

Reflektioner från Tokyo: *XIXth World Congress of the IAHR*

International Association for the History of Religions (IAHR) grundades 1950, i samband med den sjunde internationella kongressen för religionshistoriker, med syftet att främja forskningen genom internationellt samarbete. Alltsedan dess har man anordnat både internationella och regionala konferenser. IAHR ger ut en egen tidskrift, *Numen*, och är en UNESCO-affilierad sammanslutning av 4 regionala och 35 nationella organisationer (Sverige representeras genom *Svenska Samfundet för Religionshistorisk Forskning*). Vart femte år anordnas en världskongress, och i år var det Tokyos tur. Sverige var representerat med ett tiotal forskare, överhuvudtaget finns en stor nordisk representation i organisationen.¹ Med ett inbitet intresse för religionsforskningens förutsättningar reste jag dit, nyfiken på hur diskussionerna låter idag.² IAHR har nämligen haft stor betydelse för metodologiska debatter genom åren,³ och inte minst den förra kongressen i Tokyo 1958 har lyfts fram som den första gången man öppnade sig för forskningen i ”Öster”. Det övergripande temat hade den här gången bestämts till ”Religion: Konflikt och fred”, samt fem underteman till detta.⁴

När sextonhundra forskare kommer samman för en världskongress om religionshistoria, för 19:e gången sedan kongressen i Paris år 1900, är det förstås meningen att sinsemellan väldigt olika synsätt ska luftas och bli synliga. Men vad betyder ”världen” i det här sammanhanget? För visst finns det en överrepresentation från vissa *delar* av världen, för att inte tala om det inflytande som enstaka personer utövar i form av att vara etablerade auktoriteter. Det är något positivt att man försöker inkludera allt fler i en dialog om religionshistorisk forskning, men ibland får man känslan av att det saknas nytänkande och experimentella knep för att motverka ofta osynliga strukturer och liktänkande.

Det är förstås omöjligt att i en kort rapport göra mångfalden någon som helst rättvisa när det gäller en kongress av detta jätteformat. Men pratar vi här om mångfald eller om sprickor, om dynamisk polyfoni eller om dissonanta klanger? I många avseenden kan kongressen i sin helhet faktiskt beskrivas som en serie krockar, om än möjligen fruktbara sådana, kanske framför allt på längre sikt. Sociala, språkliga och kulturella olikheter; inkommensurabla paradigmer och metodologier; skilda ämnesområden och intressekonflikter. Det är befriande att höra olika accenter och temperament, för det ökar i bästa fall på den självkritiska medvetenheten. I värsta fall leder det istället till satirisk distans. Jag kommer osökt att tänka på filmen *Lost in Translation*, som utspelar sig i just Tokyo och behandlar detta tema med

utsökt ackuratess. Men olikheter tävlar mycket sällan på samma villkor. För att ta ett exempel så är det lätt att hamna i argumentativt underläge om man inte pratar snabb och förståelig engelska. Och utgår man från kulturella koder som drivs av formaliteter och artighet är det enkelt att överröstas av vana polemiker från nationer med andra traditioner. Som alltid tenderar också människor att umgås med dem som de redan känner eller har lättare att relatera till. (Kanske är det hög tid att göra etnografi om religionsforskare på konferens?) Det föranleder fler frågor: Är sådana här världskongresser ett sätt att sprida liberaldemokratiska ideal och stöpa ”de andra” så att de kan ges tillträde till världssamfundet (läs: den rådande maktstrukturen)? Möjliggör de alls det som tycks vara syftet, nämligen att inkludera en allt större del av religionshistorisk forskning världen över i en dialog om vad just denna forskning består i? Det finns här en underliggande spänning mellan att öppna dörrarna för ”alla” och samtidigt hålla de ursprungligen västeuropeiska/nordamerikanska akademiska sedvänjorna vid liv. Detta borde kanske diskuteras mer öppet och konsekvent, men enligt min mening inte i termer av vad som är ”riktig vetenskap”, som är så vanligt förekommande, utan snarare med hänvisning till syften och specifika situationer. Således, vad är egentligen syftet med en världskongress för just religionshistoriker?

Bland det första som slår en är benämningen ”religionshistoria”. I det här fallet betyder det onekligen ”religionsstudier” i allmänhet, för det var inte bara historiker som var med. Som alltid är definitioner en fråga om ständig förhandling, och ackompanjeras av frågor som ”för vilka är religionshistoria vad, var, när och varför?”. Ett för många attraktivt alternativ på marknaden är kognitionsvetenskapen med sina löften om att (äntligen) infria förhoppningarna om objektiv och sann vetenskap. Kognitivisterna propagerade för sina teorier på ett flertal sessioner, men deltagare som varit på förra kongressen i Durban 2000 menade dock att antalet tycktes vara något färre denna gång. Överhuvudtaget är diskussioner om hur man kan/bör bedriva religionsforskning synbart aktuella, och här möter man hela spektrat från naturvetenskapliga ideal till postmodern dekonstruktionism, från positivisterna till proselytmakare. Mer än en gång fann jag mig sitta på en session och lyssna på ”inomteologiska” diskussioner med representanter från samma land, avsedda endast för invigda eller likasinnade, om vad deras respektive religion *egentligen* är, utan intresse för de kritiska diskurser som jag annars vant mig vid.⁵ Bland teologer företrädesvis från Storbritannien och USA drevs istället en annan linje: I en retorik för att försvara teologin vill man hävda dess integritet, men samtidigt också visa att man minsann införlivat alla de kritiska verktyg som tillhör religionshistorisk eller annan forskning.⁶

Det var märkbara skillnader i stämning mellan olika sessioner, från monotona uppläsningar till het polemik. (Varför saknas kunskaper i presentationsteknik hos så många? Jag var inte den enda som alltför ofta fick kämpa med trötthet och uttråkning...) Sessionen med ett av de längsta namnen – *History of Religions as Hermeneutics of Contact Situations: Colonialism, Imperialism, and Popular Religions* – föregick dock med gott exempel, åtminstone vad det gällde att hålla auditoriets intresse vid liv. Här var stämningen personlig, dynamisk, allvarlig och uppsluppen på en och samma gång. David Chidester presenterade ett spännande tema, en hermeneutik om drömmar bland Zulu i 1800-talets Sydafrika. Charles Long, David Carrasco och Ashis Nandy diskuterade den religionshistoriska forskningens förutsättningar i kolonialistiska, orientalistiska och imperialistiska kölvatten: Hur komma vidare? Fritt från gängse postkolonial jargong pratade de närmast poetiskt-visionärt om att ”hitta alternativa vägar till det förflutna och därigenom möjliggöra nya framtider”; om ”kreativitetens roll i kontaktzoner”; om ”att läsa mellan, under och över raderna” och därigenom ”smälta sönder upplysningsepistemologiernas inflytande”; om att ”återvinna lidandets språk från ideologispråkspelet”; om att ”erkänna förtryckaren inom oss”; och mer därtill.

Det övergripande temat för kongressen handlade alltså om religion i relation till konflikt och fred, även om egentligen endast en mindre del av alla sessioner de facto berörde detta direkt. Några ifrågasatte det politiskt korrekta i valet av detta tema, och anslöt därigenom till en diskussion om religionshistorikerns roll som vetenskapsman eller offentlig intellektuell: Är det forskarens skyldighet att vända sig endast till forskarsamfundet, att söka kunskap endast för kunskapens egen skull, som Donald Wiebe hävdade i polemik mot Russell McCutcheon? Finns det en fara i att påverkas av, eller söka påverka, en offentlig debatt, med risk för att forskningen därigenom influeras av politiska skeenden som man borde försöka stå fri ifrån? Kan viljan att söka påverka exempelvis media eller politiker medföra en (ofta omedveten) ”infiltrering” av instrumentella och strategiska avväganden som styr ens analyser och ämnesval? (Politisk korrekthet, med andra ord.) Eller är det en önskedröm att forskaren överhuvudtaget kan vara politiskt, ekonomiskt eller kulturellt obunden? Ja, detta var några av de frågor som diskuterades på metod & teori-seminarierna, dock alltför ofta utan att någon ifrågasatte de utgångspunkter som ligger till grund för frågorna från början.

Ett närliggande problem beskrivs i termer av ”insider/outsider”, livligt debatterat på en av sessionerna. Medan Jeppe Sinding Jensen kallade distinktionen för en bluff, menade

McCutcheon att det är i egenskap av att den är en "social engineering technique used for tactical coalitions" som den är intressant att vara medveten om och studera.⁷ Detta är förstås ingen enkel problematik. Allt beror på hur man ser på vetenskap i allmänhet men också på vilken tilltro man sätter till möjligheten att förhålla sig objektiv eller neutral. Hermeneutiska perspektiv, i vid mening, var överhuvudtaget något som lyste med sin frånvaro. Jensens inlägg utgjorde ett av få undantag, även om det kanske kunde varit mer välargumenterat för att bemöta de ofta anmärkningsvärt reduktionistiska tongångar som annars gör sig hörda. Metodologier som betonar Tolkning, med stort t, tenderar ju än idag att förknippas med hopplöst gagnlösa bryderier. Ändå vilar så mycket av samtiden på idéer om kulturella kontexter, dialoger, självreflexivitet, mångfald, osv. Varför är det så få religionshistoriker som gått i clinch med den post-Gadamerianska hermeneutiken? Med namn som Charles Taylor, Richard Rorty, Michel Foucault och Hans-Herbert Kögler har diskussioner kring den humanistiska forskningens förutsättningar förts långt bort från den simplistiska uppdelning mellan reduktionister och "religionister" som i religionsfenomenologins efterdyningar plågar religionshistorisk forskning av idag.

Islamforskaren Ebrahim Moosa presenterade ett spännande tema om hur biomedicinska teknologier påverkar religiösa uppfattningar om liv och död, i förlängningen vad det innebär att vara människa. Med möjligheter till abort, organtransplantation, plastikkirurgi och livsuppehållande maskiner aktualiseras frågor om vad som gör en människa till människa: om själen sitter i hjärnan, om hur döden definieras, om individens valmöjligheter i teknokratiska eller teknopolisiära samhällen. Detta är förstås kopplat till andra välkända teman, som modernitet och scientismens ställning globalt. Moosa diskuterade bland annat det som Michel Foucault kallade för "biopolitik", men även Hans Jonas "dödlighetens moral" och William Connollys diskussioner om hur informationssamhällets accelererande hastighet ger upphov till nya föreställningar om individen och om kulturer.

I det enligt min mening kanske viktigaste inlägget, åtminstone av störst allmänintresse, jonglerade antropologen Talal Asad med heta potatisar när han talade om globala perspektiv och lokala kulturer. Med hänvisning till muslimska traditioner, särskilt då i Egypten, ifrågasatte han vanligt förekommande uppfattningar om religionernas renässans i denna terrorismens och fundamentalismens tidsålder (enligt vissa beskrivningar!). Det hela har sin utgångspunkt i hur man uppfattar relationen mellan religion och politik, menar Asad. Teorier om religion som politiseras respektive politik som religioniseras var, föga överraskande, ett

tema som förekom i flera sessioner, t. ex. med Bryan Rennie, Mark Juergensmeyer, med flera. I linje med sin senaste bok (*Formations of the Secular*, 2003) dissekerar istället Asad begreppet ”det sekulära”, och hävdar att uppdelningen mellan det sekulära och det religiösa i sig själv är del av ett politiskt projekt, och följaktligen måste historiseras.⁸

Vasudha Narayanan, som var president för *American Academy of Religion* under 2002, var en av få att betona performativa och förkroppsligade aspekter av kunskapsförmedling. Hennes paper behandlade förmedlingen av texter i den sydindiska miljön genom dans, musik och drama; vad hon kallar för ”performative commentaries”. Religionsforskningen präglas i mångt och mycket fortfarande av en överbetoning på texter och idéer, därför tror jag hennes arbete är särskilt viktigt att uppmärksamma.⁹ Några sessioner berörde också religion och konst, i vid mening, ett ämne som annars är förvånansvärt utforskat. I en session presenterades ämnet ”outsider art” (mer eller synonymt med *art brut*, dvs. ”utanför” de sköna konsterna), en term som använts sedan början på 1970-talet, vilket medförde ett lite annorlunda perspektiv på kulturimperialism och koloniala inflytanden. Bland annat diskuterades hur konstnärliga uttryck och föreställningar om konst förändrats bland afroamerikaner, med rötter i den traumatiserande erfarenheten av slavhandel. De kopplingar som gjordes till ”religiösa”, ”schamanistiska” och ”mystiska” praktiker eller föreställningar var dock inte så övertygande, även om ämnet som sådant väckte många tankar.

Som avslutning på denna rapsodi, med dess helt arbiträra nedslag bland de många presentationerna och debatterna, skulle jag vilja slå ett slag för dessa så svårforskade former av kunskapsförmedling. Kan det vara så att krånglet med att studera sådana saker som konstnärliga uttryck, kreativitet eller förkroppsligande är något som avskräcker? Eller är det bara en dålig vana?

Referenser

- Arvidsson, Stefan 2004. Gud är en pseudonym. I Catharina Raudvere & Olav Hammer (red.)
Med gudomlig auktoritet: Om religionens kraft i politiken. Göteborg & Stockholm:
Makadam förlag.
- Asad, Talal 2003. *Formations of the Secular. Christianity, Islam, Modernity*. Stanford:
Stanford University Press.

- King, Ursula 1984. Historical and phenomenological approaches. I Frank Whaling (red.), *Contemporary Approaches to the Study of Religion. Vol. 1: The Humanities*. Berlin: Mouton Publishers.
- McCutcheon, Russell 1999. *The Insider/Outsider Problem in the Study of Religion: A Reader*. London: Cassell.
- 2001. *Critics not Caretakers: Redescribing the Public Study of Religion*. New York: State University of New York Press.
- Narayanan, Vasudha 2003. Embodied Cosmologies: Sights of Piety, Sites of Power. *Journal of the American Academy of Religion* 71(3): 495–520.
- Sharpe, Eric 1975. *Comparative Religion. A History*. London: Duckworth.
- Werblowsky, Zwi 1958. Bulletin. The 9th International Congress for the History of Religions, Tokyo 1958. I *Numen* 5: 233–7.

¹ På kongressen valdes en ny verkställande kommitté som ska sitta fram till nästa kongress 2010, bestående av bland andra president Rosalind Hackett, vicepresident Gerrie ter Haar, generalsekreterare Tim Jensen, samt Ingvild Sælid Gilhus som ställföreträdande generalsekreterare.

² Jag vill passa på att tacka *Knut & Alice Wallenbergs Stiftelse* för resebidrag, utan deras stöd hade jag aldrig kommit iväg!

³ Se översikterna i King 1984: 47–57 och Sharpe 1975: 267–93.

⁴ Nämligen de följande: 1/ Religious Dimensions of War and Peace; 2/ Technology, Life, and Death; 3/ Global Religions and Local Cultures; 4/ Boundaries and Segregations; 5/ Method and Theory in the Study of Religion.

⁵ Se även Werblowsky (1958) som redan i sin rapport från den förra kongressen i Tokyo 1958 varnade för en sammanblandning mellan religionshistoria som icke-konfessionell ”vetenskap” med diverse religiösa och teologiska ståndpunkter.

⁶ Se även temanumret om spänningarna mellan ”teologi och religionsvetenskap” i *Svensk Teologisk Kvartalskrift*, 2004 (vol. 80), Lund; särskilt Torsten Janssons problematisering av normativitetsbegreppet i en kritisk islamologisk forskning.

⁷ McCutcheon har i ett flertal publikationer (t ex 1999, 2001) varit med och tematiserat insider/outsider-debatten.

⁸ Jämför också diskussionen mellan Stefan Arvidsson och Jan Hjärpe i *Svensk Religionshistorisk Årsskrift* 2000 och 2002, samt Arvidsson 2004.

⁹ Se även Narayanan 2003, hennes installationsanförande för AAR. Andra som på senare tid förfäktat vikten av ”embodiment” och ”performance” är antropologerna Thomas Csordas och Dwight Conquergood.