

Kan man tala om en annan kultur?

Mitt problem är personligt. Jag har hittills i min vetenskapliga verksamhet främst behandlat hur man i olika västerländska miljöer har skildrat andra delar av världen. Ett tema som jag då och då återkommit till är hur islam har framställts i den västerländska traditionen. Det är ganska nedslående studier. Det finns många nedsättande, fördomsfulla skildringar av islam och muslimer i våra bibliotekshyllor. Det kan man konstatera och skriva om. Men det finns en risk att ett utforskande av västerländska fördomar bara ser just fördomarna. Kanske riskerar vi att förstärka skillnader och motsättningar genom att bara ägna oss åt hur andra missförstått islam. För även om det går att argumentera för att en diskursanalys inte intresserar sig för hur det är i verkligheten, eller ens behöver ta ställning till om det överhuvudtaget finns någon verklighet utanför diskurserna, så vore väl kritiken (som många också framhållit) lite märklig om det inte fanns något bättre sätt att skildra världen på.

Ett argument för att kvarstå vid sina kritiska studier, och på så sätt undkomma de svåra frågorna, är att hävda att det finns en arbetsfördelning mellan olika delar av vetenskapen. Vissa ägnar sig åt att producera kunskap om kulturer, andra åt att kritisera de villkor som gör denna kunskap situationsbunden och vinklad. Men de som sedan vill ge en alternativ skildring till den som kritiserats? Hur skall de göra? Jag kommer i den här texten röra mig kring frågan om huruvida man kan tala om en annan kultur, för att finna några uppslag till ett respektfullt sätt att tala om världen. Svaret jag söker är om jag kan finna ett sätt att tala om turkisk islam, och vilket det i så fall kan vara.

Innan jag går vidare med frågan kan det kanske vara på sin plats att något gå in på grunderna för kritiken mot lejonparten av västerländskt vetenskapliga skildringar av andra kulturer.

Postkolonial kritik

Mitt eget perspektiv bottnar teoretiskt i vad som brukar kallas postkolonial kritik. Man kan säga att postkolonial kritik i grund och botten handlar om att läsa den västerländska traditionens stora ord om universella rättigheter i relation till olika västerländska aktörers koloniala praktik för att se vilket allvar som legat bakom orden.

En gemensam utgångspunkt för postkolonialt tänkande är kritiken mot den vetenskapliga tilltron till en kunskap om människan som är oberoende av vetenskapens geografiska och ideologiska hemvist. Den etablerade vetenskapliga kunskapen om människan och hennes roll i världen är formulerad i västvärlden, som samtidigt och integrerat med sitt kunskapssökande har använt denna kunskap för att rättfärdiga globala orättvisor och för att avfärda andra traditioners kunskapsanspråk. En tydlig formulering av denna utgångspunkt finner vi redan i titeln till Edward Saids centrala studie *Kultur och imperialism*.

Västvärldens 'utveckling' och 'framsteg' kan aldrig förstås utan beaktande av det samtida förtrycket av övriga delar av världen. Omvärlden har fått spela rollen av västerlandets motsats, och det betyder att vetenskapens kunskaper om såväl andra områdens folk som kunskapen om oss själva är tvivelaktig, eller åtminstone ensidig. Det betyder även att kolonialismen inte bara berör relationen mellan forna kolonisatörer och koloniserade. Kolonialismen är en så central del av moderniteten att även svensk moderna identitet och dess relation till omvärlden berörs. Kolonialism är inte bara en erövrande politisk-ekonomisk praktik, det är också en föreställningsvärld som genomsyrat hela den moderna västvärlden, och postkolonial teori hävdar att denna föreställningsvärld och de maktrelationer den omhuldar överlevt den politiska koloniseringens nederlag.

Jag tror att hela denna föreställningsvärld är en viktig förklaring till varför dagens politisk-ekonomiska orättvisor för många kan framstå som i någon mån självklara och naturliga. Förklaringen till fattigdom kan därför verka finnas i de fattigas egen kultur snarare än i de privilegierades utsugning. Hur kan det ha blivit så? Hur kan det få vara så? Det kan jag nog tyvärr inte svara på (här).

Kulturer och Framsteget

Kultur i den antropologiska betydelsen, det vill säga en kultur som man kan tillhöra, som man kan vara en del av, till skillnad från sådan kultur som behandlas på tidningarnas kultursidor, har alltid varit nära förknippat med tradition. På så sätt är det något bakåtriktat som ofta underförstått att kulturen är resultatet av en historisk process och därför bäst förklaras utifrån det förflutna.¹ Kultur i den här bemärkelsen är omöjlig att förstå och tala om utan att samtidigt tala om tid. I den antropologiska förståelsen av världen är tiden en av kulturbegreppets

¹ Johannes Fabian, "Culture, time, and the object of anthropology", i *Time and the work of anthropology: critical essays 1971-1991*, *Studies in anthropology and history*, 3. Chur, Harwood Academic Press, 1991, s. 193.

viktigaste dimensioner. Vår egen kultur kännetecknas av att den är i fas med tiden, att den är en del av tidens framåtskridande. På en urtavla må tiden gå runt runt, men den tid vi talar om i humanvetenskaperna är den som mätes enligt den gregorianska kalendern. Där läggs år till år och i vårt samhällssystem måste varje år bidra med ytterligare lite tillväxt. Tiden är under ständig tillväxt. Det betyder att det blir bättre och bättre dag för dag. Eller i alla fall var det en dominerande tanke under en period från artonhundratalet till kanske nittonhundrasextioalet.

Idag finns det många som inte lika enkelt tänker sig att det blir bättre och bättre, många är rädda för miljöförstöring, överbefolkning och en massa andra saker som de vetenskapliga framstegen har bidragit till. Men det finns fortfarande en dominerande tanke att utvecklingen går framåt, även om framåt inte behöver betyda att det därmed blir bättre. I en sådan tankemiljö blir kultur och tradition något som i viss mån står i motsättning till vetenskap och modernitet. Det innebär att studiet av andra kulturer bedrivits inte som en kulturs tankar om en annan, utan snarare som vetenskapens syn på kulturer som (ännu) inte är del i den samtida moderniteten. Det har också inneburit att det inte handlat om att föra en dialog mellan kulturer, utan att beskriva ett kunskapsobjekt avskilt från det egna. Att denna tendens inte bara dominerat vetenskapen kan man ju se i det svenska begreppet u-land. Först betydde det underutvecklat land. Det var tydligt några som inte var moderna eller lika utvecklade (bra) som vi. Men det framfördes kritik mot att det var nedsättande att kalla stora delar av omvärlden för underutvecklade. Utifrån vilken skala? Som Theodor Adorno sagt: ”Ingen universell historia leder från vildhet till humanitet, men det finns en som leder från slangbellan till megabomen.”²

Att tala om någon annan som underutvecklad utan att berätta vilken skala man använt visar att man tror att det finns en objektiv utveckling som alla är underordnade – vägen mot modernitet. Att så var fallet syns i u-landets motstående begrepp industriländer. Utan att göra upp med den förställningen började man att läsa ut förkortningen u-land som utvecklingsländer, för att visa att det inte alls var så att dessa länder var fast i underutveckling, de hade bara inte kommit till vår nivå än.

Men u-länderna är fortfarande fast i en variant av Zenons paradox om Achilles och sköldpaddan. Förutsättningarna är de att Achilles och en sköldpadda skall springa ikapp. Men

² ”Keine Universalgeschichte führt vom Wilden zur Humanität, sehr wohl eine von der Steinschleuder zur Megabombe.” Adorno, Theodor W., *Negative Dialektik*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1966, s. 312.

eftersom Achilles är så mycket snabbare får sköldpaddan lite försprång. Frågan är då när Achilles kommer att springa om sköldpaddan. Paradoxens svar är aldrig. När Achilles kommer fram till den punkt där sköldpaddan startade har en viss tid gått. På den tiden har sköldpaddan hunnit förflytta sig en liten bit. När Achilles så, något lite senare, kommer fram till den punkt där sköldpaddan var när Achilles kom fram till den plats där den startade, har sköldpaddan kravlat sig ytterligare en liten bit. Den logiska slutsatsen blir att varje gång Achilles kommer fram till den punkt där sköldpaddan var vid förra jämförelsen har det förflutit tid, och sköldpaddan har flyttat på sig. Achilles kommer bara närmare och närmare, men aldrig ikapp eller förbi.

Men det är ju bara för att man uppfattar tid på ett felaktigt sätt och därmed utgår från felaktiga förutsättningar. På samma sätt så bygger föreställningen om att vissa länder är u-länder på en felaktig tro på att alla skall bli som oss utvecklade. Men utveckling är något som bara kan mätas utifrån en specifik skala. Ett samhälle kan ha olika illa eller väl utvecklade vägnät, miljöproblem, familjeband, religiösa institutioner, militärteknologi osv. Men det finns ingen Utveckling som det går ordna in dessa olika specifika jämförelser mellan länder i. Det är en moralisk, ekonomisk, militär eller annan prioritering vilken jämförelsepunkt som är viktigare än en annan. Så länge den ena parten alltid utgör jämförelsevikt, kommer den andra aldrig i fatt.

Så länge man är fast i en sådan syn på utveckling är kultur alltid något som ligger efter och det är således inte möjligt för en modern vetenskap att tala om en (annan) kultur utan att framställa den som ett objekt som inte är lika långt kommet som det egna. Vi kan förstå dem, men de kan på grund av sin lägre utvecklingsnivå aldrig fullt ut förstå oss: ingen vidare utgångspunkt för en dialog.

Låt var och en tala för sig själv?

Men är då slutsatsen att vi aldrig kan tala om en annan kultur (vetenskap, religion, filosofi, person)? Var och en kan bara beskriva sig själv? Det känns inte som någon vidare konstruktiv slutsats. Det finns en tendens i vad man med brist på bättre namn kanske kan kalla modernitetskritisk forskning att dekonstruera alla försök att tala om någon Annan. Den väl utvecklade maktanalysen avtäckar i varje försök att tala om eller för någon annan ett förtryck. Men jag har blivit allt mer bekymrad över vart denna kritik leder. Jag tycker det är en ståndpunkt som leder till estetiskt, moraliskt

eller politiskt problematiska följder. Var och en skall tala i sitt eget namn. Den ger inget utrymme för en genuin vilja att företräda någon annans intressen, att tala för de förtrycktas sak. Det riskerar också att binda fast människor vid en medfödd grupptillhörighet och dölja att alla grupper innehåller motsättningar, till exempel utifrån kön, klass, generation, hudfärg och familjetillhörighet. Vad skall de som förfördelas och kränks i en kultur hänvisa till för värden? Här finns ett behov att kunna kritisera in i andra traditioner och att kunna fota sin kultur i något utanför det vedertaget egna.

Jag menar att något slags försoningstänkande måste införas i post-kritiken för att den inte skall bli destruktiv snarare än dekonstruktiv. Att döma allt (be)skrivande som inte är självrepresenterande som exotism riskerar att leda in i en återvändsgränd där vi reduceras till monader utan fönster, fast i vår egen medfödda kulturbur. Även om det är så att varje beskrivning av vad det än månne vara förminskar fenomenet genom sina ofrånkomliga förenklingar, är det inte den enda dimensionen av en beskrivning. Slutsatsen kan heller inte vara att vi skall sluta tala, eftersom allt vi försöker säga färgas av att vi är begränsade varelser.

Världen är orättvis. Människor från vissa delar av världen behandlas som andra klassens människor, utan samma värde som oss nordbor. Vägen bort från detta måste inbegripa ett engagemang för dessa Andra som jargongen kallar dem. Kristendomen säger "älska din nästa". Men hur kommer denna kärlek/solidaritet till stånd? I Platons dialog *Gästabudet* säger Sokrates att vi inte kan känna åtrå till det helt kända. På ett mer psykologiskt språk kan man uttrycka det som att begäret kräver ett mått av okändhet.³ Om vi inser att alla människor är lika torftiga och tråkiga som vi själva väcks aldrig begäret att lära känna den Andra. Intresse förutsätter exotism, skulle man kunna säga. Som Menon säger i en dialog med samma namn: det vi redan känner behöver vi inte söka kunskap om, och det vi inte känner vet vi ju inte ens om att vi kan intressera oss för.⁴ Platons lösning på problemet var att vi redan hade kunskapen i oss, att vi redan egentligen visste. Men den ståndpunkten avfärdade redan Aristoteles.⁵

³ Hägglund, Martin, *Kronofobi: Essäer om tid och ändlighet*, Brutus Östlings bokförlag Symposion, Stockholm/Stehag, 2002, s. 209ff.

⁴ Platon, "Menon" i *Skrifter 2*, Atlantis, Stockholm, 2001.

⁵ Men kan man på det sättet jämställa begär och kärlek? Finns det inte andra slags kärlek som snarare väcks av solidaritet och medlidande än nyfiket begär? Den kärlek man hyser för sina barn och sin familj är väl något annat? Det finns nog olika slags kärlek.

Jag tror utifrån det ovan sagda att en första skildring av något främmande, även om den är gjord av genuint intresse, till en början ofrånkomligen är illa underbyggd och något missvisande; man kan till och med säga exotiserande. Frågan är om engagemanget, solidariteten, gör att relationen utvecklas och kännedomen och förståelsen blir större. Om det är så kanske den initiala exotismen kan förstås som en ofrånkomlig station på en väg mot en mer välgrundad framställning och rent av på en väg mot en mer solidarisk värld.

Kulturanthropologi: en lösning?

Det finns vetenskapliga försök att göra något annat än att bara göra andra kulturer till objekt för vetenskaplig kunskap. En vetenskapstradition som försöker skapa ett mer ömsesidigt möte mellan olika kulturer har på svenska fått namnet kunskapsantropologi. Kunskapsantropologi utövar vi enligt vetenskapsteoretikern Jan Bärmark när

[v]i för en dialog med den andra kulturen för att lära oss något, för att vidga gränserna för vår egen kulturs föreställningar om kunskap, förnuft och sanning. Vi kan också föra en dialog med den andra kulturen för att dekonstruera dess föreställningar, se vad de säger och vad de är oförmögna att säga om verkligheten.⁶

Bärmark talar i citatet ovan om ”den andra kulturen” som ”vi” för en dialog med. Vi kan vidgas av att se deras syn på oss, och vi kan också se saker hos dem som de inte kan se själva. Det framstår som om man här skulle kunna använda det kunskapsantropologiska anslaget för att få tillgång till andra värden än de infödda och på så sätt visa på begränsningar i den egna ordningen. Men det förefaller trots den ödmjuka viljan att lära av den andra kulturen finnas en tydlig föreställning om att skillnaden mellan vi och de andra är tydlig och säker. Även om man lär sig mycket av de andra så är det fortfarande någon annans tradition, man förblir en främling i den andra kulturen. Det stör mig. Det bygger på en antingen-eller logik där man bara kan tillhöra *ett* sammanhang på riktigt. Den, eller de, kultur(er) där man vuxit upp och börjar är väl alltid i någon mån ”vår egen”. Även om vi kan ta avstånd från vår bakgrund så har den format oss och vi känner den. Men det behöver väl inte betyda att också en annan kultur kan bli fullt ut min egen? Att man faktiskt kan tillhöra två sammanhang. Eller?

⁶ Bärmark, Jan, ”Att tänka genom kulturer: Om kunskap, förnuft och kultur” i *Vest* 2, 1992, s. 43.

Jag vill börja om i min fråga och läsa den ”kan man tala om en *annan* kultur?” Det vill säga: på vilket sätt kan vi tala om kulturer som så skilda enheter att det är tydligt vilken kultur som är min och vilken som är en *annan*. Det är en mer teoretisk fråga, men den måste ändå ställas till konkreta situationer för att vara intressant. I vissa situationer är det kanske också lättare att svara ja på den än i andra.

Maj-Lis Follér har skrivit:

I den ömsesidiga dialogen deltar forskaren, hennes kultur och förståelse samtidigt med representanter för den studerade kulturen i samtalet. Dialogen är ett redskap, som hjälper oss att öka förståelsen av det som är annorlunda.⁷

Hon tar det i det citerade stycket för ganska självklart att det finns en kultur som är hennes och en annan som är annorlunda. För att förstå hennes uttalande är det viktigt att veta att det är hämtat ur hennes reflektioner kring ett fältarbete hos chipibo-conibo i Peru. Att det är en tydlig skillnad mellan svensk och chipibo-conibo kultur förefaller inte vara speciellt svårt att se och att dessutom hålla reda på gränserna där emellan. Men frågan är om Maj-Lis bara är svenska och om en specifik chipibo-conibomänniska bara är just chipibo-conibo? Det är det mycket svårare att dra klara gränser kring. Maj-Lis är också spansktalande, har bott i Sydamerika, har barn som har en grekisk far som växt upp i Turkiet. Hon har barnbarn som är australiska. Hon har således tillgång till flera andra ’vi’ än det svenska.

Chipibo-conibo är en beteckning på en mängd olika människor. Gemensamt för dem är att de talar ett språk som inte Maj-Lis kan. Men vissa av dem talar också spanska. De har dessutom levt hela sina liv i Peru, en stat skapad utifrån spansk kolonisation. Man skulle alltså kunna säga att Peru är en västerländsk eller europeisk stat, liksom Sverige. Alltså finns det mellan i alla fall vissa av dem som kallas chipibo-conibo och en specifik svenska som heter Maj-Lis Follér gemensamma erfarenheter och anknytningar till traditioner som gör det svårt att säga exakt var den enes kultur slutar och den andres börjar, och vilka de tillhör.

Gränser mellan kulturer?

⁷ Maj-Lis Follér, ”Reflektioner över ett kulturmöte: fältarbetet som kontext” i *Vest* 2/1992, s. 29.

För min del är problemet att dra gränser mellan min egen och de studerades kultur än svårare. Jag läser texter av turkiska muslimska tänkare och diskuterar med turkiska intellektuella. Var går gränsen mellan turkisk kultur och svensk? Finns det dessutom kanske någon gräns mellan turkisk och muslimsk kultur? Finns det i så fall också en gräns mellan svensk och kristen kultur? Mellan svensk och europeisk kultur? I media framstår gränsen mellan kristen och muslimsk kultur ofta som väldigt skarp. Men bägge är ju teistiska och till och med abrahamitiska religioner. Dessutom vilar så väl islam som kristendom på det antika grekiska tänkandets grund. Som idéhistoriker tycker jag dessutom att det är viktigt att uppmärksamma att de bägge är aristoteliska traditioner. Vari det som gör dem skilda från varandra består är alltså inte så lätt att säga.

Hur kan vi i det sammanhanget tala om att tänka genom någon annan kultur (islam) för att förstå vår egen (svensk)? Det verkar ju vara väldigt svårt att dra någon klar gräns mellan var den ena kulturen börjar och den andra slutar. Om man konstruerar skalan svenskt-europeiskt-turkiskt-muslimskt så förefaller svenskt och muslimskt att komma i varsin ende och vara tydligt åtskilda. Men det turkiska ligger nära det europeiska, och för den turkiska nationalismen är det centralt att den är modern och europeisk. Men var i serien kan vi placera kristendomen? Det förefaller som om vi måste en annan uppställning för att se religio-kulturella skillnader, men då är vi åter i problemet med de teistiska hellenskt-abrahamitiska religionernas skillnad. Så länge man rör sig i gränstrakternas terräng är det väldigt svårt att se var gränsen finns. Det är mycket tydligare på den abstrakta kartan. Kanske är det en av förklaringarna till att man gärna studerar de typiska formerna för en kultur och undviker det grumliga gränstänkandet. För att upprätthålla föreställningen om klara kulturella skillnader måste man hålla sig till det typiska för varje kultur. Men då är ju skillnaden konstruerad för att passa de kartografiska studiernas syfte, snarare än utifrån hur det ser ut i terrängen.

Filosofen Aleksander Motturi har skrivit en spännande avhandling som behandlar den antropologiska filosofins problem. Antropologisk filosofi skulle man kanske kunna kalla för kunskapsantropologins metavetenskap. Utan att vara speciellt insatt i ämnet annat än via Motturis avhandling uppfattar jag det som om antropologisk filosofi rör just frågan hur man kan förstå och få kunskap en annan kultur. Motturi sammanfattar den antropologiska filosofins grund i påståendet: ”Den *typ* av förståelseproblem som uppstår i relation till andra samhällen, kulturer eller civilisationer kan alltså, enligt denna uppfattning, inte uppstå i

relation till företeelser i det egna.”⁸ Det är enligt denna uppfattning i och för sig svårt, men inte omöjligt, för oss att förstå exakt hur till exempel Aristoteles tänkte. Även om han är oss avlägsen i tid så är han en av oss, en del av vår kultur och tradition. Att däremot förstå hur en afrikansk medicinman tänker är enligt detta synsätt något annat. Mellan de och oss finns en oöverbryggelig kulturell klyfta, hävdar man. Jag kan inte annat än att hålla med Motturi om att den filosofiska antropologins problem inte är att de har svårt att lösa sitt problem, utan just det faktum att man utgår från att det skulle röra sig om en annan typ av förståelseproblem än det vi står inför när vi skall förstå vilken som helst annans tänkande.⁹

Varje kulturellt vi bygger på att människor identifierar sig eller identifieras med en grupp. Men sådana identifikationer har ingen egen beständighet. Om jag väljer att konvertera blir jag del av ett nytt vi med nya föregångare. Det var heller inte speciellt länge sedan kvinnorna skrevs in som en del av historien och det ’vi’ vi förväntas identifiera oss med. Jag återkommer till detta att det förefaller omöjligt att dra några klara gränser kring var vår kultur slutar och den andra kulturen börjar. Jag kan därför inte förstå på vilket sätt till exempel Voltaire skulle vara mig på något kvalitativt sätt närmare än till exempel Fethullah Gülen (som jag läst mer och noggrannare än vad jag läst Voltaire). Visst är det sant att Voltaires tänkande och exempel har varit med och format det svenska samhälle jag växt upp i och lever i. Men det har han ju också i det turkiska samhälle där Gülen växt upp och verkat. Troligen är det så att det finns kvantitativa skillnader i hur lätt jag känner igen mig i de tvås tänkande. Men det slår olika för olika aspekter. Jag har aldrig bott i Frankrike och inte heller varit nära att uppleva hur livet gestaltade sig där eller hemma i Uppland på 1700-talet. Jag har ingen erfarenhet av hur det är att vara adlig, rik och väletablerad. Däremot har jag varit ganska mycket i Turkiet och tror mig ha lättare att känna igen de enkla landsbygdsförhållanden under vilka Gülen växte upp. Även om han tillhör en äldre generation än jag har jag sett och mött delar av den modernitet hans tänkande tar spjörn emot. Däremot har jag svårt att föreställa mig 1700-talets parisiska förhållanden som påverkade Voltaire.

Vad som ligger nära och fjärran i ett specifikt författarskap verkar vara mångbottnat och svårt att reducera till en fråga om det tillhör min kultur eller inte. Det vore förmätet av mig att hävda att jag skulle förstå saker och ting bara för att de är en del av min kultur, eller som Motturi uttrycker det: ”att allt i vår egen kultur i princip är transparent för oss själva.”¹⁰ Så är

⁸ Motturi, s. 238.

⁹ Motturi, s. 238ff.

¹⁰ Motturi, s. 251.

det helt enkelt inte. I strikt mening är jag väl inte ens transparent för mig själv. Omöjligheten för oss att förstå något fullt ut gäller alltså inte bara andra kulturer, utan allt, inklusive oss själva.

Kunskapsantropologi igen: gränstänkande

Bärmarks mening var nog aldrig att sluta upp bakom de antropologiska filosofernas kultursyn. Det han vill komma åt är snarare att det är en väsentlig skillnad mellan den som helt och fullt står i en tradition och bara i den, som en tibetansk buddhistisk lama uppvuxen i Tibet, och den som kommit att bli hemma i två eller flera, som till exempel den svenske vetenskapsteoretikern och buddhisten Jan Bärmark. Genom trettio års studier av tibetansk buddhism har han förändrats, men inte blivit en helt annan, skriver han i *Den läkande Buddha*. ”Vi kan inte och bör heller inte göra oss fria från vår västerländska förankring.”, skriver han.¹¹ Målet för kunskapsantropologin är att föra en dialog mellan olika traditioner och sätt att se på världen, inte att smälta samman dem till en enda. Målet är att kunna växla mellan perspektiv och tänka genom flera kulturer, inte att bli en relativist som tycker att allt har lika värde och därmed inte kan jämföras. Men en hemmastaddhet i två kulturer skapar också ett främlingskap i bägge. Det går inte alltid ihop. För att hålla det dialogiska perspektivet levande bör det heller inte gå ihop eller avgöras till någons fördel, det handlar istället om att se ambivalensen som något fruktbart och bejaka den.¹²

Jag finner mycket klokt i Bärmarks och Follérs tankar om det kunskapsantropologiska perspektivet. Ändå kan jag inte skaka av mig känslan av att det finns en risk att skillnaderna mellan kulturer befästs och görs mer permanenta än vad de behöver vara. En dialog som intresserar sig för en annan kultur riskerar att fokusera på skillnader snarare än gemensamma gränstrakter.

Jag skall försöka ta en annan väg till problemet för att se andra sidor av det: Edward Said säger i artikeln ”Traveling Theory” att teoriers resor ofta leder till att teorin generaliseras och därmed förlorar sin kraft. Jag tänker, i alla fall för stunden, sätta likhetstecken mellan ’teori’ och kultur. Vad händer när vi försöker tala om någon annans kultur på en annan plats än den där kulturen levs? Ofta förloras aspekter av en platsbunden analys i resan, säger Said. Vi kan inte berätta allt, utan tar fasta på de delar som vi anser mest relevanta och intressanta. Men det

¹¹ Bärmark, Jan, *Den läkande Buddha*, Carlssons, 2007, s. 175.

¹² Bärmark, *Buddha*, s. 49ff.

betyder ofta att det som i den situation där det formulerats var ett kreativt genombrott riskerar att förvandlas till något som håller fast tanken i låsta spår.¹³ Risken med att en teori reser är att den längs vägen växer till en auktoritet som kommer att behandlas som om den riktiga förståelsen av den är relaterad till ett hem. I artikeln menar Said att en teori sprungen ur direkt fysisk närvaro aldrig kan få samma kraft på en annan plats. Det skulle innebära att vi per automatik förminskar värdet av en annan kultur genom att tala om den på en annan plats än den vars livsbetingelser den är ett resultat av. Men så behöver det inte vara.

Kraften kan behållas om teorin under sin resa hela tiden förblir i exil, om den förblir levande och försöker anpassa sig till de nya omständigheter den möter, istället för att göras till dogm som bara kan återberättas, tillägger Said i en senare reflektion över temat.¹⁴

Den resande teorin måste utsättas för en dubbel kritik, säger Walter Mignolo; bosättare och resenärer i den egna kulturen måste kritiseras med hjälp av bofasta och resande från en annan kultur. Mignolo vill dessutom lyfta fram teorier som aldrig rest, som blivit marginaliserade genom att inte tala de västerländska resenärernas språk. På så sätt är hans ambitioner ganska lika kunskapsantropologernas. Men han vill inte bara tänka i olika kulturer, han vill förvandla dem och lyfta fram ett nytt tänkande.

För att komma ifrån nationalismens sortering av kulturer efter nation- eller kontinenttillhörighet har Mignolo lanserat begreppsparet lokala historier/globala mönster. Varje globalt mönster är (trots att det försöker framställa sig som universellt) kontrollerat av vissa lokala historier. Man kan med Mignolos begrepp säga att moderniteten har kontrollerats från Nordvästeuropas lokala historier och att islam har kontrollerats från arabiska lokala historier. De turkiska muslimska tänkare jag studerar kan sägas försöka att etablera ett nytt globalt mönster utifrån en turkisk lokal historia.

Filosofen och författaren Abdelkader Khatibi talar angående islam och modernitet i det franskspråkiga Nordafrika om gränstänkandet som en dubbel kritik som tänker med hjälp av den franska och den arabiska traditionen utan att ställa sig fast i någon, eller att sträva efter att

¹³ "Traveling Theory" i Edward W. Said, *The world, the text, and the critic*, London, Vintage, 1991, s. 244.

¹⁴ "Traveling Theory Reconsidered" i Edward W. Said, *Reflections on exile and other essays, Convergences*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2000.

smälta samman dem till en harmonisk enhet.¹⁵ Begrepp gränstänkande ger en annan förståelse av de kulturmöten kunskapsantropologin beskriver och tar del i.

Orientalism och de vetbara kulturerna

Men det finns också en syn på kulturell tillhörighet och kunskap som är motsatt den antropologiska filosofins. Det har, som ovan antytts, i den västerländska vetenskapen funnits en tendens att se sig själv som objektiv och utan kultur. Andras kunskap är kulturberoende, bara vår är objektiv och vetenskaplig. Det gör också att det är möjligt för oss att bättre än de som lever inom dess begränsade ramar beskriva andra kulturer. Det har kanske genom historien varit ett vanligare förhållningssätt än den antropologiska filosofins. Jag skall inte gå djupare in på den vetenskapsteoretiska aspekten av det problemet här. Magnus Berg har målande beskrivit den lockelse som möter en som rest för att lära i en främmande kultur.

Jag är ensam och på väg. [---] Jag bestämmer över mig själv och mitt arbete, för det finns ingen som känner mig och kan kontrollera det jag gör. Jag är därför fri att skapa ett Namibia som passar det jag vill uttrycka i min bok. [...] Så många resenärer – upptäckare, forskare, frälsare – till fjärran världsdelar har hänförs av sina känslor av exklusivitet och frihet och låtit dessa erövra det besökta. De länder som resenären bara lärt känna vissa sidor, fragment och aspekter av har omvandlats till hans expertområde. Endast i undantagsfall har detta förvandlingsnummer varit de besökta länderna och deras invånare till gagn. Motsatsen har varit oändligt mycket vanligare.¹⁶

Grundboken om hur de som har uppfattats som experter på den muslimska världen har varit del i processer som inte varit dessa länder till gagn är otvetydigt Edward Saids klassiska *Orientalism* från 1978. Said talar där om ”den enormt systematiska disciplin med vilken den europeiska kulturen lyckades styra – och till och med producera – Orienten politiskt, sociologiskt, militärt, ideologiskt, vetenskapligt och konstnärligt under epoken efter upplysningen.”¹⁷ Eftersom den här texten är ett försök att för mig själv finna ett sätt att skriva om turkiska muslimer är naturligtvis traditionen av islamstudier viktig för mig att förhålla mig till. Där har inte det kunskapsantropologiska angreppssättet varit dominerande och huvudantagandet har heller inte varit den antropologiska filosofins. Fältet verkar ha haft mer att göra med den lockelse Magnus Berg beskrev angående Namibia.

¹⁵ (Khatibi, 1983, 13ff.)

¹⁶ Berg, s. 65.

¹⁷ Said, svenska, s. 5

En gemensam huvudtes inom det forskningsfält som växt fram i spåren av Saids arbete är att många av västerlandets texter om det man kallar Orienten säger mycket mer om författarens föreställningar än om det objekt som skulle beskrivas. Magnus Berg har inte bara studerat Namibia. Han har också granskat hur den orientalistiska traditionen tar sig uttryck i populärkultur. Berg summerar sitt resonemang om populärorientalismen i det samtida Sverige:

Populärorientalism handlar inte om att lära känna det främmande, utan om att använda det för att trygga eller perspektivera föreställningar om ett eget, normalt liv. Dess syfte är att säkra identiteter, inte att sätta dem på spel i ett möte med det obekanta.¹⁸

De orden kan i det här sammanhanget faktiskt räcka för att sammanfatta detta stora fält. Saids bok avslutas med ett antal frågor, ungefär samma frågor som jag ställer i den här texten.

Hur *framställer* [represent] man andra kulturer? Vad är *en annan* kultur? Är uppfattningen om en särpräglad kultur (eller ras, religion eller civilisation) användbar, eller leder den alltid till självberöm (när man behandlar sin egen kultur) eller till fientlighet och aggression (när man diskuterar en 'annan')?¹⁹

Som jag har försökt visa ovan tycker jag att det är väldigt svårt att svara på frågan vad en *annan* kultur är. I varje konkret fall som inte tillåter sig att hemfalla åt orientalismens idealtypiska *homo islamicus* och moderna västerlänningar tenderar gränserna att lösas upp och bli väldigt svåra att dra. Jag tycker alltså att man skall vara ytterst försiktig med att tala om särpräglade kulturer. Men man kan inte heller nöja sig med en slutsats som säger att alla människor överallt är just människor. Det är kanske den viktigaste gemensamma nämnaren, men det är omöjligt att möta andra människor om man inte också kan se att det finns stora skillnader mellan hur liv och föreställningsvärldar formats i olika miljöer. Exakt vilken roll detta spelar och hur annorlunda det gör oss som växt i olika miljöer bör vi däremot vara försiktiga med att fastslå.

Makten att bestämma vad som är kunskap

¹⁸ Berg, *Hudud*, s. 205.

¹⁹ Said, *Orientalism*, s. 325.

Men det är viktigt att hela tiden vara medveten om att nästan alla teorier om vad kunskap är, är formulerade i Storbritannien, Tyskland, Frankrike och USA.²⁰ Det påverkar möjligheterna att beskriva och förstå det tänkande som kommer från modernitetens marginaler, och som i det etablerade globala mönstret blivit betraktade som omodernt och partikulärt. Det påverkar också hur det tänkande som kommer från dessa platser, vad som inom kunskapsantropologin skulle kalla den andra kulturen, ser ut. Ingen kultur är idag opåverkad av moderniteten. Även om det finns andra metafysiska grundantaganden, påverkas uttolkningen av dem på alla platser av den globaliserade moderniteten.

Moderniteten har ofta spridits till den islamiska världen (och andra delar av världen) med kolonialism och erövring. Det är inte konstigt om det varit svårt att skilja budskapet från budbärarnas ofta brutala framfart. Exempelvis spreds franska revolutionens rättighetsbudskap i Europa med Napoleons erövringsarmé. I dag är de mänskliga rättigheternas förkämpar ofta från Väst, som också står för utsugning och förtryck. Solidaritetsrörelsens representanter anländer med samma flygplan som uppköparna av barnarbetets produkter. Hur skall man då kunna skilja på budbärare och budskap?

De mänskliga rättigheterna skall ju skydda de svaga från de starka, men det är de starka som har kraft att sprida och tala för dem, och de har en förmåga att tolka rättigheterna till sin egen favör. Medborgarrätten blir alltför ofta till rätt att stänga sina gränser för de svaga. Egendomsrätten blir till ett en vägran att avhjälpa andras nöd.²¹

Om vi skall tänka genom flera kulturer och tala om andra kulturer bör vi poängtera att varje svar på den västerländska moderniteten också är ett försvar mot en kolonisation av den egna sfären.²² Svaren kan alltså inte läsas som en objektiv bedömning av en idéns kvalitet, de måste också förstås som ett försvar mot en erövrande ideologi. Som Franz Fanon sade: ”den svarta människan måste inte bara vara svart, hon måste vara det i förhållande till den vita människan”.²³

En ödmjuk berättelse om livet som andra lever

²⁰ Wallerstein, *World-Systems Analysis: an introduction*, kap 1. Detta är även en viktig utgångspunkt för analysen i Bärmark, *Den läkande Buddha*, s. 169ff.

²¹ Dallmayr, 2001, s. 51ff.

²² Anzaldua, 1999, s. 37ff.

²³ Fanon, Franz, *Svart hud, vita masker*, Daidalos, Göteborg, s. 106.

Vi tror inte längre på den allvetande vetenskapsmannen som kan ge en objektiv beskrivning av världen. Vi är alla fast i våra partiella och situerade perspektiv. Det vet vi. Men hur skriver man en vetenskaplig text om något man undersökt där den vetenskapen förblir synlig? Där man inte ger sina iakttagelser större sanningsanspråk än vad de är värda? Vad jag förstår är det vad Magnus Berg har försökt göra i boken *Förlåta men inte glömma*. Genom hela boken skjuter han med jämna mellanrum sin egen auktoritet i sank. Han distanserar sig från alltför generaliserande beskrivningar genom att lägga upp texten, som handlar om Namibia, som en reseberättelse med en framträdande berättare som går runt och iakttar och möter folk. Kring denna berättarlinje lägger han ut sina litteraturbaserade framställningar om landet och dess förhållanden. Som många reseberättelser från Afrika kommer han tidigt in på att beskriva landets olika folkgrupper. Men så kommenterar han sin egen framställning: ”Nej, jag är nog vid närmare eftertanke inte riktigt nöjd med den beskrivning jag just gjort av Sydvästafrikas icke-vita befolkning, eller i vart fall beskrivningen av ’bantufolken’. Jag skulle aldrig skriva om folkgrupper i dagens Sverige eller Europa på det här sättet. [---] Om identitet kan vara något så sammansatt i dagens Sverige, varför skulle det då vara så enkelt i 1800-talets Sydvästafrika?”²⁴

Andra gånger kan han skjuta in ett ”Men vad vet jag?” eller ”att man aldrig lär sig” som kommentar till sina egna spekulationer.²⁵ Han säger också som konklusion till ett parti där han med stilistisk finess beskriver sina tvivel inför varför han skulle ha något att komma med: ”Nu vet jag vad min bok ska handla om. Den ska handla om hur detta jag, inte utan möda och inom ramarna för det begränsade perspektiv som konstituerar det, fogar samman sin förståelse av Namibia.”²⁶

När jag läste hans bok tyckte jag att han löste sin uppgift mycket bra. Tillräckligt ofta, men inte så ofta att det blev navelskådande, visade sig ’berättaren’ och därmed alla de tillfälligheter som gjorde att resultatet av undersökningen blev just det det blev.²⁷ Någon gång kanske jag tyckte att detta berättarjag blev lite väl självömkande och inställsamt. Men eftersom texten komponerats av ett annat jag än mitt blir tonen självklart en annan än om jag gjort det. Magnus berättelse blir också effektiv och övertygande mycket tack vare att han är en stor stilist som verkligen behärskar sitt uttryck och därigenom kan framhålla fina nyanser

²⁴ Berg, s. 25.

²⁵ Berg, s. 63 & 160.

²⁶ Berg, s. 69.

²⁷ Se t.ex. Berg, s. 69, 71f, 75, 81, 85, 114f, 137, 150, 160, 165, 178, 181, 212.

utan att bli omständlig. Men kan det vara ett rimligt svar på hur man skall tala om andra kulturer: var en god stilist och förnämlig skribent? Varför inte?

Kanske kan det vara så att det starka berättarjag som styr framställningen i Bergs text också styr reflektionsgången hos mig som läsare. Jag har funderat på om det kan vara så (för att låna en vändning från Berg). Ibland tycker jag nog att det till synes ödmjuka och reflexiva sättet att skriva styr de möjliga tolkningarna väl så mycket som ett förment objektivt framställningssätt. Även om jag får veta att detta bara är ett sätt att uppfatta Namibia så står jag ändå där med bara denna uppfattning. För även om flera olika intervjuade personer har fått komma till tals med till synes egna röster är det ju lika fullt en allsmäktig författare som har skapat den till synes polyfona texten. Möjligen har jag mindre tilltro till att jag vet hur det ligger till än om jag läst en klassiskt objektiv framställning. Men skillnaden är mindre än vad man kanske skulle ha önskat.

En inkännande berättelse om mötet med andras kunskap

Bergs bok är upplagd som en resa till Namibia. Det är en berättarteknik som fungerar i hans fall. Men i andra fall är forskningsprocessen mer utdragen och vindlande och ämnet kanske inte heller så nära ett dagligt liv. Då blir en sådan lösning lätt krystad. Hur ska man göra då?

”Det har tagit mig många år att skriva den är boken.”, lyder första meningen i Jan Bärmarks *Den läkande Buddha*.²⁸ Hans förtrogenhet med den tibetanska buddhismen har mognat fram genom över 30 år av studier, vid buddhistiska läroinstitut och i litteratur, och deltagande i meditationer. En sådan lång erfarenhet kan inte på samma sätt fångas i en berättelseram.

Jag har i en rad rapporter försökt gestalta det jag vill säga. [---] Jag skrev om och om igen. Det blev ändå aldrig riktigt bra. Sakinnehållet var det väl inget fel på men något väsentligt saknades. [---] Jag skulle naturligtvis skriva på ett personligt berättande sätt. Mycket kan man läsa sig till i böcker men mina möten med tibetanska lamor och läkare kunde bara jag berätta om.²⁹

Även i en den här boken får vi alltså möta en personlig berättare som tar oss med till de platser och personer han lärt av. Men huvuddelen av boken är ändå en mer traditionell redovisning av olika aspekter av tibetansk läkekonst. Det viktigaste avsteget från den

²⁸ S. 7.

²⁹ S. 7.

sakinnehållspresentation Bärmark inte var nöjd med är i mina ögon den genomgående diskussionen av hur den västerländska medicinen och den tibetanska läkekonstens olika sätt att förklara ett visst fenomen ställs mot varandra, prövas och omprövas och återkopplas till problemen att applicera vetenskapliga begrepp på ickevetenskapliga sammanhang. Dessa provningar görs av berättaren, en person som öppet visar att detta är frågor som existentiellt engagerar honom. Målet är inte att vara en distanserad betraktare och förmedlare. Det är tydligt att det inte handlar om kunskap för kunskapens skull, utan för att i slutändan bättre förstå sig själv. Det ger en nerv till framställningen som inte beror av stilistisk förfining, utan snarare på utlämnande öppenhet som ändå är långt ifrån självcentrerad. Det här kan jag lära mig genom att utforska mitt västerländskt skolade tänkande i relation till tibetansk buddhism, säger Bärmark. Jag får själv fundera på om jag kan och bör göra samma lärdomar.

En distanserad berättelse om olika tolkningar av en text

Jag vill ta upp ytterligare en text som jag på många sätt tycker handskas med berättandet om en annan kultur på ett värdigt sätt: Göran Larssons *Att läsa Koranen: en introduktion*. Här är kanske risken att trampa snett större än i de tidigare exemplen. Vem bör tolka Koranen? Vems kunskapssyn har företräde, den konfessionellt muslimska eller den vetenskapliga? Larsson vill inte ta ställning i den frågan utan säger sig istället vilja ”belysa vilka skillnader som kan finnas mellan troende muslimer och sekulära forskare.” (s.9) Larsson vill att såväl troende muslimer som sekulära läsare skall kunna använda boken. Hans berättarteknik är den klassiska akademiska och förutom i förordet figurerar ingen berättare i texten. Istället presenteras olika tolkningar av Koranen, och Larsson är mycket noggrann med att inte ställa egna frågor utan inleder partier där troende och sekulära inte är ense med vändningar som: ”Enligt muslimers tolkningar är det under denna period som det ideala muslimska samhället tar form.” (s.65), respektive ”Ur ett källkritiskt perspektiv betonar sekulära forskare ofta att det är svårt att avgöra hur samhället såg ut eftersom merparten, om inte all, information om perioden 610-632 återfinns i Koranen och den islamiska litteraturen.” (s.65) Larsson betonar att syftet med boken inte är att ta reda på hur det är, utan hur olika traditioner tolkat Koranen och ansett att den bör läsas. För att göra det tydligt att boken är öppen för alla läsare finns också ett förord av Muhammad Muslim som betonar att Larsson har djup kunskap och besitter ”en unik känslighet och respekt för vad som för många är en gudomlig och helig skrift.”(s.7) Respekten innebär att Larsson inte tror sig veta bäst, utan bara kan redovisa vad andra menat och när de inte är överens. Var och en får välja sin egen tolkning. Men det betyder också att han måste hålla sig distanserad och inte kan komma in speciellt mycket på vad islam och

västerländsk vetenskap kan lära av varandra. Inte heller utmanar han sin egen position som den forskare som står utanför och redovisar. Ändå tycker jag att *Att läsa Koranen* är fylld av lärdomar och kloka formuleringar och vilar på en respekt för såväl västerländsk sekulär islamologi som islamisk koranexeges. Däremot har jag svårt att tänka mig att själv inta denna distanserade position. Jag vill in i dialog.

De olika exemplen visar på olika försök att tala respektfullt om en annan kultur och samtidigt betona sitt partiella perspektiv. Kan man nå längre tro?

Evangelisk text?

Bruno Latour har i en text om det han kallar förklaringspolitik föreslagit att vi skall skriva som evangelierna för att inte låsa vår framställning vid en enda tolkning. Vad menar han med det, tro? Latours text har skrivits för att framföras vid ett seminarium om förklaringar i samhällsvetenskaperna vid Balliol College i Oxford sommaren 1986. De förslag han framför riktar sig naturligtvis inte till alla och envar i alla tider, utan främst till dem som då satt där och hade att förhålla sig till hur samhällsvetenskapliga vetenskapsstudier försökte förklara sina ståndpunkter under 1980-talet. Men den har ändå en del att säga också mig om mina problem och funderingar.

Ordet på modet vid den tiden var ”reflexivitet”. Det stora problemet ansågs vara att alltför många trodde att vetenskapen kunde förklara hur världen var beskaffad, eller för att anpassa det till den här textens syften: att någon kan förklara hur en annan kultur är och fungerar. Latour börjar med att påpeka att man i och för sig bör vara försiktig med att blint tro att andra blint tror på vad de läser. Han menar också att de författare som på olika sätt försöker skriva texter så att läsarna inte blint tror på vad som står där endera hamnar i att skriva svårbegripliga texter som endera inte refererar till något utanför sig själva, eller bara handlar om hur man skapar mening kring ett litet stycke verklighet som man i slutändan inte hinner eller kan säga något om. Ett större problem än att bli naivt trodd som sanningsvittne är att överhuvud intressera någon med sin text. Kritiken är kanske raljerande, men ändå ganska träffande.

Latour vill istället för de hundratals självrefererande öglor som gör reflexivisternas texter oläsliga föreslå en tredje väg: den evangeliska. Han menar att evangelierna inte egentligen försöker förklara något. De är istället skrivna på ett sätt så att uppmärksamheten snarare riktas

mot läsaren än mot skribenten. Det viktiga är vad det berättade betyder för läsaren. Inte exakt i vilken relation till verkligheten författaren står. Därför är inte heller författarna synliga: Latour menar också att en text inte alls blir mer reflexiv bara för att författaren är med. Istället för att lägga lager på lager av självmedvetenhet, som ändå aldrig kan ta sig utanför det faktum att texten skapar en berättelse om något som inte finns i texten, vill Latour helt enkelt berätta en rak historia. Istället för metoder för att säkerställa reflexivitet bör vi använda alla tillgängliga litterära knep för att göra vår berättelse levande, intressant och suggestiv. För att undvika att bygga för stora anspråk kring berättelserna bör man byta stil inför varje ny berättelse, man bör försöka hitta olika förklaringar varje gång och skraddarsy en berättelse som bara passar den enskildheten som just för stunden står i fokus. Då undviker man att bygga några övergripande förklaringar, något metaspråk, som reducerar verklighetens myller till vetenskapliga modeller och begrepp.

Vad skall man tro om det? Jag tror i och för sig att evangeliernas förmåga att sätta fokus på läsaren har mer att göra med deras auktoritet och status än med deras stil. Jag tror ju inte att något jag kommer att skriva kan räkna med det allvar hos läsaren som evangeliernas status skapar. Kanske är det ett illa valt exempel, men ändå tycker jag det ligger något väsentligt i det Latour säger. Och något befriande. Det handlar inte om att lära sig någon teori eller metod eller något avancerat metareflexivt språk för att lösa mitt problem. Det är istället själva tron på att det går att komma fram till ett svar på min fråga som är problemet. Så länge man vet och erkänner att man bara berättar om något man sett, hört eller läst och är öppen med att bilden aldrig kan bli heltäckande kan man kanske inte annat än att låta läsaren avgöra om det var givande att ta del av berättelsen.

Tystnad

Men kanske är det ändå lite för enkelt att bara säga så. Michel-Rolph Trouillot talar i den fantastiska boken *Silencing the Past* om hur tystnaden/tystandet kommer in i den historiska produktionen. Det sker i flera steg: när källor blir till, när arkiv upprättas, när berättelser skapas, och i tillskrivandet av värde till det förflutna.³⁰

När man läser, forskar, undersöker, försöker lära sig om något, lägger man vikt vid vissa textdelar och informationer, beroende på förkunskaper, utifrån kommande krav och

³⁰ Michel-Rolph Trouillot, *Silencing the Past: Power and the Production of History*, Beacon Press, Boston, 1995, s. 26.

förväntningar, och en massa andra faktorer. När vi lägger vikt vid något tystar vi också annat. Efteråt kan det vara svårt att överhuvudtaget minnas hur kunskapsprocessen gått till. Handlar inte mycket av det jag försökt diskutera i den här texten om att hitta något sätt att i möjligaste mån fånga tystnaden, eller i alla fall skriva så att läsarna blir medvetna om att jag ofrånkomligen tystat delar av det jag möter?

Trouillot själv skriver på ett sätt ganska traditionell teori, om än avskalat och fritt från jargong. Men han tar utgångspunkt i frågor som ligger honom nära personligen och introducerar de olika kapitlen med minnesbilder från ungdomens samtal mellan hans far och farbror om haitisk historia, från studenters upprörda frågor i en föreläsningssal, osv. Dessa partier skiljer typografiskt ut sig och sätter in personen Michel-Rolph Trouillot i boken och bidrar i alla fall för mig starkt till att göra läsningen till en betydelsefull erfarenhet. Jag har läst andra böcker som diskuterat ungefär samma saker utifrån liknande utgångspunkter, men Trouillots bok griper mig på ett annat sätt och gör att det han säger inte bara rör förnuftet utan får mig att känna hur de förment objektiva historieskrivningarna trampar ner och tystar alla de som inte tillhör samma vi som den skrivande historikern. Men kanske kan evangeliernas otolkade men selektiva berättelser vara en partsinlaga som inte försöker vara den enda rösten, som ger utrymme för andra berättelser och skildringar vid sidan av dem som tagits med i Testamentet? Kanske?

Har jag löst mitt problem? Njæ, det är väl tveksamt. Men det finns många problem som saknar en lösning, kanske just därför är de viktiga att tala om och vrida på. Forskandet och skrivandet är ett hantverk, och mycket av dess kunskaper är tysta. De lärs in och blir en del av hantverkaren. Ju fler handgrepp hantverkaren kan ta hjälp av desto större chans är det att han lyckas lösa de problem han stöter på. Vår uppgift kan inte vara att applicera en specifik och tydlig metod, utan att så fullt och ärligt som möjligt beskriva det vi studerat och villkoren för våra studier och erkänna begränsningen i vår utblick. Ibland behöver vi använda poetiska beskrivningar och litterära berättargrepp, ibland tabeller eller självutlämnande vittnesmål.³¹

³¹ Se John Law, "Making a mess with method".