

Fargens betydning. Om rasisme og konstruksjon av etniske identiteter

Gjenutgivelse i jubileumsnummer.

Prieur, Annick

Published in:
Sosiologi i Dag

Publication date:
2010

Document Version
Publisher's PDF, also known as Version of record

[Link to publication from Aalborg University](#)

Citation for published version (APA):

Prieur, A. (2010). Fargens betydning. Om rasisme og konstruksjon av etniske identiteter: Gjenutgivelse i jubileumsnummer. . *Sosiologi i Dag*, 40(3), 69-92.

General rights

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal -

Take down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact us at vbn@aub.aau.dk providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

Fargens betydning. Om rasisme og konstruksjon av etniske identiteter

Av Annick Prieur

Selvidentitet handler om å se seg selv som lik med noen og som forskjellig fra noen andre. Den rasistiske erfaring er en sterk erfaring av å tilskrives en sosial identitet i form av likhet med noen og forskjellighet fra andre, altså en erfaring med hvordan ens individuelle valg av tilhørighet begrenses. Som John Rex formulerte det i en analyse av hva som skjedde når "rase" ble erstattet med "etnisk" (i begreper som "race relations" eller "race differences") (Rex 1986: 71): "What was left out was the element essential to the understanding of racism, namely that ethnic groups sometimes had identities imposed on them to restrict their mobility and to facilitate their exploitation and oppression." Det er denne *imposition of identities* som er artikkelens omdreiningspunkt.

Da jeg i 1995–97 intervjuet unge menn og kvinner med innvandrerbakgrunn i Norge, var målet å studere integrasjon og marginalisering gjennom livshistorieintervjuer med unge voksne (de fleste 20–25 år gamle) i forskjellige livssituasjoner: studenter, yrkesaktive, arbeidsløse og fengselsinnsatte. Selv intervjuet jeg 39 (hvorav 19 unge kvinner), og råder videre over intervjuer Viggo Vestel foretok med 13 unge menn, altså i alt intervjuer med 52 unge mennesker med foreldre fra land utenfor Europa og Nord-Amerika (de fleste fra Pakistan, Tyrkia eller Vietnam). Selv om det ikke var mitt eksplisitte mål med dem, handler intervjuene på mange måter om betydning av etnisitet. Med et par unntak var de intervjuede født i Norge eller hadde hatt det meste av sin oppvekst i Norge. Likevel fortalte de om livsforhold som hadde vært annerledes enn for deres jevnaldrende uten innvandrerbakgrunn, og om en rekke måter den etniske bakgrunnen hadde hatt eller fått betydning for dem på.

En del av det de forteller om er erfaringer med etnisk kategorisering og den begrensning det innebærer. Jeg ser dette som et utgangspunkt for å diskutere forståelsen av moderne identiteter langs en dimensjon fra åpenhet (valg, individualitet ...) til lukkethet (kategorisering, begrensning ...). Jeg vil starte med

en beretning fra mitt intervjumateriale, som munner ut i en presisering av de teoretiske spørsmålene jeg senere kommer tilbake til.

Men aller først vil jeg presisere identitetsbegrepet noe, inspirert av Rogers Brubaker og Frederick Coopers (2000) grundige gjennomgang av alle de skiftende og til dels motstridende betydninger begrepet gis, også innenfor moderne sosiologi. I det følgende kommer jeg de fleste steder til å ha erstattet det flertydige "identitet" med de noe mer presise betegnelser "identifisering", "kategorisering" eller "tilhørighet", alt etter hva det handler om.

En manns historie om å være svart

Jacks mor er norsk, og han er født og oppvokst i Norge. Han snakker selvsagt perfekt norsk og som han selv sier, kan han både gå på ski og spise graut. Fra faren, som kommer fra Karibien, har han arvet svart hud. Dette trekket ved ham er blitt gjort relevant i en rekke sammenhenger hele livet gjennom. I dag gjør han det selv relevant, med en tilhørighet og en livsstil knyttet til "svart kultur".

Da han var barn, var det færre innvandrere i Norge, og det å være svart var mer usedvanlig: "Man var litt mer spesiell siden man var av en annen hudfarge før. (Hvordan merker du det?) Merker det gjennom holdninger til folk ... og hvordan folk prater til deg. (Har du noen eksempler?) Jeg har et eksempel ... som at man blir tiltalt som 'neger'. Det tror jeg sier alt. Jeg har aldri hatt noe spesielt sansen for det ordet. Siden jeg har vært liten, så har jeg alltid vært 'neger'. (At folk har kalt deg det?) Ja, ja. 'Han negeren.' Sånn har det alltid vært. Og selv om det også kommer positive assosiasjoner ut av det, sånn som da jeg spilte fotball da jeg var 12–13 år, så skulle vi spille mot et annet lag, og så sier de til det andre laget 'vi kommer til å slå dere for vi har en neger'. Det er fordi svarte er kjent for å være gode i fotball." Fargen har betydning også når han er sammen med venner: "De fleste sier sånn 'jeg ser ikke på deg som utlending', fordi de kjenner deg. Men selv om det er sånn, kan de godt finne på å kalle deg neger for det, og du veit at de ... for de har det innebygd i bevisstheten sin." Dette ble uttalt et par år før den norske "negerdebatten" (se Gullestad 2002).

I tenårene begynte han å bli musikkinteressert: "Jeg begynte å høre på en gruppe som het Body Count med Ice-T, jeg begynte å bli mer bevisst på svarte *movements* og svart kultur og sånn, når jeg var 16 og sånn. Fordi ... jeg har alltid søkt etter ... identiteten min og da ... plutselig finner du det med tekstene og sånn. Jeg føler at jeg identifiserer meg mer med en svart amerikaner enn med en svart af-

rikaner, ikke sant, siden faren min har vestlig kultur i seg, det er også det han kommer fra. Så jeg har identifisert meg med det, og så begynte jeg å høre mer på hip-hop, høre på tekstene og sånn.” Han begynte også å lage musikk selv.

Det er en lang vei fra Ice-Ts og andre svartes virkelighet i storbyer i USA, til farens oppvekst i Karibien og til en gymnasiast i Oslo. Men Jack opplever at nord-amerikanske rapsangere uttrykker erfaringer og følelser som også er hans egne: ”Det er en uttrykksform for folk med innvandrerbakgrunn, fordi ... i USA så er de svarte en minoritet, og det er en uttrykksform for minoriteter.” Han viser til at både i Frankrike og i Sverige er de mest kjente gruppene dannet av unge med innvandrerbakgrunn. ”Hip-hop ble jo oppfunnet av folk som ... ikke har mye penger og folk som er sidestilt i samfunnet. Man søker alltid etter en identitet, og ... det er jo folk som kommer fra østkanten i Oslo, de søker etter en annen identitet enn det folk fra vestkanten gjør.” I klesveien har han gjort et valg av noen merker innenfor *street wear*, og liker spesielt godt Camy: ”Fordi det er en svart designer.” Han har nylig sett filmene om Malcom X og om *The Million Men March*. Foreldrene har kristen bakgrunn, men de har ikke gitt ham noen religiøs oppdragelse. Nå er han interessert i svart, amerikansk islam, som disse filmene handler om.

Det er vanskelig for ham å identifisere seg som norsk: ”Når jeg er i utlandet... en del kompiser av meg har veldig behov for å si til seg selv og andre de møter at de er norske. Det gir en slags trygghet. Jeg kan si at jeg er norsk, jeg og, men jeg føler ikke noen spesiell trygghet ved at si at Norge er mitt hjemland ... Jeg føler meg mer som en verdensborger, da, jeg føler egentlig ikke at jeg har noe sånt sted som ... eller den kulturen som gir meg liksom sånn stolhet og nasjonalfølelse, det er liksom sånn svart kultur. Ja, det er det eneste som kan gi meg en sånn tåre i øyekroken. Jeg vet ikke om det er så mange andre som føler det sånn ... hvis du leser sånne gamle norske, Bjørnson og eventyr og sånn, det er liksom ikke sånt som tenner meg, det er ikke noen nasjonalromantiker i meg. Men det er jo kanskje ikke så mange ungdommer som har det sånn.”

Denne historien om etnisk identifisering kan leses på forskjellige måter: På den ene siden kan den leses som en fortelling om hvor åpne etniske kategorier er: En ung gutt oppvokst i det kalde nord kan velge en tilhørighet til en verdensomspennende kategori – ”black” – og slutte seg til et fellesskap han ikke er født inn i. Han kan fravelge identifisering både med morens og med farens etnisitet, og slutte seg til en tredje. Han har kanskje til og med sterkere tilknytning til et land hvor han bare har tilbragt noen måneder av sitt liv (USA) enn til Norge hvor han har vokst opp, og til farens opprinnelsesland. Dette kan betegnes som kulturell frisettelse og kreativitet, som frigjørelse fra etablerte kategoriseringer, eller som individualisering, i den forstand at det ikke er familien eller den sosiale

gruppen eller klassen som styrer hans identifiseringer, men de springer ut av individuelle valg og refleksivitet. En slik lesning finner støtte blant andre hos Anthony Giddens, Thomas Ziehe og Ulrich Beck.

På den andre siden kan historien leses som en fortelling om hvor lukkede etniske kategorier er: En ung gutt oppvokst i det kalde nord med en norsk mor identifiseres ikke av andre som norsk fordi han har en mørkere hudfarge enn de fleste nordmenn – han lukkes ikke inn i kategorien ”nordmann” fordi den inneholder et implisitt kriterium om hvit hud (jf. Gullestad 2002, f.eks. s. 79). Ut fra sosiologisk stemplingsteori kan man si at han stemples som ”neger”, og etterfølgende tar identiteten til seg, men i en positiv omskrivning som ”svart”. Ut fra en poststrukturalistisk sosiologi inspirert av Michel Foucault kan dette formuleres som at etablerte diskurser om hva en nordmann er eller hva en neger er, avskriver en subjektposisjon som nordmann for ham, eller tilskriver ham en subjektposisjon som ”neger”, som så vendes positivt til ”svart” i en opprørsk mot-diskurs. Men denne kategorien er vel ikke mindre individuelt innskrenkende enn en annen. Det ville ikke være like opplagt å identifisere seg som svart og så dyrke wienervalser, for det er en slags pakke av kulturelle preferanser (rap, *street wear* osv.) som følger med identifiseringen (jf. Tate 2001, hvor en informant nevner at stereotypene gjør det vanskelig for svarte å like klassisk musikk). Og selv om mange som identifiserer seg som svarte kan ha en ganske lys hudfarge, er ikke kategorien åpen for alle. For Jack er identifiseringen dypt knyttet til hans hudfarge. Med støtte hos Bourdieu kan man derfor dreie oppmerksomheten mot det forhold at subjektiviteten sitter i kroppen, og at identitet ikke er noe man har bare på et bevisst og refleksivt nivå.¹ Hudfargen er sosialt betydningsbærende, og disse betydningene speiler samfunnsmessige dominansforhold mellom hvite og svarte. Man er sin kropp, og man kan ikke slippe vekk fra de sosiale betydningene denne kroppen har. Som en av Tates informanter sier om sin svarte hud (Tate 2001: 209): ”That is my Star of David. I can’t take it off right?”

I det følgende vil jeg gå gjennom forskjellige erfaringer med rasisme og reaksjoner på disse, med sikte på å belyse nettopp denne dimensjonen fra åpenhet til lukkethet i etnisk identifisering og kategorisering.

Erfaringer med rasisme

De fleste intervjuede fikk et spørsmål om de hadde opplevd noe de selv ville kalle

for rasisme noen gang. Men ofte hadde temaet dukket opp av seg selv tidligere i intervjuet, i form av beretninger om noe jeg vil betegne som rasisme. Derfor vil det være riktigere å si at det i det følgende er jeg som samler bestemte temaer under denne etiketten enn at det er deres egen karakterisering av disse erfaringene. Når spørsmålet ble stilt, var det stor bredde i svarene, og denne bredden skyldes både variasjon i hva de hadde vært utsatt for, og i hvordan erfaringene var blitt opplevd og fortolket. Det var også store forskjeller i hva de regnet som rasisme. Noen brukte betegnelsen bare om nedsettende bemerkninger ("svarting", "pakkis" osv.), mens andre sa om den slags bemerkninger at det bare var noe man skulle tåle.

Når det gjelder faktisk utsatthet for fenomener jeg vil betegne som rasisme, er det en tydelig forskjell etter kjønn. Jentenes historier handler oftest om skolen, om erting og mobbing eller bare om en følelse av å være utenfor. Det handler ikke nødvendigvis om noe som er direkte knyttet til utseende eller kulturell bakgrunn, men indirekte kan det være det, for eksempel knyttet til at de skiller seg ut med hensyn til klær og frisyre.

Guttenees historier er både flere, mer omfattende og av en grovere karakter – noe også Alexandra Ålund (1997) observerte i Sverige. Kjønnsforskjellen kan skyldes at unge menn med innvandrerbakgrunn tilbringer mer tid på en offentlig arena enn unge kvinner med samme bakgrunn gjør – og dermed utsetter de førstnevnte seg for avvising av dørvakter, trakassering fra politiet og konfrontasjoner med andre unge. Det er også flere av dem som ferdes i miljøer hvor de til en viss grad oppsøker bråk. Blant dem jeg har intervjuet, er forskjellen mellom gutter og jenter spesielt stor, da ganske mange av guttene hadde en kriminelt belastet bakgrunn (en skjevhet i rekrutteringen motivert av mine problemstillinger knyttet til marginalisering). Men jeg tror ikke dette kan forklare hele forskjellen. Kanskje tillater norske med rasistiske holdninger seg mer overfor mørke menn enn overfor mørke kvinner, eller kanskje opplever de mørke menn som mer provoserende enn mørke kvinner. Kanskje har det sammenheng med at de unge mennene bare hadde møtt rasisme fra andre menn (mens jentene hadde erfaringer med rasisme fra både menn og kvinner).

Det er ikke like lett å gi en oversikt her som for jentene, og det skyldes at guttene har så mange erfaringer.² De av dem som er mye ute, og kanskje i tillegg har langt hår eller en subkulturell klesstil, forteller at de hele tiden utsettes for forskjellige krenkelser. 11 av de 33 guttene forteller om voldsepisoder, hvor volden enten har vært rasistisk motivert eller har sprunget ut av en rasistisk provokasjon. Aftab forteller om en utvikling hvor en voldelig reaksjon kom hurtigere og hurtigere: "Det går for eksempel to mørke gutter sammen på byen, og så er det to stykker bak der og 'se på han svartingen,' ikke sant. Liksom høre det et par ganger, greit, tre

ganger, OK. Men du klarer ikke tåle mer, vet du, da må du liksom ta igjen, og du begynner med kjeften, da, og da begynner de å slå, så da blir det bare sånn. Og etter hvert så bare gir du opp, og neste gang sier de det bare én gang, og da smeller det bare." I flere tilfeller har volden fått betydelige konsekvenser, enten i form av alvorlige skader, av å gå ut over informantens skolegang (gjennom at de fikk et "bråkmaker"-stempel), og i et tilfelle av å føre til en fengselsdom: En som ble provosert over å bli kalt "guling", slo hardt igjen, og fikk ubetinget dom for det.

Blant de guttene som blir utsatt for rasistiske bemerkninger, og til dels også i omgivelsene deres, er det forståelse for voldelige reaksjoner. Det kan man så spille på, noe Aman forteller om. Han har vært med på å overfalle og rane en rekke mennesker: "Uskyldige folk som bare gikk hjem fra byen. I retten prøvde vi alltid å si 'nei, det var rasisme, rasisme, rasisme'. Det var vi som skapte rasisme. Når politiet spurte oss 'hvorfor slo du?' Det eneste svaret vi hadde var 'de kalte oss svartinger, kalte oss for det og det'. Det er bare det at når du er i et sånt miljø, så er det tøft å gjøre sånt. (Det var ikke sant at folk hadde kalt deg for svarting, eller?) Nei, ikke alltid. De som gjorde det, de anmeldte ikke heller. Så det blir sånn at alt går på rasisme. Det er mye det at du lager jo rasisme selv når du holder på sånn. Hvis jeg slår deg ned uten videre, så er du redd sånne som meg resten av livet ditt." Aman mener i dag at rasisme rettet mot pakistanere i Norge er forståelig, fordi han selv og en del andre pakistanere har gitt et dårlig bilde av pakistanere. I Amans beskrivelse her og i Aftabs beskrivelse ovenfor av å være lett å provosere, ser vi avtegnet et klima av konflikteskalering mellom forskjellige etniske grupper, knyttet til rasisme (jf. Desai 1999).

Politiets og tollvesenets praksis med "stopp og sjekk" av unge mørke menn, og særlig av dem som har en subkulturell stil, er et stort irritasjonsmoment for dem som utsettes for det (jf. Finstad 2000). Khalid forteller om det umulige i å ha en dyr sykkel i fred for politiet, eller om det trettende i å skulle stoppes når man er på vei hjem fra nattarbeid tidlig om morgenen, om det irriterende i å være nødt til å gå med legitimasjon enda han er norsk statsborger.

På arbeidsmarkedet handler erfaringer med rasisme for eksempel om jobber man nesten har fått over telefon – men ikke får allikevel, når arbeidsgiveren spør etter navnet. Både blant guttene og jentene er det mange som sier at man er nødt til å møte opp på en arbeidsplass og forsøke å gi et godt inntrykk, for skriftlige søknader får man aldri svar på.

Det handler altså om en serie erfaringer mange unge har med å utskilles som annerledes. Nå vil jeg se på hvilke umiddelbare reaksjoner de det gjelder har på disse erfaringene, før jeg vender meg mot de identitetsmessige konsekvenser erfaringene har.

Reaksjoner på rasisme og diskriminering

Når det gjelder reaksjoner på rasisme og diskriminering, ser jeg to motsatte tendenser: Den ene er bagatellisering av hendelsene og uttrykk for forståelse for dem. Den andre er overfølsomhet, hvor all motgang tolkes som uttrykk for rasisme. Men en person som uttrykker den ene holdningen, kan i en annen sammenheng uttrykke den andre. Kanskje henger det sammen, fordi alt det negative man finner seg i, men ikke glemmer, sammen med alle påminnelsene man får hver dag om sin annerledeshet, for eksempel i form av uskyldige spørsmål om hvor man kommer fra osv., fører til en psykisk innstilling hvor man hele tiden er parat til å tenke at den etniske dimensjonen er relevant for interaksjonen.

Hos noen får man inntrykk av at mange nordmenns negative holdninger bare er et livsvilkår man skal akseptere på samme måte som været: Det nytter det ikke å hisse seg opp over eller ta seg nær av. Kommer ytringene fra barn eller fra gamle, er de unnskyldt. Zobia forteller om sitt arbeid på et pleiehjem: "Det er jo noen eldre mennesker. De er ikke vant med sånne folk fra andre land, så de kan bli sinte og vil ikke at vi skal stille dem. (Det har du opplevd?) Mm. Når de ser at jeg er mørkhudet, liksom. (Hvordan har du reagert på det, da?) Jeg forstår jo hvorfor de gjør sånn, da, så jeg synes det er helt greit. De er jo utrygge og redde. De har jo sine tanker om det, og det kan de ikke gjøre noe med. (Men hvordan har dere løst det?) Det er en annen som går og stiller dem. Eller hvis jeg er alene, så sier jeg at det er bare jeg som er her og kan hjelpe deg, og hvis du vil ha hjelp av meg, så kan jeg hjelpe deg. Jeg vil bare hjelpe deg og ikke gjøre noen ting (ler litt). (Hvordan har kollegene dine reagert på det?) De har jo forståelse for det, da. De har jo hatt kollegaer før som hadde en annen kultur og bakgrunn fra andre land, så det har jo skjedd før. Så de har jo fortalt meg at den og den pasienten er sånn og sier at de liker ikke utlendinger og sånn. Så går vi ikke til dem som ikke liker det, da." Her synes jeg Zobia går svært langt i å akseptere andres manglende aksept av henne. Men i sammenheng med at Zobia fulgte moren til legen, og så at en pasient som var kommet senere, kom inn til legen før hennes mor, virker det for meg overfølsomt når hun tenker at dette handlet om diskriminering – selv om det selvsagt kan hende hun har rett. På jobben opplever hun at den etniske dimensjonen gjøres relevant i en rekke situasjoner hvor den burde være irrelevant – hun vil bare hjelpe klientene, og vil interagere profesjonelt og medmenneskelig. Så er det neppe så underlig at hun selv kan gjøre denne dimensjonen relevant i situasjoner hvor den kanskje ikke var relevant for de andre interagerende.

En pasient som går foran i køen, eller en urettferdig behandling til eksamen, en lærer som sier man har en stygg håndskrift, en jobb man ikke fikk – hver enkelt hendelse kan være utslag av rasisme, men sannsynligvis er ikke alle det. Vi som er lyse i huden kan også fortelle mange historier om urettferdighet vi er blitt utsatt for. Men Iqbal opplever negative holdninger og mistenksomhet daglig, knyttet til en rekke små handlinger, som når han bes om å signere en utbetaling en gang til på posten, eller blir spurt på politistasjonen om han er der fordi han er innkalt, eller bare det irriterende i at folk som oppgir navnet sitt til ham tror de må stave det. I alle disse situasjonene opplever han at en etnisk dimensjon blir gjort relevant mens den skulle være irrelevant, og at den blir gjort relevant på en negativ måte. Dermed blir det til en serie av små krenkelser i hverdagslivet. Samtidig karakteriserer han seg selv som "hårsår", som "for følsom" og "opptatt av småting", men understreker at det er han blitt fordi det faktisk er så mange ting han blir utsatt for.

Rasisme handler om reduksjon av et menneske til etniske kjennetegn: Bare disse tegn gjøres relevante, eller de får stå som tegn for noen negative trekk (er man svart, er man også dum eller lat eller urenslig eller kriminell eller). Men en reduksjon kan være sårende selv når det er noe positivt man blir redusert til. Louis sier: "En jente sa til meg: 'når jeg tenker negre, så tenker jeg deilige', ikke sant (...) Det betyr jo at man ikke er noen ting, man er bare 'neger', liksom, så har man fin kropp og er deilig." Han har opplevd det nedverdiggende i at fargen reduserer ham til et kjønnsobjekt – slik mange kvinner opplever, men hvite menn ikke opplever. "Man snakker jo ikke om en 'deilig hvit kar,'" som Louis påpeker.

Når man begynner å tolke all motgang som rasisme og diskriminering, har man selv tatt denne reduksjonismen til seg, og tror man selv blir behandlet av andre primært utfra etniske kjennetegn. Man gjør selv den etniske dimensjonen overordnet, og lar den definere en selv – fordi man ikke kan unnslippe å bli definert ut fra den. Og når man uttrykker forståelse for fordommer, ligger det i det en aksept av at den etniske dimensjonen skal få være relevant.

En form for forståelse for rasisme ligger i den problemdefinisjon flere gir: at problemet er generalisering, eller at mange får skylden for noe det noen få gjør. Da uttrykker man forståelse for at nordmenn kan ha negative holdninger til noen innvandrere, men beklager at det rammer flere enn det burde. For eksempel synes Kiran det er synd nordmenn ikke skiller mer mellom innvandrere og flyktninger: "Folk som ikke kjenner meg ellers, som bare har møtt meg et par ganger og ikke vet så mye om meg, de kan jo tro at jeg er flyktning og liksom lever på deres penger i deres land. (...) De fleste nordmenn tror at alle som er mørkhudet lever

på sosialen eller lever på trygd og er flyktninger som lever på staten og det synes jeg er litt synd, for vi, i familier som jeg kjenner, vi jobber og er ikke avhengige av noen på en måte.”

En annen form for forståelse for nordmenns fordommer ligger i uttalelser om at det finnes rasisme på begge sider. Zafar sier foreldrene hans er like rasistiske som mange nordmenn: ”De skal ikke godta rasisme utenfra, men jeg synes de er faen så mye rasister selv. Tenk på det der med kvinnesyn, sånn som pappa sier ’norske jenter, de bare skiller seg’, og alt mulig sånn. Den norske kulturen er ikke bra, ikke sant.”

I sin bok om en nærmest forgjeves jakt på rasisme i hverdagen finner Inger-Lise Lien (1997) også stor forståelse blant norsk-pakistanere for en del nordmenns negative holdninger til dem. Hennes konklusjon er at andre skal være forsiktige med å anvende den dramatiserende betegnelsen ”rasisme” om erfaringer de som utsettes selv bagatelliserer eller viser forståelse for. Jeg har en annen reaksjon på disse funn: Rasisme blir ikke et mindre problem om det finnes rasisme på begge sider, eller om de som utsettes for den forstår den eller finner seg i den. I en del tilfeller ser jeg det som rystende at de det gjelder, finner seg i så mye som de gjør. Og, som jeg nå skal vise, uansett om de finner seg i dem eller ikke, forstår dem eller ikke, har erfaringene i en del tilfeller store konsekvenser for deres opplevelse av tilhørighet, og medfører større avstand til den norske majoritetsbefolkning.

Rasismens identitetsmessige konsekvenser

Etnisk identifisering springer i første omgang ut fra familien. Men i neste omgang er det noe som kan forsterkes eller modifiseres i det omgivende samfunn, og det er de siste prosesser jeg her vil fram til, etter å ha sett på hva som skjer i familien.

Et individs identifisering med en etnisk kategori er et resultat av en fortolkningsprosess, hvor det som fortolkes i stor utstrekning er andres fortolkninger av en selv. I denne sammenhengen har familien den viktigste rollen. Her får individet et navn og et språk, og lærer en rekke kulturelt spesifikke praksisformer (mat, musikk, klær ...), og til en viss grad også kulturelt spesifikke væremåter og følelsesstrukturer (vise respekt for foreldre, oppleve seg forpliktet i forhold til dem ...). I et samfunn hvor de fleste andre ikke har samme språk, praksisformer og følelsesstrukturer kan det innebære at et barn får en tidlig erfaring av forskjellighet. Med tiden har barnet oppdaget at forskjellene ikke bare er tilfeldige eller

individuelle, men handler om etnisk eller religiøs tilhørighet. Kanskje har barnet spurt hvorfor det ikke får spise pølser, og fått vite at det er fordi det er pakistaner eller muslim, og dermed fått en kategori å henge senere erfaringer på, i et forsøk på å forstå hva det vil si å være pakistaner eller muslim (jf. Ivar Frønes 1994, som gir flere eksempler på at i en sosialiseringssprosess kommer ofte begrepene og kategoriene før innholdet). Hanif forteller at foreldrene hans brukte hans "pakistanskhet" som begrunnelse i oppdragelsen: "Jeg skulle være inne da og da, og det får du lov til å gjøre, og det får du ikke lov til å gjøre, det er kulturen vår, ikke glem hvor du er fra, liksom. Den konstante påminnelsen om hvor jeg er fra, at dette her må du huske. Og ikke bare hjemmefra, men også ute blant folk. Det er pakistanere, og du er en pakistaner." Stadige påminnelser leder naturligvis mot at et barn vil ta identifisering til seg.

Den etniske identifisering er uatskillelig knyttet til familietilhørigheten. Det er selvsagt. Men også når identifisering med foreldrenes etnisitet er svak, og identifisering som norsk desto sterkere, kan jeg se at familien har stor betydning. Blant de intervjuede som har den svakeste opplevelsen av tilhørighet til sine foreldres etniske gruppe, er det flere som har hatt en konflikt med familien, og ønsket et brudd med den.

Et eksempel er Omar, som kom til Norge fra Tyrkia da han var fire år. Han husker at han før det bodde hos en bestemor som slo ham, noe som kanskje la et grunnlag for å forbinde Tyrkia med noe negativt. Han ser sine jevnaldrende i Tyrkia jobbe hardt og være fattige, og han synes omgangsformene er stive. Det mest positive han har å si om Tyrkia er at maten er god, at det er gode strender og at det er billig der – altså de samme tingene som en hvilken som helst turist ville fremheve. Foreldrene har mange tyrkiske venner som de omgås mye, men Omar vil ikke være med når de møtes: "Tyrkiskan min er ikke like god som deres, liksom, så jeg får ikke prata med dem. Og så prater de bare om tulle ting som jeg ikke synes er noe interessante." Omar har lenge følt seg utenfor i familien og søkt seg vekk fra den: "Når familien min skulle på ... det var masse tyrkiske familier og sånt, en haug med damer og mannfolk og unger og sånn... (Sånn fester og sånn?) Ja. Vi dro ut for å grille, ikke sant, så da ble jeg litt flau, og ... 'her kommer alle svartingene', og så sto det masse norske, ikke sant. Da tenkte jeg: 'hva sier de om oss?' Og jeg har prøvd å unngå det, da, liksom, prøvd å kutte ut det og prøvd å være sammen med norske folk hele tiden." Han ser sin egen familie med et utenfrablikk, slik han forestiller seg at "norske" øyne ser den, og skammer seg over det han ser. Han vil også vekk fra drabantbyen hvor familien bor, og drømmer om sosial oppstigning: å tjene mange penger og å bo på vestkanten.

Han har en alminnelig arbeiderklasselønn, og bruker en stor del av den på dyrt merketøy, men mener at når han går på vestkantungdommens møtesteder, synes det godt på ham hvor han kommer fra likevel, og han kaller seg selv en "østkant-snob". Han har en norsk kjæreste, som har en borgerlig bakgrunn og bor på vestkanten. Han er åpen for å la seg døpe som kristen hvis han skal gifte seg med henne.

Omars kritikk av det tyrkiske kan leses som symbolsk vold (jf. Bourdieu og Wacquant 1993), at han har tatt inn over seg den allmenne nedvurderingen av "svartinger", og så søker å slippe fri fra denne nedvurderingen selv ved å komme vekk fra det tyrkiske miljøet, på samme måte som han har tatt de dominerendes verdsettelse til seg og ønsker seg vekk fra drabantbyen og arbeiderklasselivet. Men samtidig er det mange rent familiære grunner til at han kan ha fått dette ønsket om avstand. Han har alltid følt seg utenfor i familien, og tilsidesatt i forhold til sine søsken, og kan også ha hatt grunn til å ville legge avstand til en far med alkoholproblemer og en lang voldsdom bak seg.

I Omars tilfelle understrekes bruddet med familien gjennom et brudd med den etniske tilhørigheten. Men så er det at de øvrige omgivelsenes definisjon av det gjelder får betydning. For lar det seg gjøre for dem å få gjennomslag for en selvdefinisjon som norsk?

For Omar lykkes det ikke helt, men for Cemal er svaret ja. Han har fram til intervjutidspunktet beveget seg mellom norske og tyrkiske miljøer, med like stor letthet begge steder. Etnisk identifisering er for ham et refleksivt prosjekt, hvor han har flere muligheter: "Jeg spør meg selv: 'Skal jeg ta et valg? Skal jeg bli mer norsk? Eller skal jeg fortsette sånn som nå, at jeg ikke gir slipp på det som er det tyrkiske?'" Det har jeg faktisk hatt avveininger i. Kanskje holde meg litt unna det tyrkiske miljøet, og det som har med Tyrkia å gjøre. Ikke fordi jeg ikke liker det, men fordi jeg vil eksperimentere litt med meg selv. Hva vil skje hvis jeg hadde gjort det i et år? Jeg vil gjerne se den forandringen, hvis jeg kun er i et rent norsk miljø. Hvordan vil det forandre meg, min personlighet?" Cemal er i ferd med å avslutte sine studier og skal søke arbeid. Det kan verken ses eller høres på ham at han har tyrkisk bakgrunn. Det kan heller ikke ses eller høres på ham at han kommer fra en arbeiderklassefamilie i en drabantby i Oslo øst. Så hvis han vil bli tatt for å være en velutdannet og borgerlig, ung, norsk mann, så er det bare navnet som står i veien. Og han overveier å skifte navn.

Men denne valgmuligheten er det få som har. Det klareste moteksempelet til Cemal er Daniel. Daniel kommer fra en diplomatfamilie, og det var en selvfølge at han skulle ha høy utdanning. Han har alltid bodd i de beste strøk i de

byer han har bodd i og gått på de beste skolene, han snakker seks språk flytende, og stilte etter avsluttet utdanning med de beste kvalifikasjoner for en stilling innenfor internasjonal handel. Hans klassebakgrunn skulle ha gitt ham et langt bedre utgangspunkt for inntreden i borgerskapet enn Omar og Cemal har. Men Daniel fikk ikke arbeid (i Danmark, hvor han bodde). Og han visste det kun var én grunn til det: At han er svart, av afrikansk opprinnelse. Etter en lang serie med avslag på jobbsøknader, og i en desperat økonomisk situasjon (kjæresten ventet barn, og han var for stolt til å be sin far om hjelp), tok han på seg en "oppgave innenfor internasjonal handel": Han smuglet et parti narkotika til Norge, og ble tatt. Jeg møtte ham i et fengsel. Etter et helt liv i forskjellige europeiske land, kan han ikke omtale det afrikanske opprinnelseslandet som "hjemlandet" uten å bruke anførselstegn. "Jeg tenker som en europeer, helt sikkert, men folk fra Europa vil aldri se meg som en europeer, på grunn av hudfargen min. (...) Det er noe man ikke kan ta fra meg, at faren min er fra Afrika. Og det er jeg stolt av selvfølgelig. Det er svært viktig for folk å forstå, at selv om man kommer fra et u-land, så betyr det ikke at man ikke har samme evne til å forstå ... eller til å leve som en fra Europa." Han framhever igjen sin utdanning og sine språkkunnskaper. Men han opplever altså at disse aspekter ved hans selvidentitet stilles helt i skyggen av hans hudfarge, som gjør at han av andre defineres som afrikaner, og med det som uvitende, tilbakestående eller hvilke konnotasjoner det nå har. Så også for ham er etnisk identifisering et refleksivt prosjekt, men uansett hvor mye han reflekterer og hva han selv velger, er det ikke et valg han får gjennomslag for: Hans egen identifisering som europeer støter mot andres identifisering av ham som afrikaner.

Tariq forteller at mange sier til ham at han er norsk: "Men samme hvor godt integrert jeg er i det norske samfunnet, samme hvor mye jeg oppfatter meg som norsk, samme om jeg har på meg Telemarkgenser og går på Telemarkski, så er det Tariq Q., hudfargen og religionen, det kan jeg ikke gjøre noe med. Det er et par ting du ikke kan forandre i livet, og det er jeg egentlig glad for. Jeg er stolt av det jeg er." Nå finnes det jo de som forandrer både navn og religion, men det kunne han ikke tenke seg, og uansett vil hudfargen stå igjen. Han blir stadig utsatt for påminnelser om at han ikke oppfattes som norsk, og det gjør at han på tross av at han er født i Norge, er norsk statsborger og synes han har et langt bedre kjennskap til norsk språk, samfunn og kultur enn til pakistansk, sier: "Vi føler oss ikke hjemme i Norge, sånn er det bare. Du blir ikke akseptert her." Tariq bærer med seg noen synlige kroppstegn, som vekker bestemte reaksjoner i omgivelsene: Han stoppes av politiet, trakasseres av andre soldater i leiren, avvises av

arbeidsgivere, utskjelles av kjæresters mødre, osv. osv. Tariq tror at det egentlig handler en del om misunnelse. Jeg kan godt forestille meg at mange norske menn kan bli provoserte over at han har gode skoleresultater, er veltalende og selvsikker, og har et utseende og en væremåte som opplagt gir ham et godt drag på jenter. De negative reaksjonene kommer fra norske som ikke kjenner ham godt. Mange som kjenner ham godt, sier i stedet de betrakter ham som norsk. Men også det er en form for påminnelse om annerledesheten, for når det overhodet blir sagt, er det fordi oppfattelsen av ham som ikke-norsk hele tiden er til stede som en mulighet. Og når det er en uttalelse som får noe velmenende over seg, er det fordi den ytres innenfor rammen av et sosialt dominansforhold, i en kontekst hvor det ikke-norske er nedvurdert i forhold til det norske. En konsekvens av hans erkjennelse av at han aldri kan bli akseptert i Norge, er at han nå regner med at han kommer til å gifte seg pakistansk.

Gabriel har vokst opp i Norge, og det var en temmelig blandet opplevelse å besøke Chile som voksen. Men han vil likevel "tilbake" til Chile når han blir gammel: "Det er vel bare at du føler ... føler liksom aldri at jeg hører til her uansett. Det vil jeg aldri på en måte. Og om jeg føler det, så får jeg meg en på trynet rett rundt hjørnet, en eller annen idiot som slenger en eller annen melding, liksom. (...) Skal hele tida bevis at du liksom er norsk, ikke sant, uansett hvor godt jeg kan språket, hvor dyktig jeg er på ting, så får jeg hele tida: 'du er svart.'" Han mener de fleste nordmenn er skeptiske til innvandrere. "Jeg har full respekt for at folk er glade i landet sitt og synes fjorder og bekker og skauen er kjempeartig. Klart jeg også synes det er pent, men det er ikke noen vits i å drive og rakke ned på folk fordi de er fra Pakistan eller India ... det har ikke noe med skauen å gjøre, altså. Første dag på jobb i dag, jeg har vært på ferie og greier, da fikk jeg litt den derre følelsen altså 'den eneste svarte mannen inne i lokalet er meg, liksom. Jeg blir litt pissed off, jeg blir litt sånn ... ekkel vibbe liksom, jeg får kip vibbe. Så kommer det folk inn og begynner å slenge sånn halv-negervitser. (...) Og så samme vanlige spørsmålet, det er jo kanskje greit nok, liksom ... 'Åh, så flink du er til å prate norsk, hvor lenge har du bodd i landet?' Faen, kan de ikke bare ta personen for det han er, liksom." Det verste er uvitende, eldre mennesker, sier han: "På landhandleri ute på landet så liksom følger de etter deg. Du skal inn og kjøpe melk og brød ... Jeg er faen ikke interessert i å rappe en dritt av dem. Men likevel, så har de allerede dømt deg lenge før du liksom har fått tid til å gjøre noe." Han vil nå gjerne flytte til et strøk med flere "svarte", for å slippe å skille seg ut. Og på lenger sikt vil han altså flytte til Chile.

Jeg er blitt slått av at mange av de intervjuede, som er vokst opp med norske lekekamerater, og uten å føle seg annerledes enn norske barn, i løpet av tenårene

har utviklet en stadig sterkere tilhørighet til foreldrenes etniske gruppe, og i tjuårene nesten utelukkende har kontakt med andre med samme etniske bakgrunn. Flemming Røgilds (1995) spør i sin bok om unge innvandrere i Danmark om det er i ferd med å bli bygget en bro mellom innvandrere og danske, i form av utvikling av flerkulturelle miljøer. I mitt materiale blir jeg slått av at denne bevegelsen ofte går tilbake igjen i overgangen fra ungdomstid til voksenliv. Og jeg tror en viktig kilde til det ligger i forhold knyttet til kjønn (se også Mørck 1994, 1998). Flere jenter jeg har intervjuet, har fortalt at det i tenårene ble vanskelig å opprettholde vennskap med norske jenter, fordi de selv ble holdt så strengt hjemme og de norske jentene enten ikke forsto at innvandrerjentene godtok foreldrenes strenge regler, eller ikke forsto at innvandrerjentene ikke var like interesserte i forelskelser, fester og drikking som de selv var. Innvandreguttene har vanligvis større frihet enn søstrene deres har, men også de hentes inn igjen, av presset som ofte rettes mot dem om at de skal gifte seg tidlig. Godtar de det, befinner de seg brått i en helt annen livssituasjon enn deres norske kamerater. Videre er guttenes omfattende erfaringer med rasisme med til å forsterke avstanden til det norske, selv om det ikke nødvendigvis betyr at det er foreldrenes etniske gruppe de så identifiserer seg med (jf. Philly Desais 1999 analyse av bengalske gutters maskulinitetsform som et svar på rasismen i England, eller Ove Sernhede 1999, 2001 innfølelse studie av hip-hopperes opplevelse av et "utanførskap" i forhold til det svenske samfunnet).

I kraft av å tilbringe en større del av livet utenfor familien, har guttene en større mulighet for å kunne utvikle andre tilhørigheter enn til foreldrenes folkegruppe, og det er gutter i denne situasjonen jeg har brukt som eksempler. Men det er ikke tilhørigheten som 'norsk' som åpner seg for dem – med unntak av for Cemal. Cemal skiller seg fra de andre ved at han ikke er bærer av noen fysiske eller språklige tegn på hans innvandrerbakgrunn. Spillerommet for valg og refleksivitet med hensyn til tilhørighet er derfor langt større for ham enn det er for de andre. Jo mørkere hudfargen er, jo mer en utseendemessig atskiller seg fra majoritetsbefolkningen, jo flere påminnelser vil en få om at en ikke oppfattes som norsk. Andre forhold, som man også i begrenset grad styrer selv, er også gjenstand for slike fortolkninger: et navn, en måte å snakke på, en aksent, en religion. Dette legger sterke begrensninger på ens identifiseringsmuligheter. Det som så skjer, ser i noen tilfeller ut til å være en utvikling i retning av en identifisering tilbake til foreldrenes folkegruppe, i andre tilfeller til å være en utvikling i retning av noe tredje – som i det innledende eksempel Jacks tilfelle, hvor han utviklet en identitet som "svart" (se også Prieur 1999).

Denne form for begrensninger kan, på territorier hvor det er svarte som bestemmer, også hvite utsettes for. Simon Jones (1988) forteller om hvite reggae-fans i Storbritannia, med dreadlocks og det hele, men som trues vekk fra dansegulvet på utesteder jamaicanere definerer som deres egne – den hvite hudfargen er et tegn som i denne sammenhengen utelukker dem fra en identifisering. Men eksempelet viser vel også at det i vestlige samfunn kun er mindre og relativt lukkede rom hvor det er de svarte som har definisjonsretten, mens majoritetsbefolkningen har definisjonsretten i det offentlige rom.

I Alejandro Portes og Rubén Rumbauts (2001) store undersøkelse av annen generasjon innvandrere til USA, gis det mange eksempler på hudfargens betydning. Ett er de vestindiske innvandreres situasjon. Kulturelt og sosialt har de ikke så mye til felles med den innfødte svarte befolkningen, men omgivelsene identifiserer dem hele tiden med denne gruppen. Dette forholder de seg så til gjennom enten å markere en forskjellighet ved for eksempel å beholde eller innlære seg vestindisk aksent, eller tvert imot ved å godta identifiseringen ved å oppta svarte amerikaners språk og stil. Mørkhudete etterkommere av innvandrere viste seg gjennomgående å være mer pessimistiske med hensyn til integrasjon enn de øvrige. Forskerne intervjuet de unge på to tidspunkter, og fant at i løpet av de ca. fire år som var gått, hadde de av europeisk avstamning økt sin identifikasjon med USA, mens for alle andre grupper hadde identifikasjonen med opprinnelseslandet økt, ved siden av identifikasjon med andre overgripende kategorier, som for eksempel "Latino".

Jeg leser Portes og Rumbauts funn som tegn på de samme prosesser jeg her har beskrevet i en norsk sammenheng: Omgivelsene setter begrensninger for hvem som kan betraktes som henholdsvis amerikanske eller norske, og i den sammenheng har hudfarge en stor betydning. Gjennom ungdomstiden fører en rekke erfaringer med utskillelse til en forsterkning av opplevelsen av annerledeshet i forhold til majoritetsbefolkningen.

En kritikk av teoretisk identitetsteori

Et konstruktivistisk perspektiv på identitet innebærer å se at en etnisk identitet ikke har et essensielt innhold eller et essensielt grunnlag. Som jeg her har vist, betyr det imidlertid ikke at individer har stor valgfrihet eller stort spillerom med hensyn til sine identitetsutforminger. Individene begrenses av at tegn har sosialt etablerte betydninger, og mange av disse tegnene kan individene ikke manipulere

fritt med. Frihetsgradene når det gjelder klesstil er stor, mens den er uhyre liten når det gjelder kroppslige og språklige tegn. Navn, religion og innsosialiserte væremåter plasserer seg imellom.

Mennesker konstruerer sine identiteter i interaksjon med andre. Det er umulig å ikke forholde seg til andres fortolkninger av en selv, i alle fall når det gjelder identiteter som enten har et kroppslig utgangspunkt eller bestemte, kroppslige uttrykk. Jeg kan se meg selv som ateist eller som venstreorientert eller som operaelsker uten å gi det et kroppslig uttrykk, og uten at andre mennesker vil tilskrive meg disse identiteter uten å kjenne meg. Mine muligheter til å konstruere en identitet uavhengig av andres lesning av meg er langt mer begrenset når det gjelder kjønn og alder. Selv om en kjønnsidentitet ikke er gitt av kjønnsorganene, fortolkes våre kjønnede kroppar som identitetsbærende. Man kan fortolke seg som kvinne selv om andre fortolker en som mann, og man kan fortolke seg som ung selv om andre fortolker en som gammel. Disse bruddene viser at ingen identitet er essensielt gitt. Men når de aller fleste fortolker seg selv i samsvar med andres fortolkninger av en, viser det at kroppens tegn har sterke, sosiale betydninger, og disse betydningene er det vanskelig for enkeltindivider å frigjøre seg fra.

Det kroppsbundne ved etnisitet ligner det som betegnes som rase. Og raser finnes ikke i en absolutt forstand, i alle fall ikke i betydningen klart avgrensbare grupper av mennesker med distinkte kjennetegn. Men utseendemessige forskjeller mellom mennesker finnes, og på tross av mange unntak er det en sammenheng mellom disse forskjellene og hvor i verden man bor. Alle vet at de fleste mennesker i Afrika har mørk hud og krøllete hår, mens de fleste mennesker i Asia har gyllen hud og glatt hår osv. Så på tross av alle unntak blir hudfarge sammen med en rekke andre fysiske kjennetegn og det språk man snakker eller den aksent man har fortolket som tegn på etnisk tilhørighet. Andres fortolkning behøver ikke stemme med ens egen tilhørighet, noe for eksempel barn adoptert fra andre land svært ofte erfarer. Men igjen: For de fleste er det et samsvar mellom egen opplevelse av tilhørighet og den fortolkning andre har av en med grunnlag i kroppslige og språklige kjennetegn.

Rasisme er en form for essensialisme, i den forstand at det knytter seg til en oppfattelse av en identitet som en essens: Lille Anna liker å pynte seg fordi hun er jente, Asta er sur fordi hun er gammel, Ali er mannssjåvinist fordi han er araber osv. En konstruktivistisk oppfattelse vil i stedet betegne eksemplene som måter kulturelt bestemte forestillinger/representasjoner konstruerer sosiale identiteter: Å være jente, å være gammel eller å være araber tildeles en bestemt mening i en

bestemt sosial eller kulturell kontekst. Dermed er det en grunnleggende relativisme i det konstruktivistiske synet: Det kunne være annerledes i en annen kontekst. Men man kan ikke slutte fra kulturell relativisme (altså at det finnes variasjon mellom kulturer med hensyn til hvilken mening det har å være jente/gammel/araber) til individuelle valg, ettersom vi har begrenset mulighet til å velge hvilken kultur vi tilhører.

Implisitt har jeg her ført en polemikk mot en forståelse av moderne identiteter som jeg anser Anthony Giddens som den fremste, eller i alle fall mest innflytelsesrike, representant for. I boka *Modernity and Self-Identity* (1991/1996) hevder han at moderniteten endrer sosialt liv og de mest personlige aspekter av våre erfaringer. En øket diversitet i sosiale forhold, kontekster og interaksjonssteder motvirker en enkel identifisering av individer med en gitt og fast identitet, for samme person kan skifte mellom subjektposisjoner etter hvilke kontekster en inngår i. Dette fører til multiple fortellinger om selvet. Selvets refleksive prosjekt består i å opprettholde sammenhengende, men konstant reviderte biografiske fortellinger. Tradisjoner mister sitt grep, og livsstilsvalg blir viktigere for konstitueringen av en selvidentitet (Giddens 1996: 26): "Modernitet er en post-traditionel orden, hvor spørsmålet 'Hvordan skal jeg leve?' må besvares gjennom dag-til-dag-beslutninger om, blant meget andet, hvordan man skal opføre sig, hvilket tøj man skal tage på, hvad man skal spise – et spørgsmål, som også må fortolkes i lyset af den tidsbestemte udfoldelse af selvidentiteten." Og videre (op.cit.: 100): "Under høj-modernitetens betingelser følger vi ikke alene bestemte livsstile, men er i væsentlig forstand også tvunget til det – vi har ikke andet valg end at vælge." Giddens fortsetter (op.cit.: 102): "At handle og engagere sig i en verden bestående af mange valg vil sige frit at vælge mellem alternativer, såfremt de vejvisere, som traditionen udgjorde, nu er tomme." Hvis man allikevel følger tradisjoner, er det også resultat av et valg. Med disse formuleringene synes jeg Giddens beveger seg svært langt i retning av voluntarisme, av å se mennesket som formet av sine egne valg. Men han trekker seg inn igjen, og garderer seg mot kritikk ved å understreke både at ulikheter består og at valgmulighetene for mange er temmelig begrensede. Hans poeng er at bevissheten om andre livsstiler skaper en refleksivitet også når en ikke har særlig stort handlerom. Eksempelet her er en svart alenemor som ikke har økonomiske muligheter til å leve annerledes enn hun gjør, men kunnskapen om andre muligheter gir henne likevel et refleksivt forhold til sin situasjon. Han sier også at ulikhet etter klasse, kjønn, etnisitet med mer delvis kan defineres ut fra ulik adgang til selvrealisering og *empowerment*, altså ut fra en begrensning av valgmulighetene.

Thomas Ziehes (1989a) forståelse av tidens nye mulighetshorisonter minner om Giddens' forståelse. For Ziehe handler disse horisontene om dilemmaer, om en frigjøring som har omkostninger og som vekker motreaksjoner. For ungdom blir identitet noe som erobres og utprøves i et kontinuerlig identitetsarbeid (Ziehe 1989b s. 44). Men han understreker at dette ikke betyr at alle muligheter står åpne for de unge, og henviser til Niklas Luhmann som har beskrevet en følelse av at "alt skulle kunna vara annorlunda, men jag kan knappast förändra någonting" (Ziehe 1989b s. 55). Han viser videre til at økonomiske nedgangstider har forandret noen ungdomskulturers valg av fattigdom og av å stå utenfor samfunnet til noe de er tvunget til, og nevner i den sammenheng at unge med middelklassebakgrunn vil være bedre stilt enn unge fra arbeiderklassen. Det er tydelig at Ziehe er klar over begrensningene som omgir de unges identitetsprosjekter, men det er ikke dem han har i fokus.

Giddens og Ziehe har selvfølgelig rett i at det skjer en avtradisjonisering og en frisetelse, med større krav til refleksivitet. Dannelsen av nye identitetsformer, som ikke er nedarvet eller tilskrevet utenfra, er også åpenbar. Men det er også åpenbart at et kroppslig og et sosialt utgangspunkt setter grenser for den enkeltes muligheter. Min foregående analyse er noen spesielle eksempler på begrensning av livsutforming etnisk bakgrunn gir og som man kan finne hvis man tar seg bryet med empiriske studier. Etter min oppfattelse er det ikke vanskelig å finne hvordan også alder, kjønn og klasse legger bestemte begrensninger for andre grupper av mennesker i senmoderniteten. Dette kan vi for eksempel se i Dorte Marie Søndergaards (1996) analyse av kjønnskonstruksjoner blant danske studenter. Hun støtter seg blant annet til Giddens og hans forståelse av det post-radisjonelle samfunn, hvor et individ ikke fødes inn i på forhånd fastlagte livsmønstre, og hvor personlig identitet derfor blir et mer unikt og personlig utviklingsprosjekt enn det var i et mer tradisjonelt samfunn. Men hun understreker tvangen kraftigere enn Giddens gjør. For når individet posisjonerer seg i forhold til kjønn, kan det ikke velge fritt, men må operere innenfor de grensene kulturen setter. Det vil hele tiden stå overfor en trussel om disintegrasjon eller utstøtelse hvis det posisjonerer seg på måter som ikke kan forstås eller aksepteres. Det er den samme type kulturelle grenser jeg her har forsøkt å avdekke, men knyttet til etnisk identifisering.

Etnisk identifisering støtter seg til dels på noen markører som ikke lar seg endre gjennom valg (utseende, aksent), til dels på dyptgående sosialisering, og til dels på stempling utenfra. Denne stemplingen kan, med et poststrukturalistisk vokabular, betegnes som hvordan de samfunnsmessige diskursene om innvand-

rere og om bestemte folkegrupper eller religioner angir bestemte subjektposisjoner. Med denne tilgangen griper man hvordan maktforhold former den enkelte, eller, mer i tråd med Foucaults formuleringer, utøves av den enkelte.

En som har studert etnisk identitet innenfor en poststrukturalistisk tradisjon, er Stuart Hall (1990, 1992, 1996). Han ser identiteter som fiksjoner som markerer en midlertidig, tilfeldig og delvis innsnevring av mening, som former for strategisk posisjonering som gjør mening mulig, eller (Hall 1996: 6): "... points of temporary attachment to the subject positions which discursive practices construct for us". Kulturell identitet har ingen essens som kan oppdages, men er noe som hele tiden produseres, og en posisjon som hele tiden skifter, og som står i forhold til en rekke forskjeller – etter klasse, kjønn, alder, etnisitet, religion osv. Hver især av disse diskursive posisjoner er ustabil, ingen av dem lar seg fastholde som noe absolutt (Hall 1990). Hall (1992: 274) sier at selv om han ser noen problemer med dette perspektivet, er hans utgangspunkt at han deler et syn på moderne identiteter som desentrerte, i betydningen fragmenterte eller *dislocated*. Dette betegner et tap av en stabil følelse av selvet, knyttet til at individer står i en avstand både til deres plass i en sosial og kulturell verden og til dem selv. Hvis vi likevel opplever at vi har en enhetlig identitet fra fødsel til død, er det fordi (Hall 1992: 277): "we construct a comforting story or 'narrative of the self' about ourselves". En helhetlig og koherent identitet er en fantasi. Umiddelbart synes jeg disse formuleringene uttrykker et noe arrogant forhold til folks egne erfaringer: Erfarer man sin identitet som konsistent og uproblematisk, bygger det bare på en fantasi. Empirisk avdekking av disse erfaringene blir vel da hensiktsløst.

Hall (1992) spør hvilken betydning globalisering vil ha for nasjonale identiteter, og diskuterer spesielt antakelsen om at den vil føre til kulturell homogenisering og oppløsning av nasjonale identiteter. Hall anser ikke nasjonalismers og andre partikularismers oppblomstring som en avkreftelse av teorien om stadig større fragmentering av identiteter, men anser det likevel som et høyst uventet fenomen. Hall mener det er den liberalistiske og den marxistiske "metafortelling" som avkreftes, ettersom begge retninger hadde forutsagt at rasjonalistiske og universalistiske verdier og identiteter ville vinne over tradisjonalistiske og nasjonalistiske. Hvordan fenomenet skal forstås, gir han ikke noe bud på. Men etter min mening viser nasjonalismens oppblomstring (eller i hvert fall videreførelse) noen begrensninger i fragmenterings- eller individualiseringsteorien. Og jeg tror denne oppblomstringen kan ses i sammenheng med fenomener jeg har kunnet se i en mikrososiologisk sammenheng: På den ene siden unge innvandreres sterke familietilknytning,

lojalitet overfor sine foreldre og ønske om å videreføre familietradisjoner, noe som viser at det er de nære relasjoner som er de fremste kilder til identitet selv i en tid hvor den enkelte møter et mangfold av impulser fra hele verden (jf. Prieur 2002 a,b). På den andre siden de begrensninger av individuelle identitetsprosjekter som pålegges utenfra og som denne artikkelen har handlet om.

For Pierre Bourdieu (Bourdieu og Wacquant 1993, Bourdieu 1999) er de sosiale konstruksjonene strukturerte, og de er strukturert ut fra samfunnsmessige dominansforhold. Med Bourdieus vokabular kan vi erstatte "diskurser" med "sosiale representasjoner", og tale om en strukturering ved at de mentale strukturer formes i homologi med de sosiale strukturer. Bourdieu binder sammen indre forestillinger og selvfølelse på den ene siden og materielle og maktmessige fordelinger på den andre. Representasjonene av en etnisk gruppe understøttes av en fordelingsstruktur, hvor velstand, makt og innflytelse fordeles sammen med sosial anerkjennelse. Hans sosiologi kan også gi et grep om kroppens betydning i denne sammenheng: De etnisk konnoterte, kroppslige distinksjonene er noe av det minst formbare ved oss, og gjennom gjeldende fortolkninger og verdsettelse av disse (som igjen samsvarer med fordelingsmessige strukturer) legges det sterke begrensninger på enkeltes livsprosjekter. Cemals opplevelse av frisettelse er en luksus for en lyshudet og velutdannet ung mann, og selv han tror han kan bli nødt til å skifte navn hvis han skal eksperimentere med seg selv som "norsk". Hans tilfelle kan også belyse begrensningene i en forståelse av identifisering som *performance*: Det er ikke alle som kan få lov til å iscenesette seg selv som 'norske'. Det er ikke alle som får hjelp fra publikum til å opprettholde forestillingen, for å formulere poenget med Goffmans dramaturgiske vokabular.

Målet med artikkelen har vært å vise hvordan erfaringer med rasisme, fordommer og diskriminering innebærer innskrenkning av individers identifiseringsmuligheter, og dernest at denne innsikten kan benyttes til å reflektere over noen problemer i nyere sosiologisk identitetsteori. En opplagt innvending mot mitt resonnement kunne være at teori og empiri her ikke passer sammen, men det er faktisk akkurat det som er mitt poeng: problemet med disse identitetsteorier er at de er utviklet med stor avstand til empiriske studier av dannelse av identifiseringer og tilhørigheter – de er med Bourdieus betegnelse "teoretisk teori". Det er klart det eksempel jeg har valgt er spesielt, men etnisk identifisering er neppe mindre viktig for majoritetsbefolkningen, den er formodentlig bare mindre reflektert, noe som i så fall understøtter mitt resonnement. Kanskje treffer individualiserings- eller fragmenteringsteoriene godt på andre typer av identiteter, som det å være ateist eller venstreorientert eller operaelsker. Men min påstand er at de ikke treffer særlig godt når det gjelder identiteter eller sub-

jektiviteter som springer ut av grunnleggende, objektive sosiale differensieringsformer som kjønn, alder, sosial klasse og etnisk bakgrunn.

Noter

1. Med støtte i Franz Fanons kritikk av Jean-Paul Sartre for å intellektualisere den svarte erfaringen, skriver Toril Moi (1995 s. 232) at Sartres problem er at han "ikke begriper at subjektivitet og kropp ikke kan skilles, og resultatet er at han overhodet ikke får tak i den svarte erfaringens *kroppsbundne* natur." Man kan spørre om ikke store deler av nyere sosiologisk teori har det samme problemet med å sammenkoble subjektivitet og kropp.
2. Her har jeg altså gjort andre erfaringer enn Inger-Lise Lien (1997), som forteller at hennes norsk-pakistanske informanter i meget liten grad har vært utsatt for noe de selv eller hun vil betegne som rasisme. Blant mine informanter har noen ingenting å fortelle, men de fleste har noe å rapportere, og noen har altså meget. Dette svarer til hva Mette Andersson (1999) fant i en studie av en tilsvarende gruppe ungdommer.

Litteratur

- Andersson, Mette (1999) *"All Five Fingers are not the Same." Identity Work among Ethnic Minority Youth in an Urban Norwegian Context*. Bergen: PhD Dissertation, Faculty of Social Science, University of Bergen.
- Bourdieu, Pierre og Loïc J.D. Wacquant (1993) *Den kritiske ettertanke*. Oslo: Samlaget.
- Bourdieu, Pierre (1999) *Meditasjoner*. Oslo: Pax.
- Brubaker, Rogers og Frederick Cooper (2000) "Beyond 'identity.'" *Theory and Society* 29 (1), 1–47.
- Desai, Philly (1999) *Spaces of Identity, Cultures of Conflict: The Development of New British Asian Masculinities*. Thesis, Goldsmiths College, University of London.
- Finstad, Liv (2000) *Politiblikket*. Oslo: Pax.
- Frønes, Ivar (1994) *De likeverdige. Om sosialisering og de jevnaldrendes betydning*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Giddens, Anthony (1996) *Modernitet og selvidentitet – selvet og samfundet under senmoderniteten*. København: Hans Reitzel.
- Gullestad, Marianne (2002) *Det norske sett med nye øyne*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Hall, Stuart (1990) "Cultural identity and Diaspora." I: J. Rutherford (red.) *Identity*. London: Lawrence & Wishart.

- Hall, Stuart (1992) "The Question of Cultural Identity." I: Stuart Hall, David Held og Tony McGrew (red.): *Modernity and its Futures*. Cambridge: Polity, 274–317.
- Hall, Stuart (1996) "Who Needs 'Identity'?" I: Stuart Hall og Paul du Gay (red.): *Questions of Cultural Identity*. London: SAGE, 1–18.
- Jones, Simon (1988) *Black Culture, White Youth. The Reggae Tradition from JA to UK*. Houndmills: MacMillan Education.
- Lien, Inger-Lise (1997) *Ordet som stempler djevlene*. Oslo: Aventura.
- Moi, Toril (1995) *Simone de Beauvoir. En intellektuell kvinne blir til*. Oslo: Gyldendal.
- Mørck, Yvonne (1994) "Køn og generationer – muslimsk indvandrerungdom i København." I J. Liep, J. og K. F. Owig (red.) *Komplekse liv. Kulturel mangfoldighed i Danmark*. København: Akademisk Forlag, 141–159.
- Mørck, Yvonne (1998): *Bindestregsdanskere: Fortællinger om køn, generationer og etnicitet*. København: Forlaget Sociologi.
- Portes, Alejandro, and Rubén G. Rumbaut (2001) *Legacies. The Story of the Immigrant Second Generation*. Berkeley: University of California Press.
- Prieur, Annick (1999) "Respekt og samhold. Unge innvandrermenn, kriminalitet og maskulinitet." I: A-M Jensen, E. Backe-Hansen, H. Bache-Wiig og K. Heggen (red.) *Oppvekst i barnets århundre – historier om tvetydighet*. Oslo: Ad Notam-Gyldendal, 251–268.
- Prieur, Annick (2002a) "Magt over eget liv: om unge indvandrere, patriarkalske familieformer og nordiske ligestillingsidealer." I: Anette Borchorst (red.) *Kønsmagt under forandring*. København: Hans Reitzel, 149–168.
- Prieur, Annick (2002b) "Gender remix. On gender constructions among children of immigrants in Norway." *Ethnicities* 2 (1), 53–77.
- John Rex (1986) "The role of class analysis in the study of race relations – a Weberian perspective." I: J. Rex og D. Mason (red.) *Theories of Race and Ethnic Relations*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Røgilds, Flemming (1995) *Stemmer i et grænseland. En bro mellem unge indvandrere og danskere?* København: Politisk Revy.
- Sernhede, Ove (1999) "Alienation is our Nation – Reality is my Nationality: Om utanförskap, demokrati och motståndskulturer bland unga invandarmän i det Nya Sverige." I: Erik Amnå (red.): *Det unga folkstyret. Demokratiutredningens forskarvolym VI*. Stockholm: Statens Offentliga utredningar nr. 93, 263–294.
- Sernhede, Ove (2001) "Svart macho eller vit velour. Utanförskap, hip hop och

- maskunlinitet i Det Nya Sverige." I: Claes Ekenstam, Thomas Johansson og Jari Kuosmanen (red.): *Sprickor i fasaden. Manligheter i förändring*. Stockholm: Gidlunds förlag, 258–286.
- Søndergaard, Dorte Marie (1996) *Tegnet på kroppen. Køn: Koder og konstruktioner blandt unge voksne i Akademia*. København: Museum Tusculanums Forlag.
- Tate, Shirley (2001) "'That is my Star of David.' Skin, abjection and hybridity." I: Sara Ahmed og Jackie Stacey (red.) *Thinking Through the Skin*. London: Routledge, s. 209–222.
- Ziehe, Thomas (1989a) *Ambivalenser og mangfoldighet*. København: Politisk revy.
- Ziehe, Thomas (1989b) *Kulturanalyser – ungdom, utbildning, modernitet*. Stockholm: Symposion Bibliotek.
- Ålund, Alexandra (1997) *Multikultiungdom. Kön, etnicitet, identitet*. Lund: Studentlitteratur.

(*Sociologi i dag* 4/2002. Abstract er utelatt i jubileumsnummeret.)