förenklingar en gång slagit rot i våra uppfattningar om omvärlden kan de vara mycket svåra att förändra (Tajfel 1981: 431; Adu-Gyan *et al* 2000: 35). Då fungerar stereotypierna som *självuppfyllande profetior* vilket gör dem oemottagliga för ny, annorlunda kunskap (Brown 1995: 106ff; Hall 1997: 263).

Stereotypier anses också ofta grunda sig på uppfattningen att den egna kulturen och dess verklighetsbegrepp är överlägsna och *normativa* i förhållande till andra kulturer och världsåskådningar (Alting von Geusau 1995: 247; Roth 1998: 31). Den egna kulturen används som moralisk måttstock då man evaluerar främmande kulturer (Lehtonen 1994: 100; Hall 1997: 258). Den egna gruppen uppfattas som det "normala" i jämförelse med vilken alla "andra"

framstår som avvikande (Mörck 2002: 178; Argyle 1991: 219). Denna kontrastrelation framkommer ibland t.ex. i mediareporteringen (Suttner 1998: 56ff).

Stereotyper är alltså *värdeomvänt laddade* föreställningar, men forskare hyser sinsemellan olika åsikter om hurdan denna laddning är. En del fastslår att stereotyper alltid är negativa till sitt innehåll: nedvärdering (van Dijk 1987: 391). Andra framhåller däremot att de kan förekomma också i anslutning till en favoriserande attityd: idealisering eller exotisering (Allport 1986: 173, 191; Berger 1999: 135; Brown 1995: 82; Roth 1998: 24). En del ser dem som ickeönskvärda bevis på ignorans (Hanvey 1986: 20; Hofstede 1994: 253), förvirrade felaktigheter (Berting & Villain-Gandossi 1995: 14) och destruktiva hot (Alting von Geusau 1995: 250), medan andra rentav anser att stereotypierna ger en möjlighet att acceptera andra som verkligheten andra, att tolerera deras annanhet snarare än sträva till likriktning (Scruton 1995: 291; Roth 1998: 33). Värderingens halt kan alltså skifta; det väsentliga är att stereotyper betonar skillnader och gränser (Mörck 2002: 165; Hall 1997: 258). I forskningen åtskiljs stereotyper från fördomar, kategorisering och generalisering. Vanligast är att se stereotypierna som mer än bara en kategori, men "mindre" än en fördom (Allport 1986: 6, 189; Dahl 1995a: 14f; Roth 1998: 33; Adu-Gyan *et al* 2000: 35).

Som framkommer av det ovan anförda vilar dagens stereotypiforskning starkt på den tradition som inleds med Berger & Luckmann ([1966] 1991) inom vilken människans verklighetsuppfattning ses som *socialt konstruerad* (Widell 2002: 119; Berting & Villain-Gandossi 1995: 15). Sitt ursprung finner stereotypiforskningen framförallt i socialpsykologin, men forskningen är idag tvärvetenskaplig och vidsträckt: olika ämnesmässiga infallsvinklar kombineras oftast i stereotypiforskningen³¹ (R Illman 2002a). Vad stereotyper är och hur de tar sig uttryck – deras form – har diskuterats ovan. Vad som motiverar dem, *varför* vi gör bruk av dem och vilken roll de spelar i kulturella möten, däremot beror på var forskaren tar sin utgångspunkt. Dagens stereotypiforskning delas i vida termer upp i två läger – ett s.k. *kognitivt explanatoriskt perspektiv* och ett *kontextanknutet interpretativt perspektiv* (Mörck 2002: 163f). Beroende på vilket synsätt man anammar blir bilden av stereotypins betydelse tämligen olika. Jag granskar i det följande bägge dessa infallsvinklar för att skapa ett för denna studie användbart perspektiv.

³¹ De forskare som min analys bygger på representerar främst antropologi, filosofi, historia, media- och filmkunskap, interkulturell kommunikation och olika grenar av psykologin (social, kognitiv). Därtill återfinns enskilda representanter för bl.a. lingvistik, folkloristik, etnologi, organisationsteori och djuppsykologi.

4.2 Stereotypier som kognitiv nödvändighet

Lippmann, Allport och Tajfel framför alla synen på stereotypier som *kognitiv ekonomi*: genom att generalisera och använda oss av mentala schabloner skapar vi enkelhet i den överväldigande kunskapsmängd som strömmar emot oss och kan således hantera den på ett effektivt sätt (Lippmann 1949: 88ff; Allport 1986: 192; Tajfel 1981: 427f).

Life is just too short to have differentiated concepts about everything. [...] To consider every member of a group as endowed with the same traits saves us the pains of dealing with them as individuals (Allport 1986: 173).

Det kognitiva perspektivet är framträdande också i dagens stereotypiforskning (Mörck 2002: 171). I linje med Allport ses stereotypierna ofta främst som en sorts biprodukt av den generaliseringsprocess som är ett nödvändigt kognitivt hjälpmedel för människan (Brown 1995: 95; Spears & Haslam 1997: 171). Att tänka i nya banor är krävande (Mörck 2002: 172). Färdigtuggade, förenklade bilder ger oss däremot en möjlighet att reducera informationen om de människor vi möter till hanterbara modeller, de fungerar som "mentala genvägar" (Brown 1995: 103). Vår varseblivning är selektiv, och således väljer vi ut iakttagelser så att de förstärker den egna prefabricerade åsikten (Allport 1986: 195f; Bartminski 1995: 253). En följd av detta anses vara den tendens som benämns *illusorisk korrelation* och avser människans benägenhet att utan tillbörlig kritik dra paralleller mellan en grupp och ett beteende som man anser vara typiskt för denna grupp som kollektiv (Brown 1995: 86f; Mörck 2002: 172). I kategoriseringsprocessen offras således nyanserna på effektivitetens altare (Williamson 1987: 96; Oakes & Reynolds 1997: 58).

Stereotypierna kan följaktligen ses som *felslut* i den kognitiva processen: de uppkommer som en snedvridning i vårt behov att förenkla den komplexa miljö som omger oss (Worchel & Rothgerber 1997: 73; Roth 1998: 22). I en logisk diskurs kan stereotypin ses som en hypotes om omvärlden som vi försöker verifiera – en hypotes grundad på en felaktig premiss vilket ger en felaktig slutsats (Brown 1995: 93f; Berger 1999: 135). Stereotypierna avfärdas alltså som ologiskt tänkande, som missförstånd.

Stereotypier och kategorisering

Många tongivande skribenter inom den kognitiva forskningstraditionen betraktar stereotypier och kategorisering som sammanhängande men separata fenomen: stereotypierna uppfattas som delar av det komplexa system som

utgör vår kognitiva kategoriseringsförmåga³² (Allport 1986: 189; Tajfel 1981: 427; Lakoff 1987: 79; Brown 1995: 82). För att skapa mening i sina erfarenheter och göra sin värld förståelig, argumenterar dessa forskare, är människan beroende av typer och kategorier med vilkas hjälp hon kan sortera den oändliga komplexitet av information som dagligen möter henne (Hall 1997: 257; Ketola 1998b: 253). Denna kognitiva process är dock inte driven av en universell inre logik, utan formas genom samhället, kulturen och individen (Lakoff 1987: vi, xv). Stereotypierna ses alltså som ett kognitivt fenomen format av både individuella och kontextuella faktorer (V Anttonen 1996: 25f). Detta framgår av van Dijks syn på stereotyper som:

[...] socially shared ethnic opinions [...] not just an individual attitude of (bigoted) people, but a structurally founded form of social cognition (van Dijk 1987: 391).

Största delen av våra ord hänvisar till kategorier, anser kognitivisterna: somliga är skarpt avgränsade, andra har mera luddiga gränser (Brown 1995: 62; Yzerbyt *et al* 1997: 32). För oss ter sig dessa gränsdragningar så naturliga att vi utgår från att världen *de facto* existerar i kategorier. Gränsdragningarna är förkroppsligade (*embodied*) – de bygger på tänkande och kännande människors erfarenhet och perception. De är också fiktiva och speglar inte naturen³³ (Lakoff 1987: xiv; V Anttonen 1996: 28ff). Således har vi kategorier för allt tänkbart, både konkreta förhållanden (yrken, färger, känslor) och imaginära sådana (utomjordingar, litterära karaktärer). Förutom på den sociala sfären appliceras kategorier också på sakförhållanden, tillstånd, historien m.m. (Roth 1998: 24ff).

Denna typ av kategorier kan förstås som *gestalter* – de är inte bara disparata delar som sammanfogas, utan utgör för människan meningsfulla helheter (Yzerbyt *et al* 1997: 20). I denna helhetsstruktur har kategorierna såväl en konceptuell som en lingvistisk struktur – de fungerar som verktyg både för tanken och i vår kommunikation (van Dijk: 1984³⁴; Bartminski 1995: 254). Eftersom kategorierna inte hålls samman av exakta kriterier utan snarare genom familjelikheter (Bloch 1998b: 46) kan medlemskapet betraktas som graderat (Brown

³² Den kognitiva forskningstraditionen har vuxit fram sedan slutet av 1980-talet. Här förenas aktuella rön om hjärnans uppbyggnad och funktion, tänkandets och minnets funktioner (=de kognitiva funktionerna) från psykologi, filosofi, neurofysiologi, artificiell intelligens, lingvistik och antropologi för att skapa en helhetsbild av människan som kognitiv varelse (Bloch 1998a: 3; Ketola 1998b: 243).

³³ Vidare omfattar t.ex. Lakoffs (1987) teori en mängd termer som inte diskuteras här, såsom metonymiska modeller, polysemi, gradering av centralitet m.m. Se även V Anttonen 1996: 25-39.

³⁴ Enligt van Dijk kan språkliga stereotyper, såsom exempelvis talesätt, förstås som "stereotyper om stereotyper": vi talar om vissa grupper på vissa sätt och med vissa ord. Han föreslår begreppet *topoi* (grekiska: läge, lokalisering) som benämning på detta fenomen (van Dijk 1984: 73). Se även Roth 1998: 22, 26.

1995: 63). Varje kategori har således ett "bästa exempel", en *prototyp* (Ketola 1998b: 253; Yzerbyt *et al* 1997: 32f); t.ex. kan en sparv anses vara ett "bättre" exempel på kategorin fågel än en pingvin (V Anttonen 1996: 27). Detta gäller också människokategorier: det finns både mera och mindre typiska ungarlar (Lakoff 1987: 12).

Därmed uppfattas stereotyper som en speciell form av kategorisering (Brown 1995: 42). Här framstår prototypen som överdriven – en underkategori som uppfattas som typisk får definiera hela den större kategori där den ingår (Lakoff 1987: 79f; Hall 1997: 258): även om endast en del afrikaner är musikaliska får detta drag kanske stå som norm för hela kategorin. I detta fall använder vi, enligt detta synsätt, endast *en* kognitiv modell som bakgrundsinformation i vår bedömning, inte hela det nätverk av modeller som tillsammans skapar kategorin (Bartmiski 1995: 253). Stereotypierna definierar också våra förväntningar: musikaliska afrikaner blir det "normala" och afrikaner som inte fyller rollen utgör undantag (Lakoff 1987: 81, 85; Berger 1999: 135). P.g.a. dessa egenskaper används stereotypierna ofta för att dra förhastade slutsatser och snabbt bedöma andra människor, något som gör stereotypierna centrala för vår verklighetsförståelse (Lakoff 1987: 81). Man kan dock peka på det paradoxala i den kognitiva traditionens antagande att stereotyper är nödvändiga och oundgängliga samtidigt som de är felbedömningar, misstag, lapsusar (Williamson 1987: 97; Gaita 1999: 62f).

Stereotyper som essentialisering

Ett liknande forskningsperspektiv sammanför stereotyper med *essentialisering*. Den grundläggande tanken inom detta synsätt är att människan skapar stereotyper genom att bygga på en förenklad hypotes om att likheter på ytan vittnar om likheter på ett djupare plan (Yzerbyt *et al* 1997: 34; Roth 1998: 32). Man kan t.ex. anse att rödhåriga personer överlag har ett eldigt temperament. Essentialisering är en tendens att tolka människor och deras handlingar utgående från den inre "essens" som man anser att präglar deras grupper (Widell 2002: 114ff; Mörck 2002: 165).

The idea of an underlying essence suggests that perceivers appraise category membership of social targets as reflecting their true identity, their real nature. Associated is a strong feeling of unalterability: membership to an essentially defined social category can hardly be modified (Yzerbyt *et al* 1997: 36f).

En dylik förståelse av mänskliga kategorier kan sägas präglade ämnet interkulturell kommunikation³⁵. Också här betraktas stereotypier som nödvändiga och ofrånkomliga; även om de alltid är generaliseringar kan de vara till nytta då de nyttjas medvetet och då de är "korrekta", alltså då de speglar verkliga drag i den grupp som beskrivs (Dahl 1995a: 17f; Roth 1998: 39). Stereotypier avfärdas som problematiska, men *kulturella generaliseringar* ses däremot som legitima – i varje kultur finns värderingar och antaganden som är speciellt framträdande för just den gruppen, och dessa kan användas för vetenskaplig jämförelse, anser man (Bennett 1998: 6; Kuada & Gullestrup 1999: 173). En namnkunnig forskare som brukar en dylik essentialistisk kategorisering är Geert Hofstede (1994), som definierat ett femtiotal nationella karaktärer för statistisk jämförelse. Hans arbete bygger på en essentialistisk tanke om kultururs stabila, definierbara "inre kärna", och därtill också den för interkulturell kommunikation specifika förståelsen av stereotypier som gångbara statistiska hjälpmedel i forskningen (Hofstede 1994: 12ff).

Att stereotypier ofta innehåller drag av essentialisering framkommer alltså tydligt i interkulturalisternas bruk av termen. Att i vetenskap legitimeras en sådan förståelse vill jag dock avfärda som både ohållbart och etiskt problematiskt. Begreppet kultur, som ovan definierats som ett levande och föränderligt fenomen, blir genom denna användning statiskt och förstenat. Också att göra människor till variabler för statistisk jämförelse och sortera in dem i enkla, men evaluerande, fack enligt "kulturell tillhörighet" är att reducera deras komplexa värld till en blek skugga av vad de egentligen är. Stereotypier som framställs som vetenskapliga slutsatser och metodologiska redskap är förödande för vår förståelse av varandra (Scruton 1995: 291). Genom att förfara på detta sätt i vetenskap signalerar man utåt att detta är en korrekt människobild, att människor verkligen inte är annat än enkla schabloner som kan fångas i en stereotyp beskrivning³⁶.

Jag vill också, liksom i kapitel två, avfärda den mera grundläggande tanken som essentialismen bygger på, nämligen att det finns medfödda, predestinerade drag som karakteriserar olika grupper av människor³⁷. Snarare än genuina karakteristika uppfattar jag sådana "essenser" som grundade på vår *tilltro* till dylika förenklingar. Man kan fråga sig om inte en uppfattad inre likhet ibland är en *följd* av kategoriseringen snarare än en *grund* för den (Yzerbyt *et al* 1997: 34ff; Gaita 1999: 132). Bedömer vi människor enligt vad som "sitter i blodet" är vi enligt min uppfattning ute på farligt vatten:

³⁵ Det tvärvetenskapliga ämnet interkulturell kommunikation presenterades och diskuterades i inledningen.

³⁶ Man kan förvisso uppfatta det som sorgligt att det ämne som skapats för att understödja kontakter, förståelse och respekt mellan människor från olika kulturer på samma gång ofta blir en promotor av stereotypier.

³⁷ Jämför med diskussionen i kapitel två om essentialisering i bruket av begreppet kultur.

Sikkert er det iallefall at en inndeling av mennesker etter medfødte egenskaper leder oss lukt inn i en gammeldags rasistisk tenkemåte som kaster vrak på hele den humanistiske tenkemåten (Eriksen 1994: 42).

Ett nødvendig felslut?

För att återgå till den bredare kognitiva traditionen kan man alltså konkludera att forskare i denna genre finner svaret på frågan varför människan behöver sina stereotypier i det *mänskliga tänkandets struktur*. Kategorier uppfattas som oundgängliga mekanismer i vårt sätt att ta till oss och uppfatta världen. Stereotypier, däremot, anses vara översimplifierade kategoriseringar och därmed ologiska felslut i den kognitiva processen. Vad gäller kategoriseringens nödvändighet i den mänskliga perceptionen är jag villig att instämma i denna syn. Men utan att komplettera dessa insikter om tankens och minnets strukturer och funktioner med en bredare syn på människan som aktiv och situerad tolkare blir implikationerna i stort sett tröstlösa (Mörck 2002: 174) – och, i mitt tycke, ohållbara. Eftersom vi varken kan förändra komplexiteten i vår sociala värld eller våra kognitiva funktioner, blir stereotypierna i detta perspektiv cementerade, oföränderliga konstanter (Brown 1995: 102, 111). Detta förhållningssätt försvårar därför våra möjligheter att uppnå en djupare förståelse för stereotypiernas sammanhang (Spears & Haslam 1997: 173; Gaita 1999: 62f).

Genom att endast uppfatta stereotypierna som förvirrade felslut är de rent kognitiva teorierna, som jag ser det, fångna i en illusion om det "stora klargörandet": en dag, löper tanken, skall alla vara så klarsynta och intelligenta att de förmår "tänka rätt". Då kan de skapa sig "sanna", oförenklade bilder av andra och slippa stereotypierna. Att de rasistiska tendenser som präglar vår samtid endast beror på människans fallerande minnesprocesser verkar dock föga troligt (Mörck 2002: 174, 178). Jag instämmer därför i tanken att stereotypier är ett *mångdimensionellt fenomen* som också bäst kan förstås genom en mångdimensionell, tvärvetenskaplig analys (Berting & Villain-Gandossi 1995: 26).

4.3 Stereotypier som instrument för tolkning och meningsskapande

Att kategorisera omvärlden och de erfarenheter som möter oss i den är en verksamhet som alla människor ger sig hän åt – detta är en nödvändighet som förhindrar att kaos bryter ut i vår inre värld och i våra relationer (Bartmiski 1995: 253). Genom att förenkla erfarenheter och vardagsvanor utvecklar vi stereotypier och när de en gång blivit en del av vårt tankesystem är de svåra att förändra (Adu-Gyan *et al* 2000: 35; Roth 1998: 22). Trots allt framhåller många

forskare idag att detta inte är hela sanningen om stereotypier: *emotioner, motivationer, sociala sammanhang* och *individens tolkning* gör stereotypierna till långt mera sammansatta mänskliga fenomen än enbart cerebrala funktioner (Brown 1995: 86, 116; Berting & Villain-Gandossi 1995: 15).

Kategorier ger oss möjligheten att hantera och beskriva de disparata attribut som vår omgivning uppvisar, men viktigare än denna ekonomiska funktion är det faktum att stereotypierna också erbjuder *förklaringar* till och *värderingar* av dessa attribut och deras inbördes relationer (Yzerbyt *et al* 1997: 21). Den kognitiva synen bör således inte förkastas, men *utvidgas* med mera tolkande perspektiv (Roth 1998: 22). Även om människans perception styrs av kognitiva funktioner, löper argumentet, så är stereotypierna *aktiva* konstruktioner och individuella tolkningar (Worchel & Rothgerber 1997: 75). Jakten på en "sann essens" överges för analysen av föreställningarna *kring* och *konstruktionen* av essenser; vad anses utgöra en grups inneboende "verkliga natur" och vilken funktion fyller föreställningar om sådana essenser? Vad som anses vara essentiellt för en grupp varierar i tid och rum, olika individer uppfattar dem på olika sätt utgående från egna tolkningar och motiv (Yzerbyt *et al* 1997: 23; Suttner 1998: 55ff).

Inom denna tradition betraktas stereotypierna också som funktionella, men inte i termer av kognitiv ekonomi eller forskningssträvanden som ovan, utan som vägar för människan att uppnå socialt eller ideologiskt definierade mål (Berting & Villain-Gandossi 1995: 15; Reicher *et al* 1997: 95) – de bidrar till att upprätthålla hierarkier och maktstrukturer (Mörck 2002: 177). Istället för fel i hjärnans informationsbehandlingsprocess utgör stereotypierna en avsiktlig och meningsfull verksamhet som fångar relevanta aspekter av den sociala verkligheten såsom den uppfattas av en given betraktare i en given situation (Illman & Widell 2001: 9). Stereotypifiering är en *meningsskapande aktivitet* (Spears & Haslam 1997: 174) som skapar identitet och social verklighet och hjälper oss att orientera oss i tillvaron samt forma bilder av det förgångna och av framtiden (Roth 1998: 24f). Därtill kan vi med stereotypiernas hjälp rättfärdiga, eller åtminstone försöka förstå, de samhällseliga och ekonomiska förhållanden som råder (Alting von Geusau 1995: 249; Yzerbyt *et al* 1997: 49). Stereotypierna fixerar annanheten och upprätthåller social och symbolisk ordning (Hall 1997: 258; Brembeck 2002: 104).

Stereotypiernas dynamik och diversitet

I den tolkande fåran av stereotypiforskningen understryks att stereotypier är *gemensamma* bilder (Berger 1999: 135). Det handlar alltså om en inställning som inte bara är en människas privata åsikt utan delas av flera individer – inställningen har en social karaktär (Worchel & Rothgerber 1997: 74). Man kan

också räkna med influenser från ekonomi och kultur samt rättsliga och politiska traditioner (Suppan 1998: 16f).

All of us have socially inherited theories, frames of reference and frames for interpretation which one can classify as prejudgements [sic] or prejudices in the sense that a case is already judged before it has been understood (Berting & Villain-Gandossi 1995: 13).

Vi antas alltså ärva våra stereotypier via den sociala miljön och genom den socialiseringsprocess som gör oss till medlemmar av den kultur vi anser som vår egen (Berting & Villain-Gandossi 1995: 15). Denna process fortgår både på ett medvetet och ett omedvetet, ett samhälleligt och ett individuellt plan (Geels & Wikström 1993: 37). Stereotypifieringar kan därför ses som *sociala processer*, de utvecklas genom relationer i olika samhälleliga rums- och tidsförhållanden (Adu-Gyan *et al* 2000: 36; Roth 1998: 23). Denna utveckling medför att sociala grupper inte är en gång för alla givna storheter, utan förändras över tid då individen tolkar och omtolkar sin situation. Människan uppfattas som fri att byta grupp och identifikationsmodeller, åtminstone på ett inre plan (Worchel & Rothgerber 1997: 74). Kontexter kan ifrågasättas, våra kategorier är inte självklarheter.

Vår förståelse av andra människor inkluderar alltid oss själva som sociala varelser, våra egna intressen och tillhörigheter (Hall 1997: 269f). Således är den sociala kontexten och de grupper vi ingår i grundläggande för vår förståelse av stereotypier (Suppan 1998: 13f). Analysintresset kan därför inte bara riktas mot stereotypiernas innehåll och de grupper som stereotypin berör – den egna gruppen och självbilden blir lika viktiga att förstå (Berting & Villain-Gandossi 1995: 17). Genom stereotypier skapas inte bara bilden av den andre, utan också den egna självbilden – den ena definieras med referens till den andra. Denna *alter ego*-relation³⁸, som redan Allport uppmärksammade (Allport 1986: 200), är både existentiellt och socialt nödvändig (Reicher *et al* 1997: 100). Det finns således ett nära samband mellan identitet och annanhet; ett samband som i stereotypin, enligt Stuart Hall, struktureras genom binära motsatspar: vi-de, man-kvinna, vit-svart, ren-oren, civiliserad-primitiv (Hall 1997: 243, 263). Med denna strategi förankrar stereotypin den egna identiteten, eller för att använda Klaus Roths träffande formulering: "*Die Definition des Selbst beinhaltet stets auch die Definition des Nicht-Selbst, der anderen*" (Roth 1998: 35).

Traditionell stereotypiforskning koncentrerade sig främst på stereotypin som en fix idé som omfattar en viss uppsättning egenskaper; stereotypiernas innehåll betraktas alltså som det mest intressanta (Worchel & Rothgerber 1997:

³⁸ Ur psykoanalytisk synvinkel tolkar Julia Kristeva denna relation mellan självet och den andre som ett sätt att omedvetet projicera drag som inte kan accepteras i självet på främlingen, den andra (Kristeva 1991: 192f). Se även Roth 1998: 29, Brembeck 2002: 113, Hall 1997: 237f.

74). Detta framkommer bl.a. i Tajfels ofta citerade definition av stereotypier som "... sets of fixed ideas and beliefs held by members of one or more groups about members of another group" (Tajfel 1981: 427). Det problematiska är dock, sett ur detta perspektiv, att innehållet bara är *en* dimension i stereotypin (Worchel & Rothgerber 1997: 74ff). Våra föreställningar är alltid knutna till ett givet sammanhang. Således är varken självstereotypier eller andra stereotypier i egentlig mening låsta, utan dynamiska (Mörck 2002: 177). Innehåll, funktion och värdebas kan förändras enligt vad som uppfattas som meningsfullt i en given situation (Suttner 1998: 55; Hall 1997: 270). Tagna ur sitt sammanhang blir stereotypierna meningslösa eftersom ett visst innehåll kan betyda olika saker i olika sammanhang, och olika stereotypier kan stå för samma sak (Reicher *et al* 1997: 111f). "*In the isolated form of a trait scale, items are at best ambiguous and at worst indecipherable*" (*ibid*: 115).

Då stereotypierna uppfattas som kontextspecifika blir de däremot flexibla och föränderliga; eftersom kategoriseringar skapar mening i sociala sammanhang förändras de i takt med att sammanhanget gör det (Roth 1998: 38). Denna åsikt sammanhänger med en kultur- och samhällssyn som erkänner dessa storheters dynamik: kulturen är inte endast en yttre kraft som formar oss, utan också en del av oss själva, av våra inre bearbetningar. Individens roll som alert, reflekterande aktör och tolkare av sin egen tillvaro bör därför ses som en lika central del av stereotypierna som deras innehåll och deras sociala bakgrund (Reicher *et al* 1997: 101; Roth 1998: 30):

Interpretation, then, becomes the chameleon quality of stereotypes, allowing broad changes in meaning without requiring change in the traits that comprise the content. Any description of stereotypes must, therefore, include the interpretation given to each trait in the content ... (Worchel & Rothgerber 1997: 75).

Individen som aktiv tolkare

Med erkännandet av individens rätt till tolkning av de sociala fenomenen följer möjligheten för olika personer att värdera stereotypa drag på olika sätt (Worchel & Rothgerber 1997: 76). En nationell identitet kan t.ex. betyda olika saker för olika individer som delar den. Även om stereotypier är sociala fenomen vore det således naivt att tro att alla medlemmar av en given grupp omhuldar identiska förståelser för egna eller andra grupper (Reicher *et al* 1997: 96f; Suttner 1998: 56). Alla identiteter och alla aspekter av dessa (inte bara stereotypierna) karakteriseras av diversitet (Reicher *et al* 1997: 116).

Således tar dessa forskare också avstånd från några centrala element i den kognitiva forskningstraditionen: hypoteserna om *illusorisk korrelation* och ste-

reotypiernas sanningshalt – *the kernel* (eller *grain*) *of truth theory*. Illusorisk korrelation beskrevs ovan som felsteg i den kognitiva kategoriseringsprocessen där man tillskriver vissa grupper vissa utmärkande drag, även om de inte korrelerar med varandra (Brown 1995: 86f). Man kan alltså uppfatta samband som inte existerar. Som kritik påpekas att den upplevda korrelationen mellan vissa grupper och vissa egenskaper inte är en lapsus utan en naturlig produkt av de metoder man använder för att undersöka fenomenet: ber man i en försökssituation människor karakterisera olika grupper är det naturligt att de utgår från att det *skall* finnas enhetliga grupper som skiljer sig från varandra. I den onaturliga kontext som en experimentsituation utgör kan detta sätt att skapa mening således uppfattas som både sensibelt och logiskt, inte som en illusion (McGarty & de la Haye 1997: 168ff). En förklaring som inte beaktar kontexten bedöms, liksom ovan, som haltande; individens bedömning är alltid beroende av ur vilket perspektiv sammanhanget betraktas – om man själv är involverad, om situationen upplevs som angelägen, m.m. (Roth 1998: 30).

Begreppet *kernel of truth*, i sin tur, är hämtat ur Gordon W. Allports produktion. Även om stereotypier ofta saknar empiriska bevis finns det, anser Allport, även generaliserande bedömningar som bygger på ett korn av sanning. Således är inte alla stereotypier helt osanna, en del är snarare överdrivna fakta (Allport 1986: 189ff, 200). Denna syn på stereotypiernas uppkomst är inte ämnad att göra grova förenklingar rumsrena, men hävdar att man inte kan förbise att vissa socioekonomiska fakta *kan* vara inbäddade i stereotypier: en del etniska grupper är *de facto* starkt representerade inom vissa yrkesgrupper och andra har det överlag ekonomiskt väl ställt (Brown 1995: 84f). Som en följd av detta synsätt har mätning av stereotypiers "riktighet" och sanningshalt idag blivit en del av stereotypiforskningen (Oakes & Reynolds 1997: 51). Forskarna inom den tolkande fåran ifrågasätter dock denna tankegång i sin helhet. Tanken om mätbarhet och evaluering vilar på antagandet att stereotypier är statiska och lätt avgränsade hjärnfunktioner snarare än komplexa, dynamiska föreställningar (Gaita 1999: 62f). Mätningen av stereotypiernas riktighet förutsätter dessutom att det finns en "objektiv" verklighet som forskaren har tillgång till, och emot vilken hon kan värdera stereotypierna, vilket måste ses som problematiskt (Oakes & Reynolds 1997: 65; Mörck 2002: 176, 179).

Enligt min åsikt är såväl den illusoriska korrelationen som argumentet om sanningskärnan bara ytterligare former av essentialiseringsargumentet: att alla grupper har en gemensam "verklig natur" av medfödda karakteristika och värderingar, som därtill kombineras med en syn på forskaren som omnipotent "objektiv" domare. Alla bedömningar, både vardagliga och vetenskapliga, innehåller en värderande komponent; så även bedömningar av stereotypiers "riktighet" (Roth 1998: 30). Därmed inte sagt att alla stereotypier är lika harmlösa eller lika skadliga, eller att det inte spelar någon roll vilka föreställningar vi har om andra människor. Snarare vill jag instämna med dem som framhåll-

ler att bedömningen av stereotyper rör *social* och *psykologisk validitet* snarare än en "objektiv" sådan (Oakes & Reynolds 1997: 57, 68ff; Mörck 2002: 171). Våra stereotyper beskriver drag i vår *egen* kulturella identitet mer än framställer sanningar om andra (Berting & Villain-Gandossi 1995: 26; Hall 1997: 263f).

Ett liknande essentialiserande felslut som kognitivisterna också gör sig skyldiga till är antagandet att en mera korrekt bild av andra människor uppnås genom att betrakta dem som individer snarare än stereotyper (Oakes & Reynolds 1997: 59). Detta återfinns t.ex. i A.A. Bergers konstaterande att stereotyper alltid utgör "förenklingar [som] hindrar människor från att se individer som de egentligen är" (Berger 1999: 135). Problemet här är återigen att man utgår från att det under alla stereotyper, alla kategorier och gruppstillhörigheter finns en "sann karaktär" som man kan finna. Att se en individ "som individ" innefattar trots allt redan det såväl kategoriseringar som evalueringar (Roth 1998: 30). På vilket sätt det kan vara mera "korrekt" att bedöma människor på individbasis än på gruppbasis förblir öppet (Spears & Haslam 1997: 179). Utöver kategoriseringarnas ständiga närvaro får våra upplevelser alltid sin mening i kontexten, så också vår förståelse av oss själva (Mörck 2002: 173). Vi kan endast definiera oss själva som individer utgående från det vidare sammanhang där vi ingår (Oakes & Reynolds 1997: 60f).

Detta resonemang tarvar enligt mig en kommentar. Jag vill själv argumentera för att stereotyper bör förstås som formade av den sociala kontexten, men att de, när en individ övertar dem som byggstenar i den personliga världssynen, *också* blir personliga åsikter präglade av individens erfarenheter och emotioner (Illman & Widell 2001). Således anser jag att individens tolkning och förståelse av stereotypierna också är viktiga att försöka förstå. Därmed hävdas inte att detta perspektiv är "sannare" eller "riktigare": att försöka lösgöra människan från hennes band till sin omgivning är sannerligen ett absurt avklädande. Att individperspektivet inte kan ses som mera "sant" hindrar mig dock inte från att i analysen koncentrera mig på denna sida av stereotypiernas formation. Tar vi argumenten om stereotypiernas, gruppernas, kontextens och tolkningarnas dynamik som presenterats ovan på allvar, är det högst relevant att följa med individens vandring genom denna föränderlighet för att försöka förstå hur just denna *människa* ser på sin tillhörighet och sin omgivning, situerad i tillvaron som hon är.

Mångdimensionella förenklingar

Det är nu tid att sammanfatta de argument som presenterats i samband med analysen av den sociala tolkningsinriktningen i stereotypiforskning. Forskarna inom denna tradition framhåller att stereotyper är mera än kognitiva modeller

som underlättar vår perception: de är *tolkningsmodeller* som hänger ihop med sociala sammanhang, individuell tolkning, emotioner, motivationer, värderingar och makt. Även om såväl kontexten som de kognitiva funktionerna styr människans syn på sig själv och andra framställs hon ändå som en aktiv och medveten aktör som själv är delaktig i skapandet av sin verklighetstolkning. Som en följd av denna öppenhet för dynamik och föränderlighet betraktas stereotypierna inte som låsta utan som *flexibla*, de förändras med tid, rum och tolkningspreferenser. De betraktas också uteslutande som sociala konstruktioner – om deras relation till någon "objektiv" verklighet kan forskaren säga föga.

För läsaren torde det stå klart att detta perspektiv på stereotypier som dynamiska element i människans jakt på mening i tillvaron faller denna studies perspektiv närmare än den rent kognitiva infallsvinkeln. Att betrakta stereotypierna enbart som felslut i våra tankeprocesser vore att motsäga de ställningstaganden som gjorts tidigare; således väljer jag att utgå från att *stereotypier fungerar som meningsskapande tolkningsmodeller i vår verklighetsförståelse*. Det verkar ändå mest framkomligt att anlägga ett perspektiv på stereotypier där kognitiva och socialt tolkande element *kombineras*. Stereotypier är, såsom Lippmann framställer det, hjälpmedel i våra försök att hantera den mångfasetterade värld som omger oss, men vad de hjälper oss att uppnå är inte kognitiv ekonomi utan mening (Spears & Haslam 1997: 206). En integration av de två perspektiven förekommer allmänt inom humaniora idag (Mörck 2002: 179; Roth 1998: 33f) och vikten av att öppna upp fältet också för andra humanistiska vetenskaper än den kognitiva psykologin understryks (Berting & Villain-Gandossi 1995: 16; Reicher *et al* 1997: 115).

Jag väljer i detta skede att inte presentera någon egen definition på begreppet stereotypi, utan nöjer mig med några ytterligare kommentarer kring bruk av terminologi och empiriskt material inför analysen av dagböckerna. Insikten att stereotypier är *mångdimensionella* bedömer jag som vital: stereotypierna måste i analysen kunna beaktas som uppbyggda av ett antal olika komponenter som formas till helheter genom ett samspel mellan sociala och individuellt (kognitivt och emotionellt) formade föreställningar. Denna komplexitet fångas väl av Worchel och Rothgerber i deras definition av stereotypin:

[A] stereotype is multidimensional and includes information about content, categorization, group homogeneity, interpretation and weighting. [...] Some of the components arise from the social experience and/or group membership, while others are more closely related to individual experience, personality and cognitive processing. Some components are, therefore, shared while others are more unique to the individual (Worchel & Rothgerber 1997: 77).

Författarna anser alltså att stereotypierna består av ett antal olika komponenter, och att dessa komponenter byggs upp med hjälp av influenser från olika

håll, såväl gemensamma som individuella. Som citatet visar lyfter författarna fram speciellt fem dimensioner (Worchel & Rothgerber 1997: 78ff):

- *Innehåll (content)*: de karaktärsdrag och beskrivningar som en stereotypi omfattar (*vad* den handlar om).
- *Kategorisering (categorization)*: stereotypin berör alltid en given grupp människor (utöver dem som omfattar den). För att skapa dessa grupper av andra träder kategoriseringen in som en viktig komponent (*vem* stereotypin handlar om).
- *Homogenitet (homogeneity)*: stereotypier omfattar en föreställning om den berörda gruppens inre likhet, men graden till vilken stereotypifierade grupper uppfattas som präglade av en inre likhet varierar.
- *Tolkning (interpretation)*: individens tolkning betraktas också som central, alla de andra komponenterna får sin mening genom individens egen tolkning av dem.
- *Betydelsefullhet (weighting/salience)*: begreppet är nära relaterat till tolkningen och markerar att stereotypierna också formas av olika sätt att uppfatta vad som är centralt i de ovan beskrivna komponenterna; genom att tona ner vissa drag och förstärka andra kan helhetsbilden av stereotypin skifta från individ till individ.

Genom att peka på dessa fem komponenter lyckas författarna fånga stereotypins *komplexitet*, både i uppkomst, innehåll och funktioner. De understryker därtill, som citatet visar, varje komponents *dubbla identitet* som både individuella och sociala formationer. De stereotypier vi omfattar, anser de, är beträffande innehåll och gränsdragningar ofta lika de som folk i vår närmiljö omfattar, men hur vi värderar och tolkar dessa bilder kan variera storligen. Genom att kombinera fem komponenter i analysen av stereotypier vidmakthålls den levande och tolkningsbara karaktär som, enligt diskussionen i kapitel två, alltid präglar mellanmänsklig förståelse. Jag finner det också viktigt att människan tillerkänns status som den unika sammansättning av yttre element präglade av sociala storheter, och inre element präglade av erfarenheter, minnen, emotioner och strävanden som hon i all sin komplexitet är. Stereotypin består, enligt mitt sätt att se, delvis av s.k. *självklarheter i våra livsåskådningar* (se kap. 2.4). Men individens tolkning förändrar stereotypin. Föreställningen är inte huggen i sten och vi är inte predestinerade att passivt styras av vår omgivning och dess föreställningar, utan deltar själva aktivt i de processer som formar vår verklighetstolkning.

Jag finner detta resonemang belysande och ämnar ta fasta på Worchel & Rothgerbers fem dimensioner i analysen av dagboksmaterialet³⁹. Jag har dock

³⁹ I författarnas modell ingår också ett antagande om hur de fem dimensionerna placerar sig på en skala från individuellt till socialt för att beteckna varifrån de främst hämtar sitt innehåll (Worchel & Rothgerber 1997: 78). Denna hierarkisering är varken hållbar eller belysande för denna

ytterligare några invändningar att framlägga. Man kan kritisera alla de forskare som här behandlats för en överdriven förkärlek för kategoriserande strategier. De kan också kritiserats för sin oklara användning av begreppen stereotypi, fördom och generalisering. Från filosofins utsiktspunkt framförs, med rätta, kritiken att den centrala terminologin hos stereotypiforskare är förvirrande. T.ex. sägs både fördomar och stereotyper vara generaliseringar, utan att dock vara samma sak. Generaliseringar ses som livsviktiga, men de kan också leda till fördomar, vilket är negativt. Stereotyper är nödvändiga och oundgängliga men samtidigt förvirrade och felaktiga⁴⁰ (Williamson 1987: 96f; Gaita 1999: 62f).

Jag finner det också problematiskt att stereotypiforskningen så starkt vilar på laboratorieexperiment – något som följt i den socialpsykologiska inriktningens spår. Många forskare anser att de resultat som uppnåtts i laboratorieförhållanden kan ifrågasättas utgående från situationer i vardagslivet (Bartminski 1995: 252). Det är enligt min uppfattning också metodologiskt problematiskt att genom frågeformulär och iscensatta experiment aktivt uppmuntra till stereotypifiering (Berting & Villain-Gandossi 1995: 27). Ett sätt att förändra stereotypiforskningen från experimentellt framställda abstraheringar till förståelse för människans verklighetstolkning i vardagens möten är att byta ut laboratieförsöken mot studier av stereotyper *i användning* i vardagliga situationer (Reicher *et al* 1997: 115), såsom i denna studie.

Jag finner alltså att de begrepp och specifika gränser som dras upp i den ovan refererade forskningen ibland är alltför finstilla för att kunna öka förståelsen för ett material av den typ jag arbetar med. Förkärleken för kategoriseringar i forskningen kan vara mera belastande än belysande för förståelsen av begreppet stereotypi och de former det tar sig i ett konkret material som det jag analyserar (Illman & Widell 2001). Att relatera begreppet till materialet på ett relevant sätt är här en krävande uppgift. Hur drar jag gränsen mellan typ, prototyp, stereotyp, kategorisering och fördom i en dagboksutsaga skriven som en summering av dagens upplevelser; hur kan ordvalen i den fria text som skildringarna utgör kategoriseras enligt de mönster som teoriresonemangen erbjuder?

För att undvika de uppenbart problematiska tvångströjor som termerna kan innebära väljer jag att hålla mig till en enklare typologisk indelning och koncentrera mig på större helheter. På så vis försöker jag skapa en bredare förståelse för hur skribenterna presenterar sina tankar, en förståelse som inkluderar den mångdimensionella kontext av enskilda och gemensamma perspektiv som tillsammans formar skildringarna. Eftersom denna större bild blir mera

analys. Jag väljer därför att endast utgå från att, liksom författarna, anta att alla dimensioner påverkas av *både* gemensamma och individuella faktorer – i vilken utsträckning detta gäller i enskilda fall varken kan eller bör besvaras i denna typ av studie.

⁴⁰ Klaus Roth identifierar också denna paradox, men ser den inte som en brist utan som en möjlighet: beroende på hur man handskas med de tvetydiga bilderna är de konstruktiva eller destruktiva (Roth 1998: 38).

relevant än försvinnande tunna linjer mellan abstrakta termer väljer jag att endast använda begreppet *stereotypi* då jag refererar till olika former av värdegrundade kategoriseringar i texterna. Med detta vill jag kvarhålla förståelsen av stereotyper som mångdimensionella, dynamiska sätt att skapa skillnad och gränser som det mest centrala för förståelsen av deras roll i dessa texter. Med detta något förenklade metodiska grepp hoppas jag kunna fånga in väsentligheter och belysa sammanhanget på ett åskådligt sätt.

4.4 Stereotyper i materialet

Hur svarar den teoretiska bilden av stereotyper som ovan målats upp mot beskrivningarna i det empiriska dagboks materialet? Och hur väl passar en dylik analys ihop med de teoretiska och metodologiska ställningstaganden som lagts som grund för studien? I det följande tar jag fasta på ett antal olika stereotypiskt gestaltade teman i dagböckerna för att visa att de bilder som används äger den dynamiska karaktär som ovan porträtterats. För att belysa skildringarnas skiftande bilder använder jag som hjälpmedel Worchels & Rothgerbers karakterisering av stereotypins uppbyggnad. Syftet är att genom att skilt för sig behandla alla fem komponenter som författarna tar fasta på visa hur de generaliserade bilder som förekommer i texterna uppvisar variationer på alla områden inom stereotypin. Bilderna skiftar från skildring till skildring och även hos samma individ samt förändras över tiden. Därtill är mitt syfte, som nämnt, att vinna stöd för tanken att stereotypiernas betydelse inte endast består i funktionen som kognitiva genvägar i strikt bemärkelse, utan att de också kan förstås i vidare bemärkelse som meningsskapande och strukturerande komponenter i individens tolkning av sin verklighet.

Innehåll

Jag inleder med att diskutera några stereotypinnehåll skildrade i materialet. Som exempel väljer jag en generaliserad bild som förekommer i samtliga dagboksskildringar, bilden av "typiska finländare", d.v.s. generaliserade föreställningar om hur finländare är beskaffade och vad finländskhet är. De karaktärsdrag som skribenterna tillskriver finländare är anmärkningsvärt enhetliga, även om det också förekommer bilder som till innehållet inte är lika allmängiltiga, och förvånar inte den som känner till hur finländare i allmänhet porträtteras i t.ex. filmer, dagstidningar och populärkultur. Innehållet tycks alltså i fråga om just denna stereotypi vara en komponent som i stor utsträckning bygger på gemensamt material. En uppsjö av andra generaliseringar förekommer i skildringarna: yrkesgrupper (typiska ingenjörer, typiska ekonomer), andra

nationaliteter och konfessioner (typiska asiater, typiska muslimer, typiska *latinos*), könsroller (typiska kvinnor, typiska machos) m.m. Jag väljer dock att här koncentrera mig på bilderna av finländare och Finland eftersom de är bilder som alla skribenter framför en åsikt om.

Den generaliserade bild av finländare som allmänt förekommer i dagböckerna är både positiv och negativ till sitt innehåll. I positiv bemärkelse anses finländare vara trevliga och pålitliga (Bet: 19; He: 49, 90, 108; Zaijn: 10, 26, 61; Tet: 45, 82; Kaf: 92), arbetsamma (Bet: 8; Waw: 176; Zaijn: 10; Lamed: 15, 131, 184; Mem: 33), kompetenta (Gimel: 24; He: 70; Waw: 17, 167, 176; Zaijn: 37, 93; Tet: 13; Kaf: 12, 56, 92; Mem: 3), sakliga och handlingskraftiga (Gimel: 14; Waw: 158; Kaf: 9, 26, 33, 75; Lamed: 12). Detta är vad Lamed kallar "urtypen av den finländske sisu-perkele mannen" (Lamed: 14). Finländare beskrivs emellertid också allmänt som okultiverade, föga belevade och osociala (Alef: 134; Bet: 16, 21, 49, 92, 105; Gimel: 8; Waw: 130, 139; Jod: 7, 39) samt fåordiga och inåtvända (Alef: 23, 52; Bet: 30, 41; Waw: 158; Kaf: 20; Lamed: 14). Finländaren utgör i skildringarna ofta en töntig motsats till den världsvana kosmopoliten (Zaijn: 45):

Jag undrar verkligen om jag skulle vilja arbeta för ett finskt företag ... allting är trögt och även om man vill vara internationella så är man så otroligt finska. Nästan alltid (9/10) när man träffar någon ny person så är det så otroligt trögt, stelt och opersonligt. Folk är helt enkelt otroligt dåliga på vanliga sociala relationer (Bet: 92).

Finländare skildras också som negativa i sin inställning till lokalbefolkningen i de olika länder där skribenterna vistas, vilket ofta kritiseras (Bet: 86, 106; Gimel: 26; Dalet: 66, 78, 86; Tet: 19; Jod: 6, 26, 30, 47, 90; Lamed: 27, 31, 32, 93, 120, 137). Därtill målas finländare upp som direkt ovilliga att "förstå och respektera de lokala och deras kunskaper och kultur" (Alef: 153; Bet: 16, 29, 49; Zaijn: 6). Misstänksamt och avvaktande betraktar finländarna allt obekant och nytt (Alef: 32, 37, 68; Bet: 16, 40, 49; Mem: 110) – de är "typiska finnjävlar" (Alef: 41). Ett exempel är Bets åsikt om en kollega som betar sig nedlåtande mot en lokal anställd: "det fanns en hel del 'finne' i hans sätt att agera" (Bet: 29). Finländare som häftiga alkoholkonsumenter är också en till innehållet negativ bild som allmänt tecknas (Bet: 95; Gimel: 35; Jod: 10, 26, 51, 64, 88, 96; Kaf: 25; Mem: 20, 56, 76, 81, 83):

N [sitechefen] har ordnat nåt till countryklubben, alla underleverantörers förmän ska delta. Ska bli intressant att se vad det blir av det. Antar att finnarna drar sig en ordentlig fylla och resten håller sig till sitt respektive folk, och tittar på galningarna från norr som knappt hålls och stå. Respekten stiger (Jod: 68).

Jag vill här kort också diskutera en annan stereotypi som förekommer allmänt i skildringarna och som äger anmärkningsvärt stor innehållslig konsekvens, nämligen bilden av "typiska amerikaner". Denna bild är intressant i och med att ingen av skribenterna vistats vid projekt i USA; ofta fungerar bilden därför snarare som en liknelse för en allmän karaktär än en reflektion kring konkreta erfarenheter. Amerikaner och USA tycks främst erbjuda en välfungerande motbild, något som representerar det man *inte* vill vara. Framfusighet och självbelåtenhet uppfattas som typiskt amerikanskt (Bet: 4; Gimel: 66; Kaf: 26). Till bilden hör också töntighet och ignorans: enligt Gimel är amerikaner bäst på teamarbete "eftersom de inte har lika hög kunskapsnivå som vi och måste ha stöd av varandra" (Gimel: 6). Efter en taxiresa med ett amerikanskt par beskriver Waw mannen som ganska överlägsen (men också vänlig på ett äkta amerikanskt sätt) och frun som annars helt trevlig men dum som ett spån. Sådana är de ju ofta, amerikanerna, konkluderar han (Waw: 116).

"Amerikansk" är således inte ett ord som används i positiv bemärkelse. Bet beskriver t.ex. hur hotellpersonalen ofta tar honom och hans kollega för "rika, töntiga, amerikanska (USA) businessmän", något som han inte uppskattar. När det framgår att han är europé, meddelar Bet, förändras det stela och misstänksamma beteendet till "något som jag upplever som mera naturligt, avslappnat och positivt" (Bet: 4). I Mems skildring av en lokal kollegas bröllop får amerikanskt stå som en kontrast till "genuint":

Jag kan inte riktigt förstå vad som var så [lokalt] med detta förutom maten och några ritualer, annars skulle jag ha sagt att det var taget direkt från Las Vegas. [...] Jag måste säga att det är ganska synd att allt i detta land är så fruktansvärt amerikanskt (Mem: 88f).

Dalet, slutligen, reste faktiskt till USA för att hämta en reservdel till kraftverket (Dalet: 101). Han skildrar den konkreta upplevelsen av en "typisk självgod irriterande amerikan", nämligen en taxichaufför som kommer med påståenden om andra länder som Dalet finner idiotiska och inte värda att kommentera. Då Dalet får veta att denna chaufför aldrig ens varit utomlands fäller han i dagboken följande kommentar:

Jag kom att tänka på att USA ju är lite som ett intellektuellt fängelse på samma sätt som t.ex. Albanien eller Nordkorea. All den information som de läser är amerikansk, alla filmer, alla böcker. Hur skulle en människa kunna fatta någonting annat? I en sådan människas begreppsvärld är det omöjligt att någonting skulle kunna vara bättre någon annanstans (Dalet: 102).

Skildringarna är alla nedtecknade av finländare. De bilder som presenteras om finländare är alltså egentligen *autostereotyper*, de angår den egna gruppen. Även om de till innehållet är rätt lika är de skildrade *tolkningarna* av stereoty-

pin "finskhets" väldigt olika. Skribenterna väljer att beskriva denna bild och förhålla sig till den på olika sätt. Även om bilderna till sitt innehåll är lika så tillskrivs de alltså varierande värde. Ett exempel är karaktärsdraget *fåordighet*. För Alef och Bet är tystlåtenhet något negativt (Alef: 134): en kollega betecknas t.ex. som "ett sant exemplar av denna modell tysta och inte alltför hejiga och öppna finnar" (Bet: 41). Waw däremot sammankopplar beteckningen "tystlåten" med "fredlig" då han beskriver en kollega, vilket ger innehållet en positiv prägel (Waw: 158). Också Lamed betecknar den finländska tystlåtenheten som något positivt eftersom den inte är ett tecken på blyghet (Lamed: 14).

Dessa intressanta skillnader i tolkningsföreträde kommenteras mera utförligt senare i kapitlet. Här nöjer jag mig med att konstatera att stereotypiernas innehåll, de drag som stereotypierna byggs upp av, äger stor allmängiltighet i de analyserade skildringarna. Således finner jag stöd för de framlagda antagandena att stereotyper är bilder som man *delar med andra*, att de är *värdeladdade bedömningar* som kan vara såväl positiva som negativa, och att de innehåller en essentialiserande tendens: utgående från likheter på ytan (nationalitet, yrke) tillskrivs människor likheter också på ett djupare plan. Därtill finner jag också stöd för tanken att *kontexten spelar en roll för tolkningen* av en viss stereotypis karaktär och betydelse – det sista exemplet där samma innehåll värderades olika visar att stereotypierna inte kan förstås tagna ur sitt sammanhang.

Kategori

Enligt Worchels och Rothgerbers modell är *kategorisering* – enligt vilka kriterier gränserna för en stereotypis användningsmöjligheter dras upp, vem den anses röra – en annan komponent att beakta i analysen. En granskning av de kategoriseringar som presenteras i dagboks materialet visar att somliga kategorier på det hela taget är gemensamma för skribenterna, medan andra kategorier formas i texterna enligt särdeles olika kriterier.

Grupper som skapas utgående från konkreta, yttre nämnare uppvisar stor samstämmighet i skildringarna. Dyliga grupper är t.ex. "finländska arbetsgruppen", "de lokala myndigheterna", "cheferna på huvudkontoret". Till viss grad äger dessa kategoriseringar dock flytande gränser: dels kan den "finländska" arbetsgruppen inkludera personer från andra nordiska eller europeiska länder (Gimel, Dalet, Tet, Kaf, Lamed, Mem), dels kan den delas upp i undergrupper utgående från arbetsgivare i hemlandet eller yrke (He, Waw, Zaijn, Tet). I texterna behandlas dessa grupper dock som enheter som förutom yttre likheter också äger inre sådana. Ett exempel är den av Jod lanserade ter-

men "Företagsmannen"⁴¹. Denna kategori blir en bild för de finländare som jobbar på bygget. De tål alla omständigheter men klagar hela tiden och är överlag ganska pessimistiska, skriver Jod (Jod: 8, 24, 34, 83), de tål inte pappersarbete – helst vill de peta på motorn hela dagen (Jod: 14). De är kort-huggna i sina kommentarer, säger vad som helst till vem som helst (vilket dock ibland är positivt; Jod: 83), och är dessutom pinsamt äkta mansgrisar (Jod: 39, 49, 114, 129) – "*it's a man's world*" (Jod: 23). Deras envishet gränsar till galenskap (Jod: 40): "ett legendariskt uttryck av Företagsmannen: *'Everything is allowed in love, war, and building power plants'*" (Jod: 81).

Det finns dock även kategorier som inte äger denna allmängiltighet. De flesta kategorier som byggs upp på mera abstrakta principer uppvisar individuella variationer. Så är fallet t.ex. med den komplexa kategorin "landsmän". Utanför projektets ramar kommer skribenterna ofta i kontakt med andra utlänningar som vistas i landet. Vilka som ses som ödesbröder och gelikar under utlandsvistelsen och vilka som definieras som "andra" är en kategorisering som skribenterna gör på olika sätt. Detta framkommer då man analyserar hur fyra skribenter, som tydligt identifierar sig med den finländska gruppen, på olika sätt drar upp gränserna för denna grupp. Dessa skribenter framställer nationell tillhörighet som en viktig skiljelinje människor emellan, och beskriver samhörigheten innanför gruppen som stark och positiv. Att finländskhet är en faktor som förenar människor oavsett andra skillnader ses som en självklarhet. De som finns på andra sidan av gränsen, de som tillhör andra kategorier, skildras som annorlunda och avvikande. I Hes skildring mjukas denna gränsdragning mellan det egna finländska och allt annat inte upp av de speciella förhållanden som projektivet medför. Inte ens i vistelselandet, som erbjuder en starkt understruken annanhet att definiera det finländska emot, anser sig He ha något gemensamt med t.ex. övriga nordbor som han träffar:

Det är frustrerande att försöka se det som en gemensam nämnare att man kommer från Norden och att man vistas här, när det i själva verket är skitprat. Jag har då åtminstone ingenting gemensamt med nån dansk diplomatfru och vill inte ha det heller (He: 56).

En liknande kategorisering presenterar Waw. Att vara finländare skildras som någonting speciellt, i positiv bemärkelse, också i förhållande till övriga nordbor⁴². Så här beskrivs en kväll på den lokala nordiska klubben:

På klubben var det tennisfinal och stora skaror av danskar och svenskar följde den med spänd uppmärksamhet. Jag hade svårt att hålla mig för skratt

⁴¹ Denna kategori motsvarar i stort en annan av Jods kategorier, "suomipoika", men specificerar den ytterligare (Jod: 6, 7, 10, 17, 18, 26, 30, 39, 47, 51, 64, 68, 88, 90, 96).

⁴² Waw: 119 & 141 utgör dock två undantag: här förliknar sig skribenten med andra européer.

när jag kom dit och såg den entusiastiska tittarskaran och längre bort finländarna under taket med ölglas framför sig. [...] Jag menar bara att det verkar som att var och en har sin egen gren. Vi finländare tycks nog inte riktigt höra till samma gäng som de andra skandinaverna ... Och ärligt talat så bryr jag mig inte så mycket, de är nu inte så märkvärdiga, de heller (Waw: 109).

Även Zaijn och Tet framställer finländare som en egen kategori, på ett positivt sätt åtskild från andra grupper, och identifierar sig själva starkt med kategorin. Ändå uppvisar deras dagböcker väsentligen annorlunda gränsdragningar vad gäller andra skandinaver och européer än de ovannämnda: Zaijn och Tet är båda benägna att inbegripa dessa i kategorin "landsmän" under utlandsvistelsen. I sin text identifierar sig Tet och finner förenande likheter med andra nordbor (Tet: 49). Snarare än en kategorisering i "finländare" och "andra" tycks denna landsmannakategori i hans skildring vara en gränsdragning mellan "vita" och "svarta", vilket tydligt är allmänt på hans byggarbetsplats (Tet: 44). Även Zaijn intresserar sig för andra nordbor och européer, eller andra som "sett världen", och identifierar sig med denna bredare grupp i texten (Zaijn: 56, 64, 81, 118). Hans kategorisering kan beskrivas som en uppdelning i "lokalbefolkningen" och "alla andra" eftersom han verkar trivas i sällskap med så gott som alla andra nationaliteter än den lokala (Zaijn: 75, 81, 94, 109):

Jag började på en kurs i segling idag. [...] Vi är 7 personer i vår grupp, ett ungt par från Sydafrika, en irländsk man, en tyska samt ett engelskt par [...] Alla var jätte trevliga, och jag tycker att det är skönt att vara med andra expatrioter (Zaijn: 27).

Att kategorisering är en viktig del av stereotypifieringsprocessen, som de kognitiva teoretikerna antar, framkommer väl av dessa exempel. Att kategorisering måste kombineras med möjlighet till individuell tolkning är dock tydligt. Därtill finner vi i de anförda citaten också stöd för tanken att stereotyper byggs upp med den egna kulturen som *värderande måttstock*, något som även sammanhänger med deras självdefinierande karaktär – med hjälp av dessa generaliseringar beskrivs också den egna identiteten. Således verkar tankarna om stereotypiernas "*alter ego-funktion*" intressant att föra vidare.

Homogenitet

Homogenitet – antaganden om inre likheter i den grupp som en stereotypi är avsedd att beteckna – är ytterligare en komponent som Worchel & Rothgerber inkluderar i sin modell. Föreställningen om inre likhet är en av de främsta komponenter som skiljer dagböckerna åt, enligt mig. För att komma åt denna skala av olika föreställningar om stereotypiernas allmängiltighet och tänkbara

undantag till regeln använder jag begreppstriaden *öppna*, *slutna* och *låsta* bilder (R Illman 2002a).

Alla de analyserade skildringarna innehåller generaliseringar och stereotyper, både om den egna gruppen och om de upplevda andra. En intressant aspekt av dessa bilder är dock i hur varierande grad de implicerar en inre likhet i de grupper som skapas. Med *öppna bilder* avser jag sådana antaganden som är tentativt hållna, i medvetenhet om att bilderna är just *bilder* och inte eviga sanningar. Om erfarenheten visar att bilden inte fungerar som förklaring till upplevelserna på byggarbetsplatsen förändras den utan större möda. Denna sorts bilder skildras bl.a. av Kaf. I följande exempel använder han stereotyper ("finländares logik", "lokal logik"), men säger sig vara beredd att på ett värdeplan se dem som öppna:

En finländares logik är inte alltid rätt den heller, men om man resonerat en stund och kommit fram till att så här borde man göra, så måste man göra så oberoende av om någon har en annan åsikt. Om den lokala logiken också efter en stunds resonering verkar OK så finemang, då gör vi så (Kaf: 18).

Ett liknande exempel på öppna bilder finns i Lameds skildring: där är finländare inte pålitligare än lokalbefolkningen bara på grund av sin grupptillhörighet (Lamed: 12, 27, 69, 88, 98, 105, 123, 208). Det bereder honom inga svårigheter att först beskriva en finländsk kollega som "en väldigt systematisk person" och sedan, i nästa andetag, konstatera att även en lokal kollega "är en mycket systematisk man" (Lamed: 142f).

I andra dagboksavsnitt återfinns bilder som är mera slutna till sin karaktär. Här gör skribenterna bruk av generaliseringar då de beskriver såväl andras åsikter och förväntningar som dessas karaktär och personlighet. Dessa *slutna bilder* anses av skribenterna äga allmän giltighet i den berörda gruppen och de kan vara både positivt och negativt laddade. Ett exempel på en sluten positiv bild ges av Alef:

Det är detta jag tycker om på dessa breddgrader: spontanitet! Mitt i allt blev det fest och alla dansade, på bord och stolar, och var glada. Hemma skall det sprit till för att man skall våga dansa ut sin glädje, men här behöver de enbart lite latinska rytmer för att få igång festen. Det tycker jag om! (Alef: 150).

De slutna bilderna kan också vara negativa till sin karaktär så att de blottlägger karakteristika som ses som allmängiltiga men negativa komponenter. Kulturen formar individen, tycks vara kontentan av följande citat ur Gimels dagbok. Genom att införa en förmildrande klausul inom parentes i citatet låter han läsaren veta att han är medveten om att utsagan inte är undantagslös. Ändå ter det sig som ett så allmänt karaktärsdrag att han finner det värt att notera som en förklaring till hur folk är i denna del av världen.

[Lokalbefolkningen] (inte alla förstås) är giriga till sin natur och försöker lura pengar av främlingar så fort de har chans till det. Ger man med sig första gången kräver de mera nästa gång (Gimel: 71).

Steget över till *låsta bilder*, generaliseringar som kanske kunde klassas som fördomar eller rasism, återfinns också i skildringarna. Dessa är utsagor vilka inkluderar antaganden om en total homogenitet – de avser att gälla alla gruppmedlemmar utan undantag. På denna typ av bilder har jag i materialet endast funnit negativa exempel. Utgående från sin erfarenhet av att leda en lokal arbetsgrupp beskriver Gimel gruppmedlemmarnas kollektiva karaktär:

De är som schackknappar som man flyttar i avsikt att åstadkomma någonting. Man måste flytta på alla för ingen rör sig automatiskt eller har initiativförmåga. [...] Spelet är förlorat om man blir arg. De gör ännu mindre arbete då. Man kan inte koordinera deras arbete om man blir förbannad på att de är apatiska. Egentligen skall man leda dem som en vallhund vallar fåren. Man måste förklara hela tiden och alarmera om någonting går fel alldeles som vallhundar biter fåren när de inte lyder. Ofta om de själva tar initiativ går det på tok så det är inte önskvärt (Gimel: 34).

Dessa låsta bilder av den andres karaktär kan av skribenterna också projiceras bakåt i tiden som förklaringar till varför en ojämlig situation uppstått. Bilderna kan också projiceras framåt i tiden och skapa rätt hopplösa föreställningar om framtida möjligheter till dialog och förståelse. Därmed legitimerar bilderna den rådande maktfördelningen:

Man behöver bara titta på hur de betar sig i trafiken här för att märka att de inte alls kan tänka längre än näsan räcker. Och eftersom de inte kan förbereda sig och planera längre in i framtiden så följer ju fullständigt kaos, för ingen ids följa reglerna eller tänka på att det gemensamma bästa kanske någon gång också blir bra för en själv. Eftersom människorna här ända sedan de är små är analfabeter och inte får lära sig någonting så kan de ju inte heller som vuxna ta till sig och lära sig någonting nytt (Waw: 44).

Utgående från materialet kan man alltså sluta sig till att antaganden om homogenitet är centrala delar av stereotypiformalionen. De stereotyper som används i dagböckerna varierar dock kraftigt på denna punkt – både från skribent till skribent och från avsnitt till avsnitt i samma text. Man kan inte säga att en skildring uteslutande bygger på öppna bilder och en annan på låsta, utan hela skalan finns representerad i alla dagböcker. Liksom A.A. Berger (1999: 135) kan vi kalla stereotypierna grova förenklingar, men detta är en grovhet som varierar. Ett annat påstående som också tydligt exemplifieras i detta avsnitt är stereotypiernas anknytning till *emotioner*, *motivationer* och *sociala*

sammanhang. Det sista citatet ger också stöd åt tanken att stereotyper ingår i *ideologiska, sociala* eller *politiska maktspel*: i detta fall används de för att rättfärdiga en globalt sett ojämlig situation. Därtill kan man notera att stereotypierna i dessa fall också definierar de förväntningar som riktas mot den grupp som stereotypierna gäller.

Betydelse

Betydelse och centralitet, såsom denna komponent definieras av Worchel & Rothgerber är en företeelse som bereder mig vissa svårigheter i anslutning till det empiriska materialet. Inte därför att denna komponent vore irrelevant i de stereotyper som framställs, utan därför att den i detta fritt komponerade material är svår att skilja från själva tolkningen. Det utdrag ur Bets dagbok som i nästa avsnitt exemplifierar individens tolkning är också ett belysande exempel på hur olika delar i den generaliserade bilden förstärks i sin betydelse och överskuggar andra delar som försvagas och träder i bakgrunden.

Väljer man dock att förstå Worchel & Rothgerbers begrepp centralitet och betydelse som *vilken betydelse i argumentationen* stereotypierna äger, hur väl de anses förklara fenomen och erfarenheter, finns intressanta iakttagelser att göra i dagböckerna. Det framkommer tydligt att stereotypierna spelar en mera central roll i vissa skildringar än i andra; detta inte bara genom att generaliseringar flitigare används av en del, utan också genom att den vikt som de tillskrivs är större i somliga skildringar än i andra. Även här placerar sig skildringarna på en löpande skala. Den ena polen utgörs av texter där stereotypierna uteslutande fungerar som skämtsamma randanmärkningar, den andra polen av skildringar där stereotypierna utgör fundamentala hörnstenar i verklighetsbilden. För att belysa variationerna väljer jag exempel ur skildringar nära endera polen, men de flesta skribenter väljer en position någonstans mellan dessa ytterligheter.

En skildring där stereotypierna spelar en viktig roll är Bets. I hans text är de generaliserade föreställningarna om såväl den lokala kulturen och dess representanter som hemlandet Finland och dess invånare centrala komponenter. Han framställer det som naturligt att "olika kulturer tänker och arbetar på olika sätt", och i den bild han skapar av projektverkligheten använder han slutna bilder om den lokala befolkningens mentalitet, arbetssätt, värderingar m.m. Ett belysande exempel på stereotypiernas roll i hans förståelse både av landsmännen och av de lokala arbetarna är en passage där han betecknar en landsmans vägran att hälsa på lokala arbetsledare som ett stort "missöde". Det är viktigt i denna kultur, påpekar han, att "man hälsar på varandra, presenterar sig och förklarar lite vem man är och vad man vill göra" (Bet: 21). Enligt Bet förstår inte denna finländare, liksom finländare överlag, det lokala språket –

och ännu mindre förstår han sig på "hur folk fungerar och tänker här" (Bet: 22). Såväl bilden av människan i den lokala kulturen som av finländare är alltså generaliserad hos Bet. Han tar också fasta på att olika kulturer som kollektiv arbetar på olika sätt. I det följande beskriver han en mångkulturell diskussion han varit med om; slutenheten i bilden av kulturerna och människorna är tydlig. Människor fungerar på olika sätt, men inom en kultur ytterst lika, framhåller han:

Det som jag tycker är synnerligen intressant i detta möte är att här sitter direkt minst tre länder, tre språk, tre kulturer ... och alla skillnader är så otroligt tydliga. Naturligtvis vet alla vad som skall diskuteras, men skulle man riktigt vilja övertyga skulle man även fundera lite på vem som lyssnar och vem som skall övertygas. Hur skall man övertyga och tala till en person från USA? Eller [detta land]? Eller Finland? (Bet: 18)

"I dessa länder ifrågasätter man inte chefen" förklarar Bet (Bet: 52) och beskriver en händelse "typisk för detta land och kultur" (Bet: 112). En lokal chef, enligt Bet en "bra typ", har ett kontrakt som gör att han står högre i rang än de övriga lokala cheferna. Enligt Bet har han således "en möjlighet att visa sin position och gör det", bl.a. då han yrkar på att arbetsledarna skall komma till hans kontor för att hämta vissa papper istället för att själv föra dem. Detta, anser Bet, "är så j***a typiskt. Därför skall man försöka hoppa över så många mellanhänder som möjligt, sekreterare etc. i denna del av världen" (Bet: 112).

Bet konstaterar också att en annan mentalitet råder i det land där han vistas gällande kompetens och anställningsvillkor. "Det händer ofta i dessa länder" att man anlitar släktingar för att utföra arbeten på bygget (Bet: 75). Också i övrigt är Bet kvick att skriva om hur man tycker och tänker "i dessa länder" eller "i denna kultur". Enligt honom bör man anpassa arbetsätten efter detta – t.ex. förespråkar han ett avslappnat, informellt möte mellan de olika parterna för att lära känna varandra innan arbetet börjar: "Detta kan vara speciellt viktigt inom vissa kulturer" (Bet: 10). Ett annat drag som karakteriserar lokalbefolkningen, iallafall dess kvinnliga representanter, är dålig organisation, vilket gäller bl.a. byggets lokala sekreterare:

Hon är lite vimsig – latinskt vimsig – hon gör vad han [site manager] säger men inte mer, hon tänker väl och är väldigt snäll, men hon glömmer även vissa saker. [...] Hon har i alla fall bott i USA under en lång tid och känner västerlänningar bättre än många här – även om nordeuropéer är väldigt annorlunda – och talar dessutom engelska perfekt, vilket inte alla gör och är totalt nödvändigt då varken N eller M [finländska chefer] kan ett enda ord spanska (Bet: 25).

De slutna bilderna på kulturplanet är framträdande även i Gimels resonemang. Stereotypierna skapar för honom en väsentlig tolkningsram under utlandsvistelsen. Bilden av den andre är sluten i färdiga förpackningar. Gimel säger sig vara intresserad av de ledningsmässiga principerna i en mångkulturell miljö: hur leder man en arbetsgrupp i denna del av världen? Intressant nog ser Gimel, i likhet med Bet, det som relevant att anpassa ledarstrategier enligt den kultur man arbetar i, eftersom kulturens inverkan på arbetssättet anses given. Då han får samarbeta med en lokal chef konstaterar han förvåningsfullt att han nu "säkert kommer att lära [sig] hur det är att arbeta med asiater" (Gimel: 10). Här måste man tillämpa en speciell strategi: de lokala arbetarna "är som zombier" skriver han, "det tar lite tid att förstå och tro hur mycket man måste styra och leda dem" (Gimel: 18, 34).

Jag har lite tränat upp mina egna ledaregenskaper med de [asiatiska] gästarbetarna som de senaste veckorna har jobbat med att avlasta containers. Först och främst måste man ha goda nerver och en god organisationsförmåga ... (Gimel: 34).

Olika kulturer präglar sina medlemmar på olika sätt och ger dem en gemensam kulturellt betingad karaktär och igenkännbara drag framhåller Gimel. I hans porträtt av den andre framkommer denna dragning till generaliseringar och slutna bilder t.ex. då han beskriver vad han lärt sig av en erfaren engelsk kollega. Enligt denne är finländare dåliga på interkulturellt samarbete: "enligt N har vi enormt hög kompetens men vi är på samma gång individualister". Att Gimel i återgivandet av detta samtal använder beteckningen "vi" är intressant, han tycks ta till sig denna bild av finländare som korrekt – som något som angår honom personligen. Av samma kollega får Gimel också veta att asiater är som robotar: "man måste säga åt dem allt vad de skall göra" (Gimel: 6). Dessa utsagor är alltså inte Gimels egna utan citeras efter kollegans berättelse. I mitt tycke är det dock relevant att lyfta fram dem eftersom Gimel tydligen ser på resonemanget som rättmätigt och korrekt då han bryr sig om att återge det i fältdagboken och också anammar en utomståendes beskrivning av den kultur han själv ser sig som en del av. Gimel återger även följande historia, berättad av samma person, som ett varnande exempel:

Nordbor är arroganta och kan ha svårt att arbeta med asiater. Som ett varnande exempel berättade han om en övervakare i ett liknande projekt i Singapore som hade skrikit ohejdat åt en underleverantör framför alla arbetare. Detta skall man absolut inte göra i asiatiska länder. Det är en stor skam för en asiat att bli uppskälld och framförallt officiellt. Efter det kan man räkna med att samarbetet med dem är slut. Men man skall heller inte vara alltför sympatisk med dem och svälja allt. Det gäller bara att framföra sin förtvivlan eller det man vill ha ändring i på ett sakligt sätt. Åt en nordbo kan

man skrika men en asiat förlorar ansiktet. Skamkänslan är betydligt värre bland dem än oss (Gimel: 8).

Liksom Bet bär Gimel med sig bilder av vad han upplever vara typiskt för den ena eller den andra nationaliteten eller kulturen.

En finländare är van att en sak blir gjord omedelbart då man fått en order. Här måste man ha tålmod och vara beredd att upprepa sig. Kulturskillnaden i det här fallet är stor och kan pröva förhållandet mellan oss och dem. De som vi har haft att göra med har dessutom verkligen irriterande stil då de talar till oss. [...] Jag hade väntat mig att asiater skulle vara mycket artigare (Gimel: 14).

Kulturen formar alltså den enskilda individens personlighet enligt Gimel, men man måste försöka förstå och göra det bästa av situationen. Han är mån om att poängtera att skillnader inte alltid måste betyda problem – de kan också uppfattas som positiva och erbjuda en möjlighet att lära sig nya sätt att kommunicera och leda (Gimel: 21). Det faller enligt Gimel på hans egen lott att bearbeta de mentalitetsklyftor som råder mellan "oss" och "dem" och anpassa sig till denna fragmenterade verklighet: "Vi är i deras land och bör acceptera deras mentalitet" (Gimel: 8). Han är också väl medveten om att de egna förhandsföreställningarna ofta är slutna och påminner sig själv om detta i texten: "Förstås skall jag inte dra alla tre miljoner över samma kam" (Gimel: 8).

Den motsatta tendensen – att tillskriva stereotypierna endast ringa värde – är markant i Lameds skildring där, som redan noterats, finländarna inte tillskrivs större tillförlitlighet än andra enbart på grund av sin grupptillhörighet (Lamed: 12, 27, 69, 88, 98, 105, 123, 208). Visserligen förekommer stereotyper i Lameds skildring. Om "typiska människor" på vistelseorten skriver han stundvis med hjälp av mer eller mindre låsta bilder: de talar en avart av engelska (Lamed: 16), har missförstått begreppen kvalitet och gott arbete (Lamed: 17, 194) och håller inte tider (Lamed: 34). Männenn har svårt att ta order av kvinnor och sköta hushållssysslor (Lamed: 58, 155). För det mesta är generaliseringarna dock uppenbart humoristiska och skämtsamma i tonen: "hur skall jag lära mig namnet på alla 'Ravirungarbaragiripatturs' som jobbar här" (Lamed: 4) undrar han då han nyss anlant. Ibland noterar Lamed också att hans åsikt bara är ett av många vinklade perspektiv (Lamed: 7, 44). I följande citat framkommer att den stereotypa beskrivningen av lokala chaufförer egentligen inte tillskrivs något större förklarande värde, orsaken tycks ligga i sammanhanget mer än i essensen:

Vägarna är med nordiska mått mätt i bedrövligt skick (eg. obefintliga), förarna endera tokiga, berusade eller IQ-befriade (förmodligen blott uppvuxna

med denna laglösa trafik) och fordonens kvalitet som regnbågens alla färger (Lamed: 3).

Då stereotypierna intar en undanskymd position i skildringen gäller kommentarerna som nedteknats oftare enskilda personer än hela grupper. Lamed betecknar enskilda chaufförers körsätt som vettlöst, inte lokala bilförare överlag (Lamed: 20f), enskilda lokala chefer som flitiga och noggranna eller ovilliga att arbeta och opålitliga, inte lokala personer överlag (Lamed: 50, 82, 100, 174, 177f). I följande citat dekonstruerar han skickligt stereotypin om "företagsmannen" – arbetet inom den internationella projektindustrin är något som upplevs och beskrivs på olika sätt av olika deltagare, tycker han:

Har märkt och förstått att arbetstakten/-kulturen skiljer sig en hel del mellan siten och Finland. Hade den uppfattningen att man arbetar mycket "hårt" på site, något som jag dock numera uppfattar som en kliché. Förvisso kan man göra långa dagar här, men arbetstakten är definitivt maklig. Detta kan förstås variera mycket mellan olika siter, olika länder och olika anställda. [...] Sitemiljön kan visserligen många gånger vara kaotisk, såsom t ex den civila sidan i detta projekt, men inte ens detta hindrade N [finländsk chef] från att läsa Helsingin Sanomat efter lunch (Lamed: 59f).

Tendensen att underkänna stereotypa förklaringsmodeller är tydlig även i Mems skildring. Här är det dock inte fråga om att se stereotypierna som skämt och randanmärkningar – här beskrivs helt enkelt erfarenheterna med hjälp av, jämförelsevis, uppseendeväckande få stereotyper. Några få bilder avsedda att porträttera människor "överlag" i vistelselandet och på bygget förekommer: de lokala betecknas som "inte alltid så fiffiga" (Mem: 11) och inom hem och arbete gäller traditionella könsroller (Mem: 6, 103). På restauranger och nattklubbar är allting "for sale", kommenterar Mem upprört i början av sin vistelse, helt öppet dessutom (Mem: 5, 6). Och så är kommersialismen viktig:

Största fritidsintresset i det här landet är att shoppa, å det märks. Alla har ett grymt behov av att spendera pengar på gud vet vad. Bara man köper, det är huvudsaken (Mem: 8).

Flera stereotyper förekommer faktiskt inte i dagboken; karakteriseringar avsedda att gälla som personlighetsbeskrivning för alla människor i en uppfattad grupp är ovanliga. Det drag som däremot präglar Mems beskrivning i fältdagboken är koncentrationen på individer. Såväl finländare som andra européer och lokalbefolkningen beröms och kritiserar på basis av personliga egenskaper, inte grupptillhörighet, och jämförelser mellan "här" och "hemma" görs endast undantagsvis (Mem: 101).

Då Mem i dagboken diskuterar sina kolleger på byggarbetsplatsen och bedömer deras prestationer har nationell tillhörighet ringa betydelse; han skriver att samtliga kolleger är "ganska färggranna personligheter" (Mem: 25). Om både utländska och finländska chefer kan han skriva att de är lugna och kunniga personer (Mem: 22, 26, 81) som inte bara beklagar sig utan åtgärdar problemen (Mem: 38, 77). Också de kritiska kommentarerna riktas främst mot kollegerna som individer, inte gruppmedlemmar. En utländsk chef beskrivs som "fel man på fel plats" (Mem: 4), som aggressiv eller gnällig till sitt sätt (Mem: 7, 50, 102), obeslutsam eller okunnig (Mem: 22, 36, 72). I liknande individuella termer beskrivs finländska chefer: de har svårt att kommunicera (Mem: 10, 100) och slarvar i jobbet (Mem: 24, 27). Viktigare än vilken grupp någon tillhör är hurudan "typ" man är. En del beskrivs som "konstiga typer" som Mem "inte får grepp om" och därför ogillar (Mem: 68, 70, 90, 97f). Andra anser han sig genomskåda: de är inte så farliga som de ser ut (Mem: 84f, 107). Ett belysande exempel är följande citat där Mem beskriver sitt ogillande av en finländsk kollega i rent personliga termer:

Jag vet inte vad det var men jag hade något emot N direkt då jag såg honom imorse, jag menar, han verkar ok på ett sätt men sen verkar han inte ha någon motivation när det gäller jobbet. Dessutom röker han i bilen på vägen vilket jag inte gillade alls (Mem: 34).

Stereotypier kan alltså äga olika betydelse för olika individer i olika sammanhang. Detta ger stöd åt den tanken som lades fram tidigare i kapitlet: att stereotypier inte bara är redskap för minne och språk, utan också hjälper människan att skapa *mening* i tillvaron och de erfarenheter hon gör. Bruket av stereotypier i dagböckerna kan således ses som *en verksamhet som strävar efter mening och sammanhang*: de hjälper en individ att strukturera och skildra vissa drag av den sociala verkligheten, såsom den framträder för henne.

Tolkning

Det är nu dags att behandla den sista av Worchel & Rothgerbers stereotypidimensioner: tolkningen. Som framkommit tidigare är dagboksmaterialet mättat av olika tolkningar av allmänt förekommande bilder. Medan Finland t.ex. i vissa skildringar framställs som paradiset på jorden är hemlandet i andras tolkning en symbol för tristess, inskränkthet och grå vardag. Två exempel kan belysa detta:

Men Finland är ett nära nog fantastiskt ställe som känns nästan himmelskt. Där fungerar allting, människorna är smarta (eller d.v.s. en del kanske är det) och luften är mer eller mindre ren och också i övrigt behaglig (Waw: 123).

Jag är till naturen ganska öppen och sitter gärna och småpratar om det mesta. Men då jag träffar en typisk finländare som helst sitter tyst för att jag inte kan finska, då klipper också jag av! Så denna morgon då jag delade baksätet med denna [finländare] fick jag ytterligare bekräftat för mig själv att jag inte vill eller skall jobba för finländska företag i framtiden. Just för att de är så inåtvända och fulla med fördomar. Jag orkar inte träffa alla dessa finsktalande finländare och ständigt utsättas för deras känslor! Det finns så många trevliga nationaliteter och andra länder att jobba i. Det räcker med detta Företagsprojekt inom den finländska industrin! (Alef: 134)

Detta stämmer väl överens med vad som refererades tidigare: nationaliteten kan betyda olika saker för olika människor som delar denna tillhörighet. Jag finner det dock mera intressant att i samband med denna fråga om tolkning diskutera hur *en enskild individs* tolkning av en generalisering förändras över tid. För att exemplifiera detta går jag till Bets dagbok där en intressant utveckling pågår under skildringens gång vilket medför en ambivalens i tolkningen av den lokala miljön. Inledningsvis skildrar Bet i generaliserade bilder sin uppskattning för den lokala befolkningen:

I dessa länder är folk precis som vi, bara mera – jag menar – när man är glad, arg, lycklig, kär etc. så är man bara ännu mera här än en standardfinne. Jag tycker väldigt mycket om människorna här. De är humana och känsliga (Bet: 11).

Förutom uppskattningen gentemot det lokala som kommer till uttryck i citatet visar Bets dagbok också upp en entusiastisk strävan att förstå det lokala. Bet framför många råd och tankar om hur man skall arbeta med människorna och företeelserna här.

Att arbeta i olika länder och kulturer kräver att man lite analyserar och tänker hur människor, funkar, tänker och gör. Människor är inte mekaniska saker som funkar likadant. Detta handlar om samarbete, vilket kräver respekt och ömsesidigt utbyte av nyttor. [...] I Finland kanske det räcker med att säga till en arbetare att "vi gör så här" och arbetarna mumlar lite men går och gör det. Här krävs betydligt mera sociala och närmare sätt att umgås. Detta är en kollektivistisk kultur där man absolut fungerar bra i ett lag och trivs tillsammans, men detta kräver också mycket av en ledare – inte bara morr och raka rör (Bet: 22).

Så småningom växer dock en attitydförändring fram i Bets skildring. Fascinationen i berättandet och de positiva åsikterna om samarbetet i den mångkulturella miljön följs av en lång tystnad. Efter att i flera veckors tid inte alls skriva om de lokala kollegerna konstaterar Bet en dag att han varit för blåögd och

naiv. "I början tyckte jag inte alls om detta gnäll" kommenterar han kollegernas inställning, men "nu ser jag ju själv att det är sant" (Bet: 82). Till en början för han försiktigt fram sin ändrade åsikt: kanske stämmer det att de lokala cheferna lovar mer än de åstadkommer (Bet: 48). På allvar kommer frustrationen in i skildringen efter tre månader då tolkningsramen helt förändrats. Då skildrar Bet en uppgivenhet över att inte förstå: "har de inte alls lyssnat", "kan de inte alls tänka själva", undrar han då säkerhetsföreskrifterna ännu en gång förbigåtts (Bet: 54).

Hur kan de överhuvudtaget gå upp där? Tänker de alls på sin egen säkerhet? Är de inte alls rädda om sina liv? Det hela verkar absurt. Här skall vi stå och förklara att "klättra inte upp där för, som du ser, är ställningen i så dåligt skick att den kan rasa när som helst och du kan falla ner och dö!". Kan de inte förstå detta av sig själva? (Bet: 52).

Därefter övergår Bet till att mera kritiskt beskriva vad han upplever som de lokala kollegernas oförmåga att tänka självständigt:

I dessa länder ifrågasätter man inte chefen och jag funderade att man skulle säga till någon att klättra högst upp på kolumnerna och säga till honom att gå där, över 10 meter upp i luften, tvärs över en balk som är 15 cm bred för att testa om det håller. Han skulle göra det! Har de ingen egen vilja, tänker de alls själva? Om jag skulle säga till någon att gräva en grop och sedan fylla igen den och därefter göra om allt en gång till så skulle de säkert göra det utan att fråga (Bet: 52).

Skildringen av de lokala kollegerna blir alltså småningom direkt cynisk. Förändringen i Bets tolkning leder till förbrukat förtroende: man kan inte lita på något som de säger, man måste dubbelkolla allt själv (Bet: 95, 99). Då han jämför de lokala arbetarna med apor är det svårt att känna igen de tidigare sidornas kultursensitiva kosmopolit (Bet: 57). Tonen i Bets skildring förändras alltså markant. Intressant är att dessa frustrerade och negativa tolkningar främst dyker upp i mitten av dagboken. I slutet avtar de åter. Kanske blir det för viktigt för Bet att hålla ihop sin egen självbild och kunna åka hem med en positiv upplevelse? I dagboken återgår han iallafall mot slutet till att poängtera att skillnader i arbetssätten inte måste betyda problem – de kan också uppfattas som positiva eftersom de erbjuder en möjlighet att lära sig nya förhållningssätt (Bet: 94). En återgång till tongångar som påminner om skildringens inledande tolkningsram sker alltså, och Bet avslutar sin fältdagbok med uttryck för beundran, exotik och förståelse (Bet: 122).

Ytterligare några viktiga poänger i diskussionen om stereotyper har nu kunnat exemplifieras. Individerna är inte bara en passiv mottagare av bilder som delges henne utifrån, utan är själv en *aktiv faktor* i den process genom vilken

stereotypierna formas. Även om stereotypierna i många hänseenden är sociala fenomen kan den enskildes tolkning av bilderna, och de förändringar i självbild och synen på omvärlden som därmed uppstår, inte förbises. Därtill ger analysen stöd för tolkningen av stereotyper som *dynamiska* och *föränderliga fenomen*. De har en dynamik som påverkas av såväl rumsliga och tidsmässiga som tolkningsmässiga inslag.

4.5 Sammanfattning – Stereotypiernas kalejdoskop

I detta kapitel har jag studerat de gränsdragningar i form av stereotyper som återfinns i de analyserade dagböckerna. Jag har beskrivit och exemplifierat en syn på stereotyper där dessa generaliseringar betraktas som dynamiska och kontextbundna bilder med vars hjälp individen skapar mening i sin tillvaro och i sina relationer. Att stereotypierna byggs upp av såväl socialt och kulturellt ärvt material som individuella tolkningar har därtill poängterats. Detta stämmer överens med den kunskapssyn som studien utgår ifrån, och belyser därtill aspekter av de analyserade skildringarna på ett klagörande sätt. Stereotypierna kan i min tolkning beskrivas med en alludering till *kalejdoskop*. Genom det vridbara tittskåpet ser vi en bild som ständigt förändras – dels framträder nya bilder för vårt öga då vi skakar om vår optiska leksak, dels kan olika individer se olika saker och på olika sätt tolka mönstren av färger, ljus och skiftningar som framträder. På liknande sätt kan man säga att också stereotypierna fungerar. Efter denna analys anser jag att stereotypierna kan betraktas som *relevanta komponenter* i dagböckerna. Jag uppfattar också att modellen för stereotyper skapad av Worchel & Rothgerber fungerat klagörande. Jag finner det intressant att föra frågan om olika inflytanden (kollektiva och individuella nämnare) vidare, och tycker mig också vinna stöd för antagandet att stereotyper kan ses som betydelsemättade bilder med viktiga roller i meningsskapandet.

På vilket sätt kan analysen av dagboksmaterialets stereotyper som gränsmarkörer relateras till den teoretiska tolkningsram som formulerades i inledningen? För det första anser jag att den ovan framlagda förståelsen av begreppet stereotypi stämmer väl överens med den människo- och kultursyn som jag anslutit mig till. Genom att peka på variationer i stereotypernas gränser, liksom variationer i det värdemässiga innehåll som de anses stå för, kan stöd ges åt den dynamiska kulturdefinition som fungerar som studiens utgångspunkt. Stereotyper är inte föreställningar om statiska, på förhand givna entiteter som existerar likt oavhängiga naturlagar i en objektiv yttre värld. Stereotyper är konstruktioner om konstruktioner. Genom att visa hur olika skribenter i dagboksmaterialet tolkar och förstår de till innehållet ofta likartade stereotypierna på olika sätt kan bekräftelse, å sin sida, ges åt synen på människan som på

samma gång unikt reflekterande subjekt och situerad kulturvarelse. En utgångspunkt som formulerades i inledningen var att förståelsen människor emellan inte enbart kan betraktas som en kunskapsmässig fråga. Stereotypi-analysen ovan har, enligt mig, på ett övertygande sätt visat att kunskaper aldrig kan skiljas från en attityddimension: de kunskaper vi tar till oss formas av de attityder vi bär med oss in i mötet.

Med studiens syfte för ögonen kan det konstateras att några av de viktiga frågor som formulerades i uppgiftsbestämningen nu funnit svar. Jag anser att detta kapitel förmått svara på frågan om *vilka* generaliseringar som förekommer i materialet, och också gett åtminstone partiella svar på frågan *hur* självbilder och bilder av upplevda andra skildras med hjälp av stereotypier i materialet. Stereotypiernas funktion som gränsmarkörer har vidrörts, men här finns en springande punkt, vilken gör att analysen av stereotypiernas form och funktion i detta sammanhang inte kan anses heltäckande. Så här långt har ingen förklarande belysning kastat ljus över den *emotionella* karaktär som så tydligt framträder i de ovan anförda citaten där stereotypa åskådningar aktualiseras.

Också de forskare vars studier fungerar som teoretisk utgångspunkt för analysen nämner den viktiga roll som emotioner spelar då strävan är att skapa en helhetsbild av människors möten. Möten mellan människor som definierar sig själva som olika varandra kulturellt sett involverar ofta starka känslor av olika valörer, konstaterar Jensen, och framhåller vikten av att på något sätt redovisa för detta i forskningen (Jensen 1998: 13). Dahl ser den affektiva aspekten som en av tre grundläggande komponenter i kulturella möten (Dahl 2001: 176). Individens känslor inför en situation som involverar upplevelser av främlingskap och identifikation får inte förringas och ses som mindre viktiga än kunskaperna och attityderna, anser han (Dahl 2001: 69). Den emotionella aspekt som dels omtalas i forskningen, dels kommer till synes i materialet har ännu inte fångats in i analysen.

En annan slutsats som dragits i detta kapitel, men som ännu bara flyktigt vidrörts, är frågan om *mening*. Som nämnt anser jag mig finna stöd för antagandet att stereotypier kan ses som betydelsemättade bilder med en viktig funktion som gränsmarkörer i meningsskapandet – men implikationerna härav är ännu vaga. I det hermeneutiskt inspirerade perspektivet är frågan om mening central: att förstå en annan människa är att se hur hon skapar mening i sin tillvaro (Gothóni 2002a: 165; Nynäs 2001: 58). Inte minst därför bör diskussionen föras vidare.

Att förhålla sig till sin motpart som ett Det är att dra upp tolkningsmässiga gränser: Jag-Det är särskiljandets ord, skriver Buber (1994: 34). Stereotypierna ser jag som ett exempel på sådana förhållningssätt i materialet, de konstituerar vad man kunde kalla ett *icke-möte*. Även detta kräver vidare klargöranden.

Jag har alltså funnit en tolkning av stereotypier som *delvis* passar ihop med den teoretiska ram som valts för analysen. För att på ett tillfredsställande

vis kunna tolka stereotypierna inom de ramar som den reflekterande forskningen uppställer krävs dock ytterligare analys, omarbetningar och fördjupningar. Detta blir min uppgift i de följande två kapitlen. För att bättre kunna redovisa för den emotionella aspektens relevans i stereotypiernas sammanhang och för att på ett mera nyanserat sätt kunna diskutera betydelsen av meningsskapande, undersöker jag i följande kapitel dessa två aspekter mera djupgående. Att använda *symboler* för att skapa mening är någonting allmänskligt, påpekar Dahl (Dahl 2001: 21). Även jag prövar ett symbolperspektiv för att nå djupare i förståelsen av stereotypierna som skapare av tolkningsmässiga gränser i kulturella möten.

5. GRÄNSER I EN SYMBOLISK VERKLIGHETSTOLKNING

Vi människor bygger alltså upp en försvarlig del av vår verklighet via symboler. [...] Via symbolerna bygger vi en verklighet som inte kan åstadkommas på något annat sätt (Holm 1997: 39).

Symbolernas – det mångtydigas – roll i erfarenheten av kulturella möten är temat för detta kapitel. I kapitel fyra framlades antagandet att stereotypier fyller en viktig funktion i de analyserade dagböckerna genom att erbjuda ett verktyg för gränsdragning. Med stereotypigränsernas hjälp kunde skribenterna skapa mening i sina erfarenheter och tolkningar av kulturella möten. Frågor om människosyn, kultursyn och kunskapens symbios med attityder fann tänkbara svar, men frågor om själva *innebörden i meningsskapandet*, samt de stereotypa föreställningarnas *emotionella karaktär* förblev obehandlade. I detta kapitel försöker jag råda bot på denna skevhet genom att argumentera för att stereotypier i sin meningsskapande och verklighetsstrukturerande roll – kalejdoskop som jag benämnde dem – kan tolkas som symboler⁴³. Jag granskar det mångtydiga symbolbegreppet närmare för att belysa både form och funktion. Sedan knyts teoridiskussionen an till dagboksmaterialet för en analys av huruvida dessa begrepp kan ge ytterligare värdefull belysning åt de gränsdragningar som återfinns i skildringarna.

Emotioner och meningsskapande hänförs ofta till religionspsykologins domän, och jag kommer därför att delvis röra mig inom det ämnets gränser. Som framhölls i kapitel två aktualiseras frågan om mening dock även i hermeneutiken, och avsikten är därför att på ett bredare plan granska de gränsdragningar som kommer till uttryck i materialet.

⁴³ Denna tankegång har jag tidigare presenterat i R Illman 2000 och fört vidare i R Illman 2002a.

5.1 Stereotypier som symboler

Som meningsskapare kan stereotypierna sägas fylla en symbolisk funktion i människans verklighetstolkning – de visar vad som värderas som viktigt och ger verktyg för att framföra detta (DeMarinis 1998: 53). För att vidareutveckla den tolkningsmodell som presenterades i föregående kapitel vill jag nu, utrustad med en symbolteori med element hämtade ur olika religionsvetenskapliga domäner, studera stereotypierna som en pusselbit i den process som utgör människans *symboliska verklighetsbygge*.

I det föregående kapitlet argumenterade jag för behovet av mera djupgående förklaringsmodeller för stereotypiernas form, funktion och förutsättningar. Väljer vi att tolka stereotypierna som komponenter i forandet av en meningsfull verklighetstolkning väcks också behovet av en mera djupgående förståelse av vad stereotypierna *betyder* för oss. Detta kan ske genom att förankra diskussionen i en nordisk religionsvetenskaplig symbolforskningstradition, företrädd av bl.a. Nils G. Holm, Owe Wikström, Antoon Geels, Siv Illman och Valerie DeMarinis. Holms tankar om människans symboliska verklighetsbygge (Holm: 1995; 1996; 1997) ges extra tyngd i resonemanget och jag väljer att tolka stereotypierna som symboler enligt Holms bruk av termen. När dessa forskare introducerar den symboliska dimensionen i människans meningsskapande process utgår de från psykologiska ramverk, men beaktar också spelet mellan *personliga* (psykiska) och *gemensamma* (kulturella och sociala) perspektiv – en korrespondens som tidigare lyfts fram som central för vår förståelse av människan som mångfasetterad individ. Detta symbolperspektiv, och de resonemang som hör ihop med det, är både belysande och tankeväckande i anslutning till det analyserade dagboks materialet.

Begreppet symbol

I vardagslag är termen *symbol* välkänd och använd. I vetenskapliga sammanhang är den dock mera mångfasetterad och specialiserad (Leppäkari 2002: 22). Det är därför viktigt att närmare redogöra för bruket av termen i en studie som denna. Idag utförs symbolanalyser inom flertalet vetenskaper; grovt uppdelat är de tre huvudsakliga psykologi, språkvetenskap och antropologi. I religionsvetenskapens symbolforskning återfinns influenser från alla dessa områden⁴⁴ och det är därför motiverat att belysa den teoretiska mångfalden kring symboler och symbolfunktioner.

⁴⁴ Uppdelningen är dock inte så enkel som denna schablonmässiga bild ger vid handen; de flesta forskare väljer inte bara *en* infallsvinkel i symbolstudiet, utan bygger sina tankar på rön från olika vetenskapsområden (se Illman & Leppäkari 2004: 279).

Holm utgår från en relativt enkel definition: "när något pekar utöver det omedelbart givna kallar vi det symbol" (Holm 1997: 18). Ordet *utöver* är här centralt: det grundläggande är att symbolen är laddad med något slags betydelseinnehåll som upplevs som viktigt och att den äger känslomässiga kvaliteter (Bergstrand *et al* 1990: 12; DeMarinis 1998: 53). Sina rötter har ordet symbol i grekiskans *symbolon* – förena, (det som kan) föras samman (Braarvig 1997: 45). Specifikt för det religionsvetenskapliga bruket av begreppet är framförallt dess *mångtydighet*: symbolen uppfattas som en komplex sammansättning av olika element som kan ta sig olika uttrycksformer (Waardenburg 1980: 42f, 52)⁴⁵.

En symbol innehåller en mängd associationer som gör den fruktbara. En bild är både en produkt av och ett stimulus till föreställningar. Symbolen kan därför ha en långt vidare funktion än den att vara en regelrätt avbildning. [...] Det finns upplevelser förknippade med symboler som en mer exakt, logisk analys inte kan fånga. En bild säger därför inte bara mer än tusen ord, den säger någonting annat än tusen ord (Wikström 1990: 95).

I detta sammanhang skall symbolerna inte förstås som något magiskt eller "prelogiskt"; mera framkomligt är att betrakta dem som *betydelsemättade* och *meningsskapande bilder* som formar människans vardag och tar sig ett spektrum av olika uttryck (DeMarinis 1998: 54). Symbolerna berör ofta livets grundläggande frågor – om mening, rätt och fel, människans roll och förutsättningar i världen – vilka berör mänskligheten i sin helhet (Waardenburg 1980: 43; Bergstrand *et al* 1990: 55f). Detta gemensamma innehåll tar sig dock uttryck i olika former framvuxna genom sociala, historiska, kulturella och rituella processer samt individuella bearbetningar av dessa (Braarvig 1997: 63). Man kan alltså tala om en *symbolkärna* som utgör ett gemensamt innehåll och om *symboluttryck* som varierar i tid, rum och tradition (Holm 1997: 19). Detta skall dock inte förstås som en essentialisering av symbolbegreppet. Snarare kan denna enhet ses mot bakgrunden av tanken att människor förenas genom de gemensamma mänskliga förutsättningarna: erfarenheten av att leva som människa i världen (Nynäs 2001: 323).

Med denna utgångspunkt betraktas inte bara materiella ting i ett symbolperspektiv. Också t.ex. en *geografisk ort* kan fungera som en symbol (Leppäkari 2002: 83ff) liksom en given *situation* – t.ex. bönen eller mötet (Holm 1996: 56; Braarvig 1997: 59). Också en *människa*, eller den *roll* man upplever att hon eller han fyller, kan upplevas i symboliska termer, t.ex. formaliserade

⁴⁵ Detta kan kontrasteras mot det "smala" bruk av symbolbegreppet som är vanligt inom semiotisk symbolforskning. Där ses symbolen främst som ett språkligt verktyg som fungerar i kraft av analogi; symbolen har *en* definierbar betydelse, vilken är fastslagen genom språklig konvention och dess förhållande till det den refererar till är enkelt "ett till ett" (Braarvig 1997: 45). Sjöblom framhåller dock att moderna semiotikforskare medvetet försöker vidga detta perspektiv (Sjöblom 1998: 238).

roller såsom prästen eller läraren eller mera vaga, vardagliga roller som t.ex. fadern, eller främlingen (Wikström 1993: 125; R Illman 2002c: 8).

Att symboler kan ta sig så olika uttryck sammanhänger, som redan framkommit, med deras sammansatta natur: en symbol består av komponenter från olika sammanhang och nivåer, de aktualiseras i olika situationer och miljöer av människor med olika erfarenheter och personligheter (Wikström 1993: 58; Leppäkari 2002: 22). Symbolen kan uppfattas som ett viktigt begrepp eftersom människans möjlighet att närma sig verkligheten genom ett symboliskt tänkande ger henne beröring med aspekter som inte kan uttryckas på annat sätt (Waardenburg 1980: 60; Bergstrand *et al* 1990: 23, 25; Wikström 1997: 32). Symbolerna förutsätter en mental verksamhet som når förbi den konkreta närvarons gränser, ett abstrakt tänkande som ger saker och ting en djupare och annan betydelse än det omedelbara (Holm 1997: 7). Symbolerna antas alltså ha en stark inverkan i mänskligt liv. Genom förmågan att använda sig av dessa bygger hon upp sin verklighet. Symbolerna ger perspektiv på hennes situation i tillvaron (Bergstrand *et al* 1990: 9). Det handlar om någonting som inte konkret kan beröras men som för människan upplevelsemässigt är det mest konkreta och sannast existerande av allt (Waardenburg 1980: 49).

5.2 *Yttre värld – inre verklighet*

Efter dessa inledande definierande formuleringar om symbolerna vänder jag blicken mot symbolernas *form* och *tillblivelse*. Hur ser symboler ut, hur uppkommer de, hur fungerar de och på vilka grunder kan man göra bruk av dem? Liksom i stereotypianalysen finns det inom symbolforskningen olika sätt att tolka symbolernas uppkomst och utformning. Forskare inspirerade av djuppsykologi och kognitiva teorier ser symbolen som en omedveten, kanske universell, mental konstruktion i individens psyke. I lingvistisk tolkning är symbolen en språklig formation och för socialantropologer och –psykologer en yttre, kollektiv skapelse upprätthållen av en gemenskap. En enbart funktionell beskrivning av symboler förmår dock inte fånga deras ursprung eller beskriva deras fundamentala betydelse för människan (Eriksen 1993: 3; Braarvig 1997: 52).

Inom religionsvetenskapen ses symbolen ofta som en formation där *alla* dessa egenskaper är förenade och samverkar dynamiskt både till funktion och till innehåll. Man utgår från att det är i området mellan "yttre värld och inre verklighet" som människan kommer i kontakt med symbolerna och med deras hjälp kan gestalta, omtolka och nyskapa sin verklighetsförståelse och relation till den värld hon lever i (S Illman 2002: 69). I detta möte uppkommer också symbolernas betydelse. Symbolens form och innehåll anses därmed sprungna ur två källor: en *yttre* och en *inre* – en gemensam och en personlig (Waardenburg 1980: 46; Holm 1996: 51). Därmed vill man knyta samman människans

dynamiska inre med det som hennes omgivning och kultur, hennes yttre, utrustar henne med och beskriva den viktiga *interaktionen* mellan dessa (Holm 1997: 42; S Illman 2002: 28). "Samspelet mellan den yttre symbolvärlden och den inre upplevelsekvaliteten är oupplöslig" (Wikström 1993: 18). Detta resonemang diskuteras nu närmare.

Symbolen som samhällelig konstruktion

Symbolen får, enligt det synsätt som här tillämpas, sin betydelse delvis genom yttre, kulturgemensamt material som vi tagit till oss direkt via inläring och indirekt via den gemenskap och det samhälle vi lever i (S Illman 2002: 17). I religionerna har generationers erfarenhetsstrukturer bildat kulturella mönster där normer och sociala vanor ingår, med fasta former i språkliga och beteendemässiga mönster (Wikström 1993: 18, 77). I kulturen finner vi "kondenserad mänsklig erfarenhet i form av en mängd symboler" (Holm 1997: 37). Denna konkretiserade symboliska verklighet kallar Nils G. Holm det *yttre existensrummet* (Holm 1996: 54).

Detta yttre existensrum kan förstås i anslutning till Peter Bergers och Thomas Luckmanns tankar om *social konstruktion* och termen *symboliskt universum* (1991). Den verklighet som vi upplever, antar de, är produkten av ett samspel mellan människan och den sociala omgivningen. I en process bestående av *externalisering*, *objektivering* och *internalisering* (Berger & Luckmann 1991: 78f) konstruerar vi en gemensam verklighet med hjälp av symboler som sedan "återupptas" av individen som verkligheten själv (*ibid*: 55, 121). De samhällliga värderingarna och realitetsbegreppen upplevs på detta sätt som objektiv verklighet av den enskilde (Holm 1996: 44f). Nya generationer tar till sig denna "objektiva" verklighetsstruktur genom socialisering, den process som gör individer till medlemmar av ett samhälle (Eriksen 2000: 91). När samhällets symboliska objekt, roller och handlingar internaliseras av individen blir de en del av hennes världsuppfattning (Berger & Luckmann 1991: 88, 93f) och upplevs på ett subjektivt plan som meningsfulla (*ibid*: 149ff). Symbolerna ger struktur åt de egna upplevelserna och en ömsesidighet i relationen individ-samhälle uppstår (Geels & Wikström 1993: 38).

På så vis kan man säga att människan lever i en värld som hon själv skapat med hjälp av symboler; egentligen står ingen "verklighet" att nå som sådan, bara den spegling som symbolerna ger (Wuthnow 1987: 37). Då legitimeringen når en allomfattande nivå talar vi om ett *symboliskt universum* (Berger & Luckmann 1991: 110). Ett symboliskt universum är en helhetsbetonad tolkningsram som ordnar vår vardag, ger mening och mönster åt våra upplevelser och åt samhället (Wuthnow 1987: 39), det är en tolkningsram för verkligheten som vilar på sociala grundvalar (Geels & Wikström 1993: 48).

Efter postmodernismens entré på vetenskapsarenan står socialkonstruktivismen inte oemotsagd. Ett överdrivet nyttjande av konstruktionsbegreppet gör det meningslöst, anser t.ex. Ian Hacking, men kan också få ödesdigra följder. En social konstruktion är inte ett oundvikligt faktum att förhålla sig till, utan någonting närmare en värdeladdad tolkning som kan viftas bort med en axelryckning. Faran med att för ivrigt och uteslutande betrakta fenomen som konstruktioner är alltså enligt Hacking att det kan leda till ohållbar relativism och rentav historisk revisionism. Vem vill se en bok med titeln *The Social Construction of Holocaust* i bokhandlarna (Hacking 1999: 4)? Människans idéer uppstår inte i ett vakuum utan i sociala sammanhang, den tesen bestrids inte. Vad Hacking vill lyfta fram är att det är typifieringen och diskursen som är en social skapelse – inte *individerna* som faller inom dessa kategorier (Hacking 1999: 10f, 15). Man kan illustrera argumentet såhär: stereotypa uppfattningar kan ses som sociala konstruktioner, men deras följder är högst konkreta: även om bilden är fabricerad är det ett faktum att människor i sitt vardagliga liv förtrycks eller drar fördelar av dessa bilder.

Socialkonstruktivismen kan, enligt mig, ge viktiga bidrag till förståelsen av de yttre processer som formar symbolerna⁴⁶. Hackings kritik lyfter dock fram några allvarliga tillkortakommanden. Få bestrider idag att sociala processer på ett grundläggande plan påverkar våra uppfattningar om oss själva och av vad som är verkligt. Dock bör man ställa sig kritisk till tendensen att se det sociala och dess symboler som den enda formaren av våra verklighetsuppfattningar. Genom att välja ett sammansatt symbolperspektiv undviker man detta. Utgångspunkten blir då tudelad: den av människan upplevda verkligheten ses dels som en social konstruktion, men det socialt givna symboliska universumet kompletteras med individuella, psykologiska aspekter. För att kunna skapa en meningsfull tillvaro måste människan finna sätt att knyta samman sitt eget dynamiska inre med det som omgivningen och kulturen – det yttre – utrustar henne med (Holm 1997: 36).

Symbolens kognitiva element

Ovan har konstaterats att symbolen har en yttre meningsstruktur som skapas i en gemensam förståelseprocess. Men i Holms och de övriga religionsvetarnas resonemang är individens upplevelse inte enbart en produkt av det omgärdande samhället: symbolens betydelse uppkommer också via människans inre, personliga bearbetning av det yttre stoffet (Waardenburg 1980: 51). Erfarenheten har en insida som får sin prägel av drag hos den unika individen (Wik-

⁴⁶ Utgående från tankarna om social konstruktion har forskningen inom fältet *symbolantropologi* formats. Förgrundsgestalten är Victor Turner (Turner 1967; 1969) och Clifford Geertz (Geertz 1973; 1986). Denna forskningstradition kommer dock inte att belysas närmare här.

ström 1993: 18). Denna viktiga inre upplevelsevärld är det *inre existensrummet*⁴⁷ (Holm 1996: 53). Här bearbetas de yttre symbolerna och sammankopplas med tidigare, omformade minnen, känslor, upplevelser så att symbolerna färgas av den personliga livserfarenheten och de – positiva eller negativa – känslomässiga kvaliteterna förtätas, alltså stärks och skärps (Geels 1998: 126). Även om mycket av materialet är socialt inlärt och därmed gemensamt är den inre, subjektiva sidan alltid personlig och unik. "Våra upplevelser är därför alltid bara våra egna, trots att likheter med andras kan föreligga" (Holm 1997: 21).

Formuleringen av detta inre, personliga förståelseplan i symbolprocessen bygger på insikter från såväl kognitiv psykologi som djuppsykologi. Speciellt de *kognitiva* teorierna äger stor popularitet bland dagens religionsforskare (Ketola 1998b: 269; Leppäkari 2002: 50). Med hjälp av de kognitiva vetenskaperna⁴⁸ vill forskare som t.ex. Pascal Boyer (1993; 1994), Maurice Bloch (1998a; 1998b) och Dan Sperber (1996) fördjupa de ensidigt socialt inriktade studierna av symboler. Liksom noterats tidigare är kognitivismens grundtanke att människovetenskaperna behöver en kunskapsbas utifrån vilken man kan *förklara*, inte bara *förstå* (Sjöblom 1998: 237; Ketola 1998b: 243, 260). Genom att betrakta symbolerna som förankrade i naturens konkreta aspekter, t.ex. hjärnans konstitution och ekologisk miljö, kan man förklara, och därmed falsifiera (V Anttonen 1996: 21; Ketola 1998b: 261, 268f). Mening är tankeprocesser, och de processer i våra hjärnor som behandlar, skapar och formar abstrakta symboler är underkastade regler vilket ger även symbolerna samstämmighet och regelbundenhet, anser de (Boyer 1993: 8ff; Leppäkari 2002: 46ff).

De kognitiva regelverk som därmed lyfts fram har, enligt detta synsätt, utformats genom en evolutionsprocess där vissa genetiska determinanter utkristalliserats (Atran 1990: 266ff; Boyer 1994: 162, 291). Detta medför att vissa typer av *representationer* (symboler) och antaganden med större sannolikhet framträder i människans medvetande än andra (Rival 1998: 5; Ketola 1998b: 263). Den kognitiva kapaciteten är till sin natur universell och därför är mänskliga representationer ofta liktydiga i grunden: vi har en medfödd predisposition att förnimma och skapa vissa typer av symbolstrukturer (Atran 1990: 247, 250; Bloch 1998a: 55f). P.g.a. sociala och kulturella faktorer finns dock olika slags förståelser världen över (Boyer 1994: 285f). Den kognitiva strukturen är alltid insatt i ett *socialt ramverk* (Rival 1998: 5). För att förstå symbolerna måste de medfödda, kognitiva strukturerna således *kombineras*

⁴⁷ Inom religionsvetenskapen används flera begrepp som är liktydiga med Holms existensrum t.ex. yttre och inre *scen*, *verklighet*, *värld* eller *rum* (Bergstrand *et al* 1990: 70, 93, 102, 105). Inre *referenssystem* eller *övergångsområde* är även termer som brukas för liknande åsyftanden (Holm 1996: 53).

⁴⁸ Den kognitiva ansatsen presenterades i kapitel två där dess epistemologiska utgångspunkter granskades, och i föregående kapitel där perspektivets tolkning av stereotypier diskuterades.

med en syn på utveckling och förändring – mänsklig, historisk och social (Bloch 1998a: 61; 1998b: 50).

Den kognitiva ansatsen kan visserligen ses som en viktig strävan att sammankoppla yttre skeenden med inre processer (Ketola 1998b: 269). Istället för att behandla människans inre som en "black box" vill man skapa verktyg med vilkas hjälp inompsykiska processer kan förklaras⁴⁹ (Sperber 1996: 78; Bloch 1998a: vii). Detta ser jag som en sund del av tankegången, men många aspekter är dock problematiska: t.ex. den evolutionistiska utgångspunkten (Rival 1998: 7) och det att den kan tolkas som enbart en form av förklädd positivism som visserligen tillerkänner subjektet tankar och minnen men inga känslor och inget djup⁵⁰. Att se symboler endast som resultat av hjärnans struktur och reglerande kognitiva funktioner upplevs ofta som reducerande (Ketola 1998b: 269; Leppäkari 2002: 49). Jag frågar mig om inte psykologin har mer att erbjuda för att skapa en mera mångtydig människosyn. Visst formas mänsklig varseblivning av sociala mönster kombinerade med kognitiva komponenter som tanke- och minnesprocesser och också gener (Bloch 1998a: 58). Men människan är också mycket mera därtill (Wikström 1997: 58). Hon är ju *irrationell* ibland, och fylld av *känslor*. Att fästa uppmärksamhet vid symbolernas kognitiva förankring kan således ses som viktigt, men i sig själv inte nog (Bloch 1998b: 53). Jag instämmer med Antoon Geels som skriver att han inte betvivlar att de processer som hjärnforskarna beskriver är verkliga, men att man måste fråga sig vilka slags sanningsanspråk man kan lägga fram då det gäller mänsklig erfarenhet:

Det är en illusion att tro, menar jag, att hjärnfysiologins korrelerat till människans komplexa erfarenhetsvärld leder till ett helt och hållet begripligt eller ens sannolikt universum. Att uppleva en kantat av Bach i en tom kyrka är väl mer än enbart fysiologi, liksom själva kantaten är mer än summan av partituret. [...] Men i vissa biologers värld reduceras både diktarens skapande, tonsättarens komponerande och människans lyssnande till enbart nervaktivitet (Geels 2000: 19).

Emotion och projektion – djuppsykologiska symbolaspekter

För att råda bot på den skevhet i symbolforskningen som de kognitiva teorierna medför, och för att komplettera förståelsen för människans innersta rum kan djuppsykologiska insikter vara av nytta. Den religionsvetenskapliga sym-

⁴⁹ Kognitivisterna kritiserar alltså att man betraktar människans inre processer som något mystiskt och förborgat, s.k. "ad hoc"-antaganden, som "bara händer" där inuti någonstans (Ketola 1998b: 259).

⁵⁰ Intressant nog framhålls dock att mycket av dagens kognitiva forskning tar sin utgångspunkt just i kritiken av positivismen (Ketola 1998b: 245).

boltanken hämtar flera centrala element från *djuppsykologiska resonemang* där symbolerna förankras i de tidigaste erfarenheterna och i behoven av övergångsobjekt (Holm 1997: 33). Grunden för det djuppsykologiska symbolstudiet vilar på arbeten av Sigmund Freud och Carl Gustav Jung (Wikström 1983: 7; Palmer 1997: 89). Freud betraktade religionen och dess symboler främst som ett slags (negativa) projektioner från barndomens upplevelsevärld – de tidiga minnenas tyranni över psyket (Holm 1997: 29). För Freud stod symbolen för infantila illusioner: förvirrade och destruktiva element som förträngts och gjorts "jag-främmande" (Palmer 1997: 46ff). Jung däremot såg symbolvärlden som rik och god för människan att vistas i (Bergstrand *et al* 1990: 74f). Utöver de konkreta yttre manifestationerna tillskrev han symbolerna universella och intrapsykiska drag. De s.k. *arketyperna* är enligt Jung mänsklighetens gemensamma symbolmaterial, existentiella konstanter som inte känner kulturella, sociala eller historiska gränser⁵¹ (Wikström 1983: 22; Braarvig 1997: 50).

Många djuppsykologer tar fasta på det projektionsbehov som Freud förde fram (Korkee 1998: 62) och på symbolerna som "kraftfulla och adaptiva möjligheter för individer" (Wikström 1997: 41). Julia Kristeva utgår t.ex. från att annanhet, "den Andre", skapas genom vår projektion av egna förträngda barn-domstrauman på en yttre symbol (Kristeva 1991: 191ff). Framförallt den s.k. *objektrelationsteorin*, som har utvecklats av bl.a. Donald W. Winnicott ([1971] 1989), är central i ett religionsvetenskapligt symbolperspektiv (Palmer 1997: 71). Teorin utgår från relationernas centrala betydelse för människans upplevelser och tolkningar; hon fungerar i växelverkan dels med verkliga personer och dels med fantasins skapade roller (Stifoss-Hanssen 1995: 113; S Illman 2002: 18).

Begreppet *övergångsobjekt* är centralt i resonemanget (Palmer 1997: 72). I grunden ligger människans projektionsbehov och önskan att ha något att lita på; det handlar om människans relation till ett inre eller yttre objekt⁵² som känslor investerats i (S Illman 1992: 12). Antagandet är att människan i sina tidigaste år knyter an speciella känslökvaliteter till ett yttre objekt, men under vuxna år övergår till att överföra dessa känslor på andra, mera abstrakt symboliserande objekt (Holm 1993: 139; Wikström 1997: 26). Dessa ersättare, övergångsobjekten, är i barndomen ofta konkreta. I det vuxna livet övertas funktionen av symbolerna från samhället, kulturen och religionen: samhällsordning-

⁵¹ Man bör dock särskilja mellan form och innehåll i dessa eviga, universella symboler: enligt Jung är innehållet, själva den mänskliga dispositionen att skapa vissa typer av symboler, gemensam för alla tider och platser. I den konkreta utformningen hämtar dessa innehållsmässiga grundteman däremot drag ur den sociala, kulturella och individuella miljön och kan därför skifta (Wikström 1983: 26; Palmer 1997: 100f).

⁵² Med ett objekt avses inom psykoanalysen ofta en annan människa, som i den erfaran- des tankevärld representeras av en mångfasetterad bild som man skapat sig utgående från faktiska erfarenheter som bearbetats av minnen, känslor, förhoppningar: objekten är alltså inte spegel- bilder av en annan människa utan klippta, färgade, retuscherade och tillskrynkade bilder. Ett sådant objekt skall inte förväxlas med objektivitet, det är snarare frågan om något som bär både objektiva och subjektiva drag (Korkee 1998: 64f).

en, konsten, nära och kära, Gud (Bergstrand *et al* 1990: 21f; Stifoss-Hanssen 1995: 114). Symbolerna verkar därmed i ett s.k. *övergångsområde* där yttre form och inre mening kan förenas, men ändå hållas isär (Wikström 1993: 64; Palmer 1997: 72; S Illman 2002: 23).

Personliga upplevelser och den bearbetning som de får i de inre minnesprocesserna antas därmed påverka, forma och samverka med de socialt givna rollerna då människan försöker skapa mening i sina upplevelser (Holm 1997: 33). Då hon ställs inför svåra situationer där mening och förståelse inte omedelbart kan tillföras sammanhanget, kan relaterandet till ett objekt – i den givna bemärkelsen – strukturera världsbilden och göra den meningsfull (S Illman 2002: 18, 20). "Illusionerna" som för Freud var något uteslutande negativt ses därmed som en möjlighet att på ett kreativt sätt skapa ny förståelse och tillit (Palmer 1997: 73; DeMarinis 1996: 34). Upplevelser behöver inte vara antingen realiteter eller illusioner, de kan vara sammansmältningar av både och (Wikström 1997: 45; Korkee 1998: 80f).

Då detta perspektiv kombineras med insikterna om samhällets inverkan på symbolformationen växer ett *integrerat perspektiv* fram. Symbolerna får därmed en tolkning och mening som beror på den komplicerade sammansättning som varje individs innersta består i: vad hon är i sig själv, vad hon fått med sig "hemifrån", samtiden och omvärlden samt minnen och erfarenheter (S Illman 2002: 20f). Människan kan så att säga "nagla fast" de gemensamma symbolerna vid sin själ (Braarvig 1997: 63). Det inre existensrummet förstås som omfattande *både* kognitiva och djuppsykologiska aspekter: minnes- och kunskapsfunktionerna formar och strukturerar det symboliska materialet, men dessa kognitiva element förs också ihop med (ibland starka) emotioner, tidiga minnen, rädslor m.m. (Holm 1996: 53).

Naturligtvis passerar inte heller djuppsykologin utan kritik. Freud kan kritiseras för reduktionism utgående från hans materialiserande syn på symboler, medan Jung däremot kantrar över i det motsatta diket: hans reduktionism är psykologiserande. För honom är symbolerna ett exklusivt psykiskt fenomen som endast kan nås genom den subjektiva erfarenheten (Palmer 1997: 168, 194f). Detta ignorerande av yttre förhållanden gör även Jungs symbolteori ensidig (S Illman 2002: 25). Den materiella världen och människans inre betraktas som två fundamentalt åtskilda entiteter (Korkee 1998: 61).

Dialog mellan yttre och inre symboler – en medelväg

De ovannämnda perspektiven på symboler – socialkonstruktionism, kognitivism och djuppsykologi – inryms i den mångdimensionella symbolförståelse som förespråkas i det teoriresonemang som här förs fram. I sin enskildhet kan dessa perspektiv, som ovan visats, kritiseras för att ge en vag och ofullständig

bild av symbolen och dess betydelse: därför finner jag den teoretiska *kombinationen av yttre och inre existensrum* viktig. Så kan, i min mening, en nyanserad och mera rättvis bild av människan och hennes symboler skapas. Enligt denna integrerade symbolsyn får omvärlden sin mening dels genom de socialt inlärda normer och tolkningsmönster som individen blir delaktig av via den kultur hon växer upp inom. Dels skapar individen själv mening genom att tolka de sociala storheter som omger henne; det egna medvetandet färgar och formar upplevelsen och gör den till en unik helhet. Nils G. Holm beskriver detta förhållande som att det yttre existensrummet i varje människa motsvaras av ett inre dito där de sociala symbolerna bearbetas och ges en personlig vinkel (Holm 1997: 21). Det är viktigt att lokalisera symbolen i ett *sammanhang* – den representerar *något* för *någon* (Leppäkari 2002: 214).

Detta skapar också en tolkningsmodell som passar ihop med de teorier som studien försetts med: synen på kulturen som något dynamiskt, människan som en aktiv tolkare, och forskarens uppgift att tolka och försöka förstå de meningsskapande mönster som framträder i forskningsmaterialet. Anknypningspunkter finns även till Bubers tankegångar. Människan måste enligt honom "skapa sig sin värld genom att se den, lyssna till den, röra vid den, gestalta den" (Buber 1994: 37). Detta sker bl.a. genom den "minnets mognadsprocess" i vilken erfarenheter framträder, träder tillbaka, isoleras eller sluter sig samman i grupper beroende på de kvaliteter som erfarenheterna äger för individen (Buber 1994: 31).

Synen på människan som en komplex varelse formad av både samhälleliga och inompsykiska processer blir därmed en *medelväg* mellan tre starka tendenser inom dagens religionsvetenskap. Samspelet med den sociala omgivningen och det "kognitiva bagaget" påverkar både *vad* vi erfar och *hur*, men det är viktigt att också vara uppmärksam inför de nydaningar och gränsöverskridanden som individens inre bearbetning kan ge upphov till (Geels 2000: 25, Wikström 1997: 46). Det är, som jag ser det, i dialogen mellan yttre symboler och den enskildas inre värld som upplevelsen av en meningsfull verklighet skapas, i interaktionen mellan emotiva, kognitiva och kulturella processer (Wikström 1993: 78). Siv Illman fångar detta synsätt i följande beskrivning:

En människa är besjälad av strävan att förstå sin verklighet och att förverkliga sitt liv på ett meningsfullt sätt. Var och en har sin livshistoria, sitt självmedvetande och sin privata "insida" och är dessutom samhällsvarelse. Som sådan är människan på synliga och osynliga sätt förbunden med sociala och historiska omständigheter i sin kultur och samtid och hon iakttar och lär sig livet ut mycket om tillvaron, sig själv och verkligheten genom kontakterna med omvärlden i vid bemärkelse. Individen tar in realiteter från omvärlden, bearbetar dem och gestaltar allt personligt i psyket (S Illman 2002: 19).

Att respektera komplexiteten i de skildringar som utgör mitt material har framförts som en viktig strävan. Denna målsättning tycker jag mig bäst kunna uppnå genom att utgå från en symbolsyn som integrerar såväl sociala och kognitiva som djuppsykologiska element⁵³. I symbolen förenas en kollektiv meningsskapelse, upprätthållen av en kulturell gemenskap, med en individuell (omedveten) emotionell tolkning och en språklig, kognitiv formation i en gemensam form med funktion och innehåll (Illman & Leppäkari 2004: 279). Med denna definition på symboler vill jag nu återknyta diskussionen till det empiriska materialet och analysera symbolernas funktion i det: Kan skildringarna av de gränser som skribenterna drar upp mellan likhet och olikhet, identifikation och avståndstagande, ytterligare belysas genom ett symbolperspektiv? Vilken relevans har dessa symbolteoretiska utsagor för dagboks-materialet?

5.3 *Symbolernas roll i dagboksmaterialet*

Resonemanget kring stereotypier kunde inte ge tillfredsställande svar på de frågor som väcktes i samband med de tolkningsmässiga gränsdragningar som materialet uppvisade. Aspekter som *mening* och de emotionella kvaliteter som bruket av stereotypier visar upp, tarvade vidare belysning. Genom att i detta kapitel knyta an stereotypianalysen till ett bestämt symbolperspektiv är min strävan att bilägga dessa tillkortakommanden. Enligt den tolkning som lagts fram ovan kan stereotypierna uppfattas som en slags *symboler*.

Symbolfärdigheten, att kunna umgås med symboler, är, som redan konstaterats, en viktig del av livet. För att kunna delta i det samhälle vi lever i måste vi känna till och kunna göra bruk av dess symboler, både till form och till innehåll (Braarvig 1997: 62). Speciellt kan relationen till symboler bli viktig i olika typer av gränssituationer, d.v.s. sådana situationer som enligt diskussionen i kapitel tre avspeglas i dagboks-materialet. Då ställs människan inför nya omständigheter som av henne kräver reflektion och eventuellt omvärdering av den egna situationen (Holm 1995: 131; S Illman 2002: 18f). Det är överlag, och speciellt i dessa sammanhang, viktigt att finna korrespondens mellan det egna inre existensrummet och det kulturella yttre som förhärskar i omgivningen (Holm 1995: 139). Utgående från synsättet som presenterats ovan kan man säga att det är symbolerna som fyller denna roll som förmedlare mellan eget och gemensamt, mellan synligt och osynligt (Bergstrand *et al* 1990: 19; Wikström 1993: 59).

⁵³ En studie där symbolanalysen genomförs utgående från ett dylikt sammansatt perspektiv är Maria Leppäkaris doktorsavhandling *The End Is a Beginning* (2002) vilken behandlar Jerusalem som en apokalyptisk symbol. Leppäkaris symbolsyn presenteras också i Leppäkari 2001 samt Illman & Leppäkari 2004.

Symbolerna kan dock fylla mer än *en* funktion i människans verklighetsbygge – förutom att förmedla mening och sammanhang kan de också distansera individen och göra henne främmande inför sin omgivning (R Illman 2002c: 11). Symbolerna kan därmed både *skapa* gränser och skapa möjlighet att *överträda* gränser. I detta kapitel koncentrerar jag mig på den för sammanhanget relevanta symbolfunktionen: den förstnämnda. I min tolkning av materialet är symbolens makt att skapa och upprätthålla gränser i skribenternas tolkningar framförallt en fråga om att tillhandahålla rollmönster.

Symbolernas rollmönster

Symboler är förknippade med meningsskapande och individens personliga utformning av denna process (DeMarinis 1998: 53). Genom att erbjuda handlingsmönster för oss själva och tolkningsmodeller för andra människors beteende kan symbolerna orientera och förankra oss i tillvaron (Waardenburg 1980: 45; Leppäkari 2002: 13). En viktig del av det strukturerande symbolmaterialet som det yttre existensrummet tillhandahåller består av *roller* (Sundén 1959: 53). I den sociala gemenskapen blir vi bekanta med och tilldelas roller med tillhörande normer och beteendemönster vilka vi lever oss in i med olika grader av engagemang. Utöver de sociala rollerna lär vi oss även *idealiserade* rollmönster genom myter och traditioner (Holm 1996: 52). Detta poängteras av Hjalmar Sundén (1959) som i sin *perceptuella rollteori* överför rollbegreppet från konkreta sociala sammanhang till kulturen och traditionen (Sundén 1959: 52; Holm 1996: 45).

Sundén betraktar inte rollmöten som enbart mellanmänniskliga; våra liv struktureras också av möten med traditionens givna roller som t.ex. den barmhärtige samariern eller "den ädle vilden" (Bergstrand *et al* 1990: 54). För att en upplevelse skall tolkas i en kulturell eller religiös gemenskaps termer krävs att människan är bekant med de roller som framställs där (Holm 1995: 131; Geels 1998: 124), att hon är förberedd och motiverad (Holm 1996: 46). Sundén koncentrerar sig på *duala rollsituationer* – möten och relationer två roller emellan (Wikström 1987: 391). Ofta skildras rollerna i myt och tradition som tvåsamma: det finns en roll för det upplevande subjektet och en för motparten, den som subjektet möter och träder i växelverkan med (Korkee 1998: 83; Holm 1996: 45). Exempel på inomvärldsligt duala rollsituationer kan vara barnet-modern; rollpar som fixerats i kultur och religion består t.ex. av människans möten med det gudomliga (Wikström 1987: 391). När ett dylikt tolkningsmönster aktiveras *övertar* människan traditionens mänskliga roll och *upptar* samtidigt den därmed sammanhörande rollen för "motspelaren", i de givna exemplen moders- och gudsgudrollen (Holm 1996: 46).

Den upptagna rollen strukturerar därmed människans perceptionsfält, en s.k. fasväxling äger rum (Holm 1995: 132). Människan identifierar sig med en roll som upplevs motsvara den egna situationen och de egna behoven (Geels 1998: 136). Denna identifikation med fiktiva eller historiska gestalter skapar också förväntningar på hur den andra parten skall agera, nämligen enligt mönster som för den upplevande blivit bekanta genom traditionen (Geels & Wikström 1993: 80). Rollperspektivet förankrar således både självbilden och bilden av den andre (Wikström 1987: 399), det strukturerar både erfarenhet och tolkning (Geels 1998: 137). Rolltagandet och förväntningarna på andras roller behöver inte uppfattas som någonting extremt utan som en del av vardagen:

En människas kulturella utrustning består till stor del av roller som hon tagit upp från sin omgivning. [...] Att säga att den [traditionen] är uppbyggd av roller är därför blott en teknisk formulering av en välkänd sak. Men det är ingen oväsentlig formulering (Sundén 1959: 54).

I den vidareutveckling som Sundéns teori givits inom religionspsykologin⁵⁴ tillförs ett djuppsykologiskt perspektiv för att ta fasta på även den inre sida som dylika rollupplevelser äger (Holm 1993: 50f; S Illman 2002: 27) och för att beskriva den mångkulturella mobila situation som råder idag då bibelberättelserna fått konkurrens av andra meningserbjudande berättelser (Wikström 1997: 33f). I den *integrerade rollteori* (Holm 1997: 34ff) som Holm utvecklat på basis av resonemanget om yttre och inre existensrum anses människan inte bara uppta roller från den omgivande sociala gemenskapen – hennes eget medvetande färgar och formar också rollupplevelsen (Holm 1996: 52). Rollsituationer uppstår därmed i det symboliska landskap där en dynamisk *växelverkan* mellan yttre omständigheter och individens personliga kunskap och motivation möjliggörs (Holm 1997: 34ff). Rolltagandet kan även ske på ett inre plan så att man identifierar sig med roller i det inre existensrummet (Leppäkari 2002: 56). Då kan rolltagandet förknippas med människans innersta tankar, känslor och personliga symboler (Holm 1995: 141).

På detta strukturerande och meningsskapande plan blir rollerna en viktig del av det symboliska verklighetsbygget. En svårförståelig upplevelse initierar jakten på tillfredsställande tolkningsmönster, något som rollerna erbjuder (Wikström 1987: 392). Välbekanta mytiska berättelser kan skapa ramar för varseblivningar, tolkningar och erfarenheter; de kan hjälpa henne både att gestalta och omgestalta sitt liv (Wikström 1997: 229f). De kan bevaras som latent roller som tas i bruk när omständigheterna påkallar (Holm 1995: 131; Wikström 1997: 31). Rollerna kan alltså strukturera och förankra individens upplevelser och

⁵⁴ Sundéns rollteori har utgjort en av de viktigaste utgångspunkterna för nordisk religionspsykologi (Korkee 1998: 59). Olika bearbetningar av de sundénska tankarna om roller finns sammanställda i Persson 1997.

därmed upplevas som tröstande och styrkande (Wikström 1987: 392, 395; Geels 2000; 248). Religionens roller kan erbjuda människan en språkvärld som öppnar nya perspektiv och ger henne ord för egna existentiella upplevelser och tolkningar (Waardenburg 1980: 44; Wikström 1993: 125).

Idag då de religiösa traditionernas symbolvärldar inte är omedelbart bekanta för envar kan t.ex. *litteratur*, *musik* och *naturen* erbjuda symboliska identifikationspunkter som engagerar och orienterar (Bråkenhielm 2001b: 23ff; Wikström 1997: 22f, 39, 219). Sådana symbolmättade sammanhang kan levandegöra verkligheten och förmedla ett betydelseinnehåll utan att låsa symbolismen i förutbestämda ramar: de kan erbjuda *förhållningssätt* snarare än definitiva svar (S Illman 2002: 35, Wikström 1997: 21, 31). "I samtiden finns en uppsjö av romaner där huvudpersonerna ger ord och gestalt åt livsfrågor" (Wikström 1997: 14).

Då jag nu tar steget tillbaka till materialet finner jag att flera symboliska rollmönster, i min läsning, står att finna i dagböckerna. I en bred tolkning kan man framhålla att skildringarna är genomsyrade av symboliska motiv som tar sig olika uttryck och lever upp i olika sammanhang. Vilka inre processer som ligger bakom de uttryck som skribenterna skapar i sina texter kommer jag inte åt – detta är inte en djuppsykologisk analys. Men jag anser ändå att analysen kan ge viktig belysning åt den sammansatta karaktär som kännetecknar skribenternas symboler och hur de kommer till uttryck i dagboksmaterialet genom att peka på de olika element som ingår och ge ett strukturerat uttryck åt de meningsskapande processer som kan skönjas i materialet.

Människan erbjuds alltså ett antal roller i sitt umgänge med symboler, både för sig själv och för andra. Med deras hjälp kan hon strukturera sin erfarenhet. Identifikationen med gestalter från heliga berättelser, skönlitteraturen eller andra kulturella sammanhang kan därmed ge henne mål, mening och sammanhang, tröst och tillit och tolkningsmodeller för erfarenheter och möten med andra. Som nämnts använder dagboksskribenterna inte ett explicit religiöst språk i sina skildringar. Istället får skribenternas symboler sina språkliga tolkningsramar från andra källor – litteraturen, filmer, populärmusik – där skribenterna tycker sig finna beskrivningar som rör dem i deras situation och ger dem något att tolka erfarenheterna under utlandsvistelsen genom och emot (He: 3; Waw: 15, 40; Tet: 33). Lamed associerar t.ex. till vetenskaplig litteratur för att klargöra hur bygget ter sig för honom:

Känns fortfarande som om man inte fick ordentligt grepp om kaoset här. Har nämligen under de senaste veckorna också allt mer börjat inse det kaos som Gustafsson och Wikström så levande beskriver och talar om i sin artikel⁵⁵ (Lamed: 92).

⁵⁵ Den artikel som avses torde vara Kim Wikströms & Claes Gustafssons artikel "Ett skapande kaos" (1999).

Musiken förekommer också i flera dagböcker som en källa till identifikation och rollmönster som aktualiseras under utlandsvistelsen (Alef: 2, 109; Dalet: 17, 22). Tydligast framkommer musikens rollmönster i följande citat ur Waws dagbok: först citerar han en passage ur en populär sång av J. Karjalainen och förklarar sedan hur han själv upplever sig som den tredje cowboyn, han som inte är "på riktigt":

Tre cowboyer rider fram till stället där vägen korsar den stora vägen. Två fortsätter, men den tredje, han vänder om. Han e' ingen riktig cowboy, så mycket älskas han. Han e' ingen riktig cowboy, av kvinnan som väntar på honom.

Funderade på den sången i morse på väg till jobbet. Kom att tänka på att just så är det ju som vi redan har pratat om många gånger medan jag varit här: en del är sådana som tycker om att resa, medan andra inte vill vara borta hemifrån. Precis igår tänkte jag att visst är jag ganska sugen på att fortsätta resa omkring och delta i alla möjliga projekt, men å andra sidan så är nog det här livet fortfarande ingenting för mig. [...] I slutändan skulle man ändå alltid längta bort, och jag tror inte alls på den livsstil som hör ihop med det. [...] Pointen var att jag inte är och inte heller vill bli någon riktig cowboy, och jag vill sluta med det här innan jag, utan att märka det, med tiden blivit en av de där typerna som sitter vid lägerelden och rapar och har det så gemytligt så. Jukka Karjalainen gav alltså en enkel vandringsman en liten ljusglimt och någonting att fundera över också den här gråa morgonen (Waw: 150f).

Den vite mannen

Även roller och rollpar av mera symbolisk karaktär står att finna i dagboks materialet; liksom mönstren funna i populärkulturen kan även dessa sägas fylla funktionen som gränsmarkörer för likhet och olikhet, vi och de. Här vill jag framförallt föra fram de olika rollsymboliska sammanhangens *tvåsamhet*. I teoriresonemanget ovan beskrevs hur människan inte bara finner en roll för sig själv, utan upplever sin situation som formad även av en annan roll som hon relateras till. Vad jag åsyftar är alltså det sundénska begreppet *dual rollsituation*. I dagböckerna skildras inte rollövertaganden och -upptaganden kopplade till religion, men nog roller upptagna ur den kulturella gemenskapen. En roll som så gott som alla skribenter måste ta ställning till under sin utlandsvistelse är *den vite mannen/kvinnan*⁵⁶, som åter aktualiserar maktens kontext

⁵⁶ Eftersom jag av integritetsskäl utgått från att inte röja skribenternas kön använder jag här, liksom i övrigt, manlig form för begreppet, alltså "vit man".

som diskuterades i kapitel tre. Enligt min tolkning uppfattar skribenterna sig själva stundom som representerade de rollen *Västerlänning, Europé, Vit* och tolkningen struktureras då även av den andra roll som möter dem, rollen *den Andre, den Främmande*. Skribenterna förväntar sig att folk i den nya miljön skall bemöta dem styrda av sina bilder av "vita män" och hur sådana betar sig. Att tolkningen struktureras enligt sådana mönster ger skribenterna förväntningar på de skeenden som timar och hur de skall förlöpa. Då skribenternas inställning till denna roll, som de ofta får spela på bygget, analyseras framträder olika förhållningssätt.

Att vara den vite mannen är definitivt en roll som ger fördelar – något som speciellt He, Waw, Zaijn och Tet ställer sig välvilliga till. Den upplevda överlägsenheten omfattar i dessa tolkningar också en förväntan på positiv särbehandling i vistelselandet (Waw: 88; Tet: 41), liksom i Tets beskrivning av standarden på ett hotell:

Där lär inte en vit människa någonsin ha varit. [...] Ungefär 80 % av gästerna är svarta vilket ganska långt indikerar hurudant ställe vi talar om eftersom deras uppfattning om lyx är något annan än min ... (Tet: 31, 36).

Man vänder sig ofta direkt till cheferna på olika instanser för att få sina ärenden utförda på vad som upplevs som ett tillbörligt sätt (He: 58; Waw: 85, 87; Tet: 40). "Den vite mannens ord" får saker och ting att hända, påpekar He (He: 28). Detta upplever Waw t.ex. då en trafikpolis stoppar hela den kaotiska centrumtrafiken för att låta "den vite mannen" gå över gatan (Waw: 85). Det är också på sin plats, tycker de, att motparten i detta rollupplägg – lokalbefolkningen – uppträder underdånigt och ursäktande då den vite mannen råkat ut för problem och behandlats illa (Waw: 55, 113; Zaijn: 16; Tet: 31, 40). Att denna makt och detta företräde är något som existerar oberoende av dem själva och deras ageranden påpekar dock Tet och Waw: ojämlikheten vad gäller ekonomiska möjligheter och makt att påverka är enorm (Waw: 42; Tet: 71).

Andra skribenter finner det dock motiverat att problematisera den makt som impliceras i deras sätt att tillskriva sig själva och andra roller. Lätt för mig att vara nöjd, jag är ju den som vinner på världens maktobalans, konstaterar Kaf:

Om det sade N [en finländsk arbetsledare] att tänk om det trots allt är helt bra att de [lokala underleverantörerna] inte kontinuerligt förbättrar sina processer, för då skulle vi finländare inte längre få någonting sålt ute i världen. En intressant tanke, som det verkar ligga någonting i (Kaf: 14).

Denna starkt uttryckta medvetenhet leder skribenterna till kritik och motstridiga känslor mot de upplevda rollförväntningarna: de vill inte vara den vite mannen (Bet: 4, 5; Jod: 7, 16; Kaf: 33, 38, 75; Mem: 92, 99). Iklädd företagets uniform behandlas man som en viktig man, vilket inte alltid känns bra (Kaf:

53) – vi är ju bara ”enkla, vanliga människor” utbrister Alef och Bet då de inser att de betraktas som något de själva ej vill representera (Alef: 4; Bet: 5).

En starkt uttryckt medvetenhet om makt och hur denna dimension skapar förutsättningar för det egna mötet med andra människor framkommer speciellt tydligt i Jods dagbok och hans problematisering av maktens rollmönster. Skämtsamt – men inte desto mindre på allvar – skriver han om sig själv som ”den vite mannen”. Den vite mannen är den som ”kommit för att erövra det mesta”, beskriver han sarkastiskt (Jod: 39). De ser mig säkert som en ”blekvit fan från kontoret som kommer och spionerar”, reflekterar han kring den lokala arbetskraftens förmodade inställning till honom, och framhåller att han själv skulle uppleva situationen som sådan om han var i deras ställe (Jod: 16). Jod skulle vilja bli bekant med de lokala arbetarna inom projektet, men ”man har dock lite dåliga chanser att blanda sig med arbetarna här, när man är den Vite Mannen som kommit för att bygga fabrik, klyftan är ganska stor” (Jod: 23). Upplevelsen av att andra identifierar honom med denna roll bromsar honom också utanför byggarbetsplatsen:

På futisplanen var det träningar på gång, det ryckte lite i fötterna, det skulle ha varit roligt att hänga med. Men man ids nog inte fråga när det sitter femton killar redan på bytesbänken. Den Vite Mannen skulle bli illa omtyckt om han skulle ta någons plats, tror jag (Jod: 24).

I dessa citat är det tydligt att Jod identifierar sig själv med en roll som uppfattas korrespondera med den verklighet han upplever – i dessa situationer är han den Vite Mannen. Denna roll knyter an till en kritisk samhällsdiskussion på hemmaplan och omfattar också en partner, ”en motspelare”: representanten för lokalkulturen blir den roll som svarar på Jods roll som vit man. Då verklighetsbilden struktureras med dessa roller och deras föreställningsinnehåll som ramar kan han också förvänta sig ett visst bemötande eller en viss attityd – ett givet rollbeteende. Jod förmodar att den andre kommer att vara misstänksam mot honom på grund av den roll som han själv anser sig fylla. Jod föreställer sig att hans bakgrund och uppgift i landet kommer att göra det svårt att skapa kontakt: Den Vite Mannen skall inte tro att man kan gå fram som en slåttermaskin och ta sig plats bara för att man är den man är, eller representerar den roll man representerar.

Att vara den vite mannen ger alltså skribenterna en symbolisk makt, inte bara ekonomiskt eller fysiskt, utan också på ett allmänt plan: de har makten att definiera den andre i högre grad än omvänt (Hall 1997: 259). Den dominerande och den dominerade är en dual rollsituation som skribenterna placeras in i – vare sig de vill det eller inte. Förutom denna symboliska tolkning av relationen till den andre, d.v.s. motparten i det kulturella mötet som placeras på andra sidan av den tolkningsmässiga gränsen, finns i dagboksmaterialet också andra symboliska rollmönster att ta fasta på. Bortom annanhetens gräns finner jag

såväl *idealiserade andra* som *radikalt andra*. Dessa rollmönster fungerar som tolkningsramar som ger struktur och mening åt skribenternas erfarenheter samt skapar förväntningar på kommande möten: ett mönster som inrymmer attityder, emotioner och kunskapsaspekter. Hittills har exemplen valts brett från hela dagboks materialet för att visa på allmänna drag i skildringarnas gränsdragningar. För att bättre nå de individuella erfarenheterna – emotionerna och de symboliska tolkningar som för den enskilda skapar sammanhang och mening – finner jag det dock berättigat att i nästa avsnitt gå på djupet med enskilda skildringar som exemplifierar det beskrivna rollmönstret.

Alef och den idealiserade andre

Romantisering och exotisering är viktiga inslag i de symboliska tolkningsmönster där skribenterna skildrar sin motpart i mötet som en *idealiserad annan*. Den egna rollen, som i detta sammanhang svarar på beskrivningen av den andre kan benämnas "världsmedborgaren" eller "kosmopoliten". Detta symboliska rollmönster återfinns framförallt i Alefs och Bets, men också i Gimels och Dalets, dagböcker. I detta fall väljer jag Alefs skildring som exempel.

Alef reser iväg till projektorten i Sydamerika med höga förväntningar, han har en mycket positiv bild av landet och kulturen och odlar ett intresse för att lära känna landet, kulturen och människorna. Entusiasmen inför det nya landet och det nya arbetet är tydlig, vi vaknade "ivriga att se HUR [landet] ser ut dagtid. Det var spännande att dra undan gardinerna och låta blicken svepa över stan" beskriver han sin första morgon på projektorten, och fyller i: "jag vill så snabbt som möjligt komma in i den lokala livsstilen"(Alef: 2). Vistelsen är både spännande och utmanande skriver Alef ofta. Inför det nya är han främst optimistisk och tillitsfull. Såväl på fritiden som i arbetat vill han lära känna den lokala kulturen och människorna. Alef är mycket nöjd med sitt arbete på bygget eftersom det i början består i att: "gå omkring på siten, iaktta vad som händer, prata med alla möjliga människor och fråga, fråga, fråga" (Alef: 20). Att komma på god fot med de lokala arbetarna ser han som viktigt (Alef: 21). "Det känns bra", konstaterar han senare, "att sitta i den lokala miljön med alla andra arbetare och förmän" (Alef: 47), de är snälla, trevliga och humoristiska (Alef: 31). Alef är hedrad och rörd över arbetarnas sätt att behandla honom som en av dem då de arbetar tillsammans (Alef: 98f, 101).

Alef vill även lära känna kulturen på ett privat plan; förståelse kräver engagemang också på fritiden, framhåller han (Alef: 45). Alef beskriver sig som en öppen och social person. Han är besviken över att kollegerna inte alltid är lika ivriga att ge sig ut på äventyr: "Det finns liksom ingen iver i [honom] att komma ut bland andra människor, något som är så viktigt för mig!" (Alef: 135). Att bli accepterad i den lokala gemenskapen är alltså viktigt för Alef: "det

värmer mitt hjärta” skriver han om kontakten med en lokal vän: ”som att bygga broar mellan två vitt skilda kulturer, på för båda ett tredje språk” (Alef: 168). Glädjen är stor i hans beskrivning över den vänlighet han möter på fritiden, vid två besök i en lokal by med denna vän:

Så underbart det kändes att bli accepterad i en miljö som denna – mitt bland lerhus och korrugerad plåt! Hundarna skällde omkring oss och längre bort hördes det svag musik. [...] Det var så charmigt att gå omkring i denna by utan att se en massa turister. Överallt blev vi bemötta med ett vänligt leende, det är fina människor detta (Alef: 35, 173).

Att Alef inte ser på sig själv som en vanlig dussinturist är tydligt. Det är charmigt att slippa träffa andra utlänningar, anser han. ”Vi såg inte många [turister], det måste jag säga. Just därför kändes det så äkta!” (Alef: 116). Eftersom Alef så långt som möjligt söker sig till ställen som han upplever som ”genuina” skiljer han sig från mängden, som den enda europén bland sydamerikanerna. Att sticka ut upplever han dock inte som besvärande. Snarare är det lite spännande: ”Det är många som ser på oss då vi kommer. [...] Det känns nog lite roligt att skilja sig ur mängden, att vara lite annorlunda. Det är lätt att komma i kontakt med människor då” (Alef: 96). Han satsar på att lära sig språket för att bättre kunna umgås med lokalbefolkningen (Alef: 15, 20, 123, 126, 150). Alef framhåller tydligt att han hoppas på att även i framtiden få arbeta utomlands i mångkulturella miljöer. Han fotograferar och skriver fältdagbok med flit för att ha ett ”minne från mitt första uppdrag utomlands” (Alef: 96, 99). Då arbetet är slut och det är dags att resa hem känner han sig styrkt i vissheten om att ha funnit sin plats:

Detta är det första riktiga jobbet jag någonsin har haft utomlands. Genom detta har jag på nytt fått bekräftat för mig själv att det är ute i världen jag vill ha mitt arbetsfält (Alef: 191).

Att vara en som uppskattar och bryr sig om över kulturgränserna beskriver Alef som viktigt, han uttrycker sin empati för de lokala arbetarnas situation och vill att respekt och uppmuntran skall råda på möten mellan arbetslagen (Alef: 13, 46, 61f). Att de övriga finländarna inte alltid förstår detta utan behandlar de lokala arbetarna illa upprör honom⁵⁷. I förhållande till de andra finländarna på byggarbetsplatsen beskriver Alef sig som mera kunnig och observant vad gäller kulturaspekter. Han konstaterar t.ex. följande angående två finländska chefer på bygget och jämför med sig själv:

⁵⁷ Men undantagen finns också: ”Så uppför sig en gentleman inför sina sekreterare!” skriver Alef då den finländske chefen vid en bemärkelsedag köpt en present åt sin lokala sekreterare (Alef: 138)

Allmänt sagt så är N, liksom M, ganska negativt inställda till kulturen och sättet att tänka och handla här i [landet]. Synd, för det är ett jättetrevligt folk som bor i detta land. Man bör respektera dem, och gör man det så har man genast goda vänner. [...] Det verkar som om N och M är skeptiska till allt och alla i detta land (Alef: 25, 32).

Intressant är dels Alefs inställning att han själv förstår denna delikata aspekt bättre än cheferna, dels att han talar om *sättet* att tänka och handla. Det är alltså en stereotyp bild av landet som han tänker på, det upplevda kollektivet. Senare kommer två nya finländska chefer till bygget och deras val att äta tillsammans med arbetarna på byggets restaurang får högt betyg av Alef (Alef: 88) eftersom han tidigare konstaterat att han hör till de enda finländare som vågar äta där (Alef: 31). Han jämför sig senare med dessa två finländare, N och M, och ser på sig själv som mera öppen gentemot den andra kulturen:

Vi kom till siten lagom till lunch och åt i arbetarnas lunchrestaurant på siten. Idag var maten inget vidare, men det känns bra att sitta i den lokala miljön med alla andra arbetare och förmän. Det skulle ingen annan av Företagets personal göra. Jag tror att [PBI-kollegan] och jag uppskattas av [underleverantören] och dess arbetare, just för att vi är så öppna, pratar spanska, hälsar ofta och är glada. Jag tycker att M och N medvetet försummar mycket av den viktiga sociala delen av arbetet. Detta är synd, för en större förståelse skulle säkert infinna sig mellan dem om de skulle visa sig lite mera intresserade av hur andra har det (Alef: 47).

Ibland har Alef svårt att dölja sin upprördhet över de andra finländarnas plumpa beteende, ibland skriver han t.o.m. att han skäms för sina landsmän (Alef: 153, 155, 164). Själv vet han bättre: "jag tar alla latinos i hand varje dag då vi hälsar på dem innan vi går hem, ofta även däremellan. Det är ett sätt att umgås här, ett trevligt sätt!" (Alef: 154). Alefs intresse för det nya landet och den äventyrslystnad han utforskar det med ger honom känslan att han känner landet bättre än sina finländska kolleger. Därför är han ivrig att få presentera det vackra landet för de andra finländarna (Alef: 121, 127, 160, 161). Inför en resa tillsammans med några andra finländare från projektgruppen skriver han:

Det känns så fint att få visa N och hans familj och M lite av det vackra i [landet]. De är inte så äventyrslystna själva utan behöver lite pushing (Alef: 89).

Alef tolkar alltså sin egen situation på byggarbetsplatsen utgående från en roll vars karakteristiska drag är förståelse, uppskattning och engagemang gentemot den lokala kulturen. Hans roll är den världsvane resenärens, "interkulturalistens", äventyrarens: genom sin positiva inställning ser han sig som mera genuint intresserad av och bättre lämpad att förstå de mångkulturella aspekterna av samarbetet än många av de övriga finländarna som han jämför sig

med. I den jämförelsen framstår "en typisk finländare" som tråkig och obehövad, fåordig och inåtvänd (Alef: 23, 52, 68). "De flesta finländare här verkar inte förstå och respektera de lokala och deras kunskaper och kultur", påpekar han, men ser sig alltså själv i en väsentligen annorlunda roll (Alef: 153).

Vilken är då den roll som svarar mot denna självbild? Vilken roll spelar den andre? Då det kommer till bilden av lokalbefolkningen som den upplevda andra är Alef inte den främste att använda sig av schabloner och generaliserande förklaringar. Dock är stereotyper viktiga i hans sätt att skapa sig en förståelse såväl för den lokala befolkningen som för de övriga finländarna. Han noterar t.ex. att man "i en kultur som denna sällan går rakt på sak" (Alef: 23, 31) och om den lokala sekreteraren att hennes virrighet tycks vara "typisk för latinos" (Alef: 38). Hos Alef är de slutna föreställningarna om den lokala befolkningen ofta positiva till sin prägel: han tycker om att umgås med de lokala människorna eftersom de är så öppna och spontana (Alef: 75, 150).

Dock finns det även drag som han är mindre imponerad av. Manschauvismen och kvinnornas svaga ställning får dåliga betyg (Alef: 170, 179, 185). Arbetssäkerheten är en annan företeelse som får Alef att haka till, och vid ett par tillfällen vill han förklara detta "vansinne" med mentalitetsskillnader. "Nog är det förbannat vad orädda eller omdömeslösa folk är här!" (Alef: 90). Att mentalitetsskillnader föreligger kulturer emellan är för Alef en realitet. Han poängterar ändå att skillnader också kan vara möjligheter, bara man har tålamod. "Det tar sin tid innan alla parter har lärt sig läsa varandra" (Alef: 30). "[De lokala] är vana med att jobba på ett annat sätt med andra verktyg, så för oss verkar det som om de är dumdristiga många gånger" förklarar han (Alef: 84f). Alltid förmår han dock inte förstå. Då skriver han att de lokala arbetsmetoderna i hans ögon är vansinniga: "Det är faktiskt många som yrar på i ramen på 12 meters höjd ovanför betonggolvet utan att bry sig om att säkra sig med en sele ... Idioter tycker vi!" (Alef: 93).

Rollen av den idealiserade andra byggs dock framförallt upp genom en exotiserande strategi som på ett tydligt sätt präglar Alefs skildring av utlandsvistelsen. Ivern att uppleva det äkta, orörda, exotiska driver Alef ut på äventyr redan under första helgen i landet (Alef: 8). På en båttur längs kusten skriver han:

Förutom en tysk slusk var vi de enda vita människorna ombord. N och jag trivdes med att bara sitta och se på alla hudfärger och raser här finns. Människor av alla de typer! Vackert!! (Alef: 10).

Vistelselandet beskrivs som något som "måste upplevas" (Alef: 12, 42, 108, 124) och adjektiv som charmigt, mysigt, vackert, spännande och underbart tävlar om utrymmet i beskrivningen (Alef: 15, 21, 33, 36, 66, 95, 116). Att möta "det äkta" ger Alef en känsla av harmoni (Alef: 34, 36, 45). Under helgäventyren är det "mysiga ställen som saknar både elektricitet och telefon" som lockar

Alef som helst inte vistas med andra turister (Alef: 43, 65, 103, 116, 165, 167). Den genuina miljöns charm beskriver Alef under en resa:

Den stora charmen var inte att äta utan att sitta i denna miljö och få se kvinnorna laga mat i sina färggranna indiankläder. De skojade och hade roligt åt att vi vita gringos hade satt oss ner och åt av deras mat. Jag tror inte att det händer alltför ofta (Alef: 67).

Det blir tydligt att Alef vill att landet skall förbli just så exotiskt som det framträder för honom, han tycker inte om de nymodigheter och det västerländska påbrå som han ser – det exotiska skall förbli exotiskt (Alef: 155, 175). Här ses också exotismens koppling till en romantiserad kvinnobild: att "rädda" landet är också att rädda kvinnorna. På marknaden i huvudstaden ser han indianflickor som han inte tycker hör hemma där. "Vi tyckte att dessa stackars indianflickor istället borde hålla sig till sina små, trevliga byar på landsbygden och inte till denna hårda, kriminella miljö som [staden] verkligen är" (Alef: 75). Indianbyarna, däremot, beskriver Alef som "oskyldiga" (Alef: 173). När Alef får besök av en indianflicka från en dylik by är exotiseringen en viktig faktor och han uttrycker stolthet över att ha etablerat denna genuina relation (Alef: 36, 169). "Så exotiskt det skulle vara att få en RIKTIG indianflicka på besök! Vi måste säga åt henne att hon måste ha på sig sin traditionella klädsel då hon kommer" (Alef: 109). Han anser det också vara "en stor ära" att få ta bilder av vackra flickor i traditionella kläder (Alef: 11, 36).

Också mindre traditionellt klädda kvinnor beskrivs som exotiska och vackra (Alef: 17, 27, 31f, 42, 50, 92), Alef upplever dem som spännande och intressanta. Som tidigare framkommit njuter han av de fördelar som hans utländska utseende ger (Alef: 1). "N, M och jag blev mycket iakttagna på Ricky's Bar, antagligen för att vi var lite mera nordbor än andra. Vi å andra sidan spanade på alla brudar, mest på dem som hade lite mörkare skinn" (Alef: 167). Också den lokala musiken representerar för Alef den exotiska glöd han funnit i landet. Han köper en skiva med salsamusik genast då han kommer till projektorten. "Salsa är något som jag verkligen vill lära mig innan jag åker [härför!]. Merengue också för den delen! Måste hitta någon kurs, eller ännu bättre: en lärarinna ..." (Alef: 2). Då det blir dags att åka hem igen är skivjakten åter igång: musiken motsvarar den generaliserade bild av den andre han skapat sig under tiden i landet.

Jag är på jakt efter en merengue skiva. Det bara måste jag ha innan jag åker hem till Finland, ett minne av det varma blod människorna i denna världsdel har. Tänk vilket ös att spela lite merengue på en fest i Finland (Alef: 109).

Maten ser Alef också helst att är lokala specialiteter och tillredda så genuint som möjligt. Redan under sin första vecka på projektorten går han in för att äta

äkta sydamerikansk mat (Alef: 2). Restauranger som får de övriga nordborna att rygga tillbaka fascinerar Alef: marknadens matservering beskriver han som "charmig" – även om man måste andas genom munnen p.g.a. frityrlukten (Alef: 66), och han åker gärna med de lokala arbetarna till deras lunchställe (Alef: 164). I följande tankvärda citat lyfter Alef fram tre för analysen intressanta dimensioner. För det första beskriver han den samhörighet han känner med lokalbefolkningen och den befriade känsla avsaknaden av andra västerlänningar inger honom. För det andra har han haft intresset att ta reda på vad som tillhör landets traditioner och beskriver detta. För det tredje lyfter han fram att han övergivit finsk sed till förmån för lokal.

Vi åt frukost på en lokal restaurang intill torget. Det kändes bra att sitta och äta samma mat tillsammans med indianer och andra lokalingar! Inga gringos och sjåpande! Här serverades det havrevälling med banan så länge vi väntade på våra *frijoles y huevo revueltos*. Denna frukost, svartbönspudding, ägggröra, ris och stekta bananer, är något så typiskt för [landet]. Eller kanske också för grannländerna. [Jag har] börjat anamma deras traditioner och tycker att det är bäst att fylla magen innan äventyret börjar! Då orkar man fota mycket och slipper höra magkurr på en halv dag ... (Alef: 116).

Väderfenomen som avviker från hemlandet fascinerar också Alef. "Ett typiskt tropiskt regn" utbrister han förtjust då regnperioden börjar, "tropiska regn är nog något som är fascinerande!" (Alef: 11, 80, 108, 136). Liknande är hans reaktion inför en jordbävning: "Det här är ju någonting speciellt att vara med om, wow! Det är alltid intressant då naturen gör uppror" (Alef: 106). Även Alefs intryck av den lokala naturen är exotiskt: landet "bjuder på en aldrig sinande ström av upplevelser och positiva intryck" (Alef: 10). De stora, omvälvande naturupplevelserna, vars like inte finns i Norden, noteras mest i exotiserande tongångar, såsom vulkaner, djungel, regnskog (Alef: 35, 103, 132, 133, 157).

En del av omgivningen som definitivt inte charmar är dock den tunga trafiken och föroreningarna (Alef: 27, 107). Alef kallar huvudstaden en "tvåmiljoners sophög". Också trafikstockningarna som är tidsödande upprör (Alef: 154). I Alefs ögon präglas den lokala trafikskulturen av brist på körvett (Alef: 3, 16, 33, 172, 189), men hans inställning till de lokala exotiska bussarna är spänningsfylld. Första gången han åker med ett av dessa "typiska vrak" skriver han förtjust: "Vi hade turen att få sitta långt framme i bussen där det minsann lukade maskinrum! Även ljudnivån påminde om ett mindre kraftverk! Charmigt, tycker jag" (Alef: 75). Senare finner bussarna vägen till hans hjärta:

Tidigare tyckte jag att det var för jäkligt med dessa skrothögar till bussar, men vartefter de försvinner från gatan är det lite nostalgiskt, faktiskt ... De hör ändå till den bild jag skapat mig av och förknippar med [landet] (Alef: 155).

Alef berättar, som vi ser, villigt om sig själv och sina tankar kring projektet, landet och livet i stort. Han skapar bilden av en upptäcktsresande på en vacker och spännande resa i främmande land. Detta gör han delvis genom att ta avstånd från de övriga finländarna i projektet. Hans roll är därmed inte bara den uppskattande och sympatiska kosmopoliten: han är också den som avviker från mängden, den som kan det här med mångkulturella relationer. Mot hans roll som kosmopolit svarar rollen av den "idealiserade andre". Bilden av denna motpart, lokalbefolkningen, bär många generaliserade drag präglade av romantisering och exotisering. Alef både uppskattar och beundrar den lokala befolkningen, men ger också ord åt önskan att människorna skall förbli just så mystiska och tilldragande som de är i hans ögon – han vill att projektorten skall förbli hans glansbild.

He och den radikalt andre

Tillintetgörande är det främsta elementet i den symboliska rolltolkning som i mångt och mycket är en motsats till Alefs idealiserande resonemang. Den roll som framförallt He, Waw, Zajn och Tet åtar sig är inte den empatiska kosmopolitens som står utanför (och ovanom) de finländska kollegernas snäva ramar. Snarare ser de sig som "en i gänget", en medarbetare och framförallt "finländare". Finländskhet och medlemskapet i den finska projektgruppen beskrivs som byggstenar i den egna rollen. Den roll som svarar mot denna självbild är den andre som *radikalt annan*. Främlingskapet upplevs i dessa skildringar löpa längs med nationella gränser så att landsmännen i ett tidigt skede blir "vi" och alla andra blir "de". Som exempel på denna strategi väljer jag Hes dagbok.

He deltog i ett projekt i Asien. Hans första intryck av det nya land där han skall bo och arbeta är avvaktande och förväntningarna är inte höga. Synen som mötte mig på flygfältet var som från en annan värld, skriver han: det första intrycket var ganska kargt (He: 3). Misstänksamheten löper som en röd tråd genom Hes fältdagbok. Han är från början på sin vakt⁵⁸ gentemot de lokala (He: 2, 3, 18) och hävdar ofta att man inte skall lita på dem och vad de lovar (He: 23, 91, 104, 114); "man skall vara kritisk till alla deras löften" (He: 53). Intresset att möta den andra kulturen och skapa kontakter till dem existerar inte i Hes skildring. Hans beskrivning av ett besök hemma hos en lokal kollega under andra veckan på projektorten är målande; exotismen och fascinationen över "det autentiska" som Alef beskrev är inte att skönja:

Vi blev bjudna på middag hos en chaufför. Han hade bjudit alla utlänningsarna men vi var bara tre stycken som gick, jag och några elektriker. De drog

⁵⁸ Dock är lokalbefolkningen inte den enda grupp som behandlas med misstänksamhet, inställningen till PBI är inte heller den alltid så förtröstansfull (He: 57).

fram tallrikarna som låg under sängen och bredde ut nån gammal skitig bordduk som barnen hade skrivit och ritat nånting på. Ganska misstänksamma började vi äta ris och höna och lamm, och nog var där väl lite nötkött också. Fast det var nog jättelite kött. Närmast senor och ben. Lite orolig för hygien var man eftersom de bar in de där rörorna från nåt bakre rum. Glasen var ganska smutsiga också. Besticken tog chaffisen med sig från oss eftersom de inte hade några. Ingen annan åt (He: 14f).

He är också föga smickrad över att de lokala arbetarna vänder sig till honom med sina frågor; att han av dem uppfattas som en trevlig kille som man kan prata med finner han både störande och som ett bevis på att han själv misslyckats med att behandla dem på tillbörligt sätt: "jag har väl varit för mild" (He: 85). Situationen som helhet beskriver He som frustrerande och tung: arbetet, miljön, människorna är delar av den nya vardagen som känns främmande och obekvämt. Finland finns ofta i hans tankar och, eventuellt p.g.a. att han ser situationen som hopplös och trängd, är det ofta idealiserade beskrivningar som ges (He: 4, 74, 86). Den finländska gemenskapen blir en viktig del av den självbild He målar upp i dagboken. Traditionell finländsk mat är en konkret symbol för detta hemmahörande och spelar en viktig roll i identitetsbygget utomlands (He: 41, 58, 94). He firar många finländska helger på projektorten – självständighetsdag, jul, nyår, påsk – och speciellt då skriver han om vikten av att uppliva hemlandets traditioner (He: 24, 31). Helgerna firas f.ö. noggrant i detta projekt; ofta fungerar de som viktiga tillfällen för He och de andra att ge uttryck för sin finskhet (He: 10, 101). Andra finländska attribut som He beskriver som speciellt viktiga utomlands är finländsk musik, finländska idrottsprestationer (He: 5, 69, 86) och bastun som byggs på orten (He: 38).

Gemenskapen med de övriga finländarna på projektorten blir snabbt en naturlig och uppskattad ram för Hes utlandsvistelse. Samvaron beskrivs oftast som trevlig och avkopplande: He tycker om kollegerna och trivs som en i gänget (He: 49, 90, 108). "Jag är så inne i gänget som man bara kan vara", konstaterar han (He: 67). Som en följd av denna starka identifikation upptar He också många av de åsikter och värderingar som rör sig i den finländska gruppen. Detta gäller såväl inställningen till det lokala som till Finland. Gruppens gemensamma attityd blir måttstock för de egna erfarenheterna (He: 4, 94, 103). Denna samhörighetskänsla gör också att He sätter stort värde på att bli accepterad i gemenskapen och att betraktas som en kunnig och flitig medarbetare (He: 6, 61, 94). Han är mån om att arbeta lika hårt som de övriga, att inte framstå som lat och ovillig att "ta i ordentligt" (He: 85, 94):

Gick igen till sajten vid vanlig tid. Hade väl kunnat ta mig en ledig dag men det råkar bara hända ganska mycket på sajten just nu, så man ids inte riktigt vara borta (He: 95).

När han anförtros uppgifter som han finner utmanande och ansvarsfulla är han entusiastisk och, då han lyckas genomföra uppgifterna väl, både stolt och nöjd. He känner sig väl tillfreds då han märker att han besitter kunskaper som andra projektdeltagare behöver och dessutom får tack för detta (He: 37, 59):

Det har varit en jättebra erfarenhet, det här att skriva punchlistan, jag vet nästan alltid mest om allting sådär som en helhet och när jag sitter på sajten hör jag alltid grejer som dom andra inte hör nånting om. [...] Också fru N sade att det verkar som du redan vet ganska mycket om allt möjligt. På slutet talade också MM bara med mig, man kände sig som en alldeles riktig ingenjör! Och sedan kom dessutom O och frågade att skulle du kunna förklara de här sakerna på punchlistan för mig, du vet säkert vad som menas med dem. Jag sade att visst kan jag [...] berätta nånting! (He: 16).

I Hes dagbok skildras alltså finländskheten och tillhörigheten till den finländska projektgruppen som centrala delar av den egna identiteten och självbilden. He tolkar därmed sin situation utifrån rollen som finländare och medarbetare. Vilket rollpar svarar då mot denna tolkade tillhörighet? Vilken roll spelar "den andre"? Som antytts finner He det nya vistelselandet främst ointressant: man behöver få besök för att orka bege sig ut och "vada i den där skiten" konstaterar han då den första sightseeingturen blir av, efter mer än tre månader i landet (He: 68). Samma likgiltiga inställning hyser han i början av projektet även till lokalbefolkningen. He får tips av sina finländska kolleger om hur man bäst förhåller sig till dem. Man skall inte bli "för mycket kompis" med dem, skriver He: "manlig disciplin är nog det bästa för dem" (He: 4). Det framkommer att denna avståndstagande attityd förekommer allmänt på byggarbetsplatsen och He har inget intresse av vänskaplig kontakt med de lokala arbetarna (He: 85, 99). Att anpassa sig till det nya landet och försöka smälta in prioriteras således inte högt enligt skildringen (He: 56): den andre är på ett radikalt sätt annan – inga gemensamheter står att finna.

Nationella stereotypier är vanliga i Hes text angående den upplevda andra. Muslimska kvinnor är underdåniga konstaterar han t.ex. och de lokala är hetlevrade och tar lätt till våld (He: 55, 64, 110). Dessutom är de lokala arbetarna lata (He: 79, 95): de håller semester så länge de har pengar i fickan, först därefter bryr de sig om att återvända till arbetet. De tar till olika förvändningar för att slippa arbeta, såsom de muslimska bönestunderna, dåligt väder eller motsägelsefulla order (He: 17, 67f, 75, 109, 117). Också en mera allmänt hållen åsikt om att lokalbefolkningen per definition är opålitlig återfinns (He: 7, 29, 115). De försöker som regel dra finländarna vid näsan i ekonomiska angelägenheter eller rentav stjäla (He: 4, 61, 91); något som enligt He hör ihop med landets seder och bruk. Han skriver att de lokala försöker vinna uppskattnings genom att lova runt och hålla tunt (He: 32, 34). I ilska över den lokala underleverantörens ouppfyllda löften bestämmer sig He en

dag för att i sin rapport skriva: "[de lokala arbetarna] ljuger alltid", "de är smutsiga" och "de luktar illa" (He: 96).

Då frustrationen över belägenheten, arbetstakten och den bristande kommunikationen slår ut i blom förefaller lokalbefolkningen som helhet som tafatt och dum. "*What is common knowledge isn't common knowledge here*" får han lära sig redan första dagen på projektorten (He: 3). I mötet med lokalbefolkningen på arbetsplatsen är He från i sin kritik och porträtterar dem ofta som dumma och ignoranta (He: 58, 83, 95, 96):

Nån hade sett att nån av de lokala arbetarna sprutade nåt slags olja på maskindelarna, och när dom sen undersökte det noggrannare så hade det visat sig att det var nåt slags spillolja. Det låter helt trovärdigt att dom har sysslat med tvivelaktiga saker om man tänker på att det är vissa ganska skumma tankbilar som kör in här som dom fraktar oljan i. [...] Också i övrigt ser det ut som det kunde bli ganska svårt med någon långsiktigare verksamhet eftersom den lokala servicen är vad den är. Det är ganska vanligt med alla möjliga konstiga konstruktioner (He: 8f).

Den lokala yrkeskåren kan enligt He inte sköta sina uppgifter, även om den är utbildade för ändamålet. Vakter och tekniker beskrivs som okunniga, utbildade och långsamma: endast som nödlösning duger de för de krävande arbetsuppgifterna på byggarbetsplatsen (He: 17, 22, 49, 83, 102). Hellre skulle He se att man anlidade utländsk arbetskraft från ett tredje land som han har förtroende för (He: 83). Då He får i uppdrag att skriva arbetsintyg åt de lokala arbetarna tycker han att han förstör intygens trovärdighet om han skriver att de utfört ingenjör- och förmansuppdrag:

För nog är det ganska skralt med yrkeskunnigheten också bland ingenjörerna här. Inte ens läsa tycks dom riktigt kunna och praktiskt sunt förnuft är också en bristvara. N har skickat alla som anhåller om att få certifikat till mig, och sådana finns det då till lust och leda av (He: 17).

He beskriver de lokala arbetarna som vårdslösa (He: 28, 90, 103, 107, 115), han gör sig lustig över deras sätt att arbeta, himlar sig över hur långsamt allt går, han ironiserar och förlöjligar (He: 12, 28, 61, 64, 69, 77, 89, 96). I följande stycke använder He citationstecken, måhända för att understryka att de inte kan betraktas som en "riktig" arbetsgrupp.

Dom håller på och lagar 25 mobile kranen, alltså byter ut lagren. Dom är en fyra mekaniker som lägger ihop delarna, och den äldste, en mekaniker med långt skägg, lär ha slagit en av sina medhjälpare i huvudet med en skruvmejsel när han hade sagt någonting åt honom. Så här leder man alltså sitt "team" (He: 67).

Också de lokala myndigheterna är He misstänksamt inställd till, de är bara ute efter pengar (He: 30, 67, 69). Staten är ivrig att bötfälla olika projekt, och det har de goda möjligheter till, skriver han förargat (He: 75). Något större förtroende väcker de lokala sätten att organisera arbetet inte hos honom (He: 7, 22, 43). "De är ett hopplöst gäng", blir således hans pessimistiska helhetsbedömning av den lokala arbetskraften (He: 107).

I Alefs skildring lyftes exotism och spänningsfyllt intresse för det främmande fram som en central faktor. Hos He är denna fascination obefintlig – vad som snarare framträder är irritation och frustration över olikheterna. Maten är visserligen en del av det främmande som He intresserar sig för till en början (He: 11, 18, 19), men den föranleder även negativa kommentarer: han oroar sig för bakterier och hur hygien sköts i restauranger och butiker och anser att internationella snabbmatskedjor alltid är säkra alternativ (He: 46). Vid ett tillfälle får He råd av en finländare om hur denna situation kan hanteras.

Det var höna till mat, den hade nog lidit hela sitt liv eftersom det var så svårt att hitta nåt kött på den. Hittills har maten varit ganska god, men man får se hur man pallar med det här. [I framtiden] är det dock meningen att vi skall få ett mål från nån bättre restaurang till sajten, men för de övriga målen måste vi skaffa fram kockar, och jag är nog litet orolig över deras matinköp. Jag menar att man ser köttaffärer här där getben hänger på en krok i taket och alla möjliga insekter surrar omkring dem. Och fiskarna, ja de kommer delvis från landsvägsdikena, och där ser man allt möjligt sånt som gör att man tappat aptiten. N [en finländare] sade i och för sig att man är nog inte alltid så hungrig om det är närmare 50 grader varmt ... så man kan ju utgå från den principen (He: 9).

Till skillnad från den beundrande tonen i Alefs text återfinns alltså större mått av irritation och avståndstagande i Hes beskrivning: djurriket består av vämjeliga kackerlackor och insekter (He: 13); vädret är så hett att det inverkar menligt på hälsan och arbetsförmågan (He: 20); störtskurar förargar mer än fascinerar⁵⁹ (He: 108, 111, 112). Ofta framhåller He språkproblemen som orsaken till att han inte lyckas upprätta personliga kontakter till de lokala människorna i deras vardag – att kommunicera upplevs som svårt och tålamodskrävande (He: 22, 89, 91). Också inom Företagets projektgrupp uppkommer emellanåt språkproblem: svenskspråkiga och finskspråkiga finländare varken kan eller vill alltid förstå varandra (He: 6). Frustrationen över allt som representerar det andra är övergripande i Hes dagbok. Förutom arbetarna på bygget och myndigheterna irriterar sig He även på serverings- och servicepersonal (He: 66), på försäljare och tiggare (He: 63, 88). De lokala kollegerna är mera ivägen än till

⁵⁹ Dock finner han en del förståelse för uppehållen i arbetet under skurarna, i detta land är över-
svämningar livshotande realiteter (He: 114).

nytta⁶⁰ (He: 96, 109). Även trafiken väcker Hes ilska och irritation, speciellt det tidskrävande köandet och trafikstockningarna (He: 21, 30, 114f). Nära ögat situationer och kollisioner väcker dock allvarigare farhågor som rädsla och osäkerhet (He: 45, 87). Föroreningar och avgaser beskrivs med ord som visar på en grundläggande motvilja mot värdlandet och dess förhållanden:

Resan tog en timme och en kvart. Vi var tvungna att andas in avgaser och när vi tog en omväg runt en av de värsta trafikstockningarna på huvudvägen fick vi se alla möjliga ganska äckliga saker. Bland annat en gyttjepöl som var så full med skit att den riktigt bubblade eftersom den höll på att jäsa. Jag var nära att spy när jag andades in luften (He: 31).

Slutligen irriterar också avsaknaden av varor och tjänster: här finns ju ingenting, skriver He gång på gång. Dels gäller det förnödenheter till projektet, såsom verktyg och byggmaterial (He: 6, 66, 72, 111), dels privata önskemål, såsom datorer och kläder som passar (He: 19, 94). He skildrar därtill upplevelsen av att ingenting fungerar i värdlandet – varken kontakterna utåt eller arbetet på bygget (He: 63, 100, 113). Detta sätt att skildra och tolka den andre kan ses som en skarp och grundläggande symbolisk gränsdragning: den andre blir den radikalt andre som He varken kan eller vill ha något gemensamt med. Här är det inte exotiken och förhålligandet som tillhandahåller objektifieringen dess verktyg, snarare är det tillintetgörandet och förringandet. He visar i sin text på en grundläggande olikhet som han upplever råder mellan honom själv och de andra, vilka i detta fall tydligt representeras av lokalbefolkningen. Då inga likheter finns ser han ingen möjlighet till kontakt och dialog. Denna fundamentala olikhet den egna gruppen och de upplevda andra emellan innebär för He också en ojämlikhet – finländskt kunnande är utomordentligt och tillförlitligt i kraft av att det är just finländskt. Lokala arbetare och deras kunskap representerar den raka motsatsen:

N [en finländsk chef] har sagt att ingen av de inhemska anställda får röra vid den mätaren. Den är förseglad i Finland, och där har den också kalibrerats. Mätaren kostar typ ett par hundratusen och kalibreringen kostar väl en del den också. Så bort med tassarna bara. Också i övrigt finns det en jävla massa överflödiga killar [i maskinhallen], och det är alltid ganska oklart vad deras funktion är. Alltså lokala typer (He: 109).

Finländskhet står alltså i Hes uppfattningsvärld som en kvalitetsgaranti för såväl produkter som kvalifikationer (He: 70). Han betraktar också finländarna på bygget som mera värdefulla än den övriga arbetskraften, just i sin egenskap av finländare. Detta framkommer bl.a. i följande beskrivning, nedtecknad i en

⁶⁰ Vid ett tillfälle visar He dock att han uppskattar dem som känner till och vet hur de skall hantera situationen (He: 54).

situation då projektgruppen råkat i allvarliga problem med lokalbefolkningen kring bygget:

I brevet som M [den lokale chefen] skrev till ministerierna kallade dom vårt gäng "respectable foreign experts". De borde med andra ord inte jävlas med oss. N [en finländsk chef] sade att nåja, jag är inte så säker på det där med experter, men finländare hur som helst! (He: 52)

De förringande aspekterna i Hes symboliska rolltolkning ses även i de ofta förekommande nedlåtande öknamnen som används om lokalbefolkningen. Förutom att begrepp som personalchef och arbetsteam förses med citations-tecken då det gäller lokala sådana kallar han dem även "urinvänare", "dumhuvuden" m.m. och det framgår att dessa begrepp förekommer allmänt på bygget. Lokala förhållanden och traditioner överlag är He ofta benägen att förlöjliga och ironisera över (He: 7, 12, 17, 22, 30, 34, 52, 58, 62, 67, 94). Emellanåt framkommer också att He inte bara är en arg ung man ute i världen, utan att han också känner sig både nedstämd och ledsen, eller trött och förvirrad (He: 53, 90). Vid andra tillfällen syns bara irritationen eller raseriet (He: 29). Pessimismen inför framtiden och de låga förväntningarna inför nya händelser hör dock i alla former till den bild av utlandsvistelsen som He målar upp i sin fältdagbok (He: 10, 98).

Om He kan alltså sammanfattningsvis konstateras att han inte trivs på projektorten. Redan från början saknar han intresse för den lokala befolkningen och identifierar sig starkt med den finländska gruppen inom projektet. Nationell och kulturell tillhörighet ter sig som grundläggande gränsdragningar människor emellan i Hes text, de garanterar en gemenskap innanför gränserna och upprätthåller de naturliga, oöverkomliga olikheterna kategorierna emellan. Hes egen roll kan karakteriseras med orden "finländare" och "arbetskamrat". Den roll som He finner att svarar på denna hans egen identifiering är "den radikalt andre". Jag har här beskrivit hans stundvis mycket negativa och fientliga kommentarer om den upplevda andra. Dessa kan eventuellt förstås utgående från den svåra situation som han upplever på projektorten – olikheterna, osäkerheten och oförmågan att leva ett liv som liknar det han lever hemma i Finland blir övermäktiga. Dock är He rätt sparsam med de rent personliga kommentarerna i sin fältdagbok och tycks föredra att behandla själva arbetet och den andre framom de egna känslorna och tankarna.

5.4 Sammanfattning – Materialiserande Det-förhållningssätt

För att bättre förstå stereotypiernas meningsskapande funktion och deras emotionella sida kan de, enligt den tolkning som lagts fram ovan, uppfattas som *symbols*. Som framkommit fångar symbolerna många olika kvaliteter i vår

verklighet, men förmår förena dessa i en sammanhållen, enhetlig form. På det sättet kan man säga att symbolen fyller en *meningsskapande* och *orienterande funktion*. Såväl myter som riter kan utgöra "hem" för symbolerna (Bergstrand *et al* 1990: 12) – berättelser och manifesteringar av olika slag ger konkreta roll-mönster att knyta an den egna meningssträvan till.

Även symbolerna kan därmed sägas äga en kalejdoskopisk karaktär. Här sammanförs en mängd yttre material som människan gör bruk av på olika sätt – olika världar kommer till synes då olika människor blickar in i kalejdoskopets universum. Bilden är dock inte statisk utan förändras då vi svänger på röret, och inte heller är den godtycklig: vad som framträder för ögat uppfattas som ett mönster, en helhet som integrerar delarna till en förståelig bild. På ett analogt sätt samverkar yttre värld och inre verklighet till en tolkning av en kalejdoskopisk bild som för den enskilde ter sig meningsfull just då, just där. Dessutom får mönstret i kalejdoskopets öga en ny lyster om vi vänder det mot en ljuskälla. På samma sätt kan de symboliska bilderna framträda i en klarare dager om vi finner en lämplig teoretisk ljuskälla att belysa dem med.

I detta kapitel har begreppet *symbol* analyserats. Denna analys initierades av den brist som upplevdes kvarstå efter att analysen av stereotypier genomförts: varken frågan om stereotypier som *meningsskapande* bilder eller frågan om den starka *emotionella* karaktär som präglade de skildrade bilderna i materialet kunde föras på djupet. Syftet i detta kapitel var alltså att skapa en djupare förståelse för dessa sidor av gränsdragningarna som fenomen i materialet. Den djupgående analys av Hes och Alefs dagböcker som gjordes ovan strävade till att lyfta fram två olika sätt att med hjälp av symboliska rollpar dra upp gränser. I bägge fallen kan skönjas hur skribenten tolkar sin belägenhet utgående från identifikationen med en roll. Då rollen som "världsmedborgare" eller "finländare" övertas får skribenterna även ett mönster med vars hjälp de tolkar och strukturerar sina erfarenheter av möten och situationen i stort på byggarbetsplatsen. I denna symboliska verklighetstolkning upptas även roller för motparten i mötet – i Alefs fall den idealiserade andre, i Hes fall den radikalt andre. Som exemplen visar inrymmer bägge dessa symboliska tolkningsmönster både yttre, kulturgemensamma former och inre bearbetningar: dessa roller berör skribenterna djupt, på ett emotionellt och existentiellt plan.

Trots värdeomdömenas skiftande valör påminner den förringande symboltolkning som bl.a. He väljer i mötet med den lokala kulturen om den exotisering som t.ex. Alef använder. I bägge fallen väljer skribenterna att dra upp skarpa kategoriseringslinjer mellan folk och folk, men linjedragningarna markeras på olika sätt. I bägge fallen objektifieras den lokala kulturen: i den ena texten i exotiserande ordalag, i den andra i negativa, främmandegörande termer. Nationell tillhörighet utgör i bägge fallen viktiga skiljelinjer människor emellan. Samhörigheten innanför dessa skarpt (men på olika sätt) avgränsade grupper blir stark och positiv, medan de som finns på andra sidan av gränsen,

alltså de som tillhör andra kategorier än den egna, beskrivs som annorlunda och avvikande. Alef kände samhörighet med lokalbefolkningen och avgränsade sig från finländarna, He upplevde en motsatt identifikation.

Detta sätt att med hjälp av symboler bygga upp en verklighet med klart definierade gränser för den egna rollen och för den andre, motspelaren i den upplevda rollsituationen, är intressant i förhållande till den definition av kulturella möten som i kapitel två gavs utgående från Bubers dialogfilosofi. Bubers utgångspunkt i "livet med en motpart" (Buber 1994: 28) kan ses som en dual rollsituation lika dem som ovan beskrivits. Det symboliska rollpar som träder fram i detta kapitel är Jag-Det; gränsdragningen, annorlundagörandet, kan betraktas som ett Det-förhållningssätt. Att se sin motpart som ett Det innebär att betrakta henne som ett föremål som kan förfogas över och fixeras. Det handlar om att se sin motpart som "ett löst knippe av namngivna egenskaper", som någon vars karaktär man kan få kunskap om (Buber 1994: 14). En sådan motpart står i min makt: jag kan definiera henne, bruka henne och inordna henne i min egen verklighetstolkning.

Sådana förhållningssätt och tolkningsmönster är som nämnt nödvändiga i det dagliga livet i världen. Det-förhållningssättet skapar en värld som kan hanteras: det skapar gränser så att de mångfasetterade tolkningsammanshangen blir överblickbara och hanterliga. Att objektifiera den andre – såväl i romantiserande som i förringade termer – är ett sätt att skapa tillförlitliga tolkningsramar; ett sätt att uppehålla och utforma det symboliska verklighetsbygget. Det-världen liknar kunskapens och vetenskapens värld: den kategoriserar och skapar mönster i tolkningen och erbjuder därmed skribenterna verktyg med vars hjälp de kan hantera den mångkulturella kontexten i projekten. På så sätt kan de symboliska tolkningarna skapa mening i skribenternas erfarenheter: rollparet Jag-Det ger erfarenheten "ett rumsligt, tidsmässigt orsakssammanhang; först nu får vart och ett sin plats, sitt förlopp, sin mätbarhet, sitt beroende" (Buber 1994: 42).

Genom att betrakta stereotypierna som symboler och gränsdragningen som ett Det-förhållningssätt i bubersk mening anser jag att den meningsskapande funktionen kan ges en djupare och mera klargörande belysning. Jag anser också att det emotionella draget i dessa bilder trätt fram i en tydligare dager. Det symbolperspektiv som brukades i kapitlet är sammansatt av ingredienser från socialkonstruktionism, kognitiv psykologi och djuppsykologi. Syftet var att redogöra för dessa olika ingredienser, motivera och konkretisera mitt val av det *integrerade* perspektiv som gavs företräde i tolkningen av materialet. Poängterandet i detta symbolperspektiv av *korrespondensen* mellan yttre tolkningsramar och inre bearbetningar gör, i min mening, att det på ett meningsfullt sätt kan inlemmas i den hermeneutiska ram som avhandlingen försetts med. Bredden är nödvändig för att analysen av stereotyper som symboler skall korrespondera med hermeneutikens syn på kulturen

som ett dynamiskt begrepp, människan som en aktiv men situerad tolkare och förståelsens och tolkningens centrala roll i mötet.

Analysen av dagböckerna visade att denna symboltolkning är relevant och belysande i anslutning till de aktuella frågorna och kontexten. Skildringarna analyserades med tyngdvikt på de rollmönster som symbolerna erbjöd. Speciellt populärkulturen och dess formulerade roller tycktes erbjuda skribenterna en meningsskapande dimension i det yttre existensrummet för tolkningen av den egna erfarenheten på byggarbetsplatsen. De symboliska andra som trädde fram i dessa texter formades i en dialog "mellan yttre värld och inre verklighet", såsom ponerats i teoriresonemanget: bilden av den andre skapades dels utgående från kontextuella och kulturbundna tolkningsramar, dels genom den enskilda individens reflektiva process där värderingar, emotioner och förväntningar vägdes in. Detta sätt att skapa gränser i tolkningen av kulturella möten kan alltså därmed sammanföras med Bubers resonemang om förhållnings-sättet Jag-Det.

Sammanfattningsvis kan konstateras att gränsdragningarna i materialet får en ny och djupare belysning då de betraktas i ett *symbolperspektiv*. Med tanke på syftet finner jag att ett mera fullständigt svar kunnat presenteras. Frågan om *gränsdragningar* anser jag att djupare kunnat belysas genom denna stereotypi- och symbolanalys. Stereotypierna sänder, för att låna Stuart Halls formulering, den andre i symbolisk exil; de erbjuder ett verktyg för att skapa och upprätthålla symboliska gränser (Hall 1997: 258). Att beskriva skribenternas bruk av generaliserade bilder i texterna som symboliskt har dock ytterligare en fördel: symbolerna kan spela en roll även i *gränsöverskridandet*, i mötet med den upplevda annanheten. P.g.a. den dynamiska karaktär som både människan och hennes symboler äger, erbjuder symbolerna ingen handbok för mångkulturella problem. Symbolerna står inte till buds med färdigtuggade svar på väldefinierade frågor, utan berör problem av ett annat slag (Waardenburg 1980: 63). Därför kan de ställa till förfogande ett mellan-område, "en frizon", där man kan stå öppen och nyfiken inför det andra. Enligt syftesdefinitionen är studiens intresse framförallt *dynamiken* i de kulturella mötena; mot den bild av gränsdragningar som målats i detta och föregående kapitel skall därför en bild av gränsöverskridanden lyftas fram i följande kapitel. Även då den duala rollsituationen övergår från Jag-Det till Jag-Du kan symbolerna fylla viktiga funktioner.

6. GRÄNSÖVERSKRIDANDEN – ATT MÖTA EN ANNAN MÄNNISKA

Kapitel fyra och fem har ägnats åt frågan om *gränser* och hur dessa dras upp i de tolkningar av kulturella möten som skildras i de analyserade dagböckerna. Enligt den tolkning som gjorts tillhandahåller stereotypierna ett verktyg med vars hjälp gränsen mellan likt och olik, främmande och välbekant kan dras upp. För att på ett mera fullödigt sätt belysa dessa kategoriseringar som mångdimensionella, emotionellt laddade sätt att skapa mening infördes även ett symbolperspektiv i analysen. Symbolernas tolkningsmönster erbjuder en möjlighet att relatera till verkligheten som en meningsfull helhet. Då jag nu ringat in hur gränser skapas i texterna, vilka dessa gränser är, hur de uttrycks i materialet och varför de behövs övergår jag till de därpå följande, i syftesbeskrivningen definierade, frågorna: Överskrids sådana gränser någon gång? När och hur sker det i sådana fall och varför: vilken funktion fyller gränsöverskridandet för tolkningen av kulturella möten? Uppgiften är alltså nu att analysera *gränsöverskridanden* i materialet.

Vad är ett gränsöverskridande? Terminologin med vars hjälp dynamiken i kulturella möten här diskuteras är hämtad ur Martin Bubers filosofi, och jag inleder därför med att karakterisera Bubers syn på gränsöverskridande möten. Det handlar här framförallt om s.k. Jag-Du-relationer och möjligheten att möta sin motpart som ett Du. I förra kapitlet framhölls att symbolerna inte är en gång för alla givna tolkningsramar, utan *öppna* och *dynamiska* mönster för förståelse. Därför är symboler aktuella även nu, som möjligheter för individen att skapa mening och förståelse på nya sätt. Finns teoretiska beskrivningar av gränsöverskridande möten i symbolteorierna? Mot bakgrunden av teoretiska beskrivningarna analyseras avsnitt i dagböckerna som kan tolkas som gränsöverskridanden, d.v.s. tillfällen där de fasta tolkningsramarna frångås och överraskningar inträffar. Dessa är stunder då skribenterna momentant stiger ut ur den invanda tolkningsramen och ser någonting *annat*.

6.1 *Det eller Du?*

I kapitel två framlades Martin Bubers syn på dialog och möten, och utgående från denna skapades en definition av kulturella möten. I den lades vikten inte vid att de människor som möts kommer från olika länder eller talar olika språk, utan vid *möten där de egna kategoriseringarnas gränsdragningar överskrids*. Hur aktörerna definierar sig själva i förhållande till varandra och situationen i stort blir då utgångspunkten för mötet. I denna definitionsdiskussion poängterades också att det av Buber beskrivna förhållningssättet Jag-Det kan ses som ett sätt att markera gränser, medan relationen Jag-Du kan sägas spränga de egna tolkningsgränserna. Jag-Du representerar alltså ett slags gränsöverskridande: när jag möter en annan människa tappar de gränser som jag genom en definierande, materialiserande Det-betraktelse skapat mig sin betydelse. Därför hör, enligt Buber, *mötet* hemma i Du-relationen; i mötet med ett Du kan vi, som Buber formulerar det, vara "öppna för det främmande" (Buber 1994: 86). I detta möte har jag att göra med min motpart på ett ömsesidigt och omedelbart sätt som inte kan planeras, betvingas eller evalueras. Ett möte, kunde man säga, är inte något man "skaffar sig" utan något man förunnas. Uppgiften i detta kapitel blir att fördjupa dessa inledande definitioner och fråga: hur ser då detta gränsöverskridande möte ut, enligt Buber, och hur uppstår det?

Att bli Jag för någon annans Du

Tidigare har konstaterats att människan, enligt Buber, finns till i växelverkan med andra människor och besjålas av en grundläggande relationssträvan (Buber 1994: 32, 37f, 85; Buber 1993a: 82, 111; Buber 1997: 19; Buber 1991: 59f). Alla människor äger därmed färdighet till delaktighet, till att möta andra som Du: "var och en kan säga Du och är då Jag" (Buber 1994: 90)⁶¹. Vi när alla en längtan efter allomfattande Du-relationer:

[...] också de trögaste har ju på något sätt, naturgivet, driftsmässigt, dimmigt erfårit mötet, närvaron, alla har någonstans sparat Duet (Buber 1994: 71).

Denna strävan till relation är den öppnade hand som sträcks ut mot motparten i mötet. Då diskussionen tidigare handlade om att dra upp gränser och tolka situationen utgående från den duala rollsituationen Jag-Det är det nu rollerna Jag och Du som strukturerar tolkningen av situationen. Men dessa möten med ett Du sker *glimtvis*, i små vardagliga händelser liksom en blick i gatans vimmel. "Du-moment" uppträder i Det-världens "fasta och nyttiga" mönster (Bu-

⁶¹ Se även Buber 1994: 78, 85, 90, 125; Buber 2000: 48.

ber 1994: 47).⁶² Genom mötet med ett Du växer vi: det Jag som träder ut ur en Du-relation, tillbaka till Det-världen, är alltid rikare än det var innan (Buber 1994: 144f, 147; Buber 1997: 40); ett litet "Du-frö" förblir i henne (Buber 1994: 85).

Hur går det då till när ett Det momentant förvandlas till ett Du? Att inneslutas i en Du-relation är något som inte helt står i den enskilda människans makt, framhåller Buber: "Duet möter mig av nåd – genom sökande låter det sig inte finna" (Buber 1994: 17, 12). Således finns det ingen teknik jag kan lära mig, inga förberedelser jag kan vidta eller föreskrifter jag kan följa för att möta (Buber 1994: 101, 146f; Buber 1993a: 50f; Buber 2002: 79f). Liksom för Kierkegaard blir mötet med en annan ett språng ut i det okända, ett vågstycke utan garantier för en trygg och trevlig utgång: vi är på samma gång utlämnade och väljer att handla (Buber 1994: 102; Buber 1993a: 35; Buber 2002: 173). För att möta ett Du måste Jag fördomsfritt gå till mötes, ta emot och lyssna (Buber 1994: 79, 166; Buber 1993a: 39). Mötet behöver dock inte innebära en ömsesidig relation: eftersom jag på inget sätt kan betvinga min motpart i mötet är det möjligt att endast jag intar förhållningssättet Jag-Du. Likväl har dock ett möte ägt rum, enligt Buber, om än endast för mig (Buber 1994: 16, 164).

Att bli Jag för någon annans Du är att stanna upp i nuet, medan tingens värld, Detet, tillhör det förgångna eller framtiden (Buber 1994: 19f; Buber 1993a: 87). Relationen till Duet berör och påverkar oss därför alltid: den kan erfaras som "beröringen av en andedräkt" eller (liksom i GT:s skildring om Jakob) som "en brottning", men gemensamt är alltid att "något sker" (Buber 1994: 144)⁶³. Omvälvningen ligger inte däri att allt annat än Duet försvinner, men i att allt annat "lever i dess ljus" (Buber 1994: 103). Detta betyder också, enligt Buber, att det Jag som ingår i förhållningssättet Jag-Det inte är samma Jag som ingår i relationen till ett Du (Buber 1994: 83). Även vi själva förändras alltså inför Duet. Här gäller det dock att minnas att Buber inte ser Jaget utan *relationen* som utgångspunkten: "i begynnelsen är relationen" (Buber 1994: 39). Den som är utan Du är därför även utan Jag; Jaget blir verkligt först då det träder i relation, först då blir det medvetet om sig självt som en som *är* – först då *blir hon sig själv* (Buber 1994: 84f; Buber 1993a: 97; Buber 2002: 199; Buber 2000: 32, 61; Buber 1993c: 74f). Att inte vara ärlig mot sig själv och den man är, är också att försumma möjligheterna till en Jag-Du-relation.

Liksom konstaterades i kapitel två förmår vi inte alltid bejaka andra människor och oss själva på det sätt som Du-sägandet innebär, men det viktiga är att varje Det *kan* bli ett Du och tvärtom. Varje relation äger alltså *potential* att bli ett möte: det finns alltid möjlighet för gränsöverskridande (Buber 1994: 25, 47, 67; Buber 1993a: 56; Buber 2002: 91). Både jag själv och andra äger förmågan

⁶² Se även Buber 1994: 38f; Buber 1929: 129; Buber 1993a: 19, 36, 52; Buber 1993b: 75.

⁶³ Se även Buber 1994: 19ff, 32, 103, 144; Buber 1993a: 87.

att överraska och "luckra upp, föryngra, förvandla de fastlagda formerna för mänskligt samliv" (Buber 1994: 77).

Alla relationer ger mig alltså möjligheten att bli Jag för någon annans Du: ingen relation kan undantas Du-världens möjligheter (Buber 1993a: 109f). Detta beror på det oupplösliga och dynamiska samband som finns mellan Det och Du i våra liv: våra relationer till andra människor kan inte definieras *a priori* utan gränserna mellan Du och Det dras upp på nytt, varje dag och i varje relation (Buber 1994: 66; Buber 1993a: 36; Buber 1993b: 73). Vem som möter vem, när och i vilket sammanhang är en fråga som inte kan besvaras genom statiska och symmetriska uträkningar. I förhållande till det dagboks-material som här studeras betyder det att skribenterna tillerkänns en möjlighet att överraska både sig själva och andra: de tolkningsmässiga gränserna för likt och olik kan dras upp på nytt, gamla gränser kan förkastas och Det kan för stunden bli Du. Kort sagt: utgående från Bubers resonemang finns alltid en möjlighet till möten.

Det mellanmännsliga och dialogen

Ovan konstaterades att relationen för Buber är utgångspunkten, men att även den egna identiteten är viktig i mötet (Buber 1994: 85). För att kunna gå ut till ett Du måste man ha "varit hos sig själv" först (Buber 1993a: 65). Varje väg i människans liv börjar med självbesinning, anser Buber, men fullt ut människa blir Jag först i relationen. Vi kan inte förstå vad det innebär att vara människa om vi inte beaktar den mellanmännsliga ömsesidighet som formar våra villkor (Buber 1994: 102; Buber 2000: 59; Buber 1993b: 16, 51). "Att leva är att bli tilltalad" (Buber 1993a: 35).

Hur ser då dessa möten ut? Utgående från de grundläggande förhållningssätten Jag-Det och Jag-Du diskuterar Buber i sina böcker tre slag av relationer – livet med naturen, livet med människorna och livet med den andliga världen (Buber 1994: 11, 133, 160ff; Buber 2002: 210). I anslutning till studiens tema är det naturligt att främst koncentrera analysen på det som skrivs om mellanmännsliga relationer. Dock vill jag kort nämna, vilket redan framkommit, att ordparen Jag-Det och Jag-Du inte skall förstås så enkelt att den förra handlar om människans relation till sådant vi benämner "det": naturen, djuren, tingen m.m. och den senare om mänskliga relationer. Som Buber visar i sitt berömda trädexempel (Buber 1994: 12-15) är det relationens *art* snarare än dess föremål som definierar vilketdera ordparet som aktualiseras. Naturen kan mötas som Du, människor som Det. Gudsrelationen kan dock inte skiljas från de mellanmännsliga relationerna i Bubers resonemang, utan ingår som en del av alla relationer (Buber 1994: 105, 131, 135, 141; Buber 2002: 60, 63; Buber 1993b: 23, 25, 60, 76f).

Jag går nu närmare in på det mellanmännsliga. Livet med människorna är speciellt, framhåller Buber, eftersom språket här fungerar som förmedlare. Det talade ordet ger fast mark att bygga relationen på (Buber 1994: 135; Buber 1997: 31; Buber [1962] 1995: 20). Den som står i relation till ett Du tar del i en verklighet som inte finns bara i eller utanför en själv – *delaktighet* är det som skapar detta "rike som döljer sig i vår mitt" (Buber 1994: 158). Endast i denna typ av relation finns därför ett oförstörbart "att verkligen se och bli sedd, känna och bli känd, älska och bli älskad" (Buber 1994: 136). Genom språket blir ett Jag och ett Du ett Vi (Buber 1994: 84f; Buber 2002: 208; Buber 1995: 16, 77f).

Redan i den inledande presentationen av Buber konstaterades att ordet *mellan* är centralt i hans resonemang (Buber 2002: 241; Buber 1993c: 61) – det som inte sker i mig eller dig utan endast kan ta form i vårt levande samspel, det är mellan (Buber 2000: 25f). Enligt Buber är *det mellanmännsliga* något annat än det sociala; det är en dimension i tillvaron som är så självklar att vi ofta inte ser den (Buber 2000: 17). Det mellanmännsliga karakteriseras inte bara av att människor slutit sig samman för något visst ändamål, utan handlar om förbundenhet, delaktighet och ömsesidig närvaro; om möten med andra där man vänder sig till den andre just som *annan*, utan vilja att påtvinga denna något; om möten som tillåts inverka på den egna hållningen (Buber 2000: 60). Det är också i detta *mellan* som dialogen kan äga rum (Buber 1993b: 49).

Buber definierar dialogen som "ett sätt hos människor att förhålla sig till varandra, som kommer till synes i deras umgänge" (Buber 1993a: 28). Även om det talade ordet lyftes fram som den männsliga relationens särmärke skall denna dialog inte enbart förstås i språkliga termer (Buber 1993c: 58f; Buber 2000: 70). T.o.m. vårt ivrigaste prat kan undgå att bli ett samtal, medan det för ett "äkta samtal" inte krävs ett enda ljud (Buber 1993a: 14, 17). I dialogen lyssnar jag inte till "ekot" av min egen röst, utan till ett gensvar; dialogens centrala nämnare är nämligen *ömsesidighet* (Buber 1993a: 11, 28; Buber 2000: 43). I dialog med ett Du krävs, som ovan visats, att jag sträcker mig mot det avlägsna: det Du som finns där låter sig, anser Buber, uppfattas av mig i den stund jag öppnar mig för det (Buber 1993a: 13). Det räcker inte att bara vara beredd, man måste verkligen vara närvarande och se (Buber 1993a: 16).

Som framgår av dessa definitioner förknippar Buber dialogen med en Du-relation: den människa man mött som ett Du kan man också föra dialog med. Dock behöver dialogrelationen enligt denna "språklösa" definition inte förstås som någon mystisk själslig förening, utan här syftar Buber just till de flyktiga ögonblick där vi ofta möter ett Du (Buber 1993a: 19) – en blick i gatans vimmel kan vara en ordlös dialog (Buber 1993a: 23f, 36; Buber 2000: 22) Det finns alltså dialoger som inte *ser ut* som dialoger men ändå är det (Buber 1993a: 80f; Buber 1995: 57). Och det finns det som ser ut som dialog men egentligen är något annat (Buber 1993a: 59; Buber 1995: 13). Det finns enligt Buber också den *tek-niska dialogen* som endast drivs av nödtvånget att uppnå förståelse i sak, och

den *till dialog förklädda monologen* som försiggår där människor sammanstrålar och verkar tala med varandra, men egentligen bara umgås med sig själva och bekräftar den egna förträffligheten eller misären (Buber 2000: 68). Detta sker t.ex. i ett "ansiktslöst" samtal där man inte säger vad man egentligen tycker och tänker, utan gömmer sig bakom plattityder och oärligheter. Detta är ett monologiskt liv som saknar en "andra" och därmed saknar överraskningar (Buber 1993b: 52; Buber 1995: 17).

När kan vi då tala om en *äkta dialog*? Då vi verkligen har vänt oss till varandra, menar varandra som vi är, är sant närvarande och strävar efter ömsesidighet, då rör det sig om äkta dialog (Buber 1993a: 28, 34, 59). Buber skriver träffande att ett dialogiskt liv inte är "ett liv i vilket man har mycket med andra människor att göra, utan ett i vilket man verkligen har att göra med de människor med vilka man har att göra" (Buber 1993a: 62). För att en dialog skall födas krävs två *olika* parter: utan olikheter finns bara monolog. I dialogen kan vi, trots olika åsikter och tillhörigheter, nå en förbundenhet och bli delaktiga: ingendera parten behöver ge upp sin egen ståndpunkt men är villig att stå för vem hon är (Buber 1993a: 23, 62, 88f; Buber 2000: 43f). I kapitel två tolkade jag denna ståndpunkt som ett bejakande av möjligheten människor emellan för förståelse och samhörighet som inte grundar sig på likriktning eller konsensus: olikhet är inget hinder för respekt, relation, gemenskap. Olikhet är i Bubers värld en *möjlighet* snarare än ett hinder.

I analysen av dagboks materialet gäller det, för att summera de tankar som framlagts ovan, att vara lyhörd för de flyktiga men viktiga perspektivförskjutningar som uppträder i erfarenhetsbeskrivningarna i projektmiljön. Vid första anblicken verkar det som om endast en del skribenter verkligen beskriver möten i den kvalitativa betydelse som Buber ger dem: att bli Jag för någon annans Du. Men vid en vidare analys, där möten inte förutsätts vara omvälvande, färgstarkt och mångordigt elaborerade milstolpar – även om de *kan* vara det – utan där även de "ordlösa dialogerna" och "Du-momenten" uppmärksammas, förändras helhetsintrycket. För att få syn även på dessa möten där de träder fram i skildringarna krävs att även analytiska gränsdragningar överskrids. Hur motparten förhåller sig till skribenten kan jag naturligtvis inte säga något om: i dagböckerna ser vi endast skribenternas beskrivningar av tillfällena där de för egen del står som ett Jag inför ett Du.

6.2 Gränsöverskridande möten i materialet

I föregående kapitel utgjorde gränsdragningarna det huvudsakliga intresset. Av den orsaken lades vikten på dagboksavsnitt där generaliserade tolkningsmönster togs i bruk. I materialet återfinns dock även, enligt min tolkning, skildringar av gränsöverskridanden: av möten som förvandlar skribenten till

ett Jag vars motpart är ett Du. Kulturella möten definierades i kapitel två som möten där de egna kategoriernas gränsdragningar överskrids och den egna definitionen av likhet och olikhet för en stund åsidosätts. I det följande exemplifieras hur sådana tillfällen skildras i dagböckerna. I likhet med materialanalysen i kapitel fyra väljer jag mina exempel brett ur alla dagböcker för att visa att gränsöverskridanden – i någon form – återfinns i varje dagbok. Detta eftersom syftet i detta kapitel är att visa att gränser åtföljs av gränsöverskridanden i alla dagböcker.

Att finna ett Du bland "de andra"

I kapitel fyra och fem konstaterades att gränsdragningen mellan likhet och olikhet i vissa dagböcker tämligen strikt följer nationella gränser. Detta är fallet i dagböckerna skrivna av Alef, Bet, He, Waw, Zaijn och Tet. Jag inleder med att skildra gränsöverskridande episoder i dessa dagböcker. För Alef och Bet är det lokalbefolkningen som står för ett ideal att identifiera sig med, medan de inte ser sig äga några som helst likheter med andra finländare på byggarbetsplatsen. I de övriga fyra dagböckerna är kategoriseringen omvänd: de övriga finländarna som arbetar inom projektet, och Finland i stort, knyts starkt an till det egna jaget medan alla andra bildar ett kollektivt, distanserat "de".

I Tets skildring representerar lokalbefolkningen huvudsakligen en grundläggande olikhet. Men det finns även undantag till denna regel: tack vare sitt intresse för matlagning kommer Tet i kontakt med kocken i gästhuset där han och hans kolleger bor. De två finner lätt intressanta samtalsämnen och ett gemensamt språk, en likhet:

Jag bekantade mig med huset och speciellt kocken. Jag gick till köket och han höll just på med att rensa en stor fisk (en snapper) som han köpt för vår middag. Eftersom jag själv har ett stort intresse för matlagning var det lätt att tala om maten och olika ingredienser som han använder. Jag var nära att tappa min mentala stabilitet när han berättade att den där snappern och färsk tonfisk kostar ungefär 20 mk/kg ... Nå, hans reaktion var ungefär likadan när jag berättade att många grönsaker och frukter kostar mera än vissa sorters kött i Finland (Tet: 9).

Även på flera andra ställen talar Tet om kocken i uppskattande ordalag (Tet: 15, 91, 114): det gemensamma intresset skapar utrymme för ett nytt mönster i tolkningen som åsidosätter de nationella kriterierna som annars utgör en väsentlig gränsdragning i skildringen. Det nya perspektivet får Tet att överträda den gräns som i övrigt formar hans tolkning och möta någon från den "andra sidan" som ett Du.

Även då He och Waw i sina dagböcker skildrar bilden av den upplevda andre är det så gott som uteslutande representanter för den lokala kulturen eller andra "icke-finländska" personer och grupper som behandlas. De flesta lokala människor de möter skildras i ord präglade av ointresse eller avståndstagande. Dock är bilderna som skapas av den andre i de två fältdagböckerna inte enbart präglad av negativa kommentarer och oförståelse. Ibland uttrycker den skildrade inställningen till annanheten att de för ett ögonblick ser världen ur den andres perspektiv, och de skildrar annanheten med empati. I dessa fall kan vi främst tala om det som Buber benämnde "Du-moment": flyktiga glimtar av ett Du bland "de andra". Men icke desto mindre finns de där i skildringen.

Kanske de många och långa bilresorna är orsaken till att relationen till chaufförerna blir tillfällen för gränsöverskridande? Skildringarna av chaufförerna stiger ibland ut ur annanhetens ram både i Hes och i Waws dagböcker. Då en av projektets chaufförer råkar ut för en krock upprörs He, han skriver om den i hans ögon vettlösa trafiken och hoppas att chauffören inte själv måste stå för skadorna på bilen (He: 74). Tidigare har de – utan gemensamt språk men med gester och bilder – fört en diskussion om chaufförens barn där de enligt He både skrattat åt missförstånden och förstått varandra (He: 66). Vi pratade och skämtade om allt möjligt: trafiken, musik, hans familj, beskriver Waw bilfärderna tillsammans med en lokal chaufför (Waw: 73, 85, 91). Vid ett tillfälle funderar han över chaufförens arbetssituation: vad månne han tycker om att vi ibland ber honom komma tidigt på morgonen och sedan, då han kommer, meddelar att han inte behövs förrän på eftermiddagen (Waw: 78)? Då en annan chaufför avskedas på grund av att han kört berusad väcks Waws medlidande. Han drar paralleller till det egna sammanhanget: "själv vore jag nog ganska bitter" (Waw: 74).

Zaijn följer i sin dagbok i stort sett samma karakterisering av olikhet som He, Waw och Tet: även om han inte på samma sätt identifierar sig med de övriga finländarna på bygget som ett naturligt vi, står det klart att lokalbefolkningen utgör en tydlig referenspunkt för annanhet i skildringen. De flesta kontaktförsök från lokalbefolkningens sida beskrivs med ointresse eller nästan avsmak, men i skildring beskrivs också en individ som förmår bryta tolkningsmönstret: ett Du bland annanhetens Det. Zaijn blir på det privata planet bekant med en lokal hotellägare på ön och uttrycker sin respekt och högaktning för henne (Zaijn: 92). Även om servicen på de lokala hotellen annars får bottenbetyg av Zaijn är han både stolt och nöjd över att kunna inkvartera sina gäster på denna företagares hotell:

Allt verkade vara helt perfekt, bådas rum var jätte vackra och det fanns blommor och allt. N [den lokala hotellägaren] kan nog fixa och laga. Jag var riktigt stolt över henne (Zaijn: 89).

I Alefs och Bets skildringar dras annanhetens gränser, som tidigare nämnts, mellan dem själva och de övriga finländarna. I sina texter tar de skarpt avstånd från de övriga finländarna som beskrivs som arroganta och oförstående. Samhörighet och identifikation skildras istället i relationen till det lokala sammanhanget. Ett gränsöverskridande möte handlar i dessa dagböcker därför ofta om att se anknytningspunkter och samband till landsmännen – att, kanske oväntat, möta ett Du bland finländarna.

I bägge dessa dagböcker återges tillfällena där relationen till de övriga finländarna tar en annan vändning än det sedvanliga avståndstagandet. "Vi är från första början på samma våglängd" konstaterar Alef t.ex. vid ett tillfälle om de andra finländarna, ganska förvånande mot bakgrunden av resten av dagboken (Alef: 103). Även midsommarfirandet utgör i hans skildring en förenande faktor som lockar fram nya tolkningsmönster: "en lyckad kväll, vi hade det riktigt trevligt tillsammans" skriver Alef efteråt om umgänget med finländarna. De annars så inbundna kollegerna var "pratglada" och "humoristiska" för en gångs skull (Alef: 127f). Också Bet gör liknande tolkningsmässiga avvikelser från sin generellt sett negativa syn på finländare. Vi har blivit "bra bekanta" och "goda vänner" skriver han vid två tillfällen om sin relation till de övriga finländarna på byggarbetsplatsen och säger sig trivas i sällskapet (Bet: 15, 111). Trots en del språksvårigheter anser han sig förstå den finländske chefen bra eftersom "vi ändå kommer från samma land och känner vår kultur och vårt sätt att fungera" (Bet: 3).

I alla de sex ovannämnda dagböckerna följer, som sagt, de tolkningsmässiga gränserna långt nationella gränser – även om de gör det på olika sätt. I alla dessa dagböcker finns dock även, som exemplen antyder, tillfällen av gränsöverskridande.

Att gå över olikhetens gränser

I de sex övriga skildringarna – Gimel, Dalet, Jod, Kaf, Lamed och Mem – finns andra slags gränsdragningar mellan likhet och olikhet. Dessa gränser följer inte nationella mönster lika strikt som i de ovan diskuterade dagböckerna, men dock finns naturligtvis skildringar av annanhet även i dessa dagböcker. I det följande exemplifierar jag några av de sätt på vilka dessa sex skribenter stiger ut ur sina gängse tolkningsramar och finner likheter på ställen där de inte förr upptäckts.

Den personliga gemenskapen med en lokal förman bildar i Kafs dagbok en skildring av förståelsens möjligheter. Deras gemenskap bygger bl.a. på att de är lika gamla (Kaf: 18) och på den gemensamma situationen som underordnade (Kaf: 37, 46):

N som är förman för karlarna i lagret är bara 24 år, d.v.s. lika gammal som jag. Han har redan jobbat fem år [för underleverantören]. Vi pratade om ditt och datt medan vi flyttade containrarna, och han berättade att han inte har någon flickvän, han har inte haft tid. Jobbar hela tiden (Kaf: 18).

Denna vänskap utvecklar Kaf vidare, och det visar sig så småningom att de även har andra gemensamma villkor. Kaf beskriver förvånat hur han nu upplever att han förstår denna lokala kollega bättre än sina landsmän, något som han inte förväntat sig. Likheten fanns inte där han trodde sig finna den:

Idag snackade jag mycket med N som är lika gammal som jag. Det börjar kännas som om jag kommer bättre överens med ortsborna än med finländarna. Särskilt N och jag kommer bra överens. Han hade inte fattat att vi är praktikanter förrän idag. Han sade att han hade märkt att jag och M [en finländsk förman] ibland har olika uppfattningar om saker, och att han visste hur det känns när man är underordnad och inte kan påverka saker (Kaf: 37).

Kaf skriver senare att han upplever denna lokala kollega som en vän: de kan tala om allt och strävar till att ta varandras åsikter i betraktande (Kaf: 48). Till sammans diskuterar de gemensamma angelägenheter, t.ex. problemen med den gemensamma chefen. De bestämmer sig för att hålla diskussionerna mellan fyra ögon: annars är vi båda i problem, skriver Kaf (Kaf: 46). Att denna vänskap uppstår hindrar inte Kaf från att senare bli besviken på sin vän då han inte skött de uppgifter som de kommit överens om. Kaf är ändå glad att de som vänner kunde diskutera och reda upp det hela utan att "skrika och jävlas". De kunde då också erkänna bristerna i den egna förmågan och be varandra om ursäkt (Kaf: 51). Kafs sätt att skildra denna relation som utvecklas under projektiden ser jag som ett fint exempel på kategoriernas öppenhet och på de möjligheter till omtolkning av de egna gränsdragningarna för likhet och olikhet som mötet med en annan människa, ett Du, kanske oväntat erbjuder.

I Gimels skildring är det främst relationen till den andra praktikanten från PBI som deltar i samma projekt som ses med nya ögon under tiden på byggarbetsplatsen. De känner inte varandra från tidigare, de studerar olika ämnen och Gimel bedömer att de är ganska olika varandra även till personligheten (Gimel: 3, 14). Senare skriver han dock mycket uppskattande om kollegan, "vi har talat om allt och verkligen kunnat berätta våra bekymmer åt varandra" (Gimel: 23, 26). Olikheterna som noterades i början spelade inte en så stor roll som han befarade när allt kom omkring: de kategoriserande bedömningarna av praktikantkollegan som ett Det får under skildringens gång sällskap av erfarenheter där kollegan framstår som ett Du.

Dalet, å sin sida, skriver i början av sin dagbok att han upplever att Företagets anställda lever i en annan värld än han själv, han kan inte prata med dem om samma saker som med sina vänner (Dalet: 32). Rollen som akademiker

skiljer honom från den praktiskt orienterade personalen på byggarbetsplatsen. Även Dalet får dock orsak att omvärdera dessa gränsdragningar under projektets gång. Senare skriver han att stämningen på byggarbetsplatsen är fin (Dalet: 68) och säger sig finna fränder bland kollegerna. Liksom för Kaf är det gemensam ålder och gemensam bakgrund som utgör de likheter som överbryggat den upplevda olikheten honom och en av Företagets anställda emellan:

N är en verkligt trevlig och smart prick som talar samma språk som man själv, alltså jag menar nu inte finska eller svenska utan snarare typ åldersgrupp/liknande social bakgrund (Dalet: 88).

I Jods dagbok är det framförallt idrotten som skapar identifikationsmönster i skildringen. Via idrottsintresset skapar Jod, som annars tar avstånd både från den finländska gruppen och från de lokala grupperna, en gemensam plattform med olika slags människor. Det gemensamma intresset mjukar upp andra kategorigränser, såsom nationella och yrkesmässiga. "Snackade fotboll med N medan jag väntade, vi kom överens om att Jari [Litmanen] ännu har åtminstone fem goda år framför sig", skriver han om mötet med en lokal restaurangägare (Jod: 28). Vid ett annat tillfälle öppnar idrottsintresset dörrarna till kontakt med en finländsk kollega som han upplevt som reserverad:

NN kom idag in på kontoret, verkade vara på gott humör. Jag råkade kolla ishockeyresultat just då och han lyste upp. Han hade själv spelat som ung i HPK och varit nära att vinna finska mästerskapet eller nånting. Han pratade på och berättade, man märkte att han tyckte om att nån lyssnade och kunde ställa lite mellanfrågor. Det var bra att komma igång med honom, han har varit lite reserverad, och dessutom har man hört att han kan vara en rätt svår person. Men det visade sig att han faktiskt är en god kille när man lite lär känna honom (Jod: 38f).

Citatet visar hur Jod skapat sig en uppfattning om denna kollega där likheterna dem emellan inte var en framträdande komponent. Denna Det-betraktelse får dock omvärderas i en situation där kollegan för stunden lösgör sig från dessa kategorier och i Jods skildring framträder som ett Du. Efter detta möte ser Jod på kollegan med nya ögon – en gnista av Duet dröjer kvar och formar Jods fortsatta tolkning av deras relation.

I Mems dagbok beskrivs hur en olikhet, som Mem själv först betraktat som ett problem, utvecklas till en fördel. Här är det kanske inte gränsdragningen mellan likhet och olikhet som överskrids men sammanhanget som sådant omtolkas så att tillkortakommandet utvecklas till en möjlighet. Mem skildrar vid flera tillfällen hur det för honom är viktigt att inför kollegerna klargöra syftet med den dubbla roll han har i projektet: studerande och medarbetare (Mem:

18, 59, 72, 78, 107). De dubbla lojaliteterna upplevs inte som alldeles enkla, å ena sidan forskar han för ett magisterarbete, å andra sidan arbetar han för företaget (Mem: 42, 48). I en diskussion med chefen framkommer dock att denna mellanposition inte bara är förbunden med problem, utan ur chefens synvinkel också är värdefull. Han ser inte på Mem som "utomstående", utan som "neutral":

Vi kommer bra överens med N [chefen], och det är tur eftersom vi egentligen är de enda på siteofficen för tillfället. Han tycker att det är skönt att han kan avreagera sig på en neutral part som har tystnadsplikt. Jag förstår bra att det kan vara skönt att säga vissa saker ibland. För mig kan det dock leda till lite konflikter eftersom jag inte kan skriva allt han säger. Han litar också på mig att jag inte spottar ut allt (Mem: 13).

Lameds dagbok, slutligen, är ett exempel på gränsdragningar och tolkningar som ständigt dras upp på nytt. Lameds sätt att skildra sina erfarenheter präglas av ett ständigt reflekterande: detta gäller även gränserna för likhet och olikhet, rätt och fel. Vem skall man tro på, frågar sig Lamed förvirrat då bilderna av ett händelseförlopp än en gång varierar då det betraktas ur olika perspektiv (Lamed: 127). Å ena sidan kunde man säga si men å andra sidan så ... är ett ofta förekommande format i hans text (Lamed: 29, 64f, 76, 90, 134, 173, 205). Ofta finner Lamed genom denna övervägningsprocess förståelse för bägge parter då tråtor människor emellan uppstår. Också de egna ståndpunkterna omvärderas efter sådana reflektioner. Lamed försöker belysa grunderna för såväl de finländska kollegernas agerande som de lokalas, och framhåller att det hela kanske inte är så enkelt att en har fel och en har rätt (Lamed: 7, 24, 38, 42, 96, 145, 190).

Återigen hetsade N [finländsk chef] upp sig och deklarerade argsint med klar och tydlig stämning att han inte tar något som helst ansvar om man rör [bul-tarna] sju dagar efter gjutning. Tydligt är detta hans syn på samarbete. Åtminstone verkar han underskatta sina [lokala] kolleger fullständigt. Värst av allt är ju att de också retar upp sig på hans beteende och morrar tillbaka. OK, klart att det för N är säkrast att följa sina rutiner och sin erfarenhet och inte ta ansvar för ett förfarande han inte känner till, men är det inte så att [de lokala arbetsledarna] också har en viss rutin i detta arbete om de redan lyckats på fyra kraftverk på denna kontinent? Vilket är då det rätta sättet? (Lamed: 25).

Som framkommer av diskussionen ovan är Lamed mån om att i sitt skrivande leta efter de bakomliggande orsakerna till att han själv och hans finländska kolleger ibland uppfattar de lokala arbetskamraterna på ett negativt sätt. På så sätt är gränserna för de egna kategoriseringarna ständigt ifrågasatta i Lameds skildring, såväl självbilden som bilderna av andra möter ständigt sina motbil-

der i hans text. Jag uppfattar hans skildring som genomsyrad av insikten att Duet kan möta en i alla mellanmännsliga relationer, kanske där man väntar sig att finna sitt Du, men också annanstans.

Utrymme för dialog

En analys av dagboksmaterialet visar alltså att gränsöverskridanden kan återfinnas i någon form i alla texter. Den definition av kulturella möten som formulerats för avhandlingen betonar explicit att de gränser som överskrids i sådana möten är de som för skribenten framstår som viktiga markörer för likhet och olikhet. Därför valde jag att inte fästa mig enbart vid tillfällena där traditionella "kulturgränser" i form av nationalitet, religion eller språk överskrids, utan vid tillfällena som mot bakgrunden av den enskilda skribentens skildring framträder som brott mot invanda tolkningsmönster. I somliga fall berörde gränsöverskridandet nationella gränser, i andra fall hade linjerna för likhet och olikhet dragits upp med hjälp av kriterier som t.ex. ålder, utbildning, intressen m.m.

Bubers antagande om att alla – på något sätt och någonstans – spårat Duet tycker jag att ger belysning åt materialet då det granskas med en dylik syn på kulturella möten för ögonen. Alla de dagbokstexter som lyftes fram ovan beskriver gränsöverskridanden där Duet kan spåras: för somliga som blicken i gatans vimmel, för andra som omvälvande upplevelser. Utrymme för dialog och mellanmännslighet kan uppbyggas där skribenterna själva, och vi som betraktare, minst anar det. Alla liv fylls alltså av såväl Det som Du – i alla dagboksskildringar framträder motparten i beskrivningen i något sammanhang som ett Du. Relationen till ett Du består, enligt Christina Runquists tolkning av Buber, just i ett gränsöverskridande, där vi återupptäcker och återvinner den förmåga att möta varandra som vi äger i utgångsläget men kanske tappar bort på vägen. Förmågan att möta andra som Du är "det som gör människan till människa" (Runquist 2002: 122). Gränsöverskridandet kanske inte automatiskt skapar ett Jag-Du-möte, men analysen av dagboksmaterialet föreslår ändå att gränsöverskridandet är en oundgänglig del av och viktig inkörsport till mötet med ett Du. Detta positiva sätt att närma sig frågan om kulturella möten kan, som visats, på ett fungerande sätt återknytas till den dynamiska och tolkningsmässiga syn på människor och möten som lyftes fram i kapitel två.

I kapitel fem diskuterades gränsdragningar i dagboksmaterialet, och det konstaterades att den andre i detta perspektiv kan framträda både som en *idealiserad* annan och som en *radikalt* annan. Analysen i föreliggande kapitel visar dock att alla skribenter även har andra tolkningsmönster att tillgå; symboliska mönster som öppnar upp för den enskilda individen, som skapar sammanhang och relation med sådana människor som annars kategoriseras som

andra. Den symboliska annanhet som diskuterades i föregående kapitel måste därför kompletteras. Hur kan dessa tillfällen av gränsöverskridande inlemmas i symbolperspektivet?

6.3 *Symboler och gränsöverskridanden*

Mötet med en annan människa betraktas i denna studie som ett tillfälle där de egna tolkningsmässiga gränsdragningarna överskrids. För att återknyta till symbolresonemanget i kapitel fem kan framhållas att de exempel som ovan diskuterats handlar om duala rollsituationer som struktureras utgående från ett Jag som motsvaras av ett Du istället för ett Jag vars motpart är ett Det. I diskussionen kring de meningsskapande processer som kommer till uttryck i dagböckerna är det dock viktigt att peka på symbolernas mångfasetterade meningsstruktur och framhålla att symbolerna inte *enbart* erbjuder rollmönster och gränsmarkörer.

Tack vare symbolernas förmåga att förmedla och förändra kan de visa på möjligheter att reflektera och skapa ny förståelse (Wikström 1990: 94f). Således kan symbolerna spela en roll även då gränser upphävs och överskrids. Symbolerna kan förankra såväl som förvirra, de kan befästa de tolkningsmässiga gränserna och skapa bilder av andra som objektifierade ideal- eller hotbilder, liksom i föregående kapitel. Men de kan även skapa nya, gränsöverskridande rolltolkningar lika de skildrade erfarenheter av möten som diskuterats i detta kapitel. Hur kan vi förstå den symboliska funktionen i dylika sammanhang?

Symbolerna förankrar och förvirrar

I kapitel fem framhölls att de inre symbolerna genom en kommunikationsprocess med omvärlden kan finna social förankring så att omvärldens symboler blir meningsfulla för individen (Holm 1996: 56). Då sker en "förtätning mellan inre och yttre värld, mellan jag och du" (Bergstrand *et al* 1990: 105). Det är viktigt att symbolerna från det inre rummet står i samklang med kulturens symbolsystem och att det inre existensrummet påverkas berikande av erfarenheten; då kan man uppleva mening och tillfredsställelse (Holm 1995: 137). Det är denna korrespondens som gör oss till fungerande kulturella varelser.

Genom att se saker och ting som symboler lär sig människan att själv få distans till sitt eget liv, ser likheter och olikheter i fenomen och företeelser och kan själv relatera till vad andra människor åstadkommit, berättat och utträttat (Holm 1997: 39).

Genom en sådan öppenhet mot omvärlden kan man låta de människor man möter delta i den egna symboliska världen och bygga upp tillitsfulla relationer till andra människor med andra symboler (DeMarinis 1998: 54). Symbolerna kan då jämna vägen för nya sätt att förstå andra människor och deras verklighet (Illman & Illman 2003: 113). I dessa fall fyller symbolerna en *konstruktiv*, "verklighetsavtäckande" funktion (Bergstrand *et al* 1990: 10, 116), de kan skapa ett mellanområde, mellan individens innersta fantasier och den sociala världen (Wikström 1997: 34). Denna symbolfunktion illustreras, som jag tolkar det, av de anförda dagboksexemplen i detta kapitel.

Det är dock viktigt att också framhålla medaljens andra sida: att symboler även kan *försvara* eller rentav förhindra dialogen med omgivningen. Detta kan ses som avigsidan av symbolens mångtydighet – den blir paradoxal och förvirrande (Bergstrand *et al* 1990: 13). Om symbolernas känslö- och betydelsemässiga laddning är negativ eller om korrespondensen mellan yttre och inre världar saknas kan det leda människan in i osäkerhet, rotlöshet och oförståelse (Wikström 1993: 125; Leppäkari 2002: 56). Detta får konsekvenser på alla symbolismens nivåer: för människans självkänsla, hennes tillit till omvärlden och hennes dialog med människorna omkring henne.

Alla människans symboler är därtill inte goda och vackra: vi äger också symboler för det negativa och onda (Holm 1996: 55). Man kan ur ett integrerat symbolperspektiv anta att människan redan i ett tidigt skede av livet lär sig att ordna in de egna erfarenheterna i två fundamentala kategorier, gott och ont, som kan återspeglas i dualistiska eller destruktiva symboler (Leppäkari 2002: 211, 222). I socialkonstruktionismens termer kan man säga att vi lär oss grundläggande dimensioner i vår sociala verklighet och lär oss namnge våra erfarenheter med hjälp av begrepp som gemenskapen tillhandahåller (Holm 1997: 34). Genom de kognitiva processerna bearbetas aktivt alla skeenden och känslor – vi kategoriserar, glömmar, omtolkar, förtränger och förstorar i minnet (Geels 1998: 130). De upplevelser och erfarenheter som människan ställs inför under livets gång sammanflyter på detta sätt med de redan befintliga strukturerna i tankevärlden (Leppäkari 2002: 56). Om upplevelserna inte är av extrem, uppriivande karaktär läggs de till ro i minnets sorterande fack (Holm 1997: 37). Denna verksamhet som sker med hjälp av symbolerna i människans inre rum kan dock få vittgående konsekvenser:

Det hemska, det förskräckande och det rysliga som vi lärt oss och själva varit med om kan koncentreras till en gestalt, en som har drag av en konkret person i vår omgivning. Den kan också bli någonting [sic] mycket mer uppförstorat och övergå till att bli en mytisk gestalt (Holm 1997: 35).

Genom bearbetningen blir dessa minnen både kognitiva och emotionella konstruktioner (Holm 1995: 135). Således måste man räkna med att de existentiella symbolerna också kan ha destruktiva funktioner: genom att skapa symboliska,

individuella eller kollektiva, hatobjekt kan det symboliska verklighetsbygget få särdeles negativa drag. Likadana bearbetningar och koncentrationer sker också kring positivt laddade symboler (Holm 1996: 58; DeMarinis 1998: 32). Dessa processer anser jag framträdde i den symboliska rolltolkning som diskuterades i föregående kapitel: den andre blev antingen den idealiserade andre eller den radikalt andre.

Dialogen mellan yttre och inre symbolvärldar är, som nämnts, vital då individen strävar till att bygga upp en meningsfull verklighet. Denna dialog kan hämmas av att symbolerna upplevs vara så negativt laddade att man drar sig undan och vägrar ta till sig nya symboltolkningar och betydelsemönster (Holm 1996: 58). Symbolerna kan då upplevas som bördor. Istället för att erbjuda klarhet och förståelse kan de verka förvirrande; genom att omge mötessituationerna med dunkelhet och göra den andre till ett onåbart mysterium bortom förståelsens gränser kan symbolerna hindra mellanmännsliga möten (Waardenburg 1980: 58). Istället för symbolisk integrering står vi då inför *alienering* (Geels 1996: 60). Dominerande symboler kan även användas som maktmedel och fångsla människan i en ensidig syn på verkligheten (Waardenburg 1980: 58; Eriksen 1993: 3), eller så kan symbolerna komma till bruk i en process där människan väljer att dölja världen med hjälp av dem och förhärda i ett slags symboliskt självbedrägeri (Bergstrand 1990 *et al.* 115). Även dylika symbolprocesser kan leda till stereotypa tolkningar i stil med dem som togs fram i föregående kapitel.

För att symbolerna skall kunna fungera som hjälpmedel i kulturella möten och skapa möjligheter för förståelse framom främlingskap måste de brukas som en *dynamisk tillgång*. Som sådana kan symbolerna hjälpa en att omstrukturera och ompröva sina tolkningar (DeMarinis 1996: 42; S Illman 2002: 19). Istället för att förkasta den symboliska omgivningen kan man då addera nya föreställningar till gamla former, eller skapa nya språkliga och beteendemässiga symbolformer (Geels 1998: 17). För att fungera måste symbolerna förbli öppna fält (Braarvig 1997: 58). Då kan symbolerna möjliggöra gränsöverskridanden och visa på motparter i mötet som varken reduceras till idealbilder eller demoniseras till radikalt andra, såsom exemplen ovan visat.

Den autonomt andre

I vissa gränssituationer kan symbolfunktionen på ett särskilt sätt "blomma upp" och skapa sammanhang, förståelse och mening (S Illman 2002: 19). För att fånga och förstå sådana situationer kan ett symboliskt språk vara till hjälp (Bergstrand *et al.* 1990: 14). Därför vill jag nu slutligen aktualisera symbolernas roll i kulturella möten och i dagbokstexterna analysera hur människor från skilda sammanhang (olika symboliska universum) genom symboliska tolk-

ningar finner vägar till förståelse och respekt för varandra (Waardenburg 1980: 64).

Genom en symbolisk tolkningsprocess kan våra perspektiv förändras på ett grundläggande plan, även om de yttre omständigheterna och våra handlingar inte förändras avsevärt (Illman & Illman 2003: 115). Symboliska förskjutningar kan, som jag tolkar det, äga rum just i de Du-moment, blickarna som möts i gatans vimmel, som jag ovan med hjälp av Bubers terminologi lyft fram ur dagboksmaterialet. För att skapa en motvikt mot de symboliska andra som diskuterades i föregående kapitel, de idealiserade och radikalt andra, vill jag därför föreslå att motparten i dessa möten också kan tolkas som en symbolisk motpart: den *autonomt andre*.

Symbolernas förmåga att förena människor med skilda kulturella och religiösa bakgrunder har diskuterats av bl.a. Reijo E. Heinonen (1997; 2002) och Valerie DeMarinis (1996; 1998). Att lära känna egna och andras symboler och försöka skapa en förståelse för vad symbolerna och de däri manifesterade värderingarna betyder för de enskilda människor man möter⁶⁴ är här en viktig utgångspunkt (DeMarinis 1996: 36). Detta förutsätter först och främst ett intresse för den symboliska dimensionen och en vilja att lära sig mera om denna aspekt av egna och andras verkligheter (Heinonen 1997: 33, 145). Vad som efterfrågas är uppmärksamhet: en lyhördhet inför specifika dimensioner av den mänskliga verkligheten samt en förmåga att förstå vad en världsåskådning kan betyda i en människas liv och respektera symbolernas roll i detta sammanhang (Waardenburg 1980: 42; DeMarinis 1998: 52). Denna generella, respektfulla förståelse av symbolvärlden är nödvändig för att kunna nå fram till en djupare förståelse för mänskliga verklighetsbyggen (R Illman 2002a: 16f). Här kan dialogen börja.

Detsamma gäller också för andra typer av symboler och för andra typer av möten än de som går över vedertagna religions- och kulturgränser. Det är i levande livet som människan skapar sin identitet och sin verklighet, och denna subjektets meningsskapande verksamhet kan utföras på oräkneliga vis. Processen formas av både gemensamma och individuella nämnare och av symboler från flera olika meningsgivande sammanhang (Eriksen 1993: 10). I kulturella möten kan symbolerna därför fylla en brobyggande funktion. Det kan dock även hända att man inte tycker sig finna någon plats för de egna symbolerna i det mångkulturella sammanhanget och därmed upplever det som hotande och tomt på mening (DeMarinis 1996: 33). Man kan därmed säga att dessa olika tankar om symbolernas roll i kulturella möten illustrerar hur symbolerna,

⁶⁴ I dagens läge är det inte alls säkert att enskilda människor gör bruk av just de symboler som tillhör deras "egen" kultur eller religion och förstår dem enligt gängse tolkningsramar, påminner Thomas Hylland Eriksen. Många människor väljer medvetet sina symboler ur olika källor (Eriksen 1993: 7).

beroende på hur de hanteras, både kan *befrämja* och *bromsa* dialogen (Heinonen 2002: 3).

I likhet med Bubers utsagor om mellanmännsliga möten måste här framhållas att målet med en sådan dialog är ömsesidig förståelse, inte likriktning (Heinonen 1997: 141f). Att förena förståelsehorisonter är inte detsamma som att likrikta. Att uppfatta allt annorlunda som en spegling av sig själv är att låta den andre försvinna snarare än att öppna dialogen (R Illman 2002c: 10). Vad som eftersträvas är en harmonisk förståelse av att religioner och kulturella mönster (yttre existensrum) äger både förenande och åtskiljande dimensioner. Att förstå och möta är både en inre och en yttre process där individen identifierar de drag som för henne är unika och ovärderliga i den egna traditionen men också är medveten om de likheter och gemensamma symboler som förenar hennes syn på verkligheten med andras⁶⁵ (DeMarinis 1996 33; 1998: 32). I denna situation kan symbolerna leda till respekt och förståelse över symboliska gränser och motverka förenklingar och likriktning (DeMarinis 1998: 81; R Illman 2002c: 10).

Detta sätt att möta den andre – som förbunden med det egna Jaget men på samma gång självständig och unik – ser jag som det symboliska rollmönster där den andre blir en *autonomt annan*: en annan som inte står i min makt, som kan överraska, som kan vara annorlunda men ändå angelägen (Illman & Illman 2003: 115). Detta aktualiserar åter Bubers uttalande om ”gränsens gränslösa innehåll och halt” (Buber 1993a: 65): för att en dialog skall kunna uppstå måste det finnas två människor som möts, inte ett Jag och ett idealiserat eller förringat Det, utan ett Jag och ett Du. Utan olikheter är det endast fråga om monolog. Utgående från denna centrala tanke hos Buber diskuterades mötete-matiken i kapitel två, och där kunde konstateras att klangbotten för dylika antaganden står att finna även i modernare moralfilosofi.

Riten som mötets ramar

I kapitel fem omnämndes kort symbolernas intima samband med ritens. Genom olika former av riter kan de erfarenheter av enhet och sammanhang som symbolerna erbjuder levandegöras för den enskilde (Wikström 1993: 26; DeMarinis 1996: 33, 37). Kollektivets tolkningsföreträdare är framträdande i de institutionaliserade religiösa riterna, men det är viktigt att i tolkningen lämna utrymme också för de inre meningsskapande processerna, bearbetningen i det inre exis-

⁶⁵ Den kanske bäst kända representanten för ett dylikt synsätt är Hans Küng (1991), vars tankar Heinonen bygger på (Heinonen 1997: 32ff). Küng introducerar termen *Weltethos* som en beteckning på den gemensamma etiska bas som enligt honom finns representerad i alla världens religioner. Denna etiska bas möjliggör dialogen mellan människor med olika religiösa bakgrunder, men skall inte ses som en likriktande eller relativiserande ståndpunkt.

tensrummet (Geels 1998: 17). Värderingar och livshållningar kan manifesteras i symbolisk form också genom personliga riter utan fast koppling till någon religiös tradition (DeMarinis 1998: 48f, 54). Olika slags riter kan skapa sammanhang, tröst och tillit samt föra en i kontakt med en verklighet som ligger utanför en själv och inte låter sig fångas på annat vis (Wikström 1997: 159f). På ett socialt plan skapas sammanhållning då man gemensamt riktar sig mot "en yttre symbol för den inre tilliten" (Bergstrand *et al* 1990: 165). I ett mångkulturellt sammanhang kan riterna därtill erbjuda *konkreta manifestationer* av andra symbolvärldar (DeMarinis 1996: 32, 37; R Illman 2001a: 204). Genom symbolerna kan vi lära känna och bearbeta en mytisk, ritualiserad sida av någon annans verklighet:

[It is] an encounter, and sometimes even a confrontation, with images explicit or implicit, with other people than ourselves, and with other proportions than our own. When looking at them, we may notice the beginning of an inner dialogue about the life they represent, the world they have made, and the solutions they propose for problems that also confront us (Waardenburg 1980: 64).

Således kan riterna, enligt detta synsätt, fungera som *inkörsportar* till möten där förståelse byggs upp över tolkningsmässiga gränser för likhet och olikhet (Heinonen 1997: 125ff, DeMarinis 1998: 52) – möten med ett Du. Detta antagande kommer till synes i dagböckerna. Härnäst diskuteras några tillfällen där olika slags riter – formella och informella, religiösa och sekulära – fungerar som förståelsebyggande element i dagböckerna. Riten utgör i dessa exempel sammanhang där symbolerna får den förankrande och överbryggande roll som ovan diskuterats.

Alla skribenter intresserar sig inte i dagboken för de religioner och riter som utlandsvistelsen för dem i kontakt med. Alef t.ex. konstaterar att han mera uppskattar "natur och indianbyar" än att "stå i timmar och trängas för att se en religiös procession" (Alef: 64). Men även andra slags riter står till buds under projekttiden. I det mångkulturella sammanhanget är vissa symboler mera framgångsrika än andra, påpekades ovan. En yttre symbol som definitivt blivit bekant världen över är Coca-Cola. I Alefs dagbok återfinns ett exempel på hur denna *interkulturella symbol* får fungera som ett tecken på uppskattning och samförstånd i en situation där språkliga och hierarkiska gränser åtskiljer. Alef upplever att arbetarna på bygget behandlar honom som en av dem då de bjuder honom på Coca-Cola under en tung arbetsdag, något han är hedrad av:

Till min förvåning så kom den ena av pojkarna med varsin Coca-Cola (även åt mig) då vi var som mest utpumpade och svaga. Det tycker jag säger så mycket, att de som bara tjänar US\$ 4 per timme köper Coca-Cola åt mig. Det värmer, och jag skall bjuda tillbaka vid ett lämpligt tillfälle. Det är säkert! [...]

Så roligt det känns att ha ett så bra förhållande med sina hjälpkarlar! (Alef: 98f) .

Detta löfte håller Alef, och när det blir hans tur att bjuda Coca-Cola laget runt skriver han att de blev "glada som barn". "Det är så roligt att ha ett bra förhållande med sina arbetare. Det viktiga är att visa att man respekterar dem", framhåller Alef vidare (Alef: 101). Att bjuda på Coca-Cola fungerade i detta sammanhang som en symbolisk gest som båda parter kan tänkas ha förstått som en vänskaplig erkänsla.

I den lilla ritual som ovan beskrivs fungerar en symbol som bägge parter känner till som den förenande faktorn. En del skribenter deltar dock i formella, religiösa riter under utlandsvistelsen. De beskriver främst sina erfarenheter i positiva ordalag: riterna förankrar både i den lokala verkligheten och i själva byggarbetsplatsen där de beskrivna riterna oftast utspelar sig. I Lameds fält-dagbok ägnas mycket utrymme åt reflektioner som berör en av de lokala religionerna, hinduismen, vilken han beskriver som en starkt framträdande komponent såväl på byggarbetsplatsen som i vardagen. På byggarbetsplatsen manifesteras detta konkret i *pujas*⁶⁶, ritualer som här var riktade till den elefanthövdade guden Ganesh⁶⁷ och som åtföljer inledandet av varje nytt arbetsmoment "så att arbetet skall gå bra eller dylikt" (Lamed: 8). Sin första puja beskriver Lamed exalterat, man skall inleda arbetet med att flytta motorerna in i motorhallen och vänder sig till Ganesh – beskyddaren av alltings ingång och alltings början, den som röjer undan alla hinder:

[Jag fick] den stora äran att handgripligen delta i ceremonin, närmare bestämt genom att det först ritades en röd prick i pannan på oss för att vi skulle vara värdiga nog att knäcka varsin kokosnöt mot maskinen invid brinnande "myrra" och åtföljda av stående ovationer från den tiotalet manstarka skaran åskådare. Vackert så! (Lamed: 11).

Dylika riter får Lamed delta i flera, flera gånger under projektets gång; det som vid första bekantskap ter sig som förunderlig (och rätt onödig) kuriosa, blir under månadernas gång en del av vardagen: "allt verkade klart på morgonen och puja hölls i normal ordning", konstaterar han t.ex. (Lamed: 109). Så små-

⁶⁶ Begreppet *puja* beskriver ett komplex av varierande ritualer inom hinduismen, men enligt David R. Kinsley (1993: 112f) äger alla pujas en gemensamhet i underkastelsen. Guden är inte beroende av riten, men människan som utför riten är beroende av gudens välvilja. Att överlämna arbetet i gudomens händer betyder dock inte att frånsäga sig ansvaret för hur arbetet framskrider eller att se teknisk yrkesskicklighet som betydelselös, förklarade en hinduisk arbetsledare för mig vid mitt besök på en byggarbetsplats: vi försäkrar oss endast om ett bättre utgångsläge. Mera om detta tema har jag framlagt i R Illman (2001a).

⁶⁷ Marcus Lindahl återger hur liknande "projektritualer" med Ganesh i huvudrollen porträtteras av en annan PBI-praktikant som deltog i ett annat projekt och vars dagbok inte analyseras här (Lindahl 2003: 191f).

ningom växer erfarenheten också vidare från häpnad till reflektion – riterna accepteras utan att deras innebörd för de involverade förringas till enbart vana och vidskepelse (Lamed: 95, 130, 140, 153, 165). Dock kan man i Lameds fall också tala om att pujans symboler ibland blir "stumma i sin påträngda påtaglighet" (Bergstrand *et al* 1990: 99); efter ett tag nöjer han sig med att konstatera att det var "skorstenspuja" (Lamed: 71), "diverse pujariter" (Lamed: 114) eller "visst nån puja idag också" (Lamed: 89). Överlag kan man dock säga att detta konkreta manifesterande av religiösa symboler ger Lamed en insikt i såväl religionens sociala sfärer som enskilda individers livsåskådning, vilket ger honom en möjlighet att förstå och uppskatta (Lamed: 83, 88, 105f, 178).

I likhet med Lamed ser Mem med nyfikenhet fram emot en ritual som han skall delta i: en lokal kollegas bröllop. Han får höra att man vanligen ger pengar som gåva, något han "tycker att låter tråkigt men om det är tradition så ok". Dessutom poängteras att det i den lokala traditionen är "viktigt att gästerna blir fulla på bröllopet och också att de äter en massa mat" – något Mem inte ser fram emot eftersom han antar att han som utlänning kommer att observeras extra noga. Men: "det kommer säkert att bli en upplevelse i sig" (Mem: 67). Själva bröllopet beskrivs följaktligen med entusiasm och intresse, men Mem framhåller att han nog förväntat sig något mera "genuint" – i hans ögon var det bara en massa amerikanska klichéer (Mem: 88f). Bröllopet blev alltså inte den inkörsport till den lokala symbolvärlden som han hade väntat sig.

De religiösa riter som beskrivs i materialet sammanhänger, som ovan visats, oftast med byggarbetsplatsen: antingen så att de konkret utspelar sig där eller så att de knyter an till kollegerna. På bygget kan man också observera en helt sekulär, men dock formaliserad, ritualflora i Företagets egna *interna* riter. Dessa fyller en viktig funktion i projektsammanhanget, de ger dagboksskribenterna en inblick i centrala värderingar i den arbetsmiljö de är nykomlingar i. Speciellt de ritualer som omger den första provkörningen av motorerna, den s.k. "*first smoke*", beskrivs av flera skribenter som en stor "betydelsemättad" händelse: ära, stolthet och yrkeskunskap står på spel om maskinerna inte startar på första försöket. Mest utförligt beskrivs denna tillgivelse av Jod:

D-day. Åter spänning i luften, ännu mera än då motorerna flyttades. Nu gäller det nånting annat, ännu mera spännande, First Smoke. Denna legendariska händelse har gjort alla nervösa, alla går omkring och frågar lite vad som kommer att hända, om allting är klart, när det är klart, vem startar, var det lönar sig att vara. [...] Det ska starta på första, annars är man klåpare, i synnerhet om det är mycket folk och tittar på. I [grannlandet] lär TV, radio och ministrar ha varit på plats, och motorn hade inte startat. Bestämmer mig för att vara utanför då motorn går igång första gången, vill ha en bild av den första svarta röken. NN frågar om alla lampor visar grönt, får jakande svar. "Starttaa" är allt han säger, och om några sekunder stiger ett stort svart rök-

moln upp från första pipan i stacken. Inget grymt oljud, ingen krasch, ingenting. Jag hade väntat mig nånting revolutionerande, nånting att berätta åt barnbarnen om. Nå, jag knäpper några bilder av röken, vandrar sedan in i hallen. Där är samma stämning, antar att alla hade väntat sig en starkare upplevelse (Jod: 96).

Som de ovan anförda exemplen visar kan riterna alltså förankra skribenterna såväl i det religiösa och kulturella rum de befinner sig i som i själva projektmiljön och byggarbetsplatsen. Inom ritens ramar kan symbolerna sammanföra olika förståelsehorisonter. Riten bygger alltså broar, inte bara till omgivningen utan också till de människor som ingår i den och kan på ett konkret sätt ge skribenterna en sympatisk och kontaktskapande inblick i det som för dem framstår som främmande och olikt. Ett sådant tillfälle skildras bl.a. av Kaf som vistas i ett land där flera religioner är ungefär lika starkt representerade. Denna fredliga samvaro är något han tycker att resten av världen kunde ta modell av:

Såttillvida är [det här] en mycket speciell och t.o.m. fin stad. Här lever olika kulturer och religioner sida vid sida och de flesta människor deltar i de olika religionernas och kulturernas fester och högtider, eller är åtminstone med i andan. Alla lever i sämja, det är beundransvärt. [...] Det skulle världen verkligen kunna ta lärdom av! (Kaf: 28).

Av citatet framgår att det är just deltagandet i varandras riter, om än bara "i tankarna" som för Kaf markerar gemenskapen människorna i landet emellan. Då en hotfull situation uppkommer på byggarbetsplatsen men allt går väl, konstaterar han i linje med denna lokala sämja: "vi får nog alla tacka någon av världens religioners högre makter" (Kaf: 56). Enligt samma mönster deltar han själv under sin vistelse i en marknad där man säljer gåvor inför eid-festen som avslutar ramadan, och framhåller likheten med julfirandet hemma – så gör ju vi också (Kaf: 35). Som en parallell till diskussionen om symbolernas roll i förståelseprocessen kan denna inställning förstås som ett sätt att se förbi olikheterna på ytan till de grundläggande värderingarna som förenar trots de yttre olikheterna.

I Lameds dagbok återfinns en annan skildring av ritens förankrande funktion i arbetsgemenskapen. Genom en ritual finner han möjligheten att identifiera sig med sina lokala kolleger och öka sin förståelse för deras symbolvärld, men på samma gång också reflektera över de egna symbolerna och deras relevans för honom. Han väljer att visa intresse och respekt, men också integritet och visshet i de egna livsvalen. Gemenskapen kräver inte att någondera parten ger upp sina symboler eller att symbolerna reduceras genom likställning. En kväll då Lamed beger sig iväg från bygget ser han att många lokala kolleger samlats vid Ganeshstatyn vid porten för att, som han bedömer det, be:

Blir ditvinkad och får veta att man haft puja där. Blir bjuden på någon sorts näringsmjöl, av malda nötter, socker m.m. Det är inte första gången man håller puja vid statyn, utan detta sker varje dag kl 17.30. Ritualerna skall enligt den hinduiska tron pågå i 48 dagar efter "installerandet" av statyn. Att dessa män trots allt är djupt tekniska ingenjörer, bevisas av det faktum att de faktiskt talar om "installation of the God"! De ber (eller inbjuder) mig att närvara också i fortsättningen och skyndar att försäkra mig om att jag mycket väl kan tillbe min Gud under pujan. NN börjar rentav filosofera och menar att det ju måste finnas någonting ovanför, någon form av himmelsk allmakt el. dyl. Trots att vi alla har något olika syn på det hela är avsikten och orsaken till gudaskepnaderna sist och slutligen mer eller mindre densamma. Ja du NN, om jag bara visste skulle jag berätta det för dig, och om du bara visste vilken hedning du talar med och att han faktiskt inte känner sig illa till mods under puja ceremonierna, utan av genuint intresse följer med dessa. Det är intressant att följa med dessa, men man får nog lov att vara lite försiktig med vad man säger och hur man betar sig. De flesta (alla) verkar dock ha förståelse för att man inte känner till puja ceremoniernas alla nycker och ritualer (Lamed: 140).

Man kan säga att Lamed genom riterna kan kombinera en öppenhet inför nya intryck med en samtidig trygghet i den egna identiteten. Genom sin förmåga att presentera subtil symbolik på ett konkret, rättfram sätt kan riterna alltså både förankra skribenterna i det nya rummet och introducera *nya* symboler i deras liv på ett sätt som gör det lättare att få grepp om det abstrakta innehållet och förstå den andre. Som framlades ovan kan riterna stärka eller omforma synen på självet, gemenskapen och omgivningen. Riten behöver då inte avfärdas som föråldrat och förstenat beteende grundat i vidskepelse eller vana. Den kan också ses som en dynamisk och spännande tilldragelse som både stärker gemenskapens band och förser den enskilde med mening och sammanhang. I kulturella möten kan riterna fungera som viktiga tillfällen där deltagarna konkret erbjuds ett symboliskt universum med både upprätthållande och legitimerande kraft. Då fungerar riterna som en viktig komponent i verklighetsbygget, och en särskilt påtaglig och konkret sådan då nya dimensioner av vår mångfasetterade värld skall fogas samman med tidigare bilder. Den ger form och aktualitet – hanterbarhet – åt de främmande symboliska rum som möter skribenterna både på byggarbetsplatsen och på projektorten i stort.

6.4 Sammanfattning – Jagets beroende av situation och relation

Detta kapitel har ägnats åt frågan om *gränsöverskridanden* i kulturella möten och hur sådana skildras i de analyserade texterna. Diskussionen kring Bubers

syn på möten och dialog som inleddes i kapitel två fördjupades och förankrades i den studerade kontexten. Det kunde konstateras att möten enligt Buber sker i relationen Jag-Du, alltså i stunder där Det-förhållningssättets definierande och betraktande inställning, som exemplifierats i de två föregående kapitlen, ger vika för en mera omedelbar, ömsesidig närvaro. Att bli Jag för någon annans Du är något som inte helt står i den egna makten att uppbåda – mötet förunnas oss snarare än införskaffas. Detta sätt att definiera ett möte kunde ses som ett gränsöverskridande – att våga ta språnget ut ur de egna tillrättalagda tolkningsramarna för vänner och främlingar, för likhet och olikhet. Ett sådant gränsöverskridande öppnar upp dörrarna till den mellanmänskliga sfär där dialogen människor emellan kan ta form, enligt Buber. Analysen av dagböckerna visade att sådana gränsöverskridande möten där skribenterna blir Jag för någon annans Du beskrevs i samtliga skildringar. För en del skribenter bestod gränsöverskridandet i att mötas över nationella gränser, i andra fall överskreds tolkningsgränser utformade längsmed andra upplevda skillnadsmarkörer: ålder, utbildning, hierarki, intressen m.m.

Då dessa episoder i dagboks materialet åter knöts an till det symboliska analysperspektiv som introducerades i kapitel fem kunde det konstateras att symbolerna i dessa komplexa sammanhang kan fungera både förankrande och förvirrande. I samband med analysen av tolkningsmässiga gränser i dagböckernas skildrade möten beskrevs två olika symboliska tolkningar av mötet med den andre: den idealiserade andre och den radikalt andre. Bägge dessa rollsymboler beskrevs som objektifierande Det-förhållningssätt, vilka är oundgängliga i vår relation till en omgivande, meningsfull verklighet. Analysen i detta kapitel lyfte fram en kompletterande aspekt av den symboliska annanheten, nämligen situationer där den andre betraktas som den *autonomt andre*, som ett Du.

Som nämnts anser Buber att det inte föreligger någon hierarkisk skillnad mellan de två ordparen Jag-Det och Jag-Du. Snarare handlar det om två olika sätt att förhålla sig till världen som fyller olika funktioner och aktualiseras i olika sammanhang. Därmed vill jag inte som slutsats i detta skede ange att den symboliska annanhet som tar form i den autonoma andre som motpart är att föredra framom de andra rollsymboliska tolkningsmönstren, att den är mera "exklusiv" eller "genuin". Min strävan är endast att visa att dessa olika slag av förhållningssätt återfinns i alla de analyserade dagböckerna.

Buber framhåller därtill att gränsen dessa två förhållningssätt emellan inte är knivskarp. Snarare är det så att Det-världen alltid genomströmmas av Du (Buber 1994: 71). I linje med detta anser Runquist att Det-förhållningssättet kan ses som *integrerat* i Du-relationen, eftersom insikten om ett Du är en helhetsrelation som omfattar snarare än bortser från den partiella kunskap som nås i den förra (Runquist 1998: 18, 195). Det betyder att den analytiska distansen som ingår i en Det-betraktelse inte måste avsägas inför mötet med ett Du, utan

att alla dessa kunskaper finns med men för tillfället inte står i centrum för uppmärksamheten (Runquist 2002: 118). Om vi ser varandra som Det eller Du är alltså inte en fråga om bättre eller sämre. Inte heller är det en fråga enbart om personlighet, såsom symbolperspektivet understrukt. Det är här av vikt att kort återgå till frågan om den specifika situationens inverkan, kontextens betydelse, som introducerades i kapitel tre.

Som tidigare konstaterats är varken gränserna eller gränsöverskridandena i dessa mångkulturella tolkningssammanhang enbart produkter av individens personliga tolkning. I lika stor grad är det fråga om den helhetssituation som mötet utspelar sig inom och därmed är en kontextualisering av diskussionen oundviklig. Dagboksskribenterna har inte bara gjort olika tolkningar utifrån den egna tolkningsramen, de har också konfronterats med olika projekt och olika verkligheter. Oliketerna i skribenternas tolkningar bottnar alltså inte enbart i personliga skillnader. De har också upplevt och mött olika situationer: de har ingått i olika arbetsgemenskaper, de har bemötts på olika sätt, de har vistats i olika länder som ställt olika ekonomiska och sociala krav på verksamheten. Vissa projekt har genomförts planenligt, andra har råkat ut för otaliga oförutsebara motgångar. Kort sagt: de erfarenheter som skildras i dagböckerna har inte tillkommit i ett vakuum utan mitt uppe i levande livet. Denna medvetenhet om kontextens centralitet inkluderas både i den stereotypiforskning som i kapitel fyra beskrevs som ett *kontextanknutet interpretativt perspektiv* (Mörck 2002: 163f) och i den symbolforskning som i kapitel fem benämndes ett *integrerat perspektiv* (Holm 1997: 42).

Genom att så stor vikt i detta kapitel lagts vid Martin Bubers filosofi kan det te sig som om kontextaspekten fallit i bakgrunden. Som poängterats tidigare har Buber mött kritik för "kontextlösheten" i hans resonemang: de anses inte i tillräcklig utsträckning beakta omgivningens inverkan på människans möjlighet att säga Du (Jensen 1998: 196). Jag anser dock inte, som redan nämnts, att denna kritik är helt berättigad. I likhet med hermeneutikerna ser Buber framförallt *språket* som en konkret och viktig kontextuell bindning: "människan finns i språket och talar ur det" (Buber 1994: 52). Utanför språket finns, kunde man säga, inga mänskliga möten: relationerna är enligt Buber såväl "nedsänkta i" som "förbundna genom" språket (Buber 1994: 135)⁶⁸. Därmed både skapar språket de situationer inom vilka vi möts och ger uttryck för våra tolkningar av dessa möten. Språket är som kontext både expressivt och konstitutivt (Nynäs 2001: 103).

⁶⁸ Också *sammanhanget* uppmärksammas dock av Buber som en kontextuell faktor. Människan är, anser han, alltid infogad i ett sammanhang som hon varken kan värja sig emot eller frångå (Buber 1994: 75). Våra möten handlar därför varken enbart om att vi själva aktivt griper in eller att vi passivt låter någonting hända (Buber 1994: 80), utan både den egna avgörelsen och situationen inverkar.

Denna poäng lyfts fram inte bara av symbolforskarna utan är också ett centralt element i hermeneutiken och i den reflekterande forskning kring kulturella möten som valdes till utgångspunkt för studien. Kapitel tre ägnades därför åt att analysera och diskutera dagbokstexternas uppkomst i en miljö formad av den internationella industrins ramar, av maktaspekter, kulturella och sociala normer samt erfarenheten av att vara långt bort hemifrån. Där konstaterades att skribenterna i skrivande stund befunnit sig i *gränssituationer*: de har vistats i för dem obekanta miljöer som konfronterat dem med erfarenheter och åskådningar som både ifrågasatt deras egna symboliska verklighetsbyggen och ställt dem inför nya symboler. I sådana situationer kan man anta att reaktionerna blivit extra starka och framträdande, både de positiva och de negativa.

Kulturella möten försiggår alltså inte i ett vakuum. Jag vill därför åter poängtera vikten av att i analysen beakta sådana yttre nämnare som påverkat skribenternas tolkningar av gränser och gränsoverskridanden i dagboks materialet: att beakta de plattformar utgående från vilka de gjort sina personliga val och tolkningar. Kontextens betydelse lyfts fram i samtliga teoriresonemang som använts för analysen i denna avhandling. Det var därför viktigt att poängtera att materialets kulturella möten inte endast handlar om skribenternas enskilda val eller deras personlighet – sammanhanget som helhet kan utrusta dem med bättre eller sämre möjligheter att möta, och även motparten kan välja att komma dem till mötes eller avfärda dem.

I kapitel två, där avhandlingens teoretiska bakgrund presenterades, och i kapitel sex, där de gränsoverskridande mötena med ett Du analyserades, diskuterades Martin Bubers syn på det mänskliga livet som ett liv med en motpart. Enligt Buber är människan aldrig endast Jag utan alltid antingen det Jag som ingår i relationen Jag-Du eller Jag-Det. Våra egna jag definieras alltså av de relationer vi ingår i (Buber 1994: 24; Buber 1993a: 87). Omvänt gäller också att beroende på hur jag säger Jag, och vad jag menar då jag säger Jag, bestäms vilkendera värld jag tillhör, Det- eller Du-världen, vart min väg bär och hur jag bemöter min motpart (Buber 1994: 7, 83, 93f; Buber 1995: 18). Därför kallar Buber Jaget för "mänsklighetens sanna schibboleth" (Buber 1994: 88).

Tidigare har konstaterats att Det-världen och Du-världen inte skall ses som två åtskilda verkligheter, utan att de två förhållningssätten snarare utgör två olika poler i alla människors liv: de kompletterar varandra snarare än konkurrerar med varandra. På samma sätt finns det inte heller två slags människor enligt Buber: ingen är entydigt den ena sortens Jag eller den andra (även om vi kan präglas av ettdera förhållningssättet), utan alla kan förverkliga båda förhållningssätten i sina liv. Att relationen formar också det egna Jaget betyder alltså att det inte finns entydigt goda eller entydigt onda Jag – relationen kan beröra och förändra (Buber 1994: 24; Buber 1993a: 87). "*In my view*" skriver Buber "*man generally is not 'radically' this or that*" (Buber 2002: 91). Detta

uppfattar jag som ett viktigt ställningstagande: Jaget och den egna tolkningen är beroende av såväl situation som relation. Mötet kommer alltså an både på mig själv, motparten och den relation vi upprättar samt på den situation som omger mötet. Därmed kan man säga att vi här står inför de *kulturella mötenas dynamik* – den växling mellan Det och Du, personliga avgöranden och yttre tolkningsramar, som avhandlingen strävar till att ringa in.

Verksamma symboler

De kulturella mötenas dynamik återspeglas också i de symboliska tolkningar av annanhet – idealiserade, radikalt eller autonomt andra, som återfinns i dagboksskildringarna. Symboler kan, som konstaterats, både *främja* och *förhindra* möten med andra människor. Liksom i avhandlingen i stort stöder jag mig här på antagandet att människan är en aktiv tolkare av sin livssituation; symbolerna kan därför spela olika roller för olika människor och i olika situationer. "Verksamma symboler" berör människans innersta och öppnar dialogen mellan olika nivåer inom människan, mellan människan och hennes omvärld och mellan människan och det som hon upplever som livets mening, det yttersta viktiga (S Illman 2002: 19). Symbolerna har därmed ett *livslopp* (Bergstrand *et al* 1990: 96): de föds, de lever och förvandlas, och när de slutar att fungera i kommunikationen mellan människor och mellan de inre och yttre världar som hon erfar – när de slutar förmedla mening – dör de (Waardenburg 1980: 41). Döda symboler förmedlar ingenting, men levande symboler låter kommunikationen flöda i flera riktningar: från människan till det som finns utanför (ovanför) henne och från den externa världen till individens innersta rum (Wikström 1997: 177). På detta sätt är symbolen intimt sammankopplad med mening i mänskligt liv. Den autonomt andre kan, i min tolkning, uppfattas som en sådan verksam symbol.

Analysen av kulturella möten i texterna, s.k. Jag-Du-relationer, har gett svar på de frågor som i inledningen formulerades kring gränsöverskridanden, hur dessa ser ut, när de utspelar sig och vilka funktioner de fyller. I och med detta har *dynamiken* i de kulturella mötena belysts. Gränser och gränsöverskridanden i kulturella möten har dryftats i de föregående kapitlen med utgångspunkt i de för avhandlingen analyserade dagboksskildringarna. Såväl gränser i form av romantiserande och förringande stereotyper som gränsöverskridande möten över tidigare fastslagna tolkningsgränser har i analysen återfunnits i samtliga skildringar. Skillnaderna dagböckerna emellan har konstaterats vara avsevärda vad gäller karakteriseringen av såväl den egna självbilden som bilderna av de upplevda andra. Dessa variationer visar tydligt att ett schematiskt mönster för kulturella möten varken kan eller bör skapas för att

teoretiskt beskriva dessa skildrade erfarenheter; för detta är mänskliga erfarenheter och tolkningar alltför komplexa.

Med detta konstaterande avslutar jag del 2 av denna avhandling, som utgjort den egentliga empiriska analysen, och övergår till att i del 3 samla ihop de olika kunskapstrådar och argument som vävts in i texten.

DEL 3:

MÖTEN MELLAN MÄNNISKOR

7. DE KULTURELLA MÖTENAS DYNAMIK

I de tre föregående kapitlen har jag analyserat det dagboks-material som står till mitt förfogande med speciellt fokus på gränsdragningar och gränsöverskridanden i skribenternas tolkningar av kulturella möten. Med utgångspunkt i ett reflekterande perspektiv på kulturella möten beskrev jag hurdana gränsdragningar som förekommer i texterna i form av generaliseringar, och hur dessa gränsdragningar tar sig uttryck. För att på ett mera djupgående sätt kunna förstå generaliseringarnas funktion i skildringarna kompletterade jag den befintliga stereotypiteorin med ett symbolperspektiv, en fördjupning som kunde introducera nya dimensioner i analysen.

Symbolteorin visade sig vara av värde också då analysen fortskred från reflektioner över tolkningsmässiga gränser i materialet till analysen av överskridanden av dessa – symbolerna kunde fylla en funktion i bägge processerna. Bubers terminologi kopplades in genom att gränsdragningen hänfördes till dennes beskrivning av Det-förhållningssätt medan gränsöverskridandet sågs som mötet med ett Du. På detta sätt inringas en *dynamik* i tolkningen av de kulturella mötena, såsom de skildras i dagböckerna. I föreliggande kapitel är det nu dags att knyta samman avhandlingens argument kring frågan om denna dynamiska rörelse mellan skapandet och upprätthållandet av olika slags tolkningsmässiga gränser, å ena sidan, och överskridandet av de skapade gränserna i mötet med en annan människa, å den andra.

Jag vill nu gå in på de specifika insikter kring dynamiken i kulturella möten som jag anser att denna studie kan bidra med inom den mångkulturella forskningen i allmänhet, och inom religionsvetenskapen i synnerhet. I det följande diskuterar jag tre analysområden där jag finner att denna studie bidrar med nya perspektiv. Dessa är resultat som uppkommit genom att frågan om *gränsdragningar* sammankopplats med *gränsöverskridanden*, genom att *stereotypierna* associerats med *symboler* och genom att dynamiken betraktats som en *inre* istället för en *yttre* angelägenhet: gränserna går igenom varje skribent snarare än mellan dem. De tre perspektiven är:

- Att teoretiskt underbygga bilden av de mångkulturella mötena som *mångdimensionella*. Speciellt mötets individcentrerade, emotionellt fär-

gade dimension kan bättre belysas genom den koppling till symboler som här företagits.

- Att visa på *mångfalden i de relationer* som skribenterna skildrar i sina dagböcker. Olika slags förhållningssätt inryms i varje dagbok, alla drar upp gränser, alla överskrider dem. Även behovet av och rikedom i denna mångfald kan, enligt mig, bättre förstås utgående från de argument som framförs i avhandlingen.
- Att visa på den *dynamiska karaktär* som gränsdragningarna i de analyserade skildringarna äger – likhet och olikhet, främlingskap och identifikation är öppna begrepp som inte kan fastslås *a priori*, utan som omdefinieras under projektvistelsens lopp. Utgående från symbolperspektivet kan stereotypiernas oundgänglighet tolkas som en möjlighet, inte ett tillkortakommande.

7.1 *En mångfald av dimensioner*

De forskare vilkas reflekterande forskning kring kulturella möten jag i kapitel två valde som utgångspunkt kritiserade alla från sina positioner synen på kulturella möten som en fråga enbart om *kunskap* (Nynäs 2001: 80ff, 93, 106; Dahl 2001: 44ff, 176, 195f; Jensen 1998: 99f; Heinonen 1997: 39, 41, 98). Andra nycklar till mötet återfann dessa speciellt på *attitydplanet*. Dessa forskare nämnde även behovet att räkna med individen som en unik men situerad tolkande varelse, inte bara en passiv marionettdocka styrd av "sin kultur" eller "sitt samhälle" (Nynäs 2001: 111; Dahl 2001: 60, 129; Jensen 1998: 37, 48; Heinonen 1997: 32). Resonemanget introducerade alltså individens unika upplevelsevärld som en faktor i den tolkningsprocess som mötet med en annan människa alltid innebär. *Emotioner* representerar en aspekt som ofta hänförs just till detta erfarenhetsområde, och flera av författarna fastslog att de starka emotionella komponenter som ingår i sådana här möten måste beaktas, vid sidan av de kunskapsmässiga och attitydbaserade dimensionerna (Jensen 1998: 13; Dahl 2001: 69, 176).

I analysen av dagböckerna fann jag att stereotypierna präglades av både kognitiva kunskapsfaktorer, attityder och emotioner. Stereotypiteorierna kunde dock i regel inte på ett tillfredsställande sätt beskriva de emotionella faktorer som så tydligt skönjdes i skildringarnas artikulerade gränsdragningar. Därmed blev också analysen av stereotypier som meningsskapare haltande. För att råda bot på denna skevhet introducerades ett symbolperspektiv i analysen i kapitel fem. Genom att teoretiskt sammankoppla stereotypierna med en symbolisk dimension kunde de emotionella och meningsskapande aspekterna ges klarare belysning och stadigare förankring i den skildrade empirin.

Avsikten är nu att knyta ihop de trådar som spunnits på olika håll i studien kring frågan om mötets många *dimensioner*, om behovet att bygga upp ett perspektiv där både *kunskaper*, *attityder* och *emotioner* kan tas med i beräkningen. Symbolresonemanget erbjuder ett sätt att formulera denna mångdimensionalitet. Jag anser därför att forskningen kring kulturella möten gagnas då diskussionen om upplevelse, tolkning och förståelse kompletteras med en medvetenhet om den symboliska dimensionen och symbolernas funktion i verklighetstolkningen. Genom att förankra stereotypierna i ett symbolperspektiv kan en plattform skapas utifrån vilken emotionella aspekter av tolkningsmässiga gränsdragningar i kulturella möten kan uppmärksammas. Även de meningsskapande processer som ingår kan diskuteras och analyseras på ett mera djupgående sätt.

Då jag i det följande tar upp tre dimensioner av de skildrade mötena och deras dynamik – kunskapen, attityderna och individens unika upplevelsevärld – är avsikten inte att skapa en trojka av skarpt avskilda element i mötesskildringen. Jag vill klargöra att dessa tre element alltid är sammanvävda med varandra på ett oupplösligt sätt. Vi kan i analysen inte finna någon "ren kunskap" eller "ren attityd". Vår kunskap är alltid formad av våra förutsättningar, erfarenheter och attityder. Alla våra upplevelser tar vi till oss som de individer i världen vi är. Jag tror dock att det är viktigt att uppmärksamma närvaron av dessa element i skildringarna av kulturella möten, och behandlar dem därför var för sig. Därigenom fördjupas, enligt mig, bilden av vad som formar mänskliga möten och bilden av individens aktiva respons på nya erfarenheter.

Kunskap och attityder

De relativt utförliga utdragen ur och analyserna av det empiriska materialet har visat på flera sätt att med hjälp av olika slags gränsdragningar formulera tolkningar och förståelser av kulturella möten. Därtill har det framgått att många av dessa tolkningar är nedteknade i ord präglade av emotionella kvaliteter: skribenterna ställer sig inte likgiltiga inför erfarenheterna. En orsak till denna dynamik har jag sett i mötets mångdimensionella natur: på grund av att de kulturella mötena alltid är möten mellan människor äger de också individens mångfasetterade karaktär, och i dagböckernas redovisningar finns många olika tolkningsskikt i beskrivningarna av möten (R Illman 2002b: 135).

Relationen mellan kunskap och värderingar uppmärksammas och inringas på ett övertygande sätt inom den hermeneutiska traditionen. De resultat som föreliggande studie ger stämmer också väl överens med det som framlades i diskussionen kring hermeneutiken i kapitel två, och här gäller det främst att summera dessa resultat. Fäster man uppmärksamhet vid den rent intellektuella kunskap som kommer till uttryck i dagbokstexterna märker man att skri-

benterna är olika väl utrustade: deras kännedom om lokala språk, historien och politiken, om ekonomiska, sociala och religiösa förhållanden i de länder där de vistas varierar. Av vilket intresse är detta konstaterande för tolkningen av skribenternas möten? Redan i inledningen framfördes kritik mot de traditionella interkulturella teorierna som alltför starkt förlitar sig på kunskapens alla saliggörande roll i mötet. Frågan inställer sig därför: vilken slags kunskap är relevant och viktig i möten mellan människor? Är generella kunskaper om land och människor till nytta, eller är de belastningar? Utgör sådan allmän kunskap inte generaliseringar och stereotypa uppfattningar om andra människors personligheter och preferenser som hindrar oss från att se den människa vi möter? Mötet blir ju då inte ett möte mellan *människor*, utan endast ett umgänge mellan *kategorier*. Stereotypianalysen visade ju också att våra kunskaper om andra människor kan fungera som självuppfyllande profetior i mötet, så att vi ser just det vi förväntar oss att se men inget annat.

Jag tror att kunskapen fyller en dubbel roll i möten mellan människor. Å ena sidan kan generaliserade kunskapsmönster sägas vara en kognitiv nödvändighet – utan fack att sortera våra erfarenheter enligt skulle kaos bryta ut inombords och i våra relationer. Men sådana generaliseringar är alltid just generaliseringar – materialiserande och förenklande kunskap. De hjälper oss inte nödvändigtvis att *förstå* den *människa* vi möter. Förståelse är, vilket framförts flera gånger, en mera komplicerad process än så. Den kräver av oss att vi emellanåt förmår överge de höga abstraktionernas plan och se att det är människor, inte kategorier, vi har att göra med. Dock kan vi ju aldrig träda in i ett möte alldeles fria från tidigare kunskap och föreställningar om det som möta skall: vår inställning till det okända formas alltid av det "hem" vi startar ifrån.

Således är intellektuell kunskap en ofrånkomlig del av kulturella möten (Heinonen 1997: 41). Kunskaper om de grundläggande dragen i andra religioner och kulturer är viktiga: även om människor som räknar sig som anhängare av dessa religioner eller medlemmar av dessa kulturer inte är spegelbilder av de abstrakta systemen, så utgör kulturen och religionen ändå viktiga utgångspunkter för och utformare av individens tolkning och meningsskapande. Således kan denna typ av kunskap vara relevant i ett möte⁶⁹. Men dessa kunskaper måste erkännas för vad de är: teoretiska konstruktioner som vi tar till oss i ljuset av de värderingar vi omfattar. Kunskap bör därför tillämpas flexibelt i olika situationer (Heinonen 1997: 39, 98).

I likhet med Heinonen tror jag att det finns både sådan kunskap som kan hjälpa och sådan som kan "stjälpa" då det gäller att förstå andra människor.

⁶⁹Att sådan här generell kunskap är viktig är ju en grundläggande utgångspunkt för religionsvetenskapen som akademisk disciplin. Inom ämnet studeras olika religioner och kulturer utgående från övertygelsen att dessa system är intressanta och viktiga i sig. Således grundar sig religionsvetenskapen, liksom alla andra akademiska discipliner, på ett värdemässigt ställningstagande.

Generell kunskap behövs för att kunna fungera tillfredsställande i samhället, men mycket *mera* än så behövs för att förstå en annan människa. Kunskap är dessutom något som aldrig kan särskiljas från värderingar. I denna studie har flera gånger understrukits att möten alltid är tolkningar. Inte bara vad vi *vet* om andra spelar därmed en roll i mötet: vad vi vet är bara en del av det som avgör hur vi *tolkar*, *förstår* och *ger uttryck* för detta möte. De mångkulturalitetsforskare som introducerades i kapitel två förespråkade därför en mängd *attitydmässiga* nycklar för att öppna mötet med en annan människa: förtroende, ömsesidighet, respekt, självkänedom, empati, vilja att förstå, reflektion, fantasi m.m. (Nynäs 2001: 238; Dahl 2001: 207, 225f; Jensen 1998: 109; Heinonen 1997: 12, 19, 36, 41, 133). I det analyserade dagboks materialet återfinns ytterligare en nyckel, humorn, såsom t.ex. i följande beskrivning av ett "interkulturellt klavertramp":

Under hemresan [gjorde jag] lite bort mig då vi mötte ett folktåg åtföljt av smällare. Frågade nämligen smått skojande huruvida folk fortfarande firar Dewali eller liknande, till vilket chauffören svarade: "No sir, dead people". Oj då, och sant, där bar man ju på det synliga liket. Vet ju förstås inte vilken syn på döden dessa hinduer har, men i min mening var mitt skämt något klasslöst (Lamed: 123).

Även Jod använder ofta humorn som förståelsenyckel. Han försöker ta motgångarna och missförstånden med ro och med humorns hjälp övervinna irritationen (Jod: 55, 100, 104). Sorteringen av flera månaders kvitton döper han om till "detektivarbete" för att göra det roligare (Jod: 18). Istället för att irritera sig över den uppmärksamhet han och hans finländska kolleger väcker i det lokala småsamhället konstaterar han glatt:

Vi är väl lokala sevärdheter vid det här laget i byn, eller lokala bydårar, hur man nu ser på saken (Jod: 29).

Att möta är att skapa en mellanmänsklig relation. Yttre attribut säger föga om hur olika vi egentligen är inför varandra. Analysen av dagböckerna har gett stöd åt synen på kulturella möten som resultat av både kunskap och attityder. Såsom visades i diskussionen kring de självbilder och bilder av andra som skapades i dagböckerna, är dessa bilder alltid värdebaserade. Bilden av ett *vi* och ett *de* byggs upp med hjälp av material från fostran, religion och samhälle och formas av individens tolkning. Således möter vi aldrig varandra som tomma blad utan som färdigt fullklottrade sidor.

Vikten av att försöka medvetandegöra denna värdemässiga horisont, att lära känna sig själv som mänskligt subjekt, är något som på ett förtjänstfullt sätt inringas av hermeneutiken. Analysen har här främst fungerat som en bekräftelse av dessa tankar. Min övertygelse är dock att det symbolperspektiv

som introducerades i kapitel fem kan erbjuda en fördjupning i tolkningen av kulturella möten. Genom symbolteorin kan nämligen relationen mellan omgivningens påverkan och *individens inre värld* analyseras och karakteriseras. Här får funktioner och betydelser i ett "mellanlandskap" belysning som visar att upplevelser och tolkningar är präglade av både kulturellt, socialt och religiöst material likaväl som emotioner, minnen och personliga bearbetningar. Som noterats uppmärksammas detta område i den reflekterande forskningen, men verktyg för att diskutera det saknas oftast.

Individens emotioner och upplevelsevärld

I en analys av skildrade möten i stil med de här studerade dagböckerna bör, i min tolkning, åtminstone tre dimensioner beaktas. Förutom kunskapen och attityderna, som behandlats ovan, finner jag ännu en dimension som är intimt sammankopplad med de två ovannämnda: *individens upplevelsevärld*. För att karakterisera det viktiga samspelet mellan yttre, kulturgemensamma faktorer och inre bearbetningar i individens erfarenheter av kulturella möten introducerades i kapitel fem den symboliska dimensionen. Speciellt Holms integrerade rollteori (Holm 1997) visade sig användbar då det gällde att fånga detta samspel. Jag återger här kort det som noggrannare redogjordes för där.

Människans verklighet karakteriserades som en tolkning uppkommen i området mellan "yttre värld och inre verklighet", ett område där hon kan gestalta, omtolka och nyskapa sin verklighetsförståelse och relation till den värld hon lever i. Denna verklighetstolkning skapas med hjälp av *symboler* vars form och innehåll har sitt ursprung i två källor: en yttre och en inre. Dels får symbolerna sin betydelse genom kulturgemensamt material som vi tagit till oss direkt via inläring och indirekt via den gemenskap och det samhälle vi lever i. Denna kulturella, sociala och religiösa sfär är det *yttre existensrummet* (Holm 1996: 54). Men individens tolkning uppkommer också via en personlig bearbetning av detta yttre stoff. Erfarenheten har en insida som får sin prägel av drag hos individen. Denna inre upplevelsevärld som döljer sig inom varje människa är det *inre existensrummet* (Holm 1996: 53). Här bearbetas de yttre symbolerna och sammankopplas med tidigare, omformade minnen, känslor, upplevelser. Även om mycket av materialet är socialt inlärt och gemensamt är den inre, subjektiva sidan alltid personlig och unik.

Syftet med introduktionen av denna symboliska tolkning av verklighetsbygget var att knyta samman människans dynamiska inre med det som omgivningen och kulturen, det yttre, utrustar henne med, samt att teoretiskt beskriva den viktiga och oupplösliga *interaktionen* mellan dessa. Individens inre och yttre världar framhävdes ju även i hermeneutiken i form av ett poängterande av individens roll som aktiv men situerad tolkare. Det som jag dock

upplever mig sakna i dessa reflekterande resonemang, utgående från analysen av dagböckerna, är synpunkter på *samspelet* dessa upplevelsefält emellan. Här anser jag att symbolteorierna kan erbjuda ett förtydligande. I den integrerade symboltolkningen framhävdes betydelsen av denna samverkan mellan det inre och det yttre; i detta mellanområde mellan gemensamma tolkningsramar och individuella förståelser uppkommer *mening*.

Att skapa mening kunde ses som en av de viktigaste funktioner som uppriktandet och upprätthållandet av gränser fyllde i de analyserade skildringarna. För att komma åt denna meningsskapande aspekt anser jag att stereotypiteorin med fördel kan kompletteras med ett symbolresonemang. Därmed skapas också ett bidrag till den reflekterande forskningen kring kulturella möten. Det är också genom att beakta detta symboliska samspel mellan yttre värld och inre verklighet som jag tror att de starka emotionella kvaliteterna i bruket av stereotyper kan förstås. Som symboler knyter stereotypierna an till de innersta erfarenhetsvärldarna och blir intensiva emotionellt laddade bilder.

För att summera det som sagts om mötets olika komponenter vill jag, således, peka på erfarenheten av kulturella möten som *mångdimensionell*: mötets symbolik influeras av flerfaldiga meningsstrukturer, individuella såväl som kollektiva, kognitiva såväl som attitydbaserade och affektiva. Genom att i tolkningen av dagboksskildringarna beakta de kunskapsmässiga faktorernas intima samband med attityddimensionen kunde vissa element i skildringarna av möten beskrivas. Men mera fullständig blir i mitt tycke förståelsen av dessa utsagor då de knyts till ett symboliskt universum med rötter i religionen, till kulturen och till den individuella bearbetningen. I detta symbolsamspel ingår både kunskaper, attityder och emotioner; ett samspel som för individen är en viktig meningsskapande verksamhet.

Jag tror att detta tredelade perspektiv på det kulturella mötet i viss mån också kan belysa de starka emotionella reaktioner som ofta ingår i de reflekterande perspektiven, men som de enligt min uppfattning har svårt att fånga in. Att förstå de nyanslöst förhållande utsagorna om en exotisk lokalbefolkning eller de xenofoba vredesutbrotten gällande alla som är annorlunda tedde sig som den kanske största utmaningen då jag först närmade mig dagboksmaterialet. Genom att skapa en meningsfull teoretisk ram för analys och tolkning tror jag att man som forskare kan komma några steg vidare på vägen. Som jag ser det ringar den mångdimensionella tolkningen av möteserfarenheten in just den *symboliska andra* som diskuterades i kapitel fem och sex (och som åter tas upp till diskussion i kapitel åtta) och det blir möjligt att förstå varför skribenterna gör så skarpa och värdeladdade gränsdragningar i sina texter.

7.2 *En mångfald av relationer*

De tolkningsprocesser som kommer till uttryck i dagböckernas skildringar av kulturella möten måste betraktas som mångdimensionella och komplexa; bedömningarna inkluderar såväl kunskaper som attityder och emotioner, de baseras på inlärt sociokulturellt stoff likaväl som på individuella bearbetningar och inre motiv. Det är på basen av dylika mångbottnade tolkningar som gränserna för likhet och olikhet, vi och de, dras upp i skildringarna. Denna mångfald av dimensioner i tolkningsprocessen leder, som jag ser det, även till en *mångfald i de relationer* som beskrivs i materialet. Detta är en annan central aspekt av de kulturella mötenas dynamik som jag vill lyfta fram. Alla skribenter drar, som nämnt, upp gränser som avskärmar dem från någon men samtidigt skapar samhörighet med någon annan. Alla skribenter överskrider dock i något skede dessa gränser för sin tolkning av främlingar och fränder; alla skribenter ser, om än momentant, världen med nya ögon, så att mötet kan äga rum.

Detta pendlande mellan ett distanserat, bedömande betraktande och en engagerad närvaro i relation till de människor som skribenterna möter under projekttiden knöts an till Martin Bubers syn på den mänskliga verkligheten som karakteriserad av två olika sätt att relatera till världen och människorna: som ett Jag till ett Det eller ett Jag till ett Du. Genom denna anknytning kan dynamiken i de skildrade mötena ytterligare ges en teoretisk grund, och det blir möjligt att fästa blicken vid den mångfald som präglar varje enskild skildring. Teoriresonemanget vidhåller, därtill, att en dylik variation i relationsfloran är nödvändig för att kunna skapa en meningsfull relation till sammanhanget.

Kompletterande förhållningssätt

Då skildringarna av kulturella möten, och specifikt den dynamik som ingår i dessa tolkningar, analyserades togs avstamp i Martin Bubers dialogfilosofi. Utgångspunkten i denna tankegång är, som nämnt, att människan skapar sin verklighet genom att utgå från två olika förhållningssätt, Jag-Det och Jag-Du. Det förra ordparet står för ett distanserat betraktande, ett sätt att förhålla sig till andra som materialiserbara objekt som man kan nå kunskap om och förfoga över. Detta sätt att förhålla sig kan beskrivas i termer av mål och medel. Den senare relationen, Jag-Du, är den där mötet äger rum. Här byts iakttagandet mot ömsesidig närvaro, den andre blir angelägen för mig i sin egen rätt. I Det-världen är den andre begränsad skriver Buber, men i Du-världen finns inga sådana gränser (Buber 1994: 14, 43). Utgående från denna karakterisering av gränsskapandets betydelse valde jag att betrakta de tolkningsmässiga

gränsdragningarna i materialet som uttryck för ett Jag-Det-förhållningssätt: här handlar det om att sätta in dem man möter i avgränsade kategorier, att definiera dem med hjälp av stereotyper och symboliska bilder. Överskridandet av dessa fastslagna gränser tolkades däremot som uttryck för en Jag-Du-relation: här handlar det om att se på omvärlden på ett nytt sätt, att tänja på eller upphäva de egna gränserna och se likheter där förr endast olikheter fanns.

I analysen återfanns såväl gränser som gränsöverskridanden i samtliga dagböcker. Bubers resonemang understryker att en sådan mångfald tillhör det mänskliga livet: alla människor växlar konstant mellan de två förhållningssätten som grundorden ger möjlighet till. Som konstaterats lever ingen konstant antingen i Det- eller Du-världen. Man bör därför inte tänka sig att somliga människor alltid lever i djupa Du-relationer, medan andra ständigt lever i ytligt reflekterande Det-förhållningssätt, utan alla liv utgör ett ständigt *pendlande* mellan dessa två förhållningssätt (Buber 1994: 19, 129f).

[D]etta är vårt ödes upphöjda tragik, att varje Du i vår värld måste bli ett Det. Hur helt närvarande det än var i den omedelbara relationen: så snart dennas verkan upphört eller den genomsyrats av hjälpmedel, blir Duet till ett föremål bland föremål, till den förnämsta kanske, men dock till ett bland dem, infogat inom mått och gräns. [...] Äkta seende har kort varaktighet (Buber 1994: 25).

Du-relationen är alltså omedelbar och momentan och övergår alltid åter i en betraktande och reflekterande Det-relation. Var gränsen dem emellan går är dock svårt att avgöra och rörelsen går i båda riktningarna: varje Du kan bli ett Det men kan sedan åter bli Du. Liksom tidigare konstaterats ersätter de två förhållningssätten inte varandra, de kompletterar varandra. Man kan inte ständigt leva i Du-relationens *närvaro*, men inte heller i Det-världens ordnade *tilkvaro* (Buber 1994: 24f, 46f, 53, 151). "Utan Det kan människan inte leva. Men den som lever endast därmed är icke människa" (Buber 1994: 48).

Detta sätt att närma sig de relationer som beskrivs i dagboks materialet kan ge utrymme för en förnyad och fördjupad förståelse för den komplexitet och dynamik som ingår i situationen som helhet. Att se gränserna och gränsöverskridandena som tätt sammanvävda med varandra – inte som konkurrerande betraktelsesätt eller hierarkiska relationer – öppnar nya möjligheter för förståelse och dialog. Resultatet av analysen behöver inte bli ett uppgivet konstaterande att somliga är öppna och nyfikna individer som klarar sig bra i interkulturella miljöer och andra är och förblir hopplöst trångsynta. Istället för att se gränsmarkeringarna som misslyckanden i tolkningsprocessen kan de betraktas som viktiga delar av en större helhet. De fyller ett behov i det mänskliga verklighetsbygget och meningsskapandet.

Distans och relation

Ovan har konstaterats att varje människas relation till och tolkning av omvärlden bygger på såväl Jag-Det som Jag-Du. Detta för med sig att förbundenhet och särskiljande ständigt går hand i hand – Buber kallar dem för människolivets "kontrapunktiska system" (Buber 1993c: 50). Denna rörelse i relationen är därmed, liksom hållningen till världen, tvåfaldig: å ena sidan upprättar människorna *distans* till varandra, å andra sidan skapar de närhet i en *relation*. Den ena rörelsen förutsätter den andra (men är inte dess upphov): endast en självständigt existerande (distanserad) människa kan träda i relation med en annan, likaledes unik, motpart (Buber 1997: 9, 19; Buber 1995: 26). Därmed fyller distanseringen, Det-förhållningssättets gränsdragningar och kategoriseringar, en viktig roll i kulturella möten, utan dem kan vi inte möta en annan som *autonom annan*, såsom detta begrepp diskuterades i kapitel sex. "Först när en självständig varelse står inför ett sammanhang, som framstår som en självständigt existerande motpart, är en värld till" (Buber 1997: 13).

I mötet med ett Du uppfattas helhet och förbundenhet – relation – samtidigt som enskildhet – distans – kan bejakas. Den andres absoluta annanhet i distansen är alltså en förutsättning för relationen i Bubers tolkning (Buber 1994: 131; Buber 2002: 59; Buber 1997: 16f, 29). I relationen möter vi någon som "alls icke är jag", som handgripligen är en annan, "ty den andres säregenhet låter sig på intet vis inskrivas inom kretsen av det som är jag själv" (Buber 1993a: 71, 73). I dagboksmaterialet kunde man anta att just denna distansering möjliggör att skribenterna inte bara ser speglingar av sina egna förhoppningar och föreställningar i den andre. Istället kan dessa andra som skribenterna möter, iallafall för stunden, få vara annorlunda men ändå angelägna.

Detta synsätt utgör en kardinaltanke för Ilham Dilman, som även refererades i kapitel två. Den mänskliga enskildheten, att vi alla är unika individer med egna, värdefulla perspektiv på världen, är inte ett hinder utan en *förutsättning* för mänsklig gemenskap. Dilman ser det som både möjligt och nödvändigt att bägge parter i en relation kvarstår som autonoma individer – för sin egen skull såväl som för den andres. Det behövs respekt för den distans mellan personer som nödvändigtvis skapas av det faktum att de är två distinkta varelser. Denna distans kallar Dilman *human separateness* – människans enskildhet⁷⁰ (Dilman 1987: 78). Enskildhet är inte ensamhet, det är autonomi och relation i ett. Individualitet och enskildhet har ofta tolkats som ett tecken på att vi aldrig fullständigt kan nå varandra, att vi för evigt är dömda att leva tillsammans men ändå, innerst inne, allena⁷¹. Detta anser dock inte Dilman. Människans enskildhet sammanhänger enligt honom med att var

⁷⁰ Enskildhet är det ord jag väljer att översätta Dilmans begrepp *human separateness* med då det även på svenska har positiva konnotationer.

⁷¹ Dilman själv nämner här existensialismen och speciellt Jean Paul Sartre.

och en existerar i sin egen rätt, men detta måste inte betyda avskildhet eller separation. Snarare är enskildheten en *förutsättning* för relation (Dilman 1987: 98). För att kunna relatera till en annan som verkligen annan, inte bara som ett objekt som befrämjar eller står i vägen för mina egna strävanden, måste jag erkänna och uppskatta hennes enskildhet (Dilman 1987: 97, 114). Enskildheten utgör *inte* en överbryggbar avgrund människor emellan; ömsesidighet är en reell möjlighet:

What we need to appreciate [...] is that the separateness [...] far from being a gulf between us, unless of course we make it so, is in fact a necessary condition of friendship, love and human give and take (Dilman 1987: 105).

Människor kan alltså nå varandra om de ömsesidigt strävar till det, men de kan också "gömma sig" för varandra, de kan välja att inte sträcka sig ut mot varandra (Dilman 1987: 119). Att inte känna en människa är inte en fråga om okunskap, att jag inte *vet* tillräckligt. I Dilmans resonemang betyder det snarare att jag är *isolerad* från henne: jag kan inte känna den som inte "låter sig bli känd" (Dilman 1987: 122f, 135). Att lära känna någon kräver därför också mera av mig än att jag tar reda på fakta; det kräver att jag själv går in i mötet som person, med mina känslor och övertygelser. Att skapa sådana relationer där distansen överbryggas är visserligen inte alltid lätt; man kan, som Buber uttrycker det, ställas inför ett "motsträvigt Du" (Buber 1993a: 83) som inte utan vidare öppnar sig, trots idoga försök. Även detta gav dagboksanalysen prov på. Dessa svårigheter bör man dock vara tacksam för, framhåller Buber: då ser vi att det verkligen handlar om en *annan* människa som tänker på ett annat sätt. Detta annorlunda gör mötet dynamiskt och utmanande (Buber 1993a: 19; Buber 1997: 19; Buber 2000: 21; Buber 1995: 19). Det räcker inte med några halvdana försök; man måste verkligen på allvar försöka gå över gamla gränser.

I det föregående kapitlet uppmärksammades det egna jagets beroende av både relation och situation: Jaget som möter ett Du är ett annat än det Jag som förhåller sig till ett Det. Vår identitet struktureras därmed i växlingen mellan avstånd och närhet; en paradox som egentligen inte är paradoxal, utan som "i ögonblick av nåd" (Buber 1951: 20) skapar enhet. Enskildheten, vår unikheter i förhållande till varandra, kan förstås som en dyrbar skatt att förvalta med omsorg eftersom den är en förutsättning för gemenskap. Endast då vi inte tillåter utrymme i våra relationer, när vi inte kan acceptera den andres enskildhet, blir den något som separerar oss från varandra (Dilman 1987: 106). Mötet kan också vara ovänkskapligt, bara den andre erkänns som den enskilda individ hon är (Dilman 1987: 125).

Analysen av dagboks materialet stöder, som jag ser det, tanken att varje människas förhållande till sin omvärld inbegriper både Det och Du, distans och relation, enskildhet och gemenskap. Vi både skapar och upphäver gränser. Enligt de synsätt som brukats i analysen är denna balansgång varken en para-

dox eller ett tillkortakommande. Snarare är denna pendling en rikedom. Distansen är det som skapar människans villkor som självständig varelse; i relationen fullbordas hennes unika roll genom delaktighet (Buber 2002: 202; Buber 1997: 21f). Människans enskildhet måste alltså inte innebära avskildhet och ensamhet, utan är tvärtom värd att värna om i relationen. Drar vi inte upp gränser kan vi inte heller överskrida dem. I sådana här paradoxala sammanhang är symbolerna speciellt välutrustade för att fungera som medlare och meningsskapare – i sin form kan de, som nämnt, fånga in en mängd olika betydelser och bilder i en sammanhållen helhet.

7.3 Gränslösa gränser

Ovan sammanfattades två av de övergripande slutsatser som analysen givit upphov till. Dessa slutsatser inbegrep en karakterisering av de mångdimensionella tolkningsprocesser som formar skribenternas erfarenheter av kulturella möten: i dessa skildringar ingår kunskaper, attityder och emotioner, utifrån inhämtat stoff och individuella bearbetningar i en ouplöslig väv. Därtill berördes frågan om relationernas mångfald: det konstaterades att alla skribenter skildrar såväl avståndstaganden som möten och att denna mångfald kan tolkas som en rikedom med viktiga funktioner, inte en beklaglig brist.

Gränser finns alltså i alla skildringar, men hurudana är dessa gränser? Rubriken för detta underkapitel – gränslösa gränser – anspelar på Bubers formulering ”gränsens gränslösa innehåll och halt” (Buber 1993a: 65) som aktualiserats i kapitlet två och sex. Med denna ordlek vill jag lyfta fram den tredje övergripande slutsats som jag anser att analysen kan bidra med för forskningen kring kulturella möten. Gränserna mellan likhet och olikhet, vi och de, främlingar och fränder finns där, men de är inte rigida och absoluta gränser, utan gränser som ständigt dras upp på nytt, omtolkas, förflyttas och förkastas. Till innehåll och halt är dessa gränser alltså gränslösa.

Om gränsernas nödvändighet

I kapitel fyra framlades olika sätt att tolka stereotypiernas *nödvändighet* i det mänskliga verklighetsbygget. Genom att bygga vidare på dessa tankegångar och knyta an diskussionen både till mångfalden i själva tolkningen och till mångfalden i de mänskliga relationerna skapas förutsättningar för att se gränserna som *möjligheter*. Gränser kan överskridas, men finns inga gränser finns heller inga gränsöverskridanden, inga möten.

Att tala om det nödvändiga i att dra upp gränser och skapa skillnader människor emellan med hjälp av stereotyper och kategoriseringar är ett ambi-

valent projekt (Hall 1997: 238). Som diskussionen om distans och relation visade behövs skillnader och olikheter för att skapa identitet och gemenskaper som inte förkväver den enskilda och likriktar. Men skapandet av skillnader kan också väcka starka negativa reaktioner mot andra människor, rädsla och avståndstagande. Denna ambivalens avspeglar sig, som jag ser det, i diskussionen om stereotypiernas nödvändighet som fördes i kapitel fyra. Där presenterades två olika teorier om varför människan är beroende av stereotypier då hon tolkar världen och de människor hon möter. Frågan här gällde inte människans behov av stereotypier i sig, det var man tämligen överens om. Vad detta behov *bestod i* delade dock meningarna. Jag skall här återgå till den diskussionen för att visa hur den ter sig i ljuset av det som ovan framkommit om gränsernas betydelse och konstitution.

Huvuddragen i resonemanget kan återges enligt följande. De kognitiva teoretikernas svar på frågan om stereotypiernas nödvändighet var *kognitiv ekonomi*: genom att generalisera skapar man enkelhet i den överväldigande kunskapsmängd som möter en och kan således hantera den. Detta resonemang leder, som visades, till en tolkning av stereotypier som en sorts slaggprodukt i den generaliseringsprocess som är ett nödvändigt kognitivt hjälpmedel för människan. Schablonbilder ger oss en möjlighet att reducera informationen om dem vi möter till hanterbara modeller, de fungerar som "mentala genvägar". Denna tolkning av stereotypiernas nödvändighet är framförallt en negativ sådan: stereotypierna betraktas som *felslut* i den kognitiva kategoriseringsprocessen, som logiska missförstånd. Stereotypier uppkommer, enligt detta synsätt som en snedvridning i vårt behov att förenkla den komplexa miljö av stimuli som omger oss.

Detta sätt att tolka stereotypiernas nödvändighet kritiserades dock av stereotypiforskare som utgick från mera tolkande och reflekterande premisser. Att kategorisera omvärlden kan ses som en verksamhet som alla ger sig hän åt, det är en nödvändighet som förhindrar att kaos bryter ut i vår inre värld och i våra relationer, anser även de. Men detta, framhåller man, är inte allt: *emotio-ner, motivationer, sociala sammanhang* och *individens tolkning* gör stereotypierna till långt mera sammansatta mänskliga fenomen än enbart hjärnaktiviteter. Förenklingar ger oss visserligen en möjlighet att hantera och beskriva en mångfasetterad verklighet, men viktigare än den ekonomiska funktionen är att stereotypierna också erbjuder *förklaringar, värderingar, riktlinjer* för verklighetstolkningen. Även om vi styrs av våra kognitiva funktioner i synen på omvärlden är gränsdragningarna *aktiva* konstruktioner som uppstår som individuella tolkningar. Stereotypierna är alltså funktionella, men inte i termer av kognitiv ekonomi enbart. Istället för att se stereotypierna som fel i hjärnans processer kan man betrakta dem som uttryck för avsiktlig och meningsfull verksamhet: de utgör nödvändigheter, inte därför att de skapar kognitiva genvägar, utan därför att de som gränsposteringar bidrar till att skapa *mening*.

Analysen av dagboks materialet och kopplingen till symbolperspektivet samt till diskussionen om Du och Det som kompletterande perspektiv anser jag att gav intressanta infallsvinklar på denna nödvändighetsproblematik inom stereotypiforskningen. Min slutsats är att en *medelväg* de två ovan anförda ståndpunkterna emellan är det bästa alternativet. Jag instämmer med de kognitiva forskarnas syn på kategoriseringens nödvändighet i den mänskliga perceptionen. De mänskliga hjärnfunktionernas beskaffenhet kan jag utgående från detta resonemang varken kan befästa eller förkasta. Men analysen visar att insikterna om tankens och minnets strukturer och funktioner måste kompletteras med en bredare syn på människan som aktiv och situerad varsebli-vare och tolkare. Den meningsskapande funktionen visade sig vara central i bruket av stereotyper i dagböckerna. Som redan tidigare framförts blir den kognitiva traditionen utan ett tolkningsmässigt komplement såväl tröstlös som ohållbar. Att endast uppfatta stereotypierna som förvirrade men ofrånkomliga felslut eller opersonliga attributioner försvårar, i mitt tycke, möjligheten att uppnå en djupare förståelse för stereotypiernas sammanhang och för den personliga meningen.

Uppfattas stereotypierna däremot som en *meningsskapande aktivitet* som genom att markera gränser bl.a. skapar identitet, tydliggör social verklighet och hjälper oss att orientera oss i tillvaron samt forma bilder av det förgångna och av framtiden, blir tolkningen en annan. Då kan denna gränsmarkeringsstrategi tolkas som en *möjlighet* snarare än som ett *tillkortakommande*. Detta antagande får belysning speciellt genom anknytningen till symbolperspektivet. Som symboler är stereotypierna långt mera mångbottnade företeelser än endast hjärnans sätt att fuska sig fram. Människans symboler är resultat av både yttre processer och inre bearbetningar, de är samtidigt både gemensamma och för individen unika, personliga meningsmönster. Genom att göra bruk av symboler kan man relatera till sin omvärld som en meningsfull helhet. Det är, som jag ser det, i dialogen mellan yttre symboler och den enskildas inre värld som upplevelsen av en meningsfull verklighet skapas. Utan symbolerna vore vår relation till verkligheten därtill avsevärt fattigare, symbolerna ger oss en möjlighet att skapa rika, mångfasetterade tolkningar av vår omvärld, våra medmänniskor och vår egen roll i detta samspel.

Speciellt viktigt är det att uppmärksamma den s.k. *alter ego*-funktion som dessa gränsdragningar har i relationen mellan jaget och den upplevda andra. I samband med diskussionen i kapitel fyra framlades argumentet att skribenterna med hjälp av stereotyper kunde måla upp inte bara en självbild, utan också kunde beskriva motsatsen, *annanheten*. Detta anser jag vara en särdeles viktig poäng för forskningen kring kulturella möten att ta vara på, en poäng som stereotypiforskningen lyckas ringa in på ett förtjänstfullt sätt. Stereotyper skapar inte bara bilden av den andre, utan också den egna självbilden – den

ena kan inte definieras utan referens till den andra⁷². Denna *alter ego*-relation kan därmed ses som både existentiellt och socialt nödvändig (Reicher *et al* 1997: 100). Man kan därmed peka på det nära sambandet mellan *identitet* och *främlingskap* – stereotypierna förankrar den egna identiteten genom att ge den en annanhet att spegla sig i. Definitionen av det egna jaget omfattar alltid, för att följa dessa tankespår, även en definition av den som icke är jag, den andre (Roth 1998: 35). Resonemanget för tankarna till Bubers syn på Jagets beroende av sina relationer som presenterades i kapitel sex. Ett Jag, konstaterades där, definieras alltid med referens till en motpart, ett Det eller ett Du.

Denna intima samverkan mellan självbild och bilden av andra framstår för mig som en relevant aspekt av dagböckernas gränsdragningar. Det är dock viktigt att notera att uppdelningen i *vi* och *de*, i *likhet* och *olikhet*, inte följer några enkla banor i skildringarna, såsom t.ex. nationella eller yrkesmässiga gränser. Tolkningens och förståelsens roll i det kulturella mötet har löpt som en röd tråd genom analysen, och speciell vikt har lagts vid det faktum att mötet med en annan människa alltid omfattar element av personlig reflektion, tolkning och meningsskapande (Dahl 2001: 21ff; Jensen 1998: 37, 48). Det viktiga antagandet om att *förståelse* inte är en enkel fråga om kunskap anfördes redan i inledningen: vad som är sant och meningsfullt är inte automatiskt givet i mötet mellan människor, utan öppet för tolkning. Nynäs framhåller att likhet och olikhet inte är orubbliga storheter som fastslås på förhand, utan förhandlingsbara egenskaper. Främlingskap och gemenskap föreligger som potential i alla mänskliga möten (Nynäs 2001: 111f). Dessa är intressanta aspekter att diskutera i samband med tanken om stereotypiernas *alter ego*-funktion; det betyder nämligen att även om stereotypierna kan sägas skapa ett *vi* och ett *de*, så är det inte på förhand givet vilka kategoriseringskriterier denna gränsdragning skall följa – vilka som skall uppfattas som lika och vilka som olika.

Symbolernas tolkningsmönster skapar alltså en möjlighet för människan att relatera till sin verklighet som en meningsfull helhet. Men symbolerna är inte en gång för alla givna tolkningsramar, utan *öppna* och *dynamiska* mönster för förståelse. Det handlar om att skapa gränser, men inte eviga, ogenomträngbara gränser utan dynamiska, formbara, tentativa sådana.

⁷² Två forskare som speciellt gjort sig till tolkar för denna tankegång, dock utgående från mycket olika teoretiska referensramar, är Edward Said och Julia Kristeva. Said ([1978] 1997) hävdar att den västerländska kulturen vann identitet och styrka genom att i orientalismen skapa sig en motbild, en motidé som innefattar motsatta personligheter och erfarenheter (Said 1997: 62). Kristeva igen bygger sina resonemang på psykoanalysen och tolkar relationen mellan självet och den andre som ett sätt att omedvetet projicera drag som inte kan accepteras i självet på främlingen, den andra (Kristeva 1991: 192f). *Sambandet* mellan vår självbild och våra bilder av andra, för oss främmande, människor är enligt bägge två alltså relevant att beakta då det gäller kulturella möten.

Likhet och olikhet som öppna begrepp

I sin diskussion om nationella identiteter konstaterar Magdalena Nordin att nationell tillhörighet kan skapa känslor av samhörighet och identitet i en människas liv. Hon noterar den ovan diskuterade *alter ego*-funktionen: en nationell identitet kan hjälpa att avgränsa självbilden från *de andra* (Nordin 2001: 105). Hon markerar vidare att olika identifikationsgrunder är av olika betydelse för olika människor: för somliga är tillhörigheten till en nation eller en etnisk grupp det primära, andra upplever andra faktorer som mera relevanta för samhörigheten, t.ex. klass eller kön (Nordin 2001: 105). Vad som utgör det "främmande" i "främmade kulturer" är en odefinierbar fråga (Phillips 2001: 316).

Gränser dras alltså upp på olika sätt utgående från olika *tolkningar av likhet och olikhet*. Analysen av dagboks materialet visar att de gränsdragningar som stereotypierna skapar visserligen följer mönstret för självbild och motbild, men att texternas kriterier för likhet och olikhet på intet sätt kan betraktas som självklara. Denna gränsdragningarnas dynamik – deras gränslösa innehåll och halt – blev synlig genom den analys som genomfördes i kapitlen fyra och fem. I kapitel fyra framgick att bruket av stereotypier i de analyserade dagböckerna omfattade tidsmässiga och situationsmässiga variationer inom alla de dimensioner av stereotypin som granskades: innehåll, kategori, homogenitet, betydelse och tolkning. I kapitel fem diskuterades gränsdragningarna i ett symbolperspektiv, och även här framgick det att de gränser som skribenterna drog upp mellan sig själva och olika symboliska andra var både ambivalenta och fluktuerande: de tolkades och omtolkades ständigt.

I studiens del två, där det empiriska materialet analyserades, lyftes såväl gränsdragningar som gränsöverskridanden fram ur varje dagbok. Detta i sig visar, enligt min tolkning, att de gränser mellan likt och olik som återfinns i dagböckerna är gränslösa och föränderliga till sin karaktär. De olikheter som överbryggas i mötet och de gränser som överskrids formas på basis av olika uppfattningar om var gränsen mellan likt och olik går. Gränsdragningar enligt nationella linjer har tangerats flera gånger. I många skildringar var dessa gränser det oftast förekommande – antingen så att finländare beskrivs med en känsla av samhörighet (He, Waw, Zaijn, Tet) eller så att de bemöts med en avståndstagande attityd i texten (Alef, Bet). I en del skildringar fann jag dock att andra kategoriseringsgränser framstod som mera relevanta (Gimel, Dalet), eller att gränsdragningarna mellan upplevelserna av *vi* och *de* inte på ett tydligt sätt formulerades i relation till nationella markörer eller (Jod, Kaf, Lamed, Mem).

Dessa fyra sistnämnda skribenter drar, som nämnt, inte upp sina egna gränser för likhet och olikhet skarpt utgående från nationalitet. De är snarare ambivalenta i sin upplevda tillhörighet; de beskriver alla en tudelning t.ex. i

förhållande till sina landsmän. Jod t.ex. väljer ofta att ställa sig utanför såväl den finländska gemenskapen som den lokala, och att ifrågasätta bägge två (Jod: 7, 9, 18, 100). För honom representerar den nationella tillhörigheten två olika företeelser på samma gång: de "galna", inskränkta kollegerna på bygget, och "vänner och bekanta" hemma:

Det är tisdag kväll och jag sitter och funderar hur länge jag egentligen varit här. Man har liksom kommit in i nåt sorts stadium där man inte hinner fundera, man gör bara. Det är i och för sig helt bra, det är väl ett tecken på att man behövs här, det finns jobb. Men å andra sidan så slår det en emellanåt att vad helvete gör man här egentligen? Bakom Guds rygg med en bunt galna finnar som inte kan eller vill anpassa sig till lokala förhållanden, utan äter lihapullia varje dag. Man kunde vara i Finland med vänner och bekanta, och jobb saknas ju inte heller där. Är nyttan större att vara här? Vad får jag ut av allting? Erfarenhet, men för vad? Nog vet man väl svaren till frågorna, men man tvivlar nog emellanåt (Jod: 13).

I dessa dagböcker behandlas nationella och kulturella olikheter som oviktiga vid sidan av likheter såsom gemensam ålder eller liknande universitetsbakgrund (Jod: 31, 64, 76, 120; Kaf: 18; Mem: 37, 44, 75), eller en gemensam situation som underordnade (Jod: 8; Kaf: 37, 46). Ibland beskrivs likheterna i termer av gemensamma samtalsämnen eller så att man trivs tillsammans och delar intressen och livssituation (Jod: 10, 60, 63; Kaf: 35, 36; Lamed: 10, 57, 70, 86, 87, 109, 134, 159; Mem: 23, 44, 55, 67, 69, 80). Speciellt idrotten fyller rollen som likhetsmarkör; detta intresse skapar en möjlighet att knyta kontakter till andra människor, både till andra finländare som intresserar sig för sport (Jod: 38, 92; Lamed: 33) och till ortsbor som är intresserade av eller utövar samma sportgren som skribenterna (Jod: 28, 46, 74; Kaf: 91). För Kaf skapar t.ex. badmintonintresset en möjlighet att dra upp nya gränser för likhet och olikhet:

På kvällen spelade jag badminton. Det var faktiskt trevligt. När vi gick runt i affärerna förra veckan frågade jag ex tempore av en butiksägare om han vet var man kan spela badminton. Han sade att välkommen, du kan komma med oss och pröva. [...] Jag hade roligt, och har tänkt gå på nytt på fredag. Det här är just sådant som man behöver för att trivas här (Kaf: 9).

Senare kan Kaf förnöjt bekräfta att badmintonspelen med det lokala laget blivit det trevligaste under vistelsen på projektorten, en andhämtningspaus (Kaf: 45, 69, 88). "Sport är verkligen ett bra sätt att träffa nya, likasinnade, människor", skriver han (Kaf: 47).

Dessa exempel visar, liksom analysen tidigare, hur gränserna mellan *vi* och *de* kan dras upp enligt andra kriterier än de nationella, kriterier som ofta är svårare att uttyda. Som framgår av citaten går gränserna för identifikation

och avståndstagande ofta *genom* utifrån skapade grupper, inte mellan dem: skribenterna anser sig inte vara lika finländare och olika lokalbefolkningen, utan snarare lika *en del* finländare och olika andra. Min tolkning är således att gränsdragningarna i de analyserade dagböckerna spelar en viktig, men mångbottnad roll. Gränsdragningarna fungerar *befästande* för både en självbild baserad på likhet och en motbild baserad på olikhet, men likhet och olikhet är egenskaper som är *öppna för tolkning* och omtolkning. Vi är alltid både lika och olika i relation till varje människa vi möter.

Detta är en tanke med rötter i de hermeneutiska teorier som jag utgick ifrån. Med referens till bl.a. Motturi, Hertzberg och Winch anfördes i kapitel två att förståelsens problem och möjligheter inte följer statiska, prefabricerade mönster, såsom t.ex. nationalitet, språk eller religion. De för hermeneutiken intressanta förståelseproblemen kan uppstå såväl hemma som borta, såväl i relation till främlingar som till oss själva. Detta påstående finner stöd i analysen. Denna tankegång kan även förankras i symbolperspektivet. För att utveckla tanken om likhet och olikhet som öppna kategorier föreslår jag att likhet och olikhet i dessa skildringar betraktas som *symboliska motiv*. Genom att knyta an till den kalejdoskopiska bild av symbolerna som kommer till uttryck i dagboks materialet anser jag att analysen kan erbjuda fylligare teoretisk förankring för de tankar om likhet och olikhet som presenterades i början av avhandlingen.

I kapitel två framlades åsikten att kulturforskare alltför ofta utgår från att "kulturskillnader" är den främsta orsaken till att människor inte förstår varandra (Jensen 1998: 13f). Analysen av dagboks materialet visade dock, som nämnt, att de gränser som överskrids när människor möts kan vara av många olika slag, också i mångkulturella miljöer som de internationella industriprojekten. Också detta talar för ett införande av den symboliska dimensionen som ett analysredskap i den reflekterande forskningen kring kulturella möten – de gränser som överskrids då människor som tidigare stått som främlingar inför varandra möts kan dras upp, tolkas och förstås på många olika sätt.

I många av de utdrag ur dagbokstexterna som skildrades i kapitel sex var det en *människa*, en enskild individ, som trängde igenom de invanda tolkningsramar som skribenterna skildrade. Att se människan som "döljer sig bakom" kategorin är inte en självklarhet, men det är en möjlighet. Detta gäller såväl de kategorier som vi applicerar på andra människor som de vi tolkar oss själva enligt. Både självbilden och dess motbild, den andre, kan behöva reflekteras och omvärderas för att människan skall bli synlig. Detta kan formuleras som en fråga om självkänedom: det är viktigt att lära känna sig själv som den komplexa och unika varelse man är och att inse att andra människor på samma sätt är formade av flera olika sammanhang: såväl yttre ramar som inre bearbetningar (Heinonen 1997: 40). Att se människan i främlingen är att se en anknytning till den egna verkligheten. Att se förbi ytan och försöka möta människan,

inte bara en opersonlig representant för en kultur eller en kategori är, enligt min tolkning, framförallt ett *moraliskt* ställningstagande. Detta är också ett grundläggande drag i förståelsen människor emellan. Denna tematik uppmärksammas avslutningsvis i kapitel åtta.

7.4 Sammanfattning

I detta kapitel har jag sammanfattat de slutsatser som avhandlingen kunnat erbjuda kring synen på de kulturella mötenas dynamik. Diskussionen har rört sig på den axel mellan gränser och gränsöverskridanden som löpt som en röd tråd genom analyskapiteln i avhandlingens andra del. För det första diskuteras den tolkningsprocess genom vilken gränser dras upp och överskrids i materialet, och den mångdimensionella karaktär som denna process äger lyftes fram. Genom att koppla samman skapandet av gränser med en symbolisk dimension kunde denna mångfasetterade karaktär beskrivas som ett samspel mellan yttre och inre existensrum, en tolkningsprocess där såväl kunskaper och attityder som individens egna emotioner och tolkningar spelar in. För det andra diskuterades mångfalden av relationer som skildras i var och en av dagböckerna. Det konstaterades att gränser mellan ett vi och ett de dras upp i varje skildring, men att dessa gränser även överskrids i varje skildring. Denna dynamik ställdes i relation till Martin Bubers syn på Jag-Du och Jag-Det som kompletterande förhållningssätt i verklighetstolkningen: såväl distanserade betraktelser som engagerade möten behövs och fyller en funktion i dessa skildringar. Tillsammans skapar de ett dynamiskt tolkningsmönster.

Denna slutsats fördes vidare till det tredje delkapitlet där frågan om gränsernas nödvändighet i kulturella möten åter aktualiserades. Det kunde konstateras att denna oundgänglighet kunde omformuleras från ett problem till en möjlighet: gränser förankrar och skapar mening. Denna slutsats är dock avhängig av ett problematiserande av dessa gränser som sådana: vi måste fråga oss hurudana dessa nödvändiga gränser är. Analysen i denna studie pekar på att de gränser som förekommer i dagboksmaterialet inte är rigida, förutsägbara frontlinjer, utan snarare tolkningsbara, dynamiska och föränderliga ramverk. De dras upp enligt olika tolkningar av likt och olikt, på olika sätt i olika sammanhang. Det handlar om gränser som är gränslösa till sitt innehåll och sin halt.

Dynamiken i de skildrade kulturella mötena är därmed resultatet av ett pendlande mellan olika slag av bedömningar, relationer och situationer. Å ena sidan intar skribenterna ett Det-förhållningssätt där gränser dras upp med hjälp av stereotyper och kategoriseringar. Då sätts världen inom mått och ram och allt finner sin plats. I mötet träder skribenterna, å andra sidan, in i en Du-relation som överskrider främlingskapets gränser. Där tappar de gamla kate-

goriseringsmönstren, åtminstone för stunden, sin relevans och nya sätt att se på situationen och människorna omkring möjliggörs. Denna pendlande dynamik är, som jag ser det, just det som skapar mening.

I kapitel sex hävdades, utgående från Christina Runquist, att Det-förhållningssättet kan uppfattas som integrerat i Du-relationen. Den distanserade betraktaren i Det-världen behöver inte lägga bort något av sin tolkning för att stiga in i mötet med ett Du, snarare byta fokus (Runquist 1998: 195). Ett Jags möte med ett Du är en helhetsrelation där även Det-världens gränser inryms, men Duet låter andra aspekter träda i förgrunden än de gränser och kategoriseringar som upplevs som viktiga då Jag står inför Det. Därför förbyts gränserna inte, som jag ser det, i *gränslöshet* i dessa möten, utan just i *gränsöverskridanden*. Därmed kan jag inte slå fast att någon av de analyserade skildringarna vore "bättre" än andra på att utlägga mötandets konst; sådana gränser går inte *mellan* skribenterna, utan *genom* var och en av dem. Buber skriver:

Ty den verkliga gränsen, som förvisso är en svävande, rörlig gräns, går varken mellan erfarenhet och brist på erfarenhet, eller mellan det som är givet och det som icke är givet, inte heller mellan Varats värld och Värdenas värld utan *tvärs igenom* alla områden mellan Du och Det: mellan närvaro och ting (Buber 1994: 19, min kursiv).

För att förstå mänskliga möten gäller det alltså att försöka se på människan i alla hennes relationer för att finna de linjer som skär igenom varje liv snarare än att dela upp oss i olika grupper av "mötare" och "icke-mötare". En sådan strategi har jag, inspirerad av Buber, försökt tillämpa i den analys som genomförts ovan. Således har jag avhållit mig från att endast koncentrera mig på de relationer i materialet som bygger på för kulturella möten typiska olikheter: nationalitet, religion, språk m.m. Istället har jag försökt se vilken bild som träder fram då *helheten av relationer* – gränser för likt och olik likaväl som gränsöverskridanden – granskas. På denna väg tycker jag mig även ha nått en djupare förståelse för den dynamik som studien syftade till att analysera.

8. KULTURELLA MÖTEN – ETT ETISKT FÖRHÅLLNINGSSÄTT

Kulturella möten definierades i ingången till denna studie som *möten där de egna kategoriseringarnas gränsdragningar överskrids*. Med hjälp av en syn på kulturen som ett öppet och tolkningsmässigt begrepp och på mötet som ett gränsöverskridande som utmanar de egna gränserna för likhet och olikhet fastslogs att det intressanta för studiens syfte inte var att de skildrade möten som analyserades handlade om människor som kom från olika länder, hade olika hudfärger eller talade olika språk. Istället för sådana en gång för alla givna, universella gränser fästes uppmärksamheten vid hur skribenterna definierade sig själva i förhållande till andra, hur de drog upp gränser för främlingskapet på olika sätt och vilka gränser som för dem framträdde som betydelsefulla. På detta sätt växte en dynamisk bild av kulturella möten fram där gränser skapades och överskreds för att därefter åter befästas längs nya linjer och med nya innebörder.

Den bild av kulturella möten som framträder i den här analysen av tolv erfarenhetsskildringar är alltså, som föreslagits tidigare, *kalejdoskopisk*. För den som blickar in ett kalejdoskop framträder en värld av färger och ljus som ständigt skiftar i nyans, förändras och skapar nya associationer. Spegelarna inuti kalejdoskopet gör dock att färger och former ordnar sig i mönster, som trots sitt drag av oändlighet ändå skapar en given uppsättning av bilder p.g.a. det givna antal partiklar som rör sig i den optiska leksaken. Hur den föränderliga bilden i kalejdoskopets öga tolkas av den enskilda är sedan en komplicerad fråga, avhängig av såväl personliga som situationella och relationella aspekter.

Någon "kulturmötenas ABC" kan förvisso inte byggas på ett sådant konstaterande; de dynamiska och högst mänskliga tolkningsprocesser som analysen försökt fånga – liksom mänskliga sammanhang överlag – lånar sig inte till sådant bruk. Kalejdoskopet som allegori inramar dock väl de mångfasetterade resonemang som uttrycks i de analyserade dagböckerna där kunskaper, attityder och emotioner formar olika slags tolkningar av de relationer som uppstår under projektens gång – tolkningar som förändras i tid och rum och påverkas

av situation, relationssammanhang och individuella perspektiv. (Därtill formas ju även den här presentationen av skildringarna av mitt forskarintresse.)

Detta sätt att beskriva kulturella möten – som möten mellan *människor* och som kalejdoskopiska till sin karaktär – får även etiska implikationer. Kulturella möten är alltid möten mellan människor, och överallt där människor har med varandra att göra spelar etiska förhållningssätt in (Kurtén 1995: 157; Kurtén 1997: 79). Det är, som Peter Winch uttrycker det, alltid relationen till specifika människor, vårt samröre med den enskilda, som förmår väcka en moralisk känslighet (Winch 2001: 96). Så är det även i det material som jag studerat, även om denna sida av reflektionen inte är explicit framträdande eller markerad i skildringarna. Frågan om *mening* framstod som ytterst relevant i analysen av skildrade kulturella möten: genom att dra upp och över-skrida gränser skapades en meningsfull verklighetstolkning. En diskussion kring de etiska implikationerna i kulturella möten avrundar på ett konstruktivt sätt denna viktiga aspekt av analysen; moraliska överväganden – även de vi bedömer som ytliga – berör frågor om livets mening, frågor som per definition går på djupet (Gaita 1991: 37).

Jag vill därför, i detta sista kapitel före summeringen, återknyta till de moralfilosofiska diskussioner som presenterades i kapitel två. Viktiga insikter och reflektioner för denna diskussion återfinns bl.a. hos Raimond Gaita, Peter Winch, Lars Hertzberg, D.Z. Phillips, Tage Kurtén och Ilham Dilman. Avhandlingens centralgestalt, Martin Buber, försvarar även han sin position i detta sällskap. De avslutande frågor jag ställer är: Vad innebär de resultat som min analys givit gällande synen på de kulturella mötenas dynamik för människan som moralisk aktör? Betyder den kalejdoskopiska karaktären att alla avgöranden i frågan om våra relationer till andra är relativa, eller finns det några allmängiltiga regler att följa? Eller är vår lyhördhet inför dessa aspekter av verkligheten en fråga som kräver ett alldeles annat slag av formuleringar?

8.1 Att se människan i människan

När vi hör en kines är vi benägna att anse hans tal för ett oartikulerat gurglande. En som förstår kinesiska kommer att igenkänna *språket* däri. Så kan jag ofta inte igenkänna *människan* i en människa (Wittgenstein [1977] 1993: 9).

Wittgensteins formulering, att igenkänna *människan i en människa*, kan förstås som en fråga om den enskilda individen och vår vilja och möjlighet att uppfatta de människor vi möter just som sådana (Winch 2001: 100). Denna fråga engagerar mig i det följande.

Det har konstaterats att alla skribenter vars texter analyserats använder sig av stereotypier för att dra upp gränser i sina skildringar. Det har också konstaterats att dessa gränser är nödvändiga i den mänskliga tolkningsprocessen eftersom det meningsfulla livet består av såväl förtingligande Det-förhållningssätt som gränsöverskridande Du-relationer. Med dessa slutsatser, som framlades i kapitel sju, ter det sig måhända som om jag propagerar för en relativistisk hållning till kulturella möten: var och en avgör sig enligt egen fason och därom kan inga värdeomdömen fällas. Detta vore dock i min mening en förvrängning av resultaten: utan vidare är det av avgörande betydelse hur vi väljer att förhålla oss till de människor vi möter.

För att belysa hur främlingskapets gränser, i min tolkning, skildras i dagböckerna formulerades tre olika karakteriseringar av symbolisk annanhet: *idealiserade andra*, *radikalt andra* och *autonomt andra*. De två förstnämnda formerna av symbolisk annanhet behandlades i kapitel fem som sätt att skapa gränser och understryka olikheter, och bägge sammanlänkades med Bubers formulering av förhållningssättet Jag-Det. Den sistnämnda formen diskuterades i kapitel sex som ett sätt att överskrida gränser och relaterades till mötet mellan Jag och Du. Mötet som skapar mening och förståelse hör, i teoriresonemangen såväl som i dagböckerna, hemma i relationen till en autonom annan. I en sådan relation står vi inför ett Du som tillåts existera i sin egen rätt, som inte uppfattas som ett medel för våra egna mål eller som en spegelbild av oss själva. Den autonomt andre är en annan som får vara annorlunda men ändå är angelägen. Dessa tre sätt att symboliskt relatera till andra skilde inte skildringarna åt; den autonomt andre skyntades i varje dagbok.

Detta kapitel formulerar tankar kring mötet med den autonomt andre som ett sätt *att se människan i människan*. Detta är i min tolkning framförallt en moralisk uppgift som kommer an på envar i de mellanmänskliga relationerna. Eftersom den autonomt andre aktualiserades som motpart i varje skildring behandlas de etiska aspekterna inte som gränsmarkörer *mellan* skribenterna, utan som dimensioner som skär igenom varje skildring. Det är i relation till denna insikt som avhandlingens öppna bokslut måste ställas: det är en öppenhet för mötets möjligheter snarare än en likgiltighet. Utgångspunkt och mittpunkt för denna syn på kulturella möten som en etisk fråga är alltså *människan*. Här förfäktas tanken att moraliska storheter får sin djupaste betydelse just i vår interaktion med andra människor. En sådan moralsyn består inte av regler och bud som vi lärt oss att hålla – vad som pinar oss då vi behandlat en människa orättvist är ju inte att vi brutit mot en regel, utan just det att vi åsamkat en annan människa lidande (Gaita 1999: 15, 32; Gaita 2001: 150, 193). I detta delkapitel koncentrerar jag mig på frågan om att se människan i människan, och vad detta kan innebära i situationer lika dem jag studerat.

Ett unikt perspektiv på världen

Att se människan i människan, såsom begreppet presenterats ovan, är en moralisk kategori som skiljer de mänskliga mötena från alla andra möten. Att uppfatta någon som människa betyder att vi inte kan behandla denna med likgiltighet eller godtycke, framhåller Raimond Gaita (Gaita 1999: 24). Ofta inser vi människors värde först då vi ser dem i ljuset av någon annans kärlek, då vi ser att de kunde vara någons vän (Gaita 1991: 148). Denna insikt om varje människas villkorlösa dyrbarhet och den specifika inställning som kännetecknar mellanmänskliga handlingar sammanför Gaita med det religiöst färgade begreppet *helighet*. Bättre än andra ord förmår det, enligt honom, ringa in vissa viktiga kvaliteter hos de människor vi möter och våra svar på dessa möten; en människas bemötande av en annan människa som unik och dyrbar i sin egen rätt möjliggör vår känsla för individens okränkbarhet, eller med ett annat ord, *helighet* (Gaita 1991: 1, 35).

Trons språk kan belysa denna typ av tankegångar, tror Gaita. Att ta begrepp som helighet i sin mun kan kännas obekvämt för den som inte är religiös, men heligheten som begrepp kan ge form och förståelse för det sätt på vilket andra människor begränsar vår själviskhet och formar våra liv såsom ingenting annat i vår omgivning (Gaita 1999: 23). Vi försöker kanske omformulera denna poäng genom att tala om individers dyrbarhet, rätt till respekt, värdighet och grundläggande rättigheter, men inga sekulära begrepp fångar denna mänskliga kvalitet så enkelt och kraftfullt som heligheten, anser Gaita (Gaita 1999: 19; Gaita 1991: 126, 141). Detta språkbruk tror jag att, speciellt i ett sammanhang som det jag här studerat, kan ge en känsla för vad denna varje människas dyrbarhet och vår mänskliga gemenskap kan innebära. Ett annat sätt att formulera detta är Simone Weils yrkan på att betrakta den människa vi möter som ett unikt – annat men likvärdigt – *perspektiv på världen* (Gaita 1999: 281; Gaita 1991: 185); att se och igenkänna *henne*, inte bara en abstrakt representant för kategorin människa (Winch 2001: 99f).

Att se människan är därmed inte, för att bruka Bubers ord, ett uppgående i den andre, utan inbegriper respekt och ansvar, och därtill frivillighet. Att möta ett Du är att uppta det "i sin särart", att ge upp försöken att förändra eller likrikta eller förminska eller bara se de aspekter som passar en på förhand uppgjord bild av någon annan (Buber 1994: 39, 60, 147; Buber 1993a: 72; Buber 1997: 33; Buber 1991: 35). "Odelbar, ojämförbar, oreducerbar blickar den emot mig" (Buber 1993a: 41). Också den egna särarten måste värnas i mötet eftersom den mänskliga mångfalden ju även innebär att Jaget är ett unikt perspektiv på världen, även Jaget är "enstaka, enastående, ensam i sitt slag, utan sin like, inte möjlig att härleda" (Buber 1993a: 75). Därför lyfter Buber fram det "förtegnat förbudandet i det oformade" som låter Duet behålla sin frihet (Buber 1994: 52); något som jag tolkar som en motvilja mot det förminskande av andra män-

niskor som inpassandet av dem i allehanda former och kategorier alltid innebär. Kanske finns det alltid något öppet och outtömligt i Du-relationen?

Att inse att varje människa skulle kunna vara av oersättlig betydelse i någon annans liv, att någon annan skulle kunna älska dem, kalla dem sin vän och skulle sörja om de upphörde att existera även om jag själv inte bryr mig ett dugg om just dem, är inkörsporten till den typ av seende som här diskuteras (Gaita 1991: 154f, 163). Detta sätt att se människan sammanför Gaita med en formulering av Wittgenstein: *en inställning till en själ*. I en diskussion om solipsismens problem (frågan om vi kan känna andra människors själsliv) understryker denne det absurda i att tala om att vi *tror* att andra människor har känslor och medvetanden liksom vi själva, och skriver:

Min inställning till honom är en inställning till en själ. Jag har inte *åsikten* att han har en själ (Wittgenstein [1953] 1992: 206).

Med detta poängterar Gaita att det är utifrån vårt sätt att bemöta människor som vi förstår att vi betraktar dem just som människor (Gaita 1999: 265; Gaita 1991: 174). Detta sammanhänger med vad som ovan sades om att vi inte kan förhålla oss likgiltigt till dem vi uppfattar som människor. Att vara likgiltig inför en industrialläggning är en sak, likgiltighet inför en människa och hennes situation är en alldeles annan. En cirkel av ömsesidigt beroende uppstår: dem vi betraktar som människor bemöter vi på ett speciellt sätt – vårt sätt att bemöta andra visar att vi betraktar dem just som människor (Gaita 1999: 269, 273). Som jag förstår detta argument innebär det att vi inte betraktar människor "utifrån", utan inifrån vår egen mänsklighet. Våra liv är sammanflätade med andras på ett otal sätt, vi reagerar på varandra och berörs av varandra (Hertzberg 2001a: 143).

Detta vårt bemötande av andra människor i form av en speciell inställning skapar grunden för vad Gaita benämner "*a common humanity*" – en mänsklig gemenskap (Gaita 1999: 268, 283). Denna gemenskap grundar sig, med Tage Kurténs formulering, på "att vi alla är människor som lever och handlar i en värld befolkad av människor" (Kurtén 1995: 241). Att på detta sätt *se människan* i den obekanta person som möter är ett erkännande av att vi människor, trots yttre olikheter, i denna mänsklighet delar vissa utgångspunkter och grundläggande förutsättningar (Buber 1993a: 27, 72, 102; Nynäs 2001: 111f). Detta tror jag kan vara början till en fördjupad förståelse för annanhet och andra människors verklighet.

I dagböckerna återfanns, i min läsning, flera exempel på detta seende, vilket framkom i samband med symbolperspektivets formulering av den autonomt andre. Dessa *autonomt* andra representerar just egna, legitima perspektiv på världen. I kapitel sex visades att gränsöverskridande episoder som mötet med den autonomt andre kunde ta sig uttryck i dagböckernas ofta vardagliga sammanhang: möjligheten att föra en intressant diskussion

återfanns i en relation där man tidigare inte sett den, insikten att "den andre" är en älskad människa som är insatt i ett sammanhang slår en då denne möter en tragedi i familjen m.m. Att se människan och hennes verkighet, att se henne som unik och dyrbar i det att hon är älskad av någon annan – dessa är alltså kvaliteter som jag finner att aktualiseras i skildringarna, glimtvis och flyende kanske, men ändå. I de möten som skildras är detta seende ibland närvarande, ibland bortglömt – ibland ser skribenterna människan i främlingen, ibland inte. Analysen visade också att detta inte är en fråga om att *fatta ett beslut* om att se: processen genom vilken vi möter varandra är varken enkel eller schablonmässig – den påverkas av många nivåer såväl utanför som inuti människan och kan därför aldrig helt kontrolleras eller förutsägas.

Att inte se

Det är naturligtvis också möjligt att vi *inte* ser människan i den människa vi står inför. Vi kan vara oförmögna att se, vi kan *välja* att inte se, eller, som så ofta, inte *våga* se (Murdoch 2002: 71). Som analysen ovan visat skapar vi oss t.ex. idealbilder av andra människor varvid vi inte ser dem som autonoma personer med egna perspektiv på världen skilda från våra föreställningar om dem. Eller vi kan projicera speciella roller på dem som vi vill att de skall fylla i våra liv (Dilman 1987: 127). Då gör vi dem överkliga för oss, vi ser dem som (ideal)typer. Men blindhet inför andra människors autonomi och egenvärde är en *affektiv* hållning, anser Dilman. Vi kan inte undgå att se att de verkligen är *människor*, vi kan bara undgå att behandla dem som sådana (jmf Wittgensteins inställning till en själ). Att inte se människan är därför inte ett intellektuellt tillkortakommande (Gaita 1991: 169). Perception, att se, är enligt Dilman en mänsklig aktivitet där registrerandet av yttre ting och tolkning aldrig kan åtskiljas och betraktas som separata aspekter (Dilman 1987: 23):

The notion of seeing makes sense only in connection with that of responding to objects – objects which the creature in question, person or animal, can be said to recognize, take an interest in, handle, manipulate or use [...] We acquire the capacity to see, and we do so together with the capacity to move in various ways voluntarily, to respond to objects, to act, to touch, handle and manipulate them (Dilman 1987: 24f).

I vissa sammanhang gör vi därför precis motsatsen till att se människan och erkänna hennes dyrbarhet, helighet. Gaita ger ett exempel (Gaita 1999: 57ff): en kvinna, M, som nyligen förlorat ett barn, ser i en TV-dokumentär om Vietnamkriget vietnamesiska kvinnor som sörjer över de barn de mist. Ms första reaktion är medlidande, hon är ju bekant med deras situation. Efter ett tag konsta-

terar hon dock att "det är annorlunda för dem, de kan helt enkelt skaffa flera". M ger uttryck för tanken att lidande betyder något annat för vietnamesiska kvinnor än för henne själv; hon ser inte att dessa kvinnor, precis som hon, kan äga djup i sitt inre liv och "med samma allvar" uppleva hopp och rädsla, glädje och sorg. Att detta djup saknas i Ms bild av kvinnorna betyder inte, anser Gaita, att hon uppfattar dem som ytliga. Poängen är att M inte ser att dessa kriterier kan appliceras på vietnamesiska kvinnor – hon ser dem inte som "människor som hon själv" utan som en annan kategori, med andra förutsättningar och måttstockar. Om de inte är människor som hon kan de inte heller uppleva förlusten av ett barn som hon, inte sörja som hon, inte förorättas som hon (Gaita 1999: 59; jmf Gaita 1991: 155).

En passage som, i min tolkning, röjer en liknande inställning återfinner jag i Waws dagbok. Waw skapar i sin text en skarp gränsdragning mellan sig själv och det upplevda andra, han tillskriver dem inte likadana mänskliga egenskaper som sig själv. Visst ser han att de är människor, men inte människor som han själv:

Det måste medges: visst är de människor, men riktiga fårskallar är de, som inte har någon som helst förmåga att tänka framåt eller över huvud taget reflektera över sitt eget och andras bästa. Kom själv hit och titta så får ni se! (Waw: 38).

Detta uttrycker enligt Gaita ett förringande vars viktigaste komponent inte är fasthållandet vid xenofoba stereotyper: mera centralt är underkännandet av andra människors fullvärdiga mänsklighet (Gaita 1999: 65). Detta är ett slags moraliskt omyndigförklarande av dem vi möter (Gaita 1991: 153). Visst vet både M och Waw att de har att göra med *människor* som i alla fysiska bemärkelser är deras likar, såsom Dilman ovan poängterade. Men de ser inte värdigheten och uttryck för hela paletten av mänskliga känslor i deras ansikten (Gaita 1999: 67). Vissa stereotyper kan, som konstaterats, korrigeras med kunskap, men antagandet att de inte är samma slags människor som vi är av ett mera komplext slag – det är ett underkännande av att vi människor delar vissa gemensamma förutsättningar, att vi alla kan förorättas lika svårt och sörja lika djupt. Det är just på denna punkt som de kulturella mötenas moraliska karaktär blir tydlig.

Att se människan är alltså inte en självklarhet. Ibland kan det handla om att *välja* att inte se människan i människan. I denna bemärkelse finns det många olika sätt att medvetet misslyckas med att se människan i den vi står inför (Dilman 1987: 127; Hertzberg 2001a: 141). Men jag tror ändå att det sällan handlar om ett medvetet *val*. Gränsdragningar gentemot andra är inte bara kunskapsfrågor, utan snarare komplexa sätt att förhålla sig till omvärlden där också kontextuella faktorer, värderingar och emotioner är viktiga medspelare (Phillips 2001: 316; Gaita 1991: 184). Det gäller här att återkalla i minnet de

självklarheter i våra livsåskådningar (Kurtén 1997: 35, 57) som presenterades i kapitel två, d.v.s. de grundläggande förutsättningar som skapar de ramar inom vilka det alls är fruktbart att tala om ett val. I relation till det symbolperspektiv som utarbetats i avhandlingen kan man förstå dessa reaktioner som ett resultat av den tolkningsprocess som förenar "yttre värld och inre verklighet": situationen, samhällets självklara normer, den egna tolkningen och de inre motiven.

Sådana val, där såväl yttre ramar som inre avgöranden spelar in, måste, som framlagts tidigare, betraktas som komplexa, delvis fria, delvis betingade val av mänskliga aktörer (Phillips 2001: 4). Gaita poängterar därtill att attityder lika Ms inte bara finns i hjärtat, utan också, och kanske än viktigare, i samhället (Gaita 1999: 130). Jag tycker att Gaitas ordval för att beskriva den mångfasetterade företeelse av inre och yttre meningar, kunskap, emotioner och värderingar som även dagböckerna visat upp är träffande: *att förvägra andra människor deras mänsklighet*. Det är att inte bemöta dem med en *inställning till en själ*.

Då jag ser en annan människa upplever jag henne som existerande i sin egen rätt, jag ser att hon har både känslor, tankar, värderingar, perspektiv och åsikter som är hennes egna. Jag kan antingen möta denna hennes verklighet med godkännande eller underkännande (Dilman 1987: 133; Phillips 2001: 16; Gaita 1991: 171). En inställning till en själ innefattar, som Hertzberg poängterar, inte bara reaktioner som är ädla: förutom kärlek och uppoffring inrymmer våra relationer också triviala former av uppmärksamhet, förlägenhet, irritation och t.o.m. brutalitet (Hertzberg 2001a: 143). Att inta denna inställning till dem jag möter betyder inte att jag inte kan behandla dem illa, men det förändrar de moraliska alternativ jag har att utgå ifrån (Kurtén 1997: 64; Hertzberg 2001a: 146).

Att se människan i människan kan alltså innebära både att vi ser en vän och en ovän – poängen är att vi påverkas på något sätt. Likgiltigheten är egentligen den enda slags blindhet inför andra människor som finns – att inte bry sig om att befatta sig med andra människor som människor (Dilman 1987: 66; Gaita 1991: 179). I Bubers resonemang är kärlekens motsats inte hat utan likgiltighet: den som hatar, den som inte kan bejaka den andre som Du, är iallafall närmare en relation än den som "är utan kärlek och hat" (Buber 1994: 25). Även om vi inte delar en annan människas åsikter kan vi ändå bejaka henne som ett unikt och legitimt perspektiv på världen. Att inte avgöra sig eller ta ställning överhuvudtaget är det sämsta alternativet eftersom godtycklighet inte kan leda till insikt och förbundenhet (Buber 1994: 35, 70, 79, 101; Buber 1993a: 68f; Buber 2000: 66). Att se människan behöver alltså inte betyda att tycka om henne (Phillips 2001: 6). Det är också något annat och mera än att *se sig själv* i främlingen (Gaita 1999: 271; Phillips 2001: 307). Buber kritiserar anta-

ganden om att möten går ut på att se sig själv i andra⁷³ – detta är endast "Jag-upptagenhet", skriver han (Buber 1994: 53, 61). Träder man in i relationernas värld, som är en öppen värld, står både Jag och Du fria inför varandra och inför tillvaron (Buber 1994: 48, 56, 69, 78; Buber 1995: 52f).

Detta resonemang påminner till stora delar om det som lades fram i diskussionen kring distans och relation och kring mellanmänskligheten i kapitel sju: varje människa är unik, utan like, men detta är inte ett hinder utan snarare en förutsättning för mötet. Det gäller för mig att varken försöka förminska olikheterna genom att se alla som i grund och botten likadana, eller att försöka förstora dem till oöverstigliga hinder oss emellan. *Bejaka* är ett bra ord för denna relation som Buber använder; för mig återstår att bejaka den andre som den andra hon verkligen är, inklusive både likheter och olikheter. Problemet ligger kanske däri att det är så svårt att låta andra förbli i sin annanhet?

Ett Jags ansvar för ett Du

Att se människan innefattar enligt Raimond Gaita, såsom ovan antydde, även insikten att andra människor begränsar vår självskhet och formar våra liv (Gaita 1991: 175). Människor utgör "*a unique kind of limit to our will*" (Gaita 1999: 23f), deras närvaro i mitt liv förändrar mina handlingar (*ibid.*: 272). Relationen till andra människor förmår oss att lägga band på vår egen vilja så som ingenting annat i vår värld, poängterar även Peter Winch (Winch 2001: 97f, 105). Detta syftar, tror jag, till samma poäng som Buber ovan framförde: att andra människor inte kan reduceras till verktyg för *min egen* vilja, de kan inte ses bara som speglingar av mig själv. Gaitas uttryck "den andres självständiga verklighet" beskriver denna insikt väl: min makt över andra människor är begränsad (Gaita 1999: 34; Gaita 1991: 50). Detta tar sig också uttryck i mitt *beroende* av dem (Gaita 1991: 282), min oförmåga att kunna "skydda mig":

Our sense of ourselves and others is partly morally conditioned because our ways of responding to others – our joys, our sorrows, and the many forms of our attachment – are answerable to the requirement that we are responsive to their independent reality, which means that we must acknowledge them as limits to our wills (Gaita 1999: 52).

Detta "positiva beroende" togs upp till diskussion redan då teoriramarna skapades i kapitel två. Även i diskussionen i kapitel sju om Bubers syn på distans och relation konstaterades att den människa som kan pendla mellan avstånd

⁷³ Buber gör också en parallell till dialogen/monologen: då dialogens grund ligger i att man vänder sig *hän mot* en människa är monologens grund inte *bortvändhet* utan snarare *själv-tillvändhet* (Buber 1993a: 67, 69f).

och beroende – mellan Du och Det – och finna detta pendlande meningsfullt är fri, för hon kan alltid återvända från Du-relationen med en gnista av relationen kvar i sig (Buber 1994: 70f; Buber 2002: 71; Buber 1993c: 38; Buber 2000: 42). Således är Jag i relationen till ett Du både obegränsat beroende och obegränsat fri; jag erkänner det "radikalt annorlunda hos den självständige andre" (Buber 1997: 31) och träder – just *på grund av* detta – i relation genom att tilltala och vara beredd att svara. Förmågan att uppnå förbundenhet är människans egentliga frihet, relationen är en "befrielse till ansvar" (Buber 1993a: 96). På så sätt kan hon uppleva sitt beroende av andra människor som begränsar henne och hennes liv, inte bara som ett tillkortakommande och en ofullständighet, utan som en ömsesidighet, ett bejakande som är henne *förunnat* (Buber 1997: 35).

Också Ilham Dilman belyser, som visats, denna speciella form av beroende – en villighet att stå i den andres tjänst – som får den människa som ställer sig till förfogande att växa till i sin autonomi snarare än kuvas. Rädslan att trampa på den egna eller andras autonomi kan omöjliggöra gemenskap och gensvar; äkta engagemang och hängivenhet däremot kan berika dessa områden (Dilman 1987: 86). För Dilman är genuin kärlek förenad bl.a. med en villighet att vara bunden till en annan människa och samtidigt ge henne utrymme att vara den hon är i sin egen rätt (Dilman 1987: 88f). Med denna nyansering tycker jag att Dilman för in ett värdefullt och tänkvärt element i diskussionen kring de möten som avhandlingen avhandlat.

Att vara förbunden med, utlämnad åt och beroende av andra människor är naturligtvis en känslig situation som lätt kan missbrukas, både av en själv och av den man ingår i relation med. För att på detta sätt lägga "något av oss själva i nästans hand" krävs tillit (Kurtén 1997: 66). Denna tillit och förbundenhet kan dock vara det som ger en styrka att "bli den man är", det som ger sammanhang, det som ger mod att handla på ett kärleksfullt sätt (Buber 1997: 30). Beroende kan alltså vara ett positivt begrepp, förutsatt att bägge parter behandlar situationen med ödmjukhet och varsamhet, tror jag. Den andres verklighet är, med Iris Murdochs ord, "det som visar sig för den tålmodiga, kärleksfulla skådaren". Frihet är därför inte ett obegränsat val, utan att i kärlekens ljus mera fullständigt kunna se vad man har att välja mellan (Murdoch 2002: 39). Om den som förmår se med kärlek är fri kan frihet därmed ta sig uttryck i förbundenhet.

Detta positiva sätt att vara beroende av andra människor medför, som jag ser det, att mötet med en annan människa pålägger mig ett stort ansvar. I mötet blir mig, med Bubers ord, något sagt genom den jag möter: världen *anförtros* mig och något talar till mig (Buber 1993c: 41). Mitt uppdrag blir då att svara: kanske gäller svaret mig själv, kanske den jag möter, eller kanske skall mitt svar avges någon annanstans, till andra människor. Poängen är dock att jag blir *delaktig* (Buber 1993a: 34), och genom ansvarstagande ger jag mitt svar (Buber 1993a: 34, 45, 50; Buber 2002: 52; Buber 1995: 82). Mötet kan sägas

vila på mitt ansvar: det kommer an på mig att försöka möta min motpart som ett Du även om denna väljer att inte komma mig till mötes. Också då Duet möter oss endast som en blick i gatans vimmel är det viktigt att aktivt engagera sig i världen genom att ta *ansvar* för de människor vi har att leva bland. Kärlek är enligt Buber just detta att befatta sig med andra människor, att *se dem*, även om de kanske inte besvarar vår blick:

Kärlek är ett verkande i världen. Den som står i den, ser med dess ögon, för honom lösgör sig människorna ur sin insnärjdhed i det mekaniserade livet; goda och onda, kloka och dumma, vackra och fula, den ena efter den andra blir för honom verklig och till ett Du, det betyder till någon som lösgjort sig och trätt fram, särpräglad och levande som hans motpart. [...] Kärlek är ett Jags ansvar för ett Du (Buber 1994: 22f).

Att sträva till förbundenhet med andra människor kan alltså även det ses som en moralisk dimension av mötet (Dilman 1987: 53; Winch 2001: 104). Att se varje människa som ett legitimt perspektiv på världen förutsätter att de uppfattas som dyrbara, unika individer; människor som man tar på allvar och känner ansvar inför (Winch 2001: 102). Genom sitt omyndigförklarande av den andre uteslöt M i Gaitas exempel denna möjlighet att möta ett Du; för henne kunde en vietnamesiska inte vara ett Du, inte ett eget perspektiv på världen. På samma sätt visar min analys att just ett omyndigförklarande av dem vi kunde ha mött, en ovilja att ta dem på allvar, är ett sätt att fly vårt ansvar. I min tolkning är att möta sin motpart som en idealiserad eller radikalt annan ett sådant undflyende, medan den autonomt andre är ett gensvar på vårt erkännande av den andre som en fullvärdig moralisk agent, en motpart att ta på allvar och leva upp till sitt ansvar inför.

Ett Jags ansvar för ett Du innefattar alltså också att ta denna på allvar (Gaita 1999: 281f; Gaita 1991: 27f). Och för att kunna ta någon på allvar måste vi se och erkänna att lika djupa, om än inte likadana, känslor, förhoppningar och tankar som vi själva bär finns i hennes liv: att hon kan svikas, förfelas och sörja som vi (Gaita 1991: 158). På denna grund kan en gemensam etik byggas, en gemenskap som inte utgår från att vi är väsensskilda eller identiska "över kulturgränserna", utan från gemenskapen i den mänskliga erfarenheten (Gaita 1999: 284, Phillips 2001: 322). "Vi delar en värld av moraliska möjligheter" (Hertzberg 2001a: 154). Moral och ansvar blir således viktiga komponenter i förståelseprocessen.

8.2 Regler, relativism, reflektion

Ovan diskuterades frågan om *att se människan i människan* och hur detta erkännande av andra människor som egna, unika och viktiga, perspektiv på världen är grundläggande för en förståelse av den dynamiska tolkningsprocess som belysts i avhandlingen. I inledningen av detta kapitel poängterades att en "kulturmötenas ABC" inte kan skapas på basis av det öppna bokslut som avhandlingen presenterar, men att det inte heller vore korrekt att tolka resonemanget som ett ställningstagande för kulturellrelativismen, eller för en mera allmän moralisk relativism. Regler eller regellöshet utgör trots allt inte, som jag ser det, de enda alternativ som står till buds i en studie av kulturella möten.

Den hermeneutiska utgångspunkt som valdes i arbetets inledning erbjuder enligt mig ett ypperligt navigationsinstrument för att segla fri från dessa två grund som aktualiserats i analysen. Det ena grundet är alltså den funktionalistiska synen på kulturella möten som en fråga om regler, konstanter och "hemliga koder" som skall läras och bemästras. Det andra är den kulturellrelativistiska synen som gör "olika kulturer" till skarpt åtskilda universum inom vilka i stort sett vilka moraliska föreställningar som helst kan florera. Hermeneutikens krav på reflektion och beaktande av kontexten ger dock ett analysinstrument som inte bara inverkar på epistemologi och metodologi, utan även får konsekvenser på det etiska planet: kravet på reflektion gör att vi inte undkommer vårt ansvar i mötet.

En kulturmöteteknik?

De skildrade erfarenheter av kulturella möten som här har analyserats visade sig vara komplexa och dynamiska till sin karaktär: tolkningsprocesserna inbegrep både gränsdragningar och gränsöverskridanden, de influerades av kunskaper, erfarenheter, attityder, emotioner, situationer och mycket mer. Dessa möten är alltså *kalejdoskopiska*. Utgående från en sådan porträttering av kulturella möten står det relativt klart att någon "teknik" för hur man skall möta människor som man inte förstår sig på knappast kan framställas eller läras ut så som man lär sig t.ex. tekniska färdigheter (R Illman 2001b: 369). Inom den ekonomiska sektorn uppmärksammar man idag "humana värden" allt mer, men faran är, menar Tage Kurtén, att man genom sina ordval snarare befäster än ifrågasätter den teknikfixering som ofta råder inom branscher lika den jag här har studerat (Kurtén 2000: 455). Man tänker sig ofta att de som verkar på den globala ekonomins scen saknar "kunskap" om hur de skall agera moraliskt försvarbart i mötet med andra människor, och att en uppsättning konkreta handlingsregler kunde råda bot på den bristen. Men

detta sätt att tala om det värdefulla i människolivet förvränger vårt moralbegrepp till en absurditet (Hertzberg 1985: 21; Holland 2001a: 200).

Kulturella möten har en etisk dimension, men genom att beskriva moralen som en uppsättning regler som antingen är förbjudna eller obligatoriska, skapas bilden av att moral endast handlar om att "göra rätt", ungefär som spelregler som det gäller att följa. Att vara en omoralisk person består dock inte i att man är okunnig om spelets regler (Phillips 2001: 310f). Vore det så enkelt skulle det räcka med att läsa en bok eller två för att bli en moralisk person. Men så är det inte. Kunskapen är endast en del av detta omdöme (Gaita 1991: 178, 270). Vilken är t.ex. nyttan av att intellektuellt behärska termer som "god", "ond", "rättvis" och "orättvis" om man är fördomsfull, kallhjärtad och svekfull i sin tillämpning av dem (Cook 1999: 127)?

Snarare än en uppsättning regler är moralen individens djupgående förhållningssätt till världen och medmänniskorna, den är ett resultat av en långvarig och genomgripande process som format oss i vår barndom och som i vuxen ålder ger oss riktning och mening i vardagen: "Våra förhållningssätt har att göra med hela den 'anda' som vi lever och verkar i" (Kurtén 2000: 464). Att se människan i människan och nå förståelse är därför inte endast en färdighet som vi antingen har eller inte har, eller enkelt kan införskaffa om vi vill. Att förstå en annan människa berör moralens domäner och är därmed en långt mer komplicerad fråga än att den kunde lösas med hjälp av en handbok. Föreskrifter eller förberedelser som garanterar mötet finns inte, utan möten uppkommer som en del av det liv vi lever och måste därför också bemötas just där: mitt i livet (Buber 1994: 101, 146f; Phillips 2001: 10). Det är viktigt att se mångfalden av möjligheter som själva utgångspunkten, något "rätt svar" eller någon "rätt teknik" för alla tillfällen finns inte (Rhees 2001: 41; Winch 2001: 103). Människans enskildhet och den specifika relationen gör att vi i moraliska sammanhang inte står inför *typer* av situationer utan inför unika avgöranden, varje gång (Gaita 2001: 198; Gaita 1991: 152).

Snarare än bristande kunskap ligger mötets utmaning därför i att övervinna de egna fördomarna, att uppdaga hur man bedrar sig själv, stänger ögonen för andra människors behov och sätter egna egoistiska mål i första rummet. Denna strävan utgör kärnan: inte regler eller kunskap. Att se de kulturella mötena som en etisk fråga gör dem till något långt mera än en fråga om rätt kunskap och teknik (Winch 2001: 96; Phillips 2001: 311). Sådana frågor påverkas starkt av den situation som de uppkommer inom och kan därför aldrig avhandlas slutgiltigt på ett abstrakt plan (Rhees 2001: 36; Holland 2001a: 205).

Att regeletiken – tanken att det finns sätt att handla och agera som *alltid* är rätt och ökar vår förståelse för andra, liksom även handlingar och inställningar som *alltid* är fel och förkastliga – underkänns som vägledare i frågan om de kulturella mötena, betyder dock inte att vi står inför ett regellöst kaos. Som diskussionen i det föregående delkapitlet visade, kan frågan om att se människan

i människan uppfattas som ett krav som ställs på oss i våra mellanmännsliga relationer – ett etiskt krav att ta varandra på allvar och se varandra som individer med egna perspektiv på världen (Kurtén 1995: 158). Bristen på förståelse för andra människor kan därför inte sopas under mattan med urskuldande konstateranden av typen "det hör visst till deras kultur". Denna syn på moraliska omdömen som kulturrelativa har varit en av den moderna kulturforskningens⁷⁴ hörnstenar (Cook 1999: 29). Studier visar, menar man, att moralen är något relativt för varje kultur, vilket innebär att vi inte kan bedöma personer som hör hemma i andra kulturer utgående från våra egna normer, utan endast utgående från deras egen kultur och de moraliska regler som där gäller (Holland 2001b: 266). Moralisk relativism ses ofta som en motpol till *moralisk absolutism*: tanken att det finns moraliska normer och regler som är tillämpliga på alla människor i alla kulturer och i alla tider (Cook 1999: 7).

Som motsats till normtänkandets "etnocentrism" framhåller den relativistiska synpunkten att en handling i sig aldrig är rätt eller fel – om du handlat moraliskt eller omoraliskt beror på vilken kultur du "tillhör". John W. Cook ifrågasätter dock om detta verkligen är ett mera tolerant förhållningssätt (Cook 1999: 24ff). Att betrakta de gruvliga orättvisor som människor utsätts för runtom i världen i "kulturens" namn som berättigade och avstå från att kritisera dem kan knappast uppfattas som tolerant – snarare är det, tycker jag, ett tecken på feighet och bristande empati. Moralisk relativism bygger inte automatiskt upp tolerans och förståelse mellan kulturer, t.o.m. kan den bli grogrunden för en ny sorts kulturell rasism som bygger på ett "särartstänkande" (Åberg 2002: 137).

All kritik av andra kulturer blir enligt relativismen orättmätig – det betyder att vi med gott samvete kan strunta i den kritik som riktas mot oss av "utomstående", oberoende av vad den påtalar. Om någon kritiserar mina handlingar kan jag också ge ett fullgott moraliskt försvar genom att konstatera: "men alla andra gör ju det" (Cook 1999: 44). Är vi konsekventa i vår tillämpning av relativismen innebär det dessutom att alla individer som bryter mot "sin kulturs" normer gör fel, är omoraliska eller sinnesförvirrade, oberoende av vilka regler de bryter (Holland 2001b: 268). Relativismen lär oss alltså att döma det moraliska i en människas handlingar enligt hur väl de överensstämmer med lokala moraluppfattningar (Cook 1999: 35, 38). En kvinna som motsätter sig omskärelse enligt den lokala traditionen är alltså omoralisk, liksom den man som väljer att vara pappaledig i ett land där mannens moraliska värld definieras på annat sätt.

⁷⁴ Synen på moralen som relativ är central också inom interkulturell kommunikation. Milton J Bennett skriver t.ex. i inledningen till boken *Basic Concepts of Intercultural Communication* att själva kärnan i mångkulturella studier måste vara antagandet om relativitet: kulturell, personlig, perceptionell (Bennett 1998: 12-19): "More sophisticated interculturalists realize that their study is of nothing less than the clash of differing realities".

Frågan är dessutom om man verkligen kan tala om att kulturer vars medlemmar lever sina liv på olika sätt har olika *moral*. Oftast jämförs företeelser som inte är jämförbara med varandra för att ta fram denna poäng (Holland 2001b: 267). Nepotism är ett exempel som nämns i dagböckerna: det är klandervärt hos oss, men hedervärt i den lokala kontexten, alltså är moralen relativ. Men jämför vi här *samma sak*? Själva ordet nepotism innefattar ju en negativ definition i svenskan, att man gynnar sina släktingar på ett orättmätigt vis. Men skulle de lokala kollegerna säga sig handla *orättmätigt*, skulle de själva se det som *nepotism* att t.ex. anställa släktingar vid bygget? Även om en handling utåt sett är likadan som någon vi utför kan motiven vara alldeles andra – och då är det inte samma handling längre, påpekar Cook (1999: 102).

Jag misstänker att oenigheten i detta fall ligger på ett praktiskt, samhälleligt och historiskt plan snarare än ett moraliskt. Även om skribenterna uppfattar det som förkastligt att anställa släktingar på byggarbetsplatsen kan de antagligen enas med ortsborna i den etiska frågan: att det är moraliskt klandervärt att lämna sina släktingar åt sitt öde och inte ta hand om de sina efter bästa förmåga. Detta behöver ju dock inte medföra att vi måste omvärdera vår inställning till själva bruket och se det som något positivt som även vi borde ta till oss – det betyder endast att jämförelsen haltar (Cook 1999: 96). Även om skilda moraler kulturer emellan är svåra att befästa finns det ju dock *skillnader* – poängen är inte att vi alla egentligen är stöpta i samma form. Men dessa skillnader kanske inte bör ses som *moraliska* (Cook 1999: 99; Holland 2001b: 267).

Slutligen kan man kritisera det relativistiska moralbegreppet för att rimma illa med vardagsspråkets förståelse och användning det. Enligt relativisternas teori kan omoralisk aldrig betyda något annat än "mot de moraliska principer som gäller på detta ställe i denna tid". Men när vi betecknar någon som omoralisk är det definitivt något mera genomgripande och permanent vi har i tankarna (Cook 1999: 44). Till vardags upplever vi inte vår moral som relativ, vi anser inte att den bara äger giltighet här och nu (Kurtén 1995: 158). Att relativismen inte duger som livshållning för den enskilda ter sig uppenbart: i våra personliga liv har de etiska ställningstaganden vi gör ofta en absolut karaktär, och en människa som anser att allt är lika gott betraktar vi inte som moralisk, utan indifferent. Utgående från det som konstaterats ovan menar jag därtill att relativismen inte ens håller som filosofisk princip: om *samma sak* betyder olika saker för olika människor är det inte längre samma sak.

Man kan alltså hävda att synen på kulturella möten som en etisk fråga förenklas både då den ses som ett regelverk och uppfattas som regellöst relativistisk. I linje med det som framkommit tidigare vill jag påminna om att det ju är *människor* vi möter, inte kulturer. Detta kräver av oss att vi i varje nytt sammanhang tar ställning till *just detta möte* med *just denna människa* (Cook 1999: 165; Hertzberg 2001a: 142). Vår relation till andra människor och kulturer är en fråga om mellanmänsklig interaktion och förståelse snarare än en teore-

tisk fråga (Winch 2001: 98). Därför kan det inte finnas någon kunskapsbaserad patentlösning på hur dessa relationer skall skötas (Murdoch 2002: 37, 65, 82). Men inte heller kan vi bagatellisera och fly undan mötets ansvar med hänvisning till relativismen (Phillips 2001: 324). Att se människan i människan och sträva till att förstå henne är ett etiskt krav som påläggs oss var gång vi möter en annan människa.

Varje situation måste därför bedömas skilt för sig – så öppet, fördomsfritt och noggrant som möjligt (Winch 2001: 103). Det finns varken flera olika moraler eller en enda: i grund och botten handlar det om *människor* som kan vara omtänksamma, egoistiska, generösa, tanklösa och mycket annat i varierande grad (Hertzberg 2001b). Få människor är riktigt goda eller riktigt usla – de flesta placerar sig någonstans mittemellan (Holland 2001b: 260). Därför återstår, som jag ser det, *reflektionen* som den mest framkomliga vägen för de allra flesta av oss.

Transitiv och intransitiv förståelse

Den moraliska relativismen har ovan visat sig behäftad med många svåra problem i förhållande till situationer lika dem som jag har studerat: kulturella möten. Men att välja den moraliska absolutismens "veta bättre" verkar inte heller riktigt. De råd som jag, på basen av denna studie, skulle ge framtida praktikanter på väg ut i världen för att delta i internationella industriprojekt vore därför varken handbokens klara gränser eller en indifferent gränslöshet. Medelvägen dessa två emellan heter *reflektion*, tror jag.

Kulturella möten är alltid möten mellan människor. Därför måste, som sagt, varje möte bedömas skilt för sig, och varje gång måste vi *bemöda* oss om att se människan i människan. Vi kan inte se henne slentrianmässigt, eller för att vi *borde* (Gaita 1991: 156). Ibland kanske vi finner att vi inte kan förstå den vi möter, andra gånger kanske engagemanget leder fram till förståelse, och därtill samförstånd och gemenskap. Någon garanti för att en helt problemfri standpunkt i de moraliska frågorna alls går att uppnå finns inte; *möjligheten* att reagera på dem vi möter med en inställning till en själ, däremot, finns alltid (Winch 2001: 103; Hertzberg 2001a: 153). Men hela poängen är att det inte finns någon färdig facit för detta: dessa moraliska avgöranden är alltid *mänskliga avgöranden* (Gaita 1991: 269).

Vi kan i detta skede fråga oss vad reflektionen kunde ha betytt t.ex. för M, kvinnan som ansåg att vietnameser inte sörjer sina barn lika djupt som hon själv. Om M i de vietnamesiska mödrarnas ansikten hade uppfattat en likvärdig sorg som hon själv bar på, skulle hon då ha valt att bemöta dem annorlunda, hade hon då sett människan i människan (Gaita 1999: 274)? Berodde hennes tolkning på att hon verkligen inte såg eller på att hon frivilligt valde blind-

heten? De här frågorna finner knappast ett generellt svar, just därför att dylika moraliska förhållningssätt är förbundna med individens innersta och således måste dryftas om igen var gång de framträder (Winch 2001: 102f). Att ingen annan kan fatta moraliska beslut i vårt ställe vet vi, men viktigt är också att vi själva tar ansvar för att *reflektera* över de moraliska dimensioner som ingår i de möten vi erfar (Gaita 1999: 277ff). En sådan reflektion fokuserar inte bara på de följder som våra handlingar får, utan inbegriper därtill handlingens kvalitet som sådan, relationen inom vilken den finner sin plats, liksom reflektioner kring vad man själv är och blir genom att utföra denna handling (Holland 2001a: 203, 206; Gaita 1991: 235).

Därmed kan vi, som dagboksanalysen visat, ibland se människan där vi minst anat att vi kunde finna henne – och vi kan misslyckas med att se människan i våra närmaste. Alltid förmår vi inte tänka och agera på ett välavvägt, rättvist och förnuftigt sätt, alla gånger förmår vi inte se. Således är beredskapen att ompröva de egna åsikterna, att lyssna på andra människors synpunkter och försöka se saker och ting i ett nytt ljus det som betecknar en moralisk människa snarare än frånvaron av allehanda inskränktheter (Cook 1999: 128). Människan har en förmåga att förändras i mötet med andra människor, och kan överraska både sig själv och andra genom att se mening i det som tidigare var meningslöst, och djup i det ytliga (Cook 1999: 163; Gaita 1991: 281, 285). Analysen av dagboksmaterialet har visat att somliga människor tar denna strävan att nå djupare, mera mångfasetterade bilder av omgivningen mera allvarsamt än andra. Men variationer finns också *inom* varje människa. Som framkommit i analysen kan en och samma individ bearbeta de moraliska dimensionerna av mötet mera medvetet i vissa sammanhang än i andra: något recept för garanterad framgång på förståelsefrågornas område finns inte.

Analysen av dagboksmaterialet visar också på vikten av de attitydmässiga förståelsenycklar som formulerades av bl.a. Nynäs, Dahl och Jensen: förtroende, ömsesidighet, respekt, självkänedom, empati, viljan att förstå, reflektion och fantasi var komponenter som kunde skönjas i de skildringar av gränsöverskridande möten som återfanns i dagböckerna. *Humorn* var, som nämnt, ytterligare en nyckel som togs i bruk i dagböckerna.

Att se och uppmärksamma den andres verklighet är alltså resultatet av en reflektiv process, inte, som framhållits ovan, en fråga enbart om kunskap, inte en fråga om att applicera vissa allomgiltiga lagar på en given situation (Hertzberg 1995: 112). För att se en annan människa krävs således att vi uppriktigt och tålmodigt strävar efter att se den andres verklighet, såsom den möter oss i hennes liv. Det gäller inte bara att öppna ögonen, det gäller att uppmärksamt *se*, att försöka se rättvist, försöka övervinna fördomar, undvika förenklingar, reflektera och leva sig in (Murdoch 2002: 54). "Äkta seende har kort varaktighet" (Buber 1994: 25) konstaterades tidigare, dessa stunder är, med Øyvind Dahls ord, *gyllene ögonblick* (Dahl 2001: 195f). Icke desto mindre kräver den

reflektiva process som för oss dit ofta lång tid. Och icke desto mindre är det vårt ansvar att reflektera (Gaita 1991: 271).

Förståelsenyclarna till trots finns det även dörrar som reflektionen inte förmår öppna. Hertzberg framhåller att det finns situationer i vilka *oförståelsen* faktiskt framstår som den mest adekvata positionen att inta (Hertzberg 1995: 112). Dessa är situationer där vår brist på förståelse varken handlar om ett intellektuellt tillkortakommande eller lättja eller en vägran att se människan i den människa vi står inför, utan där vi medvetet väljer att ta avstånd från någon annans åsikter och omdömen. Förståelsen behöver alltså sina gränser, precis som de kulturella mötena.

I sin diskussion om Wittgensteins användning av begreppet förståelse poängterar Hertzberg den åtskillnad denne gör mellan verbet i dess *transitiva* och i dess *intransitiva* betydelse (Hertzberg 1995: 110). I den transitiva betydelsen finns det ett direkt svar på frågan vad det är vi förstår/inte förstår, t.ex. "jag förstår inte kinesiska". Men i ett intransitivt bruk av begreppet förståelse är syftningen inte alls lika tydlig: säger jag t.ex. "jag förstår inte kineser" är det alls inte klart exakt *vad* det är jag inte förstår. I det förra sammanhanget kunde problemet lösas med relativt enkla medel: en parlör eller en tolk. Här kan det också bli fråga om att lyckas eller misslyckas med att förstå, eller att missförstå (t.ex. då jag tror mig behärska språket, men märker att jag översatt ett viktigt ord galet). I det senare exemplet hänger min oförståelse samman med mera djupgående, attitydmässiga svårigheter. Snarare än en kunskapsfråga, en fråga om att lyckas eller misslyckas, är oförståelsen i detta fall en fråga om att inte godkänna, att inte finna meningsfullt, att ta avstånd ifrån. Som intransitivt verb är *att förstå* alltså ofta synonymt med *att komma till rätta med*, då detta förstås som något vidare och mera djupgående än endast att tycka om eller inte tycka om (Hertzberg 1995: 111).

Visserligen kan vi, tror jag, tala om både transitiva och intransitiva förståelseproblem i samband med kulturella möten. De förra vore då av en konkret natur: t.ex. att inte förstå språket i det nya landet eller att inte känna till hur tullreglementen fungerar. De senare förståelseproblemen – de intransitiva – vore dock de som aktualiserar de moraliska spörsmålen: intransitiv oförståelse vore att *inte* se människan i människan. Här är det inte fråga om att "förstå rätt", att ha "framgång" i kulturella möten eller att misslyckas med att knäcka koden som den främmande människan utgör, utan att se motparten som ett eget perspektiv på världen. Bägge dessa typer av förståelseproblem förekommer, som analysen visar, i dagboks materialet, men det viktiga är, anser jag, att inse att det handlar om två i grunden *olika* problem som man också måste närma sig på olika sätt. Att inte förstå kinesiska kan knappast ses som ett moraliskt tillkortakommande; att inte förstå kineser kan i vissa sammanhang vara just det.

Martin Bubers syn på verbens transitiva och intransitiva betydelser kan ytterligare belysa denna poäng. I Det-världen är det, enligt Buber, de *transitiva* verben som råder. Här försiggår endast verksamheter som har ett *något till föremål*: jag iakttar något, jag känner något, jag tänker något ... Men den som säger Du, däremot, har inte något till föremål, han "har ingenting, men han står i relation" (Buber 1994: 8f). Därmed kan man alltså framhålla, i linje med de teoretiska synpunkter som framlagts, att de transitiva förståelseproblemen, de som är av en konkret, kunskapsmässig karaktär, är de som aktualiseras i samband med Det-förhållningssättet, i samband med att skribenterna drar upp gränser för likhet och olikhet i sina skildringar. De intransitiva förståelseproblemen däremot, frågan om att se människan i människan, aktualiseras i relationen till ett Du, vid de tillfällen då skribenterna väljer att överskrida de tolkningsmässiga gränser som de dragit upp för sig själva i verklighetsbygget. Du-relationen i sig garanterar inte förståelse, vi kan ju också välja oförståelsen som inställning till den vi möter, men den skapar *möjligheten* för förståelse.

Den reflekterande hållningen

Reflektionen kan alltså vara en del av människans svar på den moraliska dimension som mötet ställer henne inför. I den reflekterande hållningen tar man, som ovan framkommit, också med sig själv i bilden, d.v.s. man ser inte bara den andre som "problemet" som skall förstås, utan ser även den egna förståelsen som en del av frågan (dock inte i bemärkelsen självupptagenhet). Efter en sådan slutsats ger jag gärna sista ordet åt dagboksskribenterna för att exemplifiera hur en sådan hållning kan ta sig uttryck i praktiken. Såsom nämnt väljer skribenterna, somliga i större utsträckning än andra, denna reflektion som sitt verktyg i de situationer som livet på byggarbetsplatsen ställer dem inför.

Reflexiva tendenser framträder starkt framförallt i dagböckerna skrivna av Waw, Jod, Kaf, Lamed och Mem. Dessa skribenter väljer oftast att inte bara nämna vad som sker utan att också beskriva kollegernas reaktioner, diskussioner som förts och egna omdömen. Att i skildringen väga in olika synpunkter på en företeelse för att bredda bilden blir ett kännetecken, och ofta lämnas frågan öppen. Speciellt Lameds skildring karakteriseras av denna resonerande ton. Värt att påpeka är att skribenterna också uppvisar en benägenhet att ändra sina ståndpunkter och ifrågasätta det vedertagna som resultat av dessa reflektiva begrundanden.

Genom detta resonerande framför skribenterna också att de anser sig kunna nå en förståelse för andra människors motiv, begränsningar och värderingar. En annan strävan som skribenterna uttrycker är viljan att se saker och ting ur den andres perspektiv; att förstå den andre bättre genom att betrakta skeenden från dennes horisont. I detta fall framträder Mem's skildring tydligast;

”Om jag vore han ...”. Waws reflektioner sträcker sig, i sin tur, enbart till de finländska kollegerna och deras förståelsehorisonter – det lokala sammanhanget når han inte. Jod försöker i sin skildring ofta se företeelser ur flera olika perspektiv och ta olika åsikter och omständigheter i betraktande innan han fäller sitt omdöme (Jod: 8). Han vill inte i skildringen ta ställning till kollegernas kritik av varandra, han anser sig inte alltid vara den som vet bäst (Jod: 35, 61, 75, 129):

Jag har svårt att kommentera detta då jag inte har tidigare projekt att jämföra med, det är omöjligt för mig att säga om N varit bra eller dålig (Jod: 22).

Denna strävan att beakta flera olika synvinklar syns också i Jods skildringar av själva arbetet. Arbetarna på bygget tar paus så fort det börjar regna, konstaterar han förbryllat. Själv beskriver han regnet som behagligt svalkande, men påminner sig om att det i lokalt perspektiv är vinter, vilket gör deras reaktion förståelig (Jod: 19). I sin kritik av andra människor som inte sköter sitt jobb minns han ofta de egna utförda uppgifterna eller tillkortakommandena och lämnar kritiken i dagboken därhän (Jod: 21, 32, 43, 64f). Eller så för han frågan vidare – *varför* har de inte skött sitt jobb? Kanske är det inte bara deras eget fel utan kanske finns det omständigheter i omgivningen som förklarar det hela (Jod: 27, 35, 37, 58, 104)? Då en finländsk chef upplever att hans lokala kollega inte håller vad han lovar påpekar Jod att detta inte är konstigt då finländaren ”tränger in” denna kollega ”i ett hörn med sina frågor och får honom till sist att lova saker han säkert inte kan hålla” (Jod: 58). Det är sällan ens fel då två träter, konstaterar Jod:

Det händer mycket lite inne i huset, och där finns en massa småarbeten ogjorda. Ute står en grupp på 20 killar och hänger kring rören, dom har ingen som helst koordination på sitt arbete. Delvis har det med deras arbetsledning att göra, [deras chefer] har inte nån koll på vad de gör, vet inte riktigt vad rör är ens, om man lyssnar på N [finländsk chef]. Men felet är nog också hans då han inte får fart på dem. Han är nog ingen ledartyp helt enkelt. Klaga kan han däremot, för flera personer (Jod: 73).

Även Kafs skildring präglas av en starkt reflexiv karaktär; han tar sig tid att i texten lyfta fram flera olika möjliga förklaringar och perspektiv och väga dessa mot varandra i ett ständigt diskuterande. I likhet med Jod resonerar Kaf ideligen kring det han upplever, ifrågasätter och försöker finna nya perspektiv. Valde jag rätt ord, förstod de mig rätt, vad tyckte de andra? Dylika frågor selsätter Kaf i dagboksskrivandet, både i hans relation till det finländska och det lokala (Kaf: 4, 44, 57).

Jag kan inte riktigt föra fram mina egna idéer för N [site manager] på rätt sätt, lansera dem för honom. Men å andra sidan har han nog inte i något skede riktigt lyssnat på mig heller. [...] Det är verkligen ingen lyssnartyp. Men, som sagt, jag har beslutat mig för att ta det lugnt nu, jag skall inte pressa på över huvud taget. Men jag har nog en hel del att lära om hur jag får folk att sluta upp bakom mina idéer (Kaf: 25).

Som framkommer av citatet ovan är Kaf, liksom Jod, då problem uppstår sällan benägen att i skildringen ge endast en part skulden utan funderar över vilka omständigheter som lett till att situationen alls uppkommit (Kaf: 13, 30, 37, 58, 87). Kaf utesluter inte sig själv ur de felandes skara. Då han själv blir arg och upprörd funderar han över sin reaktion och vad som föranlett den, men är inte villig att i dagboken orätt bära skulden för allt själv (Kaf: 24, 26, 49):

Jag och N funderade ganska mycket på varför det inte riktigt gått enligt planerna i början, särskilt varför vi inte har klarat av att lansera hela grejen på rätt sätt. Vi tycker att alla parter har del i skulden: PBI hade inte gjort det tillräckligt klart för Företaget varför de skickat oss hit [...]. På Företaget har nog inte heller informationen gått framåt tillräckligt bra. [...] Vi, å vår sida, hade inte funderat på hur vi skulle presentera oss själva och vårt projekt (Kaf: 4).

Likaledes resonerar han också kring de problem som uppstår i relation till den lokala arbetsgruppen (Kaf: 37, 38, 53). Själv tycker jag att jag förklarade mycket noggrant hur jag vill att arbetet skall utföras, skriver han en gång då en avlastning gått snett, men kanske var det inte så; jag har ju så lite erfarenhet, kanske tycker de att mina direktiv är dumma och grundlösa (Kaf: 34). Kaf skildrar dock det mesta med ro och uttrycker en tillit till att allt ordnar sig till det bästa (Kaf: 25, 42). Liksom Jod och Lamed tar han ibland hjälp av humorn i sin skildring, "gnäll, gnäll" och "bortförklaringar ..." kan han kommentera sina egna kommentarer (Kaf: 47, 81) – det lönar sig enligt honom inte att "sätta pannan i alltför djupa veck" (Kaf: 70).

Genom detta resonerande verkar Kaf göra en aktiv ansats att förstå sig på det nya och obekanta som möter honom på byggarbetsplatsen och att se saker och ting ur nya synvinklar. Orsaken till att de lokala arbetarna i hans ögon inte sköter sitt jobb så bra söker Kaf på ett djupare plan än i generaliserade förklaringar om skiftande karaktärsdrag: deras möjligheter till utbildning måste vara usla, funderar han, och antagligen har de aldrig själva fått bära ansvar för sitt arbete (Kaf: 18, 33, 51).

Denna strävan att se saker och ting ur den andres perspektiv är också framträdande i Mems dagbok. Även han ägnar mycket utrymme åt resonemang och funderingar kring det som sker och människorna omkring honom: hans dagbok omfattar flest sidor per dag (111 sidor på 45 dagar). Då problematiska tillfällen uppkommer i arbetet väger Mem olika personers synpunkter

mot varandra i skildringen för att skapa sig en bredare bild av vad som egentligen är på gång. Är det på grund av personliga orsaker kollegerna är okoncenterade eller inte kan samarbeta, undrar han, och resonerar sig ofta fram till för sig själv rimliga förklaringar till kollegernas orimliga beteende (Mem: 30, 71f, 74f, 79, 82, 85, 94). T.ex. skriver Mem om en ny kollega att denne verkar väldigt nervös men att detta säkert beror på att han aldrig varit på projektorten förr (Mem: 81), och om en annan att denne sällan syns till på jobbet, men att detta nog beror på att hans fru snart skall föda tvillingar (Mem: 87). Grälen som uppstår på arbetsplatsen är sällan en enda människas skuld, anser även Mem:

Jag kan se att det finns en del spänning mellan N [lokal chef] och M [representant för europeisk underleverantör]. N har inte alltid tålamod att lyssna så det kan vara fallet här också. M skriver verkligen långa rapporter så det finns mer än tillräckligt med information i dem. Problemet är mera det att han går in ganska detaljerat på alla tekniska grejer så det blir ganska svårt att se vad problemen är i all enkelhet. M skulle också kunna ändra lite på sin attityd och ge lite respekt åt medarbetare han med (Mem: 90).

”Det är lätt att kritisera men inte lätt att ge beröm”, konstaterar Mem vid ett tillfälle då Företaget kritiserar av en konsult (Mem: 64). Själv är han efter överväganden beredd att omvärdera sin negativa uppfattning av en finländsk kollega: ”jag tror att han innerst inne är ok men att han bara var influerad av fel person” (Mem: 45). Han är också beredd att ibland lägga skulden på sig själv och den egna gruppen: problemen ligger ibland inte hos underleverantören utan hos oss själva, påpekar han t.ex. (Mem: 39, 47f, 82, 110).

Som framkommit i kapitel sex är Lameds beskrivning av utlandsvistelsen dock den skildring som i största grad präglas av ett ständigt reflekterande över händelser och personer. Det mesta som tas upp i texten behandlas också – Lamed återger vad de andra tyckt om det som inträffat, vilka olika argument man kan anföra för och emot något förfarande, vilka diskussioner som uppstått, vad han själv anser o.s.v. Dessa många och långa diskussioner och beskrivningar är orsaken till att Lameds dagbok är den sidmässigt mest omfattande – 213 sidor. Olika tolkningar vägs mot varandra och inget tas för givet (Lamed: 29, 64f, 76, 90, 134, 173, 199, 205).

Personligen förstod jag inte riktigt N:s [finländsk chef] argument, men håller med honom om att man inte nu längre i sista stund borde ändra procedurerna, speciellt då man en gång redan kommit överens om dem. Kanske N å andra sidan inte ville ta fram [ett annat problem] och därför försökte hitta på svepskäl. N kan å andra sidan vara ganska envis och har förstås i detta fall en principiell poäng (Lamed: 199).

Ofta finner Lamed förståelse för flera olika ståndpunkter genom reflektionen. I dagboken försöker han belysa grunderna för olika människors sätt att agera på bygget och såväl finländska som lokala kollegers åsikter och motiv diskuteras (Lamed: 7, 24, 38, 42, 96, 145, 190). Detta reflekterande kring de komplexa processerna på bygget gör den svartvita bilden av rätt och fel mera nyanserad: "Tja, om jag får uttrycka min ödmjuka åsikt så ligger nog sanningen någonsans mittemellan" (Lamed: 17). Som nämndes i kapitel sex letar Lamed i skildringen ständigt efter de bakomliggande orsakerna till att han och hans finländska kolleger ibland uppfattar lokalbefolkningen på ett negativt sätt. Orsaken till att arbetet går långsamt framåt eller snett beror inte alltid på att de lokala arbetarna är oerfarna, ibland beror det också på ledningen på bygget eller på planeringen i Finland (Lamed: 23, 147, 194). Många av arbetarna här är unga praktikanter, precis som jag själv, skriver Lamed igenkännande om deras situation (Lamed: 23). Också vid andra tillfällen försöker han sätta sig in i andras situation för att bättre förstå deras åsikter och agerande (Lamed: 66, 69, 87). Också ortsborna drabbas av sjukdomar (Lamed: 75) och har familjer att försörja som de älskar (Lamed: 88, 158).

8.3 Konklusion: allt verkligt liv är möte

Att se människan i den människa vi möter är den etiska dimension av kulturella möten som aktualiserats i detta kapitel. Att se människan i människan innebär, enligt den diskussion som förts, att bemöta sin motpart med en *inställning till en själ* och att erkänna henne som ett eget, *unikt perspektiv på världen*. Några enkla rättesnören, som t.ex. handböcker, kan inte erbjudas för att bemästra denna process, men en "allting duger"-inställning för oss inte heller långt. Det moraliska avgörande vi står inför i varje möte med en annan människa kräver vår uppmärksamhet om och om igen. Vi kan inte lösa förståelseproblemen som uppstår i möten en gång för alla, utan måste varje gång på nytt – allvarligt, öppet, noggrant – *reflektera* över den situation och den människa vi står inför. Moralisk förståelse kan inte, för att använda Gaitas ord, uttryckas i klichéer (Gaita 1991: 225).

I denna reflektiva process inberäknar jag inte bara intellektuella ansträngningar, utan också attitydmässiga sådana – t.ex. de förståelsenycklar som diskuteras – och individens inre perspektiv, emotioner och tolkningar. Således vore det förenklat att säga att skribenterna i sina tolkningar antingen väljer att se människan i de människor de möter, eller att inte göra det. Såväl medvetna som omedvetna motiv och attityder spelar in i dessa tolkningsprocesser, de formas av aktören, situationen och relationen. Genom anknytningen till det hermeneutiska perspektivet och bearbetningen av den symboliska dimensionen i kulturella möten har detta kalejdoskopiska synsätt poängterats.

Genom att, som i de föregående kapitlen, knyta an till en symbolisk annanhet där bilder av ett *vi* kontrasteras mot bilder av ett *de*, och genom att se mötet som en moralisk dimension, som i detta kapitel, står det klart att ett fruktbart möte människor emellan inte bara förutsätter en rannsakan av de stereotypa föreställningar vi bär med oss om andra kulturer och andra religioner. För att gränser skall kunna överskridas kräver också våra *självbilder*, ramarna för den egna samhörigheten, bearbetning och omformulering. En sådan omprövning är viktig oberoende av vilka gränsdragningar våra tolkningar aktualiserar som avgörande. Som framkommit i de tidigare kapitlen är generaliseringarna i och med sina symboliska funktioner nödvändiga i den meningsskapande process som ett möte utgör. Men för att möta en annan människa kan det vara av vikt att våga se även på sig själv med nya ögon.

"Allt verkligt liv är möte" konstaterar Martin Buber (1994: 18). Under analysens gång har många begrepp och perspektiv knutits an till detta möte. *Mötet* är, för det första, en *relation till ett Du*. Denna relation är omedelbar och ömsesidig, i den är min motpart närvarande inför mig som subjekt. Mötet är också ett slags *gränsöverskridande*: när jag möter en annan människa tappar de gränser som jag genom en definierande, materialiserande Det-betraktelse skapat mig sin betydelse; i Du-relationen kan vi vara "öppna för det främmande" (Buber 1994: 86). Mötet är också förbundet med att *se människan i människan*, det är denna dimension i tillvaron som skapar möjligheter för *mellanmänsklighet, förståelse, tillit och mening*. I linje med framförallt Ilham Dilman har också konstaterats att mötet medför ett *positivt beroende* – det binder oss vid en annan människa i ansvar. Men denna bundenhet är meningsfull och förankrande, inte en last. Alla dessa kvaliteter som inryms i mötet med ett Du gör det, i min tolkning, till det "verkliga livet". Det-världen med sina gränser och mått är, som framlagts flera gånger, vital för att vi skall kunna bygga och bemästra våra liv i världen. Men vad vore allt detta om inte "Du-världens stråle" ibland bröt fram i det vardagsgråa – "så länge som en blick varar" (Buber 1994: 129)?

Du-världen uppenbarar sig inte alltid som tydlig ömsesidighet men kan ändå vara en Du-relation. Att bli ett Jag för någon annans Du, att bli sedd av någon annan, att äga ett namn som andra känner och använder – inte bara t.ex. ett nummer – och uppfattas som ett unikt, berättigat perspektiv på världen är insikter som vackert formuleras i en kort passage i Antoine de Saint-Exupérys bok *Lille prinsen* (Saint-Exupéry [1946] 1991: 66-72). Lille prinsen möter på sin resa en räv. Rävnen kan inte leka med prinsen eftersom den inte är tam. Då Lille prinsen frågar vad det innebär att vara tam svarar rävnen att det är konsten att fästa sig vid någon. Han fortsätter:

Än så länge är du bara en liten pojke för mig, lik hundratusentals andra små pojkar. Och jag behöver dig inte. Och du behöver inte mig heller. För dig är

jag ingenting annat än en räv lik hundratusentals andra rävar. Men om du tämjer mig, så kommer vi att behöva varandra.

Och räven fortsätter:

- Mitt liv är enformigt. Jag jagar höns och människorna jagar mig. Alla hönor liknar varandra och alla människor liknar varandra. Jag tycker det är litet långtråkigt. Om du tämjde mig skulle det lysa upp min tillvaro. Jag skulle känna igen ljudet av steg, som var olika alla andra. De andras steg kommer mig att försvinna under jorden. Dina steg skulle vara en locksång, som fick mig att titta upp ur lyan. Titta! Ser du sädesfältet där borta? Jag äter inte bröd. Säden är inte till någon glädje för mig. Sädesfält kommer mig inte att tänka på någonting. Och det är synd! Men du har hår som guld. Det blir härligt då du har tämjt mig! Den guldgula säden skall föra tanken till dig. Och jag skall älska vinden som susar i säden ...

Räven tystnade och såg länge på Lille prinsen:

- Tämj mig, är du snäll!

”Om du vill ha en vän, så tämj mig” fortsätter räven, och Lille prinsen förklarar att han gärna skulle göra det, men vet inte hur han skall gå tillväga.

- Man måste ha mycket tålamod, svarade räven. Först sätter du dig en bit från mig, till exempel där borta i gräset. Jag tittar under lugg på dig, och du säger ingenting. Men för varje dag kan du sätta dig litet närmare ...

Så tämjer Lille prinsen räven, och när det sedan blir tid för honom att ge sig av gråter räven. Lille prinsen undrar vilken glädje det medfört att han tämjde räven, nu måste han ju gråta. Räven tycker dock att vänskapen är värd sitt pris:

- Jag blir lyckligare när jag ser den gyllene säden.

9. AVSLUTNING

Denna avhandling har behandlat dynamiken i skildrade erfarenheter av kulturella möten inom en kontext av internationella industriprojekt. I inledningen fastslogs att syftet är att *genom en religionsvetenskaplig, reflekterande ansats skapa en djupare förståelse för hur gränser dras upp i de skildringar jag studerar och att belysa vilken roll gränsöverskridanden spelar i skribenternas tolkningar av kulturella möten*. För att ringa in syftet ställdes följande övergripande frågor: Vad är ett kulturellt möte? Hur skapas gränser mellan likhet och olikhet, identifikation och främlingskap i skildringarna, vilka är dessa gränser, hur skildras de och varför behövs de? Överskrids sådana gränser någon gång? När och hur sker det och varför: vilken funktion fyller gränsöverskridandet för tolkningen av kulturella möten? Hur tar sig dessa *gränser och gränsöverskridanden* uttryck i skribenternas tolkningar? Strävan var att skapa en bild av de kulturella möten som skildras i dagböckerna och möjliggöra en djupare förståelse för mötets dynamik.

Frågan om *gränser* – i min tolkning stereotypier – aktualiserade ytterligare frågor: Vilken roll spelar *stereotypier* i dagboksskribenternas skildrade erfarenheter av situationer och relationer som möter dem i arbetet inom internationella industriprojekt? Vilka slags generaliseringar förekommer i materialet? Hur skildras självbilder, bilder av upplevda andra och kulturella möten med hjälp av stereotypier i materialet? Vilka funktioner fyller bruket av dylika bilder i strävan att skapa mening i tillvaron? Eftersom vikten i syftesdefinitionen lades vid dynamiken i de skildrade kulturella mötena aktualiserades också de tillfällen där skribenterna *överskrider* sådana upplevda gränser, där de ser på och beskriver situationer och relationer på ett nytt, annorlunda sätt.

Detta väckte ytterligare frågor: när används stereotypiernas tillrättalagda tolkningsmönster och när upphävs de i skribenternas skildringar? Syftet specificerades därmed till att omfatta hur skribenterna målar upp bilder av sig själva och andra i sina skildringar, hur öppna och slutna bilder (stereotypier) samspelar i deras förklaringar av likhet och olikhet och för dem skapar ett perspektiv på verkligheten. I tolkningen strävades specifikt efter att låta materialets dynamiska och föränderliga karaktär komma fram. Uppgiften är nu att sammanfatta och diskutera avhandlingens resultat och väga dem mot syftesde-

initionen samt att se över de riktlinjer som kunde formas för fortsatt forskning på området.

9.1 *Sammanfattning*

För att finna svar på frågorna i syftesdefinitionen i kapitel ett fördes studien i kapitel två in på en diskussion kring teoretiska och metodologiska utgångspunkter. *Hermeneutiken* lyftes fram som en övergripande teori- och metodtradition som format den *reflekterande* ansats som avhandlingens perspektiv ansluter till. Härmed poängterades den centrala roll som *tolkning* och *förståelse* spelar i kulturella möten och *människans aktiva roll* i mötesituationen lyftes fram. I metodologiskt hänseende konstaterades att en kvalitativ analys influerad av reflexiva förtecken bäst tjänade avhandlingens syfte. Det konstaterades också att det rika analysmaterialet gav möjlighet att lägga an en metod där en kontinuerlig dialog mellan forskarens förförståelse, å ena sidan, samt teorierna och det empiriska materialet, å den andra, utgör grunden för kunskapsskapandet.

Därefter diskuterades de för avhandlingen centrala begreppen *kultur* och *möte*. Det konstaterades att begreppet kultur inte kan ses som ett statiskt, objektivt kategoriseringsmönster, utan att termen alltid är öppen för tolkning och reflektion. Kultursynen förankrades därmed i den mänskliga dimensionen: gränserna kulturer emellan konstaterades vara abstrakta konstruktioner som förändras i dynamiska processer. Att "tillhöra" en kultur blir således en fråga om hur var och en själv tolkar sin egen belägenhet och position i världen. En för studien gångbar definition av termen *möte* återfanns i Martin Bubers dialogfilosofi. Enligt Buber omfattar människans världssyn alltid en motpart i form av ett Det eller ett Du. Det distanserade förhållningssättet Jag-Det kompletteras av relationen Jag-Du som står för mötet och den ömsesidiga relationen. Jag-Det tolkades som ett slags gränsdragning och Jag-Du som ett gränsöverskridande. Dessa två förhållningssätt konstaterades vara olika men lika viktiga i mänskligt liv.

Utgående från dessa grundläggande ställningstaganden diskuterades hur forskningen kring *kulturella möten* kan byggas upp, och hur andra forskare före mig har arbetat utgående från liknande tolkningspremissor. Denna forskningstradition, som samlades under benämningen *reflekterande forskning kring kulturella möten*, har vuxit fram som en kritik mot de förenklade, materialiserande kultur- och människosyner som ofta används i mångkulturella studier – t.ex. i den tvärvetenskapliga forskningstraditionen interkulturell kommunikation. I linje med den reflekterande forskningsinriktningen definierades *kulturella möten* som gränsöverskridande, konkreta möten mellan

människor: det avgörande är hur aktörerna själva definierar likt och olik på kulturens område snarare än t.ex. nationalitet, religion eller hudfärg.

Här lyftes bl.a. bidrag av forskarna Peter Nynäs, Øyvind Dahl och Iben Jensen fram. Utgående från deras reflekterande infallsvinklar på forsknings temat beskrevs förståelsen som en mångfasetterad process: förutom kunskapsaspekter involverar den också attityder, emotioner och motivationer. Att skapa förståelse är en ömsesidig mänsklig tolkningsprocess där både den egna förståelsen och mötet med en annan förståelsehorisont inryms. En utgångspunkt återfanns även i dessa forskares syn på människan som en unik men samtidigt situerad varelse. Som individ reflekterar människan kring och tolkar sina erfarenheter och skapar mening i dem på ett unikt sätt. Dock formas hon alltid även utifrån av den kultur, den religion och det samhälle hon växer upp inom och identifierar sig med. Kapitel två avslutades med en diskussion kring den kritik som de för studien valda perspektiven mött. Speciellt den kognitiva forskningstraditionens angrepp på hermeneutikens tolkningssträvanden framstod som relevant att bemöta.

Kapitel tre ägnades åt en presentation och diskussion av forskningsmaterialets karaktär och kontext. Det empiriska forskningsfältet, d.v.s. den internationella projektindustrin och byggarbetsplatserna, presenterades. Även det specifika dagboks material som utgör avhandlingens empiri beskrevs. Här konstaterades att studiens syfte är en analys och tolkning av *skildrade uttryck* för erfarenheter av kulturella möten inom den angivna ramen. Således fastslogs att dagböckerna i sig själva betraktas som det studerade fältet, inte som informationskällor om något annat fält. Även insamlingsmetoder och urvalskriterier belystes. Därefter diskuterades ännu de *kontextuella ramar* som omger dagbokstexterna. Här belystes dagböckernas karaktär närmare bl.a. genom en diskussion kring hur skribenterna i sina texter beskriver och värderar *livet på byggarbetsplatsen, arbetet* och *gemenskapen med kollegerna*. *Projekttiden* som en specifik kontext analyserades och slutligen lyftes också några *maktdimensioner* fram som på ett viktigt sätt formar och färgar skildringarna. Dessa tre kapitel utgjorde studiens första del.

Del två i avhandlingen består likaså av tre kapitel. I kapitel fyra inleddes analysen av det empiriska materialet. Här presenterades såväl kognitiv som tolkande forskning kring stereotypier, och det konstaterades att en kombination av dessa traditioner passade syftet bäst. Detta perspektiv beskrevs genom en analogi – *kalejdoskopet*. Eftersom den abstrakta terminologi som används inom stereotypiforskningen inte ansågs lämpad för en analys av fritt formulerat textmaterial av den aktuella typen, introducerades en terminologisk triad bestående av *öppna, slutna* och *låsta bilder* som ett alternativ. Med hjälp av en teoretisk modell analyserades stereotypierna i dagboks materialet utgående från fem olika dimensioner: *innehåll, kategori, homogenitet, betydelse* och *tolkning*.

Analysen av materialet visade att stereotypierna kunde betraktas som *relevanta komponenter* i dagböckerna och att modellen som använts var klargörande och belysande. Analysen stödde också antagandet att stereotypierna i sin roll som gränsmarkörer kan ses som *betydelsemättade bilder* med en viktig roll i *meningsskapandet*. Vidare konstaterades att den framlagda förståelsen av begreppet stereotypi, dess form och funktion, stämde överens med synen på människan som aktiv tolkare och på kulturen som ett dynamiskt och tolkningsmässigt begrepp som studien utgick ifrån. Stereotypianalysen visade därtill att kunskaper aldrig kan skiljas från attityder: de kunskaper vi tar till oss formas av de attityder vi bär med oss in i mötet. Denna poäng noterades redan i inledningen. I anslutning till syftet konstaterades att några av frågorna besvarats: frågan om *vilka* generaliseringar som förekommer i materialet, och delvis frågan om *hur* självbilder och bilder av upplevda andra skildras med hjälp av stereotyper. Gränsdragningarnas funktion kunde dock inte förstås på ett tillfredsställande vis så länge ingen teoretisk beskrivning för den involverade *emotionella* karaktären framställts. En annan fråga som inte kunde föras på djupet gällde *mening*.

För att bättre kunna redovisa för den emotionella aspektens relevans och på ett mera nyanserat sätt kunna diskutera betydelsen av meningsskapande undersöktes gränsdragningarna i kapitel fem ur ett *symbolperspektiv*. Den religionsvetenskapliga symbolteori som användes består av element från socialkonstruktionism, kognitiv psykologi och djuppsykologi. I kapitlet redogjordes för dessa olika ingredienser och valet av det *integrerade* perspektiv som användes i tolkningen av materialet motiverades. Poängterandet av *korrespondensen* mellan yttre tolkningsramar och inre bearbetningar gjorde att denna symbolsyn på ett meningsfullt sätt kunde sammanföras med den reflekterande teoriramen. Att välja ett perspektiv där yttre och inre symboler betraktas som dialogiskt integrerade sågs som en medelväg mellan olika reducerande tendenser.

Utgående från denna teoriram analyserades de symboliska aspekterna av stereotypibruket i form av *rollmönster*, bl.a. rollen *den vite mannen*. Med tyngdpunkt i Alefs och Hes dagböcker togs även rollerna *idealiserade andra* och *radikalt andra* fram. Dessa symboliska rolltolkningar kunde förstås som skapade i en dialog "mellan yttre värld och inre verklighet": dels utgående från kontextuella och kulturbundna tolkningsramar, dels genom individens reflektiva process där värderingar, emotioner och förväntningar vägdes in. Detta sätt att skapa gränser i tolkningen av kulturella möten sammanfördes med Bubers syn på förhållningssättet Jag-Det. Genom att betrakta stereotypierna som symboler kunde gränsdragningens meningsskapande funktionen ges en djupare och mera klargörande belysning. Även de emotionella dragen trädde tydligare fram. Därmed kunde symbolperspektivet ge Jag-Det-förhållningssättets tendens till gränsdragning en ny belysning. Med tanke på syftet

kunde i detta kapitel förståelsen fördjupas kring frågan om gränsernas *meningsskapande funktion* i dagbokskildringarna.

I kapitel sex blev det tid att överge skildringarna av Det-förhållningssätt för att istället analysera möten mellan Jag och Du. Gränserna trädde tillbaka till förmån för *gränsöverskridanden*. Det konstaterades att möten enligt Buber sker i relationen Jag-Du, i stunder där Det-förhållningssättets definierande och betraktande inställning ger vika för en mera omedelbar, ömsesidig närvaro. Att bli Jag för någon annans Du beskrevs som något man förunnas. Detta sätt att definiera ett möte betraktades som ett gränsöverskridande – att se utöver de egna tillrättalagda tolkningsramarna för likhet, olikhet och främlingskap. Analysen av dagböckerna visade att sådana gränsöverskridanden beskrevs i samtliga skildringar: i vissa fall överskreds nationella gränser, i andra aktualiserades andra upplevda skillnadsmarkörer: ålder, utbildning, hierarki, intressen m.m.

Genom att betrakta gränsöverskridande möten med ett Du i ett symbolperspektiv konstaterades att symbolerna både kan *främja* och *förhindra* möten. Liksom avhandlingen i stort byggde denna slutsats på antagandet att människan är en aktiv tolkare av sin livssituation; de dynamiska symbolerna kan därför spela olika roller för olika människor i olika situationer. Det-förhållningssättets rollsymboler – idealiserade och radikalt andra – fick i Jag-Du-relationen sällskap av den *autonomt andre*. Genom Bubers syn på dessa två förhållningssätt som kompletterande snarare än konkurrerande eller hierarkiska kunde de kulturella mötenas dynamik ringas in, vilket var studiens huvudsakliga syfte. Alla skribenter mötte sina motparter på byggarbetsplatsen både som Det och som Du, alla både skapade gränser och överskred dem. I relation till Bubers tänkande beskrevs vikten av att se att inte bara den andre, utan också det egna jaget, förändras i den dynamiska växelverkan mellan skapandet och överskridandet av gränser. För att hörsamma kraven om att beakta kontexten var det också viktigt att framhålla att dessa gränser och gränsöverskridanden inte bara kommer an på individen, utan också på den specifika *situation* och *relation* som de analyserade skildringarna uppkommit inom.

Del tre ägnades åt att sammanfatta analysens resultat. I kapitel sju gick jag explicit in på de specifika bidrag som studien antogs kunna erbjuda den mångkulturella forskningen över lag, och religionsvetenskapen i synnerhet. Synen på de kulturella mötena som *mångdimensionella tolkningsprocesser* lyftes fram som ett bidrag. I min tolkning skapade analysen av materialet och teorierna en djupare förståelse för hur såväl intellektuella kunskaper som samhälleligt och kulturellt förankrade värderingar och attityder formar tolkningen av ett möte. Därtill lyftes individens emotioner och upplevelsevärld fram som en viktig nämnare: genom att personligen bearbeta de "yttre" kunskaperna och attityderna skapar vi egna, unika förhållningssätt till vår omvärld och till oss själva.

Inte bara dimensionerna i det kulturella mötet kunde dock som ett resultat av analysen betraktas som mångfaldiga, utan också relationerna som sådana kunde bättre förstås som en rikt varierad flora av förhållningssätt. Med hjälp av Bubers terminologi kunde *mångfalden av relationer* i materialet belysas: varje skribent skapade gränser för ett vi och ett de genom att använda stereotyper på ett symboliskt sätt. Var och en överskred även de gränser som han själv skapat för att träda in i mötet med ett Du. Att gränsen mellan "mötare" och "icke-mötare" inte går mellan skribenterna, utan *genom* var och en av dem är en viktig slutsats: den kan öka förståelsen för att människan behöver relatera till sin omvärld både som Det och som Du. Förhållningssätten konkurrerar inte med varandra utan *kompletterar* varandra, så att *mötets möjlighet* aldrig kan uteslutas. Slutligen lyftes insikten om *gränsernas gränslöshet* fram. Skapandet av gränser kunde förstås som en viktig och nödvändig strategi i materialets skildringar av kulturella möten, men det handlade inte om strikta och eviga kategoriseringslinjer. Snarare är gränserna som skapas i skribenternas tolkningar öppna och tentativa: de dras upp, överskrids och dras upp igen på nya sätt i en ständigt pågående förvandlingsprocess. Därmed är gränserna inte evigt varaktiga "sanningar" utan, med Bubers formulering, gränslösa till innehåll och halt.

Kapitel åtta ställde de teman och perspektiv som analysen genererat i relation till ett etiskt förhållningssätt. Poängterandet av de många dimensionerna och relationerna samt gränsernas gränslöshet trots nödvändighet kunde eventuellt förstås som uttryck för ett relativistiskt synsätt – men detta tog jag avstånd ifrån. Med hjälp av Wittgensteins begrepp att *se människan i en människa* lyftes den etiska dimension som alltid ingår i mellanmännskliga sammanhang fram. Att se människan i människan avsåg att bemöta sin motpart med en *inställning till en själ* och att erkänna henne som ett eget, *unikt perspektiv på världen*.

Vikten av att sträva efter denna relation till de människor vi står inför poängterades av Buber som *ett Jags ansvar för ett Du*. Utgående från ett sådant moraliskt förhållningssätt blev det tydligt att några enkla rättesnören, t.ex. handböcker, för kulturella möten inte kan komma i fråga. Men regeletiken kan inte heller utbytas mot en relativistisk inställning där "allting duger". Varje möte ställer oss inför ett moraliskt avgörande, det kräver vår uppmärksamhet, vår reflektion och vårt ansvar var gång på nytt. Därmed kan förståelseproblem på det mellanmännskliga planet inte lösas en gång för alla, utan måste ständigt på nytt tas upp till allvarlig, öppen och noggrann *reflektion* i relation till den situation och den människa vi står inför. Denna reflektiva process inbegriper intellektuella ansträngningar, men också de attitydmässiga förståelsenycklar som lyfts fram och därtill individens inre perspektiv, emotioner och tolkningar. Såväl medvetna som omedvetna motiv och attityder spelar in i denna tolkningsprocess som formas av aktören, situationen och relationen. Med

referens till det hermeneutiska perspektivet och bearbetningen av den symboliska dimensionen i kulturella möten har alltså ett kalejdoskopiskt synsätt poängterats.

9.2 *Tillbakablick på metodologin*

I kapitel två uppställdes flera specifika metodologiska mål. Metodologidiskussionen bereddes rikligt med utrymme eftersom jag anser detta vara en viktig del av det vetenskapliga arbetet som formar och färgar alla de andra delarna: hur teorierna förstås och används, hur materialet samlas in och tolkas och vilket slag av kunskap och slutsatser det överhuvudtaget blir tal om m.m. Det blir därför, som konstaterades i kapitel två, viktigt att i studiens slutskede återvända till de metodologiska målsättningarna och fråga: var de välvalda, har de mötts och har de inverkat på analysen?

Först vill jag återknyta till den *kvalitativa analysens* kardinaltanke: att analysen byggs upp som en dialog mellan delar och helhet, mellan material, teori och metod. Hur väl har denna rörelse, den hermeneutiska spiralen, kommit till uttryck i min analys? I studien har teoridiskussioner, metodologiska reflektioner och analys av materialet ständigt åtföljt varandra, så att få kapitel kan anses renodlat teoretiska eller empiriska. Därmed tycker jag att studien på ett konkret sätt illustrerar tanken om dialogisk metod. Materialanalysen och teoridiskussionen är tätt sammanvävda och lika viktiga delar av resonemanget, vilket också angavs vara avsikten. Även om många olika teoriesonemang förts in i texten har de alla kunnat relateras till varandra och till materialet på ett, som jag ser det, meningsfullt sätt. Därför passar, i min mening, studiens delar in i den övergripande helheten, såsom Alasuutari framställde den kvalitativa forskningens mål.

Frågan om *förförståelse* och *reflexiv karaktär* är ett annat spørsmål att återvända till. Vilka svagheter och styrkor har strävan efter en medvetenhet om min egen roll i skapandet av kunskap medfört i arbetet? Jag är medveten om att självreflektionen är nedtonad om man jämför med många andra humanistiska studier. Även om självpositioneringen inte t.ex. ägnats ett eget kapitel tycker jag dock att jag, som Torrkulla formulerade detta krav, tagit med det som är relevant av självanalys i mitt skrivande och försökt att varken tuga ihjäl eller överrösta mig själv eller de andra som framträder i materialet. Jag har därför omgående försökt formulera mig så att det framgår att de resultat som framläggs i studien är *mina tolkningar*, och jag har också på flera ställen poängterat att de val jag gör inte bara är teoretiska och metodologiska, utan också etiska. Därmed signaleras klart den värdemässiga horisont som mitt resonemang utgår ifrån. Speciellt kapitlen två och åtta upplever jag att kan

läsas som min självpositionering och som försök att belysa den förförståelsens horisont som präglat min egen inställning till denna forskningsuppgift.

Även andra kvalitetskrav uppställdes för en tolkande studie av detta slag, framförallt nämndes frågan om objektivitet. Med hjälp av Tranøys terminologiska uppdelning i *ontologisk* och *metodologisk objektivitet* formulerades en strategi för förverkligandet av detta kvalitetskrav: istället för att sträva efter "värdeneutral", opersonlig kunskap (O-objektivitet) riktades ansträngningen mot den senare, M-objektiviteten. Denna passar bättre för en tolkande studie eftersom den erkänner forskningens mänskliga karaktär: det handlar om en verksamhet som utförs av i tid och rum situerade människor med värderingar, strävanden och mål. Vetenskap utan värderingar och tolkning finns inte, och är inte ens i detta sammanhang eftersträvansvärd. M-objektiviteten innefattar därför andra, metodologiska och etiska strävanden: *saklighet, öppenhet, intersubjektivitet, oberoende, noggrannhet, relevans*. Huruvida dessa mål uppnåtts i studien är inte min sak att bedöma, men strävan att uppnå dem har varit seriös. Speciellt viktigt blir det, som jag ser det, att slå vakt om sådana forskningsmässiga värderingar i studier som denna där tolkningen rör sig på flera olika plan: dels finns min forskningsmässiga tolkning av materialet, dels finns skribenternas egna tolkningar av sin projektupplevelse.

Då jag ser tillbaka på den text som jag har skrivit inser jag att även några värderingar som inte lika klart deklarerats har smugit sig in. Detta gäller framförallt mina *ordval* och mitt *sätt att skriva*. Akademiska litteratörer vill naturligtvis presentera trovärdiga resonemang och noggrant formulerade synsätt i sin text, men ofta därtill fångsla med ord och verbal smidighet. Vetenskapliga texter intar således en dubbel roll: dels skall de vara exakta, dels fångslande och vackra. Detta ger upphov till en del metodologisk självkritik för min del. Balansgången mellan vackra och adekvata ord återspeglas emellanåt tydligt i den text jag har färdigställt och alltid har valet inte fallit på det senare. Därmed kan jag eventuellt klandras för ett visst mått av *skönskriveri*.

För mig är dock uttryckssättet oupplösligt sammanknutet med *tolkningen*. Att skapa en beskrivning av någon annans liv och göra kopplingen från levande livet till teorierna och tillbaka igen är ingen enkel uppgift. Min strävan har varit att de faktorer som involveras i forskningsprocessen inte skall förvanskas eller försvinna i behandlingen, utan att allt skall belysas på något sätt. Forskarens möte med en text är alltid en mångfasetterad erfarenhet där influenser från flera vetenskapliga håll och andra påverkande faktorer spelar in. Vi tolkar alltid det vi möter; våra reaktioner, gränsdragningar och förståelser formas av våra utgångspunkter, målsättningar och tolkningar. Summan av de metodologiska resonemang som förts är därför att den kunskap om andra som förmedlas till läsaren, hur krasst det än låter, är såväl *partisk* som *partiell*. Analysen av andra människor återspeglar aldrig helt den andre, men icke desto mindre

ger den en bild som säger något meningsfullt, såvida den andre har fått utrymme som subjekt i dialogen.

De förklaringar som jag erbjudit som resultat av mina analyser skall därför enligt Geertz (1986: 375) inte ses som mekaniska, "facit på hand" svar, utan snarare i enlighet med vad Wittgenstein (1992: 222-246) kallat *aspektseende* (*seeing-as*). Då texten står i centrum, såsom i denna studie, kan skribenternas skildringar av det som sker runt omkring dem betraktas som uttryck för vad de var för sig har sett och upplevt, och min behandling av deras skildringar försöker uppmärksamma olika aspekter i deras seende. Också den tolkning som jag producerar på basis av arbetet med deras texter är ett uttryck för de aspekter som jag, med hjälp av de valda tolkningsmönstren, de facto ser i skildringarna (Wittgenstein 1992: 231). Detta kan återigen fungera som en påminnelse om vikten av att tolkningsarbetet genomförs disciplinerat samtidigt som man lämnar rum för dialog och fortsatt tolkning. Kvalitativ analys har ett öppet bokslut:

Jag ser på landskapet; min blick sveper över det, jag ser alla slags klara och oklara rörelser; *detta* inpräglar sig klart hos mig, *det där* bara helt suddigt. Hur trasigt det vi ser kan te sig för oss! Och se nu efter vad "beskrivning av det sedda" betyder! – Men detta är just vad man kallar en beskrivning av det sedda. Det finns inte *ett egentligt*, äkta fall av en sådan beskrivning – så att det övriga alltså är oklart, väntar på att klagöras eller helt enkelt är avfall som måste sopas undan (Wittgenstein 1992: 230).

Fortsatt forskning

Alla de intressanta frågor som ett empiriskt material eller ett teoriperspektiv ger upphov till kan sällan behandlas i en enskild studie. De nödvändiga avgränsningarna och valen av fokusering medför att många spännande och relevanta frågeställningar måste avskrivas till förmån för andra, som upplevs som mera angelägna. Valet föll för denna studies del på att försöka fördjupa förståelsen för den dynamiska rörelsen mellan gränsdragningar och gränsöverskridanden i skildrade tolkningar av kulturella möten. I förlängningen kunde dock många av de slutsatser och perspektiv som uppkommit under arbetets gång, men som spelat en mera undanskymd roll i förhållande till det huvudsakliga syftet, lyftas fram för mera genomgående och djuplodande analyser.

En av dessa intressanta, men i denna avhandling marginella, reflektioner som med fördel kunde föras vidare gäller frågan om *olika kultursyner*. I denna studie tog jag ställning för en humanistisk kultursyn där tolkning och reflektion ingår som centrala element. Jag tog medvetet avstånd från en essentialistisk kultursyn där kultur och kulturskillnader ses som statiska, definierbara

uppsättningar av seder och bruk som man "tillhör" genom födseln. Istället betraktades kultur som ett begrepp som av olika människor används och förstås på olika sätt i olika sammanhang. Istället för att ses som "objektiva" gränser människor emellan betraktades kultur som ett sätt att skapa tolkningsmässiga gränser mellan ett vi och ett de, mellan främlingar och fränder. I de analyserade dagböckerna användes kulturbegreppet dock på ett alldeles annat sätt. Skribenterna använder ofta begreppet kultur liktydigt med nationalitet: den som är född i Finland tillhör den finländska kulturen och har vissa karakteristiska egenskaper som hon delar med andra i samma kategori och som skiljer henne från dem som tillhör andra kategorier.

Kulturell tillhörighet ses alltså som någonting objektivt definierbart, nästan genetiskt determinerat. Den abstrakta principen, "kulturen", definierar individen. Så skriver t.ex. Bet i ett av de citat som anförts om hur det runt ett förhandlingsbord sitter "tre kulturer" – inte människor. Kultur behandlas också stundvis i texterna som ett civilisationens särmärke: något som vissa har och andra inte. "Finns här överhuvudtaget någon kultur" frågade sig t.ex. Waw i ett av de citat som anförts. Den intressanta fråga som inställer sig är vad denna diskrepans i bruket av kulturbegreppet får för följder – i praktiken och för humaniora som vetenskap. Varför utgår skribenterna från att kultur är ett nästintill naturvetenskapligt begrepp med stark makt över individen? I sina dagbokstexter ger de ju, parallellt med denna "kultur som ett definierbart paket"-retorik, uttryck för insikten att människor är unika individer som inte kan sorteras enligt så enkla kriterier. Varför upplever de då att det på en mångkulturell arbetsplats skall vara möjligt att sortera in folk i kategorier och definiera deras personligheter enligt den upplevda tillhörigheten? Har detta att göra med vårt sätt att lära ut "kulturkunskap" vid våra läroinrättningar? Kunde företrädare för humaniora bära ett större ansvar för att nyansera denna kultursyn?

Även frågan om makt kunde i en framtida studie beredas mera utrymme och granskas ur flera synvinklar. Speciellt viktigt vore det att lyfta fram denna problematik i ett genusperspektiv, något som det empiriska materialets karaktär tyvärr inte möjliggjort i denna analys. I industriprojektens manliga värld är kön definitivt ytterligare en maktdimension som formar och färgar möten och icke-möten, gränser och gränsöverskridanden, och det vore därför intressant och relevant att i en framtida studie fördjupa denna aspekt av analysen.

Ytterligare en polemik som endast vidrörts flyktigt är den övergripande vetenskapsteoretiska kontroversen mellan kognitiva och hermeneutiska perspektiv som idag livligt pågår inom ämnet religionsvetenskap. Utgående från den belysning som denna motsättning fått i avhandlingen vore det intressant att mera på djupet gå in på en teoretisk analys av de olika vetenskapliga ideal och värderingar som präglar bägge synsätten. Vad förenar, vad särskiljer? Finns det vägar mellan lägren eller är de i allt väsentligt varandras motsatser?

Slutligen inställer sig också frågan om praktisk tillämpning: kunde dessa resultat i framtiden användas för att öka förståelsen olika parter emellan inom mångkulturell projektverksamhet?

9.3 Avslutande reflektion

Denna studie har nått sitt slut. Tolv personer som vistats ute i världen och gjort noteringar i en fältdagbok om sina erfarenheter och upplevelser har utgjort de ostridbara centralgestalterna i framställningen. Jag vill därför ge dem det sista ordet. Vad tyckte de om att nå projektets slut? Hur var det att åka hem igen?

Alef, Bet, Gimel och Dalet var alla under sin vistelse främst positivt inställda till projektmiljön och det land som de vistades i. En del negativa generaliseringar och vredesutbrott till trots är de skildrade bilderna av andra oftast idealiserande och den egna självbilden riktas in på samförstånd och förståelse. Dessa fyra skribenter framhåller således att de känner sig tillfreds i det nya landet, att de trivs bra, njuter av vistelsen och inte har bråttom att återvända hem till Finland (Alef: 15, 96; Bet: 45, 111, 120; Gimel: 12; Dalet: 31, 73, 90). Därför skildrar de också ett visst vemod inför hemresan och säger att de kommer att längta tillbaka (Alef: 183, 187; Bet: 116; Gimel: 86). "Det finns så mycket fina saker här som jag verkligen tycker om", skriver Bet, "det är ett fantastiskt land, vackert, grönt, alla vulkaner, alla dessa fantastiska byar och människor ... jag kommer att sakna detta" (Bet: 118). En bar fylld med västerlänningar påminner Alef om att det snart är dags att lämna äventyret och resa hem, något han inte beskriver med odelad glädje:

[Det] kommer att bli jobbigt att komma hem för att omges av dessa bleka människor. Visst är européer trevliga människor, det är inte det, men den vackra hudfärg folket har i denna del av världen är magisk! Att vara omgiven av vackra människor är trevligt! (Alef: 169).

Under de sista dagarna av projektet växer sig dessa känslor allt starkare i Alefs berättelse. En knapp vecka före hemfärden skriver han: "Jag vill inte säga att jag har något emot Europa, men just nu känner jag mycket för [detta land]" (Alef: 187).

Dalet beskriver sin avfärd med blandade känslor, på sätt och vis har detta hunnit bli min hemstad, skriver han; även om det i sig inte är en så speciell stad så har jag fäst mig vid de bekanta kretsarna och vänliga människorna (Dalet: 107f). Gimel beskriver samma känsla: "Jag har kommit till att jag trivts [här]. När man tänker på att åka hem och man vet att man kommer att längta hit vet man att det måste ha varit bra" (Gimel: 86). Under sina sista timmar på projektorten summerar Alef sin upplevelse och uttrycker sin tacksamhet över

att ha fått ta del av projektet som blivit en av de intressantaste perioderna i hans liv (Alef: 191). Bets slutreplik efter sju månader på projektorten genljuder också av beundran:

Jag är glad över att ha fått denna enorma erfarenhet av arbete och arbetsmiljö, och absolut över möjligheten att lära känna ett så fantastiskt land som X. Jag kommer att lämna det med en hel del varierande känslor. [Landet] har gett mig massor, ett sånt rikt land, natur, folk, historia, kultur ... Jag vill säga att [landet] alltid kommer att ha en plats i mitt hjärta. Jag kommer att fara tillbaka hit, kanske inte nästa år men inom 5 år tror jag nog. [...] Heja [landet], dess natur och folk! (Bet: 122)

He, Waw, Zaijn och Tet skriver om känslor inför hemfärden som är betydligt mera lättade. Zaijns dagbok slutar utan att någon summering eller slutreflektion kring projektet och utlandsvistelsen ges. Tet säger sig vara nöjd med sin tid och vad han lärt sig, vilket han hoppas att också de andra involverade (Företaget, PBI, Åbo Akademi) är. Ändå vet han inte säkert om detta är vad han drömmer om för framtiden (Tet: 115, 117). Då han under sina sista dagar visar bygget för en lokal underleverantör skriver han:

Jag tycker att min halvåriga vistelse på siten har varit en mycket bra högskola och så som på alla andra skolor anordnas det en tentamen i slutet och jag tycker att jag klarade mig mycket bra i det eftersom representanterna var mycket nöjda och jag kunde förklara allt för dem. Utan att prisa mig själv alltför mycket kan jag ärligt säga att jag har lärt mig en massa och jag vet hur ett kraftverk byggs och fungerar. Jag förstår NN helt i det att om jag inte fortsätter på Företaget efter att jag blivit färdig har de mist en utbildad arbetare. Men jag måste se om jag vill göra det här arbetet i framtiden. Säg aldrig aldrig (Tet: 115).

He kommenterar inte hemresan nästan alls innan det bär av, efter mer än ett halvt år på projektorten. Dagen för hemresan konstaterar han kort och gott: "Nu bara hem, och det med fart" (He: 118). Waw däremot funderar redan länge på förhand igenom sin vistelse och kommer till sin slutsats: det här är inte för mig. Då det blir dags att resa hem skriver Waw att ni [läsare] knappast kan förstå hur underbart det känns att få lämna denna "skithög" bakom sig (Waw: 181). Bakgrunden till uttalandet återfinns i ett citat från en månad tillbaka: det som finns i Finland och ingen annanstans är kärleken:

Bara en månad kvar och sedan är jag hemma!! Det är kanske en av de bästa saker som hänt mig här eller någonsin kommer att hända. Att fara hem – hit kommer jag inte att längta, inte så mycket någon annanstans i världen heller

för den delen. Det blir skönt att fara hem, för där finns någonting som man inte kan få för pengar ... (Waw: 152).

Jod, Kaf, Lamed och Mem summerar hemresan, liksom så mycket annat i sina dagböcker, som en delad erfarenhet som rymmer både glädje och vemod. Jod berättar sakligt hur han går igenom sina papper för att se att inget blir ogjort innan han åker (Jod: 123). Allt är klart för avresan, skönt att åka, men ändå är han inte odelat glad. Att hinna spela med det lokala fotbollslaget en sista gång beskriver han som viktigt (Jod: 121), och hur skall han vänja sig vid sitt vanliga liv i Finland igen (Jod: 108, 114)? Hemresan skildras med ambivalens – å ena sidan blir det skönt att åka hem, å andra sidan är inget längre som förr.

Stämningen på topp. Egentligen är det nog med ganska blandade känslor man drar härifrån, det är nog rätt bra folk här som man tillbringat det senaste halvåret med. Dessutom har det hänt så massor med saker nästan dagligen att man antagligen kommer att vara uttråkad som fan en lång tid i Finland (Jod: 130).

Mem, vars vistelse ute i världen var avsevärt kortare än de övrigas, börjar planera inför hemresan ett tag på förhand och uttrycker sin förväntan inför denna (Mem: 97, 108). Även han skriver om saker han ännu vill hinna göra innan han åker (Mem: 111) och framhåller att det inte spelar någon roll om avresan skjuts framåt med några dagar: "jag jobbar så länge det behövs" (Mem: 103). Kaf uttrycker klarare sin lättnad över att få resa hem – har detta inte varit en lite för hård skola, ett för högt pris att betala för en magisteravhandling (Kaf: 75)? Att åka hem blir alltså en lättnad: jag klarade det, jublar han (Kaf: 95, 96) – men ändå inte (Kaf: 90):

Det är bara tre veckor kvar [här], sedan tillbaks till Finland. Man märker att ens tankar börjar förflytta sig dit lite i sänder, man blir på ganska gott humör av det. Fast visst kommer jag att sakna alla möjliga saker (människor ...) [här i landet]! (Kaf: 77).

Lamed, slutligen, nämner inte sin hemresa nästan alls innan den står för dörren. Sista dagen på byggarbetsplatsen skriver han med (avsiktligt?) paradoxala ord att han stiger upp tidigt för att "hinna njuta av den sista bittra dagen" (Lamed: 210). Hans summering av den egna upplevelsen rymmer känslor av många olika valörer.

Det är sant att sitevistelse kan förliknas med värnplikt, men den skiljer sig markant åtminstone på en punkt. Avskedets bittra stund av vemod framkallar knappast strida strömmar av tårar hos dem som lämnar armén. Vassa knivar skär i mitt hjärta. Måhända är jag inte de temporära organisationernas

man. Detta var ju aldrig tänkt att vara för evigt och nu är det förbi. Det aldrig återupprepades teori har många skuggsidor. [...] Det var ändå en lättad man som såg havet av lampsken från [staden] bli mindre och till slut försvinna bakom sig i den mörka [...] natten. Inte ens den obarmhäftiga överviktsavgiften bortåt 3000 mk fick mig att längta tillbaka till det land dit jag för första gången anlände för sju månader sedan yr och förvirrad. [...] Tankarna om [landet] är i och för sig delade, men erfarenheten odelat berikande (Lamed: 211).

SUMMARY

CREATING BOUNDARIES – CROSSING BOUNDARIES
Depicted experiences and interpretations of cultural encounters
in international industrial project work

The Dissertation Step by Step

This study deals with dynamic aspects in depicted experiences of cultural encounters in a context formed by international industrial projects. The empirical material used for the thesis consists of field diaries, written for research purposes by Finnish (both Swedish- and Finnish-speaking) students working as trainees on international building sites for a period of approximately six months.

Aim of the Study

The study belongs to the academic field of comparative religion and the aim is *to produce, through reflective analysis, a deeper understanding of how interpretative boundaries are created in the depictions studied and to shed light upon the role of boundary-breaking in the written accounts of cultural encounters.* In order to specify this goal, the following comprehensive questions are raised: What is a cultural encounter? How are the limits between similarity and difference, identification and estrangement created in the texts studied? Which are these boundaries, how are they depicted and why are they needed? Are these kinds of boundaries ever broken? If so, when and how is this done? What is the function of breaking boundaries in the interpretation of cultural encounters? How are these boundaries and boundary-breakings depicted in the texts? The aim is thus to create an image of the cultural encounters depicted in the field diaries and to render possible a deeper understanding of the *dynamics* of the encounter.

The question of boundaries can in my interpretation be connected to *stereotypes*. This brings further questions to the fore: what role is played by stereotypes in the trainees' written accounts of situations and relationships on international project sites? What kinds of generalisations are found in the material? How are self-images, images of experienced others and cultural encounters depicted with the help of stereotypes in the current material? Which functions does the use of such images fill in the trainees' strivings to create meaning? As the emphasis is laid on the dynamics of these depictions, the instances when the trainees break such experienced boundaries are also analysed, i.e. moments when they see and describe situations and relationships in a new, different way.

Thus, the question arises: when are the stereotypes used as interpretative frames easy to handle and when are the stereotypes suspended? The aim is thus specified to include questions of how the trainees in their field diaries draw images of themselves and of others, how open and closed images (stereotypes) interplay in their explanations of similarities and differences and create for them a perspective on reality. In this analysis, I specifically strive to bring out the dynamic and changeable character of the phenomenon under study.

Methodological and empirical issues

In order to find answers to these questions (formulated in chapter 1), the study discusses theoretical and methodological points of departure in chapter 2. As an over-arching theoretical and methodological tradition, *hermeneutic theory* forms the basis of the *reflective* perspective used by the study. Thus, the central roles of *interpretation* and *understanding* in the cultural encounters are emphasised, as is the active role played by human beings in the situation of an encounter. From a methodological point of view, a *qualitative* analysis influenced by *reflective* strivings, serves the aim of the study well. The rich material available for this analysis renders possible a method based on a continuous dialogue between the pre-understandings of the researcher, on the one hand, and theories and empirical material, on the other, as the basis of knowledge creation in the study.

How, then, can the central concepts of *culture* and *encounter* be defined? In this thesis, the notion of culture is not treated as a static, objective template for categorisation. Instead, culture is a concept constantly open to interpretation and reflection. The view of culture is thus anchored in the human dimension: the limits between cultures are abstract constructs changing in dynamic processes. "Belonging to a culture" is not just an "objective definition", but also a question of how we interpret our own situation and position in the world. A definition of the term *encounter* suitable for this

approach is found in Martin Buber's dialogue philosophy. According to Buber, a person's world-view always includes an "other", an opponent in the form of an It or a Thou. The distanced attitude I-It is supplemented by the relation I-Thou, which represents encounters and mutual relationships. I-It is interpreted as a way of creating boundaries, and I-Thou as a way of breaking the boundaries. These two attitudes are different but equally important in human life.

On the basis of these two fundamental dimensions, the issue of *cultural encounters* can be addressed in a reflective way. The research tradition focusing on such interpretative prerequisites can be called *reflective research on cultural encounters*. This line of research has taken form in opposition to the simplified, materialised views of culture and humans so often used in intercultural research and best exemplified by the multidisciplinary research approach of *intercultural communication*. In line with the reflective research tradition, this study defines cultural encounters as boundary-breaking, tangible encounters between human beings. The decisive factor is how the actors themselves define similarity and difference where culture is concerned, rather than e.g. nationality, religion or skin-colour.

The research carried out by Scandinavian scholars of theology and the humanities such as Peter Nynäs, Øyvind Dahl and Iben Jensen should receive special mention at this point. In their approaches to the research on cultural encounters, these scholars have emphasised that understanding is a complex process; it involves aspects of intellectual knowledge as well as attitudinal, emotional and motivational dimensions. Reaching an understanding is a reciprocal, human process of interpretation which contains our own pre-understanding as well as the encounter with the other and her/his horizon of understanding. Another point stressed by these researchers is the view of man as a unique but, at the same time, situated being. As individuals, we reflect upon and interpret our experiences and create meaning out of them in unique ways. Nevertheless, we are always also formed from the "outside" by the culture, the religion and the society we grow up in and identify with. The hermeneutical perspective chosen for this study, however, is also criticised, especially by researchers from the cognitive tradition, who feel that too much emphasis is placed on the interpretative aspects, and too little on the actual *explaining*. Dealing with this critique thus becomes another, if minor, aim of this study.

Chapter 3 of this study presents and discusses the research character and context of the empirical material used. As mentioned above, the empirical field under study consists of international industrial building sites, where large-scale construction projects are carried out by a Finnish multinational company. The field diaries analysed are very informal in character, containing slang and colloquial language. Notes have been made on a daily basis, touching upon varied subjects relating to work and spare time, the country of residence,

colleagues, feelings, reflections and so on. My aim is to analyse and interpret these diaries as *written accounts* depicting experiences of cultural encounters in the context under study. Thus, the diaries are seen as a field of study in themselves; not as sources of information on some other field. This is an analysis of how the trainees have chosen to put their experiences into words, not a study of how it “really was” at the sites.

In presenting the material, thus, much effort is laid on clarifying the methods for gathering this material and selecting the diaries to be used in this particular analysis. It is also important to elucidate the contextual frames (time and space) surrounding these diary texts. The trainees often describe feelings of *ambivalence* towards life and work on site and fellowship with the other workers. On one hand, they are impressed by their colleagues, their professional skills and great experience of working all over the world in harsh conditions. But, on the other hand, they do not always approve of the wild way of life belonging to site culture and they doubt whether this is a career they will choose for themselves in the future. It is also important to bring out certain *power relations* relevant to the situations in which the trainees find themselves. In relation to the local workers, they often come to represent the “white man”, an empowered position they are often reluctant to assume. The relation to colleagues is more ambivalent as the trainees are inferior when it comes to experience, but as university students they are superior in education and therefore associated with the supervisors. Thus, the encounters taking place in this milieu are in an important way conditioned by hierarchy.

Stereotypes as symbolic expressions

The second part of the dissertation consists of chapters 4-6. Here, the actual analysis of the empirical material is carried out. Chapter 4 is concerned with the issue of stereotypes as a way of creating boundaries in the interpretation of cultural encounters. A perspective on stereotypes where cognitive aspects are combined with an interpretative approach seems to be a fruitful way of approaching the question regarding the aims and starting-points of this study. Thus, stereotypes are seen as a *mental strategy* adopted as a way of simplifying, categorising and hence coming to terms with the multi-faceted world around us (the cognitive view). Furthermore, stereotypes are seen as *evaluative frameworks creating meaning* (the interpretative view). This combination of perspectives is described by means of an analogy – the *kaleidoscope*. When looking into the kaleidoscope, we see colours and lights forming patterns and images in a multitude of ways. Different persons observe different patterns and the images change as we move our optical toy around. One could say that stereotypes work in the same way: they form patterns in the

eyes of the spectator according to her interpretation and values, the situation at large and many other factors.

The abstract terminology used in the research on stereotypes cannot be applied unproblematically to the freely formulated texts analysed in this study. Therefore, a terminological triad consisting of *open*, *closed* and *locked* images is introduced as an alternative. The analysis of the stereotypes in the material is centred on five dimensions: *content*, *category*, *homogeneity*, *salience/meaning* and *interpretation*. The analysis shows that stereotypes can be viewed as a relevant component in the field diaries. It also gives support to the idea that stereotypes as markers of boundaries can be understood as *meaning-bearing images* playing important roles in the process of meaning-creation.

Furthermore, this perspective on stereotypes, forms as well as functions, is in tune with the basic views of this work, i.e. the view of man as an active interpreter and of culture as a dynamic concept open to different interpretations. The analysis of stereotypes also shows that knowledge can never be separated from the attitudinal dimension; the facts that we embrace are formed by the attitudes we bring with us to the encounter. This was already noted at the beginning in the discussion of hermeneutics. Regarding the aim of the study, some of the questions posed receive answers through an analysis of stereotypes: the question of *which* generalisations are used in the material and, in part, the question of *how* self-images and images of others are depicted with the help of stereotypes in the material. The function of creating boundaries in the material cannot, however, be understood satisfactorily on the basis of this analysis, as no light is shed on the strongly *emotional character* of the simplifying images. Another question not yet illuminated in a thorough way concerns *meaning*.

In order to give a fuller account of the relevance of the emotional aspects and be able to discuss in a more nuanced way the importance of meaning-creation, the question of constructing boundaries in the depictions can be viewed in a *symbol perspective*. This is done in chapter 5 of this study. The symbol theory used in this chapter has been put forward by several scholars of comparative religion on the basis of research findings from social construction theory, cognitive psychology and depth psychology. The combination of these specific symbol theories into a broader view is called an *integrated perspective*. The correspondence between external (cultural, social) frames of reference and internal (personal, psychological) treatments is strongly emphasised in this view of symbols. Therefore, it can be combined with the reflective theory frame in a meaningful way. Choosing a perspective of symbols where external and internal interpretative patterns are seen as dialogically integrated is a middle course between strong reductive tendencies.

Based on this theoretical frame, the symbolic aspects of the use of stereotypes is studied in the field diaries. Symbolic forms of expression can be found

especially in the form of role patterns, e.g. the *White Man*. With special emphasis on two of the diaries, this chapter also discusses the roles of the *idealised other* and the *radically other*. These symbolic role interpretations are understood as created in a dialogue between “outer world and inner reality”, i.e. through both a contextually and culturally bound process and an individual reflective process where values, emotions and expectations play a part. This way of creating boundaries in the interpretation of cultural encounters is also connected to Buber’s description of the I-It attitude. By treating the stereotypes as symbols, the function of boundaries as meaning-creators can be given deeper and clearer elucidation. Also the emotional traits come more clearly to the fore. Thereby, the tendency to create boundaries included in the I-It attitude can be given a new rendition through symbol analysis. Regarding the aim of the study, then, a deeper understanding is gained about the meaning-creating functions of the boundaries depicted in the field diaries.

Crossing the boundaries of estrangement

In chapter six, the I-It attitude is left aside and the focus turns to the task of analysing encounters between an I and a Thou. Thus, creating boundaries is supplemented by *crossing boundaries*. According to Buber, an encounter takes place in the I-Thou relationship, i.e. in the moments where the defining and observing It-attitude give way to a more direct, mutual presence. Becoming an I for somebody else’s Thou is a privilege granted to us. This way of defining an encounter can be interpreted as a crossing of boundaries; to see beyond the self-made convenient frames of interpretation considering similarity, difference and estrangement. The analysis of the empirical material shows that these kinds of boundary-crossings can be found in each diary. In some texts, the boundaries crossed are national borders; in other depictions the markers of difference experienced are e.g. age, education, hierarchy, interest and so on.

When regarding these boundary-crossing encounters with a Thou in a symbol perspective, it can be pointed out that the symbols can further as well as hinder the encounter. This conclusion, along with the rest of the study, rests on the assumption that human beings are active interpreters of their own life situations; the dynamic symbols can, therefore, play different parts in different lives and different situations. The role symbols of the It-attitude – the idealised and radically others – are, in the I-Thou relation, accompanied by the *autonomous other*. By reference to Buber’s notion of these two attitudes as *completing* rather than competing with each other, the dynamics of cultural encounters are addressed – one of the central aims of the study. Every trainee can be said to encounter the other on site both as an It and as a Thou, both creating and crossing the boundaries of their own interpretations. In connec-

tion with Buber's reasoning, the importance of seeing that not only the other but also the self changes in this dynamic interplay should be emphasised. In order to respond to the requirement set out in chapter 2 of taking the context into account, it is also essential to point out that these boundaries and the crossing of them are not dependent just on the individual, but also on the specific situations and relationships within which the depictions have arisen.

Central Conclusions and Findings of the Study

The last three chapters of the dissertation, chapters 7-9, summarise the findings of the study and the conclusions drawn on the basis of the analysis. Chapter 7 directly addresses the question of which new results and ideas this study can offer research on intercultural issues at large, and specifically the field of comparative religion. The view of cultural encounters as *multidimensional processes of interpretation* can be noted as an initial contribution. In my view, the analysis of the empirical material and of the theories offered a renewed and deeper understanding of how intellectual knowledge, as well as socially and culturally anchored values and attitudes, form the interpretation of an encounter. Furthermore, the individual emotions and world of experience are emphasised as important aspects in this process; by personally working through "external" knowledge and attitudes, we create individual, unique ways of relating to the surrounding world, to others and to ourselves.

As a result of the analysis, not only are the dimensions of the cultural encounter viewed as multi-faceted, but also the relationships as such can, in my opinion, be understood more fully as a richly varied spectrum of attitudes. With reference to the terminology of Buber, the *diversity of relationships* in the material can be illuminated. Every trainee creates the boundaries of an "us" and a "them" by using stereotypes in a symbolic way, but every one of them also crosses the very boundaries they have formed in order to step into the encounter with a Thou. The line between those who encounter others and those who do not does not run *between* the trainees, but rather *through* each and every one of them. This is an important conclusion as it can open the way for a fuller understanding of the human situation in this context and the fact that human beings need to relate to their surroundings as an It *as well as* a Thou. The two attitudes do not compete, they *complement* each other. Therefore, *the possibility of the encounter* can never be excluded *a priori*.

Finally, the notion of *limitless limits* may be emphasised as an essential conclusion of this study. Building up boundaries is understood as an important and necessary strategy in the interpretations of cultural encounters depicted in the field diaries. But these are not strict and everlasting limits of categories. Rather, these limits created by the trainees in their interpretations are

open and tentative: they are drawn, trespassed and drawn again in new ways in a constantly ongoing process of transformation. Therefore, these limits are not “eternal truths”, but rather limitless in their content and character.

Chapter 8, finally, relates the themes and perspectives generated by the analysis to an ethical perspective. Underlining the several dimensions and relationships and the limitless, but necessary, character of the limits drawn between us and them could perhaps be understood as a relativistic view – but I would like to distance myself from such a conclusion. Building on Wittgenstein’s notion of seeing the human in the human, the ethical dimension always included in interpersonal encounters is brought to the fore. Seeing the human in the human refers to a way of encountering it with an “attitude towards a soul”, to recognise it as a *unique perspective on the world*. The significance of striving towards this kind of relation to people we meet is pointed out by Buber as the *responsibility of an I for a Thou*.

From such an ethical perspective it becomes clear that there are no legitimate short-cuts or fast-lanes for cultural encounters, a claim put forward e.g. in hand books. We must dismiss an ethics of rules and regulations in this case. At the same time, however, one must not fall into the opposite camp either, i.e. the relativistic notion of “anything goes”. The encounter with another person always places us in the situation of a moral decision; it requires our attention, reflection and responsibility – every time anew. Therefore, the problem of understanding cannot, on an interpersonal level, be solved once and for all; it has to be addressed time and time again in a sincere, open and thorough process of reflection in relation to the specific situation and the specific person that we stand before.

This reflective process includes intellectual efforts, but attitudinal keys such as openness, empathy, respect, a willingness to understand, curiosity and interest are also needed in order to overcome the barriers of estrangement. Furthermore, one must not forget the inner perspective of the individual adding emotional and interpretative aspects to the process. Conscious, as well as unconscious, motives and attitudes play a part in the many-faceted process of interpretation, formed by the actor, the situation and the relationship. In relation to the hermeneutic perspective and the underlining of the symbolic dimensions included in the process a kaleidoscopic view of cultural encounters is thus presented.

KÄLLOR OCH LITTERATUR

Empiriskt material:

Tolv fältdagböcker förda av studerande vid Åbo Akademi och Åbo Handelshögskola som inom ramen för *Forskningsinstitutet för Projektbaserad Industri* (PBI) vistats på industriella byggarbetsplatser på olika håll i världen åren 1998 till 2001. Materialet uppbevaras av PBI, Slottsgatan 10, 20100 Åbo, Finland. Materialet är konfidentiellt.

Opublicerad litteratur:

Illman, Ruth (2003): *Kalejdoskopiska bilder. Stereotyper som symboliska motiv i skildrade erfarenheter av kulturella möten*. Opublicerad licentiatavhandling i religionsvetenskap, Åbo Akademi.

Karrbom, Tina (2003): *Det tillfälligas praktik*. Manuskript till doktorsavhandling i industriell ekonomi (30.1 2003). Stockholm: Kungliga Tekniska Högskolan.

Karrbom, Tina & Marcus Lindahl, Johan Pöntinen, Peter Nynäs, Magnus Gustafsson (1999): *PBI-forskarens Site-handbok*. Åbo: Åbo Akademi/Research Group for Project-Based Industry.

Persson, Magnus (1997): *Hjalmar Sundéns rollteori*. Opublicerad avhandling pro gradu i religionsvetenskap, Åbo Akademi.

Pöntinen, Johan (1999): *Processerna i ett projekt*. Opublicerad avhandling pro gradu i företagsledning och organisation, Åbo Akademi.

Sundberg, Linda (2002): *Meningsskapande i en främmande kultur. En narrativ studie av fem dagböcker skrivna av studerande som praktiserat inom internationell projektbaserad industri*. Opublicerad avhandling pro gradu i sociologi, Åbo Akademi.

Publicerad litteratur:

- Adorno, Theodor *et al* (1950): *The Authoritarian Personality*. New York: Harper & Row Publishers.
- Adu-Gyan, Kems & Ahmad Ahmadi, Vedran Omanovic, Gill Widell (2000): Om (stereo)typifieringars (ir)rationalitet – utveckling av en teoretisk ansats. Ingår i: *Mångfald, diskriminering och stereotyper: tre forskaruppsatser om mångfald*. Halmstad: Rådet för arbetslivsforskning.
- Ahonen, Risto A. (2002): Lähetystyön murrosvaihe ja kumppanuuden ajatus kansainvälisenä haasteena. Ingår i: *Kohtaamisen haaste. Näkökulmia kulttuurienväliseen vuoropuheluun* utgiven av Mari Pöntinen. Helsingfors: Finska Missionssällskapet.
- Alasuutari, Pertti (1995): *Researching Culture. Qualitative Method and Cultural Studies*. London: Sage Publications.
- Allport, Gordon W. ([1954] 1986): *The Nature of Prejudice*. Reading, Massachusetts: Addison-Wesley Publishing Company.
- Alting von Geusau, Frans A. M. (1995): Cultural Diplomacy and National Stereotypes: For Official Use Only? Ingår i *Stereotypes and Nations* utgiven av Teresa Walas. Krakow: International Cultural Centre.
- Alvesson, Mats & Kaj Sköldbberg (1994): *Tolkning och reflektion. Vetenskapsfilosofi och kvalitativ metod*. Lund: Studentlitteratur.
- Anttonen, Marjut (1999): *Etnopolitiikkaa Ruijassa. Suomalaislähtöisen väestön identiteettien politisoituminen 1990-luvulla*. Helsingfors: Suomalaisen kirjallisuuden seura.
- Anttonen, Veikko (1996): *Ihmisen ja maan rajat. 'Pyhä' kulttuurisena kategoriana*. Helsingfors: Suomalaisen kirjallisuuden seura.
- Argyle, Michael (1991): *Cooperation. The Basis of Sociability*. London: Routledge.
- Atran, Scott (1990): *Cognitive Foundation of Natural History. Towards an Anthropology of Science*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Aune, Michael & Valerie DeMarinis (red.) (1996): *Religious and Social Ritual. Interdisciplinary Explorations*. New York: State University of New York Press.
- Axtell, Roger E. (red.) (1990): *Do's and Taboos around the World*. New York: Wiley.
- Barinaga, Ester (2002): *Levelling Vagueness. A Study of Cultural Diversity in an International Project Group*. Stockholm: The Economic Research Institute, Stockholm School of Economics.
- Barth, Fredrik (1994a): *Manifestasjon og process*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Barth, Fredrik (1994b): A Personal View of Present Tasks and Priorities in Cultural and Social Anthropology. Ingår i *Assessing Cultural Anthropology* utgiven av Robert Borofsky. New York: McGraw-Hill Inc.

- Bartminski, Jerzy (1995): Poland's Neighbours in the Eyes of Polish Students. Ingår i *Stereotypes and Nations* utgiven av Teresa Walas. Krakow: International Cultural Centre.
- Bell, Linda (1999): Public and Private Meanings in Diaries: Researching Family and Childcare. Ingår i *Qualitative Research Vol II* utgiven av Alan Bryman & Robert G. Burgess. London: Sage Publications.
- Bennett, Milton J. (1998): Intercultural Communication: A Current Perspective. Ingår i *Basic Concepts of Intercultural Communication* utgiven av Milton J. Bennett. Yarmouth, Maine: Intercultural Press.
- Berg, Magnus & Veronica Trépagny (red.) (1999): *I andra länder. Historiska perspektiv på svensk förmedling av det främmande*. Lund: Historisk media.
- Berger, Arthur Asa (1999): *Kulturstudier. Nyckelbegrepp för nybörjare*. Lund: Studentlitteratur.
- Berger, Peter & Thomas Luckmann ([1966] 1991): *The Social Construction of Reality*. London: Penguin University Books.
- Bergstrand, Göran & Carl-Erik Brattemo, Carl Reinhold Bråkenhielm, Owe Wikström (1990): *Evighetens ansikte. Essayer kring symbol och myt i konst, litteratur och religion*. Delsbo: Bokförlaget Åsak.
- Berting, Jan & Christiane Villain-Gandossi (1995): The Role and Significance of National Stereotypes in International Relations: An Interdisciplinary Approach. Ingår i *Stereotypes and Nations* utgiven av Teresa Walas. Krakow: International Cultural Centre.
- Bloch, Maurice (1998a): *How We Think They Think. Anthropological Approaches to Cognition, Memory, and Literacy*. Oxford: Westview Press.
- Bloch, Maurice (1998b): Why Trees, too, Are Good to Think with: Towards an Anthropology of the Meaning of Life. Ingår i *The Social Life of Trees. Anthropological Perspectives on Tree Symbolism* utgiven av Laura Rival. New York: Berg/Oxford International Publishers.
- Borofsky, Robert (1994a): Rethinking the Cultural. Ingår i *Assessing Cultural Anthropology* utgiven av Robert Borofsky. New York: McGraw-Hill Inc.
- Borofsky, Robert (1994b): The Cultural in Motion. Ingår i *Assessing Cultural Anthropology* utgiven av Robert Borofsky. New York: McGraw-Hill Inc.
- Boyer, Pascal (red.) (1994): *Cognitive Aspects of Religious Symbolism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Boyer, Pascal (1993): *The Naturalness of Religious Ideas*. Berkeley: University of California Press.
- Braarvig, Jens (1997): The Function of Religious Rites in Creating and Sustaining the "Meaning" of Symbols. A Commentary to Aristotle's De Interpretatione. Ingår i *In Search of Symbols* utgiven av Jens Braarvig & Thomas Krogh. Oslo: Novus forlag.
- Brembeck, Helene (2002): Att hantera annorlundahet. Ingår i: *Ljuskärden. Meddelanden från Etnologiska institutionen, Göteborgs universitet nr 19. Tema Stereotypier*, s. 99-115.
- Brown, Rupert (1995): *Prejudice – Its Social Psychology*. Oxford: Blackwell Publishers.

- Bråkenhielm, Carl Reinhold (2001a): *Livsåskådningsforskning – vad är det?* Ingår i *Världsbild och mening. En empirisk studie av livsåskådningar i dagens Sverige* utgiven av Carl Reinhold Bråkenhielm. Nora: Nya Doxa.
- Bråkenhielm, Carl Reinhold (2001b): *Blick för mönster. Att studera livsåskådningar i verkligheten och litteraturen.* Ingår i *Modernitetens ansikten. Livsåskådningar i nordisk 1900-talslitteratur* utgiven av Carl Reinhold Bråkenhielm och Torsten Pettersson. Nora: Nya Doxa.
- Buber, Martin ([1947] 2002): *Between Man and Man*. London: Routledge.
- Buber, Martin ([1954] 2000): *Det mellanmännsliga*. Ludvika: Dualis förlag.
- Buber, Martin ([1951] 1997): *Distans och relation*. Ludvika: Dualis förlag.
- Buber, Martin ([1962] 1995): *Logos*. Ludvika: Dualis förlag.
- Buber, Martin ([1923] 1994): *Jag och Du*. Ludvika: Dualis förlag.
- Buber, Martin ([1932] 1993a): *Dialogens väsen*. Ludvika: Dualis förlag.
- Buber, Martin ([1960] 1993b): *Människans väg*. Ludvika: Dualis förlag.
- Buber, Martin ([1953] 1993c): *Om uppfostran*. Ludvika: Dualis förlag.
- Buber, Martin ([1955] 1991): *Människan och hennes bildkonst*. Ludvika: Dualis förlag.
- Christensen, Olav (1997): *Diskriminering og rasisme*. Ingår i *Flerkulturell forståelse* utgiven av Thomas Hylland Eriksen. Oslo: Universitetsforlaget.
- Cook, John W. (1999): *Morality and Cultural Difference*. New York: Oxford University Press.
- Crapanzano, Vincent (1992): *Hermes' Dilemma and Hamlet's Desire. On the Epistemology of Interpretation*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Csordas, Thomas J. (1990): *Embodiment as a Paradigm for Anthropology*. Ingår i *Ethos* 18/1990, s. 5-47.
- Dahl, Øyvind (2001): *Møter mellom mennesker – Interkulturell kommunikasjon*. Oslo: Gyldendal.
- Dahl, Øyvind (1995a): *The Use of Stereotypes in Intercultural Communication*. Ingår i *Essays on Culture and Communication* utgiven av Torben Vestergaard. Aalborg Universitet: Language and Culture Contact, Issue 10.
- Dahl, Øyvind (1995b): *Some Trends in the Development of the Field of Intercultural Communication in the United States*. Ingår i *Intercultural Communication and Contact* utgiven av Øyvind Dahl. Stavanger: Misjonshøgskolens Forlag.
- Dahlén, Tommy (2001): *Hantera kulturkrockar: hur ett transnationellt yrke växer fram och hålls ihop*. Ingår i *Flera fält i ett. Socialantropologer om translokala fältstudier* utgiven av Ulf Hannerz. Stockholm: Carlssons Bokförlag.
- Dahlén, Tommy (1997): *Among the Interculturalists*. Stockholm Studies in Social Anthropology, 38. Stockholm: Almqvist & Wiksell International.
- DeMarinis, Valerie (1998): *Tvärkulturell vård i livets slutskede. Att möta äldre personer med invandrarbakgrund*. Lund: Studentlitteratur.

- DeMarinis, Valerie (1996): *Transplanting Rites: The Psychosocial Role of Religious Ritual in Cross-Cultural Adjustment*. Ingår i *Clinical Psychology of Religion. Emerging Perspectives from European and North American Voices* utgiven av Valerie DeMarinis & Owe Wikström. Stockholm: Forskningsrådsnämnden.
- Denzin, Norman K. & Yvonna S. Lincoln (1998): *Entering the Field of Qualitative Research*. Ingår i *The Landscape of Qualitative Research* utgiven av Norman K. Denzin & Yvonna S. Lincoln. London: Sage Publications.
- Dilman, Ilham (1987): *Love and Human Separateness*. Oxford: Basil Blackwell.
- Ehn, Billy & Barbro Klein (1994): *Från erfarenhet till text. Om kulturvvetenskaplig reflexivitet*. Stockholm: Carlssons bokförlag.
- Ekstrand, Thomas & Gabriella Gustafsson, Petra Junus (2001): *Religionsvetenskap. En inledning*. Lund: Studentlitteratur.
- Eriksen, Thomas Hylland (2000): *Små platser – stora frågor. En introduktion till socialantropologi*. Nora: Nya Doxa.
- Eriksen, Thomas Hylland (red.) (1997a): *Flerkulturell forståelse*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Eriksen, Thomas Hylland (1997b): *Kultur, kommunikasjon og makt*. Ingår i *Flerkulturell forståelse* utgiven av Thomas Hylland Eriksen. Oslo: Universitetsforlaget.
- Eriksen, Thomas Hylland (1997c): *Identitet*. Ingår i: *Flerkulturell forståelse* utgiven av Thomas Hylland Eriksen. Oslo: Universitetsforlaget.
- Eriksen, Thomas Hylland (1994): *Kulturelle veikryss. Essays om kreolisering*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Eriksen, Thomas Hylland (1993): *Symbolic Power Struggles in Inter-cultural Space*. Föreläsning vid symposiet "Culture in the Global Village", Lund, <http://folk.uio.no/geirthe/Symbolic.html> (16.2 2004).
- Fine, Michelle (1998): *Working the Hyphens. Reinventing Self and Other in Qualitative Research*. Ingår i *The Landscape of Qualitative Research* utgiven av Norman K. Denzin & Yvonna S. Lincoln. London: Sage Publications.
- Flodell, Sven Arne (red.) (1998): *Möte med människor av annan tro*. Skellefteå: Norma.
- Gadamer, Hans-Georg ([1975] 2002): *Truth and Method*. New York: Continuum.
- Gaita, Raimond (2001): "Hellre en än tio". Ingår i *Moralfilosofiska essäer* utgiven av Joel Backström & Göran Torrkulla. Stockholm: Thales.
- Gaita, Raimond (1999): *A Common Humanity. Thinking about Love & Truth & Justice*. Melbourne: Text Publishing.
- Gaita, Raimond (1991): *Good and Evil: An Absolute Conception*. London: Macmillan Press.
- Geels, Antoon (2000): *Kristen mystik: ur psykologisk synvinkel*. Skellefteå: Norma.
- Geels, Antoon (1998): *Judisk mystik: ur psykologisk synvinkel*. Skellefteå: Norma.

- Geels, Antoon (1996): Att dö före döden. Om jagets utplåning och pånyttfödelse i religionens värld. Ingår i *Mänskliga gränsområden. Om extas, psykos och galenskap* utgiven av Johan Cullberg, Karin Johannisson & Owe Wikström. Stockholm: Natur och Kultur.
- Geels, Antoon & Owe Wikström (1993): *Den religiösa människan – psykologiska perspektiv*. Lund: Löberöd.
- Geertz, Clifford (1988): *Works and Lives. The Anthropologist as Author*. Oxford: Polity Press.
- Geertz, Clifford (1986): Making Experiences, Authoring Selves. Ingår i *The Anthropology as Experience* utgiven av Victor Turner & Edward Bruner. Chicago: University of Illinois Press.
- Geertz, Clifford ([1973] 1993): *The Interpretation of Cultures*. London: Fontana Press.
- Goodenough, Ward H. (1994): Toward a Working Theory of Culture. Ingår i *Assessing Cultural Anthropology* utgiven av Robert Borofsky. New York: McGraw-Hill Inc.
- Gothóni, René (2002a): The Notion of 'Understanding' in Pilgrimage Studies. Ingår i *Styles and Positions. Ethnographic Perspectives in Comparative Religion* utgiven av Heikki Pesonen, Tuula Sakaranaho, Tom Sjöblom & Terhi Utriainen. Helsingfors: Helsingfors universitet, Religionsvetenskapliga institutionen.
- Gothóni, René (2002b): Humanioras egenart. Ingår i *Att förstå inom humaniora* utgiven av René Gothóni. Helsingfors: Finska Vetenskaps-Societeten.
- Gudykunst, William B. (1988): *Culture and Interpersonal Communication*. Newbury Park: Sage Publications.
- Gustafsson, Claes (2001): Det stora äventyret. Om projektorganisationens ledningsmässiga poänger. Ingår i *Finsk Tidskrift* 4-5/2001 s. 167-181.
- Gustafsson, Magnus (2002): *Att leverera ett kraftverk. Förtroende, kontrakt och engagemang i internationell projektindustri*. Åbo: Åbo Akademis Förlag.
- Gustafsson, Magnus & Tina Karrbom, Ruth Illman, Marcus Lindahl, Kim Wikström (2002): Fields of Mud. Some Notes on Mass Participant Observation. Ingår i *Project Perspectives* utgiven av Kim Wikström, Magnus Gustafsson & Ruth Illman. Åbo: Research Institute for Project-Based Industry.
- Gyilling, Heta Aleksandra (2002): Millaisilla arvoilla tutkimusta voidaan perustella? Ingår i *Tutkijan eettiset valinnat* utgiven av Sakari Karjalainen, Veikko Launis, Risto Pelkonen & Juhani Pietarinen. Helsingfors: Gaudeamus.
- Hacking, Ian (1999): *The Social Construction of What?* New York: Harvard University Press.
- Hall, Edward T. (1969): *The Hidden Dimension*. New York: Anchor Press.
- Hall, Stuart (1997): *Representation. Cultural Representations and Signifying Practices*. London: Sage Publications.
- Hannerz, Ulf (2001): När fältet blir translokalt. Ingår i *Flera fält i ett. Socialantropologer om translokala fältstudier* utgiven av Ulf Hannerz. Stockholm: Carlssons Bokförlag.

- Hanvey, Robert (1986): Cross-Cultural Awareness. Ingår i *Toward Internationalism. Readings in Cross-Cultural Communication* utgiven av Louise Fiber Luce & Elise C. Smith. Cambridge, Massachusetts: Newbury House.
- Heinonen, Reijo E. (2002): *Complementarity of Cultures and Civilizations*. Islamic Educational, Scientific and Cultural Organization. www.unesco.org/ma/DAC/ANG/Reijo.E.Heinonen.htm (17.10 2002).
- Heinonen, Reijo E. (1997): *Arvomuisti kehitysyhteistyössä*. Åbo: Painotalo Gillot.
- Hendry, Joy (1999): *An Introduction to Social Anthropology. Other People's Worlds*. London: MacMillan Press LTD.
- Hertzberg, Lars (2002): Om inlevelsens roll i filosofin och humaniora. Ingår i *Att förstå inom humaniora* utgiven av René Gothóni. Helsingfors: Finska Vetenskaps-Societeten.
- Hertzberg, Lars (2001a): Om att vara en nästa. Ingår i *Moralfilosofiska essäer* utgiven av Joel Backström & Göran Torrkulla. Stockholm: Thales.
- Hertzberg, Lars (2001b): Moralen finns men endast i oss själva. Ingår i *Hufvudstadsbladet* 30.4 2001.
- Hertzberg, Lars (1995): Förståelsen och dess gränser. Ingår i *Glänta* 1-2/1995, s. 107-112.
- Hertzberg, Lars (1985): Finns det en forskningsetik? Ingår i *Finsk Tidskrift* 1/1985, s. 9-22.
- Hofstede, Geert (1994): *Cultures and Organizations, Software of the Mind. Intercultural Cooperation and its Importance for Survival*. London: Harper Collins.
- Holland, R. F. (2001a): Gott och ont i handlingar. Ingår i *Moralfilosofiska essäer* utgiven av Joel Backström & Göran Torrkulla. Stockholm: Thales.
- Holland, R. F. (2001b): Moralisk skepticism. Ingår i *Moralfilosofiska essäer* utgiven av Joel Backström & Göran Torrkulla. Stockholm: Thales.
- Holm, Nils G. (1997): *Människans symboliska verklighetsbygge. En psykofenomenologisk studie*. Åbo: Religionsvetenskapliga skrifter nr. 40, Åbo Akademi.
- Holm, Nils G. (1996): Extas, trans och tungotal. Ingår i *Mänskliga gränsområden. Om extas, psykos och galenskap*, utgiven av Johan Cullberg, Karin Johannisson & Owe Wikström. Stockholm: Natur och Kultur.
- Holm, Nils G. (1995): Religious Symbols and Role Taking. Ingår i *Sundén's Role Theory. An Impetus to Contemporary Psychology of Religion* utgiven av Nils G. Holm & Jacob A. Belzen. Åbo: Religionsvetenskapliga skrifter nr. 27, Åbo Akademi.
- Holm, Nils G. (1993): *Religionspsykologins grunder*. Åbo: Religionsvetenskapliga skrifter nr. 13, Åbo Akademi.
- Illman, Karl-Johan & Siv Illman (2003): Psalm 23. Ingår i *Temenos* vol. 37-38 (2001-2002) *Festschrift for Nils G. Holm*, s. 107-130.
- Illman Ruth & Maria Leppäkari (2004): Att analysera symboler. Ingår i *Metodkompassen – kulturvetarens metodbok* utgiven av Lena Marander-Eklund, Ruth Illman & Blanka Henriksson. Åbo: Religionsvetenskapliga skrifter nr. 61, Åbo Akademi.

- Illman (Lillhannus), Ruth (2002a): Open, Closed, and Locked Images. Cultural Stereotypes and the Symbolic Creation of Reality. Ingår i *Intercultural Communication Journal*, www.immi.se/intercultural. Issue 5. (2.4 2003)
- Illman (Lillhannus) Ruth (2002b): Cultural Encounters on International Grounds. Multidimensional Experiences. Ingår i *Reflecting Diversity – Perspectives from Scandinavia* utgiven av Svante Leijon, Ruth Illman (Lillhannus) & Gill Widell. Göteborg: BAS Publishers, Göteborgs universitet.
- Illman (Lillhannus), Ruth (2002c): *Encounters and Dialogue in International Industrial Projects. The Role of Worldviews in the Everyday Life on a Site*. Konferenspaper presenterat vid Society for the Scientific Study of Religion, Annual Meeting, Salt Lake City.
- Illman, Ruth (2001a): Myt, rit och möten i internationell projektindustri. Mystiken kring några motorer i Indien. Ingår i *Finsk Tidskrift* 4-5 / 2001, s. 193-205.
- Illman, Ruth (2001b): I arbetets tecken. Kulturmöten på internationella byggarbetsplatser. Ingår i *Finsk Tidskrift* 7 / 2001, s. 358-370.
- Illman, Ruth & Gill Widell (2001): *Concepts That Make a Difference*. Konferenspaper presenterat vid 16:de Nordiska Företagsekonomiska Ämneskonferensen, Uppsala.
- Illman, Ruth (2000): *Kulturer i allmänhet. Stereotypin som verktyg i kulturmötet*. Åbo: Meddelanden från Ekonomisk-statsvetenskapliga fakulteten vid Åbo Akademi.
- Illman, Siv (2002): *Vad tystnaden sade. Mirjam Tuominens bok 'Gud är närvarande' i religionspsykologisk belysning*. Åbo: Religionsvetenskapliga skrifter nr 57, Åbo Akademi.
- Illman, Siv (1992): *Vere Adest – Religionspsykologisk tolkning av närvarotemat i Olov Hartmans romaner*. Åbo: Åbo Akademis Förlag.
- Janssens, Maddy & Chris Steyaert (2002): Qualifying Otherness. Ingår i *Reflecting Diversity – Perspectives from Scandinavia* utgiven av Svante Leijon, Ruth Illman (Lillhannus) & Gill Widell. Göteborg: BAS Publishers, Göteborgs universitet.
- Jensen, Iben (1998): *Interkulturel kommunikation i komplekse samfund*. Roskilde: Roskilde universitets forlag.
- Karrbom, Tina (2001): Småprat som ljudkuliss. Ingår i *Finsk Tidskrift* nr 3-4 / 2001, s. 218-232.
- Keesing, Roger M. (1994): Theories of Culture Revisited. Ingår i *Assessing Cultural Anthropology* utgiven av Robert Borofsky. New York: McGraw-Hill Inc.
- Ketola, Kimmo (1998a): Mitä on uskontotiede? Ingår i *Näköaloja uskontoon. Uskontotieteen ajankohtaisia suuntauksia* utgiven av Kimmo Ketola, Simo Korkee, Heikki Pesonen, Ilkka Pyysiäinen, Tuula Sakaranaho & Tom Sjöblom. Helsingfors: Yliopistopaino.
- Ketola, Kimmo (1998b): Uskonto ja kognitio. Kognitiivisen antropologian ja uskonnontutkimuksen lähestymistapoja. Ingår i *Näköaloja uskontoon. Uskontotieteen ajankohtaisia suuntauksia* utgiven av Kimmo Ketola, Simo Korkee, Heikki Pesonen, Ilkka Pyysiäinen, Tuula Sakaranaho & Tom Sjöblom. Helsingfors: Yliopistopaino.

- Kinsley, David R. (1993): *Hinduism – A Cultural Perspective*. Englewood Cliffs N.J: Prentice Hall.
- Korkee, Simo (1998): Kertokaa lisää jumalasuhteestanne. Psykoanalyttisia näkökulmia uskontoon. Ingår i *Näköaloja uskontoon. Uskontotieteen ajankohtaisia suuntauksia* utgiven av Kimmo Ketola, Simo Korkee, Heikki Pesonen, Ilkka Pyysiäinen, Tuula Sakaranaho & Tom Sjöblom. Helsingfors: Yliopistopaino.
- Kristeva, Julia (1991): *Främlingar för oss själva*. Lund: Natur & kultur.
- Kuada, John & Hans Gullestrup (1999): Cultural Categories and Profiles: A Framework for Studying Individuals' Behaviour in Organizations. Ingår i *Intercultural Communication and Changing National Identities* utgiven av Marju Lauristin & Leen Rahn. Tartu, Tartu University Press.
- Kurtén, Tage (2000): Predikan och teknik. Den myndiga människans janusansikte. Ingår i *Finsk Tidskrift* nr 9-10/2000, s. 455-466.
- Kurtén, Tage (1997): *Bakom livshållningen*. Åbo: Religionsvetenskapliga skrifter nr. 38, Åbo Akademi.
- Kurtén, Tage (1995): *Tillit, verklighet och värde. Begreppsliga reflektioner kring livsåskådningar hos fyrtioen finska författare*. Nora: Nya Doxa.
- Küng, Hans (1991): *Global Responsibility. In Search of a New World Ethic*. London: SCM Press.
- Lakoff, George (1987): *Women, Fire, and Dangerous Things. What Categories Reveal about the Mind*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Larner, John (1999): *Marco Polo and the Discovery of the World*. New Haven: Yale University Press.
- Larsson, Staffan (1994): Om kvalitetskriterier i kvalitativa studier. Ingår i *Kvalitativ metod och vetenskapsteori* utgiven av Bengt Starrin & Per-Gunnar Svensson. Lund: Studentlitteratur.
- Lehtonen, Mikko (1994): Me muissa: Babar unenamme. Ingår i *Me ja muut. Kulttuuri, identiteetti, toiseus* utgiven av Marjo Kylmänen. Tammerfors: Vastapaino.
- Leppäkari, Maria (2002): *The End Is a Beginning. Contemporary Apocalyptic Representations of Jerusalem*. Åbo: Åbo Akademis förlag.
- Leppäkari, Maria (2001): Jerusalem – en plats i ständig förändring. Ingår i *Kulturell miljö, natursyn och symboliskt landskap – några aspekter på kulturmiljöstudier* utgiven av Lena Marander-Eklund. Åbo: Religionsvetenskapliga skrifter nr. 55, Åbo Akademi.
- Lindahl, Marcus (2003): *Produktion till varje pris. Om planering och improvisation i anläggningsprojekt*. Fields of Flow-serien, Kungliga Tekniska Högskolan. Stockholm: Arvinius förlag.
- Lindfelt, Mikael (2003): *Att förstå livsåskådningar – en metateoretisk analys av teologisk livsåskådningsforskning med anknytning till Anders Jeffners ansatser*. Uppsala: Acta universitatis upsaliensis.
- Lippmann, Walter ([1922] 1949): *Public Opinion*. New York: The MacMillan Company.

- Lübcke, Paul *et al* (1988): *Filosofilexikonet*. Stockholm: Bokförlaget Forum.
- Marander-Eklund, Lena (2000): *Berättelser om barnafödande. Form, innehåll och betydelse i kvinnors muntliga skildring av födsel*. Åbo: Åbo Akademis förlag.
- Martinsson, Lena (2002): Två fetischismstrategier. Ingår i *Ljuskärden. Meddelanden från Etnologiska institutionen, Göteborgs universitet nr 19. Tema Stereotypier*, s. 10-27.
- May, Vanessa (2001): *Lone Motherhood in Finnish Women's Life Stories. Creating Meaning in a Narrative Context*. Åbo: Åbo Akademis förlag.
- McGarty, Craig & Anne-Marie de la Haye (1997): Stereotype Formation: Beyond Illusory Correlation. Ingår i *The Social Psychology of Stereotyping and Group Life* utgiven av Russell Spears, Penelope J. Oakes, Naomi Ellemers & S. Alexander Haslam. Oxford: Blackwell Publishers.
- McGuire, Meredith (1990): Religion and the Body: Rematerializing the Human Body in the Social Sciences of Religion. Ingår i *Journal for the Scientific Study of Religion* 29 (3)/1990, s. 283-296.
- Motturi, Aleksander (2003): *Filosofi vid mörkrets hjärta. Wittgenstein, Fraser och vildarna*. Logos · Pathos nr 2. Göteborg: Glänta produktion.
- Murdoch, Iris ([1970] 2002): *The Sovereignty of Good*. London: Routledge.
- Mäkelä, Klaus (1990): Kvalitatiivisen analyysin arviointiperusteet. Ingår i *Kvalitatiivisen aineiston analyysi ja tulkinta* utgiven av Klaus Mäkelä. Helsingfors: Gaudeamus.
- Mörck, Magnus (2002). Från Lippmann till Bhabha. Stereotypiernas historia. Ingår i *Ljuskärden. Meddelanden från Etnologiska institutionen, Göteborgs universitet nr 19. Tema Stereotypier*, s. 159-181.
- Niiniluoto, Ilkka (2002): Tieteen tunnuspiirteet. Ingår i *Tutkijan eettiset valinnat* utgiven av Sakari Karjalainen, Veikko Launis, Risto Pelkonen & Juhani Pietarinen. Helsingfors: Gaudeamus.
- Nordin, Magdalena (2001): Svenskarna om Sverige och svenskhet. Ingår i *Världsbild och mening. En empirisk studie av livsåskådningar i dagens Sverige* utgiven av Carl Reinhold Bråkenhielm. Nora: Nya Doxa.
- Nordin, Svante (1995): *Filosofins historia. Det västerländska förnuftets äventyr från Thales till postmodernismen*. Lund: Studentlitteratur.
- Nurminen, Eija (1992): En jämförelse mellan skriftliga och muntliga livshistorier. Ingår i *Självbiografi, kultur, liv. Levnadshistoriska studier inom human- och samhällsvetenskap* utgiven av Christoffer Tigerstedt, J.P. Roos & Anni Vilkkö. Stockholm: Symposion.
- Nynäs, Peter (2002): *Intercultural Communication in Industrial Projects – A Question of Cultural Adaption?* Ingår i *Project Perspectives* utgiven av Kim Wikström, Magnus Gustafsson & Ruth Illman. Åbo: Research Institute for Project-Based Industry.
- Nynäs, Peter (2001): *Bakom Guds rygg. En hermeneutisk ansats till interkulturell kommunikation och förståelse i industriella projekt*. Åbo: Åbo Akademis förlag.

- Nynäs, Peter (1998): *Kultur och förståelse. En studie av interkulturell kommunikation mellan säljare och kund inom industriell projektbaserad industri*. Åbo: Meddelanden från Ekonomisk-statsvetenskapliga fakulteten vid Åbo Akademi.
- Oakes, Penelope J. & Katherine J. Reynolds (1997): Asking the Accuracy Question: Is Measurement the Answer? Ingår i *The Social Psychology of Stereotyping and Group Life* utgiven av Russell Spears, Penelope J. Oakes, Naomi Ellemers & S. Alexander Haslam. Oxford: Blackwell Publishers.
- Palm, Anders (2000): Kontext. Ingår i *Tolv begrepp inom de estetiska vetenskaperna* utgiven av Hans-Olof Boström. Stockholm: Carlssons bokförlag.
- Palmer, Michael (1997): *Freud and Jung on Religion*. London: Routledge.
- Patel, Runa & Bo Davidson (1994): *Forskningsmetodikens grunder. Att planera, genomföra och rapportera en undersökning*. Lund: Studentlitteratur.
- Petersson, Bo (1994): *Forskning och etiska koder*. Nora: Nya Doxa.
- Phillips, Dewi Z. (2001): *Religion and the Hermeneutics of Contemplation*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pietarinen, Juhani (2002): Eettiset perusvaatimukset tutkimustyössä. Ingår i *Tutkijan eettiset valinnat* utgiven av Sakari Karjalainen, Veikko Launis, Risto Pelkonen & Juhani Pietarinen. Helsingfors: Gaudeamus.
- Rehn, Alf (2001): Handlandets topologi som projekt hos Michel Serres. Ingår i *Finsk Tidskrift* nr 3-4/2001, s. 182-192.
- Reicher, Stephan & Nick Hopkins, Susan Condor (1997): Stereotype Construction as a Strategy of Influence. Ingår i *The Social Psychology of Stereotyping and Group Life* utgiven av Russell Spears, Penelope J. Oakes, Naomi Ellemers & S. Alexander Haslam. Oxford: Blackwell Publishers.
- Repstad, Pål (2003): Has the Pendulum Swung Too Far? The construction of religious individualism in today's sociology of religion. Ingår i *Temenos* vol. 37-38 (2001-2002) *Festschrift for Nils G. Holm*, s. 181-190.
- Rhees, Rush (2001): Några anmärkningar om Wittgensteins syn på etik. Ingår i: *Moralfilosofiska essäer* utgiven av Joel Backström & Göran Torrkulla. Stockholm: Thales.
- Rival, Laura (1998): Trees, from Symbols of Life to Political Artefacts. Ingår i *The Social Life of Trees. Anthropological Perspectives on Tree Symbolism* utgiven av Laura Rival. New York: Berg/Oxford International Publishers.
- Rolin, Kristina (2002): Tieteen etiikka metodologian näkökulmasta. Ingår i *Tutkijan eettiset valinnat* utgiven av Sakari Karjalainen, Veikko Launis, Risto Pelkonen & Juhani Pietarinen. Helsingfors: Gaudeamus.
- Roth, Klaus (1998): "Bilder in den Köpfen". Stereotypen, Mythen, Identitäten aus ethnologischer Sicht. Ingår i *Das Bild vom Anderen. Identitäten, Mentalitäten, Mythen und Stereotypen in multiethnischen europäischen Regionen* utgiven av Valeria Heuberger, Arnold Suppan & Elisabeth Vyslonzil. Frankfurt am Main: Peter Lang GmbH.

- Runquist, Christina (2002): *Mystik som dialog mellan andligt och världsligt*. Ingår i *Mystiken mitt i världen* utgiven av Antoon Geels. Lund: Skrifter utgivna av Teologiska institutionen vid Lunds universitet.
- Runquist, Christina (1998): *Dynamisk dialog. En analytisk och konstruktiv studie av den religiösa kommunikationens problem på grundval av Martin Bubers dialogfilosofi*. Skellefteå: Norma
- Said, Edward ([1978] 1997): *Orientalism*. Stockholm: Ordfront.
- Saint-Exupéry, Antoine de ([1946] 1991): *Lille prinsen*. Stockholm: Rabén & Sjögren.
- Schwandt, Thomas A. (2000): Three Epistemological Stances for Qualitative Inquiry. Interpretivism, Hermeneutics, and Social Constructionism. Ingår i *Handbook of Qualitative Research* utgiven av Norman K. Denzin & Yvonna S. Lincoln. London: Sage Publications.
- Scruton, Roger (1995): Oikophobia and xenophilia. Ingår i *Stereotypes and Nations* utgiven av Teresa Walas. Krakow: International Cultural Centre.
- Silius, Harriet & Ann-Catrin Östman (1998): Att berätta och lyssna till livshistorier – en diskussion kring våra läsningar. Ingår i *I dialog med kvinnoliv* utgiven av Harriet Silius, Ann-Catrin Östman & Kristin Mattsson. Åbo: Publikationer från institutet för kvinnoforskning vid Åbo Akademi nr. 11.
- Sjöblom, Tom (1998): Merkillistä ja merkittävää. Semiotikka ja uskontotiede. Ingår i *Näköaloja uskontoon. Uskontotieteen ajankohtaisia suuntauksia* utgiven av Kimmo Ketola, Simo Korkee, Heikki Pesonen, Ilkka Pyysiäinen, Tuula Sakaranaho & Tom Sjöblom. Helsingfors: Yliopistopaino.
- Spears, Russell & S. Alexander Haslam (1997): Stereotyping and the Burden of Cognitive Load. Ingår i *The Social Psychology of Stereotyping and Group Life* utgiven av Russell Spears, Penelope J. Oakes, Naomi Ellemers & S. Alexander Haslam. Oxford: Blackwell Publishers.
- Sperber, Dan (1996): *Explaining Culture. A Naturalistic Approach*. Oxford: Blackwell Publishers.
- Stanley, Liz (1999): On Auto/Biography in Sociology. Ingår i *Qualitative Research vol II* utgiven av Alan Bryman & Robert G. Burgess. London: Sage Publications.
- Stifoss-Hanssen, Hans (1995): Roles Constitute Religious Experience. Fiction and Fact in Hjalmar Sundén's Role Theory, Attribution Theory, and Psychodynamic Theory. Ingår i *Sundén's Role Theory. An Impetus to Contemporary Psychology of Religion* utgiven av Nils G. Holm & Jacob A. Belzen. Åbo: Religionsvetenskapliga skrifter nr. 27, Åbo Akademi.
- Sundén, Hjalmar (1959): *Religionen och rollerna. Ett psykologiskt studium av fromhet*. Stockholm: Svenska kyrkans diakonistyrelsens bokförlag.
- Suppan, Arnold (1998): Identitäten und Stereotypen in multiethnischen europäischen Regionen. Ingår i *Das Bild vom Anderen. Identitäten, Mentalitäten, Mythen und Stereotypen in multiethnischen europäischen Regionen* utgiven av Valeria Heuberger, Arnold Suppan & Elisabeth Vyslonzil. Frankfurt am Main: Peter Lang GmbH.

- Suttner, Ernst Christoph (1998): Das Bild vom Anderen aus religionswissenschaftlicher Sicht. Ingår i *Das Bild vom Anderen. Identitäten, Mentalitäten, Mythen und Stereotypen in multiethnischen europäischen Regionen* utgiven av Valeria Heuberger, Arnold Suppan & Elisabeth Vyslonzil. Frankfurt am Main: Peter Lang GmbH.
- Svanberg, Jan (2003): *Schamantropologi i gränslandet mellan forskning och praktik. En studie av förhållandet mellan schamanismforskning och neoschamanism*. Åbo: Åbo Akademis förlag.
- Svenska skrivregler* (2002). Utgivna av Svenska språknämnden. Stockholm: Liber. Andra upplagan.
- Tajfel, Henri (1981): Intergroup Behaviour – II. Group Perspectives. Ingår i *Introducing Social Psychology* utgiven av Henri Tajfel & Colin Fraser. Harmondsworth, UK: Penguin Books.
- Taylor, Charles (1985): Interpretation and the Sciences of Man. Ingår i *Philosophical Papers 2: Philosophy and the Human Sciences* utgiven av Charles Taylor. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tigerstedt, Christoffer (1992): Plocka isär, plocka fram, plocka ihop. Alkohol som särtema i självbiografier. Ingår i *Självbiografi, kultur, liv. Levnadshistoriska studier inom human- och samhällsvetenskap* utgiven av J.P. Roos, Christoffer Tigerstedt & Anni Vilkkö. Stockholm: Symposion.
- Tigerstedt, Christoffer (1990): Omaelämäkertojen erillisteemojen analyysi. Ingår i *Kvalitatiivisen aineiston analyysi ja tulkinta* utgiven av Klaus Mäkelä. Helsingfors: Gaudeamus.
- Torrkulla, Göran (2002): Möte och metod. Engagemang och förståelse inom konstforskning. Ingår i *Finsk Tidskrift* 2-3/2002, s. 136-145.
- Tranøy, Kurt Erik (1988): *The Moral Import of Science. Essays on Normative Theory; Scientific Activity and Wittgenstein*. Søreidgrend/London: Sigma Forlag.
- Turner, Victor (1969): *The Ritual Process – Structure and Anti-Structure*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Turner, Victor (1967): *The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Ritual*. New York: Cornell University Press.
- Ulin, Robert C. (1984): *Understanding Cultures. Perspectives in Anthropology and Social Theory*. Austin: University of Texas Press.
- van Dijk, Teun A. (1987): *Communicating Racism. Ethnic Prejudice in Thought and Talk*. London: Sage Publications.
- van Dijk, Teun A. (1984): *Prejudice in Discourse. An Analysis of Ethnic Prejudice in Cognition and Conversation*. Amsterdam: John Benjamin's Publishing House.
- Vasenkari, Maria (1999): A Dialogic Notion of Field Research. Ingår i *Arv. Nordic Yearbook of Folklore 1999*, utgiven av Ulrika Wolf-Knuts. Uppsala: The Royale Gustavus Adolphus Academy. Vol 55, s. 51-72.

- Vayda, Andrew P. (1994): *Actions, Variations, and Change: The Emerging Anti-Essentialist View in Anthropology*. Ingår i *Assessing Cultural Anthropology* utgiven av Robert Borofsky. New York: McGraw-Hill Inc.
- Vilkko, Anni (1997): *Omaelämäkerta kohtaamispaikkana. Naisen elämän kerronta ja luenta*. Helsingfors: Suomalaisen kirjallisuuden seura.
- Vilkko, Anni (1990): *Omaelämäkertojen analysoiminen kertomuksina*. Ingår i *Kvalitatiivisen aineiston analyysi ja tulkinta* utgiven av Klaus Mäkelä. Helsingfors: Gaudeamus.
- Waardenburg, Jacques (1980): *Symbolic Aspects of Myth*. Ingår i *The Study of Symbol and Myth* utgiven av Alan M. Olson. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Widell, Gill (2002). *Encounters with Types, Roles or Human Beings*. Ingår i *Reflecting Diversity – Perspectives from Scandinavia* utgiven av Svante Leijon, Ruth Illman (Lillhannus) & Gill Widell. Göteborg: BAS Publishers, Göteborgs universitet.
- Wikström, Kim (2000): *Det aldrig återupprepades teori. Tankar och idéer om industriella projekt*. Åbo: Åbo Akademis Förlag.
- Wikström, Kim & Claes Gustafsson (1999): *Ett skapande kaos*. Ingår i *Projektitoiminta*. Vol. XXII. 1/1999, s. 24-25.
- Wikström, Owe (1997): *Aljosjas leende. Om gudsfrånvaro, mystik och skönlitteratur*. Stockholm: Natur & Kultur.
- Wikström, Owe (1993): *Om heligheten. Helighetens envisa vägran att försvinna. Religionspsykologiska perspektiv*. Stockholm: Natur & Kultur.
- Wikström, Owe (1990): *Den outgrundliga människan. Livsfrågor, psykoterapi och själavård*. Stockholm: Natur & Kultur.
- Wikström, Owe (1987): *Attribution, Roles and Religion. A Theoretical Analysis of Sundén's Role Theory of Religion and the Attributional Approach to Religious Experience*. Ingår i *Journal for the Scientific Study of Religion*. Vol XXVI, 3/87, s. 390-399.
- Wikström, Owe (1983): *Mytens psykologiska funktion: ett tema i brevväxlingen mellan S. Freud och C. G. Jung åren 1906-1912*. Åbo: Religionsvetenskapliga skrifter nr. 2, Åbo Akademi.
- Williamson, Colwyn (1987): *Prejudices and Generalisations*. Ingår i *International Journal of Moral and Social Studies*. Vol. II, Issue 2, s. 95-103.
- Willner-Rönholm, Margareta (2001): *Konsten eller livet. Elever inskrivna vid Åbo ritskola 1950, deras levnadsberättelser och bildvärld*. Åbo: Åbo Akademis Förlag.
- Winch, Peter (2001): *Den enskilda och moralen*. Ingår i *Moralfilosofiska essäer* utgiven av Joel Backström & Göran Torrkulla. Stockholm: Thales.
- Winch, Peter (1995): *Kan vi förstå oss själva?* Ingår i *Glänta* 1-2/1995, s. 99-106.
- Winnicott, Donald W. ([1971] 1989): *Lek och verklighet*. Stockholm: Natur & Kultur.
- Wittgenstein, Ludwig ([1977] 1993): *Särskilda anmärkningar*. Stockholm: Thales.
- Wittgenstein, Ludwig ([1953] 1992): *Filosofiska undersökningar*. Stockholm: Thales.

- Wolf-Knuts, Ulrika (2000): *Ett bättre liv. Finlandssvenskar i Sydafrika – om emigration, minnen, hemlängtan och nostalgi*. Åbo: Migrationsinstitutet.
- Worchel, Stephan & Hank Rothgerber (1997): Changing the Stereotype of the Stereotype. Ingår i *The Social Psychology of Stereotyping and Group Life* utgiven av Russell Spears, Penelope J. Oakes, Naomi Ellemers & S. Alexander Haslam. Oxford: Blackwell Publishers.
- Wuthnow, Robert (1987): *Meaning and Moral Order. Explorations in Cultural Analysis*. Berkeley: University of California Press.
- Yzerbyt, Vincent & Steve Rocher, Georges Schadron (1997): Stereotypes as Explanations: A Subjective Essentialistic View of Group Perception. Ingår i *The Social Psychology of Stereotyping and Group Life* utgiven av Russell Spears, Penelope J. Oakes, Naomi Ellemers & S. Alexander Haslam. Oxford: Blackwell Publishers.
- Åberg, Magnus (2002): Om nyttiga sallader i högskolefältets mångfaldstal. Ingår i *Ljusgården. Meddelanden från Etnologiska institutionen, Göteborgs universitet nr 19. Tema Stereotypier*, s. 128-146.
- Åkerberg, Hans (1984): *Tolkning och förståelse. Metodfrågor, data och tolkningar för religionspsykologiska interpretationsövningar*. Lund: Studentlitteratur.

BILAGA 1: DE FINSKA DAGBOKSCITATEN

Dalet 88: N on todella mukava ja fiksu kaveri, jonka kanssa pystyy puhumaan samaa kieltä, siis en nyt tarkoita suomea tai ruotsia vaan enemmän ikäluokka/samanlainen sosiaalitausta-tyylistä juttua.

Dalet 102: Minulle tuli mieleen, että USA:han on vähän samanlainen henkinen vankila kuin vaikkapa Albania tai Pohjois-Korea. Kaikki informaatio, mitä he lukevat on jenkkiläistä, kaikki elokuvat, kaikki kirjat. Miten ihminen voi pystyä käsittämään mitään muuta? Oletus, että jossain muualla joku asia olisi paremmin, ei mitenkään voi mahtua tämän tyyppisen ihmisen ajatusmaailmaan.

He 8f: Joku oli nähnyt jonkun paikallisen ruiskivan jotain öljyä koneen osiin ja kun sitä oli tarkemmin katsottu niin se oli ollut jotain jäteöljyä. Kuulostaa aika mahdolliselta että toiminta on vähän kyseenalaista kun paikalle ajelee aika hämärän näköisiä tankkiautoja joilla öljyä kuskataan [...] Muutenkin näyttää että pidempi aikainen toiminta voi olla vaikeaa kun paikallinen huolto on mitä on. Kaiken maailman viritykset ovat aika yleisiä.

He 9: Ruuaksi oli kanaa joka oli varmaan kärsinyt koko elämänsä, kun siitä oli niin vaikea löytää mitään lihaa. Ruoka on ollut tähän mennessä aika hyvää mutta saa nähdä miten tätä jaksaa. [Tulevaisuudessa] meille tosin pitäisi tulla yksi ruoka saitille jostain paremmasta ravintolasta mutta muita aterioita varten täytyy järjestää kokit joiden ruokatavaroiden ostohommista olen huolestunut. Täällä meinaan näkee noita lihapuoteja joissa joidenkin vuohien jalat roikkuu koukusta katosta ja ötökät pörrää ympärillä. Kalat sitten taas kalastetaan osaksi maantien ojista joiden varsilla näkee sellaista toimintaa että nälkä menee ohi. N [suomalainen] kyllä sanoi että kyllä se nälkä voi päivisin olla vähissä jos lämmintä on lähemmäs 50 astetta ... niin että sillä periaatteella.

He 14f: Kävimme illallisella yhden autokuskin luona. Hän oli kutsunut kaikki ulkomaalaiset mutta menimme kolmestaan sähkömiesten kanssa. Lautaset kaivettiin sängyn alta ja pöydälle levitettiin joku vanha paskainen pöytäliina johon lapset oli kirjoitellut ja piirtänyt jotain. Aika epäilevin mielin aloimme syödä riisiä ja kanaa ja lammasta ja taisi siinä jotain nautaaakin olla. Liha oli kyllä vähissä. Lähinnä sidekudosta ja luita. Hygienia pelotti kun pöperöt tuotiin jostain takahuoneesta. Lasitkin oli aika likaiset. Ruokavälineet kuski otti mukaan meiltä kun heillä ei sellaista ollut. Kukaan muu ei syönyt.

He 16: On ollut tosi hyvä kokemus tämä punchlistan kirjoittelu, tiedän aina melkein eniten asioista noin kokonaisuutena ja aina kun istuskelen saitilla niin kuulen juttuja joista toiset ei kuule mitään. [...] Rouva N:kin sanoi että sä taidat tietää jo aika paljon aika monesta jutusta. Ja MM:kin jutteli lopussa vaan mun kanssa, olo oli kuin ihan oikealla insinööri! Ja O:kin tuli sitten kysymään että voisitko sä selittää näitä punchlistan töitä kun sä varmaan niistä tiedät? Sanoin siihen että kyllä minä [...] jotain voin kertoa!

He 17: On meinaan toi ammattitaito täällä tosi vähissä insinööriäkin. Ei oikein tahdo edes lukeminen sujua ja käytännön järki on tosi vähissä. N on lähettänyt kaikki sertifikaatin anojat mun puheille ja niitä on nyt kyllä riesaksi asti.

He 31: Matkaan meni tunti ja vartti. Jouduimme hengittelemään pakokaasuja ja kun kiertelimme päätien pahimpia ruuhkia niin kohtasimme aika kauheita näkyjä. Yksikin mutalätäkkö oli niin täynnä paskaa että sieltä nousi oikein kuplia kun se oli niin käymistilassa. Multa meinas yrjöt lentää kun nuuhkaisin ilmaa.

He 52: M:n [paikallinen pomo] kirjeessä ministeriöihin meidän porukkaa oli kutsuttu nimellä "respectable foreign experts" eli meille ei saisi vittuilla. N [suomalainen pomo] sanoi että eksperteistä en tiedä mutta suomalaisia kuitenkin!

He 56: Päivä oli kyllä turhuuksien huipentuma, jos meillä olisi Suomessa vapaa-aikaa niin emme todellakaan käyttäisi sitä kotona kyrpiintymiseen vaan lähtisimme ulos kavereita katsomaan ja tekemään jotain kaupungilla. Täällä ei ole kavereita eikä voi mennä kaupungille ja vaikka voisikin niin ei siellä ole mitään tekemistä. [...] Jos harrastusmahdollisuuksia katsotaan niin meidän porukassa on pari kolme tenniksenpelaajaa ja se on ihan jees, mutta minä kun en sitäkään oo pelannut kuin huvikseen joskus pienenä niin ei oikein nappaa. Vittumaista urheilla paikan edellytysten mukaan. Haluaisin pelata koripalloa ja sitäkin vain määrättyjen kavereiden kanssa. Eli kaiken kaikkeaan kun töitä ei ole niin tämä kaupunki voi auringonpaisteestaan huolimatta hajottaa miehen.

He 56: Turhauttavaa yrittää vedota pohjoismaalaisuuteen ja [täällä] olemiseen yhdistävänä tekijänä kun se on pelkkää paskaa. Minulla ei ainakaan ole jonkun tanskalaisen diplomaattirouvan kanssa mitään yhteistä enkä sitä haluakaan.

He 67: 25 mobile kraanaa korjataan, laakereita siis vaihdetaan. Noin neljän miehen mekaanikko-porukka laittaa osia yhteen ja vanhin, pitkäpartainen mekaanikko oli kuulemma lyönyt apupoikaa ruuvimeisselillä päähän kun se oli sanonut sille jotain. Eli tällaista "työryhmän" johtamista.

He 95: Saitille taas normaaliin aikaan. Olisi kai voinut pitää vapaapäivänkin mutta sattuu tapahtumaan sen verran saitilla nyt että ei oikein viitsisi olla poissa.

He 109: N [suomalainen pomo] on sanonut, että siihen mittariin ei yksikään paikallinen koske. Se on sinetöity Suomessa jossa se on kalibroitu. Mittari maksaa kai parisataa tuhatta ja kalibrointi kai kanssa aika paljon. Eli ei kun näpit irti. [Konehallissa] on muutenkin niin pirusti turhia kavereita, joiden funktio on aina vähän epäselvä. Siis paikallisia junnuja.

Waw 28: Olen täällä nyt toista päivää ja edelleenkin vähän väsyttää ja on kohtuullisen orpo olo. Suoraan sanoen tekisi mieli lähteä kotiin saman tien. Tämä maa on niin paskainen paikka ja vaikuttaa aika kauhealta muutenkin. Sota vain puuttuu, toivottavasti ne eivät keksi aloittaa mitään sellaista. Mutta muuten tätä voisi kutsua, jos ei nyt ihan maanpäälliseksi helvetiksi, niin isoksi persreiäksi ainakin. Ehkä käsitykset siitä vielä muuttuvat, mutta voisin väittää, että todennäköisesti ne vain vahvistuvat.

Waw 38: Myönnettävä se on: ovathan nämä ihmisiä, mutta täysiä savipäitä, joilla ei ole minkäänlaista kykyä ajatella tulevia asioita, tai yleensäkin pohtia omaa ja muiden parasta. Tulkaa vaikka itse katsomaan, niin uskotte!

Waw 42: Nyt tuli muuten mieleen se haastattelu N:n (PBI-tutkijan) kanssa ennen lähtöä. Vähän tässä on kai asenteet muuttuneet; tämä on niin eri kulttuuri – onko täällä mitään kulttuuria – ja täällä vallitsee täysi kaaos ja epäjärjestys koko maassa, niin ei näiden kanssa paljon kommunikoida. Aina voi yrittää puhua arkipäiväisistä asioista, mutta hyvä on jos kaupasta osaavat maitoa pyydettäessä hakea.

Waw 44: Jo liikennekäyttäytyminen täällä osoittaa etteivät ne osaa yhtään ajatella nenäänsä pidemmälle. Ja kun ei osata varautua ja suunnitella pidemmälle tulevaisuuteen, niin täysi kaaoshan siitä seuraa, koska ketään ei kiinnosta noudattaa mitään sääntöjä tai ajatella yhteisen hyvän ehkä joskus koituvan omaksikin hyväksi. Kun nämä ovat pienestä pitäen olleet lukutaidottomia ja oppimattomia, niin eiväthän ne enää aikuisenakaan osaa mitään uutta omaksua ja oppia.

Waw 109: Klubilla oli tennisfinaalit, joita tanskalaiset ja ruotsalaiset seurasivat sankoin joukoin silmä kovana. Nauratti, kun tulin paikalle ja huomasin innokkaan katsojajoukon ja sitten suomalaiset kauempana katoksen alla kaljalasit nenän alla. [...] Meinasin vain, että jokaisella tuntuu olevan oma lajinsa. Ei me suomalaiset taideta olla ihan samaa jengiä näiden muiden skandinaavien kanssa ... Eikä suoraan sanoen ole niin väliksikään, ei ne niin ihmeellisiä ihmisiä ole nekään.

Waw 123: Mutta se Suomi on jokseenkin ihmeellisen hieno ja suorastaan taivaallisen tuntuinen paikka. Siellä kaikki pelaa, ihmiset ovat fiksuja (tai jotkut ehkä on) ja ilma on enemmän tai vähemmän puhdasta ja muutenkin on miellyttävää.

Waw 130, 139: Olen jo jonkun aikaa ajatellut, että näillä on jotenkin itsekäs ajattelutapa siinä mielessä, että minkä ihmeen takia ne hankkivat vaimon ja lapset, jos niitä viitsi katsella vain muutaman kerran vuodessa? Paljonko rohkeutta se lopultakaan vaatii olla maailmalla töissä ja hummaamassa kun kotipuolella olisi koti ja arkiset murheet? [...] N:n kanssa myöhemmin totesimme, että kunnon isä on kotona perheensä kanssa eikä huini pitkin maailmoja, vaikka sillä elättäisi perheensä kahteen kertaan.

Waw 150f: *Kolme cowboyta ratsastaa suuren tien risteykseen. Kaksi jatkaa eteenpäin, mutta kolmas, hän kääntyy takaisin. Hän ei oo oikea cowboy, niin paljon häntä rakastaa. Hän ei oo oikea cowboy, nainen joka häntä odottaa.*

Tällaisia laulunsäkeitä tänä aamuna työmatkalla. Sai mut miettimään, että niinhän se on kun täällä on jo monta kertaa puhuttu: toiset on reissumiehiä ja toiset ei halua olla poissa kotoaan. Eilenkin mietin että on tässä kova veto jäädä kiertämään maailmaa ties mihin projekteihin, mutta toisaalta tämä ei edelleenkään ole mua varten tämä elämä. [...] Aina haluaisi kuitenkin pois, enkä mä usko tähän elämäntyyliin, mikä tähän touhuun liittyy. [...] Pointti oli, että mä en ole enkä halua olla oikea cowboy, ja mä haluan jättää tämän touhun ennen kuin musta ajan mittaan ohimennen muovautuu yksi niistä tyypeistä, jotka leppoisasti röyhtäilevät leirinuotion ääressä. Jukka Karjalainen tarjoili siis valoa ja miettimisen aihetta yhdellekin pienelle kulkijalle tänä pilvisenä aamuna.

Waw 152: Enää kuukausi jäljellä, ja sitten olen kotona!! Ehkä hienoimpia juttuja mitä mulle täällä koskaan on tapahtunut tai tulee tapahtumaan. Kotiinlähtö – takaisin tänne, tai paljon mihinkään muuallekaan päin maailmaa, ei ikävä tule. Kotiin on hieno mennä, kun siellä on jotain mitä rahalla ei voi saada ...

Kaf 4: Mietittiin kovasti N:n kanssa, miksei alku ole mennyt ihan suunnitelmien mukaan, erityisesti miksei olla osattu lanseerata hommaa oikein. Meidän mielestä jokaisessa osapuolella on ollut vika: PBI ei ollut tehnyt tarpeeksi selvää Yritykselle, miksi meidät reissuun lähetetään [...]. Yrityksellä myöskään ei tietoa ole kulkenut tarpeeksi hyvin. [...] Me taas emme olleet miettineet, miten esittelemme itsemme ja projektin.

Kaf 9: Olin pelaamassa illalla sulkapalloa. Se oli tosi mukavaa. Viime viikolla kun kiersimme kauppoja, kysyin ex tempore eräältä kauppaan omistajalta, että tietääkö hän missä voi pelata sulkapalloa. Hän sanoi että tervetuloa, voit tulla meidän seuraan kokeilemaan. [...] Mukavaa oli, ja tarkoitus olisi mennä uudestaan perjantaina. Juuri tällaisia juttuja tarvitsee, että viihtyy täällä.

Kaf 14: N [suomalainen työnjohtaja] sanoi siitä että onkohan se sittenkin vaan hyvä, etteivät he [paikalliset aliurakoitsijat] paranna toimintaansa jatkuvasti, koska sitten me suomalaiset ei enää saataisi mitään kaupaksi maailmalle. Mielenkiintoinen ajatus, jossa taitaa olla totuuden siemen.

Kaf 18: Ei suomalaisten logiikkakaan ole aina oikein, mutta jos oma järkeily sanoo parin pohtimisenkin jälkeen että näin on toimittava niin sitten on toimittava niin, eriväisistä mielipiteistä huolimatta. Jos paikallinen logiikka on pohtimisen jälkeen mikiinmenevä, niin hyvä, sitten tehdään niin.

Kaf 18: N, varastomiesten esimies, on vasta 24-vuotias, eli samanikäinen kuin minä. Hän on ollut hommissa [aliurakoitsijalla] jo viisi vuotta. Juteltiin niitä näitä konttien siirtelyn ohella, hän kertoi ettei ole tyttöystävää, kun ei ole ehtinyt. Koko ajan töissä.

Kaf 22f: On ollut vähän vastoinkäymisiä. Meitä ajatellaan vihollisina, tai itse asiassa tätä PBI:n tutkimusta pidetään vihamielisenä. [...] Melkein pahin tyyppi on site manager itse. [...] Hän pitää tätä täysin turhana, ja vaikka hän selvin päin sanoo että ei hän meille ole vihainen vaan sille organisaatiolle joka on keksinyt näin saatanaan typerän idean, niin kyllä me se huomataan jokapäiväisessä toiminnassakin. Hän pelkää että me saadaan jotain pahaa aikaan. Ollaan yritetty olla osa tiimiä, mutta tutkimuksen eteneminen ja tiimissä oleminen ei todellakaan onnistu niin kuin oli tarkoitettu ja puhuttu Turussa.

Kaf 25: En osaa oikein suositella N:lle [site manager] omia ideoita, lanseerata niitä hänelle. Mutta ei hän kyllä ole missään vaiheessa oikein mua kuunnellutkaan. [...] Ei todellakaan ole kuuntelijatyyppejä. Mutta kuten sanottu, olen päättänyt, että nyt otetaan rauhallisesti, en paina päälle ollenkaan. Mutta on mullakin paljon oppimista siitä, miten saan ihmiset omien ajatusteni kannalle.

Kaf 28: [Tämä] on tässä mielessä hyvin omalaatuinen ja hienokin kaupunki. Täällä elävät sulassa sovussa eri kulttuurit ja uskonnot ja useimmat ihmiset ottavat osaa, tai ainakin ovat ajatuksessa mukana, eri uskontojen ja kulttuurien juhlapäiviin ja tapahtumiin. Kaikki elävät sovussa keskenään, se on ihailtavaa. [...] Siinäpä oppimista maailmalle!

Kaf 30: Tänään olin jo aika itsenäisesti ”puikoissa” logistiikan kanssa. Erityisesti, kun N:kin oli poissa, niin sain jopa päättää joistakin asioista. Voi että tuntuu mukavalta tehdä jotain järkevää ja merkityksellistä ja että vielä pystyy keskustelemaan työjuttuja muiden kanssa, esim. tänään M:n kanssa, ja antamaan informaatiota, niin sepä vasta on jotain se! Mä olen pirun tyytyväinen ja onnellinenkin tästä työtehtävien vaihdosta. Ainakin mun kohdalla se on vaikuttanut mun fiiliksiin, oman arvon tuntoonkin, todella paljon.

Kaf 37: Tänään juttelin paljon N:n kanssa, joka on yhtä vanha kuin minä. Alkaa tuntua siltä, että tulen paremmin toimeen paikallisten kanssa kuin suomalaisten kanssa. Erityisesti N:n kanssa tulemme hyvin juttuun. Hänelle selvisi vasta tänään että olemme harjoittelijoita. Hän sanoi että hän on huomannut että joskus minun ja M:n [suomalaisen esimiehen] käsitykset ovat jostain asioista erilaiset ja hän sanoi tietävänsä millaista on, kun on alempiarvoinen eikä voi vaikuttaa asioihin.

Kaf 77: [Täällä] on enää kolme viikkoa jäljellä, sitten takaisin Suomeen. Huomaa, että ajatukset alkavat vähitellen siirtyä sinne, siitä tulee aika kiva mieli. Vaikka kyllä monia asioita (ihmisiä ...) jää [maahan] ehdottomasti kaipaamaan!

Kulturella möten är möten mellan människor. Mångkulturella sammanhang kan därför inte bemötas som statiska och förutsägbara lagbundenheter: mellanmänskliga relationer fångas inte i stereotyper och klichéer om hur en kategori människor skiljer sig från en annan. Istället behövs ett perspektiv som respekterar människan och kulturen som mångfasetterade fenomen och skapar utrymme för förståelse, tolkning och reflektion. Med utgångspunkt i ett hermeneutiskt perspektiv på kulturmötesproblematiken analyseras i denna bok hur studerande som praktiserat vid internationella, mångkulturella och mångreligiösa, industriella byggprojekt skildrar sina erfarenheter av kulturella möten. Vem är för dem den andre? Hur drar de i sina tolkningar upp gränserna mellan "vi" och "de", mellan likt och olik, mellan fränder och främlingar? Analysen stöder sig främst på religionsfilosofiska resonemang om ansvar, etik och dialog, men också på psykologiskt inspirerade resonemang kring mötets symboliska aspekter, framförallt stereotyper.

Åbo Akademis förlag

ISBN 951-765-185-6



9 789517 651851