

## A PHENOMENOLOGY OF WHITENESS

SARA AHMED

### **Keywords**

Bodies, habits, institutions, orientations, phenomenology, space, whiteness

### **Summary:**

The paper suggests that we can usefully approach whiteness through the lens of phenomenology. Whiteness could be described as an ongoing and unfinished history, which orientates bodies in specific directions, affecting how they 'take up' space, and what they 'can do'. The paper considers how whiteness functions as a habit, even a bad habit, which becomes a background to social action. The paper draws on experiences of inhabiting a white world as a non-white body, and explores how whiteness becomes worldly through the noticeability of the arrival of some bodies more than others. A phenomenology of whiteness helps us to notice institutional habits; it brings what is behind to the surface in a certain way.

Genom att berika den traditionella fenomenologin med Frantz Fanons tankar om rasifiering och sin egen erfarenhet av att vara icke-vit kropp i en vit värld skapar Sara Ahmed nydanande teori. Hennes "vithetens fenomenologi" blir ett redskap för att analysera den vita bakgrundens närvaro.

## VITHETENS FENOMENOLOGI

SARA AHMED

Fältet för kritiska vithetsstudier präglas av en nästan vanemässig oro över vad det innebär att göra kategorin "vithet" till primärt kunskapsobjekt. Richard Dyer säger sig exempelvis vara besvärad av själva idén om vad han kallar "vithetsstudier": "Mitt blod stelnar i ådrorna vid tanken på att talet om vithet skulle kunna leda till att det utvecklas något man kunde kalla 'White Studies'".<sup>1</sup> Eller som Fine, Weis, Powell och Wong formulerar saken: "vi oroar oss över att vi i vår önskan att skapa utrymme för ett samtal om vithet, intellektuellt eller empiriskt, kan ha förtingligat vithet, likt en fixerad erfarenhetskategori: att vi gjort det möjligt att behandla den som en singular monolit, som något med 'essentiellt egenvärde'".<sup>2</sup> När man talar om vithet, innebär det då att man låter vitheten få "essentiellt egenvärde"? Om vithet vinner på att inte uppmärksammas, vad innebär det då att uppmärksamma vithet? Vad händer då privilegiernas osynliga tecken görs mer synliga? Skulle vithetsstudier binda vitheten till sig genom att upprätthålla den som objekt? Forskare ger sig i kast med den sortens frågor, inte för att förkasta vithetsstudier som projekt, utan för att göra klart vad det betyder om ett kritiskt projekt blir en del av sitt eget objekt.

Vi skulle kunna säga att vilket projekt som helst, som syftar till att avveckla eller utmana kategorier som görs osynliga genom privilegier, är dömt att ingå i objektet för sin egen kritik. Man skulle till och med kunna förvänta sig att sådana projekt misslyckas, och då se misslyckandena som produktiva. Och ändå: det är lätt att fastna i den här positionen, och gång på gång beskriva vad vi gör

med vitheten, i stället för vad vitheten gör. I denna text vill jag reflektera över vithet som en erfarenhetskategori som försvinner som kategori då den upplevs, och hur detta försvinnande gör vitheten ”världslig”. Enkelt uttryckt vill jag erbjuda en vokabulär

### I denna text erbjuder jag en vithetens fenomenologi som ett sätt att undersöka hur vithet är ”verklig”, materiell och levd.

för att på ett nytt sätt beskriva hur vithet blir ”världslig”. Vithet utgör själva ”det” som hänger ihop som en värld. Mitt syfte är inte att förtiga risken med att förtingliga vitheten som kategori, utan att omlokalisera denna risk så att den inte uppfattas som sprungen ur ”vår önskan att skapa utrymme att tala om vithet, intellektuellt eller empiriskt” – något som alltså inte är detsamma som att avfärda problemet.<sup>3</sup> Man kan tvärtom fundera över hur vithet blir världslig som en effekt av förtingligande. Förtingligandet är då inte någonting vi gör med vitheten, utan någonting som vitheten gör, eller för att vara mer exakt: det är det som låter vithet göras.

I denna text omformulerar jag frågan om vithet som ett fenomenologiskt problem, en fråga om hur vithet levs som bakgrund till erfarenheten. I denna manöver tar jag i beaktande vad ”vithet” gör, utan att se vitheten som något ontologiskt givet; jag betraktar den i stället som något som mottagits, eller blivit någon given över tid. Vithet kan beskrivas som en pågående och

oavslutad historia, som orienterar kroppar i speciella riktningar och påverkar vilket utrymme de ”tar upp”. Min framställning finner stöd hos Frantz Fanon, liksom hos en rad filosofer som velat erbjuda en rasfenomenologi – sådana som David Macey, Linda Martin Alcoff och Lewis R. Gordon.<sup>4</sup> Denna litteratur tar sin utgångspunkt i en motargumentation mot nominalismen och idén om att raserna inte finns, eller inte är verkliga. Filosoferna i fråga skulle givetvis gå med på att vetenskapen ”uppfunnit” ras som om det vore en egenskap hos kroppar eller grupper. Men de visar också att det inte följer av denna kritik att ras inte existerar. Fenomenologin hjälper till att visa hur vithet är resultatet av en rasifiering, som i sin tur skapar ramarna för vad kroppar ”kan göra”. I denna text erbjuder jag en vithetens fenomenologi som ett sätt att undersöka hur vithet är ”verklig”, materiell och levd. Jag drar nytta av min egen erfarenhet av att bebo en vit värld som en icke-vit kropp och undersöker hur vithet blir världslig genom att vissa kroppars ankomst uppmärksammas mer än andras.

### **Orienteringar**

Vi kan börja med att fundera över hur vithet inbegriper en form av orientering. Om vi tar avstamp i orienteringen, finner vi att orientering handlar om utgångspunkter. Som Husserl beskriver i andra volymen av *Ideen*:

Om vi tänker på kroppens typiska sätt att framträda, och om vi gör detsamma med saker, finner vi följande förhållande: varje Ego varseblir saker

inom sin egen domän, och gör det med nödvändighet utifrån sin speciella orientering. När saker framträder gör de det från den ena eller andra sidan, och detta sätt att framträda inkluderar obestridligen relationen till ett här och dess grundläggande riktningar.<sup>5</sup>

Orientering handlar om var vi börjar och hur vi fortsätter ”häriifrån”. Husserl relaterar frågan om ”den ena eller andra sidan” till den punkt som är ”här”, som han också beskriver som orienteringens nollpunkt, punkten från vilken världen breder ut sig, och som gör det som är ”där” till ”där”. Det är från denna punkt skillnaden mellan ”den ena” och ”den andra sidan” har betydelse. Det är enbart givet vi är ”här”, vid denna punkt, som nära och långt borta kan upplevas som relativa uttryck för avstånd. Alfred Schutz och Thomas Luckmann beskriver också orientering som en fråga om den egna startpunkten: ”Stället där jag befinner mig, mitt faktiska ’här’, är utgångspunkten för min orientering i rummet”.<sup>6</sup> Orienteringens startpunkt är den punkt utifrån vilken världen breder ut sig: kroppens ”här”, där den bor. Givet detta, handlar orientering om intimitet mellan kroppar och deras boplatser.

Om orienteringar har att göra med hur vi börjar ”här”-ifrån, då involverar de också utbredning. Utifrån vilken punkt börjar världen breda ut sig? Eller utifrån vilken punkt börjar Husserls värld breda ut sig? Låt oss börja där han börjar, i sin första volym av *Ideen*, nämligen med världen såsom den är given enligt ”den naturliga inställningen”. En sådan värld är en värld vi är ”i”, där saker händer runt omkring mig och är placerade runt omkring mig: ”Jag är medveten om en värld som är oändligt utbredd i rummet”.<sup>7</sup> Fenomenologin uppmanar oss att vara uppmärksamma på ”det” som är ”omkring” oss. Världen runt ”omkring” har redan antagit vissa ”mer eller mindre” bekanta former. Som Husserl skriver:

Tillsammans med de aktuellt varseblivna objekten är andra verkliga objekt där för mig, som bestämda, mer eller mindre bekanta objekt, utan att de själva är varseblivna eller ens åskådligt närvarande. Jag kan låta min uppmärksamhet vandra, från det skrivbord jag just ser och ger akt på, genom de osedda delarna av rummet bakom min rygg, till verandan, vidare ut i trädgården till barnen i bersån osv., till alla de objekt om vilka jag just nu ’vet’ att de befinner sig här eller där i den omedelbara omgivning jag är medveten om – ett medvetande som inte rymmer något begreppsligt tänkande och förvandlas till ett klart åskådande först genom att uppmärksamheten vänds mot det, och även då blott partiellt och för det mesta högst ofullkomligt.<sup>8</sup>

Den välbekanta världen börjar med skrivbordet, som finns i ”rummet”. Vi kan kalla detta rum Husserls arbetsrum, rummet där han arbetar. *Det är häriifrån*

*världen breder ut sig.* Han börjar vid skrivbordet och vänder sig sedan mot andra delar av rummet, de som nu befinner sig bakom honom. Vi påminns om att vad han först ser beror på åt vilket håll han är vänd. I Husserls skrivande glider det välbekanta över i det bokstavligen familjära; hemmet är ett familjehem i betydelsen ett hem där det finns barn. På ett sätt visar barnen som är ”här eller där” på vad som gjorts tillgängligt genom minnet, eller på vanans kunskap: de är förnimbara som där, bakom honom, även om de inte är inom synhåll för honom för ögonblicket. Familjehemmet liksom bidrar med bakgrunden, mot vilken en sak (skrivbordet) framträder i nuet, framför honom. Familjehemmet är bara något som upplevs som mednärvarande, som inte stör filosofen i hans arbete.

Genom att avläsa de objekt som uppträder i Husserls skrivande, får man en känsla av att detta att vända sig mot vissa saker och inte andra, hänger samman med en mer generell orientering i förhållande till världen. Vart du riktar dig är inte slumpmässigt: det faktum att Husserl sitter vänd mot skrivbordet är betecknande för hans yrke.<sup>9</sup> Så – Husserls blick kanske faller på pappret som ligger på bordet, givet att han sitter vid bordet, skrivbordet, och inte något annat slags bord, som köksbordet. Sådana andra sorters bord skulle kanske inte vara ”rätt” slags bord för att skriva filosofi. Skrivbordet skulle kunna vara bordet ”för honom”, det med rätt sorts horisontell yta för filosofen. Som Ann Banfield noterar, ”Bord och stolar, de saker som den stillasittande filosofen – som ska komma att

inta filosofiska lärostolar – har nära till hands, är ’det egna rummets’ möblemang, varifrån den verkliga världen observeras”.<sup>10</sup> Bord liksom stolar är ”nära till hands”, som möbler som säkrar själva ”platsen” för filosofi. Användningen av bord visar oss på filosofins orientering, genom att visa oss det som finns nära filosofens kropp, eller ”det” filosofen kommer i kontakt ”med”.

Vad du kommer i kontakt med formas av vad du gör: kroppar orienteras när de agerar i tid och rum. Kroppar formas genom denna kontakt med saker. Det som kommer nära formas av vad kroppar gör och påverkar i sin tur vad kroppar kan göra. Filosofens närhet till sitt papper, sitt bläck och sitt bord handlar inte bara om ”var” han utför sitt arbete, och om utrymmet han besitter, som om detta ”var” kunde avskiljas från ”det” han gör. ”Det” han gör placerar vissa saker inom räckhåll, liksom det låter andra saker vara kvar i bakgrunden. Vad som blir synligt för oss, eller vad som ligger inom vår horisont, är inte en fråga om vad vi finner här eller där – eller ens var vi själva befinner oss när vi rör oss hit eller dit. Vad som är näbart bestäms just av orienteringar vi redan gjort. Eller vi skulle kunna säga att orienteringar handlar om riktlinjer vi följer, som gör att vissa saker men inte andra är inom räckhåll.

### **Vithet som en orientering**

Hur hänger då vithet samman med orientering? Vi kan vända oss till Frantz Fanons arbeten, som direkt ställer frågan om relationen mellan fenomenologi och ras. Ta följande beskrivning:

Och så kom tillfället då jag mötte den vites blick. En tidigare okänd tyngd pressade ner mig. Den verkliga världen ifrågasatte min värld. I den vita världen får den färgade svårigheter att utveckla sitt kroppsschema. Medvetenhet om kroppen är uteslutande en negerande aktivitet. Det är en medvetenhet i tredje person. Kroppen är omgiven av en oviss visshet. Jag vet att om jag vill röka måste jag sträcka ut min högra arm och ta cigarettpaketet vid bordsändan. Tändstickorna ligger däremot i lådan till vänster och jag måste därför luta mig lätt bakåt. Och dessa rörelser gör jag inte av vana utan av implicit kunskap.<sup>11</sup>

Fanon beskriver något som verkar vara en ordinär scen. Genom att spekulera över vad han skulle behöva göra om han ville röka, framställer Fanon sin kropp som handlingsberedd. Känslan av begär, i detta fall begäret att röka, får kroppen att sträcka sig mot ”bordsändan” för att nå en sak. En sådan akt innebär en orientering mot framtiden, i så måtto att den ger uttryck för en önskan eller intention. Som Fanon påpekar utför kroppar detta arbete, eller har möjlighet att göra det, enbart givet att den värld de bebor är välbekant för dem: enkelt uttryckt, de vet var de hittar saker. ”Görandet” beror inte så mycket på inre förmåga, eller ens på benägenhet eller vana, som på i vilken mån världen är tillgänglig som rum för handling, ett rum där saker ”har en särskild plats”, är ”på plats” eller ”platsar”.

Och likväl antyder Fanon att denna scen är långt ifrån ordinär. Visst, det är möjligt att han hittar cigaretterna och tändstickorna, även om han alltså inte råkar på dem av en slump. Exemplet handlar egentligen inte om vad som händer. Det bär på ovanliga anspråk. Dessa anspråk tar formen av en dispyt med fenomenologin. Som han formulerar saken senare på samma sida:

Jag, för min del, hade under kroppsschemat skapat ett historiskt-rasmässigt schema. De element som jag använde hade jag inte tillägnat mig genom ’residuer av förnimmelser och perceptioner av huvudsakligen taktill, vestibulär, kinetisk och visuell karaktär’, utan genom den andre, den vite, som hade vävt mig av tusen trådar, anekdoter, historier.<sup>12</sup>

Med andra ord föreslår Fanon att det inte räcker att ge akt på kroppsschemat eftersom detta inte är uppbyggt av rätt sorts element. Där fenomenologin ägnar sig åt den taktilla, vestibulära, kinetiska och visuella kvaliteten hos levd verklighet, ber oss Fanon tänka på ett ”historiskt-rasmässigt” schema som ligger ”under det”. Med andra ord, ras- och historiedimensionerna finns under ytan hos den kropp som fenomenologin beskriver, varmed fenomenologin genom sin orientering blir ett ytligt och behagligt sätt att tänka kring kroppen.

När det gäller den svarte mannen måste vi se bortom ytan, hävdar Fanon.

Han skriver: ”Skrattet fastnade i halsen, eftersom jag redan visste att det fanns sägner, historier, historien och framför allt *historiciteten*, som jag kommit till insikt om genom Jaspers. Mitt kroppsschema, som nu attackerades från alla håll, föll sönder och *ersattes av ett rasschema baserat på hudfärg*.”<sup>13</sup> Uppenbarligen är alltså Fanons beskrivning av vad han skulle göra om han ville röka – ett exempel på orientering mot en sak – en beskrivning av en kropp som känner sig hemma. En sådan kropp breder ut sig i rummet, i det att den sträcker sig efter saker som är ”på plats”.

Fanons exempel visar på en kropp *innan* den blir rasifierad, eller gjord till svart genom att bli objekt för den vites fientliga blick. I den bemärkelsen är ras för Fanon något som ”avbryter” kroppsschemat. Alternativt skulle man kunna säga att ”kroppsschemat” redan är rasifierat; med andra ord att ras inte bara avbryter schemat ifråga, utan strukturerar dess sätt att operera. Kroppsschemat hör till en ”kropp som känner sig hemma”. Om världen görs vit, då är den kropp som känner sig hemma en kropp som kan besitta vithet. Som Fanons arbeten visar formas kroppar till syvende och sist av kolonialismens historier, vilket gör denna värld vit, och gör den till en värld som ärvs eller redan är given före individens ankomst till den. Detta är den välbekanta världen, vithetens värld, en värld vi implicit känner. Kolonialismen skapar en ”vit” värld, som alltså är en värld ”redo” för vissa slags kroppar och som gör att vissa saker hamnar inom räckhåll för dem. Kroppar minns sådana historier, också när vi glömmer dem. Sådana historier landar, kan man säga, på kroppens yta, eller påverkar rentav hur kroppar kommer upp till sina egna ytor.<sup>14</sup> Ras blir på detta sätt något socialt och kroppsligt givet, eller något som vi *tar emot* av andra som historiskt arv.

### Livsvillkor i arv

Det är nyttigt att påminna sig att arv är centralt i marxismens historiebegrepp. Även om vi enligt Marx ”skapar historien”, formas detta skapande av arv: ”Människor skapar sin egen historia, men de gör det inte godtyckligt under villkor de själva valt, utan under villkor som alltid-redan är givna och nedärvda från det förgångna.”<sup>15</sup> Om våra livsvillkor ärvs från det förgångna ”går de i arv” inte bara i blod och gener, utan också genom generationer av arbete och möda. Om historia skapas av det som går i arv, skapas historia av det som är givet, inte bara i betydelsen det som ”alltid-redan” finns *före vår ankomst*, utan också som en gåva i aktiv mening: historia är gåvan vi *tar emot vid vår* ankomst.

Ett arv av detta slag kan tas under omprövning i termer av orientering: vi ärver vissa sakers närhet, de som är oss ”givna”, eller åtminstone tillgängliggjorda för oss, inom ”det” som omger oss. Jag påstår inte att ”vithet” är en sådan ”näbar sak”, utan att vithet är en orientering som gör vissa saker nåbara. I ”saker”

inkluderas då inte bara fysiska objekt, utan också stilar, möjligheter, strävanden, tekniker, vanor. Ras blir, enligt detta sätt att se, en fråga om vad som finns inom räckhåll; vad som är möjligt att uppfatta och göra ”saker” med.

Världen ärvs också som boplat. Vithet skulle kunna vara det som är ”här”, det som är den punkt från vilken världen breder ut sig och som också är arvtagandets punkt. Om vitheten går i arv, så är den också reproducerad. Vithet reproduceras genom att betraktas som ett slags god boplat: som om det var något personer, kulturer och platser förfogade över. Man skulle till och med kunna säga att vitheten ”förblir sig själv” genom en sorts familjelikhet. Det är ingen tillfällighet att ”ras” har förklarats i termer av ”gemensamma förfäder”.<sup>16</sup> I denna modell ”utvidgar” ras familjeformen: andra medlemmar av rasen är som ”familjemedlemmar”, liksom familjen definieras i termer av ras. Analogin fungerar effektivt för att skapa en särskild version av ras och en särskild version av familj, grundad på ”likhet”, där likhet blir en fråga om ”delade attribut”.

Vad menas med delade attribut? Medan detta att dela ofta handlar om deltagande i något (vi delar ett eller annat, eller vi har ett eller annat gemensamt), och ibland till och med om glädjen i att vara med, så har deltagandet också att göra med indelning, eller förfogandet över *delar*. Att räkna med att få sin beskärda del av någonting är att investera i tingets värde. Väl att märka kommer ordet (share, övers. anm.) i sig från det gammalengelska *scearu*, vilket refererar till skärande, när något delas upp och delas ut bland flera.

När man vardagligt talar om sådana familjeband brukar likhet signalera arv; *att se ut som en familj är att ”likna varandra”*. Jag vill föreslå ett annat sätt att tänka kring förhållandet mellan arv och likhet: vi ärver

### ... likhet är en effekt av närhet eller kontakt, som sedan ”plockas upp” som tecken på arv.

närhet (och därmed orienteringar) som vår ingång i familjerummet och som ”del” av en ny generation. Ett arv av det slaget genererar i sin tur ”likhet”. Detta resonemang bygger på min tes i *The Cultural Politics of Emotion*, där jag gör gällande att likhet är en *effekt* av närhet eller kontakt, som sedan ”plockas upp” som tecken på arv.<sup>17</sup> Här lägger jag alltså ytterligare ett påstående till tesen om att likhet är en effekt av närhet, snarare än en orsak till närhet: närhet går i arv, även om det är ett arv som det går att ta avstånd från och som inte helt bestämmer det fortsatta förloppet.

Att påstå att vi ärver närhet är alltså att visa på hur det förgångna som ligger ”bakom” vår ankomst både begränsar och möjliggör mänsklig handling: om vi formas av ”det” vi kommer i kontakt med, då formas vi också av det vi ärver, som begränsar de saker vi skulle kunna komma i kontakt med.

Min önskan är inte att avfärda familjelikhetsdiskursen, utan att erbjuda en annan förklaring till greppets genomslagskraft i lagstiftningssammanhang. Ett ordspråk som alltid tilltalat mig är ”som två ärtor

i en ärtskida".<sup>18</sup> Alla som har spritat ärtor vet att ärtorna inte är helt lika och att man redan förbiser en del viktiga skillnader när man anser dem vara lika. Men det är ärtskidan och inte ärtorna som intresserar mig här. Ordspråket får mig att tänka att likhet är en effekt av den *närhet som följer med en delad boplats*. Detta är inte bara ett argument för att miljö är viktigare än arv (med ärtskidan som positiv miljö), eftersom det sättet att tänka stödjer sig på en förenklad kausalitetslogik (ärtskidan skapar ärtorna). Snarare är det närheten mellan ärta och ärta, liksom intimiteten i boet som omsluter dem som ett skinn, som formar ärtorna. Likhet är följaktligen inte inneboende "i" ärtorna, inte heller "i" ärtskidan, utan en effekt av deras omedelbara närhet till varandra, av hur de berörs av varandra och omfattar varandra. Eller, om vi säger att ärtorna "delar" ärtskida, då kan vi genast se hur "ärtskidan" inte bara tillhandahåller det som "delas" i meningen det som är gemensamt, utan också det som fördelas och sprids ut.

När det gäller ras, kan man säga att kroppar börjar betraktas som "lika" när de exempelvis "delar vithet" som "kännetecken" – en följd av den sortens närhet som innebär att vissa "saker" redan är "på plats". Det familjemässiga är på sätt och vis som "ärtskidan", en delad boplats där saker formas av sin närhet till andra saker. "Det familjemässiga" handlar till syvende och sist om "det familjära": detta är den värld vi implicit känner som en värld organiserad på ett särskilt sätt. Det är den värld Fanon talar om när han beskriver den "implicita kunskap" vi kanske har om "var saker finns" – en kunskap som visar sig genom våra orienteringar i förhållande till saker. Saker är givetvis välkända för oss, men det familjära handlar också om vår förmåga att använda dem, hur de är nåbara som saker att göra något med. Att tänka sig denna implicita kunskap som nedärvd är att tänka på hur vi ärver relationen till plats och placering; det är inte det att man gör saker på särskilda sätt i hemmet, men i hemmet placeras saker "på plats". Vithet går i arv just genom sakernas placering.

### Vanevärldar

Men hur håller vitheten sin placering? I denna avdelning undersöker jag hur vithet "håller" genom vanor. Publika rum formas av kroppars vanebeteenden, så att konturerna av dessa rum i sig kan kallas invanda. Jag tar hjälp av vanebegreppet inte så mycket för att teoretisera om hur kroppar tar form som hur rum tar form av de kroppar som "bebor" dem.

Vi behöver granska inte bara hur kroppar blir vita, eller inte blir det, utan också hur rum kan anta just de "kvaliteter" som sådana kroppar blivit givna. På ett sätt kan vi tänka på det vanemässiga som ett slags arv. Det är inte i första hand det att vi ärver vanor, även om vi gör det; det vanemässiga bör i stället betraktas som ett kroppsligt och rumsligt slags arv.

Som Pierre Bourdieu visar kan vana kopplas till det omedvetna, det rutinmässiga, eller det som blir en "andra natur".<sup>19</sup> Att beskriva vithet som en vana, en andra natur, är att påstå att vithet är vad kroppar gör, och tänka på kroppen i handlingens form. Vanor hör inte till kroppars "utsida", som något som kan "tas på" eller "tas av". Om vanor handlar om vad kroppar gör och upprepar på liknande sätt, då bör vanor också kunna påverka vad kroppar *kan göra*. För Merleau-Ponty är den invanda kroppen en kropp som agerar i världen och därmed får saker att komma nära. Den, skriver han

framstår som en kroppsställning med avseende på en aktuell eller möjlig uppgift. Och faktum är att dess rumslighet, till skillnad från de yttre föremålen eller de 'rumsliga förnimmelsernas', inte är en *positionsrumslighet* utan en *situationsrumslighet*. När jag står framför mitt skrivbord och stöder mig på det med båda händerna, så är det bara de som får betydelse, hela min kropp följer bara efter som en kometsvans. Det beror inte på att jag inte är medveten om mina axlars eller min ryggs placering, den är bara omsluten av mina händers placering, och hela min kroppsställning kan så att säga avläsas på det stöd de tar mot bordet.<sup>20</sup>

Kroppens handlingsberedskap (vilken vi nu vet också innebär en orientering mot somliga sorters saker) är här det sätt på vilket kroppen "framträder".<sup>21</sup> Kroppen är "vanemässig" inte bara på så sätt att den upprepar handlingar, utan också i det att den *inte kräver någon uppmärksamhet* när den utför sådana handlingar, utom i den yta som "möter" ett externt objekt (som när händerna som stöder sig mot skrivbord eller matbord känner "press"). Med andra ord är kroppen vanemässig i så måtto att den "följer efter" när en handling utförs; den ställer inte till något "problem" eller förhindrar handlingen, eller känner sig "pressad" av handlingens följder. För Merleau-Ponty ställer sig den invanda kroppen inte i vägen för handlingen: den *ligger bakom handlingen*.

Jag vill hävda att vithet kan förstås som "bakomliggande". Vita kroppar är vanemässiga på så sätt att de "följer efter" handlingar: de blir inte "pressade" i mötet med saker eller med andra, eftersom deras vithet "passerar obemärkt". Vithet blir på detta sätt något som släpar efter; vita kroppar behöver inte konfrontera sin vithet; de är inte orienterade mot den, och detta "inte" är vad som får vitheten att hålla ihop, som något kroppar orienterar sig kring. När kroppar "släpar efter", då ökar de samtidigt sin utbredning.

Det är ackumulationen av sådana "utbredningspunkter" som gör det möjligt att tala om rummets vithet. Rum tar färg av de kroppar som bebod dem. Det är viktigt att notera att inte bara kroppar är orienterade. Rum tar också gestalt

genom att orientera sig runt vissa kroppar mer än andra. Vi kan också betrakta "institutioner" som orienteringsapparater som tar gestalt efter "det" de rymmer. Institutioner tillhandahåller trots allt kollektiva eller offentliga rum. När vi beskriver institutioner som vita (institutionaliserad vithet), syftar vi på hur institutionella rum formas utifrån vissa kroppars ömsesidiga närhet och inte andras: vita kroppar samlas och ingår förening för att ge rummet tydliga konturer. När jag gör entré vid universitetmöten är det just detta jag möter. Ibland inser jag att jag har vant mig vid det. Vid en konferens vi organiserar deltar fyra svarta feminister. De råkar alla kliva in i rummet samtidigt. Ja, vi lägger märke till sådana ankomster. Det faktum att vi lägger märke till sådana ankomster säger mer om vad som redan förut var på plats än om "vem" som kommer. Någon säger: "det är som att stiga ner i ett hav av vithet". Frasen blir hängande i luften. Takten blir till ett objekt som samlar oss kring sig.

Så de kliver alltså in i rummet och jag lägger märke till att de inte var där förut, detta med ett slags retrospektivt återtagande av en plats som jag redan intagit. Jag ser mig omkring och återser havet av vithet. Som många framhållit är vithet osynlig och obemärkt, som det frånvarande centrum kring vilket andra enbart framträder som avvikare eller jämförelseobjekt.<sup>22</sup> Vithet är bara osynlig för dem som besitter den eller dem som blir så vana vid denna besittning att de lär sig att inte se den, även om de inte är inkluderade i den.<sup>23</sup> Rum orienteras "kring" vithet, i så måtto som vithet inte syns. Vi konfronterar inte vithet; den "följer

efter" kroppar, som något som tas för givet. Resultatet av detta "kring vithet" är en institutionalisering av en viss "likhet" som får icke-vita kroppar att känna sig obekväma, utsatta, synliga, annorlunda, när de tar upp detta utrymme.

### Rekrytering – en teknologi för vithetsproduktion

Vithetens institutionalisering inbegriper arbete: genom detta arbete materialiserar sig institutionen. Det är viktigt att vi inte förtingligar institutioner, genom att anta att de helt enkelt är oss givna och bestämmer vad vi ska göra. Snarare blir institutioner givna som en följd av hur beslut upprepas över tid och formar ytorna i institutionens rum. Institutioner handlar om ackumuleringen av tidigare beslut om fördelning av resurser och om "vem" som ska rekryteras. Rekrytering fungerar som en teknologi för vithetsreproduktion. Vi kan här påminna oss att Althussers ideologiska modell har sin grund i rekryteringsfrågan:

ideologi "agerar" eller "fungerar" på det viset att den "rekryterar" subjekt bland individerna (den rekryterar dem alla), eller "transformerar" individerna till subjekt (den transformerar dem alla) just exakt genom den operation jag har kallat *interpellation* eller hejdande anrop, och som man kan föreställa sig som något i stil med polisens vanliga tilltal: "Du där!"<sup>24</sup>

Subjektet rekryteras när det vänder sig om, vilket genast förbinder rekryteringen med att följa direktiv och röra sig i riktning mot

ett tilltal. Att rekrytera kan betyda att förnya eller att förstärka. Rekryteringsakten, detta att ta in nya kroppar, förstärker institutionens kropp, som är beroende av att kroppar samlas och förenas som en enda kropp. Att inlemmas i en institution, med en uppmaning att delta i den och kanske till och med få sin beskärda del av dess resurser, kräver alltså inte bara att man tar dess byggnader i besittning, utan också att man följer institutionens riktning; man kan börja med att säga ”vi”. Vi inlemmas genom att sörja institutionens misslyckanden och glädjas åt dess triumfer; genom att läsa de dokument som cirkulerar och skapar dess inre vertikala och horisontella kommunikationslinjer; genom tillfälliga möten med dem som delar dess fundament. Att bli rekryterad är inte bara att gå med, utan att skriva in sig i en specifik institution: att flytta in i den genom att *vända sig om för att besvara dess tilltal*.

Vidare skapar rekryteringen institutionens egoideal, det ideal som den tänker sig att den som arbetar ”på” institutionen ska sträva efter eller till och med det som den tänker sig uttrycker dess egen ”karaktär”. Som kritisk organisationsforskning har visat rekryterar organisationer efter sin egen självbild.<sup>25</sup> Tilltalet ”Du där!” riktas inte till vem som helst: somliga kroppar blir rekryterade mer än andra, nämligen de som kan ärva organisationens ”karaktär” genom att återge den dess bild, likt en spegling som reflekterar tillbaka samma bild på ett välliknande sätt. Det är inte bara det att det finns ett begär efter vithet som leder till att vita kroppar ges tillträde. I stället är vithet vad institutionen är orienterad

”kring”, så att till och med kroppar som inte ser vita ut ändå måste besitta vithet om de ska komma ”in”.

Institutioner utgör också orienteringsapparater som håller reda på var saker platsar. Känslan som hör till detta slags platsande

**Vita kroppar är bekväma,  
eftersom de besitter rum som  
förlänger deras egna former.**

är en sorts bekvämhet. Att vara orienterad, eller att känna sig hemma i världen, är också att i viss mån känna sig bekväm: möjligen erfar vi bara bekvämheten som en känsla när vi förlorar den, när vi känner oss obekväma. Ordet ”bekväma” för tanken till välbefinnande och tillfredsställelse, men det kan också betyda trivsel och trevnad. Att känna sig bekväm är att trivas så bra i sin miljö att det är svårt att avgöra var den egna kroppen slutar och världen börjar. Man passar in och genom inpassandet blir kropparnas ytor osynliga. Vita kroppar är bekväma, eftersom de besitter rum som förlänger deras egna former. Kropparna och rummet ”pekar” i riktning mot varandra, utan att det märks eftersom riktningen sammanfaller med utsiktspunktens.

Med andra ord kan vithet fungera som ett slags skapare av offentlig trivsel genom att *låta kroppar breda ut sig i rum som redan tagit deras form*. Dessa rum upplevs som bekväma eftersom de tillåter kroppar att passa in: kropparna ifråga har redan med sin form präglat det sociala rummets ytor. Vi kan tänka tillbaka på stolen vid bordet. Kanske tar den form av den upprepning med vilken

kroppar besitter den: vi kan nästan se kroppsformerna som ”avtryck” på sitsens yta. På så sätt förlänger rum kroppar och kroppar förlänger rum. Avtrycken på ytan utgör spår av sådana förlängningar. Ytorna hos såväl sociala som fysiska rum ”registrerar” upprepade handlingar, och hur några passerar och andra inte.

Det kan vara problematiskt att beskriva vithet som något vi ”passerar genom”: påståendet riskerar göra vithet till något substantiellt, som om vithet hade en egen ontologisk drivkraft som tvingar oss till saker och rentav ”styr” förloppen. Det är viktigt att påminna sig att vithet inte kan reduceras till vit hud, eller till ”någoting” som vi kan ha eller vara, ens om vi passerar genom vithet. När vi talar om ett ”hav av vithet” eller ”vita rum” talar vi givetvis om några kroppars och inte andras upprepade passage. Men icke-vita kroppar befolkar också vita rum; detta vet vi. Sådana kroppar osynliggörs när vi ser rum som vita, samtidigt som de blir extremt synliga när de inte passerar, det vill säga när de avviker och ”står ut”. Tillfällena då kroppen framstår som ”malplacerad” är politiskt och personligt besvärliga. Som Nirmal Puwar visar blir vi desorienterade när kroppar som verkar ”malplacerade” gör inträde i institutionaliserade miljöer: människor blinkar och tittar till igen. Närheten till sådana kroppar får välbekanta rum att te sig främmande: ”Människor blir ’ställda’ eftersom en hel världsbild skakas om.”<sup>26</sup>

Kroppar står ut när de är malplacerade. Sådan placering bekräftar rummets vithet. Vithet är resultatet av det som hänger samman, snarare än av sammanhållningens ursprung. Vad upprepningen får för effekt kan således inte reduceras till en fråga om enkel folkräkning: det handlar inte bara om hur många kroppar som är ”inne”. Det som upprepas är en särskild sorts förkroppsligande, en stil med vilken rummet tas i besittning, vars gester av insmältande kräver sitt utrymme. Om vithet låter kroppar röra sig bekvämt genom rummet, och befolka världen som om den var deras hem, då tar dessa kroppar mer plats. Sådana kroppar kännetecknas av rörelsefrihet och kan även anta den fria rörlighetens gestalt.

### ”Institutionella riktlinjer”

Det är nu vi kan börja komplicera förhållandet mellan fri rörlighet och det jag kallar ”institutionella riktlinjer”. Vissa kroppar, till och med de som passerar som vita, kan likväl avvika från institutionens linjer. Institutioner är trots allt mötesplatser, men de är också ställen där linjer korsas, där linjer skär över andra linjer, för att skapa och dela upp rum. Här kan vi påminna oss ”intersektionalitetens” betydelse för svart feministisk teori. Givet att maktrelationer är intersektionella och ”korsar” varandra, beror vårt sätt att delta i en given kategori på vårt sätt att delta i andra kategorier.<sup>27</sup> Det finns ”punkter” i sådana korsningar – punkter där linjer möts. En kropp är en sådan mötespunkt. Att följa en linje (säg vithet) kommer inte nödvändigtvis att leda någonvart om vi inte samtidigt följer

andra linjer. Hur vi kan röra oss längs institutionella linjer påverkas av vilka andra linjer vi följer. Vad som händer i en sådan intersektionspunkt – om vi slås ut när vi missar att följa en given linje – står inte

### **Vi skulle kunna säga att kroppar "klättrar" så länge deras vithet inte ifrågasätts.**

klart förrän vi kommer till den punkten, och det kan också bero på vad annat som ligger bakom oss.

På sätt och vis är vitheten själv en strömlinjeformningsapparat: kroppar försvinner i "havet av vithet" när de ställer upp sig "på en linje". Detta inte sagt för att få "passformen" mellan kroppar och rum att verka naturlig: vita kroppar kan bara ställa sig på en linje om de passerar, om de approximerar vithet genom att "likna". Att säga att alla kroppar måste passera som vita är inte att neutralisera skillnaden mellan kroppar. Vithet är också en fråga om vad som finns där bakom, det slags arv som påverkar hur kroppar kommer in i rum och världar. Vi samlar på oss bakgrunder, precis som bakgrunderna är ett resultat av tidigare ackumulationer. Några av oss har mer bakom oss än andra i det ögonblick då vi kommer till världen. Om du exempelvis ärver klassprivilegier, har du mer resurser bakom dig som kan omvandlas till kapital och som kan "skjutsa" dig framåt och upp. Att bli vit som institutionell inriktning är nära förknippat med löftet om en vertikal klassresa: du kan bara klättra genom att närma dig den vita borgerliga kroppens

habitus.<sup>28</sup> Klättrandet kräver att du besitter en sådan kropp, eller att du åtminstone närmar dig dess stil, medan möjligheten att besitta en sådan kropp beror på vad som ligger bakom dig. Att peka på denna loop mellan "bakom" och "upp" är ett annat sätt att beskriva hur hierarkier reproduceras över tiden.

Vi skulle kunna säga att kroppar "klättrar" så länge deras vithet inte ifrågasätts. Och ändå, vithet följer inte alltid efter i det timliga livsförloppet. När någons vithet sätts i fråga, blir denna person "pressad", vilket i sin tur hotar rörelsefriheten, eller vad kroppen "kan göra". Man kan till exempel hålla i minne hur Husserls fenomenologi tycks räkna med en rörelsens lätthet och med möjligheten att ta utrymmet vid bordet i bruk. Kanske kan vi också tala om denna rörliga kropp, som är en kropp som "kan göra" saker, i termer av vithet. Det handlar då inte om att lokalisera denna vithet "i" filosofens kropp. Husserls biografi skulle här kunna vara till hjälp. För när Husserls vithet ifrågasattes, när han uppfattades som jude, förlorade han bokstavligen sin lärostol: han förlorade tillfälligt det publika erkännandet av sin plats som filosof.<sup>29</sup> Det är ingen tillfällighet att ett sådant erkännande symboliskt utdelas via en möbel: att ta upp plats är att få tillgång till någonting, som låter kroppen ägna sig åt något på ett särskilt sätt. Filosofen måste ju trots allt ha ett säte. Om vi tidigare anförde att fenomenologin handlar om vithet i den meningen att den är formulerad utifrån vithetens synpunkt – som en glömd punkt – så beskriver den för den skull inte så mycket vita kroppar, som de sätt på vilka kroppar börjar känna sig

hemma i rum, genom att orienteras på olika sätt utan att känna press eller märkas. För att säga det enkelt: vithet blir en social och kroppslig orientering givet att vissa kroppar känner sig mer hemma i en värld som orienterar sig kring vithet. Om vi i stället började med desorientering, med kroppen som förlorar sitt säte, då blir framställningen helt annorlunda.

### Att vara inte

Man kan säga att Frantz Fanon börjar med en kropp som förlorar sitt säte, en förlust som rentav föregår själva innehavet (att besitta ämbetsstolen). I stället för att ha saker som säkerställer hans plats, blir kroppen en sak bland andra saker. Detta ger en känsla av illamående och av att tappa fotfästet i världen, som när man förlorar något man aldrig fått ta emot. För den svarte mannen är kroppsmedvetenheten en ”medvetenhet i tredje person” och en känsla av negering.<sup>30</sup> Att känna sig negerad är att känna press på sin kroppsytta; din kropp känner av tyngden som en begränsning av vad den kan göra. Som Lewis R. Gordon föreslår i sin kritik av Hegel: ”Vita människor är universella, sägs det, och svarta människor är det inte.”<sup>31</sup> Om att vara mänsklig är att vara vit, då är att inte vara vit att befolka det negativa: det är att vara ”inte”. Pressen från detta ”inte” är ett annat sätt att beskriva rasismens sociala och existentiella realiteter.

Om klassisk fenomenologi handlar om ”rörelsefrihet”, uttryckt i den hoppfulla utsagan ”jag kan”, så bör den svarta kroppens fenomenologi hos Fanon hellre beskrivas i termer av den sociala och kroppsliga begränsningens, osäkerhetens

och blockeringens erfarenheter – eller kanske rentav i termer av ett förtvivlat ”jag kan inte”. När den svarte mannen blir till ett objekt varken handlar han eller sträcker han ut sig i rummet; i stället amputeras han och förlorar sin kropp.<sup>32</sup> Husserl och Merleau-Ponty beskriver kroppen som ”framgångsrik”, som i stånd att förlänga sig själv (via objekt) för att agera i och i förhållande till världen. Fanon hjälper oss att blottlägga denna ”framgång” inte som ett bevis på kompetens, utan som ett kroppsligt privilegium: förmågan att gå genom världen utan att tappa riktningen. Att vara svart i ”den vita världen” är att vända sig inåt densamma för att bli ett objekt, vilket betyder att inte förlängas av världens konturer utan förminsas till följd av andra kroppars utsträckning.

För kroppar som inte sträcks ut av det socialas skinn är kropps rörelse inte så lätt. Sådana kroppar stoppas, och i stoppandet läggs det märke till vissa saker. Vem är du? Varför är du här? Vad gör du? Varje fråga blir till en stoppmarkering när den ställs: du stoppas av frågan som ställs och för att frågan ska kunna ställas måste du stoppas. En fenomenologi som utgår från en kropp som ”blir stoppad” skulle kunna leda oss i en annan riktning än en som utgår från rörelsefrihet och en kropp som ”kan göra” genom att flyta ut i rummet.

Att stoppa har många innebörder: att upphöra eller avsluta, men också att hejda, avbryta, arrestera, kolla, förebygga, blockera, hindra eller stänga. Svart aktivism har visat hur polisarbete rör sig med en annorlunda ekonomi kring stoppande: vissa kroppar stoppas oftare än andra, genom

att utsättas för polisens tilltal. "Du där!" riktas inte till den kropp som fått ärva ett företags egoideal, eller som kan rekryteras för att följa en speciell linje, utan till den kropp som inte kan rekryteras, till den kropp som är "malplacerad" på platsen. Med andra ord den "orekryterbara" kroppen måste ändå "rekryteras" till platsen, genom själva upprepningen av att "bli stoppad". Att "stoppa och visitera" är förstås en rasistisk teknologi, som vi väl vet. Att "stoppa och visitera" stannar inte där: visiterandet kan förlängas i oändliga arresteringspraktiker. Stoppandet är både en politisk ekonomi som fördelas ojämnt mellan andra, och en affektekonomi som märker och vidrör de kroppar som utsätts för dess tilltal.

Hur känns det att bli stoppad? Att bli stoppad är inte bara stressande, det gör "kroppen" själv till social stresspunkt. Låt mig använda ett färskt exempel på att bli stoppad:

Jag anländer till New York med mitt brittiska pass kramat i handen. Räcker över det. Han tittar på mig och tittar sedan på mitt pass. Jag vet vilken fråga som ska komma. "Var kommer du ifrån?" Mitt pass anger min födelseort. Storbritannien, säger jag. Jag får lust att lägga till, "kan du inte läsa. Jag är född i Salford", men jag hejdar mig. Han tittar ner på mitt pass, inte på mig. "Varifrån kommer din far?" Det var samma sak förra gången jag kom till New York. Det är den fråga som ställs mig numera, som ska lokalisera det suspekta, inte i just min kropp utan som något nedärvt inom familjen, nästan som dåliga anlag. "Pakistan", säger jag, långsamt. "Har du ett pakistanskt pass." Nej, säger jag. Till sist släpper han igenom mig. Namnet "Ahmed", ett muslimskt namn, gör att saker går långsammare. Det blockerar min passage, även om det bara är tillfälligt. Jag fastnar och kan sedan fortsätta. När jag flyger från New York senare i veckan stoppas jag igen. Denna gång är det ett mer sympatiskt möte. Jag får reda på att jag nu befinner mig på "no fly"-listan och att de måste ringa för att få tillstånd att släppa igenom mig. Det tar tid, förstås. "oroa dig inte", säger han, "min mamma är också på listan". Jag känner ett märkligt kamratskap med hans mamma. Jag förstår vad han säger: han menar att "vem som helst" kan vara på listan, det är som om han vill säga, "till och med min mamma" vars oskuld förstås är bortom allt tvivel. Jag vet att det är ett sätt att säga att "det handlar inte om dig. Ta det inte personligt." Och det handlar förstås inte om mig. Ändå rör det mig. Mitt namn namnger trots allt mig. Det kanske inte är personligt, men det handlar heller inte om "vem som helst".

I detta möte beskriver jag New York citys gränser, jag blir en främling, igen, förfrämligas genom det namn som givits mig. I vardagspråk är en främling någon vi inte känner. När vi inte känner igen en person är det en främling. I *Strange*

*Encounters* föreslår jag en alternativ modell: jag hävdar att vi känner igen vissa kroppar som *främlingar*, och att ”vissa kroppar” mer än andra är igenkännbara som främlingar – som kroppar ”malplacerade” här hemma.<sup>33</sup>

Inte alla såsom turister, migranter eller utländska medborgare, känns vid gränsen igen som främlingar; några lär framstå som mer ”hemma” än andra, några lär släppas

**Främlingens härkomst  
är däremot alltid misstänkt.  
Främlingen blir en främling  
genom kvardröjande spår av  
ett tvivelaktigt ursprung.**

igenom och med sina pass förlänga sin fysiska rörelsefrihet in i en social rörlighet. Det ställs ingen fråga om deras ursprung. Främlingens härkomst är däremot alltid misstänkt. Främlingen blir en främling genom kvardröjande spår av ett tvivelaktigt ursprung. Att ha ”rätt” pass gör ingen skillnad om du har fel kropp eller namn: faktum är

att en främling med ”rätt” pass kan orsaka särskild oro, som en som riskerar slippa igenom. Diskursen om den ”farliga främlingen” påminner om att fara ofta antas komma från en plats utanför samhällsgemenskapen, eller från outsiders, de där människorna som ”inte hör hemma” och som själva kommer ”någon annanstans ifrån” (där det alltid spelar roll vilken-stans det är). Rörlighetens politik, som reglerar vem som får röra sig med lätthet över linjer som delar in rum, kan omformuleras som en politik som reglerar vem som får känna sig hemma, vem som får bebo rum som är beboeliga av vissa kroppar och inte andra, på så vis att de förlänger ytor hos vissa kroppar och inte hos andra.

De som stoppas förs i en annan riktning. Jag har hävdad att mitt namn gör mig långsammare. Ett muslimskt namn. Om vi ärver vanor, kan vi också ärva det som undgår vanemässighet: att ärva ett muslimskt namn i väst är att ärva omöjligheten av en kropp som ”följer efter”, eller till och med omöjligheten att förlänga kroppens räckvidd. För en kropp som känns igen som ”kanske muslimsk”, vilket kan översättas med ”kanske terrorist”, är obekvämhetskänslan initial: rum som vi befinner oss i ”förlänger” inte våra kroppars ytor.<sup>34</sup> Våra handlingar tar däremot ut i förskott att det kommer mer. När vi blivit utpekade i kön, vid gränsen, blir vi defensiva; vi antar en defensiv hållning som om vi ”förväntar oss” den rasistiska replik som ska ta ifrån oss våra rättigheter att passera. Om vi ärver det som undgår vanemässighet så ärver vi också tendensen att kasta en blick över axeln.

Att vara icke-vit är att inte förlängas av rummet man befolkar. Det är en obekvä m känsla. Bekvä mhet är, som jag tidigare påpekade, en känsla man sällan är medveten om. Man smälter in. När man inte smälter in, när man nervöst far runt, då hamnar det som är i bakgrunden rakt framför en, och liknar en värld

organiserad på ett särskilt sätt. Obekvämheter får med andra ord saker att hända, genom att ge bakgrunden – det som annars tas för staffage – livet åter. På sätt och vis ger erfarenheten av att inte vara vit i en vit värld inte bara en annan utsiktspunkt utan desorienterar också sakernas ordning. Detta ”inte” är inte alltid negativt. Varje lustfylld upplevelse av hur världen öppnat sig som jag haft, har börjat med den där vardagliga känslan av obekvämheter, av att inte passa en stol, av att förlora min plats, av att bli kvar och försöka hålla balansen. Så ja, om vi börjar med en kropp som förlorar sitt säte, blir den värld vi beskriver en annorlunda.

### Slutsatser: vid ankomsten

Erfarenheten av negering, av att bli stoppad eller känna sig malplacerad eller obekvämt stannar inte där. När det läggs märke till vissa kroppars ankomst, när en ankomst är anmärkningsvärd, skapar det desorientering vad gäller sakernas ordning. Men inkluderar denna desorientering vitheten? Räcker det att göra entré? Naturligtvis ägde vår ankomst inte rum av sig själv. Den krävde kollektivt och mödosamt arbete. För min del, nu, här, baserad som jag är inom brittisk högskola, skänker mig den kollektiva rörelsens historia ett alternativt arv, och jag mottar det varje dag bara genom att gå över denna mark som rörelsen har röjt för mig. Vår ankomst till brittiska universitet möjliggjordes av den svarta aktivismens historia – i England och transnationellt – som beredde marken.

Och ändå, vi kan komma, och saker kan ändå hålla sig på plats. Organisationer kan

hämta sig från desorienteringen, och de kan använda desorienteringen för att hämta sig. Jag föreläser om vithet för en mycket vit publik.<sup>35</sup> Jag kanske känner obekvämheter. Det är svårt ibland att veta om känslor finns i rummet eller om de beror på den egna orienteringen – om intrycken förändras av vinkeln ur vilken vi betraktar rummet. Men säg att jag känner mig obekvämt. Någon försöker ställa en fråga. I stort sett frågar han: ”Men du är professor nu. Hur går det ihop?” Frågan kan omformuleras: ”Hur kan det du säger om vithet vara sant, när *du* kan bli professor?” Obekvämheter blottlägger som synes själva misslyckandet med att smälta in.

Själva det faktum att vi kommit kan användas som bevis för att den vithet vi talar om inte längre håller stånd. Jag anlitas för att undervisa ”raskursen”, svarar jag. Jag är den enda färgade personen som är heltidsanställd på institutionen, säger jag. Det blir alltför personligt. Det är för mycket att ha denna diskussion när kroppen är så utsatt, när man känner sig så synlig. Jag hejdar mig och fullföljer inte mitt svar på frågan.

När våra anställningar och befordringar tas upp som tecken på organisatoriskt engagemang för jämlikhet och mångfald har vi problem. Varje framgång tolkas som ett tecken på att man håller på att få bukt med den institutionella vitheten. ”Titta, du är ju här!”, ”Titta, titta!” Vårt tal om rasism tolkas som ett slags omedgörlighet, paranoia, eller till och med melankoli, som om vi höll fast vid något (vithet) som med vår ankomst redan är borta. Vårt tal om vithet tolkas som ett tecken på otacksamhet,

eller oförmåga att känna tacksamhet för den gästfrihet vi genom vår ankomst blivit visade. Det är just denna strukturella position som gäst, eller som främling – som den som mottar gästfrihet – som håller oss kvar i vissa fack även om vi klättrar uppåt.<sup>36</sup> Sålunda, om du ”klättrar” förkroppsligar du genast det sociala mångfaldsloftet, som tilldelar dig en särskild plats. Det är själva användningen av svarta kroppar som tecken på mångfald som bekräftar vitheten, genom en förutsatt omvandling från att ha till att vara: genom att ha oss där tycker sig organisationen ”vara” mångfaldig.

Mångfald blir i denna värld till ett glädjande tecken, ett tecken på att rasismen har övervunnits. Under arbetet med ett offentligfinansierat forskningsprojekt om mångfaldsarbete stötte jag på vad jag skulle vilja kalla ”en institutionaliserad önskan om en god verksamhet”.<sup>37</sup> Denna önskan tar sig uttryck i förväntan på att offentligt finansierad forskning om ras, mångfald och jämlikhet ska vara nyttig och bidra med tekniker för att uppnå jämlikhet och stävja institutionell rasism. I realiteten har detta att göra med en önskan om att höra ”lyckliga mångfaldsberättelser” i stället för olyckliga berättelser om rasism. Vi skriver en rapport om hur goda praktiker och anti-rasistiska verktyg används som teknologier för hemlighållande, som skjuter rasismen ur synfältet. Antirasism blir rentav en ny sorts organisatorisk dygd. Responsen på vår slutrapport: för mycket fokus på rasism, vi behöver fler exempel på goda praktiker. Responsen på rapporten är symptomatisk för det den kritiserar. Och de lägger inte ens märke till ironin. Du har fått forskningspengar för att

”visa på” deras mångfaldsengagemang och förväntas återgälda deras investering med att bekräfta deras värde.

Inom akademin kan man, enligt min mening, påträffa motsvarande önskan om glada mångfaldsberättelser, även om den tar sig andra former. När jag håller presentationer om vithet får jag alltid frågan om motstånd, som uttryck för hur saker kan för-

### Det är själva användningen av svarta kroppar som tecken på mångfald som bekräftar vitheten.

ändras. En del av dessa frågor tar formen av ett ”vad kan vita människor göra?” Solipsismen i denna reaktion måste bemötas. Vi kan påminna oss Adrienne Richs beskrivning av vit solipsism: ”att tala, fantisera och tänka som om vithet förklarade världen”.<sup>38</sup> Att reagera på berättelser om institutionaliserad vithet med frågan ”vad kan vita människor göra?” innebär inte bara ett återvändande till det vita subjektets plats, utan också en lokalisering av agensen till denna plats. Det innebär dessutom en positionering av det vita subjektet någon helt annanstans än vad kritiken gjorde gällande.

Andra frågor söker sig inte tillbaka till idén om vita kroppars agens, utan bara till behovet av en maktförståelse som tillåter att saker inte alltid förblir som de är, utan som visar på sprickorna, på rörelserna, på instabiliteten och vidgår att mycket har förändrats även om det också är mycket kvar att göra. Så ett bemötande av mina reflektioner över vithet har varit: ”Finns

det något belägg i berättelsen för att motstånd är möjligt?” Och, ”Om vithet är en dålig vana, vad kan den i så fall ersättas av?” Du blir i detta läge tvungen att vittna om hur saker kan göras ojorda; att lokalisera de ställen där detta sker, även om dessa ställen kanske inte är i världen utan i själva tillvägagångssättet i din kritik. Vad innebär det att tänka sig att kritik måste ge spelrum för motstånd, för att skapa nytt utrymme? Önskan att skapa utrymme är förståelig – om det kritiska arbetet inte visar att dess objekt kan göras ojort, eller lovar att göra det ojort, vad är det då för mening med kritiken? Men denna önskan bör också sättas under lupp. Önskan att se tecken på motstånd kan också bli en sorts motstånd mot att höra talas om rasism. Om vi är *alltför snabba* på att få veta hur saker kan förändras, kanske vi inte hör någonting alls.

Önskan om motstånd är inte samma sak som önskan om en god verksamhet. Och ändå, båda önskningarna kan rymma ett motstånd mot att höra talas om rasism som en pågående och oavslutad historia som vi ännu inte beskrivit fullt ut. Vi behöver fortfarande förklara hur det kommer sig att vithetens värld håller samman som en värld, också om vi intresserar oss för hur sammanhållningen utsätts för påfrestningar, med olika kraft mot dess olika delar. En vithetens fenomenologi hjälper oss att lägga märke till institutionaliserade vanor; den tar på ett särskilt sätt fram det bakomliggande, det som annars ses som de sociala aktiviteternas bakgrund. Den hjälper oss inte att förändra vanorna och det är en del av poängen. Det icke löftesrika, själva vägran att lova någonting över huvud taget, gör det möjligt att hålla kritikens krafter i spel. Det är genom att visa hur vi fastnat, genom att uppmärksamma vanorna och rutinerna i ”det” som är världen, som vi kan bevara möjligheten att förändra dessa vanor – detta utan att för den skull dra uppmärksamheten från det närvarande eller önska oss nya enkla lösningar.

## Noter

- 1 Richard Dyer: *White*, Routledge 1997, s. 10.
- 2 *Off-White. Readings on Race, Power and Society*, M. Fine, L. Weis, L. C. Powell och L. Mun Wong (red.), Routledge 1997, s. xi.
- 3 Citat från *Off-White. Readings on Race, Power and Society* 1997, xi.
- 4 Frantz Fanon: *Black Skin, White Masks*, Pluto Press 1986; David Macey: ”Fanon, Phenomenology, Race”, *Radical Philosophy* 95 1999, s. 8-14; Linda Alcoff: ”Towards a Phenomenology of Racial Embodiment”, *Radical Philosophy* 1999:95, s. 15-26; Lewis R. Gordon: *Bad Faith and AntiBlack Racism*, Humanities Press 1995, samt ”Fanon, Philosophy, Racism”, *Racism and Philosophy*, Susan E. Babbitt and Sue Campbell (red.), Cornell University Press 1999, s. 32-49.
- 5 Edmund Husserl: *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy*, band två, Richard Rojcewicz och André Schuwer (övers.), Kluwer

- Academic Publishers 1989, s. 165-166.
- 6 Alfred Schutz och Thomas Luckmann: *The Structure of the Lifeworld*, Heine-  
mann Educational Books 1974, s. 36.
  - 7 Edmund Husserl: *Idéer till en ren fenome-  
nologi och fenomenologisk filosofi*, band  
1, Jim Jakobsson (övers.), Bokförlaget  
Thales 2004, s. 107.
  - 8 Husserl 2004, s. 107-108.
  - 9 Yrkets tecken är också könets. Filosofi  
kan med andra ord beskrivas som ett kö-  
nat yrke, inte i meningen att enbart män  
är filosofer, utan i betydelsen att "det fi-  
losofiska arbetet" historiskt varit ett mas-  
kulint arbete. För en utforskning av kön  
och orientering se Iris Marion Young: *The  
Female Body Experience*, Oxford Univer-  
sity Press 2005. För en vidareutveckling  
av resonemangen, se Sara Ahmed: *Queer  
Phenomenology. Orientations, Objects,  
Others*, Duke University Press 2006.
  - 10 Ann Banfield: *The Phantom Table. Wolf,  
Fry, Russell, and the Epistemology of  
Modernism*, Cambridge University Press  
2000, s. 66.
  - 11 Frantz Fanon: *Svart hud, vita masker*,  
Michael Azar (förord), Stefan Jordebrandt  
(övers.), Daidalos 1997, s. 108.
  - 12 Fanon 1997, s. 108-109.
  - 13 Fanon 1997, s. 109. Den andra kursiven  
i citatet är Ahmeds.
  - 14 Se Sara Ahmed: *The Cultural Politics of  
Emotion*, Edinburgh University Press  
2004a.
  - 15 Citeras i Etienne Balibar: *Politics and the  
Other Scene*, Verso Books 2002, s. 8.
  - 16 Steve Fenton: *Ethnicity*, Cambridge Uni-  
versity Press 2003, s. 2.
  - 17 Ahmed 2004a.
  - 18 Översättarens anmärkn: för att kunna  
följa Ahmeds resonemang har valts en rak  
översättning av engelskans "like two peas  
in a pod", snarare än t.ex. "lika som ärtor"  
eller det i svenskan vanligare "lika som  
bär".
  - 19 Pierre Bourdieu: *Outline of a Theory of  
Practice*, Cambridge University Press 1977.  
För arbeten som använder Bourdieus  
habitusbegrepp för att undersöka den  
rasifierade kroppen se Hans-Rudolf Wick-  
er: "From Complex Culture to Cultural  
Complexity", *Debating Cultural Hybridity.  
Multicultural Identities and the Politics  
of Anti-Racism*, Pnina Werbner och Tariq  
Modood (red). London: Zed Books 1997,  
s. 29-45. Se även Ghassan Hage: *White  
Nation. Fantasies of White Supremacy in  
a Multicultural Society*, Pluto Press 1998  
samt Nirmal Puwar: *Space Invaders. Race,  
Gender, and Bodies out of Place*, Berg  
2004.
  - 20 Maurice Merleau-Ponty, *Kroppens fen-  
menologi* (I), William Fovet (övers.), Dai-  
dalos 1997, s. 53.
  - 21 Det är värt att notera att ordet "habit"  
(översättarens anmärkn: engelskans ord  
för "vana" och som också finns i "inhabit"  
= bebo, befolka, besitta) kommer från  
latinets ord för framträdande, skick, kläd-  
nad.
  - 22 Dyer 1997; Ruth Frankenberg: *White Wo-  
men, Race Matters. The Social Construc-  
tion of Whiteness*, University of Minnesota  
Press 1993.
  - 23 Sara Ahmed: "Declarations of Whiteness.  
The Non-Performativity of Anti-Racism",  
*Borderlands ejournal* 2004b:2.
  - 24 Louis Althusser: *Lenin and Philosophy and  
Other Essays*, New Left Books 1971, s. 163,  
(kursiver i originalet).
  - 25 Val Singh: *Managing Diversity for Strate-  
gic Advantage*, Council for Excellence in  
Management and Leadership 2002.
  - 26 Puwar 2004, s. 43.
  - 27 Audre Lorde: *Sister Outsider. Essays and  
Speeches*, The Crossing Press 1984, s.114-  
23; Rose M. Brewer: "Theorizing Race,  
Class and Gender. The New Scholarship  
of Black Feminist Intellectuals and Black  
Women's Labor", *Theorizing Black Femi-  
nisms: The Visionary Pragmatism of Black  
Women*, Stanlie M. James och Abena P.  
A. Busa (red.), Routledge 1993, s. 13-30;  
Patricia H. Collins: *Fighting Words. Black  
Women and the Search for Justice*, Uni-  
versity of Minnesota Press 1998; Valerie  
Smith: *Not Just Race, Not Just Gender.  
Black Feminist Readings*, Routledge 1998.

- 28 Se Beverly Skeggs: *Class, Self, Culture*, Routledge 2003.
- 29 Tack till Imogen Tyler som uppmuntrat mig att tänka på betydelsen av Husserls förlorade lärostol i relation till resonemanget om vithet, samt till Mimmi Sheller för inblicken i mobilitetens politik.
- 30 Fanon 1997, s. 108.
- 31 Gordon 1999, s. 34.
- 32 Fanon 1997, s.110.
- 33 Sara Ahmed: *Strange Encounters. Embodied Others in Post-Coloniality*, Routledge 2000.
- 34 Ahmed 2004a.
- 35 Jag är här ett stort tack skyldig Audre Lorde som så väl beskrivit dynamiken i motståndet mot att uppfatta den implicita kritiken i svarta kvinnors vrede över rasismen som giltig. Lorde berättar om sin egen interaktion med vita akademiker i konferenssammanhang för att visa på subtila eller mindre subtila försvarsmekanismer mot svarta kvinnors argumentation om rasism. Se Lorde 1984, s. 124-126.
- 36 För vetenskapliga artiklar om den fortsatta marginaliseringen av svarta kvinnor i brittisk högre utbildning se Heidi Mirza: "Transcendence over Diversity. Black Women in the Academy", *Policy Futures in Education* 2006:2, s. 101-13, samt Cecily Jones: "Falling Between the Cracks. What Diversity Means for Black Women in Higher Education", *Policy Futures in Education* 2006:2, s. 145-59.
- 37 Jag deltog i ett projekt som skulle utvärdera mångfaldssatsningen inom "skills and learning"-sektorn, samt inom högre utbildning under åren 2004-2006. Elaine Swan och jag fungerade som projektledare och i gruppen ingick även Shona Hunter, Sevgi Kilic och Lewis Turner. Min egen studie rörde högre utbildning och byggde på 20 intervjuer med mångfaldsarbetare i Australien respektive i Storbritannien. Se Sara Ahmed: "The Language of Diversity", *Ethnic and Racial Studies* 2007a:2, s. 235-56, resp. "'You End up Doing the Document Rather than Doing the Doing'. Race Equality, Diversity and the Politics of Documentation", *Ethnic and Racial Studies* 2007b:4, s. 590-609.
- 38 Adrienne Rich: *On Lies, Secrets and Silence. Selected Prose 1966-1978*, W.W. Norton Company 1979, s. 299.

## Nyckelord

Fenomenologi, vithet, kroppar, vanor, institutioner, orienteringar, rum

### Sara Ahmed

Department of Media and Communications  
Goldsmiths College, University of London  
New Cross, London SE14 6NW, UK.  
s.ahmed@gold.ac.uk

Översättning: Amelie Björck (utom vid citat där annat anges i not)

Texten publicerades ursprungligen i *Feminist Theory* 2007:2

Feminist Theory, Sage Publications © 2007.