

# PRAKTIK & KULTUR

Kulturteoretisk uppsats  
om  
Bourdieu och antropologi

*Staffan Appelgren  
Kursansvarig: Professor Kaj Århem  
Handledare: Wil Lundström  
Socialantropologiska institutionen  
Göteborgs universitet  
VT 1998*

# Praktik & kultur

kulturteoretisk uppsats  
om  
Bourdieu och antropologi

## **Kap. 1 Kultur och praktik: Geertz och Bourdieu 2**

*1.1 Inledning 2*

*1.2 Antropologins kultur 2*

*1.3 Bourdieu, praktik och kultur 3*

*1.4 Att presentera 4*

## **Kap. 2 Bourdieus praktikteori 6**

*2.1 Inledning 6*

*2.2 Praktisk kunskap, teoretisk kunskap och tid 7*

*2.3 Habitus 8*

*2.4 Fält 12*

*2.5 Kapital 14*

*2.6 Kultur, symboler och praktik 16*

## **Kap. 3 Det semiotiska kulturbegreppet 19**

*3.1 Geertz och kultur 19*

*3.2 Geertz och kritiken 20*

## **Kap. 4 Antropologi och Bourdieu 22**

## **Kap. 5 Några avslutande och sammanfattande ord 25**

## **Litteraturlista 27**

# Kap. 1 Kultur och praktik: Geertz och Bourdieu

## 1.1 Inledning

Syftet med den här uppsatsen är att diskutera Pierre Bourdieus sociologiska projekt och framför allt hans tankar om praktik, från ett antropologiskt och kulturteoretiskt perspektiv. Antropologi kommer här att få stå för en relativt bred fenomenologiskt och hermeneutiskt inspirerad symbolisk antropologi, personifierad av främst Clifford Geertz. Mötet mellan de två samhällsteoretiska perspektiven är alltså här präglad av ett kulturteoretiskt fokus där den antropologiska utgångspunkten är förståelsen av kultur som ett symbolsystem, ibland analogt likställd med en tolkningsbar text, som ger och skapar *mening* i socialt liv: handlingar, aktiviteter, erfarenheter, fenomen, institutioner, etcetera. Bourdieu tillskriver förvisso även han det symboliska stor betydelse, men hans utgångspunkt är den praktiska aspekten på aktiviteter, erfarenheter och kunskaper i socialt liv. Här vill jag alltså ställa de båda utgångspunkterna mot varandra: Genom att kontrastera *mening* med *praktik* vill jag titta på i vilken utsträckning Bourdieus praktikteori omfattar en antropologisk syn på människan som en meningsskapande, meningssökande och kommunicerande varelse.

## 1.2 Antropologins kultur

Begreppet kultur har i den antropologiska disciplinens historia utvecklats och fått täcka en rad olika analytiska behov. Här intresserar jag mig främst för synen på kultur som en text att skriva, läsa och tolka. Det är så Geertz har lanserat sin hermeneutiskt och fenomenologiskt påverkade interpretativa, eller symboliska, antropologi. Med Geertz gavs begreppet kultur en ny innebörd och en central plats i antropologisk forskning, och verksamheten blev därmed inriktad på att tolka andras föreställningsvärldar. Han och andra interpretativa antropologer försökte med hjälp av kulturbegreppet uppnå en relativiserad sanning och rationalitet, att se dessa som sprungna ur lokala kunskaper och kontexter, samt att se människans aktiviteter och erfarenheter som strukturerade av den mening omvärlden tillskrivs. Förståelsen av lokala världar och lokalt handlande uppnår man enligt Geertz genom "täta beskrivningar", ett textuellt tolkningsförfarande baserat på den hermeneutiska cirkeln, där förståelse av andra livsvärldar är möjlig genom se det lilla i skenet av det stora och sedan vända ansatsen och låta helheten förstås i ljuset av dess mindre ingående enheterna. Kort sagt, en spiralrörelse mellan detaljer och helhet mot förståelse. När man så hade placerat kultur, och med det meningsdimensionen i socialt liv, i centrum för antropologin blev det viktigt att kontra kognitivism förlägga meningsstrukturerna i den sociala sfären. Mening anses etableras och existera i det offentliga rummet och i sociala relationer istället för inom varje individ. På så sätt kan Geertz säkra objektiviteten i sin analys.

Geertz antropologiska projekt har till stor del gått ut på att utveckla det som Pasquinelli kallar ett humanistiskt och demokratiskt kulturbegrepp (1996: 56-6) och med hjälp av detta hävda vikten av värderativism i kampen mot etnocentriska värderingar efter föregivna universella måttstockar. Geertz har dock fått kritik för att ha överdrivit koherensen i kulturella system och ägnat för lite uppmärksamhet åt individens perspektiv, "intern" variation och, som en konsekvens av att ha förlagt kulturella symboler i det offentliga rummet, ha negligerat "interna" sociala och politiska strukturer, dvs hur kunskap och därmed makt är socialt distribuerat. Den kritiska punkten är att kultur inte bara ska ses som statiska symbolsystem som människor använder för att kommunicera med varandra, utan att individens subjektiva erfarenhet och kreativa användande av tillgängliga symboler utgör en dynamisk dimension av

kultur; "texten" är aldrig färdigförhandlad och definitiv, utan diskuteras fram i ett ändlöst samtal av skapande och kreativa individer. I den här uppsatsen kommer liknande frågeställningar i dagen eftersom det i Bourdieus författarskap finns just en finkänslighet för sociala aspekter på produktionen och reproduktionen av symbolvärldar såväl som strategier och intressen.

### 1.3 Bourdieu, praktik och kultur

Bourdies praktikteori är ett försök till att radikaliserar modern samhällsvetenskap som faller utanför den notoriskt vaga kategorin postmodernism<sup>1</sup>. Den är ett försök till att nå bortom och lösa upp det som Bourdieu och andra uppfattar som besvärande och begränsande modernistiska dikotomier och dualismer<sup>2</sup> genom att transcendera dem, vilket knyter an till den kritik som framförts av feminister och postmodernister. I fokus för projektet sätter han social praktik. Efter att ha omformulerat den moderna samhällsvetenskapliga problematiken kan, enligt Bourdieu, en transcendering ske genom att det socio-historiska säges existera tvåfalt; både som objektiverade strukturer och som i kroppen internaliserade dispositioner. I intersektionen mellan dessa två existensformer antas social praktik träda i dagen, vilket blir själva motorn i det sociala livet. På så sätt är det möjligt och nödvändigt att redogöra för både existensen av yttre långvariga relationer och strukturer som skapar en given situation (en *social fysik* efter objektiva analysmetoder) och de inblandades egna upplevelser och erfarenheter (som utgör det *social-fenomenologiska* perspektivet).

Om nu praktik tas som nexus för sociala, kulturella och historiska aspekter av mänskligt liv blir den intressanta frågan för antropologin vilken plats och roll begreppet kultur då har i det här sammanhanget. Vad är kultur och hur är kultur möjlig? Var och hur är kultur lokaliserat? Hur uppstår mening? Hur och i vilken omfattning sprids, "ärvs" och förmedlas kultur och mening? Vad är relationen mellan Geertz semiotiska kulturbegrepp och idén om kultur som habitus? Interpretativ antropologi har, inspirerad av fenomenologi, argumenterat för att kultur handlar om symboler, mening och meningsskapande samt att den mening, medierad av symboler, som en människa tillskriver händelser och ting är en mycket viktig dimension av socialt liv. Interpretativ antropologi, som en reaktion på funktionalism, behaviourism och andra samhällsteorier baserade på en mera positivistisk metodologi, förnekar inte värdet i att kvantitativt studera ett givet socialt fenomen som till exempel arbetslöshet, men däremot denna metods möjlighet att förstå vad arbetslöshet betyder för människor, hur det känns och förstås och vilken mening det har för direkt och indirekt inblandade samt, det viktigaste, hur den tillskrivna meningen och erfarenheten blir en verkande kraft i handlandet.

Bourdies praktikteori, som han själv presenterar som en generell ekonomisk teori om *symboliska* tillgångar (Bourdieu 1992: 116), ger insikt i socialt liv och dess utsträckning i tid och rum utan att reducera bort strategier, kreativitet och intressemotiverat handlande, men den har kritiserats för att inte inkludera analytiska verktyg för förståelse av den symboliska dimensionen annat än i strukturella och funktionalistiska termer<sup>3</sup>. Det har

---

<sup>1</sup> Giddens, Archer och Bhaskar är andra exempel på liknande, icke postmoderna, radikaliserings av modern samhällsvetenskap, där de två sistnämnda tillsammans med Bourdieu står för ett återinförande av *realism* i samhällsvetenskapen.

<sup>2</sup> Subjektivism/objektivism och mikro/makro som analytiska perspektiv likväl som analytiska begreppspar som objekt/subjekt, individ/samhälle, kropp/själ, förnuft/känslor, fakta/fiktion, etc.

<sup>3</sup> Dreyfus & Rabinow (1993) och LiPuma (1993), medan t.ex. Ortner, som en av de tidigaste anglosaxiska antropologer att intressera sig för Bourdieu, inte noterar några invändningar, varken i sin välkända essä om

föreslagits att praktik-teorin bör kompletteras med symbolteori och i metodologin (re-)introducera hermeneutisk interpretation för att kunna nå en förståelse av mening (Dreyfus & Rabinow 1993).

Dessa diskussioner vill jag ta upp i den här uppsatsen och jag kommer därför att utgå ifrån att det från ett samhällsvetenskapligt perspektiv främst är två aspekter som konstituerar människan. Det ena är att det sociala, bokstavligt talat, existerar i varje individs kropp och det andra är tanken att människan med nödvändighet är meningssökande, meningsskapande och kommunicerande. Utifrån ovanstående två påståenden vill jag här diskutera hur, och om, en teori som kombinerar det sociala och det kulturella i människan är möjlig. Bourdieu har bidragit med intressanta insikter när det gäller det sociala, men från ett antropologiskt perspektiv finns det frågor att ställa om vilken plats kultur har i hans teori. I den mån det sociologiska sociala och det antropologiska kulturella utgör en dualism finns det skäl att tro att Bourdieu försöker gå bortom valet mellan att se det kulturella som något som föregår det sociala eller att tvärtom hävda att det kulturella snarast bör ses som ett epifenomen av det sociala.

## **1.4 Att presentera**

Innan jag går vidare med genomgången av Bourdieus praktikteori i kapitel 2, vill jag diskutera presentations- och representationsformen. Bourdieu experimenterar med presentation och representation i sina texter för att bryta upp de tankevägar läsaren är van att följa och förhindra att läsaren läser in betydelser, kopplingar och associationer som redan finns invanda, vilket en presentation i den traditionellt linjära och logiska formen kanske lätt inbjuder till. För Bourdieu handlar det om att bryta ned tidigare dispositioner hos läsaren som förvisso gör läsandet ekonomiskt och effektivt, enligt hans egen teori om habitus, men som också just för vetenskapen för det olyckliga med sig att den får läsaren att läsa in i texten det han/hon redan känner igen. Min egen erfarenhet är att läsningen av Bourdieu kan vara mycket frustrerande, men också givande i det att det hela tiden finns nya dimensioner att upptäcka, vilket har gjort att den här uppsatsen är som en nästan slumpvis och tillfällig produkt av en oavslutad process.

I min egen presentation har jag extraherat ur Bourdieus texter för att få fram ett teoretiskt program, vilket han själv upprepade gånger varnar för att göra, eftersom det enligt honom nästan ofelbart leder till misstolkningar. Hans skrivande syftar, enligt honom själv, snarare till att reda ut en metod än ett abstrakt teoretiskt resonemang och risken är stor att hela projektet förfelas om det bara värderas utifrån dess teoretiska byggbitar. Viktigare än teoretiska konstruktioner, säger Bourdieu, är vad arbetet ute på fältet ger i form av empirisk data i vars sken teorier kan anrikas fram, med vars hjälp man sedan på nytt kan hantera det empiriska materialet. "I blame most of my readers for having considered as theoretical treatises, meant solely to be read or commented upon, works that, like gymnastics handbooks, were intended for practice, or even better, for being put into practice..." säger Bourdieu i försvar till frekventa felläsningar (Bourdieu 1993:271)<sup>4</sup>. Rationaliteten bakom att

---

antropologisk teori sedan 60-talet (Ortner 1984) eller i en senare där hon applicerar praktikteorin på sitt Sherpa-material (Ortner 1990).

<sup>4</sup> Bourdieus egen prosa ses ofta av anglo-saxiska kollegor som onödigt dekorerande och broderande. I viss utsträckning kan man kanske försvara Bourdieu med att tydlighet och klarhet i presentation som anglo-saxiska (och svenska) ideal är väl så kulturspecifika som det "broderande" franska. När anglo-saxiska kritiker anser att en otydlig text reflekterar ett otydligt tänkande så kan det ses som ett uttryck för kampen om framträdande positioner i det internationella vetenskapliga fältet. Enkelhet, klarhet och tydlighet i text är historiskt specifika ideal och döljer, som Bourdieu skulle säga, sin egen godtycklighet genom att presentera sig som självklara.

ändå göra så förstärker det som ovan nämndes om att den här texten inte är ett resultat av en avslutad process, utan en tillfällig rastplats på vägen. Ibland är man tvungen att gå fel för att komma rätt.

Uppsatsen är organiserad så att den första delen ger en ganska omfattande redogörelse av Bourdieus generella praktikteori så som den har formulerats i främst *The Logic of Practice* (Bourdieu 1977) och *Outline of a Theory of Practice* (Bourdieu 1990b) samt i *Invitation to Reflexive Sociology* (Bourdieu & Wacquant 1992a) och *In Other Words* (Bourdieu 1990a) där han tydliggör och omformulerar sin teori. Eftersom uppsatsen främst har ett antropologiskt och kulturteoretiskt perspektiv kommer sedan en kortare sammanfattning av det semiotiska kulturbegreppet som representeras av Geertz och den kritik som har vänts mot honom. I en avslutande del försöker jag diskutera Bourdieus praktikteori i ett antropologiskt perspektiv.

---

Texten är inte en sluten och definitiv produkt som uppstår i mötet mellan författaren och pappersarket, eller datorn. Det finns också ett konsumtionsled, där en läsare läser och tolkar texten och ibland harmonierar inte idealen kring presentationstekniker mellan parterna.

## Kap. 2 Bourdieus praktikteori

### 2.1 Inledning

Huvuddelen av det här kapitlet är ägnat tre centrala begrepp i Bourdieus praktikteori, habitus, fält och kapital. Dessa tre underavdelningar ramas in av en inledningen och ett stycke om tid å ena sidan där jag kort försöker placera praktikteorin i en vidare samhällsvetenskaplig kontext, och ett avslutande stycke, å andra sidan, där jag lyfter fram Bourdieus syn på kultur.

Bourdieu projekt bör främst ses som en samhällsvetenskaplig metod grundad på en epistemologisk kritik av två, för Bourdieu, distinkta teoretiska perspektiv inom modern samhällsforskning: 1) subjektivism som fokuserar på individens erfarenheter och subjektens konstruktion av symboliska universa för förståelse av sin omvärld, 2) teorier där man söker kunskap om en objektiv verklighet som inte är nåbar för individen genom de egna erfarenheterna, utan kräver en högre analytisk abstraktionsnivå och systematisering av enskilda erfarenheter och fenomen (Bourdieu 1991: 164). Intimt förknippat med den samhällsvetenskapliga tudelningen finns andra dualismer, individ/samhälle, kropp/sinne, materialism/idealism, empiri/teori, fakta/fiktion etcetera, som av Bourdieu ses som ofrånkomliga produkter av spänningen mellan subjektivism och objektivism. I sin reflexiva sociologi<sup>5</sup> försöker Bourdieu erbjuda ett alternativ till detta splittrade arv, inte genom att knyta samman det tudelade med en zick-zack-söm tvärs över, utan genom en omformulering av hela problematiken med en ny terminologi, som kan påminna om den postmoderna kritiken, men som ändå har tydliga rötter i ett modernt samhällsvetenskapligt ethos.

För Bourdieu, som började sin akademiska bana i slutet av 50-talet i Frankrike, var Levi-Strauss och Sartre de två huvudsakliga teoretiska landmärken som fanns att navigera efter och Bourdieus egen position uppnår han efter mycket brottande med och emot dessa två perspektiv. När Bourdieu lanserar sin syntes, praktikteorin, gör han det uttalat och medvetet i relation till dessa två "paradigm". Att placera praktik i centrum för socialt liv är främst ett försök att finna en motvikt till synen på mänsklig aktivitet som ett resultat av att människor tillämpar regler, och därmed reducera mänsklig "agens", som han anser vara vanlig inom främst den strukturalistiska traditionen inom samhällsvetenskapen. När Bourdieu vänder sin lans mot Levi-Strauss så är det inte i första hand i försvar för ett fenomenologiskt perspektiv och för att underminera strukturalismen utan snarare för att förstärka strukturalismens svaga punkter, vilket han gör genom att ifrågasätta hur man kan nå objektiv kunskap om sociala fenomen. Bourdieu vill främst föra en diskussion om gränserna för objektiv kunskap: under vilka villkor den är möjlig (Bourdieu 1990b: 14).

Strukturalismen kan uppnå en teoretiska kunskap genom att anta att sociala strukturer och relationer mellan symboler utsträckt i tid och rum utövar påverkan på agenter och deras handlingar och att dessa strukturer och relationer kan göras till föremål för en objektiv analys genom abstraktion. Det, säger Bourdieu, är den ena sanningen, vilken måste kompletteras med den andra sanningen, dvs. den sanning som människor själva konstruerar. Observatörens position innebära inget epistemologiskt privilegium. Forskaren kan och ska konstruera modeller av objektiva strukturer av sociala verkligheter genom att ackumulera data

---

<sup>5</sup> Reflexiv sociologi är det senaste namnet Bourdieu har gett sitt projekt (Bourdieu & Wacquant 1992a). Tidigare har han benämnt det strukturell konstruktivism, konstruktivistisk strukturalism, generisk strukturalism och generativ strukturalism, samtliga för att fånga in båda perspektiven (Wacquant 1992: 10 och Bourdieu 1990a: 122).

och statistik, men det måste kompletteras med en fenomenologisk analys som utgår från den handlande agentens kunskap<sup>6</sup>. Agenternas praktiska kunskap om de objektiva strukturerna och de villkor, begränsningar såväl som möjligheter, som de för med sig, måste undersökas för att det är i mötet mellan agentens praktiska kunskap om världen och de yttre sociala och materiella förutsättningarna som praktik uppstår. Praktik är sedan källan för hur samhälle och människor skapas, återskapas och förändras.

## **2.2 Praktisk kunskap, teoretisk kunskap och tid**

Enligt Bourdieu tömmer strukturalismen sociala aktiviteter på tid för att kunna utvinna en teoretisk kunskap om världen<sup>7</sup>. Denna sorts kunskap, baserad på en neutralisering av social praktik, är väsensskild från den praktiska kunskap som den handlande agenten innehar. För den senare, som är praktiskt engagerad i aktiviteter, är den temporal dimensionen (tid, tempo, rytm, intervall) av stor vikt att bemästra, manipulera och spela på i interaktion<sup>8</sup>. Inom strukturalismen (Bourdieu exemplifierar här med Levi-Strauss kritik av Mauss) redogör man för sociala aktiviteter som om de vore reversibla. Bakom en motgåva antar man att det finns en omedveten princip om reciprocitet som motiverar den ursprungliga gåvomottagaren till att fullkomliga cykeln genom att ge tillbaka, dvs. en gåva kopplas samman med en senare gåva i motsatt riktning som får den strukturella funktionen av en motgåva. För Bourdieu å andra sidan framträder den ursprungliga gåvans mening först i den respons den framlockar (Bourdieu 1990:98-99). Levi-Strauss observerar resultatet av den fullbordade handlingen, vilket Bourdieu kallar *opus operatum*, men för den som agerar är utkomsten av gåvogivandet ännu ovisst och motiven till handling finns i den praktiska kunskapen, eller *modus operandi* (Bourdieu 1990b: 34).

För den handlande agenten är tid rytmen i socialt liv, en nödvändig temporal riktning som ger liv, mening och även tvetydlighet till sociala aktiviteter och sociala situationer. Med tid och tempo infinner sig ett litet utrymme för ovisshet. Denna ovisshet utgör skillnaden mellan synen på människan som anonym och passiv tillämpare av regler inneboende i strukturer och att se henne som handlande agent med individuella egenskaper och förmåga att manipulera, transformera och spela på möjligheter erbjudna i givna situationer till sin egen fördel. Detta gäller även om dispositionerna som ger upphov till strategiskt handlande också är strukturerade. Praktisk tid, säger Bourdieu, i motsats till homogen linjär tid, "...är uppbyggd av inkommensurabla öar av varaktighet var och en med sin egen rytm, tiden som flyger iväg eller släpar, beroende på vad man gör, d.v.s. på de *funktioner* som tilldelas dem av aktiviteterna under utveckling." (Bourdieu 1977:105, kursiv i originalet, egen översättning).

---

<sup>6</sup> Begreppet "agent" använder Bourdieu regelbundet i kontrast till t.ex. "subjekt", som han liksom strukturalister gärna vill undvika, men främst för att det bygger på en felaktig tudelning av subjekt och objekt, och "aktör", som kan tolkas som agerande efter förskrivna manuskript. "Agent" är ett försök att balansera mellan det egenmäktiga "subjektet" och det maktlösa "aktörerna".

<sup>7</sup> Rabinow och Sullivan citerar Ricoeur och framför en liknande kritik när de säger att det strukturalistiska företaget lyckas, men först efter att analytikerna har "stoppat" samhället, slutit och stängt det. Endast med ett "fruset" samhälle att analysera kan dess strukturer konstrueras (Rabinow och Sullivan 1979:11). De skiljer sig dock från Bourdieu i sina slutsatser av detta.

<sup>8</sup> Även i de mest strukturerade situationer, som formella ritualer, finns det en grad av löshet i tidsstrukturen som kan spelas på, d.v.s. intervallet mellan obligatoriska moment (Bourdieu 1977: 15). Att man neglegerar tom tid och rymd: tystnad och ingentinghet, i mycket av samhällsvetenskapen kan vara en konsekvens av ett alltför intensivt fokus på händelser, substans och handling i det dominerande "västerländska" tänkandet. (Jmf. Nishida Kitaros "Philosophy of Nothingness", Nishida 1966)



Genom att lägga tid till strukturalismens objektiva strukturer försöker Bourdieu vidga perspektivet och inkorporera den strategiska sidan av praktik och dess praktiska funktion i sin teori. Representationerna av sociala och kulturella strukturer som konstrueras av etnografen när denne kommer tillbaka från fältet tar inte i tillräcklig utsträckning hänsyn till att de är resultat av strategiskt handlande, riktat mot att tillfredsställa symboliska och materiella intressen (Bourdieu 1977:34). Detta utan att individers handlingar är ett resultat av medvetet rationellt och logiskt (i dess absoluta betydelse) beräknande av möjliga alternativ. Strategier är istället en systematisk karaktär hos en serie handlingar som i sig är strukturerade av de erfarenheter som agenten tidigare gjort (Bourdieu 1973: 64). För Bourdieu utgör strategier en universell struktur hos människan<sup>9</sup>. Det vill säga, det finns en sak gemensam för allt mänskligt handlande oberoende av tid och plats; de är strategiskt strukturerade för att tillvarata agenternas intressen. Den temporala dimensionen hjälper Bourdieu att återinföra synen på agenter som essentiellt karaktäriserade av strategierna i deras aktiviteter.

### **2.3 Habitus**

För att beskriva hur objektiva strukturer strukturerar agenters aktiviteter och hur det kopplas till strategi inför Bourdieus begreppet *habitus*, som liksom de två andra centrala begreppen, *fält* och *kapital*, är aningen otydligt skisserade av Bourdieu själv och inte sällan elastiskt använda. Tanken är istället att de tillsammans ska växa samman till ett perspektiv, men enskilda är de svårare att fixera, och detta delvis på grund av författarens uttalade ovilja att utarbeta en tydlig teori med avgränsade och väldefinierade byggstenar (Bourdieu 1984: 101).

Bourdieu ser agenter som situerade i sociala rum, som i sin tur är konstituerade av vissa objektiva villkor, sociala och ekonomiska strukturer som föregår och är utanför agenten, och som också utgör ramverket för utvecklandet av agentens habitus. Habitus ses som den individuella agentens förkroppsligande av sina egna socio-ekonomiska levnadsvillkor (Bourdieu 1990a: 190). I och med att den yttre verkligheten lämnar sina spår i agenten, formas och förkroppsligas det som Bourdieu kallar system av varaktiga och transponerbara dispositioner, vilket är hans vanligaste definition på habitus (Bourdieu 1977:72), inom individen i form av schemata för klassifikation, perception, kognition, erfarenhet och kroppsrörelser. Habitus produceras sakt i deltagandet i och relaterandet till världen och utvecklas i sin väsentlighet i agentens tidiga formativa år. Det är en ofrånkomlig konsekvens av att leva, vilket inbegriper en aktiv relation till verkligheten så som den är både socio-kulturellt konstruerat och materiellt förskaffad.

I det att man rör sig i världen byggs dessa klassifikationsschemata, uppbyggda kring oppositioner, upp samtidigt med att kroppsrörelser intränas. I kropp och sinne, som här smälter samman i en förkroppsligad moral, konstituerar schemat habitus, sedimenterat i ändlösa repetitioner, det som blir rutiniserad praktik. Den här "passiva" sidan hos agenten är dock bara halva historien, osepurerbar i verkliga livet från den "aktiva" sidan; att habitus även genererar praktik. Habitus formas av yttre strukturer, men utgör även de principer som strukturerar dessa: den genererar praktiker som formar den socio-kulturella verkligheten. Omformulerat är således habitus både inkorporerandet av en objektiv yttre verklighet vars grundläggning föregår en viss agent, eller åtminstone en given tidpunkt i dennes liv, och motorn för objektiveringen av det som finns inom samme individ, eller dennes bidrag till konstitueringen av verkligheten som agenten själv existerar i (Bourdieu 1977:72).

---

<sup>9</sup> Detta skulle placera Bourdieu i ett universalistiskt fack med till exempel Habermas och dennes kommunikationshandlingar, kontra postmodernism.

Det finns alltså två strukturationsprocesser som pågår i mänsklig aktivitet; 1) strukturer producerade av föregående praktiker (miljön så som den formats i objektiveringsprocesser) strukturerar praktiker och representation. Detta är produktionen av habitus. 2) strukturerade praktiker omstrukturerar strukturerna; processen i vilken tidigare formad habitus genererar ny praktik vilken i sin tur tenderar att reproducera samma strukturer som en gång producerade habituset. Detta är habitus generativa sida. Två saker är viktiga att notera: a) de båda sidorna av habitus är djupt sammanflätade med varandra i verklig praktik och b) praktik är absolut ingen mekanisk process av determinerat handlande med reproducerande verkan. I motsats till olika slag av stimuli/respons-teorier kring socialt "beteende" försäkras istället habitus och dess tonvikt på temporalitet, rytm och känsla att inga karbonkopior är resultatet när det socio-kulturella är med och producerar och produceras av människans aktiviteter.

Dispositionerna som konstituerar habitus är transponerbara och av generell karaktär (icke-specialiserade), vilket innebär att de kan, och måste, aktiveras för att producera praktiker i vitt skilda och oväntade situationer som möter agenten. Dispositioner kan transponeras, vilket i själva verket sker rutinmässigt eftersom det är detta som gör habitus ekonomisk som generator av praktik i oförutsägbara situationer. Transponeringen sker från en aktivitetsdomän till en annan när så behövs och praktikerna kontrolleras kontinuerligt och justeras till de responser som de frambringar eller de responser som anas komma. Oväntade situationer justeras av perceptionsschemata till att uppnå en homolog relation till, eller bli en homolog variant av, tidigare erfarna situationer.

Bourdieu hänvisar till sin studie av Kabyl-samhället i Algeriet där han bedrivit fältarbete för att illustrera objektivering och förkroppsligande som dubbla processer. Kabyl-huset, som locus för dessa processer, är vid varje given tidpunkt resultatet av tidigare objektiveringar av generativa schemata genom handling av de som bebor huset, eller *opus operatum*. Husets spatiala organisation, baserad på klassifikationer härledda ur grundläggande oppositioner som manligt-kvinnligt, upp-ned, inne-ute etc., reproducerade i tid och rum, konstituerar det omedelbara livsrummet för nästa generation. Barn som rör sig i det socio-kulturellt organiserade huset exponeras omedvetet för, och inkorporerar kroppsligen, de uppdelningar och indelningar som materialiserats i den fysiska miljön. Med kroppens rörelser i rummet absorberas de värderingar och den moral som tidigare objektiverats. På samma sätt sker en kroppslig överföring av värderingar och moral i barnets hämning av de vuxnas kroppspraktiker, mimesis (Bourdieu 1990b: 73, se även Strathern 1996). Processen av förkroppsligande, internalisering av det yttre, sker samtidigt som den motsatta objektiveringsprocessen ser till att den socio-kulturellt strukturerade verkligheten reproduceras, eller eventuellt transformeras (Bourdieu 1977:87-93). På så sätt reproduceras och transfereras mycket av den socio-kulturella kunskapen till senare generationer: från praktik till praktik utan att arrangeras om i ord och utan att nå den diskursiva kunskapsnivån.

Den tonvikt som Bourdieu lägger på habitus kroppsliga sida betyder att det inte endast handlar om representationsschemata som påverkar kognition, perception och interpretation av världen, utan inbegriper även schemata för kroppsrörelser och kroppshållning. Kroppsminnet kallar han *body hexis* och inkluderar dispositioner för motoriska funktioner som kroppshållning, kroppsrörelser, talande, emotion etc, fyllda med socio-kulturell mening. Kroppsminnet är alltså ingen enkel praktisk anpassning till den fysiska världen utan bär på kulturellt innehåll: människans biologi som den är kulturellt formad, bortom medvetandets räckvidd (Bourdieu 1977:87-94, Strathern 1996:26-27). Den socialt informerade kroppen sammansmälter både det individuella med det sociala (det sociala och det historiska inom varje individ) och kroppens rörelse med sinnets moral.

Trots att habitus tenderar att reproducera miljön som en gång gav upphov till den, vilket beror på att agenters representationer och förståelse av samt aktiviteter i miljön till stor del är

beroende av hur miljön en gång varit med att forma habitus, är socialt liv öppet och komplext till sin karaktär (och i ökande grad så med globalisering) varför habitus endast kan ge en generell riktning på agenters handlingar. Bourdieu vill poängtera att habitus inte bara är generativ utan även kreativ till sin karaktär. Det är inte bara med vana man handlar i världen utan helst med förfining, en process av raffinering. När habitus en gång formats är det dock ganska svårt att förändra, även om nya erfarenheter förstärker eller modifierar det, och den relativa varaktigheten gör det motspänstigt mot medvetna försök till omformning (Bourdieu & Wacquant 1992b: 133).

Aktiviteter i tidig ålder utövar mest formativt inflytande på habitus, medan senare konfrontationer med nya socio-kulturella villkor lämnar mycket mera flyktiga avtryck. Detta kallar Bourdieu hysterisis-effekt, eller Don Quixotes-effekt (Bourdieu 1990b: 62). Ett annat sätt att uttrycka det är att praktik medierar mellan de två existensformer som det sociala har (habitus och externa strukturer) och uppstår i skärningspunkten mellan dem. Sätillvida en revolution inte har skett är de två existensformerna varianter av varandra och människan kan sägas tänka och agera i historiska kategorier (Bourdieu 1977:83). Det är ganska typiskt för Bourdieu att det är upprepningen av icke-medvetna praktiker som får störst utrymme i hur vi konstitueras socio-kulturellt. Formativa aspekter på intensiva upplevelser, som man kan tänka sig skulle ge ett mera individualistiskt perspektiv på forandet av människan, ges litet utrymme.

Om inte människor bara passivt tillämpar regler i aktiviteter, hur bör man då karaktärisera habitus? Den ursprungliga titeln till "The Logic of Practice" är "Le sens pratiques". Den engelska titeln kan missvisande få läsaren att tro att den handlar om praktikens logik som rationell i vanlig mening, medan den franska originaltiteln mera rättvist fångar den icke-rationella och omedvetna aspekten av praktik<sup>10</sup>. Praktikens logik ska inte sammanblandas med den rationella logiken, utan utgör en väsensskild logik bäst förstådd som en känsla, ett sinne för handlandet.

Bourdieu har visat ett vetenskapligt intresse för sport, och jag tror en fotbollsmatch<sup>11</sup> kan vara en lämplig liknelse för att fånga kärnan av vad han anser pågår i praktiskt socialt liv. Känslan för spelet som en god spelare uppvisar innebär att han/hon nästan instinktivt vet var man ska ta vägen i nästa moment. Det är beslut som fattas ögonblickligen baserade på den praktiska kunskapen och medvetenheten (en *känndom*<sup>12</sup>) av det spatiala likväl som de andra spelarnas tempo, eller rytm, liksom den egna kroppens rörelser. Det är en stark känsla av flöde i rörelserna baserat på en kontinuerlig omedveten uppdatering av vad som sker på planen. En spelare med ett väl "kultiverat" sinne för spelet ser ut att ta beslut om näst steg i ansatsen och utför detta kontinuerligt i möte med snabbt föränderliga situationer med ändlösa variationer som kräver omedelbar respons. Ett praktiskt bemästrande av spelet, fotboll eller något annat, baseras på en förmåga att kontinuerligt följa med i aktiviteterna och följa upp händelseförloppen, de andra spelarnas rörelser, och ständiga korrigeringar av de egna rörelserna för att hänga med och vara i takt med spelets utveckling. Kort sagt, spelaren vet vad som ska hända härnäst, nästan som om det var möjligt att förutse de andra spelarnas rörelser. Även om habitus utgörs av system av varaktiga och överförbara dispositioner formade av yttre verklighet och i sin tur i sig genererande handlingar när människan rör sig och är i världen, så kan det likväl konceptualiseras som en mer eller mindre väl utvecklad och kultiverad känsla, eller sinne, för "spelet".

---

<sup>10</sup> Praktisk medvetenhet i Giddens terminologi

<sup>11</sup> Merleau-Ponty använder sig också av fotbolls-analogin någonstans.

<sup>12</sup> Det svenska ordet *känndom* används oftast i betydelsen att ha en medveten kunskap om något, men samtidigt finns det i stammen en koppling till "känsl".

Tonvikten på praktisk kunskap är även av didaktiskt intresse med tanke på att den vanliga metoden att vidarebefordra kunskap är via diskursiva medel. Det finns en stark tro på den diskursiva metodens förmåga att förmedla kunskap som visar sig märklig i en mera praktisk form av kunskap, där omvägen förbi den diskursiva nivån riskerar att få en lätt distorderande effekt. Att gå i en körskola, till exempel, inbegriper att man får lära sig en uppsättning mer eller mindre formella regler och när man är diskursivt inbegripen med dessa regler och till en viss nivå har provat på dem i praktiken blir man officiellt godkänd som bilförare. Men naturen av den nya körkortinnehavarens kunskap är väsensskild den professionella förarens. Nybörjaren har inte ännu förkroppsligat kunskapen som används för att manövrera en bil, det vill säga en avsevärd del av den återfinns på den diskursiva och medvetna nivån, medan den rutinerade har kultiverat sin kunskap och utvecklat en praktisk känsla (*känndom*) för körandet, kanske till den grad att man i princip blivit ett med bilen. Nybörjaren måste med nödvändighet aktivera diskursiv kunskap (som i sin flyktighet lätt byts ut till glömska) och flödet i aktiviteten hindras och förlorar sin "naturlighet". Känslan som är baserad på kontinuerligt avkodning av det som förnimmas: ett aktivt engagemang i det som pågår, avbryts av medvetna utvärderingar och bedömningar påtvingade av en rationell logik hellre än den praktiska logiken.

Som redan nämnts tillrättaläggs praktikerna till stor del så att de passar de möjligheter som miljön erbjuder, men det är viktigt att komma ihåg att det är agenten som tolkar situationen och på så sätt kan uppfatta vad den erbjuder. Möjligheterna<sup>13</sup> existerar som *objektiva* potentialer, men måste kännas igen och ses, vilket mest troligt görs av agenter utrustade med objektivt kompatibla schemata för representation och reception. Resultatet är i praktiken en slags selektiv varseblivning. Agenter som ej är utrustade med passande habitus kommer troligen inte att se dessa möjligheter. I avsaknad av kognitiva och motivationella strukturerna att känna igen vad som är möjligt, och praktisk kunskap att handla utifrån det, kommer agenter av den senare kategorin att avskärma sig från det, eller avskärras från det, genom att känna att det är opassande (Bourdieu 1977:77). Situationer utövar således sin påverkan på praktik genom en villkorlig "stimulering", vilken bara har effekt på agenter med "passande" habitus.

Liknande levnadsvillkor ger upphov till snarlikt konstituerade habitus, vilka därefter genererar liknande uppsättningar av praktiker mellan olika individuella agenter<sup>14</sup>. Eftersom levnadsvillkoren uppvisar objektiva regelbundenheter betyder det att individuella habitus som formats i liknande miljö blir objektivt homogeniserade och dessa producerar i sin tur objektivt homogeniserade praktiker. Med homogeniserade habitus kommer möjligheten att uppnå en objektivt etablerad "common sense" värld. Habitus interpretativa schemata är orkestrerade, som Bourdieu uttrycker det, och i harmoni med varandra så att de tillsammans producerar en samstämmighet om hur världen ser ut. En socialt konstruerad sanning. Så uppstår "naturligheten" och det förgivet-tagna i praktiker i sociala aktiviteter. Homogenitet i förståelse och erfarenhet av och i världen producerar en sorts kvasidirekt förståelse av andra människors praktiker, nästan som om man kan förutse vad som ska hända härnäst i social aktivitet.

---

<sup>13</sup> Ingold använder för detta termen "affordances".

<sup>14</sup> Bourdieu refererar regelbundet till klass när han talar om gränser för homogena habitus. En grupp av människor lever under objektivt liknande sociala och ekonomiska förhållanden och utgör därför, i en mening, en klass, vars individer inkorporerar ett liknande habitus. Gender, som liksom klass inbegriper dominans får mindre utrymme i tidigare texter men mycket av Bourdieus resonemang kan översättas till att analysera andra skillnader och hierarkier än klass, t.ex. gender, etnicitet, regional variation (se t.ex. Kreis (1993) och Moi (1994) som diskuterar gender i relation till praktikteori.)

## 2.4 Fält

Fält är ett begrepp som formulerats i och med att Bourdieu återvände över Medelhavet till att forska i Frankrike, efter tiden i Algeriet och de texter som producerades under det arbetet. Anledningen till att fältbegreppet inte utvecklades redan i Algeriet-studierna kan kanske höra samman med att Bourdieu inte såg Kabyli-samhället som indelat i olika fält i så stor grad, utan nöjde sig med att undersöka sociala aspekter på strategier kring hederskänslan (habitus som ethos) och hur samhällets olika sfärer strukturellt hängde samman med varandra genom transformationer och därför inte utgjorde autonoma fält med egna symboliska värden och en egen logik. Bourdieu för dessutom en diskussion om hur icke-moderna samhällen skiljer sig från moderna i termer av hur dominansförhållanden praktiseras och reproduceras genom att ta fasta på möjliga strategier för att bevara och transferera upparbetat erkännande (i sociala, politiska, religiösa, ekonomiska termer) till senare generationer (1977:183-184). I och med att Bourdieu påbörjade sina empiriska undersökningar i moderna samhällen (Frankrike) föddes även teoretiska frågor som utmynnade i fältbegreppet.

I stället för att använda sig av begreppet samhälle, vilket Bourdieu anser för vagt och empiriskt omöjligt att avgränsa, så myntar han således begreppet fält, som är ett socialt rum strukturerat av maktrelationerna mellan positionerna som existerar inom rummet och upptas av olika agenter eller institutioner. Strukturerna är i sin tur "...det objektiverade resultatet av historisk kamp" (Bourdieu 1990a: 161, egen översättning). Om habitus är korporala strukturer inom individen så konstitueras fälten alltså av sociala strukturer<sup>15</sup>. Liksom vid diskussionen om habitus klassifikations-, perceptions- och kroppsschemata så knyter Bourdieu här återigen an till strukturalismens kritik av substansismen och säger att det inte är i positionen (eller symbolen, händelsen, aktiviteten, artefakten) *i sig* som betydelsen står att finna, utan det är i relationen till andra positioner som dess betydelse kan avläsas (Bourdieu 1973: 62). Det är positionens, tingets eller symbolens särskiljande faktor som ger det dess identitet och värde (därav "Distinction").

Tillsammans utgör relationerna mellan positionerna ett system (fältet) där positionerna besitts av individer eller institutioner som ständigt utmanar varandra i kamp om de resurser som man gemensamt definierar som värdefulla. Kampen om knappa resurser (det fältspecifikt eftersträvarvärda) och positionerna som medger kontroll över fältet (positionen från vilken man har legitimitet att definiera det eftersträvarvärda) ger fältet dess dynamik. Fältet är inte olik ett magnetfält, säger Bourdieu, där den magnetiska spänningen i analogin utgörs av sociala krafter genererade ur kampen om positionerna inom fältet. För att kunna träda in i fältet krävs att man har vissa resurser, ett visst habitus som igenkänner och erkänner fältet, eller för att ta till spelanalogin: spelet och dess doxiska (outtalade) regler. Övertygelsen om att det eftersträvarvärda just är begärligt är ett grundvillkor för att kunna träda in på fältet, medan vad det de facto utgörs av inte är absolut, utan godtyckligt. Det för fältet eftersträvarvärda är specifikt och en konstituerande faktor för fältet, och som sådan är även detta utsatt för kampen mellan agenterna inom fältet. Att kunna vara med och definiera vad som är eftersträvarvärt inom det specifika fältet är att besitta en position på fältets yppersta

---

<sup>15</sup> Det finns ofta en homologi mellan individuella dispositioner och sociala strukturer, så att de sociala kategorierna också av individerna uppfattas som naturliga kategorier, vilket har politiska implikationer för Bourdieu då symbolsystemen fungerar som instrument för dominans. Den konserverande kraft som de sociala strukturerarna har på schemata för perception av världen spelar de dominerande grupperna i samhället i händerna (Wacquant 1992: 13). Godtyckligheten i fältets konstitution och relationerna mellan fälten döljs genom att strukturerarna och relationerna återkommer homologiskt i förkroppsligade och kognitiva former. Till skillnad från Durkheim anser dock Bourdieu att de förkroppsligade strukturerarna kan påverka de sociala klassifikationerna, så att en emancipatorisk process kan igångsättas genom "socio-analys" (Wacquant 1992: 14)

topp och att kanske till och med ha "...monopol på den legitima representationen av världen" (Bourdieu 1990a: 180, egen översättning). Generellt sett bestäms ens position i fältet av ens relativa mängd tillgångar och kapital man har (Bourdieu 1990a: 127)

En viktig faktor för existensen av ett fält är att det är autonomt. Dvs. andra fält ska inte kunna utöva någon avgörande påverkan på det specifika fältet. Fältets spelare ska själva vara de som definierar spelet och det eftersträvansvärda samt har kontroll över fältets avgränsningar, utan att behöva påverkas av spelare i andra fält. Ett svenskt intellektuellt fält kan t.ex. endast sägas existera i den mån kontinentala och anglosaxiska intellektuella och dessas institutioner inte bedöms ha en dominerande påverkan på fältet. Likaså kan man tänka sig att t.ex. det ekonomiska fältet får ett stort inflytande på det akademiska när näringsliv genom främst ekonomiska medel tillåts definiera akademiska problemområden.

Fältbegreppet ska enligt Bourdieu hjälpa forskaren att formulera sitt studieobjekt. Ett fält är till syvende og sidst ett empiriskt faktum. För att finna ett fält måste man grundligt undersöka aspekter som dess autonomi, dess specifika logik, de gemensamma värdesättningsarna av tillgångar etc. Existerar det ett autonomt fält så har det, på samma sätt som de vi i vardagslag betraktar som spel (t.ex. fotboll, schack och tuffäktning); regler, spelare, strategier, positioner, insatser, kapital etc. Ett av Bourdieus egna exempel är hans studie av giftemålsstrategier i södra Frankrike där de giftasvuxna männen och deras familjer kämpar om det gemensamt värdesatta, giftasvuxna kvinnor, som utgör objekt för männens strategier och som sådana är en alltmer knapp resurs då kvinnorna i sina egna giftemålsstrategier i allt större grad har kommit att välja giftemålspartner från urbana miljöer.

Det har tidigare nämnts att det är i mötet mellan fältets struktur, d.v.s. historien som den är objektiverad i ting, och habitus strukturer, d.v.s. den förkroppsligade historien, som praktiker uppstår. Historiens dialektiska möte med sig självt i två skilda existensformer kan i vissa fall generera en kvasiperfekt homologi så att det habitus som fältet varit med om att generera leder individen att tolka fältet som av naturen givet. Den subjektiva erfarenheten vägled av habitus perceptions- och representationsschemata passar perfekt med de objektiva villkor som återfinns i fältets strukturer. Vid ett sådant tillfälle är den doxiska ytan, de outtalade och outtalbara sanningar som omfattas av alla, som störst och det råder liten möjlighet till att gå i konfrontation mot den rådande sanningen om världen med ett alternativ. Det är alltså främst i sin symboliska manifestation som mekanismerna för legitimeringen av det system av relationer som gynnar vissa individer och institutioner ska sökas. Genom en så fullkomlig korrespondens som möjligt av de symboliska representationerna av världen, eller fältet, med dess faktiska förhållanden skymms godtyckligheten i dessa symboliska representationer. Makthierarkier legitimeras, igenkänns och erkänns genom korrespondensen mellan symboliska representationer och fältets strukturella förhållanden, som även omfattas av de objektivt sett missgynnade genom vad Bourdieu kallar "misrecognition", processen genom vilka dominansförhållandens godtycklighet görs symboliskt meningsfull (Bourdieu 1991: 164-170). Man kan därför säga att symboliskt våld "...utövas mot en social agent med hans eller hennes delaktighet." (Bourdieu & Wacquant 1992b: 167, egen översättning). Kort och gott är sanningen med stort S en insats i kampen inom fältet och det godtyckliga besittningen av rätten att få diktera hur sanningen, och världen, ser ut, neutraliseras av sin egen logik (Bourdieu 1977: 164 och 1990a: 181).

Doxan (samstämmighet mellan subjektiva och objektiva strukturer, Bourdieu 1977: 164) är självgående då den innefattar sina egna reproduktionsmekanismer: De gynnade kan luta sig tillbaka och låta deras ackumulerade tillgångar reproduceras nästan automatiskt. När däremot alternativa symboliska representationer framkommit riskerar de tidigare osynliga och vedertagna symbolsystemet att blottläggas och bli omtvistade. När doxan förlorar sin naturlighet (när tradition blir "tradition") så transformeras den till en ortodoxi och måste diskursivt argumentera för sin sak. Det som tidigare var osagt och osägbart måste nu

argumentera för sin legitimitet. Den bild av världen en agent har, om den nu är doxisk, ortodox eller heterodox, är beroende av dennes position i det sociala rummet. Agenten konstruerar sin syn på världen utifrån sitt specifika perspektiv, men denna position är också strukturellt påverkat av det sociala rummet (Bourdieu 1990a: 130)

Om man ser från individens perspektiv så är det möjligt att delta i flera fält genom livet. En individs liv blir som en social bana som kan korsa flera ytor inom ett fält och kanske också flera fält. Det är också genom deltagande i fält och spel som livet kan få en mening säger Bourdieu, som därmed instämmer i Durkheims påstående att samhället är Gud (Bourdieu 1990a: 196). Individen är socialt disponerad att känna igen fältets verksamhet som värdefullt och de i fältet erkända symboliska och materiella resurserna som eftersträvansvärda. Genom att igenkänna och erkänna detta kan man träda in på fältet och i den handlingen erkänner man också fältets dominerande spelare. Väl inom fältet så kämpar individen liksom alla andra inom fältet för att befästa och eventuellt förbättra sin position genom att ackumulera symboliskt och materiellt kapital enligt de överenskommelser som finns inom fältet, vilka i sin tur också är öppna för kamp. Motivationen till de handlingar som agenten utför ska dock inte ses i handlingsmål definierade genom habitus eller som givna av fältets strukturerande principer, utan just i relationen dem mellan. Det är som redan nämnts i habitus möte med fältets strukturer som motivation till handling uppkommer (Bourdieu 1990a: 194-5).

För den som står utanför fältet ter sig agentens mål och syften inom fältet som en vanföreställning, och, säger Bourdieu, ska också ses som det då fältet och dess erkända symboliska och materiella kapital som betingar framskjutande positioner är godtyckliga (Bourdieu 1990a: 194). Godtycklighet är man ovetande om, eftersom meningslösheten måste kamoufleras av symboler som gör spelet värt att spela. För den som står i fältet, eller som söker inträde i det så ter sig meningen absolut och måste så vara, för så fort man inte längre känner någon mening med spelet, tappar man motivationen och begär utträde ur spelet. Illusionen om spelets meningsfullhet ter sig absurd utifrån. Att stå utanför ett fält är att vara likgiltig inför dess centrala former av kapital, medan personen inom fältet genast kastas in i aktivitet inför samma kapital. En position utanför alla fält skulle vara ett vakuum av meningslöshet som paralyserar all mänsklig aktivitet

## **2.5 Kapital**

Kapital är det som bestämmer agentens position i fältet, men utgör också ett av grundelementen i konstitutionen av ett specifikt fält. Kapital är i sin vidaste definition allt som inom fältet och av dess spelare erkänns och igenkänns som värdefullt. Kapitalet kan främst vara av kulturellt, ekonomiskt, socialt och symboliskt slag<sup>16</sup>. Det sistnämnda, det symboliska kapitalet, skiljer sig från de andra då det är en existensform av de andra sorternas kapital, dvs. ett visst sorts kapital subjektiva form så som det är symboliskt representerad, erkänd och igenkänd (Bourdieu & Wacquant 1992b: 118-9). Vad som erkänns som gångbart kapital i fältet är definierat från de positioner som är de främsta inom fältet. Kapitalet är inte bara objekt för kampen inom fältet utan är även verktyg, eller instrument, i samma kamp (Bourdieu 1990a: 141).

---

<sup>16</sup> Kapital kan finnas i andra, mera kulturspecifika, former, t.ex. organisationskapital, som skulle vara en tänkbar variabel i det organisationsrika Sverige (se Broady 1994). Man skulle kanske kunna tänka sig ett kroppskapital kopplat till Bourdieus idéer om förkroppsligande. På så sätt skulle man kunna se kroppen som ett estetiskt projekt: ett objekt att förfina och presentera, ett verk att beundra och konsumera.

För en mer praktisk definition på kapital kan man säga att det är att ha smak, eller ännu bättre: avsmak. Smak att kunna särskilja det äkta från det oäkta, det bra från det dåliga och originalet från kopian. Vad som äkta, bra och original är godtyckligt. De får sitt symboliska värde i den tränade förmågan att känna igen gränserna som särskiljer det ena från det andra. Personer med kapital ses som hedervärda, aktningvärda och sannfärdiga. Människorna som på så sätt personifierar det alla eftertraktar anses väl värda andras tilltro och aktning (Broady 1990: 171).

Genom att anta en ekonomisk terminologi vill Bourdieu här vidga den snäva ekonomiska och materiella marxistiska fokuseringen på dominansförhållanden genom ackumulerade tillgångar och reproduktionen likväl som transfereringen av dessa tillgångar. Hur försäkras sig en agent om sina tillgångars värdebeständighet och hur försäkras man sig att det man ackumulerat går att överföra till de personer man vill ska arva dem, t.ex. nästkommande generation? Bourdieu vidgar den snäva ekonomiska definitionen av värden och tillgångar till att inkludera dess symboliska existensformer och kapital är därför en vid term för vad som är gångbart inom fältet som valuta. Genom att vidga begreppet kapital kan Bourdieu förstå ointresse (*disintrest*) som ett intresse, dvs. den egna nyttan av uppvisad oegennyttighet, som till exempel intellektuella uppvisar inför monetära värden inom den intellektuella sfären. Symboliskt intresse är då i en mening en motsats till ekonomiskt intresse, men kan studeras som fungerande i enlighet med samma mekanismer (Bourdieu 1977: 177).

Om man bara följer materiella och ekonomiska flöden av tillgångar är det inte bara strategierna vävda kring det till synes osynliga intresset som man har svårt att begripa, utan även hur de materiella tillgångarnas värden befästs, legitimeras, transfereras och reproduceras genom omvägar över symboliska existensformer. Ekonomiskt kapital kan ges beständiga former genom en omväg över kulturellt kapital till exempel. Genom den objektiva existensen av ett kontrollerat utbildningsväsen med examina, titlar och läroanstalter och den subjektiva kunskapen om hur dessa fungerar kan dominerande grupper i ett samhälle förse sina egna i nästa generation med dispositioner att nå de resurser som finns nedplöjda i fältets strukturer (Broady 1990: 173-5). Kulturellt kapital<sup>17</sup> är här att ha utrustats med dispositioner att hantera utbildningssystemet på bästa sätt och som belöning för detta erkänns och igenkänns av samhället som hedervärda individer värda aktning och positioner med god materiell tillströmning.

Habitus är här alltså att se som ett kapital: egenskaper och vanor hos agenten som tillägnats socialt i strategier av mimesis (likna vissa genom att härma dem) och distinktion (särskilja sig från vissa genom att härma andra)<sup>18</sup> i kampen att träda in i fältet och sedan att tillskansa sig positioner. Det är genom sin smak för vissa former av musik, konst och mat som man markerar sin sociala pondus, men det är bara marknaden (fältet) och dess dominerande spelare som avgör vilka dispositioner som kan betraktas som värdefulla och som därigenom är en tillgång att spela med.

---

<sup>17</sup> Ibland kallar Bourdieu det även informationellt kapital (Bourdieu & Wacquant 1992b: 119).

<sup>18</sup> Rene Girard har en intressant diskussion om mimesis som går ut på en slags kamp mellan individer eller grupper i strävande efter att nå vissa gemensamt önskade objekt. Poängen är att det är först i det att motparten anser objektet som eftersträvansvärt som ego själv får lust till det, och i detta ligger det processer av både att kopiera den andres beteende och att se denne som rival. Den mimetiska rivalitet som råder mellan parterna (grundat på ett mimetiskt begär) får sin energi från relationen mellan de strävande parterna inte från något egentligt inneboende värde i objektet (egos intresse för objektet avtar så fort alter söker sig bort i från det), vilket i sin godtycklighet får vissa paralleller till Bourdieus syn på symboler och kapital som godtyckliga. (se Asplund 1989)



Socialt kapital kan däremot inte läggas symboliska dimridåer över, utan definieras som förhållanden mellan sociala agenter, relationer mellan individer, men kan ändå spelas med som insatser, samlas och konverteras liksom andra former av kapital. Det är kapital i den meningen att det ger tillgång till sociala relationer och nätverk genom vilka andra former av kapital kan nås.

Symboliskt kapital, säger Bourdieu på ett ställe, är den yttersta formen eftersom det har en legitimerande och rättfärdigande verkan. Det är en social auktoritet man tillskansat sig i fältets utveckling (Bourdieu 1990a: 137-8). Samtidigt nämner han att ekonomiskt kapital är den form som anses ha mest värde i moderna samhällen (Bourdieu 1977: 179). Symboliskt kapital är av större vikt i Kabyl-samhället där en begränsad teknologisk utveckling tillsammans med klimat gjorde ackumulering i materiella tillgångar vanskliga. När skördetiden kommer gäller det främst att ha gott om symboliskt kapital så att man kan skaffa arbetskraft för att få in skörden på den begränsade tid som ges och först då, som insamlad, kan man se det som verkligt materiellt kapital. Symboliskt kapital kan då likställas med en social kredit (Bourdieu 1977: 181). Genom aktning och anseende är materiell ackumulation möjlig, men i moderna samhällen där den tekniska utvecklingen har bidragit till en distansering av ekonomiska praktikerna från nära sociala relationer (s.k. face-to-face relationer), är agenterna mindre beroende av symboliskt kapital som social kredit.

Ett dynamiskt och föränderligt fält kräver, i analogi med den ekonomiska marknaden, växelkurser så att olika former av kapital, valuta, kan kvantitativt likställas med varandra och växlas. Konverterbarheten möjliggör att positioner i fältet kan reproduceras över tid genom transformativa praktiker. Det är alltså inte så att Bourdieus teori om social praktik är statisk<sup>19</sup>, som den ibland har kritiserats för, utan dynamik och förändring är konstituerande villkor för reproduktion. Bourdieu intresserar sig för hur dominerande agenter och institutioner i samhället genom strategiskt handlande lyckas reproducera det kapital de har ackumulerat och därigenom stadfästa sina positioner, som, trots sin godtycklighet, i gemensamma symboliska termer får sin legitimitet. För att en konserverande mekanism ska kunna fungera på en övergripande nivå, måste den inkorporera en dynamisk princip. Dominansförhållanden som bevaras och befästs måste innefatta principer för strategi och förändring för att kunna reproduceras. Konverterbart kapital<sup>20</sup> är en sådan princip, som tillåter att en agent över tid kan ackumulera ett visst sorts kapital för att sedan konvertera det till ett annat efter vissa "växelkurser". Kontrollen över växelkursen är också den ett föremål för kampen inom fältet och bestäms från ledande positioner i fältet.

## **2.6 Kultur, symboler och praktik**

Innan jag går över till att kort redogöra för tankarna bakom det semiotiska kulturbegreppet, representerat av Geertz, i nästa kapitel och sedan relatera detta till Bourdieus projekt, så följer här några rader om begreppet kultur i Bourdieus produktion.

Antropologin har under hela 1900-talet kämpat för att särskilja det antropologiska kulturbegreppet från det i samhället mera vanligt förekommande konceptet kultur: kultur som produkten av skapande och kreativa verksamheter som står främst i kontrast till den ekonomiska sfären i det moderna samhället. Kultur har i vardagsterminologi förståtts som de

---

<sup>19</sup> Bara titeln "La reproduction" (av Bourdieu och Passeron) kan få en att misstänka ett statistiskt perspektiv på socialt liv.

<sup>20</sup> Bourdieu talar på ett ställe om kapital som "energy of social physics" som jag förstår som ett sätt att peka på kapitalets dynamiska och livgivande funktion (Bourdieu & Wacquant 1992b: 118).

aktiviteter som man kan ta del av/i på teatrar, bibliotek, biografier, operahus, gallerier, etc. Utöver de arkitektoniska symbolerna och fysiska gränsdragningar i rummet har man i det moderna samhället också avskilt kulturell verksamhet från vardagslivet genom separation i den sociala arbetsfördelningen mellan kulturella producenter och kulturella konsumenter. Den förra gruppen sysslar med kultur även på arbetstid, medan den senare endast gör det på sin *fritid*. Det finns alltså en diskontinuitet för de flesta människor i denna form av kultur: arbete är separerat från kultur, som förläggs till den arbetsfria tiden. De har också separerats från den produktiva sidan av kultur och ägnar sig nästan uteslutande åt konsumtion av kulturella produkter. För produktionen står ett utvalt antal specialister som lever på sin produktion och mellan konsument och producent återfinns en armé av experter som medierar relationen mellan de förra genom att recensera, kritisera, finansiera, och på andra sätt bereda plats för möten mellan producent och konsument, i tidningar och böcker, gallerier och bibliotek.

I den mån man kan tala om samstämmighet i betydelsen av det antropologiska kulturbegreppet så har det definierats i motsats till finkultur, även om det har innefattat en kreativ aspekt, som något som man aldrig kan separera sig ifrån utan är en essentiell agent i och produkt av vardagslivets handlande likväl som vid fest och ritual. Låt vara att man gärna uppfattat ritualen och myten som händelser av speciellt intresse då centrala delar av kulturen ofta spelas upp där i koncentrat<sup>21</sup>. Det antropologiska kulturbegreppet är impregnerat i smått och stort medan finkulturen är separerad från vardagen i tid och rum.

Kultur i Bourdieus verk tenderar till att sammansmälta de två kulturbegreppen. Han förenar Frankfurtskolans intresse för kulturkonsumtion och kulturproduktion med ett weberianskt perspektiv på att hantera symboliska världar: ett ethos, eller känslan i socialt liv, och kan så också sammanföra begreppen så att processen som driver cirkelrörelsen mellan kulturproduktion och kulturkonsumtion även genererar symbolvärldar som informerar vårt handlande, tänkande, kännande och förståelse genom habitus. Produktionen av finkultur är alltså direkt kopplad till dels symboliskt kapital som omger produkten och dels producentens likväl som konsumentens habitus.

Ett sätt att se Bourdieus behandling av kultur är att han lokaliserar det tvåfalt, dels individuellt, men inte nödvändigtvis subjektivt, inkorporerat som dispositioner, schemata och klassifikationer för kroppsföring, perception och kognition (habitus) och dels offentligt i yttre objektiva strukturer. Ett annat perspektiv på kultur hos Bourdieu är att samtliga former av kapital kan anta en symbolisk form, dvs. det godtyckliga värdet som inte minst materiella ting<sup>22</sup> kan tillskrivas och därigenom igenkännas och erkännas som giltig och legitim. Bourdieu lokaliserar dessutom människans kulturella kunskap inte till offentliga och objektiva symboler i Geertz anda eller kognitivt i (o-)medvetande, utan till kroppen. Kultur är inte i första hand tankar, idéer och kognitiv kunskap utan en praktisk icke-medveten kunskap om världen. Med kroppen som centrum för moralisk handling försöker Bourdieu undvika att behöva handskas med en tudelad individ (kropp/själ). Kultur blir till kroppsliga dispositioner att föra sig (kroppsrörelse, hållning, tal och attityd) på ett visst sätt i en given situation.

---

<sup>21</sup> Man kan ställa sig frågan om antropologens traditionella position i fält (med brist på inte bara diskursiv kunskap, utan främst praktisk kunskap om kulturen i fråga) som har uppmuntrat dem till att lägga stor vikt vid de stora händelserna/berättelserna, som ritual och myt, medan en del sociologiska inriktningar (Goffman, Garfinkel etc.) haft en annan position i sina fält och därmed funnit vardagens rutiner och repetitiva praktiker mer analytiskt intressanta.

<sup>22</sup> Genom att utveckla konceptet symboliskt kapital kan Bourdieu materialisera kulturbegreppet. Kultur och symboler ges en materiell kraft när ting ges en symbolisk form, kultur internaliseras i kroppen och symboliska värden objektifieras i byggnader och böcker och undgår på så sätt problematiken kring att se kultur som ett falskt medvetande eller en ideologi (The Friday Morning Group 1990: 206-8).

Till sist bör det noteras att en symbol eller ett kulturellt fenomen, ett "kulturem" i betydelsen av en minsta betydelsebärande kulturell enhet, inte bär i Bourdieus kulturteori sin egen betydelse utan får sin betydelse i relation med andra symboler. Detta reflekterar strukturalismens kritik av det dominerande "substantänkandet" inom västerländsk tanketradition. Meningen av en symbol står inte att finna i den i sig, utan man måste ställa den, eller fenomenet, i relation till andra symboler och fenomen för att förstå dess värde. Relationer som meningsbärare står sedan i nästa abstraktionsnivå i relation till andra relationer och så vidare till en mer eller mindre koherent helhet. Hos Bourdieu är dock meningen godtycklig, vilket har vissa implikationer som jag kommer att komma in på senare, och av större intresse för honom är dess användbarhet: en symbols praktiska funktionalitet som manifesteras i dess sociala konsekvenser.

## Kap. 3 Det semiotiska kulturbegreppet

### 3.1 Geertz och kultur

Även om många antropologers och andra intellektuellas arbete ligger bakom det man idag brukar benämna interpretativ, eller symbolisk, antropologi, är det främst Geertz som man spontant förknippar med utvecklingen av den. Här redovisar jag tankarna bakom Geertz antropologi och hans semiotiska kulturbegrepp. Syftet är att göra en jämförelse mellan å ena sidan idén om kultur som sammanvävda symboler att tolka, både för människor i sitt vardagliga värv och antropologen, och å andra sidan Bourdieus fokus på praktik.

För Geertz är kultur en starkt drivande kraft i människans liv. Människan, till skillnad från djuren, har förmåga att uppfatta saker och ting i sin (livs-)värld som meningsfulla, vilket innebär att fysiska ting och materiella skeenden likväl som mänskliga artefakter och handlingar har en innebörd som går att avläsa och det är förståelsen av denna som är vetenskapligt intressant, inte en yttre beskrivning av handlingar och fenomen. Geertz exemplifierar den kommunikativa meningsaspekten på social aktivitet med att peka på de vitt skilda betydelser som kan finnas i en enstaka handling som en blinkning (Geertz 1973: 6-7). Det kan vara en respons på ett fysiskt stimulus, t.ex. ett sandkorn som irriterar, men det kan också vara en signal som kan tolkas efter lokalt varierande kollektiva meningsssystem, t.ex. en erotisk signal eller något annat. Den blinkande personen kan ha haft en avsikt med sin handling, men det kan också ha varit ett ofrivilligt och omedvetet resultat av sandkornets hårda yta mot hornhinnan. I det senare fallet är det individen som försöker påverka förhållandet mellan sig och den fysiska världen genom en reflexrörelse, medan det i det förra fallet rör sig om en socialt betydelsebärande handling. För den som ser blinkningen återstår att tolka händelsen: Var det konsekvensen av ett fysiskt obehag eller fanns där något annat? Att det handlar om en social signifikation betyder inte med nödvändighet att alla i samhället direkt kan avgöra vad som åsyftades i det aktuella fallet, snarare kan man säga att motparten har tillgång till en uppsättning möjliga tolkningar och med hjälp av kontexten i det aktuella fallet med ganska stor träffsäkerhet kan avgöra intentionen bakom blinkningen. Sedan är det inget som hindrar att den blinkande parten vilseledande skyller på sandkornet, men då är det i sig en kulturellt inspirerad kommunikativ handling som är möjlig att tolka för motparten.

Enligt Geertz skapar människans handlingar social mening, vilken är möjlig att tolka och förstå för andra människor. I större sjuk bildar tecknen, som produceras i social handling, meningsstrukturer, eller väv av innebörder. Denna offentliga socialt producerade innebördsväv, kultur, kan vi omöjligt slita oss ur utan är fångade i dem enligt Geertz (Geertz 1973: 5). Den fina väv som vi väver i vardagslivets aktiviteter tolkas av antropologen i andra led och den publik han/hon skriver för i tredje led. I varje led har vi med texter att göra. I vissa fall i nedpräntad form i andra fall utan synliga skriftsymboler. Övergången från en textdimension till en annan medieras av en tolkare som interpreterar texten och översätter den. Det antropologiska verket, etnografen, är därför att se som ett stycke fiktion: fabricerad, men helst inte fabulerad. Förutom att man bör undvika att hitta på saker så kan den likställas med en litterär text.

Av speciellt intresse för Geertz liksom för många förespråkare av andra teoretiska perspektiv är att metodologiskt fokusera på ritual och myter. Även om betydelsen av en enskild blinkning förstås med hjälp av offentligt existerande symboler så kräver det den större lokala historien och den vidare sociala kontexten för att den utifrån kommande antropologen ska finna den rätta tolkningen. Ritualer, myter och ceremonier är händelser där det lokala symbolspråket dramatiseras och spelas upp i koncentrerad form. Här har inte bara de på

platsen levande möjlighet att friska upp sitt symboliska "minne", utan även antropologen sin chans att få tillgång till den symboliska väv de förra lever i och genom. De stora manifestationerna av kulturen (t.ex. en ritual som bara återkommer vart 20:e år) och de små handlingarna (blinkningen) är de ytterpoler som man måste vandra mellan i sin "djupa beskrivning" av lokala fenomen (Geertz 1983: 69).

### **3.2 Geertz och kritiken**

Geertz framstår idag som arvtagare till Levi-Strauss som den främste fadersfiguren inom antropologin, med allt vad det innebär när den efterföljande generationen ska frigöra sig. Den kritik som riktats mot hans antropologi, och som är av intresse här, kan avgränsas till två saker:

1) Svårigheten att hantera aspekter på maktutövande när det lokala ses som en relativt homogen och systematiserad symbolvärld konstruerad gemensamt av människorna.

2) Geertz position som antropolog i fält och inte minst hans skicklighet att skiva texter, vilken man menar har fört med sig att hans auktoritet som berättarröst har befasts. Informanternas röster tonas bort och mötet mellan dem och honom, ur vilket datan dialogiskt genererats, släpps inte fram i texten.

Den första problematiken handlar om att inte alla människor i samhället är med på samma villkor och "spinner väven" (Geertz 1973:5), utan det finns en social organisation som sprider tillgången till symbolvärlden, eller snarare: symbolvärldarna, så att den blir ojämnt fördelad (Keesing 1987, Ortner 1984: 131). Vissa individer har större kunskap om hur världen fungerar, medan andra har mindre möjlighet att låta världen arbeta för dem. De förra har mer makt, legitimerad av de gemensamma symbolerna, som också ser till att de senare finner sin blygsammare lott motiverad. Det är inte bara innebörden av den kulturella texten som är av intresse för antropologen, utan även hur texten har producerats och hur den reproduceras. Det är delvis här som Bourdieus kulturteori och Geertz skiljer sig åt, för den förre intresserar sig för den symboliska dimensionen av makt och hur det är förankrat i vardagspraktik och försöker därigenom sammansmälta weberiansk interpretation med marxistisk produktion (Scholte 1986: 6). Risker, säger en del, är att man med Geertz interpretativa antropologi representerar lokalsamhällets olika sociala grupper som harmoniskt samstämmiga i sociala aktiviteter som leder till förtryck av vissa av dem (Keesing 1987: 162-165 och Scholte 1986: 9). Mot detta kan man dock svara, med t.ex. Bourdieu<sup>23</sup>, att även förtryck inte bara kan utan måste, för att vara effektiv, legitimeras och rättfärdigas genom en meningsfull symbolvärld. Bourdieu hävdar vidare att det är precis detta faktum som gör att den symboliska produktionen och reproduktionen i praktik är så viktig att studera. Dessutom bör man fråga sig hur det är med människans individuellt kreativa förmåga att tillskriva fenomen mening och hur den kan relateras till idén om en gemensam symbolvärld. Personliga känslor, till exempel, skulle för Geertz vara direkt kopplade till den offentliga symbolvärlden, utan att modularas av individuella egenskaper.

Den andra kritiken är främst sprungen ur senare tids epistemologiska intresse för relationen mellan antropolog och informanter i fält. Kritiken syftar till att öppna upp den etnografiska praktiken och lyfta fram informanterna som medförfattare, vilket i sig inte säkert garanterar en hierarkifri relation eftersom antropologen ändå är den som låter informanterna höras i dennes publikation, som för övrigt är en produkt som ska passa in i de krav och

---

<sup>23</sup> Se vidare i texten ovan om symbolisk makt, vilken omöjligt kan praktiseras utan ett visst mått av samstämmighet från den förfördelade parten.

förväntningar som finns inom den akademiska kulturen. Den epistemologiska kritiken av tidigare antropologi gör gällande att det är just i dialogen med informanterna som den insamlade datan uppstår dialektiskt. Antropologen bör därför öppet redovisa för och problematisera datans tillkomst i mötet med sitt fält (Crapanzano 1986: 74-75). När Geertz "läser över axeln", som han uttrycker det, på sin informant som i sin tur är i färd med att läsa sin kultur, delar han upp antropologisk kunskap och annan form av kunskap om kulturen i två skilda epistemologiska världar. För den förre är det möjligt att smygtitta in i den senares värld och därigenom nå förståelse om den utan att i princip behöva konfronteras ansikte mot ansikte (Scholte 1986: 10-12). Den dialogiska/dialektiska epistemologin hävdar istället att likväl som informantens kunskap (medveten eller praktisk) om sin värld uppstår i relation med den, så är den antropologiska praktiken omfattad av samma epistemologiska villkor.

## Kap. 4 Antropologi och Bourdieu

Även om inte praktik är en nyhet inom antropologi (även Geertz, inspirerad av Parsons handlingsociologi, säger t.ex. att symboler ska studeras i handling) så tillför Bourdieu en dimension till det semiotiska kulturbegreppet genom att hävda att mening inte bara finns där i symbolerna i det allmänna rummet att tillgå för alla, utan att de är själva innehållet i social interaktion som spelas på och görs saker med, vilket främst har politiska konsekvenser: mening uppstår i de sociala effekter som en handling medför. Symboler och mening är integrerade i social handling och det är inte fruktsamt att separera och renodla en ideationell värld från dess sociala och materiella sammanhang. Samtidigt är det just i Bourdieus reducering av mening till funktionen av social distinktion som det kanske finns mest att invända, vilket därför blir det tema som i huvudsak kommer att dominera detta kapitel.

För Bourdieu finns det universellt mänskliga strukturer i allt handlande: de är tillfälliga delar av övergripande strategier som syftar till vissa sociala effekter. Bortom denna universalism inför Bourdieu sedan en ganska radikal form av godtycklighet när han diskuterar kulturell signifikans: kulturell symbol X i ett samhälle kunde lika väl vara ersatt av symbol Y eftersom det analytiskt meningsfulla och teoretiskt intressanta är dess funktion som socialt särmerke och relationen till andra symboler. På så sätt frigör sig Bourdieu från ansvaret och meningen med att analysera kulturella symboler och meningsstrukturer i sig och deras eventuella påverkan på människor, utanför dess *användning* i handling.

Antropologen Edward LiPuma diskuterar i en artikel (LiPuma 1993) relationerna mellan tre huvuddelar i Bourdieus praktikteori: det kulturella, det sociala och själva praktiken. Mellan kulturen, det symboliska fältet, och sociala relationer råder en homologi, utan att vare sig kultur eller det sociala skulle vara reducerbart till det andra. De olika fälten inom ett samhälle har ju inte samma symboliska värden implementerade i sig utan kan till och med vara varandras motpoler som när Bourdieu kontrasterar det intellektuella fältet med det ekonomiska. Däremot råder det hos Bourdieu en homologi emellan dem som är en konsekvens av att kulturella symboler är ett resultat av mötet mellan sociala strukturer och praktiker. Kulturen kan "... härledas från .... dess roll att uttrycka, reproducera och legitimera sociala strukturella relationer inom specifika fält" (LiPuma 1993:18, egen översättning). Däremot kan inte symbolsystem och meningsstrukturer ha någon inverkan på de sociala strukturerna och praktik, utan att först fått fylla funktionen av att legitimera sociala förhållanden genom praktik.

För att exemplifiera resonemanget lyfter LiPuma fram Bourdieus analys av kreativitet (LiPuma 1993:18). Tankar och värderingar kring kreativitet är nära förbundet med vissa personer och institutioner som upptar framskjutna positioner inom till exempel det konstnärliga fältet. Dessa agenter har med den symboliska makt som tillkommer deras positioner kraft att anlägga sin bild av världen, och i detta fall fenomenet kreativitet. Samtidigt innehar de också delvis sina positioner inom fältet för att de förkroppsligat och ger uttryck för just dessa ideal. Fenomenet kreativitet, så som det definieras inom det specifika fältet, har här en social funktion (och får så sin definition): den legitimerar vissa personers sociala status och trovärdighet och döljer godtyckligheten i fältets sociala struktur. Här ligger Bourdieus analytiska intresse. Kvar lämnas frågan om det specifika fenomenets innehåll: Vilka kulturella aspekter på kreativitet finns inom fältet? Hur definieras kreativitet? Hur påverkar den kulturella definitionen på kreativitet socialt liv? Detta är ointressant för Bourdieu eftersom det lika gärna skulle kunna vara ersatt med andra kulturella aspekter på kreativitet. I Japan kretsar t.ex. definitionen av kreativitet kring begrepp som fullkomlighet och perfektion, harmoni och renhet, vilket har en påverkan på sociala relationer mellan

människor inom t.ex. det konstnärliga fältet. Att kreativiteten ligger i att perfekt förkroppsliga harmonin och fullkomliga respekten för de konventioner och normer som finns inom t.ex. en tecceremoniskola resulterar i ett annat sätt att förhålla sig till sig själv och till andra människor inom fältet än om kreativiteten manifesteras i en välodlad personlighet, en driven originalitet och ett eget uttryck.

Kanske är det så att Bourdieus sociala och historiska fokus på kulturell produktion främst ska ses som ett komplement till den antropologiska kulturanalysen som då skulle fokusera inte på symbolernas sociala funktion utan dess egna innebörder. Litteraturvetaren Toril Moi är inne på ett parallellt resonemang i ett försök att "erövra" Bourdieu för den feministiska kritikens sak (Moi 1994). Feministiska litteraturvetare ska inte bara ägna sig åt påståendet/utsagan i sig (*l'énoncé*), säger Moi, utan bör komplettera det med att i Bourdieusk anda se den språkliga akten/praktiken (*l'énonciation*), dvs. den litterära texten, som en socio-historisk produkt (Moi 1994:20). Man kan dra paralleller till den antropologiska verksamheten<sup>24</sup>: att försöka läsa kultur som erfarenheter objektiverade i texter, men också läsa dessa texter som produkter av ett socialt och historiskt sammanhang för att inte tappa bort politiska dimensioner av symbolskapande. För antropologen blir det alltså viktigt att se symbolerna och deras inbördes relationer i sig och sätta dem i den producerande sociala kontexten för att kunna påvisa symbolernas politiska verkan.

Ovanstående kan också knytas an till en invändning som ofta framförs mot Bourdieus praxisteori när man läser den, som Bourdieu säger, för deteministiskt och teoretiskt: Om dominerande klasser, eller grupper, i samhället nu lyckas reproducera sociala strukturer till sin egen fördel genom bruket av symboliskt våld (dvs. de dominerades aktiva deltagande i den hegemoniska praktiken genom "misrecognition" av den symboliska världens godtycklighet och legitimerande funktion), hur kan Bourdieu då förklara sig själv som klassresenär och hur förklarar han att han kan producera verk som han hävdar blottlägger denna godtycklighet utan att det endast reproducerar rådande strukturer<sup>25</sup>? Bourdieu skriver från en social position och hans egna verk måste då, enligt honom själv, förstås som produkter av hans strategier för att kunna vara med och dominera det intellektuella fältet lokaliserat inom en yttre socio-politisk ram som hela samhällets sociala fält utgör. Hur är det då möjligt att hans verk både har en konserverade och en transformerande kraft? Verken reproducerar av nödvändighet strukturer inom det intellektuella fältet, där ju Bourdieu har en framskjutande position, och förstärker även mera generella dominansförhållanden i ett kapitalistiska samhället i stort (det underliggande större sociala fältet) så att de intellektuellas position i samhället förstärks gentemot de dominerade grupperna, för vilkas sak Bourdieu gärna talar. Samtidigt hävdar Bourdieu att hans verk säger en sanning om dominansförhållandenas konstitution, och i att blottlägga de arbiträra relationer som råder finns en politisk ambition (gemensam med t.ex. marxism och feminism) att förändra detta.

LiPuma föreslår en distinktionen mellan verkets form och dess innehåll som man också skulle kunna koppla ihop till Mois resonemang ovan (LiPuma 1993)<sup>26</sup>. Formen (ovan nämnda *l'énonciation*) som en intellektuell produkt med allt vad det innebär socialt, historiskt och politiskt, kan ej undgå att få konserverande konsekvenser. Innehållet

---

<sup>24</sup> Förutom att text-metaforen för kultur i sig är diskutabel.

<sup>25</sup> I bakgrunden finns förstås frågeställningen om hur Bourdieu överhuvudtaget kan förklara förändring.

<sup>26</sup> Den klassiska uppdelningen mellan form och innehåll är en kraftfull tankefigur, men också problematisk och en inte alltför vågad gissning är att Bourdieu själv inte är förtjust i den. Jag rättfärdigar den för egen del med att det här handlar om tankar i vardande.



(*l'énoncé* i stycket ovan) kan däremot i viss mån<sup>27</sup> förmedla ett budskap med förändrande potential. Här finner vi liknande paralleller till diskussionen ovan om att symbolerna, texten, det sagda (*l'énoncé*) eller innehållet kan ha en betydelse i sig och måste därför analyseras. Själv kringgår Bourdieu tudelningen av innehåll och form genom habitus-begreppet som är den gemensamma grunden för det som sägs och den sociala position utifrån vilken det sägs. Habitus riskerar att bli ett analytiskt svart hål där all social och kulturell komplexitet sugts in. I det subjektivitet/objektivitet-överstigande habitus-begreppet verkar det som Bourdieu offerar möjligheten att förstå meningsinnehållet i symbolvärldar i sig och hur det påverkar sociala världar och mänskligt handlande. Bortom den sociala aspekten på den symboliska konstruktionen av t.ex. kreativitet, anser jag att det finns ett antropologiskt intresse av att undersöka hur kreativitet är kulturellt konstruerat och hur det påverkar sociala relationer.

Vad Bourdieu gör är att han anlägger ett perspektiv på ett problemområde, eller socio-kulturellt fenomen, som han sedan genom sin teori kan förklara meningen av i termer av dess sociala funktion: dvs. att praktiken leder till social distinktion och ackumulation av symboliskt, eller annat, kapital. På så sätt definerar han gränserna för den domän som är samhällsvetenskapens arbetsfält och identifierar de analytiskt intressanta problemområdena. På samma sätt som inom funktionalismen har han anlagt ett perspektiv på socio-kulturella fenomen och handlingar a priori och kan sedan ge svaret på betydelsen och signifikansen av dessa. Men med detta följer inte automatiskt att det verkligen är uttömmande för vilka betydelser handlingarna och socialt liv har. Bourdieu har a priori dragit gränserna för vad som ska förklaras och ger sedan sin förklaring utefter teorin om symboliskt informerat praktiskt handlande, men det återstår att fundera på om fenomenet verkligen har fått sin förklaring, om man har uppnått förståelse om fenomenets väsentliga delar. Många gånger lyckas han säkert, vid andra tillfällen bara delvis och ibland kanske inte alls, utan praxisteorin leder snarare in på ett mindre väsentligt spår.

Eftersom all social handling och allt socialt liv kan sägas vara genomsyrade av strategier för symbolisk ackumulation och Bourdieu med framgång har framlagt en teori, eller snarare en metod, för att förklara denna sida, måste man gå utanför den bild av världen som han bidrar med för att se på de aspekter på socio-kulturellt liv som inte har blivit underökta. Det är också på grund av a priori definitionen på vad som ska undersökas (På vilket sätt är handlingarna symboliskt strategiska?) som jag upplever habitus som ett svart hål, som kan besvara alla frågor bara de ställs enligt den förutbestämda formen. Det är signifikant att Bourdieu säger att det framförallt är en metod han vill propagera för och inte framlägga en teori. För genom sin metod vill han kunna avgränsa det i socialt liv som är av analytiskt intresse, identifiera relevanta problemområden och skära bort övriga delar. Tveklöst leder hans metod till en ny och fördjupad insikt och förståelse av många av de fenomen han studerar, men ibland kan den syn på socialt liv som Bourdieu anlägger dölja signifikanta dimensioner, som skulle vara centrala i analysen av fenomenet. Det tål därför att diskutera om Bourdieus praxisteori inte har ett europeiskt, franskt (eller kanske franskt intellektuellt) och maskulint<sup>28</sup> bias och att det inte låter sig användas lika framgångsrikt i hela världen, framför allt när det gäller kulturella analyser.

---

<sup>27</sup> I relation till vad som är möjligt att säga, hävdar Bourdieu själv att fältets doxa är den yttersta gränsen för vad som kan sägas. När det tysta och osägbara blir varseblivet övergår det till att bli traditioner som ivrigt försvarar ortodoxin, gentemot ett eller flera tänkbara/sägbara alternativ drivna av heterodoxin.

<sup>28</sup> Broady tar som exempel kvinnliga nätverk där relationerna mellan kvinnorna och sympati för varandra kanske kan ses som viktigare för förståelsen av hur man agerar än att se det som att en enskild kvinna söker flytta fram sina positioner enligt symboliskt definierade metoder (1994: 36).

## Kap. 5 Några avslutande och sammanfattande ord

Det jag finner mest sympatiskt hos Bourdieu, är den lyhördhet för den politiska aspekten av de små vardags-aktiviteterna som hans metod möjliggör<sup>29</sup>. Med praktikteorin i praktiken kan man få grepp om hur strategier som syftar till att bevara dominansförhållanden kan vara framgångsrika trots att det sociala livet genomgår förändring och detta, säger Bourdieu, sker främst i det till synes triviala vardagslivet. Gemensamt med etnometodologer som Garfinkel och Goffman praktiserar han de små gesternas sociologi, men till skillnad från dem kopplar han manifestationer av smak som klädval, musikval, kroppsrörelser, ordval, konstintresse etc. till individers positioner i samhällets maktfält. Bourdieu har liksom Marx en tydlig politisk dimension i sitt projekt: önskvärdheten att forskningen ska kunna avslöja den grundläggande godtyckligheten i distributionen av tillgångar och kapital och att resultaten sedan ska kunna ligga till grund för förändringar av samhället. Socialt liv ska inte bara tolkas och presenteras, utan även förändras.

Att på så sätt kunna blottlägga politiska strukturer och det godtyckliga i den symboliska värld som legitimerar och ger auktoritet till de rådande förhållanden är en tilltalande del av Bourdieus metodteori, men den bygger kanske på att man tonar ned betydelsen av kulturell mening, vilket är Geertz antropologiska fokus. Jag tror att man kan tänka sig aspekter på socio-kulturellt liv som inte så lätt låter sig förstås genom den universella struktur, som intressemotiverat handlande utgör hos Bourdieu. Om det är så kan man inte nöja sig med att analysera betydelseinnehåll i symbolstrukturer i relation till praktik och tillskriva dem värde först i deras sociala effekter (vilket Bourdieu gör även om han säger att symbolstrukturerna inte är reducerbara till sociala relationer). Symbolernas kraft i sig, i form av det meningsinnehåll symbolerna bär på, måste i så fall tas på analytiskt allvar, inte bara dess sociala spridning. Praktikteorin innebär ett fokus på handling, dvs. något som görs, händer eller sker. Men händer det alltid något? Är det meningsfulla begränsat till det som händer socialt?

Förståelsen av socio-kulturellt liv och aktivitet ligger inte nödvändigtvis exklusivt i att handlingar som utförs leder till symbolisk ackumulation. I en japansk kontext kan man t.ex. tänka sig att människor utför handlingar som "orkestreras" av annat än strategier för symbolisk/materiell ackumulation. Sociala relationer och nätverk innefattar viktiga etiska och estetiska dimensioner av socialt liv i Japan och som semiotiska drivkrafter uppmuntrar de till handling som bäst förstås genom referens till just den mening handlingen har, snarare än att bara vara moment av symbol-strategiskt handlande. Bourdieus förkroppsligade habitus lämpar sig väl för att förstå den "omedvetna" medvetenhet om den omedelbara omvärlden som är så tydlig i Japan, men det säger väldigt lite om kulturella innebörder och kommunikativa aspekter. På tunnelbanan gör t.ex. sittande personer ofta en rörelse med kroppen med ambitionen att göra rum för en person som just sätter sig bredvid, fast det inte finns någon egentlig tom plats att flytta till. I den praktiskt tomma gest som uppstår finns en hel värld av innebörder som är kopplade till synen på relationer mellan människor, värderingar kring harmoni och samarbete: att erkänna och acceptera relationer till medmänniskor samt erkännande och respekt för medmänniskors existens. Det finns ingen fysisk yta att erbjuda den nya grannen, men väl en föreställd plats genom att kommunicera ett kulturellt meningsfullt socialt erkännande.

Man kan gå vidare och diskutera t.ex. klädvalet som en aspekt på smak, som är så viktigt för Bourdieu, vilket inte har samma funktion av social distinktion i Tokyos tunnelbana (eller på

---

<sup>29</sup> Förutom att han, genom att likställa den vetenskapliga praktiken med alla andra sociala praktiker, på ett kraftfullt sätt rycker undan grunden för föreställningar om att den vetenskapliga praktiken skulle vara privilegierad genom att vara befriad från en socio-historisk förankring.

andra platser). Trots att senare tids konsumtionsinriktade subkultursfenomen bland ungdomar i stortäderna och reklamkampanjer som kretsar kring självbejakelse och självförverkligande hyllas av många Japan-kommentatorer som tecken på att Japan "äntligen" individualiseras enligt västerländsk modell, så bör nog praktiker kring klädsel främst ses som aspekter på personliga förverkliganden av socialt definerade förväntningar som *inte* går att avläsa längs klassgränser, utan är yrkes- och verksamhets relaterade varianter på övergripande kulturella ideal kring att ge uttryck för den egna personen. En kontorsanställd kvinna, en intellektuell och en expedit klär sig olika, likaväl som man klär sig olika beroende på om man ska gå på bröllop, åka på skidutflykt med vännerna eller shoppa i varuhuset. Även om social status kan uttryckas med kläderna så kan man också se det som ett resultat av att *inte* distingera sig. Klädvalet blir till stor del ett uttryck för att förverkliga och fullända de sociala förväntningar som finns på personer i dessa roller och miljöer. För att knyta an till det som sades om kreativitet i Japan så kan man här säga att socialt och kulturellt raffinemang i Japan handlar om att veta att inte distingera sig, utan om att fullkomliga sin person som social varelse. På så sätt kopplas kulturellt meningsfulla ideal kring etik och estetik till personen, presentation av den egna personen och sociala relationer som jag inte tycker att Bourdieus habitus-begrepp lyckas belysa. Det är inte ovanligt att få höra en kommentar som: "Ska du inte ta på dig den svalta blåa skjortan idag, det är ju så hett" och med det menas inte bara att jag själv ska känna mig sval och fräsch i hettan utan att även de personer som möter mig, ser mig, ska känna sig fräscha. Här finns kulturella värden kring sociala relationer som går bortom vad Bourdieu lyckas, och kanske är intresserad av att, fånga.

Att utöka maximering och strategier till att omfatta även symboliska värden och att vidga det snävt ekonomiska begreppet är en mycket användbart steg, men man kan fråga sig till vilken utsträckning Bourdieu också gör sig skyldig till teleologiska förklaringar. Funktionalismen tar för givet att varje handling har en funktion (och ett svar) och sedan söker denna funktion. På liknande sätt tar Bourdieu för givet att varje handling är strategisk (eller utgör delar i en större strategi) i relation till vissa intressen. En snäv ekonomisk och materialistisk maximeringsteori avfärdar han som för etnocentrisk och genom att införa det symboliska dimensionen kan allt sägas vara intressemotiverat handlande. Det moraliskt goda i altruistiskt handlande kan avslöjas som lika mycket ett försök till att ackumulera kapital som de aktiviteter som vilken profitmaximerande kapitalist som helst sysslar med. Det symboliska kapital som tillskrivs altruistiskt handlande kan dessutom sedan konverteras till andra former av kapital. Paradoxalt nog är kanske idén om symbolisk maximering både styrkan och svagheten i Bourdieus texter.

## Litteraturlista

- Abu-Lughod, Lila**, 1991. "Writing Against Culture" i Richard G. Fox (red.) *Recapturing Anthropology: Working in the Present* Santa Fe: School of American Research Press
- Archer, Margaret S.**, 1995. *Realist Social Theory: The Morphogenetic Approach*. Cambridge: Cambridge University Press
- Asplund, Johan**, 1989. *Rivaler och syndabockar*. Göteborg: Bokförlaget Korpen
- Barth, Fredrik**, 1989. "The Analysis of Culture in Complex Societies" i *Ethnos*, 3, 4: 120- 142
- Bhaskar, R.** 1983. "Beef, Structure and Place: Notes from a Critical Naturalist Perspective" in *Journal for the Theory of Social Behaviour* vol. 13, pp. 81-95.
- Bourdieu, Pierre** 1973. "The Three Forms of Theoretical Knowledge" in *Social Science Information* vol 12, no. 1, pp. 53-80.
- Bourdieu, Pierre** 1975. "The Specificity of the Scientific Field and the Social Conditions of the Progress of Reason" in *Social Science Information* vol 14, no. 6, pp. 19-47.
- Bourdieu, Pierre** 1977. *Outline of a Theory of Practice* Cambridge: Cambridge University Press.
- Bourdieu, Pierre** 1977. "The Economics of Linguistic Exchanges" in *Social Science Information* vol 16, no. 6, pp. 645-668.
- Bourdieu, Pierre** 1978 "Changes in Social Structure and Changes in the Demand for Education" in *Contemporary Europe: Social Structures and Cultural Patterns* Gimes S. and Archer M. (eds.). London: Routledge and Kegan Paul.
- Bourdieu, Pierre** 1979. "Symbolic Power" in *Critique of Anthropology* vol 4, no. 4, pp. 77-85.
- Bourdieu, Pierre** 1981. "Men and Machines" in *Advances in Social Theory and Methodology* Knorr-Cetina K. and Cicourel A.V. (eds.). Boston and London: Routledge and Kegan Paul.
- Bourdieu, Pierre** 1983. "The Field of Cultural Production, or: The Economic World Reversed" in *Poetics* vol 12, pp. 311-356.
- Bourdieu, Pierre** 1984. *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste* Cambridge: Harvard University Press.
- Bourdieu, Pierre** 1985. "The Social Space and the Genesis of Groups" in *Theory and Society* vol 14, no. 6, pp. 723-744.
- Bourdieu, Pierre** 1989. "The Corporatism of the Universal: The Rule of Intellectuals in the Modern World" in *Telos* vol 8, no. 81, pp. 99-110.
- Bourdieu, Pierre** 1990a. *In Other Words: Essays Towards a Reflexive Sociology* Stanford: Stanford University Press.
- Bourdieu, Pierre** 1990b. *The Logic of Practice* Cambridge: Polity Press

- Bourdieu, Pierre** 1991. "Epilogue: On the Possibility of a Field of World Sociology" in *Social Theory for a Changing Society* Bourdieu P. and Coleman S. (eds.). Boulder: Westview Press.
- Bourdieu, Pierre** 1991. "Identity and Representation: Elements for a Critical Reflection on the Idea of Region" in *Language and Symbolic Exchange*. Cambridge: Polity Press
- Bourdieu, Pierre** 1991. "On Symbolic Power" in *Language and Symbolic Exchange*. Cambridge: Polity Press
- Bourdieu, Pierre** 1991. "The Peculiar History of Scientific Reason" in *Sociological Forum* vol 6, no. 1, pp. 3-26.
- Bourdieu, Pierre** 1992. *Texter om de intellektuella* Stockholm: Symposion Bibliotek .
- Bourdieu, Pierre** 1993. "Concluding Remarks: For a Sociogenetic Understanding of Intellectual Works" i Calhoun, LiPuma & Postone (red.) *Bourdieu: Critical Perspectives*. Cambridge: Polity Press
- Bourdieu, Pierre** 1993. *Sociology in Question* London: Sage Publications Ltd.
- Bourdieu, Pierre och Loïc J. D. Wacquant.** 1992a. *Invitation to Reflexive Sociology*. Cambridge: Polity Press
- Bourdieu, Pierre och Loïc J. D. Wacquant.** 1992b. "The Purpose of Reflexive Sociology" i *Invitation to Reflexive Sociology*. Cambridge: Polity Press
- Broadly, Donald**, 1990. *Sociologi och epistemologi*. Stockholm: HLS Förlag
- Broadly, Donald**, 1994. "Enligt konstens alla regler" i *Kvinnovetenskaplig Tidskrift*, nr 1 1994
- Brubaker, R.** 1985. "Rethinking Classical Theory: The Sociological Vision of Pierre Bourdieu" in *Theory and Society* vol 14, no. 6, pp. 745-776.
- Burdyû, Piêru (Bourdieu, Pierre)** 1990. *Chôryôiki no Ningengaku (Anthropologie transdisciplinaire)* Tokyo: Fujiwara Shoten.
- Calhoun, C.** 1990. "Putting the Sociologist in the Sociology of Culture: The Self-Reflexive Scholarship of Pierre Bourdieu and Raymond Williams" in *Contemporary Sociology* vol. 19, no. 4, pp. 500-505.
- Calhoun, C.** 1995. "Habitus, Field and Capital: Historical Specificity in the Theory of Practice" in his *Critical Social Theory* Cambridge: Blackwell Publishers Inc.
- Clifford, James och George E. Marcus**, 1986. *Writing Culture*. Berkeley: University of California Press.
- Crapanzano, Vincent**, 1986. "Hermes' Dilemma: The Masking of Subversion in Ethnographic Description" i James Clifford och George E. Marcus (red.) *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press
- Csordas, T.J.** 1990. "Embodiment as a Paradigm for Anthropology" in *Ethos* vol. 18, no. 1, pp. 5-47.

- DiMaggio, P.** 1979. "Review Essay: On Pierre Bourdieu" in *American Journal of Sociology* vol. 84, no. 6, pp:1460-1474.
- Dreyfus, H. & P. Rabinow**, 1993. "Can there be a Science of Existential Structure and Social Meaning?" i Calhoun, LiPuma & Postone (red.) *Bourdieu: Critical Perspectives*. Cambridge: Polity Press
- Feenberg, A.** 1995. *Alternative Modernity: The Technical Turn in Philosophy and Social Theory* Berkeley: University of California Press.
- Garnham, N. and Williams, R.** 1980. "Pierre Bourdieu and the Sociology of Culture: An Introduction" in *Media, Culture and Society* vol. 2, no. 3, pp. 209-223.
- Gartman, D.** 1991. "Culture as Class Symbolization or Mass Reification? A Critique of Bourdieu's *Distinction*" in *American Journal of Sociology* vol. 97, no. 2, pp. 421-447
- Geertz, Clifford**, 1973. *The Interpretation of Cultures*. London: Fontana Press
- Geertz, Clifford**, 1983. *Local Knowledge*. London: Fontana Press
- Giddens Anthony**, 1979. *Central Problems in Social Theory: Action, Structure and Contradiction in Social Analysis* London: MacMillan
- Giddens, Anthony**, 1984. *The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration* Berkeley: University of California Press
- Giddens, Anthony**, 1986. "The Politics of Taste" in *Partisan Review* vol 53, no. 2, pp. 300-305
- Giddens, Anthony**, 1991. *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age* Cambridge: Polity Press
- Hannerz, Ulf**, 1992. *Cultural Complexity: studies in the social organization of meaning*. New York: Columbia University Press
- Hannerz, Ulf**, 1993. "When Culture is Everywhere" artikel från SANT-konferens i Kungälv, Sverige 1993
- Harker, R., Mahar, C. and Wilkes, C.** 1990. *An Introduction to the Work of Pierre Bourdieu: The Practice of Theory* London: MacMillan
- Jackson, M.** 1983. "Knowledge of the Body" in *Man* vol 18, no. 2, pp. 327-345.
- Jenkins, R.** 1982. "Pierre Bourdieu and the Reproduction of Determinism" in *Sociology* vol. 16, pp. 270-281.
- Keesing, Roger M.**, 1974. "Theories of Culture" i *Annual Review of Anthropology*, 3: 73-97
- Keesing, Roger M.**, 1987. "Anthropology as Interpretative Quest" i *Current Anthropology*, 28, 2: 161- 176
- Keesing, Roger M.**, 1994. "Theories of Culture Revisited" i Robert Borofsky *Assessing Cultural Anthropology* New York: McGraw-Hill Inc.

- Kilminster, Richard**, 1991 "Structuration Theory as a World-View" in Christopher G.A. Bryant & David Jary: *Giddens' Theory of Structuration: A Critical Appreciation* London: Routledge
- Krais, Beate**, 1993. "Gender and Symbolic Violence: Female Oppression in the Light of Pierre Bourdieu's Theory of Social Practice" i Calhoun, LiPuma & Postone (red.) *Bourdieu: Critical Perspectives*. Cambridge: Polity Press
- Lee III, O.** 1988. "Observations on Anthropological Thinking About the Cultural Concept: Clifford Geertz and Pierre Bourdieu" in *Berkeley Journal of Sociology* vol. 33, pp. 115-130.
- LiPuma, Edward**, 1993. "Culture and the Concept of Culture in a Theory of Practice" i Calhoun, LiPuma & Postone (red.) *Bourdieu: Critical Perspectives*. Cambridge: Polity Press
- Moi, Toril**, 1994. "Att erövra Bourdieu" i *Kvinnovetenskaplig tidskrift*, nr. 1
- Nishida, Kitaro**, 1966. *Intelligibility and the Philosophy of Nothingness* Honolulu: East-West Center Press
- Ortner, S.B.** 1984. "Theory in Anthropology since the Sixties" in *Comparative Studies in Society and Histor* vol. 26, pp. 126-66.
- Ortner, S.B.** 1990. "Patterns of History: Cultural Schemas in the Foundings of Sherpa Religious Institutions" in *Culture through Time: Anthropological Approaches* Ohnuki-Tierney E. (ed.) Stanford: Stanford University Press.
- Pasquinelli, Carla**, 1996. "The Concept of Culture Between Modernity and Postmodernity" i Václav Hubinger (red.) *Grasping the Changing World*. London: Routledge
- Rabinow, Paul, och William M. Sullivan**, 1979. "The Interpretative Turn: Emergence of an Approach" i Paul Rabinow och William M. Sullivan (red.) *Interpretative Social Science*. Berkeley: University of California Press
- Scheper-Hughes, Nancy och Margaret Lock**, 1987. "The Mindful Body: A Prolegomenon to Future Work on Medical Anthropology" i *Medical Anthropology Quartely*. 1, 1: 6-41
- Scholte, Bob**, 1986. "The Charmed Circle of Geertz's Hermeneutics" i *Critique of Anthropology*, 6, 1: 5- 15
- Strathern, Andrew J.**, 1996. *Body Thought*. AnnArbor: The University of Michigan Press
- The Friday Moring Group**, 1990. "Conclusion: Critique" i R. Harker, C. Mahar and C. Wilkes, *An Introduction to the Work of Pierre Bourdieu: The Practice of Theory* London: MacMillan
- Thompson J.B.** 1991. "Editor's Introduction" in *Language and Symbolic Exchange* Bourdieu, P. Cambridge: Polity Press
- Wacquant, Loïc J.D.** 1992. "Toward a Social Praxeology: The Structure and Logic of Bourdieu's Sociology" in *Invitation to Reflexive Sociology* Bourdieu, P. and Wacquant, L.J.D. (eds.) Cambridge: Polity Press
- Wikan, Unni**, 1992. "Beyond the Words: The Power of Resonance" i *American Ethnologist*, vol 19, sid. 460- 482