

Fleretniske paradokser: En kritisk analyse av 'multikulturalismen'

Thomas Hylland Eriksen

GRUS nr. 42 (1993)

Denne skrev jeg omtrent samtidig som Kulturterrorismen, og det er en viss overlapping både tematisk og innholdsmessig.

Innledning: Globalisering og lokalisering av kultur

I mange år var det vanlig innen den sammenlignende kulturforskningen - kultur- og sosialantropologien - å gå ut fra at kulturer var skarpt adskilte, distinkte og preget av grunnleggende kontinuitet. Verden fremstod som et myldrende øyrike av kulturer som hver hadde sin egen logikk, sine egne verdier og som utelukkende kunne forstås ut fra sine egne, unike forutsetninger. Variasjon i moral, sed og skikk ble følgelig betraktet som bevis på menneskets tilpasningsdyktighet til de forskjelligste omgivelser, og det ble lagt vekt på at det ikke fantes noen "objektiv" felles målestokk for å vurdere handlingers moralske karakter. Denne tenkemåten, som særlig er knyttet til Franz Boas' navn, er allment kjent som kulturrelativismen, eventuelt kulturpartikularismen.

I de siste årene er det kulturrelativistiske perspektivet blitt stadig mer problematisk, og åtti- og nittitallets kulturteori betoner i tiltagende grad at kulturer verken er avgrensede, helhetlige eller uforanderlige. En viktig årsak til denne forandringen er at globaliseringen av kultur har skutt fart gjennom hele etterkrigstiden. Når tidligere stammefolk nå tar banklån, ser på nordamerikanske fjernsynsserier, tar folkeskoleeksamen og havner i fengsel fordi de kritiserer regjeringen, blir det moralsk og intellektuelt uforvarlig å søke tilflukt i en fiksjon om at kulturer er isolerte og har sin egen logikk. Enda mer

problematisk blir det når et utsnitt av verdens kulturelle variasjon bokstavelig talt havner på kulturforskerens dørterskel, hvilket er tilfellet i de fleste industrialiserte samfunn i dag, takket være arbeidsmigrasjon og flyktningstrømmer fra fattige land. Denne nye fler-etniske situasjonen har fremprovosert både diskriminering, oppblomstring av nasjonal romantikk og kulturell selvforherligelse hos majoriteten, men mange - både "urinnvånere" og nyankommede - har også reagert ved å utvikle ideologiske modeller for flerkulturell sameksistens. Originale legeringer av antropologisk kulturel relativisme, nasjonalisme, moderne individualisme og rettighetstenkning har følgelig, i løpet av de siste tyve årene, frembrakt ideologier og teorier om "det multikulturelle samfunn".

Det flerkulturelle samfunns moralske og politiske dilemma kan kort formuleres slik: På den ene side har alle medlemmer av et liberalt demokrati krav på de samme rettigheter og de samme muligheter. På den annen side har de også rett til å være forskjellige, og i særdeleshet insisteres det i våre dager, med hjemmel i kulturel relativistisk tenkning, på at minoriteter skal ha krav på kulturelt baserte særrettigheter.

En slik prinsipiell motsigelse mellom retten til likhet og retten til å være forskjellig har en historie som er like lang som nasjonalismens. Nasjonalismen som ideologi har nemlig dobbel opprinnelse i den tyske romantikk og den franske opplysningstenkning, som henholdsvis betoner kulturelt særpreg og like rettigheter som legitimitetsgrunnlag for nasjonen. Ifølge fransk opplysningsfilosofi fantes det en universell menneskelig sivilisasjon, som var prinsipielt tilgjengelig for alle mennesker. Ifølge den tyske romantikken, hvis nasjonsbegrep i stor grad ble til som en motreaksjon mot Napoleons militære imperialisme og den franske filosofis intellektuelle imperialisme, hadde ethvert folk (Volk) sitt språklige og kulturelle særpreg, som det hadde rett til å bevare. De fleste nasjonalistiske og etnopolitiske bevegelser kan betraktes som uttrykk for aspekter ved begge disse strømningene: kravet om like rettigheter, og kravet om å bevare et kulturelt særpreg. Og i en globaliseringstid hvor grenser kontinuerlig svekkes og relativiseres, består en alminnelig motreaksjon i en ideologisk betoning av et angivelig kulturelt

særpreg. På denne måten foregår en kulturell homogenisering og etnisk fragmentering, eller lokalisering om man vil, på én og samme tid: de er logiske konsekvenser av hverandre (jfr. Friedman 1990).

Denne artikkelen er utformet som en kritisk diskusjon av sentrale aspekter ved "multikulturalistisk" teori og ideologi, og jeg skal både vise at alle samfunn er "flerkulturelle" enten de inneholder minoriteter eller ikke, samt at "multikulturalismen" meget lett risikerer å forfalle til apartheid eller nihilisme. Først vil jeg gjøre rede for problemene som hefter ved kulturbegrepet som påberopes av "multikulturalistene". Deretter skal "multikulturalismens" politiske logikk diskuteres ved hjelp av eksempler som viser dens selvmotsigelser og begrensninger.

Et politisert kulturbegrep

Kultur, skriver Raymond Williams (1976: 87) i et mye sitert avsnitt, er et av språkets to eller tre mest kompliserte ord. Dette ordets betydning, viser Williams, har gått gjennom mange forandringer siden det opprinnelige latinske colere, som betød å dyrke. I våre dager har det flere ulike, om enn beslektede betydninger.

En av de vanligste betydningene av kultur setter det som synonymt med det levesett og den verdensanskuelse medlemmene av en bestemt gruppe har felles, og som skiller dem fra andre grupper. Denne definisjonen virker ved første blick tilforlaterlig. Men så pirker man litt i den, og dermed faller den sammen. For innen nesten alle grupper eller "folkeslag" finnes det variasjoner i levesett og verdensanskuelse; de rike er forskjellige fra de fattige, mennene fra kvinnene, de høyt utdannede fra analfabetene, de urbane fra de rurale og så videre. For det annet er det ofte umulig å sette grenser mellom "kulturer". Dersom man hevder at en norsk kultur finnes og at den er forskjellig fra en dansk kultur, må man også kunne vise hva det er for noe vesentlig alle nordmenn har felles, som de ikke har felles med en eneste danske. Dét er ikke så lett.

I tillegg er ikke kultur en ting, skjønt selve ordet kultur ulykkeligvis er et substantiv.

Kultur er naturligvis omskiftelig, flertydig, mangeartet og foranderlig.

Problemer av denne art har de siste årene gjort et kulturbegrep av klassisk type nokså uhåndterlig, og mange forskere har gått bort fra å bruke det. (Vitenskapen fikk lignende problemer med rasebegrepet rundt århundreskiftet, og det ble stort sett forlatt kort tid etter, til tross for en kort og heftig oppblomstring i noen germansktalende områder på tredvetallet.)

Imidlertid har ideologer og politiske entreprenører av mange slag kastet seg over dette kulturbegrepet. "Kultur" og kulturell identitet er faktisk i løpet av de siste årene blitt viktige redskaper for å oppnå politisk legitimitet og innflytelse i verdenssamfunnet. Det brukes politisk både av dem som legger stor vekt på at de selv har en stolt og rik kultur, og av dem som hevder at andre har en mindreverdige og kjeltringaktige kultur.

Urbefolkninger verden over krever territorielle rettigheter fra nasjonalstaten, med den begrunnelse at de har en spesiell kultur og derfor har krav på beskyttelse.

Innvandrerledere i Europa presenterer seg tidvis som representanter for kulturelle minoriteter, som blant annet krever språklige og religiøse særrettigheter. Endelig holder elitene i mange land opp "nasjonale kulturer" som magiske skjold for å rettferdiggjøre blodige løsrivelseskriger eller undertrykkelse av etniske minoriteter.

Et ofte nevnt paradoks ved den jugoslaviske tragedien er at erkefiendene serbere og kroater "har omtrent den samme kulturen", men at de likevel begrunner sitt gjensidige hat med at de er kulturelt dypt forskjellige og derfor uforsonlige. Denne type situasjon er langt mer typisk enn det er vanlig å anta. På Trinidad i Det karibiske hav har følgende utvikling funnet sted de siste årene: De to største etniske gruppene, afrikanere og indere, har gradvis fått flere og flere kulturelle fellestrekk, både når det gjelder språk, levesett og livsanskuelse (Eriksen 1992). Samtidig er de imidlertid blitt mer opptatt av hvor

forskjellige de er; det snakkes mer om kulturforskjeller enn før, og kulturforskjeller gjøres viktigere i dagliglivet og i politisk organisering enn det som tidligere var tilfellet. Den viktigste grunnen er at gruppene har mer med hverandre å gjøre enn tidligere, og at de i større grad enn før konkurrerer om de samme knappe ressursene. De er på samme tid blitt likere og mer forskjellige. Dette paradokset er karakteristisk for globaliseringsprosesser.

Etnisitet og kultur

Kulturell variasjon er altså ikke det samme som etnisk variasjon. Det kan være betydelig etnisk variasjon i et samfunn uten at kulturforskjellene er tilsvarende omfattende, og vice versa kan det være stor kulturell variasjon innen en befolkning uten at den er fler-etnisk (Blom 1969).

En brukbar definisjon på etnisitet kan begrepsfeste det som opplevde kulturforskjeller som gjøres relevante i samhandling. En etnisk gruppe vedlikeholdes ved at disse kulturforskjellene kontinuerlig gjøres relevante i relasjonen til en annen gruppe. Mellom de to (eller flere) gruppene flyter det både informasjon, varer og av og til mennesker, men det finnes også en usynlig grense mellom dem; en grense som ikke kan krysses. Denne grensen er "ryggraden" i den etniske relasjonen; det er den som holder gruppene atskilte.

Formuleringen "opplevde kulturforskjeller" indikerer at etnisitet ikke handler om objektive, men om subjektive forskjeller - forskjeller hvis eksistens folk er overbevist om. I studier av de etniske relasjonene mellom samer og nordmenn på Finnmarkskysten er det blitt vist at de påståtte kulturforskjellene, som skaper etniske grenser, ofte er innbilte eller karikerte. For eksempel var det en vanlig oppfatning blant nordmenn at samene var skitne og derfor mindreverdige. Forskningen viste imidlertid at samene rent faktisk var minst like sykkelig opptatt av renslighet og hygiene som sine norske naboer (Eidheim 1971).

Det er ikke mulig å gi en éntydig, objektiv definisjon av hva som skal til for å skape en etnisk grense, det vil si en grense som skaper solidaritet og gruppefølelse innad, og utelukkelse utad. I Norge er det f.eks. ikke nok at folk snakker ulike dialekter og tilhører ulike menigheter; nordmenn føler seg inntil videre som ett folk likevel. I Bosnia, derimot, er dialekt og religion viktige markører på etnisk identitet. Andre steder kan hudfarge, "rase", språk, religion eller statsborgerskap være slike symboler eller markører på etnisk identitet og forskjell. I øystaten Mauritius i Det indiske hav er faktisk helt ulike kriterier i bruk for å avgrense ulike grupper: Geografisk opprinnelse brukes for å definere kineserne; religion brukes for å definere hinduene og muslimene; og en kombinasjon av språk og hudfarge brukes for å definere kreolene (av afrikansk opprinnelse) og franko-mauritierne (av fransk opprinnelse) (Eriksen 1988).

Etniske grupper og etniske grenser defineres med andre ord innenfra, av gruppene som selv er involvert i etniske relasjoner. Om disse gruppene f.eks. mener at religion er viktigere enn hudfarge, vil de etniske grensene følge grensen kristendom-islam heller enn hvit-sort. Både sorte og hvite kristne vil da befinne seg på den ene siden av grensen. Mener de derimot at hudfarge er viktigst, vil sorte og hvite kristne befinne seg på begge sider av grensen. Hva forskere måtte mene om "objektive kulturforskjeller" er for såvidt saken uvedkommende.

Det er en utbredt oppfatning, ikke minst blant medlemmer av etniske grupper med sterk gruppefølelse, at etnisitet har med "objektive kulturforskjeller" å gjøre. Dermed skulle man også tro at etnisitet er viktigere jo større de kulturelle forskjellene er, og at fenomenet skyldes at ulike grupper har levd i isolasjon fra hverandre og derfor har utviklet seg i svært forskjellige retninger. Forskningen om etnisitet har vist at denne oppfatningen er gal. Faktisk har det vist seg at etnisitet ofte har størst betydning i forholdet mellom grupper som står hverandre nær hva språk, skikker og konvensjoner angår. Konflikten i Bosnia kan være et eksempel på dette. Serbere, kroater og bosniske muslimer har samme språk, de ser like ut og har mange av de samme skikkene. Likevel er

det krig mellom dem.

Med utgangspunkt i denne innsikten kan vi forsøksvis svare på et tilsynelatende paradoks i vår tid, nemlig at mens kulturforskjeller i mange henseender blir mindre på grunn av økt kontakt mellom atskilte grupper, og på grunn av generelle moderniseringsprosesser, blir etnisitet et mer og mer påtagelig aspekt ved politikk, identitet og samhandling. Kulturforskjellene blir mindre, men etnisitet blir viktigere.

Det er altså ingen direkte sammenheng mellom "objektiv kultur" og etnisk identitet, selv om etniske ideologer pynter seg med ytre tegn på en slik "objektiv kultur" og insisterer på at den finnes. For det er ikke objektive kulturforskjeller som skaper etniske forskjeller og konflikter, men snarere ideologier om at slike forskjeller skal være viktige. Selve forestillingen om at nasjonale eller etniske kulturer finnes og har konturer, er skapt av en slik ideologi. Det ville være lett å argumentere for at mange norske byborgere "rent faktisk" har mer felles med byborgere i andre europeiske byer enn med bønder og fiskere på landet i Norge. Men ettersom dette landet (i likhet med mange andre land) er preget av en sterk ideologi om at nordmenn har felles kultur og at de derfor utgjør et folk, blir ikke slike forskjeller og fellesskap tematisert.

Dette betyr ikke at kulturelle forskjeller ikke finnes, at de blott og bart er ideologiske konstruksjoner. Selvsagt finnes kulturell variasjon i verden; det er ingen tvil om at folk snakker ulike språk, holder forskjellige guder og har vidt forskjellige kunnskaper og ferdigheter. Men det er nødvendig å skille mellom disse kulturelle forskjellene og den besvergende politiske måten å bruke kultur på til å tegne skarpe, éntydige konturer rundt folkegrupper, som er felles for nasjonalisme, for minoriteters etnopolitikk og for multikulturalistisk ideologi.

Nasjonalismen er smittsom

Nasjonalismen er den moderne stats ideologi (se Anderson 1983, Gellner 1983,

Hobsbawm 1989 for detaljer). Etter første verdenskrig ble doktrinen om nasjonenes selvbestemmelsesrett en del av internasjonal rett. Den såkalte Wilson-doktrinen (etter USAs president Woodrow Wilson) gikk ut på at ethvert sivilisert folk skulle få styre seg selv. Etter annen verdenskrig og kampen mot kolonialismen og "den vitenskapelige rasisme" er klausulen "sivilisert" blitt strøket, og der står vi i dag - med en fullkomment urealistisk doktrine om at alle folkeslag skal få styre seg selv. Ikke bare er det vanskelig å avgjøre hva som er et folkeslag, men hvis man med "å styre seg selv" mener "å ha sin egen stat", er idealet aldeles ugjennomførbart. Det finnes over ti tusen etniske grupper i verden og drøyt 170 stater. De færreste av disse etniske gruppene har sitt territorium alene: Bosnia og Libanon er i så måte typiske områder. Målet om at alle grupper skal ha sin egen stat er urealistisk, og det har fått dødbringende konsekvenser i en tid der flere og flere politiske entreprenører annammer denne forestillingen på vegne av "sitt eget folk". Ossetere, igboer, azerier, sikher, aymaraer og en lang rekke folk vi ikke ante fantes krever nå å bli tatt opp i klubben; de vil være likeverdige og ha fulle rettigheter i verdenssamfunnet. For å få dette til, må de ifølge sine ledere få sin egen stat. Noe annet ville jo være unaturlig (sic), for ethvert folk skal som kjent styre seg selv.

Mange har påpekt det ironiske ved at tidligere sosialistledere i Sovjetunionen er blitt nasjonalistledere i det postsovjetiske kaos. Utviklingen er ikke forbausende: i dag er nasjonalismen den mest potente politiske ideologi i verden. Så får en sørgmodig Hans Magnus Enzensberger (1993) heller få bemerke at det flerkulturelle sovjetiske samfunn ikke fungerte og at vi derfor må respektere de nyoppvåkne nasjonene (merk metaforen!) og deres krav, selv om de fortjener kjeft når de går over streken. Enzensberger unnlater å vurdere muligheten av at det kanskje ikke var bare fordi det var flerkulturelt, men kanskje også av andre grunner, at den sovjetiske staten sprakk

Ironisk nok er nasjonalismen så politisk dominerende i vår tid at mange av dem som rammes av dens overgrep ikke ser noen annen utvei enn å utvikle sin egen nasjonalisme. Sikhene i Punjab er en bitteliten minoritet i India (under én prosent), og noen av dem

ønsker en sikh-stat ved navn Khalistan. Dermed blir de majoritet, men til gjengjeld blir et par millioner hinduer som lever i Punjab minoritet. Med ondt skal ondt fordrives, med andre ord.

Ideologier om kultur skaper identitet og fellesskapsfølelse, og bidrar til å legitimere en bestemt politikk. Det er derfor EF-kommisjonen i disse dager er med på å finansiere et større historieverk som skal påvise at grekere og irer har felles historie, mens grekerne ikke skal ha hatt felles historie med tyrkerne. Det er svært vanlig å skrive historie på slike måter: historieskrivning er nødvendigvis selektiv og ideologisk, og historien er ikke et produkt av fortiden, men av nåtidens ønsker og behov. Europeiske historikere har således lenge arbeidet med å "bevise" at deres respektive nasjonale fellesskap er eldgamle og autentiske. Samtidig er det også lett å påvise at nasjoner er moderne oppfinnelser, og at nasjonalismen er en ideologi som passer som hånd i hanske til industrikapitalismen og den moderne stat. Det er aldri for sent å få en lykkelig barndom, sies det, og det er vel heller aldri for sent å få en stolt historie. Noen må bare finne den opp. I de tidligere sovjetrepublikkene er hundrevis av historikere for tiden beskjeftiget på fulltid med å skrive storslåtte historier for sine folk, og i Den tsjekkiske republikk har to tusen akademikere mistet jobben fordi de ikke drev "nyttig" forskning (les: nasjonalromantisk folkloristikk som kunne brukes strategisk i nasjonsbygging).

Minoritetenes tradisjonisme: en trojansk hest

Minoriteter som lever under nasjonenes ofte undertrykkende overmakt har forlenget oppdaget denne metoden for å skaffe seg politisk legitimitet. I Skandinavia kjenner vi godt til samenes etnopolitiske bevegelse, som ved å glorifisere og romantisere samisk kulturarv og sette den i kontrast til skjørlevnet og dekadense i industrisamfunnet har oppnådd internasjonal anerkjennelse og visse politiske innrømmelser, iallfall i Norge. Et mer blatant eksempel er fra Québec, og gruppen jeg har i tankene er huronindianerne (Roosens 1989). I dag er de en respektert indiansk gruppe med sin egen heroiske historie og anerkjennelse som urbefolkning. Ingen skal betenke dem i å ønske en smule

kompensasjon fra det euro-kanadiske storsamfunnet, men deres historiekonstruksjon fortjener nå allikevel et kritisk blikk.

Huronindianernes offisielle historie stemmer dårlig overens med de skriftlige kildene man har fra perioden 1600-1900. Ifølge kildene lå de i bitter krig med irokeserne og ble nesten utryddet av dem, mens de hadde et godt og lukrativt forhold til europeiske pelsjegere. Ifølge deres egen historie fantes ikke fiendskap mellom indianske grupper, og de hvite var brutale mishandlere og svindlere. Videre fremstiller deres høvding og historiker Max Gros-Louis (*Le premier des Hurons*, 1981, ref. etter Roosens) huron-kulturen på en slik måte at den passer som hånd i hanske til en positiv vestlig oppfatning av den edle villmann. Huronene var naturlig gjestfrie, de hadde et uutgrunnet og nært forhold til naturen og en iboende økologisk visdom, de var stolte og tapre, men rettferdige, og så videre. Ifølge andre kilder ble huronkulturen nærmest utradert etter langvarige kriger med irokeserne, og de få hundre gjenværende ble raskt assimilert til et trist reservatliv på trygd. Verken språk eller skikker ble bevart.

Takket være Gros-Louis' bok ble huron-kulturen imidlertid gjenoppfunnet. I dag går huronene i mokkasiner og pynter seg med fjær, og de har endog innført indianske danser i sitt kulturelle repertoar.

Dette eksempelet har et skjær av komikk, og vel er det ekstremt, men det er ikke helt atypisk. Av nordmenn som lærer folkedans er det de færreste som hadde forfedre som drev med samme type dans, og mange tilsynelatende eldgamle tradisjoner er bevisst skapt av nasjonsbyggere for at de skal virke eldgamle. Den skotske kilten, som ble funnet opp på 1800-tallet, er et eksempel (se Hobsbawm og Ranger 1983 for flere eksempler).

Et annet paradoks ved nasjonsbygging og moderne etnopolitikk er det at man, for å sette det på spissen, må miste sin kultur for å kunne redde den. La meg si det slik, med fare for å overforenkle: Ens besteforeldre levde innenfor et kulturelt univers uten å vite det: de

holdt ved like tradisjonelle skikker og levesett uten å reflektere over at det var det de gjorde. For dem var deres livsstil som inuiter, samer eller norske fjellbønder naturlig. Så kom moderniteten og fremskrittet, og ens foreldre gjorde alt som stod i deres makt for å riste av seg det anakronistiske, skittenfeldige og underutviklede ved forfedrenes liv. De reiste til byen og forsøkte å bli helt og holdent moderne individer. Så kommer egos generasjon, som aldri har kjent besteforeldrenes levesett, som er vokst opp i byen omgitt av modernitet og individualisme. Preget dels av nostalgi, dels av politiske ambisjoner vil ego nå gjøre alt som står i hans/hennes makt for å gjenopplive kulturen besteforeldrene svømte i uten å vite det, og som foreldrene gjorde alt de kunne for å glemme.

Det er klart at den rekonstruerte, tingliggjorte "kulturen" aldri vil bli det samme som den "opprinnelige" kulturen. Ikke dermed sagt at den ikke kan være politisk effektiv. I Australia er det vanlig at medlemmer av urbefolkningen leser antropologiske studier av deres oldeforeldre for å finne ut hvordan deres kultur "egentlig" er, slik at de kan ha tungtveiende argumenter å slå i bordet med overfor myndighetene.

Minoriteter kan knapt klandres for å gå inn for slike strategier. Ettersom de per definisjon er avmektige grupper, er de tvunget til å betjene seg av spilleregler de ikke har definert selv. Som regel er det også slik at tradisjonalismen - den nymotens ideologien om den eldgamle tradisjon - er et middel til å skaffe seg modernitetens goder: penger, utdanning, arbeid og politiske rettigheter! Jo mer gammeldags man klarer å virke, desto mer moderne blir man i stand til å bli. Tradisjonen er nok tradisjonell, men tradisjonalismen er moderne, og prinsipielt er den en trojansk hest som skjuler modernistiske ambisjoner.

Menneskerettighetene og relativismen

Ideologier som vektlegger kulturelt særpreg - de være seg nasjonalistiske, etnopolitiske eller multikulturalistiske - vil påberope seg en unik kultur som kilde til politisk legitimitet. Som en konsekvens av en slik tankegang, blir det nødvendig å se bort fra at

det kan finnes universelle verdier. Debatten om menneskerettighetene kan illustrere problemene forbundet med en slik kulturel relativisme.

Det er etter hvert blitt vanlig å påpeke at menneskerettighetene, så langt fra å være universelle, er oppstått i en bestemt historisk situasjon i en bestemt type samfunn: de har sin opprinnelse i vesteuropeisk naturrettenkning og opplysningstid, og ble spesielt utformet i siste halvdel av 1700-tallet. Rettighetstenkningen, idéen om at alle mennesker er født med bestemte ukrenkelige individuelle rettigheter, kan spores tilbake til en bestemt historisk epoke i europeiske og nordamerikanske samfunn. Derfor er det både etnosentrisk og historieløst å tro at menneskerettighetene alltid har vært der, at de er evige og allmenngyldige så å si. De er funnet opp av mennesker.

Antropologer har ofte gått inn for et relativistisk perspektiv på menneskerettighetene. Fagets metodologiske utgangspunkt, kulturel relativismen, går ut på at ethvert samfunn må forstås på sine egne forutsetninger - og bare helt unntaksvis er menneskerettighetene en del av disse forutsetningene i samfunn som er blitt studert av antropologer.

Indiaspesialisten Harald Tambs-Lyche (1988) har følgelig sammenlignet det vesteuropeiske og nordamerikanske ("vestlige") individbegrep med indiske oppfatninger av forholdet mellom person og samfunn, og finner at forestillingen om at bestemte rettigheter skulle være knyttet til individer, bygger på en særegen europeisk tenkemåte og filosofi. I India, skriver han, forestiller man seg forholdet mellom den enkelte og samfunnstotaliteten på en ganske annen måte, som ikke gir grunnlag for å tillegge den enkelte person spesielle rettigheter. Pliktene overfor fellesskapet veier tyngre enn rettighetene.

To andre antropologer, Louis Dumont (1980) og Marilyn Strathern (1992), som sammenligner det vestlige individbegrepet med henholdsvis India og melanesiske samfunn, har kommet til lignende resultater. Begge finner at dette individet, som anses å ha disse rettighetene, er en meget særegen kulturell konstruksjon. Både i India og i

Melanesia finnes et syn på den enkelte som vektlegger at han eller hun er et produkt av sosiale relasjoner og ingen frittsvevende, selvoppholdende og ukrenkelig "monade". Derfor blir det snarere fellesskapet enn individet som tillegges "rettigheter". Individet har følgelig snarere plikter enn rettigheter innenfor en slik tankegang.

I en omfattende studie av menneskerettighetene i krysskulturelt perspektiv, konkluderer Alison Dundes Renteln (1989), med at det ikke finnes noe empirisk grunnlag for å begrunne menneskerettighetene slik vi kjenner dem. Hun baserer denne konklusjonen på en sammenligning av data fra over hundre samfunn. De viser seg å være meget ulike på dette punktet, og de representerer ytterst varierte oppfatninger om hva som skal være en persons plikter og rettigheter i forhold til et større fellesskap. Bare i noen få samfunn, skriver hun, har man et begrep om en abstrakt "menneskehet" som angivelig skal omfatte alle klodens innbyggere. Hos mange folkeslag går ens lojalitet først til familien, så til den større slekten og deretter til landsbyen, men sjelden til noe videre, mer abstrakt fellesskap. I mange stammesamfunn har det vært dødsstraff for drap av landsbyfrender, mens drap av tilfeldige fremmede er blitt betraktet som en mindre forseelse.

Her må det presiseres at de omtalte analysene ser bort fra at det tyvende århundres moderniseringsprosesser har medført en spredning av europeisk kultur og tenkemåte som gjør det upresist å hevde at for eksempel "afrikanere" ikke har noe begrep om menneskerettigheter. Det finnes i dag millioner av afrikanere som går inn for både allmenn stemmerett, ytringsfrihet, flerpartisystem og lik rett til utdanning.

I stedet for å gå videre inn i dette problemområdet på en abstrakt og argumenterende måte, skal jeg ta det opp ved å presentere en del eksempler fra fleretniske samfunn hvor det kan være strid mellom gruppens krav og individets rettigheter. Dermed vil sentrale trekk ved det flerkulturelle dilemma komme til syne.

Flerkulturelle dilemmaer

Etniske minoriteter er ikke mer homogene enn andre kategorier av mennesker, og det kan derfor være viktige forskjeller mellom synspunkter og verdier innen minoritetsgrupper. På Mauritius viste det seg således på åttitallet at øyas ca. 170 000 muslimer (17% av befolkningen) var dypt uenige om et spørsmål som dreide seg om forholdet mellom likhet for loven og retten til å være forskjellig. Inntil 1987 hadde muslimene hatt anledning til å avgjøre familierettssaker i henhold til islamsk lov (sharia), selv når den stod i konflikt med mauritisk lov. I tiden før loven ble avskaffet ble det tydelig at mange muslimer, spesielt kvinner, var sterkt kritiske til den. Særbehandlingen av muslimene hadde i praksis gjort det lett for menn og nesten umulig for kvinner å oppnå skilsmisse. I dette tilfellet insisterte altså flertallet av minoritetens medlemmer på likhetsbehandling som statsborgere, i stedet for at minoritetens tradisjoner og skikker skulle respekteres.

Et lignende problem ble diskutert i Norge rundt årsskiftet 1990-91, og gjaldt landets lille sigøynerminoritet (på ca. 400 personer). I årevis hadde norske myndigheter uformelt tillatt sigøynerforeldre å ta barna ut av skolen i ung alder fordi gaze-skolen, altså den allmenne skolen, stod i motsetning til deres tradisjonelle levemåte. For å bli skikkelig sigøyner, ble det sagt, måtte barna være sammen med sine foreldre og lære skikker og tradisjoner av dem. Ikke overraskende ble det i løpet av debatten reist anklager mot den norske stat for at Barnevernet ikke hadde grepet inn mot disse foreldrene, som i praksis nektet barna en utdanning på lik linje med alle andre nordmenn.

Offentlige debatter av denne typen er vanlige i mange europeiske land. I Frankrike dreide en viktig debatt på slutten av åttitallet seg om muslimske pikers rett til å ha på seg et hodeplagg som signaliserte religiøs identitet på skolen. Franske skoler har helt siden revolusjonen i 1789 være ikke-konfesjonelle (dvs. verdslige), og det ble reagert mot et slikt åpent og godt synlig uttrykk for religiøs tro. Lignende saker har også vært debattert i Norge, blant annet med hensyn til sikhers rett til å gå med turban i det militære.

En viktig sak både i Storbritannia og i resten av verden, har dreid seg om toleransens grenser i forhold til muslimske fundamentalister, spesielt i sammenheng med Rushdiesaken. Salman Rushdie ble i 1989 dømt til døden in absentia av iranske myndigheter for å ha skrevet en bok (Sataniske vers) som ble ansett som blasfemisk. Skulle fundamentalistene innrømmes ytringsfrihet på lik linje med andre, eller skulle deres ytringer forbys? Og hvordan skulle man forholde seg til autoritære krav om sensur? I denne saken er det tydelig at den vestlige rettighetstenkningen er hegemonisk og besitter symbol- og definisjonsmakten. For islamistene var det ikke ytringsfriheten (som jo er en vestlig, individualistisk oppfinnelse) som stod på spill, men religionens ukrenkelighet. Liberal rettighetstenkning setter imidlertid ingen begrensninger i forhold til denne type utfordringer, og slik sett var konflikten en reell kulturkonflikt, preget av konfrontasjon mellom ulike verdier. I en slik konflikt kan det imidlertid bli påkrevet å velge side.

En mye omtalt type kulturkonflikt har handlet om æresdrap eller "blodhevn" som det av og til kalles. Selv om slike hendelser er ytterst sjeldne, har de fått store presseoppslag. En mye omtalt sak fant sted ved den norske byen Drammen på åttitallet. En familiefar fra landsbygda i Anatolia (sydlige Tyrkia), nylig innvandret til Norge, oppdaget at datteren hadde en elsker. Dermed beordret han sine to sønner å drepe elskeren for å gjenopprette familiens ære. De så gjorde, og alle tre - faren inkludert - ble dømt for drap. I slike saker trer kulturdimensjonen tydelig frem, og mange nordmenn trekker kanskje den raske slutning at "tyrkisk kultur" på dette området er uforenlig med norsk kultur.

Videre har det i flere land vært debattert hvorvidt innvandrere skulle ha anledning til å praktisere omskjæring av piker. I en del land er det nemlig generell enighet om at etnisk særpreget er akseptabelt så lenge det utspiller seg privat, det vil si mellom husets fire vegger. Tankegangen er her at likhet og fellesskap skal råde i offentlige sammenhenger, mens etnisk og kulturelt særpreget kan få fullt spillerom i private sammenhenger. Slik sett

burde omskjæring av piker uten videre kunne aksepteres som en familiesak. Imidlertid er det aldri lett å trekke en utvetydig grense mellom "det offentlige" og "det private". Er for eksempel religion offentlig eller privat? Det kan være begge deler. I mange europeiske land, inkludert Skandinavia, er det dessuten blitt vanlig å betrakte vold i hjemmet som et offentlig anliggende. Blant mange av innvandrerne er det derimot slektsgruppen som er ansvarlig for å håndtere slike saker, og inngrep fra det offentlige ville i så fall betraktes som et overgrep.

Politiske konflikter eller kulturkonflikter?

Konflikter av denne typen kan sees som politiske konflikter som dreier seg om forholdet mellom retten til likhet og retten til å være forskjellig innenfor et statlig politisk-juridisk system. Slike konflikter kan imidlertid også tolkes som kulturkonflikter som har å gjøre med ulike, kulturelt betingede syn på individets rettigheter, valgmuligheter og frihet.

De to første eksemplene som ble nevnt, nemlig praktiseringen av sharia på Mauritius og spørsmålet om sigøynerbarnas rett til samme type utdanning som nordmenn, tematiserer forholdet mellom individ og kollektiv. Avskaffelsen av den muslimske loven på Mauritius signaliserte at staten var det eneste kollektivet med rettigheter over individene; at den muslimske minoriteten ikke lenger kunne tilkjennes grupperettigheter fordi dette kunne gå ut over individets rettigheter. Den pragmatiske holdningen til sigøynerbarnas manglende skolegang signaliserer det motsatte, nemlig at sigøynerne som kollektiv har rettigheter over individet som endog gir dem rett, i visse sammenhenger, til å overtrumfe staten. Denne typen minoritetsrettigheter er de siste årene blitt mer vanlige i en del vestlige samfunn. Debatten om omskjæring av piker handler om det samme dilemmaet; hvorvidt en gruppe som kan påberope seg en bestemt kultur har rett til å følge sine kulturelle normer selv når de er i strid med normene nedfelt i statens lovverk. I utgangspunktet kan en slik holdning virke sympatisk nok, men den kan få absurde konsekvenser idet den insinuerer at enhver person kan tillate seg nær sagt hva som helst, gitt at handlingen kan begrunnes med hjemmel i en "kultur".

Den franske saken om retten til å bære muslimsk hodeplagg på skolen, turbansaken i det norske militæret og lignende disputer har ofte ført til at minoriteten har fått gjennomslag for sine krav, vel å merke når de ikke har gått ut over viktige prinsipper. Det har således vist seg forholdsvis uproblematisk å tillate norske rekrutter å bære turban som del av uniformen, og i Oslo finnes trikkeførere som også har fått anledning til å bære turban eller, med tanke på muslimske kvinner, som får dekke seg til med sjal. Grunnen til at den franske skolesaken var mer komplisert, var at det er et sentralt prinsipp i fransk skolevesen at religion skal holdes utenfor. Her er det relevant å merke seg at det slett ikke er sikkert at krav av denne typen ville ha blitt innfridd i landet kvinnene opprinnelig kom fra. I flere muslimske land ville man rent faktisk ha argumentert med at kvinnelige hodeplagg ikke hører hjemme på offentlige arbeidsplasser.

Rushdie-saken synes ved første blick å være et tydelig eksempel på en moralsk kulturkonflikt mellom vestlig og islamsk kultur. På den ene siden står vestlige liberalere som insisterer på retten til alle slags "frimodige ytringer" (som det er formulert i den norske Grunnloven). På den andre siden står islamske ideologer som går inn for at visse, blasfemiske ytringer skal forbys. For den første gruppen er friheten viktigst; for den siste gruppen er sannheten viktigst. Men også denne saken er komplisert og gjør det umulig å trekke raske slutninger om "forskjeller mellom kulturer".

Rushdie-saken er i vestlig presse overveiende blitt presentert som en kamp mellom demokratiske og autoritære ideologier, mer spesifikt mellom det demokratiske Vesten og de udemokratiske islamske samfunnene. Denne tolkningen er en sannhet med modifikasjoner. For det første var det delte oppfatninger i den islamske verden om Rushdie. Ingen av de tyrkiske religiøse organisasjonene, for eksempel, støttet dødsdommen. For det andre er det lett å gjenkjenne lignende konflikter innen det vi tenker på som vestlig kultur. Det finnes religiøse organisasjoner i land som de skandinaviske som går inn for innskrenkning av ytringsfriheten med tanke på blant annet pornografi, og i land som Norge er det allerede forbud mot å oppføre offentlig til

lovstridige handlinger som hasjrøyking.

Omtrent det samme kunne sies om den nevnte æresdrapssaken. Hadde drapet funnet sted i Tyrkia, ville myndighetene ha reagert omtrent på samme måte som de norske myndighetene gjorde, og kulturforskjellen mellom den urbane tyrkiske offentlighet og den anatoliske landsbygda er kanskje ikke mindre enn forskjellen mellom norsk offentlighet og de tyrkiske innvandrerne konflikten dreide seg om. I tillegg har lignende saker kommet opp uten at innvandrere har vært i bildet. En nærliggende norsk parallell til "tyrkerdrapet" er "Hadelandssaken" som skriver seg fra februar 1981, da to medlemmer av en nynazistisk organisasjon likviderte to frafalne, som ble betraktet som æreløse svikere. En tredjemann, som ble regnet som "hjernen" bak mordene, fikk den strengeste straffen - til tross for at han, nettopp som den tyrkiske faren, ikke selv deltok aktivt i drapene. Hadelandssaken kunne betraktes som en æresdrapssak så god som noen.

Det siste eksempelet er det mest interessante i forhold til vår diskusjon. Her ser vi tydelig det mest fundamentale paradokset ved den multikulturelle ideologi: Den forutsetter at "kulturer" er homogene og "har verdier", og ser bort fra at det finnes interessemotsetninger og verdikonflikter innen enhver "kultur". Det at en etnisk gruppes ledere påberoper seg bestemte verdier og tradisjoner, trenger ikke bety at alle gruppens medlemmer slutter opp om dem. Derfor kan det være risikabelt å tildele grupper rettigheter, for grupper er uvegerlig satt sammen av personer - gamle og unge, rike og fattige, menn og kvinner - som ofte har ulike interesser og verdier.

Kulturelle forsvarstaler

Det er vanskelig å argumentere prinsipielt mot at minoriteter og andre fremmede folkeslag skal få bevare sine skikker, språk og tradisjoner. Historien er jo full av eksempler på brutal og hensynsløs assimilering - kulturmord - av fremmede folk, og den nye relativismen må slik sett hilses velkommen. Men toleransen og det nyvunnede

kulturelle vidsynet begynner allerede å sette seg i halsen, både hos minoritetene selv og hos representanter for majoritetssamfunnet. Særlig i USA har kulturel relativismen utviklet seg til den rene farse, hvor enkeltpersoner mener å kunne tillate seg hva som helst på bakgrunn av sin påståtte kultur. I USA kalles denne strategien the cultural defense plea - den kulturelle forsvarsappell. Innen denne logikken vil lovbrudd begått av minoriteter kunne unnskyldes og forsvares fordi de angivelig ikke er brudd på de tradisjonelle normene innen lovbrüterens kultur. Det blir som med konemorderne på Trinidad i slutten av forrige århundre, som i retten hårdnakket hevdet at i tradisjonell hinduistisk landsbykultur er hustruen mannens eiendom, og han kan følgelig gjøre hva han vil med henne uten at rettsvesenet kan blande seg inn.

Den danske kultursosiologen Mehmet Ümit Necef (1992) har i denne sammenheng foreslått å skille mellom to former for rasisme: Den høyreorienterte, fascistiske rasismen, som fortolker alle slags forskjeller mellom menneskegrupper som medfødt under- og overlegenhet; og den venstreradikale, kulturel relativistiske holdningen, som finner unnskyldninger for alt hva medlemmer av "fremmede kulturer" foretar seg. Alt blir forklart med at "slik er deres kultur", og de blir ikke tatt på alvor som moralske personer. Dette er også en virkning av flerkulturell ideologi. Necef, som er tyrkiskfødt, tar sterkt avstand fra romantiseringen av innvandrer kulturer fordi denne ideologien gjør det vanskelig for innvandrere å bli moderne individer med fulle rettigheter. Langs de samme linjer argumenterer kanadieren Nino Ricci (1992), som betrakter den multikulturelle ideologien som en overgangsordning som gjør det mulig for innvandrere å fremme sine politiske rettigheter før de er klare for å delta i samfunnet som enkeltindivider.

Den multikulturelle ideologien er tveegget: På den ene side tillater den folk å være forskjellige. På den annen side gjør den det umulig for dem å få lik behandling. Generelt vil personer påberope seg kulturelle særtrekk bare når de selv har noe å tjene på det; ellers vil de gå inn for likhetsbehandling. Sorte sydafrikanere insisterer på å få lære engelsk på skolen akkurat som andre sydafrikanere, for ellers blir de ute av stand til å

konkurrere på like fot i arbeidsmarkedet. Bretonere i Frankrike insisterer på sin side på retten til å lære bretonsk, for fransk kan de allerede, og det bretonske språket kan utnyttes strategisk når de skal påberope seg regional selvbestemmelse på kulturelt grunnlag. (For ordens skyld: Dette er ikke et argument mot at bretonske barn og voksne skal få lære bretonsk!)

Den multikulturelle ideologien skaper altså sin egen kulturterrorisme; sin egen besvergende bruk av kultur og sin egen variant av ropene om grenser og renhet. Mange medlemmer av minoriteter ville foretrekke ikke å gå kontinuerlig omkring som minoritetsmedlemmer, men i samfunn preget av kulturel relativisme og flerkulturell ideologi får de ustanselig høre at de har en kultur og en tradisjon, og de har værsgod å være stolte av den!

Det viktigste problemet har i denne sammenheng å gjøre med individets rettigheter når disse kommer i konflikt med gruppens. For det er ikke uten videre gitt at en sønn av en pakistansk-norsk kjøpmann må følge tradisjonelle pakistanske verdier i ett og alt "for å opprettholde gruppens kultur". Kultur har jo nettopp den egenskapen at den forandrer seg, og for barn av innvandrere - første generasjons nordmenn - kan det meget vel være at "norske" verdier er mer aktuelle enn de "pakistanske". Dette kan gjelde blant annet retten til utdanning, retten til å velge eget yrke og retten til å velge ektemake. Bør samfunnet likevel gi minoriteter rettigheter som gruppe heller enn som enkeltpersoner? Av og til kan det være gode argumenter for å gjøre det, men man risikerer at en liten ledergruppe på den måten får stor makt over enkeltpersoner, som mister statens beskyttelse. Som en nordmann av pakistansk opprinnelse uttrykker det: -Vi betaler skatt og bidrar til landets nasjonalprodukt, og da må vi også ha krav på den samme beskyttelsen fra staten som alle andre innbyggere.

En spesiell type flerkulturelt dilemma dreier seg om juridiske rettigheter. Under rettssaken etter det ovenfornevnte tyrkerdrapet ble en sosialantropolog innkalt som

sakkyndig, og han presiserte at innenfor anatolisk landsbymoral kunne familiens ære bare gjenopprettes ved at synderen ble drept. Og ære er en sentral verdi i samfunnene rundt Middelhavet. Imidlertid fant ikke domstolen å kunne ta hensyn til en slik kulturell forsvarstale. Hadde den gjort det, ville man lett ha kunnet forutsi at senere tiltalte også, på rent strategisk grunnlag, ville påberope seg en kulturell tradisjon og bestemte kulturelle verdier for å få mildere straff enn ellers.

Grader av integrasjon

Diskusjonen så langt peker i retning av at kulturrelativismen bør støtes ut i det ytterste mørke, og at den bør erstattes av en likhetsorientert, rettighetsbasert, universalistisk moral på alle områder. Så enkelt er det nok ikke. Den foregående analysen kan riktignok leses som et forsvar for integrering av innvandrere og andre minoriteter. En slik integrasjon vil imidlertid ikke bety det samme som total kulturell homogenisering, og beviset på dette er at allerede majoritetsbefolkningen er kulturelt heterogen.

Det finnes to hovedpresiseringer av ordet integrering. Integrering kan brukes synonymt med assimilasjon, det vil si at minoritetens medlemmer gradvis mister sin selv-identifikasjon med gruppen og blir medlemmer av majoriteten; for eksempel har mange samer blitt nordmenn opp gjennom historien, og det finnes bygder på Finnmarkskysten som for 150 år siden var rent samiske og som i dag er rent norske uten at det har funnet sted nevneverdig inn- og utflytting. Integrering kan imidlertid også bety at minoriteten tilpasser seg majoriteten uten å gi opp sin kulturelle eller etniske tilhørighet. Det kan med andre ord være meningsfylt å snakke om grader av integrering. De fleste fjellsamer er i dag integrert i det norske samfunnet (de kan lese og skrive, betaler skatt og stemmer ved valg) uten at de dermed har mistet sin samiske identitet. I forhold til et komplekst moderne samfunn som det norske er det helt nødvendig å tenke at det finnes forskjellige måter å bli integrert på - både fordi ulike medlemmer av ulike minoriteter velger vidt forskjellige strategier og fordi det er et åpent spørsmål hva de skal integreres til. Noen vil svare "norsk kultur", og vil mene at innvandrerne bør leve som nordmenn. Innen det

norske etniske fellesskap, som mange nordmenn feilaktig anser som kulturelt homogent, finnes det rent faktisk store variasjoner, for eksempel når det gjelder noe så grunnleggende som prinsipper for barneoppdragelse. En slik variasjon er allment akseptert. Noen barn får en streng kristen oppdragelse, mens andre får en fri oppdragelse. Noen kommer fra lesende hjem og får dermed et skolemessig forsprang, mens andre kommer fra bokløse hjem hvor Ibsen er et fremmedord. Denne typen variasjon regnes ikke alltid som ønskelig, men det er uten tvil nødvendig å leve med den. Det finnes ikke så rent få måter å være norsk på. Om vi ikke krever av innfødte norske nordmenn at de skal marsjere i takt, ville det være urealistisk å kreve av innvandrere at de skal gjøre det.

Enkelte personer, enten de tilhører majoritet eller minoritet, vil velge den tradisjonstro vei og holde seg til familieidealer, nasjon og religion; andre vil sverge troskap til modernismens idealer om individuell mobilitet, fremskritt og opplysning; atter andre har bikket over i det postmoderne og er åpne for det meste. Disse tre hovedstrategiene finner vi både hos majoriteter og hos innvandrermajoriteter. Faktisk er det lett å se at en fundamentalistisk muslim i mangt og meget har mer felles med en fundamentalistisk kristen enn han har med en mer verdslig muslim. Det er med andre ord ikke nødvendigvis slik at de viktige kulturelle skillelinjene i samfunnet følger etniske skillelinjer.

Et beslektet spørsmål vedrører hvor langt likheten må strekkes for at den skal kunne anses som tilstrekkelig. I Forsvaret, som er en institusjon hvor likhet blant likemenn settes høyt (det er ikke for ingenting at uniformitet er et synonym for likhet), er det ingen som krever at alle rekruttene for eksempel skal snakke samme dialekt. Det finnes ikke røykere og røykere, drankere og avholdsfolk, kristne og hedninger i Forsvaret. De siste årene har det også vært et visst innslag av rekrutter som krever halal kjøtt (kjøtt fra dyr slaktet i henhold til islamske regler), og som nevnt er det blitt vedtatt at sikker skal få bære turban som del av uniformen. Til tross for disse variasjonene, tilfredsstilles

systemets krav om likhet - som altså ikke er så ekstreme at de utelukker enhver forskjell.

I tillegg flytter grensene mellom det offentlige og det private seg. Vold i hjemmet er nevnt ovenfor; bare for få år siden var dette regnet som en privat handling som staten hadde lite ansvar i forhold til, mens det i dag er lovstridig - enten volden rammer voksne eller barn. Skal man kreve at innvandrere skal tenke på nøyaktig samme måte som nordmenn her, eller kan de få dispensasjon fra enkelte av reglene?

I denne typen diskusjon er det viktig å unngå både overdrivelser og underdrivelser av kulturforskjellenes betydning. På den ene side er det, som vi har vist, misvisende å anta at det er vanntette skott mellom "kulturene" i Norge, at de helt og holdent har sin egen logikk og bare kan vurderes på sine egne premisser. Insisterer vi på at så er tilfellet, vil vi tilfredsstillte mange krav om å få være forskjellige fra minoriteten, men det vil gå på bekostning av retten til å være lik. Dessuten - og det er et merkelig paradoks ved fler-etniske samfunn - kan toleranse og minoritetsrettigheter virke tvangsmessig for individer. I samfunn hvor det legges stor vekt på forskjellene mellom grupper, gjerne innenfor rammen av en flerkulturell, tolerant ideologi, kan det bli vanskelig for personer å løsrive seg fra bestemte tolkninger av deres "kultur" eller "tradisjon". Personer som kanskje helst av alt bare ønsker å bli betraktet som moderne, frie individer, får da høre at de "egentlig" er tamiler, hinduer eller muslimer; at de har en kulturell tradisjon og tradisjonelle normer å leve opp til, og at de værsgod har å være stolte av det!

På den annen side risikerer vi, om vi ser bort fra at kulturforskjeller rent faktisk kan være viktige, en urettferdig behandling av mennesker som ser verden på en helt annen måte enn vi selv gjør, enten de er inuiter, kristne eller bønder. Nå er det ingen tvil om at de minoritetene, eller medlemmene av bestemte minoriteter, som krever særbehandling, er grupper som vil ha en eller annen fordel av forskjellsbehandling. Dels kan det være et presteskap eller annet lederskap som frykter at deres politiske posisjon blir truet dersom tankene om likhet og individuell frihet trenger inn i deres gruppe, men det kan også være

alminnelige familier som anser de vestlige frihetsidealene for å være både fremmedgjørende og demoraliserende. En generell normativ regel kan kanskje være at det er nødvendig å forstå verden omtrent slik den andre gjør det, før man tar moralsk stilling.

Moralsk likeverd og globalisering av moral

Det er ikke bare medlemmer av minoriteter som går inn for forskjellsbehandling på visse områder. Også medlemmer av majoriteten kan gjøre det, og de kan ha de mest aktverdige moralske grunner for det. Noen vil for eksempel hevde at det ikke er så alvorlig om enkelte innvandrermenn nekter sine koner å gå på norskkurs, for det er nå engang slik i enkelte kulturer at kvinner ikke skal delta på lik linje med menn i det offentlige liv. Eller også vil de unnskyldte innvandrere som er selvstendig næringsdrivende men unnlater å sende inn regnskap med at skjemaveldet er særnorsk og ikke en del av deres kultur.

Resultatet av en slik, utvilsomt velmenende tankegang, kan være en moralsk umyndiggjøring av innvandrere; enkelte har til og med kalt det "omvendt rasisme". Ved å hevde at innvandrere ikke kan avkreves de samme moralske standarder som oss selv, utdefinerer man dem i praksis fra vårt moralske univers. Dermed blir det umulig å diskutere moral med dem; man "forstår dem ihjel", synes synd på dem, og styrker i praksis muren mellom "oss" og "dem". Den nigeriansk-britiske kritikeren og redaktøren Adewala Maja-Pierce (personlig kommunikasjon) går således kraftig i rette med "multikulturalismen" innen kunsten, som han anser som et middel til å forsvare det kunstnerisk middelmådige og intellektuelt slappe.

Det blir med andre ord vanskeligere og vanskeligere å forsvare en relativistisk tenkemåte om "kulturer" i "flerkulturelle samfunn". Dette skyldes blant annet den historiske spredningen av rettighetstenkning, som er med på å bygge ned "moralske murer" mellom samfunn. Noen av de viktigste menneskerettighetsforkjemperne i vår tid er afrikanere - så hvordan kan man hevde at menneskerettighetene er europeiske? Samtidig kan det ofte

være nødvendig å tilpasse rettighetstenkningen til lokal kultur. Om vi går med på at det gode liv arter seg forskjellig innenfor forskjellige kulturelle kontekster, må vi også godta at forskjellige rettigheter kan være gyldige forskjellige steder. Et eksempel kan illustrere problemet.

Det var lenge en vanlig oppfatning blant forskerne at kvinner i tradisjonelle samfunn i Midt-Østen er undertrykte og avmektige: de får ikke søke jobb, de må gå med slør og dekke til kroppen, og de må generelt adlyde sin mann eller sine brødre. Dette synet ble utfordret og kritisert som etnosentrisk av forskere som viste at synet på det gode liv er et annet i disse samfunnene enn i våre egne. Disse kvinnene er glade over å slippe å gå ut i verden og søke arbeid, ble det hevdet, og de er også takknemlige over friheten fra fremmede menns grådige blikk. Dessuten kan de utøve ganske mye makt i hjemmet.

En tredje retning innen forskningen, som særlig har vært fremtredende de siste årene, har forsøkt å forene de to motstridende synene. Her er det blitt vist at samfunn i Midt-Østen ikke bare inneholder én "kultur" eller moral, men at forskjellige idéstrømninger møtes og konfronteres. Noen kvinner er faktisk undertrykt av sin familie og drømmer om større frihet; noen går med liv og lyst inn for det tradisjonelle samfunnets trygghets- og slektskapsverdier; noen er "frigjorte", vestlig antrukne karrierekvinner; mens atter andre slites mellom de ulike verdiene - mellom tryggheten og friheten, om man vil.

Antropologen Sissel Marie Neumayer gir et treffende eksempel på denne kompleksiteten, eller mangfoldet, fra sitt arbeid blant iranske flyktninger i Oslo (Neumayer 1993). På et tidspunkt ble hun invitert til et stort selskap. Etersom de andre gjestene kom fra et strengt muslimsk land, antok hun at festen ville ha et lite løssluppent preg ut fra våre begreper, og hun tok på seg en meget "tekkelig" kjole for anledningen. Da hun ankom, viste det seg imidlertid at de andre kvinnelige gjestene ikke bare var kraftig sminket og parfymert, men at mange av dem også var kledd i utringede, glinsende og definitivt utfordrende klær. Hendelsen fungerte som en påminnelse om at mennesker slett ikke er

kulturelt like selv om de "kommer fra samme kultur".

Et slikt perspektiv viser til fulle hvor komplisert det er å studere kultur og moral. Det er ikke tilstrekkelig å si at de og de har den og den kulturen og derfor tror på bestemte normer, men det er heller ikke tilfredsstillende å insistere uten videre på at alle mennesker skal ha nøyaktig den samme moralen.

Toleranse og empati

I romanen, eller reiseskildringen om man vil, *Donau* skriver Claudio Magris (1991 [1986]) at en fascist er en person som har bestevenner men ikke kan forstå at fremmede folk kan være like gode venner; som føler kjærlighet til sitt hjemsted men er ute av stand til å forstå at andre kan føle like stor kjærlighet til sitt, og så videre. Det kan derfor virke rimelig å foreslå at tilhengerne av menneskerettighetene, før de går ut i verden eller inn i ghettoen for å gjøre alle folkeslag til sine disipler, har plikt til å sette seg inn i disse folkeslagenes verdensbilde, kulturelle kontekst og forestillinger om livskvalitet. Da vil de trolig oppdage at så godt som alle folkeslag er splittet. Noen av deres medlemmer har gått på skolen og lest om individet; noen har lest om kvinners rettigheter i fjerne land; noen går inn for en marxistisk omveltning eller et liberalt flerpartisystem, noen er oppgitt over ledernes konservatisme, mens andre går inn for tradisjonen, og så videre. Forestillinger om individualitet og samfunnskritikk er like mye en del av Midt-Østens historie som fundamentalismen er det. Og som Salman Rushdie (1991) har skrevet, gjør man minoriteter en bjørnetjeneste ved å insistere på at menneskerettighetene er en "vestlig" oppfinnelse. Da gir man konservative krefter oppmuntring, og risikerer å støtte mennesker som går inn for autoritære tradisjoner i stedet for å støtte liberalere fra de samme gruppene.

Integrasjon i en moderne stat med liberal forfatning kan skape en dialogsituasjon hvor rettighetstenkningen blir den sentrale fellesnevner for de ulike gruppene - f.eks. kvinner, marxister, hinduer, homofile, arbeidere, jyder - som deltar. På noen områder vil folk bli

mer og mer like; på andre områder vil de bli mer og mer opptatt av sitt særpreg og av grensesetting. Det er denne prosessen Jonathan Friedman (1990) har beskrevet som en dobbel bevegelse, hvor kulturell ensretting eller homogenisering og etnisk fragmentering foregår samtidig. I denne sammenheng kan Mauritius kanskje fremstå som et mikrokosmos eller et bilde på den moderne verden: dette samfunnet er preget av motsetninger, mangfold og verdikonflikter, og man kan derfor ikke uten videre si hva samfunnet står for med hensyn til verdier og moral. Derfor må man ta stilling etter sin egen overbevisning, og en stillingstagen som bygger på "tradisjon" og "kultur" er ikke a priori bedre enn en som bygger på modernitet og rettighetstenkning. Den politiske konsensus i et samfunn som Mauritius - noen vil si selve samfunnet - bygger på individuelle rettigheter og likhet for loven. Det er vanskelig å forestille seg et annet prinsipp som hadde fungert.

Ovenfor nevnte jeg India som et samfunn der den vestlige rettighetstenkningen synes å være et fremmedelement. Derfor kan det være nødvendig å presisere at både marxistiske, feministiske, liberale og andre typer av individualistiske bevegelser har stor oppslutning i de moderne indiske samfunn. Slike grupperinger er ikke mindre autentisk indiske enn tradisjonelistene som drømmer om hinduistiske tusenårsriker der hierarkier og kastevesen holdes hellig.

"Etniske" konflikter

Så langt begrensningene ved den multikulturalistiske ideologi. La oss til slutt se nærmere på begrepet "etnisk konflikt", som i likhet med den multikulturalistiske tenkemåten overdriver betydningen av kulturforskjeller, og på ganske uansvarlige måter retter søkelyset ensidig mot etniske aspekter ved konflikter.

Selv i forskerkretser er det nå tilstrekkelig å si "etnisk konflikt" om den og den borgerkrigen, undertrykkende lovpraksis eller storbyopptøyer - og så tror man at man har forstått noe, at man faktisk har beskrevet en sosial og politisk realitet.

Men det er ikke nok å si om en konflikt at den er "etnisk". Ordet er mystifiserende, og kanskje burde det avskaffes i denne sammenheng. La oss derfor kort se på noen "etniske" konflikter, for å finne ut hvor "etniske" de i grunnen er.

Opptøyene i Los Angeles våren 1992 ble i pressen stort sett omtalt som "raseopptøyer". Det ble med andre ord påstått at sorte kaliforniere satte fyr på bygninger, rundstjal forretninger og banket opp blekansikter fordi de var sorte og de andre var hvite. Så fikk vi bakgrunnskommentarer fra eksperter som langt på vei støttet et slikt syn. Men sett at det var en annen forklaring? Sett at opprøret hadde noe å gjøre med en skjev fordeling av godene, en urettferdig rettspraksis og et krav om like muligheter?

Det er ingen tvil om at det foregår systematisk diskriminering av sorte i USA.

Bakgrunnen for opptøyene våren 1992 var som bekjent at tre hvite politimenn var blitt frikjent etter å ha banket opp en sakesløs og uskyldig sort mann, Rodney King. Men skyldes diskrimineringen at noen amerikanere er sorte? Eller skyldes det snarere at sorte amerikanere stort sett er fattige, og at en rasistisk ideologi er nyttig i arbeidet for å sørge for de forblir det? Forskjellen mellom de to synsvinklene er avgjørende. Det finnes nemlig noen millioner fattige hvite i USA også, samt ganske mange velstående sorte. Dersom sorte amerikanere var fattige fordi de var sorte, ville man måtte finne andre forklaringer på at mange hvite var fattige og at noen sorte tilhørte middelklassen. Altså: Opptøyene i Los Angeles skyldtes ikke raseforskjeller, men klasseforskjeller, som riktignok fikk sitt uttrykk som rasekonflikt.

En annen type "etnisk konflikt" finner vi i et land som Guyana. Landet har to partier med nesten identiske partiprogrammer; den viktigste forskjellen er at det ene representerer inderne og det andre den afro-karibiske befolkningen. Politikken i landet er svært polarisert og får i stor grad uttrykk som etniske konflikter. Inderne i Guyana, som ikke har hatt regjeringsmakt siden femtitallet (blant annet på grunn av utstrakt valgfusk), er

stort sett en marginal, fattig og politisk avmektig befolkningsgruppe. De sorte har ganske egenrådige hånd om politikken, de setter inn sine egne folk i styre og stell, de er sterkt overrepresentert i politiet osv. Det er ingen tvil om at samfunnsmotsetningene i Guyana får sitt viktigste uttrykk som etniske konflikter. Betyr dette at indere og sorte hater hverandre på grunn av forskjellig religion, hudfarge, skikker osv. - med andre ord at vi har å gjøre med en konflikt som i sitt vesen er etnisk? Naturligvis ikke. Guyana er en partikularistisk stat; det vil si at den drives på uformell, mafiøs klientbasis og ikke i henhold til formelle byråkratiske spilleregler. Godene er ujevnt fordelt, og det er ikke lik adgang til karrieremuligheter. Ytringsfriheten er begrenset, spesielt for indere. Det er dette konflikten handler om, ikke om etniske motsetninger. Det finnes mange andre samfunn, også i Syd-Amerika, som er preget av samme type konflikter uten at de får uttrykk som "etniske" konflikter.

Borgerkrigen i Jugoslavia, tamilenes frigjøringsbevegelse i Sri Lanka og sikhenes i Punjab, samt konfliktene i Nord-Irland og Israel--Palestina, kan beskrives som territorielle konflikter, altså kamp om politisk kontroll over et territorium: de har lite felles med opptøyene i USA og maktkampen i Guyana. Det eneste de har felles, og som gjør at de ofte blir lagt i den samme sekken, er at de får sitt uttrykk som "etniske" konflikter. Folk blir politisk mobilisert på etnisk grunnlag, men det de kjemper for er goder, makt og rettigheter - akkurat som alle andre grupper kjemper for goder, makt og rettigheter når de arbeider politisk. Den "multikulturalistiske" ideologien, som kan være velmenende nok, fungerer derfor avsporende i forhold til sentrale politiske debatter fordi den leder oppmerksomheten bort fra klasseforskjeller og kamp om politisk makt, og i stedet betrakter konfliktene som uttrykk for etnisitet eller kulturforskjeller.

Avsluttende bemerkninger: Forskjeller og likheter

Den foregående analysen viser at både like rettigheter og retten til å være forskjellig kan medføre diskriminering og urettferdighet. Insisterer man på felles sivile rettigheter som grunnlag for statsborgerskap og nasjonalitet, slik de franske revolusjonære gjorde,

risikerer man å undertrykke kulturelle minoriteter ved å tvinge dem til å innordne seg under regler, konvensjoner og hierarkier som er fremmede for deres tradisjon. Går man derimot inn for forskjellsbehandling, risikerer man å frata folk nettopp retten til like muligheter. Den sydafrikanske apartheidpolitikken er et eksempel på det siste; der ble afrikanere oppmuntret til å bruke sine egne språk, presumptivt av hensyn til deres kulturelle rettigheter, og ble dermed avskåret fra å delta i den nasjonale og internasjonale politiske debatt. I Norge har myndighetenes tolerante politikk overfor sigøynernes skeptiske holdninger til skole og utdanning medført at de fleste norske sigøynere er analfabeter. Før eller siden vil en sigøyner gå til sak mot den norske stat på et slikt grunnlag.

I tillegg kommer det at politiske ledere og andre vil bruke forestillinger om kulturelt særpreg bevisst for å styrke sine maktposisjoner. I en glimrende kritisk analyse av etnopolitikk i USA konkluderer Stephen Steinberg (1981) med at folk stort sett påberoper seg kulturel relativistiske idealer når de selv har noe å tjene på forskjellsbehandling, og at de ellers vil gå inn for likhet. Den sydafrikanske apartheidideologien var som bekjent dypt inspirert av antropologisk kulturel relativisme. Når man gjør kultur til politikk er det med andre ord fordi man selv har noe å tjene på det. "Tradisjon" og "autentisk kultur" har i våre dager en positiv klang, og kan brukes retorisk til å legitimere både privilegier og maktmisbruk. På den annen side skal vi ikke se bort fra at mange mennesker rent faktisk anser det som viktig å føle at de har et kulturelt ankerfeste og at deres identitet ivaretas politisk.

Et siste, beslektet problem ved den "multikulturalistiske ideologi" vedrører kulturell identitet i sin alminnelighet. Det finnes nemlig mange medlemmer av minoriteter som føler seg såre vel i moderne, individualistiske omgivelser, og som på ingen måte lengter etter røtter og kulturell renhet. Slik det ideologiske klimaet mange steder i verden er i dag, avtvinges man nærmest en kulturell identitet: man forventes å kunne definere seg selv i etniske termer, som f.eks. nordmann, pakistaner, hindu eller kreol. Mange

mennesker vil ha seg frabedt å bli kategorisert på denne måten, og vil foretrekke å være ustemplede enkeltpersoner. For mange "kulturelle kreoler" i alle verdenshjørner, som trives i spenningsfeltet mellom forskjellige kulturelle strømninger, fortøner kravene om kulturell identitet seg som den rene terrorisme. De individuelle borgerrettighetene, deriblant menneskerettighetene, kan derfor være et godt uttrykk for en samfunnsmessig fellesnevner: de setter normative rammer som alle slags kulturelle variasjoner kan utspille seg innenfor, og garanterer mot innblanding fra autoritære kulturalister. De er ikke universelle, men med tanke på hva som er alternativene, vil mange av oss foretrekke dem. Dersom respekt for menneskerettighetene påtvinges for eksempel de gamle menn som leder Mauritius' muslimer, vil noe av den kulturelle variasjon i verden utvilsomt gå tapt, men det er ikke dermed sagt at den samlede mengde av lykke i verden synker.

Kulturrelativismen gir ingen moralske råd. Den kan bare fortelle oss at verden ser forskjellig ut fra forskjellige ståsteder. Å gjøre kulturrelativismen til moralsk rettesnor vil i siste instans innebære at man gir avkall på enhver moral: da vil man komme til å godta hva som helst, bare det kan begrunnes ut fra en eller annen "kultur". I våre dager er en slik posisjon jevn god med ingen posisjon.

Referanser

Anderson, Benedict: *Imagined Communities*. London: Verso 1983.

Blom, Jan-Petter: "Ethnic and Cultural Differentiation." I Fredrik Barth, red.: *Ethnic Groups and Boundaries*. Oslo: Universitetsforlaget 1969.

Dumont, Louis: *Homo Hierarchicus*, TEL edition. Chicago: University of Chicago Press 1980.

Eidheim, Harald: *Aspects of the Lappish Minority Situation*. Oslo: Universitetsforlaget 1971.

Enzensberger, Hans Magnus: *Den store vandringen*. Overs. Dag Biseth. Oslo: Cappelen 1993.

Eriksen, Thomas Hylland: *Communicating Cultural Difference and Identity. Ethnicity and Nationalism in Mauritius*. Oslo: Occasional Papers in Social Anthropology 1988.

- *Veien til et mer eksotisk Norge*. Oslo: Ad Notam Gyldendal 1991.

- "Multiple Traditions and the Question of Cultural Integration." *Ethnos*, 54. årg., nr. 1-2 (1992).

- *Kulturterrorismen*. Oslo: Spartacus 1993.

Friedman, Jonathan: "Being in the World: Globalization and Localization." I Mike Featherstone, red.: *Global Culture. Nationalism, Globalization and Modernity*. London: SAGE 1990.

Gellner, Ernest: *Nations and Nationalism*. Oxford: Blackwell 1983.

Gros-Louis, Max: *Le premier des Hurons*. Village Huron, Québec: Réserve indienne 1981.

Hobsbawm, Eric: *Nations and Nationalism since 1780*. Cambridge: Cambridge University Press 1989.

Hobsbawm, Eric og Terence Ranger, red.: *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press 1983.

Magris, Claudio: *Donau*, overs. Kjell Risvik. Oslo: Cappelen 1991 [1986].

Necif, Mehmet Ümit: *Etnisk Kitsch*, magisteravhandling, Odense Universitet 1992.

Neumayer, Sissel Marie:

Renan, Ernest: *Qu'est-ce qu'une nation?* Paris: Presses Pocket 1992 [1882].

Renteln, Alison Dundes: *International Human Rights: Universalism versus Relativism*. London: SAGE 1990.

Ricci, Nino: "Questioning Ethnicity", *Alphabet City* nr. 2 (1992).

Roosens, Eugene E.: *Creating Ethnicity. The Process of Ethnogenesis*, s. 155. London: SAGE 1990.

Rushdie, Salman: *Imaginary Homelands*. London: Granta 1991.

Steinberg, Stephen: *The Ethnic Myth: Race, Ethnicity and Class in America*. New York: Atheneum 1981.

Strathern, Marilyn: *After Nature: English Kinship in the Late Twentieth Century*. Cambridge: Cambridge University Press 1992.

Tambs-Lyche, Harald: "Kulturrelativisme og kulturarroganse. Sosialantropologiske perspektiver på menneskerettighetene." I Bernt Hagtvet, red.: *Menneskerettighetene som forskningstema og politisk utfordring: Internasjonale perspektiver*. Oslo: Ad Notam Gyldendal 1988.

Williams, Raymond: *Keywords*. London: Fontana 1976.