



Veien til et mer eksotisk Norge:

En bok om nordmenn og andre merkelige folkeslag

Thomas Hylland Eriksen
Oslo: Ad Notam 1991.

Denne boken er nå utsolgt fra forlaget, og følgelig kan jeg uten skrupler legge den ut på nettet i sin helhet. Selv om det gudhjælpemeg er snart åtte år siden den var ferdigskrevet, synes jeg i all beskjedenhet ikke at den er blitt uaktuell, selv om den innimellom kan være irriterende overpedagogisk i formen. God lesning! (THE, Oslo, 1998)

Innhold

Forord

1. Innledning: Vårt flerkulturelle fedreland
2. En krympende verden
3. "Rasister" versus "fanatiske muslimer"
4. Finnes kulturer?
5. Dype og grunne kulturkonflikter
6. Må jeg like islam?
7. Desentraliser moralen!

Litteratur

Forord

Denne boken handler om spørsmål som har opptatt meg i flere år. Det dreier seg om hvilke muligheter vi har til å gjøre Norge til et fungerende flerkulturelt samfunn, om gyldigheten av våre moralregler i en verden hvor det finnes mange forskjellige moralske sannheter -- og, mer presist: i hvilken grad det er mulig å takle kulturkonflikter uten at noen av partene blir skadelidende.

Mine refleksjoner omkring disse spørsmålene er blitt formet gjennom samtaler med venner og kolleger. Noen skal nevnes uttrykkelig. Harald Eidheim lærte meg å tenke fornuftig om etnisitet. Tord Larsens krysskulturelle analyser av moral har blant annet stimulert mitt hemmelige ønske om å erklære meg som kulturimperialist. Med Syphilia Morgenstjerne, Iver B. Neumann, Jon Erland Madsen og Leonard Borgzinner har jeg i flere år ført spennende samtaler om kulturkontakt og demokratiske dilemmaer. Nærkontakt med den norske statens praksis i forhold til innvandrere har jeg først og fremst gjennom Kjersti Larsen, Ada Engebrigtsen og Inger-Lise Lien, og Kim Johnson brukte måneder av sitt liv på å overbevise meg om at etniske kulturforskjeller ikke er den eneste grunnen til at Trinidad er så merkelig. Ingen av nevnte personer har lest manus, og alle skal derfor holdes skadefrie. Lest manus har derimot Halfdan W. Freihow, som skal ha takk for sin konstruktive tilbakemelding.

Oslo i november 1990

Thomas Hylland Eriksen

1. Innledning: Vårt flerkulturelle fedreland

Forsommeren 1988 skrev landets løssalgspresse om et bandeoppgjør mellom to ungdomsgjenger i en av Oslos drabantbyer. Det uvanlige ved feiden var at begge gjengene hadde rekruttert sine medlemmer blant ikke-europeiske innvandrere: det var tale om en "vietnamesisk" og en "pakistansk" guttebande. Kanskje var dette den første gangen en bred norsk offentlighet ble oppmerksom på at det finnes flere slags innvandrere, og at de kanskje er like forskjellige seg imellom som de er forskjellige fra oss!

Året etter fikk ayatollah Khomeinis "dødsdom" over forfatteren Salman Rushdie halve verden -- halve Norge inkludert -- til å føre en flere måneder lang debatt om islam, ytringsfrihet og det moderne samfunn. Så, våren 1990, kom debatten om "innvandrerkriminalitet", der det ble hevdet at det er større kriminalitet blant innvandrere enn blant nordmenn. Sinnene nådde raskt kokepunktet, og ikke før hadde denne debatten ebbet ut, så hevdet en profesjonell innvandringsforsvarer at en del ikke-europeiske menn hadde et kulturelt betinget syn på kvinner, og at deres kulturelle bakgrunn derfor kunne bidra til å forklare at de voldtok norske kvinner. Krangelen om dette kontroversielle utspillet raste i uker, i og utenfor massemediene. Skyttergravene var mer overfylte enn noen gang før. Noen måneder etter, i oktober 1990, beskyldte en ledende byråkrat landets asylsøkere for å være griske og kravstore, og dette inspirerte også til krakilske utbrudd på begge sider. I samme periode holdt den kvasi-nazistiske Norge-for-nordmenn-ideologen Myrdal nasjonalistiske møter der han kunne, men han ble ofte stanset av sint, anti-rasistisk ungdom - mens Staten på sin side ufortrødent fortsatte sin kampanje for "et fargerikt fellesskap".

Slike medieskapte glimt inn i forholdet mellom nordmenn og ikke-europeiske innvandrere gir et mangetydig bilde. De viser oss toppen av et isfjell, men de ulike propagandafraksjonene er dypt uenige om hvordan isfjellet ser ut under vannflaten. Sikkert er det iallfall at spørsmål som handler om innvandring fra ikke-europeiske samfunn opptar oss nordmenn i usedvanlig grad. "Alle" har sterke meninger om innvandrere. "Alle" er enten for eller mot det flerkulturelle samfunn. Fra det ene hold ropes det i megafon om at nå må vi se å skaffe oss en million ikke-europeiske

innvandrere; fra den andre siden av minefeltet brøles det at vi må stanse den muslimske invasjonen av landet vårt før det blir for sent. Mens invektivene hagler - uten å forløses av en edruelig debatt om prinsipielle spørsmål - vokser det i stillhet frem bydeler og miljøer som kan fortelle oss at vi har permanente kulturelle minoriteter i dette landet. For eksempel begynner det å bli tydelig for alle som krysser Grønlands Torg at deler av Oslos indre by har fått et kulturelt blandingspreg av blant annet tyrkisk, pakistansk, norsk og indisk opprinnelse. Det tales mange språk i gatene; ulike guder tilbes i hjem og religiøse sentere; her er kvinner med slør og kvinner i miniskjørt, orientalske storfamilier og norske énmannshusstander; og i forretningene selges indiske filmmagasiner og alskens eksotiske krydder side om side med norske jordbær og dansktegnede donaldblader. Disse bydelene viser tydelig at det slett ikke er sant at "de" vil bli akkurat som "oss", bare de får litt tid på seg - de bevitner at kulturell egenart kan overleve i eksil i generasjoner, og at det er på høy tid at vi begynner å tenke på ikke-europeiske innvandrere som permanente minoriteter. For oss nordmenn, som i århundrer har hatt vår eneste skikkelige etniske minoritet - samene - i trygg avstand på fjerne vidder, er dette en leksjon vi er trege til å tilegne oss. Vi er ikke vant til å omgås folk som lever og tenker forskjellig fra oss selv, og derfor har hysteriske utbrudd dessverre vært regelen snarere enn unntaket i debatten om vårt flerkulturelle fedreland.

Debatten som uteble

I denne situasjonen ligger stoff til en av tidens viktigste norske debatter, som ellers har et nært slektskap til andre viktige debatter som har fått en nesten like sørgelig skjebne, nemlig debattene om EF-medlemskap og norsk utviklingsbistand.

Politikerne holder stort sett munn om de prinsipielle spørsmålene som har med innvandring å gjøre. I "konservative" medier er det en tendens til at problemene forties - om vi ser bort fra de utilslørt sjåvinistiske publikasjonene, som mer og mer direkte spekulerer i mangelen på edruelig informasjon ved å knytte trygdemisbruk, narkohandel og generelt moralsk forfall til nærværet av ikke-norske mennesker i dette landet. I "radikale" medier fremstilles det hele temmelig lettvent som en manikeisk kamp: de som er mot "rasismen" representerer de gode krefter, mens "rasistene" defineres som onde. Varme, triste brune øyne møter oss regelmessig i den innvandringsvennlige pressen, side om side med sjokkerende avsløringer av hemmelige nazistiske celler der jødehatet holdes hellig og medlemmene har stygge

frisyrer og dårlig diksjon. Her oppfattes "rasismen" som en "ting" som må bekjempes - en moderne demon som har besatt store deler av folket.

Med andre ord har vi her å gjøre med en typisk norsk moraldebatt, komplett med ferdig definerte skyttergraver og en sørgelig mangel på ethvert saklig skille mellom sak og person - ja, i bunn og grunn er selve saken fraværende, dersom vi nå kan være enige om at saken handler om problemer som kan oppstå i møter mellom norske mennesker og ikke-norske mennesker. Den direkte eller indirekte innvandreriendtlige pressen nekter å betrakte det norske samfunn og vår behandling av fremmede folk kritisk. Kanskje er dette nøkkelen til høye opplagstall, det er i alle fall ikke særlig stimulerende for en diskusjon om kulturelle forskjeller. "Radikalerne" ønsker for sin del neppe større islamsk innflytelse i det norske samfunn, all den tid islam normalt representerer moralverdier som ligger minst like fjernt fra deres egne som høyrefløyen i norsk politikk. Norgesmestrene i innvandrervennlighet later som om de snakker om innvandrere; i virkeligheten snakker de faktisk bare om seg selv. De klasker seg selv på ryggen og er såre tilfredse med sin egen moralske godhet. Denne holdningens bakside er selvforakten.

De som er mot innvandring (de sier det sjelden åpent, for da blir de støtt ut i det ytterste mørke som en slags nazister) frykter for sine egne skinn; de som er for innvandring vil gjerne fremstå som gode medmennesker. Hva som burde ha blitt en rik og allsidig debatt om landets kulturelle fremtid, om vår plass i verdenssamfunnet og om frykt, toleranse, likegyldighet, moral og mange andre viktige emner, er i stedet blitt et politisk minefelt ladet av implisitte betydninger - et intellektuelt goldt område der fornuftig meningsutveksling er umuliggjort utenfor små lukkede kretser. Sinnene koker og misforståelsene florerer i begge leire, for ingen av partene - kanskje minst av alt forsvarerne av en forholdsvis liberal innvandringspolitikk - har loddet dypt nok i problemet. Innen den typiske sosialistiske moral dualismen, hvor verden deles inn i slemme og snille mennesker, er det nemlig ikke plass til noen forståelse av gjennomsnittsnordmannens frykt og avsky overfor det han ikke kjenner, ettersom godhetens selvutnevnte voktere gjør alt de kan for å fortrenge de samme tendensene i seg selv. Husk at vi her snakker om en politisk generasjon som har gjort det til et hedersmerke å ha vært tilhenger av Stalins og Pol Pots massakrer, samtidig som de har gjort det umulig for Hitlers tilhengere å få jobb som sperrevakter på T-banen!

Det er sannsynlig at de utsagn om fremmedarbeidere og flyktninger som gjengis i massemediene gjennomsnittlig uttrykker en mer positiv holdning til dem enn hva den gjennomsnittlige nordmann gjør overfor sine venner: En større undersøkelse har vist at flertallet av nordmenn er tilhengere av fortsatt innvandringsstopp (FAFO, 1990), mens en forskningsrapport om mobbing på arbeidsplassen (FAFO, 1987) viste at fremmedarbeidere fra ikke-europeiske områder var spesielt utsatt for mobbing. Det har definitivt ikke tjent debatten at motstanderne av ikke-norsk kultur nærmest har fått munnkurv, for om vi ønsker å skape større forståelse, må vi også forsøke å forstå dem vi regner som våre motstandere - enten det er tale om fundamentalistiske muslimer eller grinebitere som vil sende norsk-pakistanerne tilbake. "Rasistene" må møtes på sin hjemmebane om det skal være håp om å overvinne dem.

Spørsmålene som har å gjøre med innvandring fra fattige land besvares ikke ved at vi finner ut hvem som er "for" og hvem som er "mot" innvandring, eller ved å bruke ord som "rasisme" på besvergende måter. Ennå har saken viktige sider som overhodet ikke er blitt diskutert offentlig. Denne boken inneholder en del forslag om hva som bør diskuteres (foruten at den viser hvordan det kan gjøres), - og hva om vi for en gangs skyld forsøker å glemme spørsmålet om hvem som er onde og hvem som er gode?

Vitsen med denne boken

Med denne boken har jeg to hensikter. For det første er den et forsøk på å rydde opp i en forvirret og forvirrende samtidsdebatt om innvandring og kontakt mellom representanter for ulike kulturer. Dette skal jeg gjøre ved å presentere en del begreper, eksempler og tenkemåter fra sosialantropologi og beslektede disipliner, for at de skal kunne hjelpe oss å tenke på en mer presis måte om aktuelle politiske spørsmål.

Bokens andre hensikt er av moralsk-politisk art, og jeg går her inn for et syn som går ut på at innvandring er en logisk nødvendighet, en moralsk forpliktelse og et kulturelt gode, og at kulturelt mangfold ikke trenger å utgjøre noen trussel mot den norske egenart - ja, at det faktisk kan være med på å styrke det særnorske fordi vi oppdager hvem vi selv er gjennom kontraster. Dette argumentets moralske grunnlag er en

viktig strømning i vår egen europeiske tradisjon, nemlig den humanistiske, som ikke nødvendigvis deles av alle innvandrerne jeg skriver om. Som svar på utfordringen fra kulturkonfliktene mellom innvandrere og nordmenn, foreslår jeg ghettoen som en praktisk løsning. En samfunnsmodell som aksepterer at grupper lever atskilt i ghettoer, tar hensyn til minoritetenes rett til å beholde sentrale aspekter ved sin kulturelle egenart. Kulturkontakt regner jeg for et gode, men den bør ikke tvinges på folk, enten de er født i Norge eller i Tyrkia - og dette kan vi unngå dersom vi slutter å tenke på ghettoer som noe ubetinget negativt. Her preges argumentasjonen naturlig nok av forfatterens egne moralske anliggender, men forhåpentligvis åpnes det likevel for dialog på tvers av våre politiske subkulturer. Det er mitt forsett å unngå autoritær moralisme, og til gjengjeld krever jeg åpenhet fra leserne.

Jeg skal beskrive fremmedhat og fremmedfrykt fra to ståsteder; fra innsiden, slik den flerkulturelle verden ser ut for dem som misliker den, og fra utsiden, gjennom en skisse av det historiske forløp som har skapt det nåværende flerkulturelle miljøet i Europas storbyer, og ved å se nærmere på hvordan kulturelle forskjeller kan føre til ulike typer av konflikter. Det er først og fremst dagens norske samfunn som skal oppta oss, og de eksotiske eksemplene - fra Toronto til Mauritius - er ment å kaste lys over den. Her er det ikke de små, ytterliggående fløygruppene av typen "Stopp innvandringen" og Folkeaksjonen mot innvandring (FMI) som har det største krav på interesse. Slike grupper er nemlig selv marginale, atypiske minoriteter. Atskillig mer interessant, og vanskeligere, er det å gå den gjengse norske tenkemåten - vanetenkningen - omkring fremmed kultur etter i sømmene. Her vil vi raskt oppdage at ukritisk vanetenkning ikke er noe særtrekk for kritikerne av innvandring.

Den franske antropologen Claude Lévi-Strauss har sagt at ethvert samfunn må finne sin egen likevekt mellom isolasjon og kontakt med andre samfunn for å kunne realisere sitt kreative potensiale. Dersom kontakten er for utstrakt, blir man oppslukt og forsvinner, - eller man mister i det minste kontroll og oversikt over sine egne kunnskaper og ferdigheter. Dersom isolasjonen er for sterk, stagnerer samfunnet; det blir gående på tomgang og forhindres fra å utvikle sitt iboende potensiale. Fra Lévi-Strauss' påstand kan vi trekke den slutning at man ikke uten videre kan hevde at kontakt mellom kulturelt ulike samfunn er enten av "det gode" eller av "det onde". En viktig politisk og forskningsmessig oppgave er det derfor å utforske konsekvensene av

kulturkontakt i Norge i dag, for bedre å forstå hva problemene bunner i. Det er langt fra alle disse konfliktene som skyldes misforståelser eller dårlig krysskulturell forståelse; det kan også være tale om ulikheter i makt og faktiske kulturelle motsetninger, som det er langt vanskeligere å beherske og løse administrativt. Innsikten om at det faktisk kan finnes uforenlige aspekter ved ulike kulturelle væremåter, ligger under mye av den senere argumentasjonen, og den er avgjørende for det forslaget til løsning som skal presenteres.

Det som skal oppta meg er disse generelle spørsmålene:

- Hva betyr det når vi sier at det norske samfunn er blitt flerkulturelt?
- Hvorfor er etniske eller kulturelle konflikter så utbredte, globalt og lokalt sett?
- Hva må til for at vi skal kunne opprettholde et fungerende flerkulturelt samfunn i Norge?

Neste kapittel gjør kort rede for hvordan den multi-etniske situasjonen oppstod (og fortsetter å utvikle seg). Her skisseres hvordan og hvorfor etterkrigstiden har sett fremveksten av et verdenssamfunn som i visse henseender blir mer og mer flerkulturelt; det beskrives hvordan verden er skrumpet inn etter kolonitiden og hvilken betydning moderne kommunikasjonsmidler har hatt i å oppløse tidligere veldefinerte grenser mellom kulturelle tradisjoner. Deretter plasseres dagens etniske konflikter historisk gjennom en presentasjon av de vanlige europeiske måtene å tenke om fremmed kultur på.

I tredje kapittel diskuteres spørsmålet om hvorfor det er slik at forskjellige folkeslag ofte er fiendtlig innstilt til hverandre. Jeg skal her vise hvordan klisjémessige, stereotypiske, oppfatninger om innvandrere blir skapt; hvorfor de er gale, hvorfor de er nødvendige - og hvordan de kanskje likevel kan forandres.

I fjerde kapittel belyses det vanskelige ordet kultur, som er blitt et ord de fleste av oss bruker uten å tenke nærmere over hva det kan bety. I en viss forstand er det mulig å si at kultur både finnes og ikke finnes. På den ene side kan vår kulturelle bakgrunn langt på vei forklare hvorfor vi handler og tenker som vi gjør, men på den annen side er hvert individ unikt og handler fritt. Denne tvetydigheten i det menneskelige liv utforskes, og det skal argumenteres for at kulturelle forskjeller kan være

grunnleggende og må tas på alvor i situasjoner hvor mennesker med forskjellig kulturbakgrunn møtes - selv om de også må regnes som ansvarlige mennesker.

Femte kapittel begynner med en beskrivelse av innvandrernes møte med Norge. Deretter skal jeg beskrive hvilke ulike typer av konflikter som kan oppstå, og i denne sammenhengen skilles det mellom grunne og dype kulturkonflikter. De grunne konfliktene kan løses i et felles språk, og det skyldes som regel misforståelser og maktforhold. De dype konfliktene er desto vanskeligere å håndtere.

I sjette kapittel går jeg nærmere inn i de moralske dilemmaene og konfliktene som kan oppstå i et flerkulturelt samfunn. Denne dype konfliktformen anses som den mest grunnleggende type kulturkonflikt, og fortjener derfor detaljert behandling. Den store moralske utfordringen er her å klare å gi avkall på bestemte, fasttømrede synspunkter for slik å kunne ta problemområdet alvorlig i hele sin fylde. Det vil vise seg at mangel på kulturell stabilitet, og en mer eller mindre selvbevisst jakt på kulturell identitet, både kan skape toleranse og fiendskap mellom nordmenn og innvandrere. Her presenteres den "postmoderne holdning" som en type liberalitet trukket ut i det absurde. En slik holdning avviser absolutte moralske begreper; alt betraktes som historisk og kulturelt betinget. Resultatet er en type nihilisme som mange tilhengere av innvandring er ofre for, ofte uten at de selv er klar over det. Som alternativ går jeg her inn for en moderat kulturimperialisme hvor det er mulig å gå inn for bestemte oppfatninger om hva som er riktig og galt.

I siste kapittel undersøkes hvilke praktiske muligheter vi har til å lykkes i å skape et fungerende flerkulturelt samfunn. På bakgrunn av diskusjonen i de foregående kapitlene skal jeg her foreslå noen pragmatiske retningslinjer for kulturkontakt som både garanterer minoritetskulturen sin overlevelse, og som representerer et konsekvent verdisyn. I første omgang må vi revurdere begrepene våre om hva det vil si å være norsk. Dersom det er umulig å være muslim eller neger og samtidig norsk, da er det flerkulturelle samfunn dømt til å mislykkes. Her skal jeg gå inn for å desentralisere moralen, og den praktiske løsningen er ghettobyen. Ordet "ghetto" kan nemlig ha en positivt ladet betydning, og dette akter jeg å vise.

Sosialantropologi og politikk

Som samfunnsviter må jeg forsvare min bruk av forskningsmateriale, ettersom det igjen er blitt vanlig å skille skarpt mellom vitenskap og politikk. Med andre ord er idealer om moralsk verdinøytralitet i forskningen igjen på moten, etter at den "kritiske" trenden fra 60- og 70-tallet ble borte da jappetiden nådde universitetene på midten av 80-tallet. Med visse forbehold slutter jeg meg til tanken om at forskning bør skilles fra politikk og moralisering så langt det lar seg gjøre. I denne boken blander jeg en populærvitenskapelig fremstilling med politiske utsagn som ikke nødvendigvis følger logisk fra de samfunnsvitenskapelige innsiktene som presenteres. Derfor er det kanskje tryggest å lese boken som et politisk partsinnlegg, selv om den i stor grad henter sitt stoff fra sosiologiske og antropologiske forskningsresultater.

Til tross for dette forbeholdet er det min overbevisning at også sosialantropologien i seg selv, som "ren vitenskap", er velegnet til å skape moralsk forståelse og sosiale fellesskap på tvers av kulturelle grenser. I et intervju spurte jeg en av fagets nestorer, professor Fredrik Barth, hva som var det viktigste vårt fag hadde å lære bort. Under "studentopprøret" rundt 1970 og senere hadde Barth profilert seg som kritiker av den utbredte forestillingen om at samfunnsvitenskapene hadde en "progressiv samfunnsfunksjon" eller iboende "frigjørende" egenskaper. Han insisterte på at vitenskapelig kunnskap om kulturell variasjon hadde en egenverdi som ikke kunne reduseres til politikk. Til mitt spørsmål svarte professor Barth imidlertid at det viktigste vi som mennesker kan lære av sosialantropologien, er at ingenting ved vårt levesett og våre ideologier er "naturgitt" eller eviggyldig. -Kunnskap om andre kulturer viser oss at alt kunne ha vært svært annerledes, og at vår måte å organisere våre liv på bare er én av mange mulige samfunnsformer, sa Barth.

I dag trenger vi ikke å reise til Melanesia eller Afrika for å bli konfrontert med fremmed kultur. Det eksotiske er midt blant oss, i form av fremmede matskikker, språk og klesdrakter, - og på en mer fundamental måte i form av mangeartede sedvaner, slektssystemer og måter å tenke om verden på. Denne nye flerkulturelle situasjonen er en spennende utfordring, ikke bare for forskere, men for oss alle som mennesker. Kulturelle forskjeller og kulturkonflikter kan riktignok studeres antropologisk, men de må løses sosialt og politisk, og det er slett ikke sikkert at en antropologs vurdering av et konkret problem er bedre enn en legmanns. For

fagkunnskapen gjør ikke antropologene til moralske spesialister, skjønt den forhåpentligvis gjør oss i stand til å stille visse typer av spørsmål på mer presise måter enn det som er vanlig. Dette håper jeg at denne boken kan være med på å vise.

2. En krympende verden

Dette kapitlet legger premissene for den senere diskusjonen. Med forskjellige slags eksempler vises det hvordan mennesker over hele verden angår hverandre. Et historisk sveip over kontakten mellom europeere og andre folk følges av fakta om bakgrunnen for innvandring samt refleksjoner over det spesielle ved vår tids "globale kultur", foruten en beskrivelse av europeiske og spesielt norske oppfatninger av fremmede folkeslag. Til slutt presenteres fire argumenter av varierende kvalitet for innvandring og kulturkontakt.

Iallfall siden de store oppdagelsers tid har interkontinentale reiser vært forholdsvis utbredte. Fra slutten av 1400-tallet av utvandret millioner av europeere og afrikanere med eller mot sin vilje til Den nye verden; store grupper av kinesere slo seg i samme periode ned i strategisk beliggende havner i Sydøst-Asia; afrikanske kolonister fra det nåværende Zimbabwe og Mosambik ankom det nåværende Natal (Syd-Afrika) omtrent samtidig som nederlandske og franske kolonister i det 17. århundre; i forrige århundre ble den skandinaviske og irske landsbygda nærmest avfolket til fordel for den nordamerikanske Midtvesten, samtidig som flere millioner indere fra provinsene Bihar og Uttar Pradesh dro til Det britiske imperiums sukkerkolonier i et forsøk på å forbedre sine elendige livsvilkår; -- og det finnes mange flere eksempler på omfattende folkevandringer i nyere tid.

Etterkrigstidens arbeidsvandring og flyktningstrømmer fra syd til nord representerer med andre ord ikke uten videre en ny fase i menneskehetens historie. Likevel er det trekk ved dagens verdenssamfunn som gjør lange reiser i vår tid avgjørende forskjellige fra hva de var for bare hundre år siden.

Reising som eventyr og som rutine

Fremfor alt var reising inntil ganske nylig kostbart, slitsomt og risikabelt. Det var økonomisk desperasjon som drev norske husmenn til å legge alt bak seg og legge ut på en risikabel emigrasjonsreise til USA; å seile over Atlanteren var på ingen måte noen lystelig opplevelse den gang, og det var stadig noen som døde under overfarten. De ytterst få europeere som frivillig reiste til fjerne land og kom tilbake, fra Herodot til Marco Polo til Livingstone, ble i sin samtid betraktet som tapre og ikke så lite eksentriske eventyrere. En slik vurdering forekommer oss rimelig med tanke på det ubehag og den usikkerhet som preget lange reiser. En av Victoriatidens store eventyrromaner, Jules Vernes *Jorden rundt på 80 dager*, skildret en jordomseiling i et virkelig halsbrekkende tempo. Langt inn i vårt eget århundre ble reiser i tropiske land ansett som ubehagelige og dristige prosjekter. De polskfødte britene Joseph Conrad og Bronislaw Malinowski ble i årene etter første verdenskrig regnet som to av sin tids betydeligste eventyrere. De krysset verdenshavene for henholdsvis å gjengi europeerens opplevelse av det mørke kontinent i romans form, og for å grunnlegge den sosialantropologiske vitenskap. Deres yngre kolleger Graham Greene -- som utforsket Liberias indre på 30-tallet -- og Edward Evan Evans-Pritchard, som omtrent på samme tid trosset de sydsudanske sumper for å skrive om heksetro og giftorakler hos azandefolket, kunne reise litt mer bekvemt enn Conrad og Malinowski, men fremdeles var det rent faktisk mulig å begi seg *inn i det ukjente*; det er det knapt lenger. Det er nesten førti år siden Mt. Everest ble beseiret. I dag selges Coca-Cola langs Sepik-elven i det indre av Ny-Guinea, og en reise jorden rundt ville ikke trenge å ta mer enn 80 timer. Om det fremdeles er riktig at jordomseilinger er forbeholdt de få, er det likefullt mange millioner av mennesker som reiser fra ett kontinent til et annet for kortere eller lengre perioder. I 1990-årene har en reisende alltid en reell mulighet til å *vende tilbake* dit han kom fra; slik var det ikke tidligere.

Siden annen verdenskrig har mange av verdens folk reist lenger og hyppigere enn noen gang tidligere. For bare femti år siden var en feriereise til Øst-Afrika -- som Hemingways berømte safari -- en dristig ekskursjon inn i det mørke fastland; i dag er den bare marginalt mer eksotisk enn en fergetur til Kiel. Utviklingen har aksellerert så hurtig at vi selv kjenner verden langt bedre enn vår foreldregenerasjon -- som på sin side kjenner verden bedre enn sin egen foreldregenerasjon. Verden fremstår ikke

lenger som fremmed og eksotisk slik den gjorde det for bare femti år siden; den er avfortryllet, for å bruke Max Webers uttrykk; og kloden har i mangt og meget skrumpet kraftig inn. Avstanden mellom ulike kulturelle tradisjoner er mindre enn noen gang, både i tid og rom.

Fremveksten av den globale landsby

De store teknologiske og samfunnsmessige forandringer som har funnet sted i løpet av de siste drøyt hundre årene kan forklare jordklodens sammentrekninger i det sene tyvende århundre. For det første medførte den siste kolonitiden (fra ca. 1880) utstrakte og varige forbindelser mellom Europa og resten av verden. Kontakten foregikk hele veien på Europas premisser, og den innebar opprettelsen av europeiske enklaver spredt over hele Afrika, Asia og Karibien. Disse europeifiserte "lommene" er stadig intakte i mange land, både gjennom direkte representasjon så å si -- gjennom europeiske immigrantfamilier, bistandsarbeidere og andre fastboende; men også som statsforvaltning og offentlige institusjoner, i form av infrastruktur som veier, sykehus og kapitalistiske medie- og industribedrifter, og gjennom "koloniserte" innfødte, altså lokalbefolkning som har tatt til seg vestlig kultur og en vestlig væremåte. I og med denne "vestliggjøringen" av en del ikke-europeiske samfunn -- hvor overfladisk denne enn har vært -- har disse stedene kunnet bli interessante reisemål også for andre enn dem som søker det eksotiske. En reise til Kenya kan være en "luksusferie"; den er ikke lenger bare en "spenningsferie". Tilsvarende er den kulturelle avstanden mellom Europa og mange av innbyggerne i disse områdene blitt mindre, slik at Europa for eksempel kan fortone seg som et attraktivt reisemål og bosted for dem. Fra de moderne bysentrene og turistanleggene i den tredje verden sprer den kulturelle innflytelsen seg utover i landet på atskillige måter, ikke minst gjennom skolen, og hver eneste dag er det nye mennesker i tropiske strøk som oppdager at de har fått noe felles med mennesker i den rike del av verden.

For det andre har moderne kommunikasjonsmidler på to forskjellige måter bidratt til at vår verden er langt mindre enn våre besteforeldres. Bil, tog og spesielt fly har gjort det lettere, tryggere og raskere å reise fysisk; og massemedier som film, fjernsyn og radio har skapt globale kulturelle nettverk som aldri tidligere har eksistert. Enkelte betegner den globale spredningen av massekultur (pop- og rockmusikk,

Hollywoodfilm, vestlige forbruksmønstre...) som en voldsom kulturell homogeniseringsprosess, og frykter at vi er i ferd med å miste den brede kulturelle variasjonen mellom verdens folkeslag; med andre ord at vi blir likere og likere på en fundamental måte. I alle fall er det et trekk ved den moderne situasjon at bestemte kulturelle fenomener ikke lenger er utvetydig knyttet til bestemte *steder*. I fugleperspektiv er det lett å få øye på statsbyråkratier som later til å være like over hele verden; det finnes kinoer som viser de samme filmene i Indonesia, Japan og Zambia; fra Vadsø til Port Moresby lytter ungdommen til Michael Jackson -- og alle drømmer om en Mercedes-Benz. Mange av "verdens kulturer" kan derfor i våre dager regnes som varianter av det moderne, men dette betyr ikke at de ikke også kan være forskjellige.

Grunnlaget for en slik kulturell diffusjon er pengeøkonomiens og kapitalismens spredning, og denne kulturelle endringen er en viktig faktor i forklaringen av vårt århundres interkontinentale arbeidsvandringer. Sammen med flyktningstrømmen er det arbeidsvandringer som har skapt dagens situasjon med permanente etniske minoriteter av ikke-europeisk opprinnelse i europeiske land. Verdens folk blir nemlig likere og likere i den forstand at flere og flere av oss underkaster seg industrielle eller post-industrielle arbeidsformer med de krav til disiplin de innebærer, og vi er helt avhengige av lønnsarbeid for å holde liv i oss. En nødvendig forutsetning for disse arbeidsvandringene er at det finnes visse fellestrekk mellom arbeidskulturene i de to områdene det er tale om. Med andre ord er det lite sannsynlig at en familiefar i regnskogen i Zaïre, som har levet hele sitt liv som jeger og sanker, vil finne på å emigrere til Belgia. Innvanderne fra Zaïre til Belgia var vant til å bruke penger som universelt byttemiddel og som arbeidslønn lenge før de pakket kofferten, i likhet med det store flertall av arbeidsmigranter.

Mennesker fra fattige land som søker arbeid i rike land, er altså innstilt på lønnsarbeid. Som regel håper de å *tjene bedre* i Europa enn de ville ha tjent i hjemlandet, og dette har ofte vært motivasjonen for å reise. Også på andre måter er de lite representative for innbyggerne i landene de kommer fra: For de fleste vietnamesere som ønsker å rømme, er Thailand det naturlige reisemålet. De flyktningene og arbeidsmigrantene som ender i et avsidesliggende land som Norge er

langt fra typiske. Med andre ord er det en avgjørende *kulturell kontinuitet* mellom denne gruppen av innvandrere og oss selv, for vi er enige om hvordan man går frem for å skaffe seg midler til livets opphold.

Vi angår alle hverandre

Verden har skrumpet kraftig inn, kulturelt og økonomisk, i løpet av dette århundret. Da Claude Lévi-Strauss besøkte Syd-Korea for noen år siden, var hans verter ivrige etter å vise ham sine gedigne industriallegg, skyskrapere og motorveier. Lévi-Strauss ba om i stedet å bli vist templer og ruiner. Etter en stund utbrøt koreanerne, oppgitt: --Professor Lévi-Strauss, De er bare interessert i slikt som ikke finnes lenger! --Ja, svarte han resignert. --Jeg er bare interessert i slikt som ikke finnes lenger. Hans interesseområde var menneskehetens mangfold, ikke menneskers fellestrekk.

De aller fleste av verdens folk er i dag direkte eller indirekte deltakere i en global handelsøkonomi. Selv om de ikke skulle være klar over det, og selv om de ikke nyter godt av de forbruks-goder som tilbys på verdensmarkedet, er selv marginale svedjebbrukere på Borneo og maisdyrkere i Andesfjellene medlemmer av det internasjonale samfunn; deres tilgang til jord og deres fremtidige muligheter påvirkes av globale prosesser. Et velkjent eksempel på denne gjensidige avhengigheten er avviklingen av skogen i Amazonas, hvor utenlandske firmaer har kjøpt opp store områder og fjerner skogen for å selge tømmeret eller fordi kvegdrift er mer lønnsomt enn skogdrift. Befolkningen i området rammes av dette på en svært håndfast måte -- de mister sitt livsgrunnlag, -- skjønt de kanskje aldri har deltatt i lønnsarbeid eller brukt penger som betalingsmiddel. Stammebefolkningene i Syd-Sudan er i en sammenlignbar situasjon. De har lite med det nasjonale og internasjonale samfunn å gjøre, men de er likefullt blitt deltakere i en borgerkrig med vide internasjonale ringvirkninger.

I et slikt verdenssystem angår vi alle hverandre, enten vi har hatt kolonier eller ikke. Derfor må vi ta forbehold når vi definerer de og de "folkeslag" eller "kulturer" som *de andre*. De kan være forskjellige fra oss hva religion, språk og sosial organisasjon angår, men vi er like forsåvidt som vi er avhengige av hverandre, og av det samme

globale økonomiske systemet, for å overleve. Tobakken jeg røyker mens jeg skriver dette er dyrket i Indonesia og foredlet i Nederland; kaffen jeg drikker er colombiansk, brent i Italia, og sukkeret stammer kanskje fra Mauritius, mens den nordamerikanske datamaskinen jeg skriver på er satt sammen i Irland; delene er produsert blant annet på Taiwan og i Korea. Verdensøkonomien kjenner ingen nasjonale grenser, og vi har derfor et selvfølgelig ansvar for hverandre -- forutsatt, naturligvis, at vi mener at mennesker overhodet har moralsk ansvar for hverandre.

Lønnsarbeidet er fellesnevneren som knytter oss sammen på en annen, beslektet måte. Nordmenn har noe felles med mange afrikanere ettersom vi alle ønsker å skaffe oss en *jobb* som gir oss en *lønn* vi kan leve av. Mye av innvandringen som har funnet sted siden krigen skyldes at blant annet afrikanere har funnet det nødvendig å reise til et fremmed land for å skaffe seg en slik jobb, og dette skal vi være klar over når vi prøver å skjønne hva slags problemer vi har å gjøre med i innvandringsspørsmål.

Sammen med fremveksten av den internasjonale varehandel, det internasjonale kapitalmarked og interkontinentale flyruter, har spredningen av vestlig forbrukskultur bidratt til å krympe verden. De samme nordamerikanske såpeoperaene vises på TV i Zimbabwe, i Malaysia og på Trinidad; colombianeren som dyrket kaffen jeg drikker drømmer om å kunne kjøpe seg en bil en gang (men det vil han aldri få råd til, selv om han jobber fjorten timer om dagen), og det er mulig å føre en tilnærmet europeisk livsstil i nær sagt hvilken som helst storby i verden. Verdens storbyer kan slik betraktes som globale sentralbord, i den svenske antropologen Ulf Hannerz' ord.

Så langt kan det se ut som om Lévi-Strauss har rett i sin melankoli over det tapte kulturelle mangfold. På den annen side har klodens sammentrekninger -- foruten å gjøre oss likere i bestemte henseender -- gjort oss mer oppmerksomme på våre innbyrdes kulturelle forskjeller enn vi har vært tidligere. Muligens er vi i ferd med å miste de radikale kulturelle diskontinuitetene -- de overveldende forskjellene som kan få andre mennesker til å fremtre som aldeles ubegripelige -- men til gjengjeld får

vi tilgang på kulturell annerledeshet fra orkesterplass når våre egne naboer holder fremmede guder og snakker underlige språk.

Man må unektelig spørre seg om denne utviklingen har påvirket våre oppfatninger om kulturelle forskjeller. Har vi lært oss å se på fremmede folk på en ny måte etter at vi fikk dem på nært hold og etter at de i visse henseender ble mindre fremmede? Eller har vi overtatt forrige generasjons oppfatninger og fordommer ukritisk? I en viss forstand er det utvilsomt riktig at Internett-generasjonen kjenner verden bedre enn sine foreldre, men det er slett ikke sikkert at vår generasjon har fått bedre innsikt i verdens kulturelle mangfold selv om de fleste av oss har drukket oss fulle på ouzo i Hellas og sovet i klynger utenfor jernbanestasjonen i Madrid. Man blir heller ikke nødvendigvis kosmopolitt av å kjøpe to lettmeik og tyve sigaretter hos pakistaneren på hjørnet. La meg derfor først gi et omriss av de klassiske beretningene om fremmede folkeslag, for så å undersøke hvor forskjellige de er fra vanlige oppfatninger i dagens norske samfunn.

Europeiske myter om det fremmede: kannibalisme og udugelighet

Reisende europeere har alltid hatt en tendens til å misforstå, overdrive og dikte fritt når de har beskrevet sine møter med fremmede folk. Siden oldgreske reisende som historikeren Herodot og geografen Strabo skrev sine imponerende verker (som ikke desto mindre var fulle av faktiske feil) flere hundre år før vår tidsregnings begynnelse, har vi med ufeilbarlig regelmessighet blitt fôret med saftige beretninger om primitive barbarer som med all ønskelig tydelighet har bekreftet vår egen kulturs uomtvistelige overlegenhet. Fjerne og fremmede folk er stort sett blitt fremstilt som gudløse og skamløse -- mange var endog nakne da de ble påtruffet av sivilisasjonens representanter; de var uvitende, uintelligente, upålitelige og promiskuøse, og høyst sannsynlig drev de med incest og menneskeofring.

Denne måten å skrive kulturgeografi på, der formålet ikke er å beskrive fremmede folk men å bevise at forfatterens kultur er den beste, er fremdeles vanlig. Her er det nok å minne om de mange anekdoter som i våre dager fortelles av sjømenn og bistandsarbeidere som har hatt kontakt med fremmede folk. En typisk slik anekdote

har som sluttpoeng at "der nede er det umulig å få til noe som helst". Vi lar oss fortelle om råtnende tørrfisklagre på havna i Lagos, om folk som ikke møter til avtaler, skitne restauranter, korruperte byråkrater som stanser ethvert velment forsøk på å skape utvikling, aids-infiserte horer og ellers en endeløs rekke eksempler på at *andre kulturer er dårligere versjoner av vår egen*. "De er ikke egentlig kvalitativt forskjellige fra oss", kan slike nærsynte reiseskildringer fortelle oss; "de har bare ikke klart å få til det vi har fått til".

Et typisk tema, som i over to tusen år har gått igjen i europeiske beretninger om fremmede folkeslag, er kannibalisme. Barbarene beskrives ofte som kannibaler som med stor appetitt steker og spiser sine fiender. Den italienske kartografen Amerigo Vespucci, som har fått to verdensdeler oppkalt etter seg, var en av de mest innflytelsesrike skribentene med kannibalisme om spesialitet. Hans frodige reiseskildringer fra Vestindia ble oversatt til flere språk tidlig på 1500-tallet, og mest berømt ble han for sine skildringer av eksotiske seksuelle varianter og kulinariske avvik hos den indianske urbefolkningen. "Sønner har kjønnslig omgang med sine mødre, brødre med sine søstre, fettere med sine kusiner, og hver enkelt med den første han møter," skrev Vespucci. Selve ordet kannibalisme stammer faktisk fra Vespuccis beskrivelser av de vestindiske karib-indianerne, i likhet med den groteske Shakespeare-figuren Caliban (fra *The Tempest*). Indianerne var svært blodtørstige og stekte sine fiender på spidd, skrev Vespucci, som tilføyde at i Vestindia fantes "mennesker som er verre enn dyr", og som uten å nøle fortærte avdøde familiemedlemmer.

Vespucci hadde suksess på mer enn én måte. Etter et par hundre års kristen misjon og annen kolonisering var de fryktede karib-indianerne så godt som utryddet. I deres sted kom noen millioner afrikanske slaver, som det også finnes frodige skildringer av i litteraturen -- skildringer som gjorde det mulig for kristne plantasjeiere å forsvare at de behandlet slavene som arbeidsdyr, som *drawers of water, hewers of wood*.

De alternative mytene: Barbaren som helgen

Beskrivelser av fremmede folk har vanligvis hatt to slags formål: for det første å sette opp en grotesk kontrast til sitt eget samfunn som får dette til å fremtre som den beste

av mulige verdener; for det andre å rettferdiggjøre handlinger som ellers ville blitt ansett som umenneskelige -- som for eksempel conquistadorenes praksis med å helle flytende metall ned i halsen på indianere som ikke kunne fortelle hvor det mytiske El Dorado befant seg.

Det finnes imidlertid også en annen tradisjon i europeiske beskrivelser av fremmede folk, en trend som ved første blick synes å være Vespucci-tendensens rake motsetning. Denne retningen knyttes ofte til Jean-Jacques Rousseaus navn og til hans lyriske skildringer av "den edle villmann". Tanken er her at sivilisasjonen har fordervet mennesket, og at "naturfolkene" bedre enn oss realiserer de sanne og edle menneskelige verdier. Rousseaus romantiske syn på den primitive som et bedre, mer naturlig menneske enn den forfinede europeer er ikke mindre misvisende enn den ondskapsfullt karikerende, og den er fremdeles vanlig. Ikke minst er den utbredt hos grunnfagsstudenter i sosialantropologi, som har en tendens til uforbeholdent å forsvare alle slags skikker hos eksotiske folk -- fra sort magi til enkebrenning -- mens de er kompromissløse motstandere av alt hva det moderne samfunn måtte representere. Tanken om at "naturfolkene" (hva nå dét skulle bety) representerer noe autentisk mens moderne samfunn står for noe tilgjort og uekte, kan kulturhistorisk føres tilbake til læren om syndefallet, en lære som forøvrig finnes igjen i ulike versjoner hos de fleste folk i verden.

Forestillingen om "de primitive" som spontane og autentiske er ellers like vanlig hos dem som har et negativt bilde av de andre, som hos dem som anser dem som moralske forbilder. Ikke så sjelden er negre blitt beskrevet som "naturbarn" i litteraturen. Sammenligningen med barn tyder på at de må styres med streng hånd for å fungere tilfredsstillende.

Disse to typene av forestillinger om kulturell fremmedhet -- de grotesk karikerende og de naivt romantiserende -- er stadig de fremherskende, og de ligger dessverre under hele vår offentlige debatt om innvandring og utviklingsbistand.

Norge og de fremmede

Om oss nordmenn er det blitt sagt at vi var blant de minst rasistiske folk i verden helt til vi selv fikk førstehånds kjennskap til fremmede folkeslag, og at våre holdninger deretter forandret seg raskt. Likeledes er det vanlig å hevde at de nordmenn som er mest sympatisk innstilt til innvandring er dem som selv har minst kontakt med innvandrere. Begge påstandene er gale, men det betyr ikke at de ikke kan ha en kjerne av sannhet. Det er lett å støtte mishandlede barn i Romania eller fengslede menneskerettighetsadvokater i Malawi; det er vanskeligere å støtte samvittighetsfanger i Norge eller be om benådning for norske spiondømte. Det er lett å bli sjokkert over diskrimineringen av svarte i USA; det er vanskeligere å kritisere våre egne myndigheters behandling av asylsøkere. Generelt er det lettere å gå inn for de høyverdige humanistiske verdiene vi liker å påberope oss når problemene er abstrakte, langt borte og ikke berører oss selv direkte. Kanskje er det riktig å si at nordmenn kan koste på seg å være verdensmestre i moralisering og moralisme fordi vi er så flinke til å beskytte oss mot direkte kontakt med verdens konflikter. Kanskje var det av frykt for vanskelige moralske utfordringer at flertallet av nordmenn stemte nei til EF-medlemskap i 1972.

På den ene side er vi altså opptatt av å isolere oss; av og til -- når enkelte av oss henfaller til selvpisking -- sukker vi endog over landets "provinsielle preg". På den annen side har Norge i hele sin historie vært et usedvanlig utadventt land; først gjennom sjøfart, deretter gjennom misjon, og i etterkrigstiden har vi vært langt mer aktive i internasjonale fora og bistandsarbeid enn folketallet skulle tilsi.

Vi har med skam å melde lært forbløffende lite av denne svært omfattende kulturkontakten. Jeg husker en lærer fra barneskolen som hadde bakgrunn som misjonærbarn, først i Kina, deretter i Japan. Det var umulig å få henne til å fortelle fra sin barndom uten å vurdere orientalerne etter en moralsk skala: de var bare relevante sett i relasjon til doktrinen om frelse gjennom Jesus Kristus; det som betød noe, var om det de sa og gjorde var godt eller klanderverdig i forhold til kristendommen. Hun betraktet med andre ord de flere tusen år gamle østasiatiske kulturtradisjonene som *ufullkomne versjoner av sin egen bedehuskultur*, og hadde

ingen andre målestokker enn bedehuskulturen for å vurdere den. Hun var dum, etnosentrisk og fattig på kunnskap. Det er det ikke alle som er, men de fleste av oss går likevel lett i den samme fellen. For bistandsarbeideren fremstår Tanzania som summen av størrelser som BNP, praktiske problemer, korrupsjon, dårlige veier og bra lønn. For sjømannen er en vestafrikansk havn et klamt og skittent sted hvor den norske tørrfisker råtner på havna; hvor han kan drikke, bli ranet og gjøre unevnelige ting sammen med representanter for fremmede kulturer. Det er ikke nok å reise om man skal lære noe om menneskets mangfoldighet. Om man vil, kan man reise jorden rundt uten å lære noe nytt -- man kan med letthet klare å se man nøyaktig det man på forhånd hadde bestemt seg for å se. Og begrensningen ligger alltid i ens egen horisont. Den kan være så smal at man er ute av stand til å få øye på noe annet enn det man er vant til; som hos amerikaneren jeg traff i Lisboa for noen år siden. Han var positivt overrasket over at han fikk kjøpt Coca-Cola i degoslandet Portugal, men var skuffet over mangelen på burgerrestauranter. Det er ikke vanskelig å fordømme andre, dersom den eneste moralske målestokken man har er seg selv -- for hvis ens egen kultur defineres a priori som perfekt, så må alt annet per definisjon bli mindreverdige.

Likeverd, likhet og kulturelle merverdighetskomplekser

En slik holdning til det fremmede, hvor selve fremmedheten fornektes og det potensielle likeverdet forveksles med likhet, er ikke typisk norsk. Helt siden conquistadorenes tid (og for den saks skyld, lenge før) har spredningen av "riktige" moralske oppfatninger, dannelse og gode manerer vært en viktig ideologisk begrunnelse for brutale og herskesyke fremgangsmåter i møtet med fremmede folk. Da Den nye verden skulle beseires og koloniseres, la man vekt på kristendommens presumptivt universelle gyldighet, og man gikk ut fra at ukristelige mennesker hadde tatt feil og derfor ikke fortjente å lyttes til. Et slikt syn på kristendommen finnes fremdeles i enkelte miljøer, men det er ikke lenger enerådende. Dessuten var det et voksende problem i koloniene at mange av slavene ble kristne. Derfor måtte doktrinen om kristendommens overlegenhet suppleres. Raseteoriene var her kjærkomne, ettersom de "beviste" den hvite rases overlegenhet og var lette å "teste" vitenskapelig. Ettersom negrene i Afrika ikke automatisk stakk ut lillefingeren når de drakk te, kunne det anses som ettertrykkelig bevist at de tilhørte en mindreverdige rase.

Med utgangspunkt i mer eller mindre eksplisitte raseteorier utviklet engelskmennene, med den viktorianske hoffdikteren Rudyard Kipling i spissen, doktrinen om *The White Man's Burden* i slutten av forrige århundre. Det syntes åpenbart at tropiske folk befant seg på et mindre kultivert nivå enn europeere; følgelig var det den hvite manns *plikt* å sivilisere dem, noe som syntes å rettfærdiggjøre at den hvite mann gjorde den svarte mann til sin disippel med eller mot hans vilje. Franskmennenes versjon av den hvite manns byrde, *la mission civilisatrice* -- den sivilisatoriske plikt, innebærer fremfor alt spredningen av det franske språk og gode bordmanerer. Fremdeles averterer kulturorganisasjonen *L'Alliance Française* i karibiske og afrikanske aviser med at de er alene om å verne konjunktiv imperfektum, en verbform som er i ferd med å dø ut i dagligtalen i selve Frankrike.

Norske husmannsversjoner av *the white man's burden* er lettest å kjenne igjen blant misjonærer, som per definisjon mener at visse aspekter ved deres egen kultur er alle andre kulturer overlegne, og at det er deres plikt å gjøre andre folk likere seg selv. Et slikt etnosentrisk kompleks -- eller kulturelt overlegenhetskompleks, om man vil, er imidlertid lett å finne igjen også i de sosialdemokratiske bistandsmiljøene, hvor "utvikling" sidestilles med forandring i retning av vår egen samfunnsmodell. Det er ikke lenge siden NORAD med stor iver gikk inn for å bygge et slags Sverige i Tanzania, uten å kaste bort tiden med å undersøke hvordan det tanzanianske samfunnet så ut før de satte i gang.

Troen på vår egen kulturelle overlegenhet har vi altså ikke blitt kvitt, og den manifesterer seg gang på gang i vårt forhold til innvandrere, hvor vi bruker vår egen kultur som veiviser og målestokk når vi skal vurdere riktig og galt. Nå er det verken mulig eller ønskelig å kaste av seg en slik tro i sin helhet; det ville være å kaste barnet ut med badevannet, men det er ingen ting i veien for å behandle den kritisk. I sjette kapittel skal jeg gi noen eksempler på hva slags problemer man kommer opp i når man på den ene side ønsker å være tolerant overfor det fremmede, men på den annen

side har beholdt begreper om riktig og galt. Toleransen har nemlig sine grenser, og en absolutt moralsk relativisme er aldeles umulig.

Innvandring som omvendt imperialism og som utbytting

De fleste av arbeidsmigrantene fra den tredje verden har reist i håp om å forbedre sine livsvilkår. Kan innvandring dermed beskrives som en type ny-imperialisme eller omvendt imperialism, hvor afrikanere og asiater *tar hevn* etter flere århundrers økonomisk utbytting, i og med at de reiser til Europa for å ta del i den rikdommen vi har skapt og forsøker å beholde? Neppe. De fleste ikke-europeiske innvandrerne er kommet til Europa etter annen verdenskrig som et direkte resultat av kolonitiden. For det første manglet de kapital til å utnytte den kapitalistiske økonomiske struktur kolonimakten hadde etterlatt seg da uavhengigheten inntraff. For det andre var de blitt sosialisert inn i en europeisk kultur og tenkesett: på de liksom-britiske skolene hadde de lært lojalitet overfor dronningen, Shakespeare og Union Jack, og situasjonen var ikke annerledes i de franske, belgiske og nederlandske koloniene. For det tredje var de blitt små tannhjul, reservearbeidskraft, i den koloniale økonomi. Mange lot seg villig bondefange da europeiske agenter dukket opp i hjembyen like etter krigen. Store grupper av innvandrere ble regelrett shanghaiet av arbeidsoppkjøpere. I de første tiårene etter annen verdenskrig trengte Vest-Europa sårt arbeidskraft til industrien, og folk fra India, Afrika og Karibien ble lokket med fristende kontrakter. Da de ankom det forgjettede land skulle det snart vise seg at de var blitt lurt; lønnen var lavere enn de var blitt lovet, og bo- og arbeidsforholdene var dårligere enn de hadde trodd. Dessverre var det for sent å snu: de færreste hadde penger til returbilletten -- og om de så hadde, ville de heller bli enn å møte hån og ydmykelse hjemme. Mange av arbeidsmigrantene hadde planer om å legge seg opp rikdom i Europa for å komme hjem som nyrike; få klarte det, og de fleste ble fanget opp av den europeiske forbrukskarusellen, hvor det ene forbruksgodet fører med seg et behov for et annet og man aldri rekker å bli gjeldfri. Av dem som er kommet til Europa og har fått arbeidstillatelse, har flertallet sluppet gjennom nåløyet fordi vertslandet har håpet å tjene på det. For eksempel er det ikke mange år siden agenter for tyske arbeidsgivere stilte på jernbanestasjonen for å kjenne på musklene til de tyrkiske arbeidssøkerne som gikk av toget. Det er vanskelig å unngå å se parallellene til tidligere tiders slavemarkeder.

Etterkrigstidens arbeidsvandring er ikke synlige bare hos oss selv; de har også preget avsenderlandene. Det finnes landsbyer på mange vestindiske øyer hvor det knapt er unge menn igjen, og det finnes hele bydeler på Mauritius hvor prospektkort fra Strasbourg pynter opp i så godt som hver bidige stue -- i hus bebodd av familier med påfallende mange gamle, kvinner og barn. Under den korte perioden med omfattende arbeidsvandring til Norge (før innvandringsstoppen i 1975), fantes det ellers landsbyer i pakistansk Punjab hvor folk hadde langt bedre oversikt over arbeidsmarkedet i Oslo enn i Islamabad.

Etterkrigstidens økonomiske ekspansjon ble avløst av en mindre lukrativ fase etter oljekrisen på midten av 70-tallet, og med de økonomiske nedgangstidene vokste også mytene i flere europeiske land om at mangelen på arbeid og bolig skyldtes de farvedes "invasjon". I Storbritannia fikk man nye lover om raseregulering og et stort og mektig byråkrati som vernet landegrensene og hindret innvandrerne i å få gehør for sine synspunkter -- og hverdagsdiskrimineringen befestet seg. Det er lett å finne eksempler fra arbeidslivet, boligmarkedet, utdannelsessystemet, mediene og rettsvesenet som påviser at Storbritannia forskjellsbehandler sine innbyggere på bakgrunn av hudfarve og/eller kulturell opprinnelse. For eksempel kan svarte smågutter, født i Brixton midt i London, den dag i dag risikere å bli stoppet av politimenn og avkrevet identitetskort. Det er ikke lenge siden vi leste om lignende forhold i Norge, der mennesker som ikke "så norske ut" ble utsatt for samme behandling av norsk politi, selv om de kanskje skulle vise seg å være norske statsborgere.

De etablerte innvandremiljøene i Norge, som på Tøyen og Grønland i Oslo, har sin opprinnelse i tiden rundt 1970, og er mye yngre enn tilsvarende bomiljøer i Storbritannia og Frankrike. 80-tallets innvandrere, som overveiende er asylsøkere, har fått dårligere muligheter til å etablere seg. De er først blitt innlosjert på isolerte høyfjellshoteller og deretter blitt spredt utover i landet, det har vært dyp usikkerhet omkring deres mulighet for oppholds- og arbeidstillatelse, de faktiske sjansene til å få jobb har vært dårligere, og fremfor alt er ikke flertallet av denne kategorien innvandrere her etter eget ønske, men fordi forholdene i hjemlandet er blitt utålelige.

Den rene arbeidsmigrant fra den tredje verden begynner å bli sjelden i Europa, selv i Tyskland, som lenge var storforbruker av tyrkiske muskler.

Innvandringslovgivningen i vesteuropeiske land er blitt stadig mer restriktiv siden slutten av 60-tallet; i Norge ble arbeidssøkende erklært uønskede i 1975. Økonomien vokser ikke lenger på en slik måte at det stadig er økende behov for arbeidskraft, og derfor er det ikke bruk for flere arbeidsmigranter i øyeblikket, hevdes det -- om man da ser bort fra små grupper av spesialutdannede mennesker i oljebransjen og annen høyteknologisk virksomhet.

For den menige europeer er det nytt ved den nåværende situasjonen av økende kulturkontakt at *vi* ikke lenger oppsøker *dem*, slik vi alltid gjorde det tidligere gjennom misjon, skipsfart og bistand. Når naboen heter Abdullah, har vi mistet den suverene kontrollen med kulturkontakt som vi hadde tidligere. De fremmede er her enten vi vil det eller ikke; vi ser dem på gaten og på trikken, og iblant skremmer og irriterer det oss at vi ikke alltid kan stenge dem ute når det passer. En slik irritasjon er det ingen grunn til å skamme seg over -- det ville være hyklersk å late som noe annet. Det er imidlertid vektige grunner til at vi ikke kan støte innvandrerne ut i det ytterste mørke og be dem seile sin egen sjø.

Noen argumenter for innvandring

Staten har ingen formell plikt til å ta imot innvandrere, og det finnes moderne stater som bare unntaksvis har åpnet grensene for innvandring. Finland er et nært eksempel. I de senere års debatt har to typer av begrunnelser blitt brukt for å forsvare fortsatt innvandring til Norge. For det første blir det stundom sagt at vi trenger innvandrerne for å ha noen til å stelle våre syke og gamle etter årtusenskiftet, all den tid norske kvinner får stadig færre barn. Dette er en variant av den pragmatiske ideologien fra seksti- og tidlig syttital, da det var tydelig at pakistanerne ble sluppet inn i Norge for å utføre de skitne, farlige og ydmykende arbeidsoppgavene. Et annet motiv, som er blitt mer tydelig etter hvert som flyktingene har erstattet arbeidsmigrantene, er det kristne barmhjertighetsmotivet: det er vår kristenplikt å hjelpe de stakkars forfulgte flyktingene. Lignende argumenter preger også humanistisk og sosialistisk retorikk, og de er gode å ha i festtalesammenheng.

Representanter for dette synet blir gjerne *skuffet* når innvandrerne ikke viser *taknemlighet*.

La meg foreslå et par argumenter til; ett som er knyttet til de harde økonomiske realiteter som er skissert ovenfor, og ett som har å gjøre med vår kollektive psykiske helsetilstand. For det første er det ikke sant at *statens grenser* gir noen god beskrivelse av grensen mellom de mennesker som har noe med hverandre å gjøre og dem som ikke har det; vi er alle i samme båt økologisk sett, og vi er avhengige av hverandre økonomisk sett. Dette argumentet bygger på et syn om at nasjonalstaten ikke er hellig; at det finnes mennesker utenfor staten Norge som kan ha like stor rett til vår oppmerksomhet som dem innenfor. For det andre er det ikke sant at kulturer trives best alene. Det er i spenningsfeltet mellom det vante og det fremmede at det nye skapes. Kanskje våre nye flerkulturelle miljøer kan bidra til å rive oss ned fra vår moralistiske pidestall; det er iallfall verd et forsøk.

I dette kapittelet har jeg på forskjellige måter vist at det eksisterer kulturelle, sosiale og økonomiske forbindelser mellom mennesker i hele verden, og at innvandrerne derfor står oss nærmere enn vi ofte er vant til å tenke. Jeg har i forlengelsen av dette hevdet at vår tid er historisk unik fordi økt geografisk mobilitet, moderne massemedier og kapitalismens spredning har skapt et globalt fellesskap uten sidestykke. I denne situasjonen angår vi alle hverandre, og vi blir i en viss forstand kulturelt likere, men våre innbyrdes kulturelle forskjeller skaper nye typer av problemer nettopp fordi vi får mer med hverandre å gjøre. I neste kapittel skal jeg beskrive hvordan mennesker slår ring omkring sin egen kulturelle identitet når de lever i et flerkulturelt miljø.

3. "Rasister" versus "fanatiske muslimer"

Spørsmålet om hvordan og hvorfor det er så vanlig å skille mellom kategorier av mennesker på bakgrunn av kulturelle forskjeller, tas opp. Forholdet mellom hudfarge, "rase" og kultur tas opp, og det advares mot å sette likhetstegn mellom

xenofobi -- frykten for det fremmede -- med rasisme. En grunntanke er at nordmenn ikke er rasister, men at de ofte har misvisende oppfatninger om fremmede folk, som kan tolkes som rasisme.

Når jeg hører ordet "innvandrere", ser jeg umiddelbart for mitt indre øye en pakistansk mann rundt førti med bart og mørke klær av tvilsomt snitt og billig kvalitet, muligens i ferd med å gjøre en jobb bak rattet eller foran oppvaskbenken. Når vi snakker om "innvandrere" eller "fremmedarbeidere" i dagligtalen, tenker vi alltid på innvandrere fra ikke-europeiske land, eller til nød syd- og sydøst-européere. Skulle vi f.eks. omtale den kanadiske treneren av det norske ishockeylandslaget som innvandrer eller gjestearbeider, ville det bli oppfattet som en ironisk kommentar, og selv om finner og dansker rent faktisk utgjør de største gruppene av innvandrere i dette landet, ville det neppe falle oss inn å omtale dem som fremmedarbeidere.

En slik måte å klassifisere fremmede folk på blir ofte feilaktig oppfattet som rasistisk. Dypest sett handler denne klassifikasjonen om opplevelse av kulturell avstand, ikke om "raseforskjeller". For erfaringen kan fortelle oss at det ofte er et systematisk sammenfall mellom utseende og kultur, og det er praktisk og nyttig å kunne gå ut fra at man vet hvem man har med å gjøre ved å kaste et raskt blick på utseendet deres; så slipper man å bli grundig kjent med alle og enhver for å finne ut hva slags folk de etter all sannsynlighet er. Erfaringen kan blant annet fortelle oss at det er større sannsynlighet for at en svart eller brun person er kulturelt ulik oss selv enn en lyshudet person. Denne kunnskapen har vi på omtrent samme måte som vi mener å vite at en ung mann med blå hanekam og slitt skinnjakke er kritisk til regjeringen, og at han kanskje bor i et okkupert hus.

Hvorfor nordmenn ikke er rasister

Det er ikke flisespikkeri å insistere på å skille mellom rasisme, vanlige sosiale klassifikasjoner og xenofobi (frykten for det fremmede). Vanlige sosiale klassifikasjoner går ut på at man går ut fra at en person med et bestemt utseende har bestemte egenskaper. Våre velinformerte gjetninger viser seg ofte å være gale, men vi forlater ikke av den grunn selve måten å klassifisere på: de og de menneskene fremstår som *unntakene som bekrefter regelen*. Menn med dyre dresser og

gullklokke anses som velstående; unge, kraftig sminkede kvinner i overdrevent utfordrende klær av visse slag regnes som mulige prostituerte; skjeggete typer i islendere og frynsete skjerf antas å være motstandere av atomvåpen, -- og brune menn med bart og slett mørkt hår anses for å være muslimer av asiatisk opprinnelse inntil noe annet er bevist.

Et kronisk problem, både når det gjelder forholdet til innvandrere og andre mennesker, er at klassifikasjonene våre aldri synes å bli detaljerte nok. Man hører stadig klager over "å bli satt i bås". Ingen ønsker å være en sjablong, alle ønsker å være et unikt individ. Det er imidlertid umulig for et menneske å orientere seg i en verden hvor han ikke kan ta noe for gitt i sin omgang med andre, hvor hvert individ har krav på å bli betraktet som unikt i ethvert henseende. Vi foregriper alltid helheter når vi ser deler: ser vi en tretopp, regner vi med at det befinner seg en stamme under toppen selv om vi ikke ser den; og ser vi en mørkhudet person, regner vi med at han er kulturelt forskjellig fra oss selv. Det er derfor naturlig at man blir forbauset hvis man støter på en person som ser ut som en kineser, og som idet han åpner munnen avslører seg som sunnmøring -- jeg kjente en sånn type på mitt gymnas, som stadig skapte forvirring i sitt nærmiljø etter at familien hadde flyttet til Østlandet.

En xenofob person frykter det som er kulturelt fremmedartet, mens en rasist tror at de biologiske "rasene" har visse medfødte egenskaper. Forskjellen kan være avgjørende. De fleste nordmenn er trolig xenofobe uten å være rasister. En velutdannet, beslipset senegaleser eller ivorianer som oppfører seg dannet og siterer Voltaire på fransk (det finnes faktisk noen av dem i dette landet!), vil uten videre bli behandlet som en likeverdig av nordmenn så snart han rekker å presentere seg, han være seg så svart han bare vil. Mørk hudfarve er ikke *i seg selv* diskvalifiserende for en søknad om å bli tatt opp i menneskeheten. Derimot blir hudfarven gjerne *forbundet med* noe vagt negativt i gjengse sosiale klassifikasjoner, omtrent på samme måte som besteborgere forbinder noe vagt negativt med pønkeres utseende. Det den typiske nordmann misliker, er altså noe annet enn "rasen" (utseendet). Snarere frykter og misliker han den fremmede *kulturen* som utseendet antas å være en symbolsk bærer for. Dersom "rasisme" nå skal være de Godes generelle fordømmende beskrivelse av de Onde i samfunnsdebatten, slik vi har sett tendenser

til det i noen år, da vil ordet raskt rammes av samme skjebne som et ord som "fascisme" på venstre fløy i norsk samfunnsliv: betydningen blir så utvannet at ordet ikke lenger vil være tilgjengelig når vi virkelig trenger det!

Å stemple all frykt og skepsis overfor andre kulturer som "rasistisk" er en temmelig sikker strategi for å skape et rasistisk folk. *Skepsisen* overfor det kulturelt fremmedartede er nemlig allmennmenneskelig, og den kan tolkes som et sunnhetstegn, et bevis på at man har en verdensanskuelse og en kulturell identitet i behold. Det er respektløsheten og den uvitende likegyldigheten som er uakseptabel.

Den sydafrikanske apartheid, forøvrig en ideologi på rask vei mot historiens skraphaug, kan illustrere forskjellen mellom xenofobi og rasisme. Ifølge apartheid er det et 1:1-forhold mellom rase og kultur. Det finnes tre hovedkategorier av mennesker i det apartheidiske univers: De hvite siviliserte, de indiske og farvede halvsiviliserte, og de svarte barbariske. Ifølge apartheid er det ønskelig at de tre kategoriene av mennesker har minst mulig med hverandre å gjøre, ettersom medfødte forskjeller uvegerlig gjør dem kulturelt ulike. Der hudfarve kan være en symbolsk bærer av kulturelle betydninger i de fleste samfunn -- slik klesdrakt og hårfrisyre kan være det -- er hudfarven i Syd-Afrika blitt *uløselig og imperativt* knyttet til kulturell identitet; det blir som om man her i landet skulle hevde at enkelte mennesker er *født* maoister, pønkere eller børsmejlere, omtrent slik man under *l'ancien régime* i det førrevolusjonære Frankrike mente at enkelte mennesker var født til å herske fordi de var av adelsslekt. Når det kommer til stykket, tenker vi ikke slik i Norge. Våre sjablongmessige oppfatninger av folk som åpenbart er innvandrere, er først og fremst et slags stenografisk hjelpemiddel for å gjøre verden litt ryddigere enn den ellers ville ha vært.

Det sikreste tegnet på at nordmenn flest ikke er rasister i ordets egentlige forstand, er at de fleste "kjenner" en eller annen "svarting" som er "ok" (selv om "de fleste er sleipe svin osv."); med andre ord er ikke "svartingenes" angivelige betenkelige egenskaper noe de antas å ha gjennom genetisk arv. Mange utenlandske besøkende har stusset over den svenske "rasismen" overfor finske fremmedarbeidere i

Stockholm -- for mange av finnene er da vitterlig like blonde og blåøyde som svenskene? Tilsvarende var østlandsk "rasisme" overfor nordlendinger svært utbredt for bare en mannsalder siden; nordlandske studenter hadde blant annet vanskeligheter med å få hybel på det private marked, og Nordlandshjemmet på Tåsen i Oslo ble bygget av denne grunn. Ingen av disse tilfellene av diskriminering kan sies å skyldes egentlig rasisme, ettersom det ikke er synlige biologiske forskjeller mellom den diskriminerende og den diskriminerte.

Nordmenns og andres overforenknelde klassifikasjoner

Når dette er sagt, må jeg tilføye at de dagligdagse klassifikasjonene vi bruker for å forholde oss til fremmede folk sjelden stemmer med terrenget "der ute"; de er sjablongmessige og overforenknelde, og de grupperer sammen mennesker -- f.eks. chilenerne og pakistanere -- som har lite felles ut over det at de er *noe annet enn nordmenn*. La oss derfor betrakte noen slike klisjémessige standardoppfatninger med et kritisk blikk. Stereotyper kan være nødvendige når vi skal leve våre liv og orientere oss i verden, men vi kan korrigere innholdet i disse stereotypene ved å skaffe oss bedre kunnskap om verdens faktiske mangfoldighet.

Karakteristisk for nordmenns stereotyper -- forenknelde standardoppfatninger -- om fremmede folk, er at vi langt på vei har en felles stereotyp om svært ulike folk. Dette gjelder ikke utelukkende for nordmenn; vi er vel verken verre eller bedre enn andre folk i så måte. De fleste indere og afrikanere skiller ikke mellom forskjellige slag av hvite mennesker; i en indisk sammenheng er vår viktigste egenskap at vi er hvite -- at vi tilfeldigvis er nordamerikanere, tyskere eller australiere i tillegg, har mindre betydning. Når det gjelder nordmenns oppfatninger av fremmedarbeidere eller innvandrere, blir mennesker fra fem verdensdeler, med tilhørighet i alle fem verdensreligioner -- fra peruvianske katolikker til vietnamesiske buddhister -- subsummert under sekkebetegnelsen "innvandrere". I utgangspunktet synes det å bety lite for oss om vi har å gjøre med en universitetspedagog fra Lagos som snakker flytende engelsk foruten arabisk og det gamle kulturspråket yoruba, eller en ikke lesekyndig bondegutt fra det nordlige Pakistan. De fleste nordmenn har knapt oppdaget at det finnes slike forskjeller mellom arbeidsmigranter og asylsøkere selv om disse menneskene befinner seg i svært ulike livssituasjoner; de klarer såvidt å se forskjell på en afrikaner og en asiat, og er i alle fall ikke i stand til å skille meningsfylt

mellom en inder og en chilener. Skjemaet nedenfor er et forsøk på å fremstille en gjengs norsk måte å inndelegge mennesker som befinner seg i Norge på. En slik taksonomi, eller klassifikasjonsskjema, viser at de oppfatningene vi har om fremmede folk først og fremst bygger på subjektiv erfaring og intuisjon, og ikke så mye på saklig informasjon.

En norsk sosial taksonomi*

Nordmenn	Det normale; den naturlige målestokk for alle andre
Andre skandinaver	Omtrent som oss
Finner	Snakker svensk, men er fæle til å slåss
Engelskmenn Nordamerikanere Australiere	Siviliserte, velkledde mennesker fra rike land
Tyskere	Tilhører vår kulturkrets, men er tykke og kanskje nazi
Franskmenn	Lukter hvitløk, men har gode manerer og god smak
Østeuropeere	Ikke helt som oss, men europeere
Innvandrere	Ser forskjellige ut, og oppfører seg merkelig. Ikke kristne; ikke til å stole på

* Et skjema over hvilke hovedtyper av mennesker som finnes i Norge ifølge norske oppfatninger

I en norsk kulturell sammenheng kan det være relevante forskjeller mellom tyskere og engelskmenn, men ikke mellom zambiere og ghanesere. Mennesker som ser ut til å stå oss fjernt kulturelt sett, fremstår først og fremst som *ikke-norske*; deres viktigste sosiale status er at de er *innvandrere*. Og *innvandrere* antas å ha en rekke felles *egenskaper* -- det er i en slik sammenheng det blir meningsfylt å snakke

om *innvandrerkriminalitet* slik massemediene har gjort det en periode; i et slikt kulturelt univers kan det endog synes fornuftig å snakke om *innvandrerkultur*. Nå kan man selvsagt spørre seg hvordan en "innvandrerkultur" ser ut. Tja, kanskje tager man en dash tyrkiske tepper, tilsetter noe indisk curry og et par turbaner fra Punjab, noen pakistanske silkeslør og litt kinesisk kokekunst, en vietnamesisk stråhatt av den flate typen som brukes på rismarkene, et sett vestafrikanske trommer og en anelse sydamerikansk bart og poncho. *Voilà!* Dermed har man en innvandrerkultur, verre er det ikke!

En utenlandsk innbygger i Norge gjøres til *innvandrer* fra det øyeblikk han treffer en nordmann som oppfører seg slik at han blir definert som innvandrer. Før dette har skjedd, er han rett og slett for eksempel maskiningeniør, katolikk, vietnameser eller familiefar. På denne måten er det *nordmenn* som har bestemt at tyrkere og gambiere har noe felles; vi har hatt anledning til -- makt til -- å gjøre dem til *innvandrere*. Den pakistanske drosjesjåføren som har bodd i Norge i tyve år og har en nedbetalt leilighet på Lambertseter, blir definert som *samme type person* som den eritreiske psykologen som kom i forrige uke og er innlosjert på et høyfjellshotell flerfoldige mil fra nærmeste bokhandel. Vi har klebet en merkelapp på dem som sitter så lenge de befinner seg i dette landet. Deres innvandreridentitet er blitt en *imperativ status*; en sosial rolle de er bundet til enten de vil det eller ei, og én som ligger under og er med på å gi innhold til alle de andre statusene de kan tilegne seg i forhold til nordmenn og det norske samfunn. En butikkinnehaver er ikke blott og bart en butikkinnehaver; han er en *pakistansk* butikkinnehaver, en bestemt idrettsmann kan omtales som *den mørkhudede fotballspilleren...* osv. På den måten gis disse distinksjonene mellom oss og de andre gang på gang mening, selv om de dypest sett ikke nødvendigvis handler om "objektive kulturelle forskjeller", men kanskje om et behov for orden som uttrykker seg ved at man deler verdens folk inn i typer av mennesker.

Slike trege klassifikasjonssystemer har makt, og de kan skape avmakt. De får flere slags konsekvenser i det daglige liv, foruten å gi en del mennesker en identitet som gjør det umulig for dem eller deres barn å bli helt norske -- om de skulle ønske det. Disse taksonomiene medfører da også at en rekke mennesker blir tilskrevet kulturelle egenskaper som de klarer seg utmerket foruten. Dette skyldes både at nordmenn ikke

skiller mellom ulike innvandrer kulturer og at de kan ha feilaktige forestillinger om dem. Ettersom en tro på ens egen kulturs overlegenhet vanligvis ligger under enhver sosial taksonomi, medfører disse kategoriseringene også diskriminering som kan synes å skyldes hudfarve, men som dypest sett skyldes antagelsen om at kulturer er forskjellige og at *min er den beste* uansett hva det gjelder.

Norske holdninger til "innvandrere": Degosropere og misjonærer

Under nordmenns relasjoner til innvandrere ligger blant annet generelle, utbredte synspunkter som disse: --Innvandrerne er dårlige til å oppdra barn, de er trege til å lære seg norsk, de forstår ikke betydningen av arbeidsdisiplin, de går gjerne på trygd dersom de kan; mange av dem er innblandet i lyssky forretningsvirksomhet eller annen kriminalitet, og de betaler mindre skatt enn nordmenn. Det er naturligvis ikke slik at alle nordmenn har alle disse oppfatningene, men denne typen synspunkter eller underliggende holdninger er tilstrekkelig vanlige til at de må tilbakevises hver gang man skal ytre seg offentlig om innvandring, og den innvandrervennlige pressen gjør ukentlige krumspring for å distansere seg uttrykkelig fra disse perspektivene.

Oppfatninger av denne typen kan vi godt kalle *kunnskap*, dersom vi kan være enige om at kunnskap er de oppfatningene om verden som folk er noenlunde sikre på. (I middelalderen var det mulig å *kunne* mye om demonenes egenskaper; i dag tror vi ikke at demoner engang finnes. Kunnskap forandrer seg.) I tillegg til kunnskapen som brukes til å klassifisere innvandrere som ulike fra nordmenn -- som kan være riktig eller gal i forhold til statistiske tall -- har de fleste av oss en del *moralske vurderinger* av den flerkulturelle situasjonen. Disse utilslørte moralske holdningene bygger selektivt på de rene klassifikasjonene: man trekker ut og vektlegger de typene kunnskap som støtter ens egne synspunkter. Sosialantropologen Reidar Grønhaug foreslo midt på 70-tallet en typologi over tre mulige norske holdninger til innvandrere. Dels bygger de på ulike tolkninger -- ulike moralske vurderinger -- av den samme (mangelfulle) kunnskapen om innvandrernes særpreg. Jeg skal gjengi, og supplere, Grønhaugs typologi.

For det første har vi *degosroperen*. Stutum er en prototypisk representant for denne holdningen. Ifølge Stutum og hans åndsfrender er det sant og relevant at innvandrerne lukter og kler seg rart; de spiser merkelig mat og rotter seg sammen i suspekke konspirasjoner mot de sunne norske verdier. Ut av innvandrerkvinnene tyter det dusinvis av skitne, uhøflige og tyvaktige barn; innvandrerne er analfabeter og hedenske skurker, og det mydrer av dem. I fylla og i andre løsslupne situasjoner vil degosroperen sjikanere innvandrerne, og helst ønsker han dem dit pepper'n gror (for det er jo der de kommer fra, ikke sant?). I dagens norske samfunn vil degosroperen trolig gå inn for en *segregeringspolitikk*, der nordmenn og innvandrere har minst mulig med hverandre å gjøre, og der statens politikk ikke tar hensyn til kulturelle forskjeller f.eks. i religionsundervisningen på skolen.

Den andre hovedtypen har Grønhaug kalt *den tolerante undertrykker*; vi kan kalle henne *misjonæren* ettersom denne yrkesgruppen har programfestet en slik holdning. Denne kategorien av nordmenn, som de fleste av oss tilhører i en rekke situasjoner, behandler innvandrerne ovenfra og ned. De har sympati for innvandrerne og synes synd på dem. Innvandrerne er svake, og vi må hjelpe dem. De mangler ressurser som er nødvendige og som vi er heldige nok til å besitte. Heller ikke misjonæren er i stand til å anerkjenne fremmede kulturer som likeverdige med den norske, og vil gang på gang oppleve innvandrerne som en slags ufullkomne nordmenn. Den statlige Fargerikt-fellesskap-ideologien og "våre nye landsmenn"-retorikken hører klart hjemme her, ettersom den insinuerer at mennesker dypest sett er like; det gjelder bare å lokke frem de latente sosialdemokratiske holdningene hos innvandrerne. Misjonæren vil gå inn for *assimilering* i innvandringspolitikken: hun vil gjerne gi våre nye landsmenn det beste hun vet om, nemlig en sjanse til å bli nøyaktig slik hun er selv.

Den tredje hovedtypen i Grønhaugs skjema er nordmannen som går inn for *likeverdig dialog* med representantene for fremmede kulturer. Tankegangen er her, som hos degosroperen, at de andre ikke er helt som oss. Imidlertid åpner dialogmodellen for muligheten av at man kan ha noe å lære av hverandre; at man kan bli uenig og ha konflikter der det stilles krav til begge parter om at de skal lytte. Denne varianten, hvor verken statens politikk eller ens egen livsverden settes som målestokk

for alt som er sant, skjønt og godt i verden, er nok sjelden. Den krever et blikk for *gråsoner*, og den krever at man er villig til å ta det fremmede på alvor.

Representanter for denne holdningen, som har vært mer markante i samespørsmålet enn i innvandringsdebatten, vil gå inn for en variant av *integrasjon* i spørsmålet om det flerkulturelle Norge. Dette vil innebære at retten til å være kulturelt annerledes bekreftes gjennom lovverket og gjennom offentlig praksis. I den grad det gis morsmålsundervisning i ikke-norske språk i norske skoler, føres en integrasjonsvennlig politikk på dette området, som imidlertid også er forenlig med et ideal om segregering. For dersom vi skal anerkjenne andre folks rett til å være kulturelt forskjellige, må de også kunne gis et eget rom der de kan leve ut denne kulturelle forskjelligheten på sine egne premisser. Et slikt rom kan være en bydel, med andre ord et etnisk segregert område -- en *ghetto*.

Nordmenn -- æreløse hunder?

Innvandrerens holdninger til nordmenn kan naturligvis være like overforenkende, sårende og misvisende som våre oppfatninger av dem. Mange gode sosialister og humanister er blitt fryktelig skuffet når de har blitt tvunget til å erkjenne at det finnes innvandrere som forakter nordmenn, som betrakter parlamentarismen som et veikt politisk system og norske kvinner som æreløse. Ettersom innvandrerne utgjør en sammensatt gruppe er det vanskelig å si noe bestemt om deres perspektiver på nordmenn, men en del karakteristikk går igjen hos folk fra Afrika, Asia og Latin-Amerika når de våger seg på å snakke åpenhjertig. Nordmenn oppleves som kalde og upersonlige, som lite hjelpsomme, de oppfattes som ærlige, men svært formelle og byråkratiske, og en del innvandrere, kanskje særlig fra muslimske land, opplever nordmenn som materialistiske og irreligiøse. Den argentinske antropologen Eduardo Archetti, som har bodd i Norge i tilsammen over femten år, har skrevet at nordmenn har en ekstrem frykt for å knytte seg til mennesker på en uformell og vag måte som kunne tenkes å innebære senere forpliktelser -- vi har vanskelig for å motta gaver, og er livredde for å havne i takknemlighetsgjeld. Dersom man kjøper kaffe til noen i universitetskantina, sier professor Archetti, *så sitter de klare med femkroningen idet man kommer med kaffekoppen!* Jeg tror denne kløktige observasjonen kan gi en nøkkel til å forstå mange av de dype konfliktene som oppstår mellom nordmenn og ikke-europeiske innvandrere.

Poenget er i denne omgang at også innvandrere har bestemte, relativt faste standardoppfatninger om nordmenn og norsk kultur, og at de lett kan komme til å beskrive oss på overforenkende, klisjémessige måter vi ville protestere mot. Innvandrerne er nemlig ikke nødvendigvis moralsk bedre eller mer intelligente enn oss selv. Det ser vi også mange eksempler på i landene de kommer fra. På en av Mauritius' mindre anstendige kinoer viste de for en tid siden filmen *Six suédoises en Grèce* (Seks svenske piker i Hellas). Jeg så den ikke, men både tittelen og plakaten (smekre nakne kroppor med blonde hoder) antyder at også andre folk opererer med stereotyper som gir et bilde av en verden *som er enkel på en måte som virker attraktiv*. I valget mellom ulike alternativer velger vi det alternativet vi liker best; det er på en slik bakgrunn vi velger ut den kunnskapen om verden vi bruker i praksis. Stereotypen om svenske piker som skjønne, skamløse nymfomaner er attraktiv for unge mauritiske menn, omtrent slik stereotypen om innvandrerne som dumme og skitne undermennesker er attraktiv for en norsk skoletaper. I forrige kapittel nevnte jeg europeernes langvarige fantasi om at "primitive folk" stort sett er kannibaler eller i det minste potensielle kannibaler. Vel -- lignende oppfatninger er også høyst vanlige hos stammefolk og har kanskje alltid vært det. Knappt noen folkegruppe i verden vil uten videre innrømme at de selv er kannibaler, men mange -- fra Afrika til Amazonia til Ny-Guinea -- kan med glede gjøre oppmerksom på at *nabostammen* er skumle kannibaler. Dessuten ser alle blekansikter som kjent like ut. Da jeg kom inn i en liten kafé langt på landet på Madagaskar for en tid siden, ble jeg møtt med granskende blikk av de tre-fire gjestene; til slutt spurte innehaveren om jeg ikke hadde vært der før -- for omtrent et år siden? Det viste seg etter hvert at en annen europeer hadde vært der; han var imidlertid over tyve år eldre enn meg, og dessuten tysk.

Klasse, kjønn og etnisitet: vitsen med å klassifisere andre

Det ville være det letteste i verden å innta en skolemesteraktig holdning og belære om de innbyrdes forskjellene blant innvandrere. Man kunne gjøre et poeng av å sette opp -- som kontraster -- den tyrkiske tyveåringen som jobber svart i gatekjøkkenet med den iranske førtiåringen som driver et teppeimperium; man kunne sammenligne den pakistanske kvinnen som etter tyve år i Norge ikke snakker et ord norsk eller engelsk med bolivianeren som jobber som dataingeniør og tjener en halv million; man kunne

sette opp de respektive livssituasjonene til en ghanesisk student og en filippinsk postordrebrud som kontraster, man kunne peke på at stortingspresident Benkow *rent faktisk* er innvandrer, og så videre. Det får være det samme. Som mennesker har vi nemlig bruk for forenklende stereotypier. Ellers blir verden et uorganisert virvar av flertydigheter, uklare betydninger og i siste instans det rene kaos. Dersom alt vi støter på er unntak, mister vi de standardene vi trenger for å kunne definere dem som unntak. Selv om trær er forskjellige, er det greit å ha et fellesbegrep som omfatter alle trær.

Når vi skal skille mellom *mennesker*, har vi riktignok flere alternative skjemaer for å få verden til å fremtre som ordnet. Noen mener at klasseforskjeller forklarer og beskriver forskjeller mellom mennesker best; andre mener at det fundamentalt sett finnes to typer av mennesker i verden, nemlig kvinner og andre slags mennesker. Det er også svært vanlig å skille mellom typer av mennesker på bakgrunn av språk og utseende, og dersom man kan gjøre forskjellene ekstra tydelige, f.eks. ved å "observere" at negeren har rytmen i blodet, så fremstår verden deretter som et mer velordnet og fornuftig sted enn den hadde gjort om vi ikke hadde "visst" dette om forskjellene mellom folk. Det er ikke alltid den saklige, veldokumenterte informasjonen som sitter best. Mye av vår klassifikasjonsvirksomhet bygger på ønsketenkning. Når man støter på folk som holder andre guder enn en selv, gjør det dessuten godt å vite at ens egen gud tross alt er den beste og mektigste.

På den multi-etniske øya Mauritius har jeg undersøkt hvordan slike sosiale taksonomier (klassifikasjonssystemer) utvikles i praksis, og hvorfor de er nyttige -- ja, faktisk helt nødvendige. Det kan i en viss, analytisk forstand være riktig å si at det finnes ca. tyve distinkte etniske grupper på Mauritius, som har en samlet befolkning på en drøy million. De fem hovedgruppene omtales vanligvis som hvite, kinesere, kreoler, hinduer og muslimer. Legg merke til at dette kulturelle systemet ikke bygger på et konsekvent sett av kriterier: det er verken rase, religion eller geografisk opprinnelse som skaper skillene mellom gruppene; det er forskjellige særtrekk som anses som avgjørende for de forskjellige gruppene -- vi snakker med andre ord ikke nødvendigvis om "objektive forskjeller", men om *intersubjektive forskjeller* -- forskjeller som er viktige fordi folk flest har bestemt seg for, og er enige om, at de er

viktige. Alle mauritiere er nemlig fortrolige med disse kategoriene, og enten de liker det eller ei, vet de hvilken kulturell betydning de har og må hele livet forholde seg til dem, omtrent slik norske ateister er dømt til å forholde seg til kirken hele livet. Kineserne på Mauritius er kjent for å være flinke med handel, muslimene anses for å være "fanatiske", hinduene "tenker bare på familien" osv. Imidlertid inntreffer en mer finmasket klassifikasjon hos ens nærmeste. Mens kineserne knapt har noe begrep om ulike kategorier av kreoler, har kreolene selv en rekke kriterier for å skille brune fra svarte, folk fra øya Rodrigues fra "ekte mauritiere", landsens kreoler fra bykreoler osv. Mens de fleste kreoler ikke vet forskjellen på et hindunavn og et muslimsk navn, er distinksjonene blant mauritierne av indisk avstamning mange og viktige; de dreier seg om blant annet kaste, geografisk opprinnelse og religion, og slike forskjeller er avgjørende blant annet når det gjelder hvem man kan gifte seg med. Det er ikke nødvendigvis noe poeng om innholdet i klassifikasjonene "stemmer overens med fakta". Uansett inneholder de vurderinger som blir sosialt relevante, all den tid mennesker handler og tenker *som om* de var sanne. Det er ikke nødvendigvis interessant hvorvidt hinduene (kreolene, nordmennene...) har rett i at kreolene (hinduene, innvandrerne...) er late (gjerrige, skitne...). Slike kategoriseringer får betydning blott og bart ved at de er utbredt og dermed setter praktiske grenser for kontakt.

I en berømt artikkel om etnisitet i Thailand, bemerket den amerikanske antropologen Michael Moerman på sekstitallet at mange thailandske etniske grupper nevnte kulturtrekk som de *rent faktisk* hadde felles med andre grupper, som karakteristiske for seg selv. Det blir som om vi sier at sursild er *typisk norsk*, selv om det skulle vise seg at de lager sursild etter nøyaktig samme oppskrift på Island, i Danmark, Sverige og Nederland. Dersom vi selv er overbevist om at sursilda skiller oss fra andre folk, så gjør den nettopp det, ved å gi oss en nasjonal identitet som sursildproduserende mennesker, så lenge vi har denne overbevisningen. Derfor er det ikke alltid relevant å skille mellom "objektive" og "subjektive", eller "ekte" og "falske" kulturelle forskjeller.

Vi må ta våre egne og andres sosiale klassifikasjoner på alvor, og det er ikke tilstrekkelig å påvise statistisk at innvandrere rent faktisk betaler like mye skatt som nordmenn, dersom vi vil overbevise våre gamle landsmenn om at det flerkulturelle

samfunn er en glimrende idé. Visse typer av kunnskap lar seg ikke påvirke av fakta, så å si -- og dette skal vi være oppmerksomme på dersom vi ønsker å pleie det flerkulturelt Norge. En del av oss er så vant til å ta avstand fra *etnosentriske holdninger* -- synet om at ens egen kultur er den beste, og tendensen til å bruke sin egen kultur som målestokk når man skal vurdere andre -- at vi glemmer at en viss etnosentrisme er dypt forankret hos alle mennesker, også hos oss selv, og at den derfor må tas alvorlig -- ikke minst i analyser av fremmedfiendtlighet. Etnosentrismens motstykke, *kulturrelativismen*, er dessuten absurd som moralsk ideal, selv om den er nyttig som metodisk hjelpemiddel i forskning.

I dette kapittelet har jeg gjort rede for hvorfor det er forståelig, og nødvendig, at mennesker skaper og vedlikeholder begreper om kulturelle forskjeller mellom sin egen gruppe og andre grupper. I neste kapittel tar jeg opp begrepene om kultur og kulturforskjell, som det er nødvendig å ha tenkt gjennom før man forsøker å forstå samhandlingen mellom innvandrere og nordmenn.

4. Finnes kulturer?

Etter en innledende vurdering av det rådende debattklimaet omkring innvandringsspørsmål, behandles det vanskelige ordet "kultur". En vanlig måte å tenke om kultur eller "kulturer" på, kritiseres for å være overforenkende og misvisende. Forskjellige typer av kulturelle forskjeller presenteres. Det presiseres at mennesker med forskjellig bakgrunn er kulturelt forskjellige, og at det må tas hensyn til dette i praktisk politikk i et flerkulturelt samfunn. Det antydes også hvorfor noen slike forskjeller er harmløse mens andre er potensielt konfliktskapende.

Det finnes tre standardmåter å fremstille kulturkontakt på i den norske offentlighet. For det første kan den presenteres som et uendelig problemsyndrom, der den naturlige slutningen hos leseren er at det beste nok ville være om folk med forskjellige kulturbakgrunn holdt seg hver for seg; "like barn leker best". Dette er det vanligste. Når en politiker eller journalist skal uttale seg om innvandrere fra ikke-

europaiske områder, er fokuset ofte sosialpornografisk. Det er lett å få inntrykk av at alle innvandrerne er pakistanske tibarnsfamilier som leier trekkfylte ettromsleiligheter til overpris av sleske husaier; mannen i huset står i gatekjøkken for tyve kroner timen mens den skamslåtte kona sitter i husarrest; de trues hver måned på livet av naboundommene som maler rasistiske slagord på husveggen og ringer inn hån og aggresjon annenhver natt, men de har ikke gått til politiet fordi de ikke kjenner sine juridiske rettigheter, og uansett snakker de ikke et ord norsk... Innvandrere kan også fremstilles kategorisk som labile voldsmenn, trygdemisbrukere eller kyniske narkotikasmuglere uten den minste respekt eller forståelse for den norske kultur og lovverk.

Sosialpornografi og stigmatisering av denne typen er sann og mytedannende på samme tid. Atypiske enkelttilfeller blir fremstilt som om de var representative. Motvekten representeres av dem som presenterer den flerkulturelle situasjonen som en sann velsignelse, der "vi" synes å ha uendelig meget å lære av "dem", som er varme, kjærlige og gode mennesker som lever hederlige, beskjedne liv preget av hardt arbeid og omsorg for familien og, ikke minst, for sine gamle. Her går trenden i retning av rørende solskinnshistorier; innenfor denne genren treffer vi blant annet fornøyde indiske familier på beste vestkant, afrikanere i skigensere som elsker Hardangervidda i påsken og chilenske menn som har funnet kjærligheten på Majorstuen.

Denne måten å skape virkelighet på gjør det vanskelig å diskutere gråsonene, selv om det er dem det er flest av. For å slippe å stille spørsmål ved de greie moralske sjablongene pressen opererer ut fra, unngår man å presentere problemer fra flere sider; man dropper nyansene og de fleste fakta.

Den tredje varianten -- og dette er den statlige propagandaen -- presenterer det flerkulturelle Norge som et fargerikt fellesskap, der "våre nye landsmenn" alle som en er på god vei til å bli gode sosialdemokrater. Dersom asylsøkerne er "kravstore" i forhold til sosialvesenet, skyldes det bare at de ikke har lært å elske staten ennå. Dette perspektivet omtalte Andreas Hompland en gang som Per Asplin-ideologien ("Meget

er forskjellig/Men inni er vi like"), nettopp fordi den later som om kulturelle forskjeller ikke finnes. Mens staten sprer sine glade, Benetton-inspirerte budskap, synker boligprisene i kvartaler hvor innvandrernes boligselskap SIFBO får eierinteresser.

Alle disse måtene å presentere flerkulturelle kontekster på er misvisende; alle tar sikte på å *bevise et moralsk poeng* heller enn å utforske den sosiale virkelighet, og bare den innvandringsfiendtlige holdningen synes å være inneforstått med at kulturelle forskjeller kan være avgjørende når vi får problemer med å fungere sammen. Det eneste politiske partiet med en konsekvent fiendtlig innvandringspolitikk, Fremskrittspartiet, er imidlertid selv fanget i flere selvmotsigelser. For hadde Fremskrittspartiet virkelig vært det liberalistiske partiet det presenterer seg selv som og ikke et høyreautoritært parti, da måtte det være for fri flyt av arbeidskraft over landegrensene. Dette blir jevnlig påpekt av ideologisk konsekvente partimedlemmer. (Forøvrig er det et ironisk faktum at et ikke-fremmedfiendtlig Fremskrittsparti kunne ha hatt god oppslutning blant innvandrerne; mange av dem har klassemessig tilhørighet hos partiets kjernevelgere, nemlig småkremmerne.)

Det finnes også liberalister i verden (altså mennesker som er for kapitalismen, men mot staten) som *går inn for flerkulturelle samfunn* fordi statens makt svekkes når den ikke kan bruke de samme kontrollmekanismene overfor hele befolkningen. Et flerkulturelt samfunn er mer uoversiktelig enn et homogent, og vanskeligere å overvåke og kontrollere. Dette argumentet er ikke dumt hvis vi tolker det inn i en norsk sammenheng, hvor vi opplever at staten (og markedet, ville nå jeg tilføye) trenger seg inn i stadig flere livssfærer.

Autoritær moralisme og gråsoner

Tilhengere av et flerkulturelt samfunn er ikke tjent med den autoritære moralismen som landets "venstreside" går inn for i sine dårligere stunder. For det første presenterer den et bilde av det flerkulturelle Norge som knapt noen nordmann

kjenner seg igjen i, og for det andre gjør den de fleste av oss til "rasister" ved å hevde at en rasist er en person som ikke elsker alle andre kulturer. Uansett hva vi måtte mene om islam, omskjæring av pikebarn, indisk estetikk og afrikanske mannsideal, er det nødvendig å forstå den folkelige skepsisen overfor det eksotiske, og det er enten hyklersk eller amoralsk eller begge deler å påstå at man aldri selv har blitt opprørt, forarget, nedslått, rasende når man er blitt konfrontert med fremmede kulturelle uttrykk. Det kan være både gode og dårlige grunner til slik forargelse. Den norske puritanismen, som preger begge parter i debatten, må bekjempes med alle midler. Vi må lære oss å se et samfunn som er *moralsk flertydig!*

Når det gjelder statens propaganda, er ikke den mindre misvisende enn "venstresidens", skjønt den er mer harmløs -- man vet jo at staten har bestemte ideologiske interesser å ivareta, og staten er derfor lett å gjennomskue. Når det er sprik mellom statens ideologi og våre egne erfaringer, forbauser det oss derfor i bunn og grunn lite. Statens *interesser* i denne saken er temmelig åpenbare: den søker å gi inntrykk av at kulturelle forskjeller er uviktige, og at det sentrale ved vår tilværelse er at vi er *statsborgere*. Hvorvidt vi er jøde eller greker er uvesentlig, bare vi betaler vår skatt, stopper for rødt lys og sender barna på skolen hver dag. At noen av landets innbyggere er tilbøyelig til å være uenige, og at man ikke skaper flerkulturell harmoni ved offentlig dekret, får være statens problem.

Jeg vil foreslå at vi utvider perspektivet og forsøker å kvitte oss med de mest graverende klisjéene. Derfor er det nødvendig å se nærmere på de tankemessige redskapene vi bruker for å tenke om fremmede folk. Det synes naturlig å begynne med å bestemme hva det misbrukte ordet *kultur* skal bety.

Hva er kultur?

I debatten om vårt flerkulturelle mødreland er det en tendens til å snakke løst og uforpliktende om kulturelle forskjeller og "ulike kulturer". --Kultur, skriver den engelske kritikeren Raymond Williams, --er et av de to eller tre mest kompliserte ordene i det engelske språk. For egen regning kan jeg tilføye at kultur er et så mishandlet og så problematisk ord at det finnes sosialantropologer i våre dager

neker å bruke det. Med den kollektive selvironien som referanse, foreslo Fredrik Barth på en antropologkonferanse sommeren 1990 et seks måneders forbud mot å bruke kulturbegrepet -- for å se om vi kunne klare oss uten! Det er et ironisk faktum at antropologene selv begynner å ta avstand fra dette ordet, all den tid de selv har vært høyst medansvarlige i den nåværende, forvirrende (og forvirrede) bruken av det. La meg derfor gjøre et forsøk på en smule førstehjelp overfor det stakkars ordet kultur.

Fremfor alt kan det være på sin plass å advare mot overdreven bruk av en tenkemåte som deler verden inn i "forskjellige kulturer". La oss begynne med å si det slik: Dersom det er riktig at verden består av folkeslag som har forskjellige kulturer, så må det være riktig å si at Italia og Storbritannia har eller er forskjellige kulturer. Nå vet vi at Storbritannia er i stand til å lage atombomber, hvilket Italia ikke er, men vi vet også at den vanlige brite neppe vet verken mer eller mindre om atombombeteknologi enn den jevne italiener. Dermed vil det heller ikke være spesielt meningsfylt å si at en kulturell forskjell mellom Storbritannia og Italia består i at britene kan lage atombomber mens italienerne ikke kan det. Derimot har atomfysikere i Storbritannia en hel del felles med atomfysikere i Sovjetunionen, Kina, Pakistan og USA som de ikke har felles med andre briter. Utgjør dermed atomfysikerne en kultur? Alle våre instinkter oppfordrer oss til å svare benektende på dette. Men hva er da en kultur?

Kultur er ikke en ting

Problemene vi ser ut til å ha viklet oss inn i her, skyldes en tankefeil som finnes hos de fleste som uttaler seg om "andre kulturer". Feilen består i antagelsen om at kultur er en slags *ting som personer har*. Selv om man ikke ville drømme om å forklare sine egne handlinger på en slik måte, er det svært vanlig å forklare *andreshandlinger* ut fra deres kultur: Muslimene slår angivelig konene sine *fordi det er en del av deres kultur*; afrikanere smugler narkotika *fordi deres kultur ikke forbyr dem å gjøre det*; tamilske asylsøkere forsøker å bestikke norske embetsmenn *fordi deres kultur foreskriver det*. Som i diskusjonen om rasisme og xenofobi, vil jeg her insistere på en nyansering; vi må skille mellom kultur og individ, mellom kulturelle føringer og individuelle handlinger. Dersom vi mener at mennesker er ansvarlige for sine egne

handlinger, kan ikke "kulturen" forklare at de handler som de gjør. Kulturen er naturligvis ikke en ting som man har; den er snarere et sett av måter å gjøre ting på. Kulturen gir ingen detaljert oppskrift på hvordan man skal handle. Om den skulle se ut til å gjøre det, viser det seg at det alltid finnes måter å bryte reglene på.

Innvandrere er ikke mer i sin kulturs vold enn vi; de er frie og ansvarlige mennesker i likhet med resten av oss. Når velmenende (og ikke fullt så velmenende) nordmenn hevder at innvandrere som snyter og bedrar må holdes skyldfrie "fordi deres kultur ikke forbyr dem å snyte og bedra", så nekter de dem medlemskap i det menneskelige fellesskap: de gjør dem til klienter, til en slags mentale pasienter som det er umulig å snakke fornuftig med fordi *deres kultur* begrenser mulighetene for felles forståelse. Holdningen, som ofte skyldes velment kulturel relativisme, er antidemokratisk og kan være svært destruktiv fordi den er et forsøk på å umyndiggjøre innvandrerne. Dersom man så i neste omgang anklager landets flyktninger for å være alt for avhengige av sosialhjelp, bør man vite at man har seg selv å takke. Det hjelper ikke at innvandrerne defineres som "ressurssterke", noe som er svært vanlig, dersom deres "ressurser" ikke tas på alvor i en norsk kontekst.

Kultur er altså ikke et fengsel som umuliggjør frihet og ansvar. Likefullt utgjør kultur et sett væremåter, en slags innholdsfortegnelse over de handlingsmuligheter, perspektiver og horisonter som er aktuelle. På dette nivået kan det være riktig å snakke om kulturelle forskjeller. Det er riktig at nordmenn og nigerianere kan ha forskjellige måter å gjøre ting på; at de oppfatter situasjoner forskjellig og velger blant ulike alternativer, og at dette har med kulturelle forskjeller å gjøre. Man har *lært* at sånn og slik er det, man skal behandle andre mennesker slik og sånn, og man har de og de mulighetene med livet sitt.

"Kulturer" finnes ikke

Så må vi kanskje gi apartheidtilhengerne og degosroperne noe rett likevel? For dersom enhver kultur innebærer unike, spesielle måter å løse livets problemer på, så må det vel bli trøbbel og evige konflikter når kulturene braker sammen? Svaret er nei, for en slik oppfatning bygger på en annen misforståelse når det gjelder kultur, nemlig at "kulturer" rent faktisk er strengt atskilte, uten kontaktflater og fellestrekk med

hverandre. Slike "kulturer" finnes ikke i den virkelige verden. Derfor er det i bunn og grunn misvisende å snakke om *kulturer* i flertall som om de var avgrensede systemer av symboler, normer, kunnskaper osv. Kultur er ikke avgrenset på en slik måte. I annet kapittel nevnte jeg at nordmenn og innvandrere stort sett er enige om hvordan man skaffer seg midler til livets opphold; i dette henseende har de med andre ord felles kultur, selv om de kan være kulturelt forskjellige i andre henseender. Alt vi gjør sammen med andre forutsetter at vi har noe felles kulturelt for at vår samhandling overhodet skal være begripelig for oss selv. Kultur kan altså sees som det omskiftelige meningsfellesskapet som gang på gang etableres når mennesker gjør noe sammen; som et *aspekt ved en sosial relasjon*. Derfor er det også misvisende å sette en tykk strek mellom kategorien "nordmenn" og kategorien "innvandrere" og anta at man dermed har sagt noe vesentlig om kulturell forskjell. I den grad jeg kan kjøpe løk hos min pakistansk-norske kjøpmann har vi etablert felles kultur; kan vi i tillegg diskutere *ramadan* (muslimenes hellige måned) og mulighetene for å skaffe *halal* kjøtt i Norge, har vi ytterligere felles kultur. Med afrikanske bekjente kan jeg snakke om afrikansk politikk og fotball; i disse henseender har vi felles kultur. Dersom vi ser slik på kultur, så vil det for det første vise seg at vi må tenke på kulturell forskjell som noe det er grader av, ikke arter av -- noe som inntreffer i bestemte typer av situasjoner og ikke i andre, og noe som preger en situasjon og ikke en person. For det andre viser det seg ved nærmere undersøkelse at det finnes begrensninger for rekkevidden av de kulturelle fellesskap vi kan ha med andre nordmenn også. I mange tilfeller vil vi ha et dypere kulturelt fellesskap med ikke-nordmenn enn med nordmenn, selv om det motsatte trolig vil være det vanligste.

Å finne opp sin kultur: Harold Garfinkel og Monty Python

Det finnes ingen andre grenser mellom "kulturer" enn dem vi skaper selv. Vi må skape og vedlikeholde slike grenser for å tilhøre et kommunikasjonsfellesskap, men vi er også i stand til å forandre dem. Riktignok er enhver alltid seg selv nærmest. Ikke så rent få folkeslag i verden har det samme ordet for sin egen gruppe som for "menneske" i sin alminnelighet (i England har mange skrivende mennesker, etter mangeårige feministiske protester, sluttet å bruke ordet "mankind" for menneskeheten, og erstattet det med det kjønnsnøytrale "humanity"). Store deler av vår virkelighet er vi ute av stand til å begrunne på annen måte enn at *det er sånn det*

er eller *det er sånn det gjøres*. En slik begrunnelse kan også være gyldig! Det er dessuten klart at det er mye de fleste osloensere har felles som vi ikke har felles med folk fra Vardø, Kinshasa eller Montréal -- og langt mer vi ikke har felles med mennesker som ikke er vokst opp i en by i en modernisert del av verden. Kulturelle fellestrekk som skiller oss fra andre folk -- deriblant en del innvandrere -- er familieorganisasjon, arbeidsorganisasjon, religion, språk og matvaner. I Oslo er skilsmisser, promiskuitet og papirløse ekteskap vanlige; i Gujerat er det ikke slik. I Oslo sender vi våre gamle på aldershjem; det gjør de ikke i Vietnam. I Oslo skal ungdommen helst gå på ski eller synge i kor på søndagene; i Lahore er det kanskje greit at de henger på hjørnet eller ser på video. Det finnes med andre ord en del relevante kulturelle forskjeller mellom "oss" og "dem". Disse forskjellene varierer fra individ til individ og fra situasjon til situasjon; de må i en viss forstand finnes opp hver gang vi går inn i et nytt forhold til et annet menneske. Samtidig ligger de imidlertid under våre handlinger, det er denne dobbeltheten ved kulturen som gjør den så vanskelig å sette på begrep.

At det er mye vi tar for gitt som er helt spesifikt for vår egen kultur, er blitt vist blant annet av den amerikanske sosiologen Harold Garfinkel og av de britiske samfunnsanalytikerne i gruppen Monty Python. På femtitallet satte Garfinkel seg fore å avdekke *tattforgitthetene* vi lever etter i hverdagslivet; han ville vise at de var kulturelle konstruksjoner som kunne ha vært annerledes. Han sendte således studentene sine ut med bestemte oppdrag: Én skulle reise hjem til sine foreldre og oppføre seg som om han var gjest i huset; én skulle la være å løse billett på bussen, og så videre. Hensikten med disse eksperimentene var at studentene skulle merke hva som gikk galt, og dermed innse at de levde etter et sett strengt regelbundne tattforgittheter som det var utenkelig -- ja, absurd -- ikke å ta for gitt innen deres egen erfaringsverden. Garfinkels poeng var at det finnes kulturelle måter å gjøre alt på, og så lenge de er kulturelle, vet vi også at de kunne ha vært annerledes. Selv de inderligste, mest autentiske og følelsesladede handlinger utfører vi på måter som er kulturelt foreskrevne; ellers kunne de ikke ha vært meningsfylte. Dette er innsikter som er verd å ta med seg når man blir oppgitt over at innvandrere "ikke skjønner hvordan ting skal gjøres"!

Med Monty Pythons satirer over det britiske hverdagsliv ser vi enda tydeligere hvor avhengige vi er av kulturelle rettesnorer for å kunne oppføre oss fornuftig. En av deres mange minneverdige sketsjer fremstiller en forretning hvor man *selger krangler*, og hvor en slik krangel plutselig stopper opp. Den krangleворne kunden protesterer: --Hør her, jeg har betalt for en skikkelig krangel! Kom igjen, din snilefisk! Den ansatte (ser på klokken): --Beklager, tiden er ute. Neste!

En annen sketsj handler om tre godt voksne menn i pene dresser og saklige stresskofferter som ringer på en dør, hvorpå en ung kvinne i forkle kommer ut. Mennene: --Can John come out and play? Kvinnen: --Sorry boys, he's been naughty. Ellers har de blant mye annet laget tabloid-inspirerte intervjuer med angelsaksiske konger fra vikingtiden (--Fortell oss nå om elskerinnene dine, John av Worcester!), selvforsvarskurs hvor man skal lære å forsvare seg mot angripere bevæpnet med frisk frukt ("I dag: bananer"), kurs i latterlig gange, et langvarig, pågående forsøk på å kjøpe ikke-eksisterende bøker i en aktverdig bokhandel (og et like langvarig forsøk på å bytte en nylig innkjøpt papegøye som viser seg å være død), og en hesblesende valgreportasje hvor hovedaktørene er "The Silly Party" og "The Sensible Party". Monty Pythons store bragd som kulturanalytikere ligger i deres iøynefallende påvisninger av hvor galt det kan gå dersom vi forsøker å bryte med konvensjonene. Kvitter man seg bokstavelig talt med konvensjonene, noe som dypest sett er et umulig prosjekt, da har man ingen ting igjen: da blir man autist, man blir ute av stand til å kommunisere med andre.

Betydningen av å forstå kontekster

For mange innvandrere er det et problem at de på den ene siden ønsker å beherske de kulturelle konvensjonene i vertslandet, men at de på den annen side ønsker å gå inn for konvensjoner de selv representerer -- som faktisk kan være svært forskjellige fra våre. Hva slags problemer dette kan føre til, og hvordan de kan løses, er et hovedanliggende for meg. I første omgang skal jeg ta opp tråden fra den generelle diskusjonen om praktiske sosiale klassifikasjoner i forrige kapittel, og hvordan de eventuelt kan forandres. Som nevnt er det mulig å forandre på slike klassifikasjoner (som altså dreier seg om hva slags kategorier av mennesker som finnes i verden og

hvilke egenskaper de antas å ha). Den vanligste måten å forandre slike oppfatninger på er kanskje å *bli kjent med* individer som anerkjennes som annerledes. Man kan riktignok risikere å ende opp med formelen "du er all right, men alle andre X'er er noen svin", men man kan også virkelig utvide horisonten på denne måten. Dette skjer gjennom *kontekstforståelse*: etter hvert skjønner man logikken i hvorfor X'ene handler som de gjør, og dermed fremtrer de med ett som rasjonelle skapninger. Et eksempel er debatten om negerbarnas intelligens i USA. Lenge var det ansett som bevist at negerbarn var dummere enn hvite barn fordi de skåret dårligere i IQ-tester. Så ble det vist, først og fremst av lingvisten William Labov, at negerbarn var i stand til å tenke minst like kompliserte tanker som hvite barn, men at de hadde et annet språk å uttrykke disse tankene i, og at det var vanskeligere å gi uttelling for deres svar enn for de hvites. Ghettokulturen hadde sine egne, kulturelt spesifikke språklige uttrykksformer (idiomer) som delvis var uforståelige for utenforstående. De utenforstående det her er tale om, var naturligvis forskere som brukte de samme språklige idiomene som dem hvite middelklassebarn hadde lært. Det viste seg altså, ifølge Labov, at negerbarnas dårlige resultater skyldtes en kulturell diskriminering: IQ-systemet målte ikke evnen til å tenke, men evnen til å uttrykke sin tenkning i det kulturelle formspråket som tilhørte dem som hadde laget IQ-testen.

Denne debatten føres stadig blant pedagoger og sosiolingvister, og jeg skal ikke dvele ved den. Labovs innsikter er selvsagt relevante i norsk sammenheng, men problemet stopper ikke ved at barn med et annet morsmål enn norsk har større læringsproblemer i norske skoler enn heimfødningene. Vi har også å gjøre med forskjellige kulturelle perspektiver på læring og autoriteter. Det er slett ikke sikkert at gode skoleprestasjoner vil bli satt spesielt høy pris på i et hjem hvor det er bestemt at sønnene skal overta farens forretning, og den milde norske autoritetsstilen i skolesammenheng kan dessuten lett tolkes -- av elever som er vant til å bli styrt med streng hånd -- som en oppfordring til slapphet. For å forstå innvandrerbarnas skoleprestasjoner, er det altså nødvendig å forstå *konteksten*, altså deres hjemmesituasjon; man må vite noe om hva slags verden de lever i.

La oss gå et skritt videre. La oss for argumentets skyld gå ut fra at en del innvandrerforeldre ikke premierer gode skoleprestasjoner, men at barna blir

eksponert for -- og tiltrukket av -- norske verdier. De vil gjerne tilfredsstillere foreldrene, men de vil også imponere sine medelever. De vil være lydige hjemme og ekspansive og aktive ute. De vil snakke urdu med mor og far, men norsk med de andre barna. I hvilken grad er det mulig å skifte mellom to kulturelle kontekster på denne måten? Er det mulig å beherske flere, gjensidig utelukkende sett av kulturelle koder samtidig? Både forskning og erfaring viser at dette faktisk er mulig, og dette viser tydelig at kultur ikke er en ting man har, men et sett av måter å gjøre ting på *som ikke er lukket*; som derimot kan suppleres med nye måter å gjøre andre ting på. --Vi er jøder i synagogen, men resten av tiden er vi vanlige amerikanere, forklarte en rabbiner i New York til en forsker. Det finnes sosiologer i verden som både tror på Marx' lære om klassekampen og på reinkarnasjon; det finnes folk som både tror på moderne biologi og at barn unnfanges av forfedreånder; man kan gjerne gå inn for den moderne nasjonalstaten og samtidig være tro mot de tradisjonelle åndemediene, -- og det er endog, i alle fall i teorien, mulig å være både muslim og nordmann. Dersom vi forsøker å kartlegge kulturer ved å se på enkeltmenneskenes livsverdener, vil vi finne ut at de fleste "kulturer" i verden fortøner seg som *blandingskulturer*. Det finnes ingen andre faste grenser mellom kulturer enn dem vi lager selv, og vi krysser dem daglig. Likevel bevarer vi bestemte oppfatninger om faste kulturelle forskjeller mellom grupper av mennesker, og slike forskjeller finnes også.

Neste spørsmål må være *hva slags forskjeller* mellom kulturelle kontekster som kan tenkes å skape problemer i samhandling. Men først må jeg få gjøre det klart en gang for alle at

Ingen er hjelpeløse ofre for sin kultur!

Kulturelle forskjeller kan være kosmetiske og overfladiske, eller de kan være grunnleggende og gjøre fornuftig kommunikasjon umulig. Ofte kan det være fristende å peke på at forskjellene *rent faktisk* er oppdiktete -- for eksempel finnes det norske menn som har omtrent samme kvinnesyn som islamske menn og omvendt -- men det hjelper ikke oss her. Kulturelle forskjeller er nemlig viktige hver gang de gjøres relevante i definisjonen av samhandlingssituasjoner; så får det ikke hjelpe hvor "oppdiktete" de måtte være. Dersom det er en utbredt oppfatning at samer er skitnere enn nordmenn, så gjør det lite fra eller til hvorvidt de rent faktisk er det.

Sosialantropologen Harald Eidheim, som i mange år har utforsket forholdet mellom samer og nordmenn, har påpekt at det ikke er sant at samene er skitnere enn nordmenn, men at denne oppfatningen hos nordmenn er viktig i deres bilde av samene og at den derfor også er viktig i produksjonen av samenes kulturelle identitet.

Jeg har nå vist hvorfor det er farlig og misvisende å snakke om *kulturer* som om de var "ting som folk har", men jeg har også antydnet at konflikter mellom nordmenn og innvandrere kan forklares ut fra forskjeller i *kultur*. Dette ser ut som en selvmotsigelse, men dypest sett uttrykker dette forholdet en dobbelthet i den menneskelige væremåte. Dilemmaet er et gammelt sosialfilosofisk problem; paradokset i at vi på samme tid er frie og forutbestemte; som Marx uttrykte det: *Mennesker skaper historie, men de gjør det ikke under betingelser de selv har valgt*. Vi handler fritt innen kulturelle rammer; vi kan kanskje sprengre rammene, men vi kan ikke helt kvitte oss med dem. De fleste av oss sprenger dem ikke. Derfor er det trygt å si at de fleste nordmenn respekterer kongen vår; at de fleste nordmenn vasker kroppen sin minst tre ganger ukentlig, og at de fleste nordmenn er heteroseksuelle -- selv om det finnes mange nordmenn som vil kunne regnes som republikanere, skittenfeldige og/eller homoseksuelle. Det er ikke unntakene som teller når vi snakker om kultur; det er det som er felles, det er grensesnittet eller *matrisen vi tenker og handler gjennom*. Vi kan ta avstand fra den, og ved å ta avstand fra den viser vi hvor avhengige vi er av den.

Kultur er plastisk og foranderlig; den er ikke en konstant "ting". Den "norske kultur" - de verdier og tenkemåter som ligger til grunn for våre handlingsmønstre, har forandret seg ganske drastisk i løpet av bare hundre år -- ja, mange mente sogar at det skjedde en radikal kulturell endring på 80-tallet, da det plutselig ble vurdert som godt og riktig å være egoist og karrieremenneske, mens det på 70-tallet hadde vært mer salonfåhig å gå inn for fellesgoder, jazzklubber og myke verdier. -- Spøk til side: de store samfunnsmessige prosessene i dette århundre; industrialiseringen, urbaniseringen, velferdsstaten, utviklingen av satelittmediene og annen økt deltagelse i det internasjonale samfunn, har gitt støtet til forandringer i måtene vi forholder oss til hverandre på, og i måten vi tenker om oss selv på. Kulturen er i forandring; vi er selv i forandring. Og det er slett ikke sikkert at en tyrker som har

bodd i Norge i tyve år ville følt seg hjemme om han reiste tilbake til landsbyen i Anatolia. Kulturkontakt er dynamisk og uforutsigbar; det skal vi ha i tankene før vi synker sammen i resignasjon i møtet med fremmede måter å gjøre ting på.

Hva slags kulturforskjeller finnes?

I tilsynelatende fastlåste konfliktsituasjoner mellom kulturelle tradisjoner, som skal beskrives nærmere i sjette kapittel, ligger det alltid muligheter til forandring. De to moralske tenkemåtene kan smelte sammen, de kan påvirke hverandre, eller de kan i det minste avgrenses til bestemte typer av situasjoner. Når dette er sagt, må vi likevel holde muligheten åpen for at det kanskje *er* fordi de og de personene er svensker/japanere/sikher osv. at det kan være meningsfylt for dem å oppføre seg slik og slik. Med andre ord har kulturelle forskjeller en praktisk dimensjon som kan skape problemer i samhandling. Dette skal vi ikke glemme når vi forsøker å utarbeide en politikk for et flerkulturelt samfunn. La meg derfor presentere noen eksempler på typer av kulturelle forskjeller som kan ha betydning i forholdet mellom nordmenn og innvandrere.

Ære og skam. I mange samfunn i verden er ære og skam viktige etiske skillelinjer for å vurdere menneskers verdi. I likhet med for eksempel det britiske gentlemanbegrepet, er disse begrepene vanskelige å definere: dersom man kjenner koden, forstår man det intuitivt dersom en person har høy ære. Blant annet i kastesamfunn er ære og skam i noen grad medfødte trekk ved personer, men man kan alltid handle på bestemte valgfrie måter for å styrke eller svekke sin posisjon i forhold til et æreshierarki. Hos menn i Midt-Østen økes æren ved at man viser viljefasthet og evne til å sette seg i respekt, besitter rikdom, mange barn og mange nedlagte kvinner; hos kvinner er det dyder som har med omsorg og kyskhetsgjøre som gjør dem ærbare. Barn skal være lydige og flittige.

I Norge er ære og skam lite viktige; vi har ofret disse verdiene på den individuelle frihets alter. I det moderne norske samfunn er det ikke vanlig at noen går til rettssak for ærekrenkelser. Ifølge vår ideologi skal vi behandle alle likt, og vi skiller ikke normalt mellom folk med høy og lav ære. Loven er lik for alle; vi stoler ikke på noen

dersom vi ikke har noen skriftlig garanti, og vi sørger alltid for å få kvitteringer for våre transaksjoner. Vi lar oss ikke lett fornærme. Sett fra et moralsk ståsted hvor ære og skam står sentralt, er norsk kultur preget av likegyldighet og mangel på selvrespekt såvel som respekt for andre.

Slektskap og familie. Det er få -- og det blir stadig færre -- aspekter ved det norske dagligliv som styres av slektskap. Slik er det ikke mange andre steder i verden, hvor slektskap er avgjørende i spørsmål som har å gjøre med utdanning, arbeid, ekteskap, økonomiske forpliktelser og bosted. Foreldre og andre mektige slektninger bestemmer over ens skjebne; de hjelper en og stiller krav. Her i landet er vi fritatt fra de fleste forpliktelser av denne typen fra den dagen vi fyller nitten og flytter på hybel. Derfor reagerer norske sykehuspasienter surt når værelset fylles av en pakistansk storfamilie som nekter å holde seg til besøkstidene når de kommer for å besøke sin syke tante.

Forholdet mellom kjønnene henger nøye sammen med både synet på ære og skam og slektskap. I Midt-Østen og andre steder er menn ansvarlige for å beskytte og kontrollere kvinners seksualitet. Brødre, fedre og fedrenes brødre har dette ansvaret så lenge man er ugift. Når de har giftet en bort, faller ansvaret på ektemannen. I India og i store deler av den muslimske verden er arrangerte ekteskap fremdeles det vanligste. "Kjærlighetsekteskap", *love matches*, er unntak.

Dette var noen eksempler på typiske forskjeller mellom kulturelle kontekster. I de neste kapitlene skal jeg vise hvordan slike forskjeller i tenkemåte og sosial organisasjon kan føre til konflikter i samhandlingssituasjoner, og foreslå en løsning som tillater mennesker å fortsatt være kulturelt forskjellige.

Dersom vi går et skritt videre i denne abstrakte diskusjonen, vil vi på et enda mer abstrakt plan kunne idenifisere kulturspesifikke, dvs. varierende trekk ved *selve oppbygningen av mennesket*. Mennesker er nemlig på avgjørende måter kulturelt skapt. En liste over sentrale aspekter ved det å være menneske, kan se ut som den nedenfor. Alle disse aspektene kan variere kulturelt -- og kan føre til misforståelser, uenighet og andre typer av konflikter i forsøk på krysskulturell kommunikasjon.

* For det første varierer *den sosiale organisasjon* kulturelt. Det finnes ingen naturlig måte å leve i grupper på; alle slike måter er kulturelle. Fra fordelingen av plikter og rettigheter i hjemmet til det overordnede politiske system finnes det forskjellige teknikker for å løse de praktiske problemene i den menneskelige tilværelse. Det finnes samfunn hvor alle har noenlunde lik rang, det finnes klassesdelte, etnisk delte og kjønnssegregerte samfunn; det finnes samfunn hvor alle arbeider med det samme og samfunn hvor kvinner og barn, eller leilendinger, gjør nesten alt fysisk arbeid; det finnes samfunn hvor de eldste nyter stor respekt og samfunn hvor man sender dem fra seg når de blir til byrde. Det finnes samfunn hvor enkeltpersoner eier redskaper og bestemmer enerådlig over dem, og samfunn hvor flere har rett til å bruke redskapene. Det finnes samfunn hvor familiens rettigheter går foran alt, og samfunn hvor individets rettigheter går foran alt. Langs alle disse dimensjonene kan det være forskjeller mellom norsk sosial organisasjon og innvandregruppene måter å gjøre ting på.

* *Moralen*, oppfatningene av riktig og galt, varierer kulturelt. I muslimske land er det syndig å drikke alkohol og å spise svinekjøtt; i Norge er det galt av en embetsmann å motta gaver for offentlige ytelser. Dypest sett vil det kanskje være riktig å si at alle folk har regler om at man ikke skal lure andre mennesker, men det er ofte *konteksten* som avgjør hvorvidt man faktisk lurer andre eller ikke når man handler på en bestemt måte. Fra vår egen kultur kan vi tenke på *forførelsen* som et slikt tvetydig forløp: Blir kvinnen (evt. mannen) lurt når hun (han) blir forført av en mann (kvinne) -- eller handler hun (han) selvstendig, vel vitende om hva som skjer? I flerkulturelle situasjoner havner man ofte i dilemmaer, fordi de ulike settene av reglene om hvilken kulturell kontekst som er relevant, varierer og kan stå i konflikt til hverandre. Toppløs solbading kan være akseptabelt i en norsk referanseramme men ikke i en kypriotisk; det anses som greit å slå barna sine i mange afrikanske samfunn, men ikke i det norske, og så videre. En annen type motsetning kan dreie seg om selve måten man tenker om moral på. I Norge har vi en tendens til å begrepsfeste moral som *moraliske prinsipper*; i mange andre samfunn vil moral være et aspekt ved konkrete forhold mellom mennesker. Det som er riktig i forhold til min svoger, trenger ikke å være riktig i forhold til et fremmed menneske. Når man forsøker å

bygge bro mellom ulike oppfatninger om riktig og galt, slik de fleste innvandrere er tvunget til, havner man uvilkårlig i problemer.

* *Kosmologien* -- læren om hvordan universet ser ut -- varierer kulturelt. Også blant nordmenn er det uenighet om hvorvidt det finnes guder eller ikke. Det er viktige forskjeller mellom det muslimske, det kristne, det buddhistiske og det hinduistiske verdensbilde; forskjeller som nedfeller seg i praksis og tolkninger av situasjoner. I varierende grad tror mennesker på skjebnen på bekostning av sin frihet til å velge sine handlinger; ofte betraktes enkelthandlinger som uttrykk for Guds vilje, ikke som ansvarlige handlinger.

* Også selve kognisjonen eller *tenkemåten* varierer kulturelt -- verden tar seg annerledes ut for en som tror på muslimsk lov enn for en som tror på kristen mytologi. Forskjeller mellom språk gir gode eksempler på slike variasjoner. Det finnes språk som mangler fortidsformer av verbet (dvs. disse samfunnene mangler faste kategorier for å stykke opp fortiden i regelmessige tidsavsnitt); på ibo-språket er ordet for "arm" også ordet for "hånd" (m.a.o. er arm-hånden én kroppsdel hos iboene), og så videre. For en person som tror på kristendommen består verdens folk i frelste og ikke-frelste; for en marxist består verden av undertrykkere og undertrykte, og for en latinamerikansk mann består verdens menn kanskje av to kategorier: de som er macho og dem som ikke er det.

Kanskje enda mer grunnleggende er de kulturelle variasjonene i *tenkning om tenkning*. Ifølge antropologen Unni Wikan mangler balineserne et språklig skille mellom tanke og følelse. Deres ord for å tenke, eller å føle, kan best oversettes med *tankefølelse*. Det er klart at kulturforskjeller av denne typen må føre til misforståelser helt til man behersker den fremmede konteksten; de kan også føre til konflikt i den grad de inneholder et moralsk, vurderende element. Dersom vi f.eks. hevder som et faktum at verdens folk består av troende og vantro, vil vi komme i konflikt med dem som ikke tror på vår religion.

* Selve måten å *sanse* omgivelsene på -- persepsjonen -- er også kulturell, ikke

naturgitt. En mbuti-pygmé fra den sentralafrikanske jungelen ble en gang brakt ut på savannen, og hans europeiske guide pekte mot et vannhull et par kilometer borte. Rundt vannhullet stod noen antiloper og drakk. Pygméen protesterte mot at dyrene kunne være antiloper, for de var jo ikke større enn insekter! Mannen hadde *ikkelært* at gjenstander ser mindre ut jo lenger borte de er. En vanlig type sanseinntrykk i vårt samfunn skriver seg fra bilder. I voksenopplæring i Afrika har det vist seg å være vanskelig å bruke bilder: mange mennesker er ute av stand til å gjenkjenne figurene som er gjengitt på bildene. For oss fortøner bilder seg som noe *naturlig*, men de er kulturskapt omforminger av en tredimensjonal verden til todimensjonale gestalter. Evnen til å se bilder, til å vurdere avstander -- og for den saks skyld, evnen til bestemte typer smaks- og luktesans, er kulturelle spesialiseringer. Indisk mat er for oss alt for sterkt krydret; norsk mat smaker ingen ting for indere.

Kulturforskjellenes sosiale betydning og norskheten

Det kan være nyttig å tenke som om det er *grader* av forskjell mellom "kulturer", selv om dette er upresis begrepsbruk. Den norske kulturen ser ut til å *ligne mer* på den sveitsiske enn på den jugoslaviske. Vi har også mye felles med innvandrere som vi ikke har felles med f.eks. mange av mottakerne av utviklingsbistand. Vi er alle, norskfødte såvel som innvandrere, deltakere i en kapitalistisk økonomi, og som lønsmottakere har vi alle forpliktet oss til å lystre staten. (La det ikke dermed være sagt at det ikke er viktige kulturelle variasjoner også her; blant annet er byråkratiet flertydig og kan tolkes på ulike måter.)

Alle typene av kulturelle variasjoner som er nevnt ovenfor har et potensiale for konflikter, for situasjoner av forlegenhet og forvirring, og for gjensidig skepsis og antipati. Vi erkjenner at noe er forskjellig, og vår første reaksjon er at vi har å gjøre med *dårligere versjoner av oss selv*. Dette går det an å rette på, og de fleste konflikter mellom innvandrere og nordmenn kan løses på relativt enkle måter, ved at vi skaffer oss et minimum av informasjon om hverandre. I forlengelsen av dette ligger nødvendigheten av å skaffe oss et minimum av informasjon om oss selv. For hvem er vi egentlig? Hva er det spesielle ved vår egen kultur?

I forrige kapittel nevnte jeg en del stereotype oppfatninger av nordmenn som er vanlige hos en del innvandrere. Vi regnes blant annet for å være kjølige og lite

spontane, ærlige, formelle og byråkratiske, materialistiske og irreligiøse. Dette er sjablongmessige stenografiske merkelapper som er blitt hengt på oss av innvandrere, det vil si av mennesker som i bunn og grunn kjenner oss dårlig, men som trenger noen enkle tommelfingerregler for å kunne forholde seg til oss i praktiske situasjoner.

Selv burde vi være i stand til å utdype dette bildet litt. Det er nemlig ikke riktig at norsk kultur rent faktisk er homogen. Statsviteren Øyvind Østerud har argumentert for at det var mer som skilte østlendinger og vestlendinger enn østlendinger og svensker da den norske nasjonalismen skjøt fart mot slutten av forrige århundre. Mange av de kulturelle konfliktene som har preget det norske samfunnet i flere hundre år; som målsaken, avholdssaken og religiøse spørsmål, minner om de konfliktene som utspiller seg mellom nordmenn og innvandrere. En motsigelse som skyldes nasjonale, kulturelle variasjoner, ligger eksempelvis i forholdet mellom kirken og arbeidslivet, som stiller motstridende krav: Kirken maner til ydmykhet og fromhet; arbeidslivet krever at man er utadvendt, selvsikker og pågående.

I mange sammenhenger kan det også være riktig å skille mellom arbeiderkultur og borgerlig kultur -- her er det forskjeller blant annet i synet på hva som er det gode liv; det har alltid vært vanlig å skille skarpt mellom bondekultur og bykultur (på Vestlandet opererer man fremdeles med et sosialt viktig skille mellom striler og bergensere), mellom nordnorsk og sydnorsk kultur (nordlendingene klager over at søringene er så lite hjertevarme), mellom manns- og kvinnekultur, mellom ulike "subkulturer" og så videre. Dersom man nå betrakter kultur som en slags ting mennesker har, ville man måtte mene at en slik bruk av kulturbegrepet innebærer en utvanning av det og gjør det temmelig ubrukelig, ettersom man tilsynelatende ikke lenger kan si at den og den person "tilhører en slik kultur". Dersom vi i stedet bruker kulturbegrepet slik jeg foreslår, til å beskrive *aspekter av felles mening* i samhandling, kan vi gjerne snakke løst om f.eks. kvinnekultur; hva vi mener med det, er ganske enkelt at kvinner kan ha felles mening sammen som de ikke deler med menn. Kultur er i denne forstand flytende og omskiftelig, og et kulturelt fellesskap er alltid en relativ størrelse. Som nevnt kan jeg ha et kulturelt fellesskap med en afrikaner jeg diskuterer fotball med, men jeg kan kanskje ikke ha et kulturelt fellesskap med ham i diskusjoner om norsk innenrikspolitikk. Husk at de fleste

innvandrerne i Norge ikke er fremmede på samme måte som mbuti-pygméene, som bruker synssansen på en fundamentalt annen måte enn oss, eller som hopi-indianere som nekter å bøye verbet i imperfektum. De kulturelle forskjellene som vedlikeholdes mellom nordmenn og innvandrere er ofte like lite skjellsettende som kulturelle forskjeller som kan vedlikeholdes mellom nordmenn. Forskjellene mellom oss og innvandrerne kan imidlertid få større sosial betydning enn de innbyrdes forskjellene mellom nordmenn. Dette skyldes først og fremst at vi har definert dem som *fremmede*, som *andre* -- som en slags psykologisk forsvarsmekanisme der vi slår ring rundt oss selv, setter grenser rundt det universet vi mener oss å beherske -- som gjerne kan inneholde feminister, nynorskfanatikere og UFO-frelste, men som ikke tillates å inneholde muslimer. Norskheten -- reglene for medlemskap i den norske nasjon -- er tilbøyelig til å nekte mørkhudede mennesker, eller endog mennesker som snakker norsk med utenlandsk aksent, å bli regnet som nordmenn selv om de skulle ønske det. Dette går det an å forandre.

I dette kapitlet har jeg diskutert hva det vil si at kulturelle forskjeller finnes. Noen kulturelle forskjeller er overfladiske; andre er dyptgående. Det er fullt mulig å sette seg inn i en fremmed kulturell kontekst, og det er lett å unngå potensielle konflikter ved å være en smule oppmerksom på at en annen kultur ikke er en mindreverdige utgave enn vår egen. At det står dårlig til med nordmenns kunnskaper om innvandreres kultur er det ellers ingen tvil om: det er for eksempel ikke lenge siden Oslo-skolene avverterte etter en morsmåslærer i "nigeriansk"!

I neste kapittel skal jeg presentere noen typiske kulturkonflikter og metoder for å løse dem. Her vil det bli aktuelt å skille mellom det jeg vil kalle *dype* og *grunne* kulturkonflikter. De grunne konfliktene kan løses ved at partene skaffer seg et minimum av forståelse for hverandres handlings- og tenkemåte (*kontekstforståelse*). Når det gjelder de dype konfliktene, som i en viss forstand er de eneste egentlige kulturkonfliktene, finnes det derimot ingen fasiløsning: her er det tale om absolutte motsetninger. Opplysningskampanjer og andre statlige tiltak kan bare bidra til å bilegge grunne kulturkonflikter. De dype konfliktene må vi selv finne løsninger på. De er for viktige og kompliserte til at vi kan overlate dem til staten.

5. Dype og grunne kulturkonflikter

Innvandrerens møte med Norge beskrives, og en del typiske konfliktsituasjoner mellom nordmenn og innvandrere tas opp. Grunne kulturkonflikter defineres som konflikter som dypest sett skyldes misforståelser eller interessenmotsetninger, mens dype kulturkonflikter defineres som konflikter som fundamentalt sett har å gjøre med forskjellige syn på verdens moralske beskaffenhet.

Møtet med et fremmed land kan aldri bli slik vi hadde forestilt oss det på forhånd; for dem av oss som reiser for gledens skyld ville det ikke ha vært noen vits i å reise dersom vi på forhånd visste hva som ventet oss. Mange grupper av innvandrere, som reiser av nødvendighet, blir stadig møtt av vanskeligheter de ikke hadde forutsett. Visse problemer er det naturlig at man forbereder seg på før avreisen. For eksempel vet de fleste som kommer til Norge at det er kaldt her, og at engelsk er det mest utbredte fremmedspråket. Derimot er det ikke lett å vite på forhånd at norske immigrasjonsmyndigheter er skeptiske til mennesker fra den tredje verden, at det forutsettes at man lærer seg minispråket norsk for å kunne fungere i dette samfunnet, at det er vanskelig for en rettroende muslim å få kjøpt *halal* kjøtt her, eller at avlagte eksamener fra ikke-europeiske universiteter sjelden gir kompetanse på arbeidsmarkedet. Praktiske tilpasningsproblemer av denne lett synlige typen kan være nesten uoverkommelige for en del innvandrere. Andre tilpasningsproblemer kan være mindre synlige, men de er ikke dermed mindre viktige. De kan ha å gjøre med mangelen på menneskelig hjertelighet i daglig omgang, det merkelige forholdet mellom kvinner og menn, det faktum at nordmenn overhodet ikke interesserer seg for deres bakgrunn og personlige liv, eller det kan være det norske kravet -- for oss en selvfølge -- om at all ungdom skal ha en "meningsfylt fritid".

Hvorfor er det likevel noen tusen mennesker som har valgt å komme til Norge -- som arbeidssøkende og/eller som flyktninger? Undersøkelser blant ikke-europeiske arbeidsmigranter viser at mange kom hit for å arbeide hardt i noen år, legge seg opp penger og deretter reise hjem. Mange opplevde at bordet fanget: de ble innhentet av et norsk forbruksmønster, de klarte ikke å spare nok, årene gikk, og til slutt sendte de bud etter familien. I dag har vi således en helt ny generasjon av "innvandrere" som er

født i Norge og som aldri har vært i sitt "fedreland". Mens andelen av arbeidsmigranter som trenger sosialhjelp ikke ligger nevneverdig over landsgjennomsnittet, er et flertall av asylsøkere imidlertid avhengige av trygd. Mange av asylsøkerne vil hjem; deres motivasjon for å slå rot i Norge er mindre enn arbeidsmigrantenes, iallfall i det øyeblikk de lander på Fornebu.

På samme måte som det finnes ulike kategorier av innvandrere som er vidt forskjellige, finnes det mange motiver for å ha kommet til Norge. For enkelte var ønsket om å kunne forsørge familien skikkelig det viktigste, for andre var eventyrlysten avgjørende, og for atter andre var Norge det eneste alternativet til fengselsopphold i hjemlandet. I forhold til norsk kultur og det norske samfunn er svært mange innvandrere isolert. Riktignok deltar de i arbeidslivet, men de kan ikke regne med at nordmenn vet det døytt om de ting som betyr mest i å gi livene deres mening -- for eksempel islam eller afrikansk kunsthåndverk. De kulturelle forskjellene mellom dem og oss synes store -- både for dem og for oss, og i tillegg er det en tendens til at innvandrerne bor i klynger; de er mange i visse bydeler og kommuner, og nesten fraværende i andre. Dersom vi deler Oslo i østkant og vestkant, viser det seg forøvrig at 80% av de ikke-europeiske innvandrerne bor på østkanten.

Generelt opplever ikke-europeeren den norske virkelighet som en verden det er vanskelig å få tak på og enda vanskeligere å beherske. Her tror jeg det er viktig å være oppmerksom på enkelte lite synlige faktorer som kan være avgjørende i en tilpasningssituasjon; trekk ved den norske hverdag som kan virke handlingslammende og demoraliserende på en del mennesker som ikke kjenner kodene.

Diskvalifisering

Selv om det ikke skal gjøres til noe hovedtema i denne omgang, er det ikke forsvarlig å se helt bort fra *ulikhetene i makt* dersom vi skal forstå konfliktene som kan oppstå når innvandrere og nordmenn møtes. Innvandrere med fremmed kulturbakgrunn stiller med store handicap sammenlignet med nordmenn, når det gjelder retten til selvstendig å skape sine liv. Fremfor alt er det vanskelig å få til en likeverdig forhandlingssituasjon når det foreligger uenighet. Det er nordmenn som har rett til å

definere hva som gjelder, hvilken virkelighet som er relevant, hvordan man skal gjøre ting og hvordan man skal tenke om ting. Dermed blir innvandrerne *diskvalifisert* på to områder fra starten av: I dagliglivet blir de dels stakkarsliggjort -- man synes synd på dem og vil hjelpe dem, dels nektes de å delta (når inviterte du sist en pakistaner til middag?), og de blir i alle fall ikke lyttet til. Etter over tyve år med solide innslag av ikke-europeere i landets større byer, er det forbløffende hvor lite vi vet om dem -- om deres hjemland, kultur og hverdagsliv i Norge. De er fremdeles skygger som passerer oss på gaten. I tillegg blir innvandrerne diskvalifisert i arbeidslivet. De fleste mannlige flyktninger har høyere utdanning enn det norske gjennomsnittet, men det er sjelden de får uttelling for dette når de skal søke jobb her. Som regel ender de med manuelt arbeid. Fra sine hjemland har de lært en del metoder for å skaffe arbeid, bolig osv. som kanskje viser seg ikke å fungere her. Et godt eksempel på dette er tradisjonen med å gi gaver, som er dypt forankret i store deler av verden. Man gir gaver til sine overordnede, og så hjelper de en til gjengjeld. I tråd med en slik tanke er norske sosialsjefer blitt nedlesset av gaver fra flyktninger, som riktignok blir lengre og lengre i maska etter hvert som det går opp for dem at sosialsjefen ikke forstår spillereglene. Fra sosialsjefens side forekommer situasjonen seg naturlig nok som beklemmende, og han vil kanskje til og med være tilbøyelig til å sende gavene tilbake, noe som igjen vil oppleves som en grusom fornærmelse.

Fra universitetet kjenner jeg en professor som gjentatte ganger ble invitert på middag til en afrikansk student som senere ble meget forurettet, idet han oppdaget at denne gjestfriheten ikke ga ham rett til særbehandling i studiene. Slike kulturkonflikter er ganske vanlige, og de lar seg løse; her er det først og fremst snakk om å finne et felles sett av spilleregler. Vi må ta oss tid til å sette oss inn i motpartens situasjon -- utvikle en kontekstforståelse -- for å kunne forhandle om disse reglene. Andre typer av konflikter kan være mer kompliserte, og disse *dype kulturkonfliktene* skal jeg ta opp til nærmere behandling i neste kapittel. Vi bør nemlig klare å snakke om dem også.

Spørsmålet om hvordan kulturelle verdier kan være uforenlige skal jeg foreløpig la ligge, men husk at dette spørsmålet er avgjørende når en politikk for et flerkulturelt samfunn skal utarbeides. I dette kapitlet skal jeg konsentrere meg om de "grunne"

konfliktene mellom vertsbefolkning og innvandrere i Norge, og vise hva slags strategier som prøves ut i praksis når vi forsøker å bilegge dem.

Grunne og dype kulturkonflikter

I 1982 kom en Grenlandsbedrift i overskriftene; ikke fordi den hadde forurenset fjorden, men fordi det hersket en forurenset atmosfære ved bedriften; det var krangel og bråk mellom norske og ikke-norske arbeidere. Noen av kommentatorene var uærbødige nok til å stemple bedriftens norskfødte ansatte som "rasister"; andre mente at konflikten var et bevis på at den norske kulturen er overlegen, tross alt. Saken var følgende: Arbeidere med opprinnelse i Midt-Østen hadde lenge kviet seg for å sette seg på do-setene ved bedriften; de fant de norske toalettvanene uappetittelige og upraktiske. Til slutt tok de motet til seg, og stilte seg på huk oppå setene. Dermed ble setene sølete og uegnede for norske rumper; nordmennene klaget til ledelsen, og til slutt ble det innført toaletter som kun var til avbenyttelse for nordmenn. Denne praksisen kan overfladisk sett minne om sydafrikanske apartheidregler, og den innvandringsvennlige pressen var sjokkert. Norske sjåvinister var ikke mindre éntydige i sin tolkning av konflikten: her hadde de et håndfast bevis på at norsk kultur var best; de svartsmuskede gjestearbeiderne hadde ikke vett på å bruke dasser skikkelig en gang. ("Kanskje tenner de til og med bål på stuegulvet hjemme, hva vet vi?") Om vi betrakter konflikten utenfra, er det lett å se at ingen av partene hadde "rett" eller tok "feil". De handlet ut fra forskjellige kulturer; forskjellige *måter å gjøre ting på*. Muslimene ved bedriftene var fra hjemlandet vant til de såkalte *stådassene*, den orientalske toalett-typen som mange nordmenn har stiftet bekjentskap med i Hellas og Tyrkia, og de var ingenlunde innstilt på en slik indirekte hudkontakt med andres bakdeler som norske toaletter innebærer. Ahmed ville altså nødig skitne til rumpa si ved å sette seg på et sete som mange hadde sittet på tidligere; Svein kunne på sin side ikke få seg til å sette seg oppå Ahmeds sølete fotspor. Begge parter betraktet trolig den andre som skitten og uvitende.

En slik type konflikt skyldes i bunn og grunn misforståelser, og den burde være lett å løse. Det greieste ville være å innføre to sett av toaletter; ett for dem som liker å gjøre sitt fornødne på norsk vis, og ett for dem som sverger til den orientalske metoden. En

kulturell forskjell av denne typen trenger ikke å stikke dypere enn forskjellen mellom høyrekjøring og venstrekjøring; så snart kontekstforståelsen er på plass, forsvinner misforståelsene og det er mulig å finne en pragmatisk løsning til alles tilfredshet.

Det finnes typer av kulturkonflikt som er vanskeligere å løse, både i teori og i praksis. En slik konflikt, som i ettertid huskes som den franske *hodeplaggdebatten*, utspilte seg noen år etter dosaken i Grenland. Konflikten var denne. Det stred mot nordafrikanske pikers religion å gå barhodet, men ettersom den franske skolen er prinsipielt konfesjonsfri, kunne de ikke tillates å bære et slikt religiøst symbol som deres hodeplagg var. De fleste rektorer bar imidlertid over med de muslimske pikenes avvik, men det var enkelte som nedla forbud mot å bære muslimske hodeplagg, og dermed begynte en lang og lidenskapelig debatt i franske medier. Denne debatten svingte innom de fleste av problemstillingene jeg tar opp i denne boken; det handlet om toleranse, prinsippfasthet, spørsmål om hvorvidt ulike sett av kulturelle verdier er uforenlige, og mye annet. I ettertid kan forbudet mot de muslimske hodeplaggene imidlertid forstås godt ved å tolkes inn i en majoritet-minoritetkontekst, som et utslag av en majoritets diskriminering av en minoritet. For det var ingen som nektet fransk-franske skolebarn å bære sølvkors i kjede rundt halsen; det var ikke en gang en eneste rektor som i etterkrigstiden hadde nektet jødiske gutter å bære sin religiøst ladede kalott. Spesielt kristenkorset ble ikke knyttet til noen bestemt religion -- det ble implisitt betraktet som allmenngyldig og naturlig, og skapte derfor ingen protester. Det muslimske sjalet var derimot uttrykk for annerledeshet; for fremmed kultur, for religion. Derfor kunne det forbys. Slik regelrett diskriminering av kulturelle minoriteter er lett å forsvare forutsatt at man ikke har intellektuell distanse til sin egen kultur, med andre ord at man tror at ens egne måter å gjøre ting på er de eneste naturlige. All diskriminering bygger nemlig på dogmet om at det er ens egne handlingsmåter som er de normale eller til og med *denaturlige*, mens andre måter å gjøre ting på er *kulturelle* og spesielle. Dette gjelder for kristnes diskriminering av hedninger, for kommunisters diskriminering av fritenkere, for heterofiles diskriminering av homofile -- og for nordmenns diskriminering av asiater. Enhver fremmed kultur fremstår i et slikt univers ikke som fremmed i betydningen kvalitativt annerledes, men som en *dårligere versjon av ens egen kultur*. Det er en slik

autoritær moralistisk tankegang, og ikke misforståelsen, som skaper systematisk diskriminering.

En tredje type kulturkonflikt er atskillig vanskelig å vurdere. Her er det nemlig tale om uforenlige verdier og uforenlige praksiser. I toalettkonflikten i Grenland var det mulig å finne en praktisk løsning, forutsatt at den bestemmende instans satte seg inn i de kulturelle logikkene -- kontekstene -- som skapte konflikt. I saken om hodeplaggene kunne makthavernes prinsipper brukes mot dem selv, og slik var det mulig å avsløre at saken dreide seg om diskriminering og ikke om uforenlige kulturer. I begge tilfeller har vi å gjøre med *grunne kulturkonflikter*: de kan i prinsippet løses med vanlige politiske virkemidler. Konflikter som handler om *hva som er moralsk riktig og galt* kan derimot være uløselige, både i teori og praksis. Dersom slike konflikter finnes, må den norske statens ideal om "det fargerike fellesskap" være en logisk umulighet medmindre man går inn for brutal kulturell ensretting, altså assimilasjon av alle kulturelle minoriteter. De prinsipielt uløselige kulturkonfliktene foreslår jeg å kalle dype kulturkonflikter.

Snille og slemme kulturer finnes ikke

Selv med et helnorsk fortolkningskjema i bakhodet, komplett med svar på askens spørsmål om moral og riktig og galt, er det ikke alltid lett å se hvem som er snille og hvem som er slemme i samhandling mellom innvandrere og nordmenn. Når vi får høre om tamilske flyktninger som overøser sosialsjefer i norske kommuner med presanger, vil en nordmann kanskje betrakte tamilene som slemmingene: de forsøker jo å *bestikke* en norsk embetsmann. Det finnes imidlertid moteksempler. Hva med den asiatiske skikken om ikke å bruke kvitteringer ved forretningstransaksjoner, siden en skriftlig kvittering er et tegn på manglende tillit og derfor en fornærmelse? Jeg kjenner til et tilfelle hvor en muslimsk innvandrer tapte en million kroner fordi det ville ha vært under hans verdighet å motta kvittering for penger han hadde betalt en nordmann for et forretningslokale. Nordmannen gikk til sak og hevdet i retten at han ikke hadde fått pengene. Her er det nordmannen som er slemmingen. Eksemplene har det felles at de illustrerer ulike syn på byråkrati og formell organisasjon. I mange land i den tredje verden investerer personer sin ære i samhandling med andre, og en relasjon er alltid et konkret forhold mellom

mennesker. Her i landet er en slik relasjon vanligvis definert som et forhold mellom mennesker *formidlet av et skriftlig lovverk* som skal sikre lik behandling av alle. Så lenge man ikke er inneforstått med denne måten å arrangere transaksjoner på, vil man være et lett offer. I situasjoner som disse er det vanligvis riktig å tale om grunne kulturkonflikter; det er mulig for den svake eller forurettede part å lære seg den andres kode å kjenne uten å måtte gå på akkord med sin egen identitet. Det gjelder her først og fremst å skaffe seg en slags teknisk kompetanse, omtrent slik man lærer seg trafikkreglene.

Negeren på Fornebu

Det finnes mange eksempler på at manglende kjennskap til alternative sett av trafikkregler medfører økt kollisjonsfare, så å si. Når det gjelder den aktuelle situasjonen, bør vi i første omgang kvitte oss med sjablongen "innvandrere" og skaffe oss en forståelse av de mangfoldige livsverdener de forskjellige innvandringsgruppene lever i. Riktignok er etnosentriske holdninger dyptgripende, men vår egen historie har vist at de kan forandres. For i våre dager finnes det faktisk menn som kan lytte til kvinner uten å legge merke til skjørtelengden deres (noe som ikke utelukkende skyldes at kvinner har sluttet å gå med skjørt...); det er ikke lenger sensasjon når en mann med arbeiderklassebakgrunn tar embetseksamen, og så videre.

Sosiale klassifikasjoner som var urokkelige for et par generasjoner siden, er blitt løsere og kan nå utvides og overskrides. Dette gjelder også klassifikasjon av ikke-norske mennesker. Mange av oss husker episoden på Fornebu for noen år siden, da den britiske skribenten Clive Thomas ankom Norge for å lage en avisreportasje. Mannen ble behandlet temmelig ufint av immigrasjonsmyndighetene; han ble kroppsvisitert og kryssforhørt om sitt forehavende i Norge. Senere ble det ropt om skammelig rasisme i mediene, for det var åpenbart ingen tilfeldighet at Thomas var svart. -- Nei, det var det ikke, men det trenger ikke derfor å være rasisme som ligger under myndighetenes vurderinger. Først og fremst var det et sett ubehjelpelige sosiale klassifikasjoner som trådte i kraft da politiet ikke klarte å skille hudfarven fra kulturen; de forstod ikke at en engelskmann kunne være svart og at det fantes svarte mennesker som levde av å skrive og som på ingen måte hadde til hensikt å komme seg inn i Norge for å selge narkotika og for deretter å snylte på trygdevesenet, mens

de mellom øktene gjorde et halvt dusin blonde møfrø gravide. I slike praktiske klassifikasjonssystemer fungerer hudfarven gjerne som en *index*; som et greit prinsipp å kategorisere folk etter. Og er man svart, er det større sjanse for at man er kulturelt annerledes enn om man er hvit. Sant å si er det da også større sjanse for at man tilhører myndighetenes kategori "falsk asylsøker". Et slikt resonnement er det liten grunn til å la seg opprøre over -- det er kunnskapene, ikke tankegangen, det er noe i veien med.

Så langt er det greit. Muligens innførte noen av de pinlig berørte politikonstablene en ny kategori i sin sosiale taksonomi etter flausen med den respektable Thomas: foruten "svarte, suspekter folk" er de nå i stand til å hente frem kategorien "svarte, anstendige forfattere som er født i England". En slik utvidelse av klassifikasjonssystemet, som tilsvarer innføringen av kategoriene "lure kvinner som ikke er sex-objekter eller husmødre" eller "dannede akademikere med arbeiderbakgrunn", hjelper dem som har utviklet kompetanse på de rådende premisser i samfunnet, men prosessen gjør lite for å utvide spillets regler: man anerkjenner ikke relevansen av *alternative typer kompetanse* ved å innrømme alternative typer den kompetansen man allerede har anerkjent, så å si. Denne mangelen rammer en del innvandrere. I Thomas' tilfelle var det tale om en grunn kulturkonflikt, som kan løses gjennom kontekstforståelse og ved bruk av vanlige politiske virkemidler. I andre tilfeller kan kulturkonflikten være av den dype arten.

Pakistanerfamilien og sosialkontoret

Selv om det er en tendens til at vi lar oss trekke i retning av det kjente og kjære, må vi stundom forsøke å sette oss i den andres sted, selv om den andre kan virke svært ulik oss selv. Det er denne typen innlevelse jeg har kalt kontekstforståelse.

Sosialantropologen Inger-Lise Lien har i en tankevekkende artikkel vist hvor galt det kan gå når kontekstforståelsen mangler i krysskulturell samhandling. Til forskjell fra det som er vanlig lar hun begge partene komme til orde, slik at det blir til alt overmålt tydelig at det ikke dreier seg om det godes kamp mot det onde, men om to ulike måter å definere den sosiale virkelighet på -- to ulike kontekster eller kulturelle universer.

Liens studie handler om forholdet mellom en pakistansk familie og norsk sosialvesen. Saken utviklet seg etter hvert i retning av en barnevernssak, noe familiefaren ble forferdet over å oppdage. Under hele saksbehandlingen hadde han tydelig misforstått det offentliges behandling og vurdering av saken.

Omstendighetene var disse. En pakistansk mann som hadde vært i Norge i ti år, oppsøkte sosialkontoret for å få husmorvikar til sin syke og gravide kone, som for tiden ikke klarte omsorgen for deres tre barn. Selv jobbet mannen det meste av døgnet for å nedbetale familiens betydelige boliglån. Familien fikk husmorvikar temmelig umiddelbart, og moren ble satt i kontakt med norsk helsevesen, som imidlertid ikke klarte å stille noen medisinsk diagnose: De klarte ikke å se at hun led av noen sykdom. Etter hvert begynte myndighetene å mistenke at barna, som forøvrig så vanstelte ut, ble slått av foreldrene. Ved flere senere anledninger registrerte myndighetene at barna fikk dårlig behandling etter norsk målestokk: to av dem hadde ikke senger, men sov på dyner på gulvet, og de gikk på skolen, men hadde ingen leksepulter hjemme. De norskfødte naboene begynte å klage; det var bråk i oppgangen fordi barna løp opp og ned; "det virket ikke som om det var orden på noen ting i dette hjemmet". På dette stadiet -- da sosialetaten var på nippet til å frata foreldrene ansvaret over sine barn -- ble Lien satt inn i situasjonen, og stilte en diagnose som konkluderte med at mange av problemene kunne forstås på bakgrunn av kulturelle forskjeller. Man måtte med andre ord se nærmere på de kulturelle kontekstene -- de forskjellige tolkningskjemene -- som lå til grunn for henholdsvis klientens og myndighetenes vurderinger. I norsk offentlig retorikk heter det at faktorer som er avgjørende når man skal vurdere barns velvære er boligforhold, hygiene, sedelighetsforhold og oppdragelsesformer. Lien kunne vise at disse størrelsene er kulturelt definerte, og at de er forskjellige i pakistanske og norske hverdager. For eksempel er det ikke nødvendigvis vanlig at pakistanske familier spiser sammen; ofte spiser ektemannen alene først. Pakistanere bruker vanligvis ikke bleier på barna sine, men skifter i stedet klærne ofte. I en tett isolert, norsk leilighet vil det derfor lukte urin når det er småbarn i huset. Pakistanske barn skal ha fett hår - - håret blir faktisk oljet av estetiske grunner; sett med norske øyne virker de derfor uflidde. Det kan nevnes mange overfladiske forskjeller av denne typen, som gjør at uforberedte norske sosialarbeidere lett kan misforstå det de ser i en pakistansk

leilighet. Slike misforståelser kan oppklares om man gjør et forsøk på å forstå klientens forståelse av sitt eget liv. Den vanlige tanken om at kulturkonflikter kan løses gjennom opplysningsarbeid og kontekstforståelse synes med andre ord å bekreftes i dette tilfellet; med andre ord ser det ut til at vi her har med en grunn kulturkonflikt å gjøre. At denne konflikten også kan tolkes som en *dyp* kulturkonflikt, skal jeg vise senere.

Inger-Lise Liens studie viser hvorfor det er uholdbart å vurdere fremmede kulturelle universer uten å forstå dem først. Slike etnosentriske vurderinger er et tegn på at man mangler en type kulturell kompetanse som er nødvendig når man lever i et flerkulturelt samfunn som det norske. Skaffer man seg en slik kulturell kompetanse, vil de fleste kulturkonflikter vise seg å være av den grunne typen: de kan forstås og løses uten større problemer. Man oppdager i tillegg at kultur ikke bare er noe *de andre* har. Vi har nøyaktig "like mye" kultur selv.

Behovet for felles referanser

Kontekstforståelse er viktig. Derfor hjelper det alltid å bli kjent med folk -- en fremgangsmåte jeg med glede anbefaler som et botemiddel mot en rekke problemer som ikke nødvendigvis har med innvandring og kulturelle forskjeller å gjøre. Men det kan de også ha: I sin studie av norske fangevoktere i tyske konsentrasjonsleire i Finnmark fant kriminologen Nils Christie på femtitallet ut at de norske vokterne utviklet et helt nytt syn på tyskerne's jugoslaviske krigsfanger så snart partisanene lærte seg litt norsk. Det trengte ikke være mer enn noen ord. Dersom de klarte å tigge om en sigarett, eller fortelle de norske vokterne (som naturligvis aldri ville drømme om å lære seg serbokroatisk) at de kom fra Zagreb og hadde to barn, var dette nok til at nordmennene begynte å betrakte de skitne slaverne som en slags mennesker og begynte å gi dem en litt mer human behandling. Hva oss selv angår, ville vi ganske lett kunne utvide våre sosiale klassifikasjonssystemer ved å forsøke oss på en samtale om noe annet enn været og prisen på bananer med en innvandrer: vi ville muligens oppdage at han hadde tenkt tanker vi ikke har tenkt selv -- ut fra en verdensanskuelse vi ikke har selv -- og en del brikker ville falle på plass, samtidig som enkelte andre brikker ville falle ut av sin vante plass.

De fleste innvandrere er på sin side fullstendig sulteforet på samtale med nordmenn som kan vise dem at det finnes folk i dette landet som er klar over at de finnes. En venn fortalte nylig at han hadde vekslet noen ord med den tamilske vaskehjelpen der han jobbet; hun hadde vist ham noen fotografier fra bryllupsseremonien sin, og han hadde nevnt at han gjenkjente blant annet Ganesh og Krishna på bildene. Damen var himmelfallen: hun hadde vært i Norge i flere år, men aldri før hadde hun opplevd at en nordmann hadde gjenkjent noen hindugud. I våre egne daglige liv er slike felles referanser selvfølgeligheter, men de er viktige!

På den annen side er det ikke alltid det er aktuelt å utvide feltet av felles referanser. For min egen del husker jeg at progresjonen i mitt antropologiske feltarbeid på Trinidad var alvorlig truet da jeg ble kjent med en fyr som var lidenskapelig opptatt av samtidsjazz og eksistensialistisk filosofi: jeg var så sulteforet på velkjente kulturelle referanser at jeg oppsøkte ham, som representerte det kjente og kjære, oftere enn jeg burde -- jeg var der jo for å utforske den trinidadiske kultur, ikke min egen! Tilsvarende finnes det nordmenn som utvikler de reneste gledestårer når de treffer andre nordmenn i fjerne strøk.

Dette skal vi ikke glemme. For dersom det er riktig at innvandrere er kulturelt isolert -- at vi kjenner dem dårlig, og at de holder seg for seg selv -- så trenger ikke dette alltid å defineres som et problem. Både de og vi står her overfor en utfordring som krever en praktisk løsning.

Tiden er inne for en foreløpig oppsummering av argumentasjonen, som både handler om hvilke kulturelle forskjeller vi har med å gjøre, og hvordan vi behandler dem. Dette skal jeg gjøre ved å analysere debatten om "restaurantrasisme" i Norge, som har blusset opp med ujevne mellomrom siden tidlig på 80-tallet. Disse refleksjonene bygger på avis- og fjernsynsdebatten fra forsommeren 1988, da en kjent popartist, som også var innehaver av et spisested, ble beskyldt for å være restaurantrasist.

"Restaurantrasismen" og kontekstforståelse

Det er kjent at det finnes restauranter og diskoteker i Norge hvor betjeningen nøler

med å slippe inn mennesker som ser ut som om de ikke er av europeisk avstamning. Stundom anklages restaurantinnehavere således for å være rasister. Restauratørene har forsvart seg, og hevder de ikke er rasister, men at de ser seg tvunget til å avvise visse utlendinger av frykt for "bråk". Jeg skal se litt nærmere på denne typen utsagn, men jeg skal ikke gjøre det på den lettvint moralistiske måten som er gjengs. Derimot skal jeg provisorisk akseptere tankene om at det *finnes* systematiske kulturelle ulikheter og at det slett ikke er sikkert at mennesker med alle slags kulturelle bakgrunner går like godt sammen. Dette må vi et stykke på vei gå med på, om det overhodet skal være meningsfylt å snakke om at det finnes kulturelle forskjeller i verden. I toleransens navn skal vi med andre ord forsøke å forstå -- og kritisere -- denne restaurantpolitikken på sine egne premisser.

"Restaurantrasismen", som dypest sett ikke er noen rasisme, skyldes tre typer av resonnementer, som alle er gale.

1. Koblingen mellom hudfarve og oppførsel. Bakgrunnen for den påstått rasistiske restaurantpolitikken er ikke at restauranteierne har rasistiske holdninger, men at de tror det er mulig å forutsi en persons oppførsel på bakgrunn av hans utseende. Dessuten er de av den oppfatning at hudfarven kan være en vesentlig del av dette utseendet. Dørvaktens reaksjoner overfor farvede mennesker er derfor av samme slag som deres reaksjoner overfor mennesker med grønne hanekammer og fillete skinnklær -- eller, for den saks skyld, mennesker som bærer kostbare silkedresser og Rolex-klokker. Et menneskes *utseende* knyttes i alle disse tilfellene til et sett av subkulturelle verdier: Pønkens grønne hanekam signaliserer ("betyr") blant annet at kammens eier trolig er motstander av politistat og børsspekulasjon. Silkedressen betyr på sin side at eieren ønsker å fremstå offentlig som en rik mann, og derfra kan iakttageren slutte seg til at han bl.a. er tilhenger av klassesamfunnet. Det finnes forøvrig restauranter verden over, bl.a. i København, hvor mennesker som ser ut til å være medlemmer av motorsykelbander nektes adgang fordi innehaverne frykter "bråk", og ingen har skreket opp om rasisme når dette har skjedd. Derfor er den norske restaurantpolitikken ikke rasistisk i streng forstand. Derimot er den gal fordi den bygger på en feilaktig sammenblanding av hudfarve og subkulturell tilhørighet. --

Jeg skal konkretisere:

Sett nå at restauratør X i en lang periode har mottatt klager fra visse av sine gjester

fordi en bestemt gruppe mennesker har startet slagsmål, stjålet lommebøker og oppført seg truende på X's etablissement. Ut fra sitt sett av sosiale klassifikasjoner av (evt. fordommer om) menneskeheten, klassifiserer X denne gruppen som f.eks. "mørkhudede", og beslutter at denne kategorien av personer ikke lenger skal ha adgang til hans restaurant. Beslutningen ville for mange ha syntes legitim dersom det gjaldt en Hells Angels-bande. Grunnen til at den virker rasistisk når det er tale om mørkhudede mennesker, er at hudfarven ikke kan tas som et sikkert bevis på kulturell tilhørighet. Den mørke hudfarven er, i motsetning til pønkens grønne hår, ikke *valgt*, og den sier derfor heller ikke nødvendigvis noe om de personlige egenskapene som befinner seg *bak* den. Dersom bråkmakerne f.eks. hadde vært rødhårede, kjevhendte eller for den saks skyld menn født i februar med skonummer 45, -- da ville det neppe ha falt X inn å nekte alle rødhårede (kjevhendte osv.) adgang. Nå vil kanhende X lage en undersøkelse som påviser statistisk at "mørkhudede" er involvert i 65% av alle slagsmål på hans restaurant, og bruke denne undersøkelsen som grunnlag for å nekte alle mørkhudede adgang. Men ville han ha nektet alle blåøyde adgang om undersøkelsen viste at blåøyde var innblandet i 70% av slagsmålene? (Selvsagt ikke.) -- Det er i denne sammenheng *koblingen mellom hudfarve og oppførsel* som er feilaktig, og som minner om rasisme.

2. *Sammenblandingen av forskjellige kategorier av "mørkhudede"*. Restauratørene sier til pressen at de har hatt mange problemer med "utlendinger". Hvem er disse "utlendingene"? --De er i alle fall ikke nordvesteuropeere, og heller ikke nordamerikanere. Gjennom pressen får man imidlertid inntrykk av at restauratørene tror det finnes én bestemt "utlendingkultur", og at denne blant annet går ut på at man er potensiell lommetyv, samt at man er tilbøyelig til å trekke kniv når man er på nattklubb for å drikke og sjekke jenter. Selvsagt dreier det seg om "mørkhudede" utlendinger. Denne kategorien av mennesker er imidlertid ytterst mangslungen, og inkluderer blant annet pakistanere og indere, østasiater, vestindere, nordafrikanere, latinamerikanere, gambiere, visse engelskmenn, mørkhudede nordmenn og sydeuropeere. Trolig vil restauranteier X gå med på at ikke *alle* disse menneskene "har en kultur" som gjør dem tilbøyelige til å "lage bråk", men han går ut fra at enkelte av dem *har* en slik kultur. I og med at dørvaktene har fått instruks om å nekte visse kategorier av mennesker adgang på bakgrunn av deres utseende, forutsettes det videre at det er mulig å se forskjell på "fredelige" utlendinger og "bråkmakere". Min

egen erfaring er imidlertid at det kan være vanskelig å se forskjell på f.eks. nordafrikanere og sydamerikanere dersom man ikke hører dem snakke -- og dersom nå nordafrikanere skulle menes å "ha en kultur" som restauratør X oppfatter som uforenlig med norsk nattklubbliv, vil avvisning av disse menneskene også ramme bl.a. en mengde latinamerikanere. Dette kan ikke X forsvare med mindre han virkelig er rasist, og derfor må han oppheve raseskillet i døren.

3. Fornektelsen av individuelle forskjeller. Så langt restauratørens tenkning i forhold til "utlendingene". Jeg har vist at den bygger på mangelfull kunnskap, og at den ikke engang holder mål på egne premisser. I tillegg er premissene gale fordi man ikke uten videre kan slutte seg fra hudfarve til oppførsel.

Mitt tredje og siste argument burde også være akseptabelt for tvilende restauratører. La oss igjen sette oss i restauratør X's sted. Sett nå at X er sta og ikke akter å gjøre noe med sitt kognitive kart over verden -- at han holder fast ved sin antagelse om at "mørkhudede" er en relevant kategori av mennesker, og at "de" er tilbøyelige til å "lage bråk" på grunn av sin kultur. Men han kan likevel ikke forsvare et systematisk raseskille, med mindre han tar avstand fra det europeiske individbegrep. For det står et individ fritt å distansere seg fra "trekk innen sin egen kultur", og en hindu trenger ikke å være tolerant selv om religionen hans er det; like lite som enhver nordmann nødvendigvis liker å gå på ski. Kanskje er det endog slik at mange av de "utlendingene" som er ... *[hva som er skjedd her vet jeg ikke, men det er åpenbart at det mangler en setning eller to. THE, 2014]*

6. Må jeg like islam?

Her fokuseres det på moralske konflikter i forbindelse med kulturkontakt -- på det vi kan kalle dype kulturkonflikter. Eksemplene i dette kapitlet viser at det ikke alltid finnes enkle løsninger på de problemene som oppstår. Når går det an å tolerere fremmedartede verdier og likevel tro at ens egne verdier er sanne? Er toleransens grense likegyldighet? Hvilken rett kan vi ha til å påtvinge innvandrerne våre egne oppfatninger om riktig og galt, og hva slags dilemmaer kommer vi opp i

dersom vi ikke forsøker? Forfatteren går her inn for det han kaller en moderat kulturimperialistisk holdning.

Høsten 1989 besøkte jeg Jamaica. Jeg hadde ikke vært der lenge før jeg registrerte at fra det øyeblikk et blekansikt beveget seg utenfor turistreservatene, ble stakkaren møtt overalt med åpenlys skepsis og fiendtlighet; folk var mistenksomme og lite meddelsomme. I småbyen Montego Bay måtte jeg sogar nesten gi opp å få et hotellrom; innehaverne hevdet flere steder at det dessverre var fullt, mens det var sørgelig klart at pensjonatene var alt annet enn fulle. Mitt korte opphold endte med at jeg ble ranet på en temmelig brutal måte. Stort bedre går det ikke om en naiv hviting forviller seg inn på en bar i et arbeiderstrøk i Nairobi. Han risikerer å bli oversett av servitøren og skult på av gjestene de første gangene han viser seg. Og på Trinidad er det stundom mennesker som roper *Honky* etter en på gaten (uttrykket brukes om blekansikter, og tilsvarer "nigger"). Denne behandlingen skyldes ikke at man selv antas å ha gjort innbyggerne noe vondt, men at man antas å ha opprinnelse i den tidligere kolonimaktens kulturkrets. Man får altså selv lide for britenes besteforeldres handlinger. Er en slik behandling rettferdig? En populær ideologi på Jamaica, rastafarianismen, er til og med en *ekte rasistisk ideologi*: den forfekter at hvite mennesker *av natur* er moralsk dårligere enn svarte.

Åpen skepsis overfor fremmede er ikke nødvendigvis knyttet til oppfatninger om rase. I Québec risikerer man å bli oversett fullstendig dersom man henvender seg til folk på engelsk; de peker i alskens gale retninger når man har kjørt seg vill, tar dobbel pris for jordbærene og er generelt mutte. Er man derimot i stand til å uttrykke seg på fransk, er gjestfriheten hos *les québécois* upåklagelig.

Konflikter som har med kulturelle forskjeller å gjøre -- de være seg dype eller grunne -- er viktige i nesten alle land i verden. Bare i lille Europa har vi en mengde langvarige etniske konflikter av varierende omfang; mange av dem skriver seg tilbake til begynnelsen av vår tidsregning. I Spania er det omfattende konflikter mellom baskere og spanjoler samt mellom katalanere og spanjoler; i de baltiske statene nekter store deler av befolkningen nå å være med i Sovjetunionen, og i det italienske Alto Adige

(som heter Süd-Tirol på tysk) er det i perioder høy spenning mellom tysk- og italiensktalende, selv om de har befolket det samme området i århundrer. Mange av disse konfliktene dreier seg om retten til å styre et territorium -- retten til nasjonalt selvstyre, men ofte handler det først og fremst om *retten til å være kulturelt annerledes innenfor en moderne nasjonalstat*. Slik er også konflikten mellom samene og den norske staten. Samenes representanter krever for tiden ikke full politisk uavhengighet, men de krever retten til å kunne fortsette å være et kulturbærende folk. Tradisjonelt er de blitt nektet denne retten, og er i perioder blitt behandlet nedlatende og ganske brutalt av nordmenn.

Det finnes en del litteratur på norsk -- og langt mer på engelsk -- om kulturkontakt og konflikter mellom vertsfolk og innvandrere. Det er blitt skrevet fyldige rapporter om nordmenns diskriminering av ikke-europeiske innvandrere, selve migrasjonen fra Tyrkia og Pakistan er blitt beskrevet i detalj; og det er blitt påpekt at det er fullt mulig å "leve i to kulturer", å være *både* vietnamesisk eller pakistansk og norsk i forskjellige typer av situasjoner -- man kan f.eks. være norsk på jobben og tyrkisk hjemme. Det er videre blitt poengtert mange ganger, ikke minst i denne boken, at det er nødvendig å *forstå den videre kulturelle konteksten* for å forstå kulturkontakt og -konflikt: man må sette seg i den annens sted for å skjønne hvorfor det han gjør er rasjonelt for ham, selv om det ville være irrasjonelt for meg.

I dette kapittelet skal jeg gå et skritt lenger enn det som er vanlig i forskningen om innvandring. Det er allerede blitt henvist til hulheten i mye av den innvandringsvennlige propagandaen, som på den ene siden hevder at det er verdifullt for Norge å motta fremmede kulturelle impulser, men som på den annen side synes å neglisjere at slike impulser kan virke skadelig for begge parter. Ofte kan vi få inntrykk av at all fremmed kultur er god, og all lokal kultur tilsvarende dårlig. Muslimene fremstår som mer hjertevarme, tillitsfulle og ydmyke enn oss; dessuten er de flinkere til å ta vare på sine eldre. De offentlige debattantene som våger å gjøre oppmerksom på negative aspekter ved den nåværende kulturkontakten, blir raskt mistenkeliggjort som mulige rasister -- og typisk for debattklimaet er det at de fleste som er åpent kritiske til kulturkontakt viser seg å være dårlig utdannede mennesker som feiltolker statistikker; de er skråsikre degosropere som aldri klarer å dokumentere

synspunktene sine, som ofte fremføres på et hjerteskjærende dårlig norsk i avisenes leserbrevspalter. De er i det hele tatt lette å stoppe munnen på i offentlige fora. Det er med andre ord mennesker som har lite eller ingenting å tape i offentligheten som har råd til å stå frem som degosropere. I dette kapitlet skal jeg ta degosropernes frykt og aggresjon en smule på alvor, for det fortjener de; jeg skal argumentere for at dype kulturkonflikter kan være uunngåelige og av og til uløselige; og jeg vil hevde at *slike kulturkonflikter er prisen vi må betale dersom vi skal gå inn for mangfold i stedet for ensretting*.

Ettersom det er nordmenn som bestemmer lover og regler for takt og tone i dette landet, er det innvandrerne som vanligvis rammes av verdikonflikter. Når jeg her velger å fokusere på de konfliktene hvor nordmenn rammes, er det dels fordi den andre typen konflikter er bedre kjent, men mest fordi de konfliktsituasjonene hvor innvandrerne kan defineres som *slemmingene* utgjør et reelt problem for dem av oss som stadig går inn for et flerkulturelt samfunn. Det er nødvendig å forholde seg pragmatisk til slike problemer.

Ikke bare europeere er slemme

En del av vår barnelærdom består i at europeere utryddet de fleste indianerbefolkningene i Den nye verden, at de deretter holdt millioner av afrikanere som slaver i flere hundre år, og at den tyske stat massakrerte millioner av sigøynere og jøder under annen verdenskrig. Alt dette er sant og gjør det mindre hyggelig å være europeer enn det ellers ville ha vært. Det er ikke dermed sagt at fremmedhat, brutal behandling av fremmede folk og ideologier som går ut på at fremmede folk er mindreverdige, er typiske europeiske "kulturtrekk". Japanernes herjinger i Øst-Asia er i århundrer blitt begrunnet i japanske raseteorier, i mange latinamerikanske land er blandingsforholdet mellom spansk og indiansk blod en viktig variabel i den sosiale rangeringen av mennesker, bantufolkene i Zaïre har alltid utnyttet og sett ned på mbuti-pygméene, og selv på den vellykkede fler-etniske øya Mauritius avhenger kreolenes sosiale rang av "hvor mye melk de har i kaffen", dvs. hvor lys hud de har. Det var ellers ikke så rent få høykaste-indere som fikk sitt livs sjokk da de kom til London og oppdaget at britene plasserte dem i samme kategori som "barbariske, svarte villmenn" fra Jamaica og Afrika. Når vi setter oss fore å avlive rasistiske myter,

bør vi også sørge for å avlive myten om at europeisk kultur er så mye mindre tolerant enn annen kultur. Dersom noe som helst skulle være "naturlig" for alle verdens kulturer, så er det å være intolerant overfor det som er fremmed og annerledes så snart det virker truende overfor det man regner som sitt eget.

Konfliktsituasjonene som jeg nå går over til å beskrive, kan tolkes som uttrykk for dype kulturelle motsetninger, som vi ikke blir helt kvitt medmindre vi samtidig går inn for å utslette minoritetenes kulturelle egenart.

Sex som dyp kulturkonflikt

I forrige kapittel skilte jeg mellom tre typer av kulturkonflikter: rene diskrimineringsaker som har med maktforhold å gjøre, konflikter som skyldes misforståelser og konflikter som har med forskjeller i synet på verdens moralske beskaffenhet å gjøre. Ved nærmere undersøkelse viser det seg at bare den siste typen, som jeg kaller *dyp kulturkonflikt*, er en egentlig kulturkonflikt: bare her kan vi identifisere uforenlige aspekter ved forskjellige kulturelle universer. Etersom den offisielle politikken overfor arbeidsmigranter og asylsøkere har fokusert på forholdet mellom det offentlige (stat, kommune, trygdekontor) og innvandrerne, har det vært gjennomført få undersøkelser omkring den uformelle kontakten mellom innvandrere og nordmenn. Imidlertid er det først og fremst her -- i den erfarte virkelighet -- holdninger skapes, og ikke på statlige kontorer eller gjennom opplysningskampanjer. De fleste av eksemplene i dette kapittelet er derfor hentet fra den sosiale omgangen mellom innvandrere og nordmenn der ute i det virkelige liv, som regel i betryggende avstand fra statens klossete fangarmer.

Et godt eksempel på hvor vanskelig det er å ta opp kulturkonflikter, er de sporadiske forsøkene i vår offentlighet på å debattere ikke-europeiske menns forhold til norske kvinner. Spesielt i forhold til afrikanske menn synes norske menn å ha dype kompleks; svarte menn antas å være atletiske og virile, og det er en utbredt oppfatning at alle hvite kvinner drømmer om å ligge med en svart mann. (Det omvendte kan ellers ikke være helt uvanlig: det er alltid kø av europeiske menn utenfor bordellene i afrikanske turistbyer. Men det snakker vi tydeligvis ikke om.)

Mens feministene raser offentlig mot den innvandringen som skyldes østasiatiske og polske "postordrebruder", skjer reaksjonene mot norske kvinners interesse for ikke-norske menn vanligvis mer i det skjulte -- men de trenger ikke derfor å være mindre heftige. Et vanlig motiv i nynazistisk propaganda er en naken eller lett påkledd norsk kvinne i ferd med å la seg forføre av en svartsmusket mann, og denne typen plakater er utvilsomt blant de mest effektive: de treffer et ømt punkt hos den norske mann, som kanskje sliter med potensen, selvbildet og mansrollen, og som kaldsvetter av frykt og beundring hver gang han treffer en stor og kraftig neger med kritthvite tenner. De mer liberale av oss vil saktens innvende at det er en norsk kvinnes rett selv å velge sin seksualpartner, og at valg av partnerens hudfarve er en privatsak.

Dette er bakgrunnen for den offentlige debatten sommeren 1990. Da uttalte en av landets mest markante forsvarere av innvandring til en tabloidavis at "hvis en muslimsk mann tar seg en tur på badestranda og ser 200 jenter ligge med puppene i været, behøver ikke voldtekt å være så veldig langt unna." Hun tilføyde: "Når kvinnen han voldtar skriker, forbauser det ham ikke. Han kommer fra et land der kvinnen er omskåret. Elskovsakten gleder henne ikke. Han er vant til å høre henne skrike." (Annette Thommessen til *Dagbladet*, 14. juli 1990) Dette er modige ord fra en kvinne som arbeider på heltid for å forbedre innvandrernes situasjon i et fiendtlig samfunn! Dersom det skulle være noe sant i Thommessens krasse spissformulering, er problemet meget delikat, og minner på mange måter ikke så lite om den årvisse debatten om naturisme: Bør naturister dekke seg til av hensyn til andre menneskers finfølelse, eller bør andre mennesker unngå naturisttrendene for ikke å bli støtt av den overdrevent frivole holdningen de der ville ha påtruffet? Det er unødvendig å si at innvandrernes organisasjoner, og mange innvandrervennlige nordmenn, reagerte svært negativt på Thommessens utspill -- men enkelte, både innvandrere og nordmenn, uttrykte offentlig at de var glade over at spørsmål som dette endelig kunne tas opp. Ordet "tabu" ble flere ganger brukt. Luften var rensset da debatten, om enn uforløst, ebbet ut.

I sine samfunnsmessige konsekvenser er debatten om innvandrer-menns forhold til norske og andre kvinner mer alvorlig enn enhver kontrovers omkring naturisme, men problemstillingen er i bunn og grunn den samme: Bør enkelte av oss forandre

aspekter ved vår livsstil av hensyn til normer vi selv ikke holder hellig?

Oppfatninger om kjønnsroller

La oss betrakte problemet fra en mer generell synsvinkel. Det kan nemlig se ut til at forhold mellom en del ikke-europeiske menn og norske kvinner kan være problematisk på andre måter enn forhold mellom norske kvinner og norske menn, og at slike problemer kan ha en sammenheng med kulturelle faktorer. Blant troende muslimer, og blant de fleste afrikanere og sydamerikanere (iallfall blant mennene), er det vanlig å gå inn for at mannen skal være familiens overhode. Menn fra de fleste av verdens land har enda større problemer enn norske menn med å forsones seg med at kona er velutdannet og har en respektabel jobb. Det er vanlig å bruke vold som disiplinærstraff mot kona i de fleste land i verden, og dette regnes som et familieanliggende. Barneoppdragelse regnes ofte som kvinnens ansvar. Ifølge mennenes egen ideologi i en del muslimske miljøer kan de gjerne være utro forutsatt at de klarer å holde det skjult; for kvinnen regnes den samme handlingen som en dødssynd. (Dette diskuterte jeg en gang med en muslimsk venn; blant annet ville jeg gjerne vite hvordan menn skulle klare å være utro dersom de ikke skulle være det med kvinner -- og om ikke dette kunne være en grunn til å tilgi kvinnene for at de gjorde det samme som sine menn.) Gode hustruer skal ikke ha nære forbindelser som vennskap med andre menn enn sine slektninger. Og så videre. -- Her ligger det an til tunge og ampre forhandlingsrunder i blandingsekteskap, og det er neppe særlig kontroversielt å hevde at noen typer av slike allianser sjelden holder livet ut -- for selv om kulturen ikke er en ting som folk bærer omkring som en medaljong, så gir den premisser for hvordan verden skal organiseres, og disse premissene kan ikke avskaffes uten videre. Vi er programmert med kulturelle betydninger som i stor grad er skreddersydd til et liv i vårt eget samfunn, og det er gjennom slike betydninger at verden kan fremtre som meningsfylt. Det finnes selvsagt unntak fra regelen om at kulturelt innlærte verdier er trege (vanskelige å kvitte seg med). Det forekommer også at vidt forskjellige sett av verdier går forbausende godt sammen; det finnes blant annet solskinnshistorier om lykkelige ekteskap mellom norske feminister og troende muslimske innvandrere -- men dette er med skam å melde unntakene. Det er ikke rasistisk å si at de kulturelle forskjellene mellom f.eks. de norske og vietnamesiske samfunnene kan vanskeliggjøre ekteskap på tvers av disse grensene. *Nekter vi å innrømme at dette kan være tilfellet, da nekter vi også å innrømme at det finnes*

kulturelle forskjeller. Det taler ikke til dens fordel av deler av den innvandringsvennlige pressen ikke klarer å gjøre slike innrømmelser, og her er det lett å skimte de totalitære sosialistiske tendensene den bygger på: Enhver forskjell betraktes som moralsk forkastelig. Det er en begrepsmessig umulighet å definere likeverd som noe annet enn likhet. Slik er denne delen av offentligheten ufrivillig med på å skape et folk av rasister, ettersom de færreste nordmenn kjenner seg igjen i de romantiserte beskrivelsene av forholdet mellom innvandrere og nordmenn. De autoritære romantikerne jager folk ned i skyttergravene.

Det er rimelig å anta at norske kvinner og ikke-norske menn kan være uenige om kjønnsroller og arbeidsdeling i hjemmet; relasjonen norske kvinner-utenlandske menn kan videre skape frykt og hat hos norske menn, som kanskje føler seg utkonkurrert *av svartinger*, og konflikten kan også uttrykke seg gjennom at norske kvinner føler seg truet av utenlandske menns måter å tilnærme seg dem på. Som tidligere nevnt kan kulturelt betingede forskjeller i synet på ære og skam, familiens rolle og forholdet mellom kvinner og menn være betydelige. Begreper om kjønnetes gjensidige forhold er blant enhver kulturs byggestener, så dersom disse begrepene skulle vise seg ikke å være forskjellige, så er det vanskelig å tenke seg at kulturer skulle være forskjellige overhodet. Det *er* forskjeller her; det er ikke bare noe vi innbiller oss. Det er riktig at norske kvinner som kler seg utfordrende, går på diskotek og flørter skjelmisk, må fremstå som skamløse og foraktelige for muslimske menn, som er vant til at kvinner skal beskytte seg mot menns seksualitet, som ofte betraktes som ustyrlig i muslimske samfunn. I en del sterkt mannsdominerte samfunn er det vanlig å si at dersom en kvinne er alene med en mann, er det hennes egen feil om hun blir voldtatt, siden mannens kjønnsdrift er så sterk at han ikke kan kontrollere den.

De fleste nordmenn har en del kunnskaper om islam og om muslimske samfunn; disse kunnskapene kan være gale eller karikerende, men de trenger ikke å være det, og det er blant annet slike kunnskaper vi bygger våre tolkninger av hendelser på. Vi skal huske det før vi roper opp om rasisme så snart noen uttaler seg nedsettende om antatte muslimske kulturtrekk.

Hva ber norske piker om?

Denne beretningen kom meg nylig for øre: En ung norsk kvinne syklet hjem fra en fest. På veien ble hun stanset og revet ned fra sykkelen av to pakistanske menn, som voldtok og mishandlet henne. Mens de holdt på, sa en av dem: "Det er dette dere norske jenter ber om." En umiddelbar reaksjon hos pikens venner var at mennene burde utvises. Mitt spontane tilsvare var at de sannsynligvis er norske statsborgere; med andre ord er de *norske*, og kan derfor ikke utvises. Derimot kan de straffes etter norsk lov.

De fleste nordmenn har trolig hørt om lignende episoder; det er en utbredt oppfatning -- som kan være riktig eller gal -- at det er en stor overrepresentasjon av ikke-europeiske menn i voldtektsforbrytelser. Om dette stemmer, skal vi ikke bli forbauset av det. Det er fullt ut begripelig ut fra visse varianter av muslimsk kulturbakgrunn at menn blir sjokkerte over norske kvinner og betrakter dem som skitne horer. Dersom vi ser den omtalte voldtekten i en slik kulturell kontekst, fremstår den som fullt ut begripelig. Piken var alene, hun var utfordrende kledd og hisset opp mennene, som ikke klarte å styre seg. De gjorde henne endog oppmerksom på at hun selv var ansvarlig for episoden; utsagnet om at "det var dette norske piker ba om" var også en beskrivelse av en opplevet kulturforskjell. Norske piker var ikke som pakistanske piker, og de fortjente derfor å bli voldtatt. På den annen side er det selvsagt strengt forbudt å voldta kvinner også i Pakistan, uansett hvor "utfordrende" de skulle kle seg!

La oss ikke bli hysteriske, selv om det skulle vise seg å finnes kulturelle føringer som kan forklare at et lite fåtall av muslimske menn i Norge voldtar norske kvinner. For det første finnes det vanligvis praktisk gjennomførbare måter å sette grenser på, også overfor ikke-europeiske menn. Jeg har mange ganger hørt om ikke-europeiske menn som har beskyldt norske kvinner for å være rasister når de ikke vil ligge med dem. Til dette finnes det enkle ikke-rasistiske tilsvare, for eksempel "Dra til helvete". For det andre må vi presisere at individer ikke kan fritas fra valg og ansvar selv om de "tilhører en kultur". Når nordmenn er i utlandet, *kan* vi velge å tilpasse oss de lokale skikkene for å unngå ubehageligheter, selv om vi som regel har nok makt til at vi

slipper det. *When in Rome, do as the Romans*. Dette er også en realistisk mulighet for ikke-europeiske innvandrere i Norge, og det ville være urettferdig om en hel gruppe mennesker skulle rammes for handlinger som bare noen få av medlemmene har begått.

På den annen side er det tøv å benekte at det er relevante kulturforskjeller i forhold mellom menn og kvinner. Nettopp dette gjorde en pakistansk gutt som jeg debatterte med på radio i forbindelse med disse problemene; han hevdet at de eneste relevante forskjellene var individuelle; "det finnes alle slags folk" osv. Men heller ikke han hadde opplevd å se en av sine søstre -- eller en annen pakistansk pike -- flørte med en norsk gutt på et diskotek. Med andre ord er det i det minste forskjeller mellom pakistanske og norske *piker*. Man kan saktens tilføye at dette også gjelder for gutter. - - Disse problemene lar seg ikke administrere bort, ved at staten f.eks. sender de angjeldende mennene på kurs, ved at man forandrer lovverket osv. Man forandrer nemlig ikke en kultur ved statlig dekret. *Skal vi ha et flerkulturelt samfunn, så kan vi ikke forby alle de kulturtrekkene vi selv misliker*. Prøver vi på det, da går vi ikke lenger inn for et flerkulturelt samfunn.

Hvordan unngå å bli smugrasist

Et beslektet moralsk dilemma ble presentert for meg av en norsk dame som neppe kunne regnes som rasist. Hun hadde hatt et langvarig kjærlighetsforhold til en svart mann, og måtte regnes som rimelig fordomsfri og selvkritisk. Hun fortalte følgende fra en musikk-klubb hun var med på å drive tidlig på 80-tallet: --I begynnelsen var det stort sett nordmenn og vestafrikanere som kom, og det gikk utmerket. Det var tydelig at de fungerte godt sammen. Etter en stund begynte klubben å bli frekventert av marokkanere, og da forandret stemningen seg. Det ble mange lommetyverier, og ved flere anledninger ble det slåsskamper, av og til med kniver. Det var ingen tvil om at dette var marokkanernes feil. Går det da an å si at den marokkanske kulturen er kultur preget av lureri og bedrageri?

Mange som har besøkt Tanger ville nok gjerne skrive under på en slik karakteristik: man treffer jo knapt et menneske der som ikke skal selge en hasj, sex, husværeŠ eller

som tilbyr en rekke mer og mindre lugubre tjenester som man selvsagt skal få betale godt for. Fraser av typen "special price for you, my friend" ringer i hodet lenge etter at man har lagt seg. Det går likevel neppe an å kalle "den marokkanske kulturen" for en bløffekultur eller noe lignende; ikke minst på bakgrunn av det jeg allerede har sagt om forholdet mellom kulturelle føringer og individuell frihet, og om variasjonen innen samfunn. Derimot går det an å hevde at bestemte nordafrikansk-norske miljøer i Oslo har en kultur -- en væremåte -- som gjør at de kan komme på kant med andre mennesker, det være seg vestafrikanere, nordmenn eller andre nordafrikanere.

Det er ingen grunn til å late som om det alltid og nødvendigvis er tilfeldig at bestemte kategorier av mennesker er innblandet i bestemte typer av kriminalitet. Det er vanlig blant forsvarerne av innvandring å hevde at det finnes kulturelle forskjeller, og så går man over til å snakke om enkeltpersoner eller stakkarlige systemofre hver gang man opplever noe ubehagelig i forbindelse med representantene for fremmed kultur. Dermed slipper man ikke bare å ta avstand fra fremmede kulturelle verdier, man slipper endog å *oppdage* dem. Hvor diplomatisk vi enn forsøker å formulere oss, står det ikke til å nekte at visse aktuelle samfunnsproblemer kan ha å gjøre med ulikheter i kulturelle forutsetninger. Dette kan vi hevde dersom vi, i motsetning til den innvandringsvennlige pressen, virkelig er interesserte i å forstå kulturelle forskjeller. Disse aspektene av problematiske kulturforskjeller -- disse kjernene av sannhet -- når enorme dimensjoner i samtaler blant folk flest, som imidlertid sjelden tør å snakke offentlig om dette av frykt for represalier fra tankepolitiet. For mange av oss er det bare når vi sitter i baksetet i en drosje, eller leser leserbrevspaltene i landets to største aviser, at vi møter bastante, kategorisk nedlatende utsagn om innvandrere. I det omtalte debattprogrammet på radio deltok også en norsk pike, som var blitt bedt om å si noe om hvorledes hun opplevde gutter med ikke-norsk kulturbakgrunn. Hun viste seg ute av stand til å si at det var en forskjell mellom norske og ikke-norske gutter: i likhet med den unge pakistaneren la hun vekt på rent individuelle forskjeller. Selv om hun må ha visst at man så godt som aldri ser norske og pakistanske ungdommer sammen i Oslo, og at mange pakistansk-norske piker ikke får lov til å gå ut om kvelden, så "visste hun ikke" at det fantes kulturforskjeller. Slik er debattklimaet i dette landet. For mange føles det nødvendig å snike seg unna alle de vanskelige moralske spørsmålene. Av hensyn til vår flerkulturelle nåtid, bør vi ta oss

sammen før vi blir smugrasister alle som én. Det må være tillatt å identifisere bestemte kulturelle minoritetsmiljøer som kriminelle, dersom de faktisk er det. Klarer vi ikke det, risikerer vi å skape et folk av rasister. Ta for eksempel dette eksempelet. En drosjesjåfør som plukket opp en passasjer en sen kveld i Oslo sentrum, sa: --Hadde du vært mørkhuda, hadde jeg ikke tatt deg opp. Passasjeren: --Å, hvorfor det? Sjåføren: --Det har vært så jævlig mange ran av drosjesjåfører i det siste. Passasjeren: --Har det noe med mørkhudethet å gjøre? Sjåføren: --Ja, de siste fire rana er blitt begått av svartinger.

Her kunne vi naturligvis ha svart at dette må være en ren tilfeldighet, at det ikke er noen spesiell grunn til at mørkhudede snarere enn lyshudede skulle rane drosjesjåfører osv. Kanskje *var* det en tilfeldighet, kanskje ikke. Dette må vi i alle fall vite mer om før vi uttaler oss, ellers vil denne drosjesjåføren -- sammen med en million andre VG-lesere -- bli svorne fiender av alle ikke-europeere, og vil betrakte all positiv propaganda om innvandring og innvandrerkultur som ren løgn. Om det skulle vise seg å være riktig at de fleste ran av drosjesjåfører begås av mørkhudede menn, så må vi innrømme at så er tilfelle. Vi kan i alle fall koste på oss å omgås fakta på en edruelig måte.

Tyrkerdrapet: Har norske moralregler absolutt gyldighet?

I disse eksemplene er det dype kulturkonflikter mellom individuelle innvandrere og nordmenn. Den norske stat vil i prinsippet behandle disse sakene som vanlige kriminalsaker; den kulturelle dimensjon er ikke aktuell i selve konfliktløsningen -- skjønt det stundom ville være ønskelig at det ble tatt hensyn til den. La oss derfor gå et skritt videre, og ta for oss den situasjonen som oppstår når det norske rettsvesenet konfronteres med *alternative rettsprinsipper* som er blitt brukt for å løse en intern konflikt innenfor en kulturell minoritet.

Det kan være relevant å tolke "tyrkerdrapet" i Drammen tidlig på 80-tallet inn i en slik ramme. En tyrkisk familiefar, midlertidig bosatt i Norge, beordret sine sønner å myrde datterens elsker, som etter anatoliske landsbynormer hadde brakt familien i vanry. Sønnene hadde ingen rett til å nekte, for i den tyrkiske familie regnes faren som den høyeste autoritet; de handlet som de måtte, og selvsagt havnet hele trioen i

fengsel etter norsk lov, som her var uforenlig med den tradisjonelle anatoliske rettspraksis. Det hører med til historien at også datterens elsker var tyrker, og at en ekspert på tyrkisk samfunn og kultur ble innkalt som sakkyndig under rettssaken. Det er to typer av kontekster som må forstås for at det skal være mulig å vurdere saken. For det første bør vi undersøke hvordan saken ville ha blitt behandlet i det tyrkiske samfunnet. Da vil det vise seg at lignende saker er ganske vanlige i Tyrkia, og at kulturkonflikten mellom tradisjonell og moderne justis der kan sammenlignes med den konflikten mellom normer som oppstod i Norge. Kanskje ville de ha blitt dømt i Tyrkia også. Dersom man gikk inn for et kulturel relativistisk verdisyn, ville man måtte gå inn for at saken skulle løses i henhold til den kulturelle bakgrunn aktørene handlet ut fra, med andre ord den tyrkiske. Man ville så komme opp i problemer når det viste seg at heller ikke den tyrkiske kultur gir entydige regler på dette området: også der er det konflikt mellom ulike verdisystemer.

Den andre konteksten som må vurderes er den norske. Innen vårt verdi- og rettssystem er det galt å ta liv uansett, og det tas lite hensyn til familieære i rettsvesenet. Tolket inn i en slik ramme, ville man måtte dømme drapsmennene utelukkende i henhold til en norsk tenkemåte om skyld, ansvar og riktig og galt. Også i forhold til denne konteksten er saken imidlertid problematisk. For det kom frem i retten at sønnene handlet på ordre fra faren; at deres bakgrunn for å drepe sin landsmann syntes å være ren plikt og ikke kald kalkyle eller drapslyst. Kunne de dermed dømmes for handlingen?

Dette er et skinnproblem, iallfall dersom vi betrakter det som en konflikt mellom ulike typer kulturelle verdier. I Norge hadde vi faktisk hatt en lignende sak bare et par år i forveien. Det gjelder de nynazistisk inspirerte Hadelandsdrapene, hvor mannen som fikk den strengeste straffen ikke selv hadde deltatt i skyteepisoden hvor to mennesker ble drept, men ble ansett for å være "bakmannen" på hvis ordre de faktiske morderne handlet. I drapssaken i Drammen er kontekstforståelsen nødvendig for at det norske rettsvesen skal skjønne hva som er skjedd, akkurat som i Hadelandssaken Ved nærmere undersøkelse viser det seg at kontekstforståelsen her ikke gir det minste hint om hvordan handlingen skal *vurderes*. Også nordmenn kan ha varierende grunner, og kan anse seg som moralsk skyldfrie, når de dreper andre

mennesker. I et tilfelle som dette vil de fleste derfor være enige om at den norske rettsstaten gir retningslinjer for å vurdere skyldsspørsmålet, forutsatt at den aktuelle kulturelle konteksten er kjent, hva enten denne konteksten er norsk, tyrkisk eller noe helt annet. Noe annet ville i sin konsekvens medføre en fullstendig pulverisering av ethvert normsystem, ettersom det er svært mange av oss som godt kunne tenke oss etter eget forgodtbefinnende å påberope oss et verdisyn som er i strid med statens og lovverkets.

I kriminalsaker ser det derfor ut til at kulturelrelativismen er ubrukelig som samfunnsmoralsk holdning, og at en flerkulturell kriminalpolitikk ville bryte tvert med, ja umuliggjøre, den likebehandlingsideologien som er en av rettsstatens grunnpillarer. Det er dessuten en misforståelse å tro at man gjør kulturelle minoriteter en tjeneste ved å overlate det til dem selv å straffe eller tilgi sine skyldnere ved enhver anledning. *Innvandrere har samme krav på beskyttelse fra rettsstaten som andre skattebetalere.*

I denne diskusjonen har jeg implisitt antydnet en skjønnsmessig grense for graden av selvbestemmelse hos kulturelle minoriteter. Jeg har sagt at de ikke bør få anledning til å praktisere sine egne juridiske prinsipper i situasjoner som innebærer for eksempel drap, voldtekt eller tyveri. Som statsborgere har vi nemlig gjort staten og dens voldsmakt, politiet, nødvendige for at det overhodet skal være praktisk mulig å føre et vanlig liv. En slik grenseoppgang er ikke enkel. Det ville ha vært lettere, og mer elegant, å gå inn for en total relativisme hvor enhver kulturell minoritet skulle ha rett til å leve ut sin egenart, selv når den forekommer oss andre å være grotesk og barbarisk. Dermed kunne man ha påberopt seg et *prinsipp* (og her i Norge elsker vi som kjent moralske prinsipper). Men all den tid det er et minimum av kontakt mellom innvandrere og nordmenn, og når det i tillegg er uenighet om verdier innen innvandrergupper, så vil en slik prinsipiell holdning raskt vise seg å være uholdbar. Vi må dermed gå aktivt inn for de verdiene vi selv setter høyt, og de må om mulig fremlegges i dialog med andre verdier når dype kulturkonflikter oppstår. Enkle fasitløsninger, enten de går ut på at norsk moral skal gjelde bestandig eller at den aldri skal gjøre det, ville gjøre en slik dialog umulig. Når det kommer til stykket er det naturligvis makta som rår, men det er heldigvis ikke forbudt å forsøke å påvirke

"makta", dvs. staten og kapitalen.

Omskjæring av piker -- en privatsak?

Her kan det se ut som om jeg er i ferd med å foreslå en grense mellom private og offentlige anliggender, der felles regler for oppførsel er nødvendige i det offentlige, mens mangfoldet skal få blomstre i det private. Mord og anmeldte tyverier synes å være offentlige anliggender; religion, de fleste fritidssysler og annen sed og skikk er private anliggender. Tja...

Et evig debatt-tema på pauserommene i sosialantropologiske miljøer er spørsmålet om omskjæring av piker. I en rekke samfunn i verden, og blant enkelte innvandrere i Norge, er en slik omskjæring som fratrar piken muligheten til senere å oppnå orgasme, en del av den kulturelle tradisjon. Problemstillingen, slik den settes opp av sosialantropologene, pleier å se slik ut: Rent personlig misliker vi denne skikken. På den annen side gir den mening innenfor en bestemt kulturell kontekst, og vi vet at kvinner som ikke er omskåret kan få problemer med å finne en ektemann. Kanskje blir mennesker også mindre opptatt av seksuell tilfredsstillelse innenfor en slik kultur, ettersom store deler av vår erfaringsverden er kulturelt produsert. Imidlertid blir disse kvinnene faktisk fratatt retten til seksuell nytelse, som innen et norsk eller "vestlig" kulturelt univers betraktes som en absolutt rettighet. Er det under slike omstendigheter -- når vi mener å se at mennesker blir mishandlet -- vår rett å vurdere andre kulturer (i dette tilfellet negativt), eller er det etnosentrisk og forkastelig uansett å bruke våre verdier til å vurdere trekk ved andre kulturer?

Under disse diskusjonene utkrystalliseres alltid to fraksjoner. Den ene, kompromissløst kulturellevistiske, mener at enhver kultur må forstås og vurderes på egne forutsetninger, og at vår moral derfor overhodet ikke er gyldig i forhold til de andre. Den andre, pragmatiske fløyen, mener at det finnes moralske verdier det er verd å gå inn for uansett omstendigheter, også overfor folk som tilhører en annen kulturell tradisjon. Begge parter er enige om at det dreier seg om en dyp kulturkonflikt, men de er ikke enige om hvorvidt man har rett til å overkjøre ett sett av verdier dersom man mener at ens eget standpunkt er riktig.

Denne diskusjonen har kanskje lite med antropologien som forskningsgren å gjøre, men den aktualiserer et moralsk dilemma som mange antropologer blir stilt overfor, og som er identisk med dilemmaet alle nordmenn befinner seg i vis-à-vis alternative moralske verdier. Når det gjelder regulære lovbrudd, som i eksemplene ovenfor, er det vanligvis lett å påberope seg rettsstaten som megler i den akutte konfliktssituasjonen -- selv om dette blir noe mer problematisk i den omtalte tyrkerdrapssaken, som jo var et oppgjør blant medlemmer av en bestemt kulturell minoritet. Det er atskillig vanskeligere å forsvare -- for ikke å si gjennomføre -- en bestemt offentlig politikk i forhold til kvinnelig omskjæring. Husk at inntil nylig var konemishandling, incest og vold mot barn regnet som private anliggender i dette samfunnet; blant mange kulturelle minoriteter er det stadig slik. I Norge har vi endog innført begrepet *voldtekt i ekteskapet*, noe som er en absurditet -- en begrepsmessig umulighet -- i de fleste andre samfunn. Familien er fremdeles viktig hos mange ikke-europeiske innvandrere selv om den ikke er det blant oss lenger, og de er ikke særlig henrykte over at staten gir seg til å blande seg inn i familieanliggender.

I Inger-Lise Liens studie av det problemfylte forholdet mellom norske sosialkontorer og pakistansk-norske familier, gikk det frem at det ville føre til tragedie for hele den omtalte familien om det norske sosialvesenet brukte rene norske kriterier for å vurdere forholdene i hjemmet. Med andre ord måtte sosialarbeiderne lære seg å forstå den fremmede konteksten for å kunne gi en fyldestgjørende vurdering av saken.

Men vi kan ikke stoppe der. For det er vanlig at pakistanere bruker fysisk avstraffelse av sine barn, og Lien skriver at barna er synlig redde for sine fedre. Fra et pakistansk synspunkt er norsk barneoppdragelse preget av likegyldighet fra foreldrenes side. Respekt og lydighet er viktige dyder hos dem; skoleprestasjoner er mindre viktige dersom hjemmet ikke er utpreget akademisk, noe de fleste pakistansk-norske hjem ikke er. I denne situasjonen har vi å gjøre med en dyptgripende kulturforskjell, som blant annet har med synet på barneoppdragelse å gjøre. Blant pakistanere er det ingen skam å avstraffe barn fysisk; i Norge kommer barna i fosterhjem om myndighetene oppdager at det skjer. En lignende logikk gjelder i forhold til

omskjæring av kvinner. I visse samfunn blir man blir ikke gift om man ikke er omskåret, kan etnografene fortelle oss; det ville derfor føre til tragedie for disse pikene om vi, bevæpnet med trusler om vold og fengselsstraff, nektet deres foresatte å omskjære dem.

Liens artikkel handler hovedsaklig om hvordan misforståelser kan oppstå i kulturkontakt, og hvorfor *kontekstforståelse* -- forståelse av de videre meningssammenhengene isolerte forhold går inn i -- er nødvendig om vi skal kunne gjøre oss noe håp om å forstå fremmede kulturer. Hun antyder også -- uten at det gjøres til noen hovedsak i denne omgang -- at det kan være dype kulturkonflikter mellom et pakistansk og et norsk verdisyn, f.eks. i forbindelse med barneoppdragelse. Kan vi så tillate pakistanere bosatt i Norge å slå sine barn, dersom deres kulturelle bakgrunn tillater en slik praksis? *Hvordan skal vi forholde oss til de dype kulturkonfliktene som ikke åpenbart kan løses gjennom lovverket?*

To moralske universer

Dette eksempelet stammer også fra Inger-Lise Liens forskning: En muslimsk innvandrer driver en dagligvareforretning i Oslo. En norsk kvinne med politisk tilhørighet på venstresiden handler regelmessig hos ham. En dag oppdager hun at han selger kylling billigere til andre pakistanere enn til henne. Hun blir svært opprørt, og vurderer deretter å ta avstand fra "innvandrer-kulturen".

Igjen er kontekstforståelsen avgjørende, men det er ikke dermed sagt at konflikten er løst. For pakistaneren er det avgjørende at han står i et nært, forpliktende forhold til sine slektninger og andre som har hjulpet ham når han har hatt problemer, og det ville være uverdigg og æreløst av ham å ta samme pris av sin onkel som av en tilfeldig nordmann. Mannen handlet følgelig på bakgrunn av en *lojalitetsmoral* som stod i direkte konflikt til den norske *rettferdighetsmoral* der det forventes at alle mennesker skal behandles likt. Innenfor den type moral som er vanlig i de fleste tradisjonelle samfunn, anses det verken som mulig eller ønskelig at alle mennesker skal behandles likt. Det finnes nemlig mennesker man har bestemte moralske forpliktelser overfor, og ofte er de slektninger. Her må jeg få minne om den

argentinske antropologen Eduardo Archettis betraktninger om nordmenn: han hevdet at vi er livredde for å komme i takknemlighetsgjeld, og at vi derfor sørger for å betale tilbake -- *gjøre opp for oss* -- så snart vi kan. Slik er det ikke i mange andre samfunn, hvor man kanskje beholder gjelden i mange år, ikke fordi man er ute av stand til å betale for seg, men som et tegn på respekt og som et håndfast grunnlag for forpliktende gjensidighet i forhold til en annen person. Når det gjelder slektninger, står man i et slags gjeldsforhold livet ut.

I dette tilfellet har vi å gjøre med en klar *verdikonflikt*, en dyp kulturkonflikt. Den pakistanske moralen som uttrykkes her, er rent faktisk forskjellig fra den norske moralen som uttrykkes -- og ikke bare det; det er åpenbare forskjeller i måten man definerer moral på. På norsk betyr moral ideelt sett et sett av abstrakte regler som gjelder for alle mennesker til alle tider; i mange andre samfunn er moral et aspekt ved en sosial relasjon, og det finnes ikke overordnede prinsipper. Ikke bare i muslimske miljøer, men også f.eks. i flere av de vestindiske samfunnene jeg kjenner, anser menn det som greit at de selv er utro; de synes ikke det gjør noe at deres elskerinner er gift, men de anser det som en grov synd om deres kone er utro.

I mitt eksempel er det uenighet mellom partene om hvordan det er riktig å behandle andre mennesker. For kjøpmannen er ikke prisen på kylling absolutt; den varierer fra person til person avhengig av hva slags forhold han har til dem. Prissettingen er for ham et sosialt signal; for den norske kunden skal prisen være et tegn på likebehandling. Det er disse konfliktene som er de vanskeligste. Det er slett ikke sikkert at verken den norske kunden eller den pakistansk-norske handelsmannen noen gang vil forstå, akseptere eller endog tolerere den andres moral. For mange innvandrere er det sjokkerende at en del nordmenn sender sine gamle på statsinstitusjoner; for mange nordmenn er det like sjokkerende at en del muslimer nekter å gi alle mennesker lik behandling i forretninger. All verdens kontekstforståelse er ikke nok til å løse en slik motsetning, som er en dyp, absolutt kulturforskjell.

Den absurde kulturelrelativismen

Dype kulturkonflikter har en tendens til å fremprovosere mengder av misforstått toleranse og absurd kulturelrelativisme hos velmenende nordmenn. --La dem drive med sitt, blir det sagt; --de må jo få lov til å beholde sin kultur! En slik holdning er både absurd, etnosentrisk og ikke så lite nedlatende. De samme menneskene som går inn for å slå ring rundt all slags "skikker" hos fremmede kulturelle minoriteter, er ofte motstandere av en rekke lovlige praksiser blant hjemlige kulturelle minoriteter, det være seg kristen demonutdrivelse eller konsum av voldsvideoer. Under en slik motsigelsesfylt holdning ligger et syn om at nordmenn burde vite bedre enn å gjøre ting som moralens voktere ikke liker; andre nordmenn er derfor tilsnakkendes, mens innvandrerne derimot *har en kultur* som impliserer at de er immune mot vanlig fornuft, og at vi derfor må finne oss i at de oppfører seg barbarisk.

Både nordmenn og innvandrere "har like mye kultur", og begge kategoriene av personer må dessuten regnes som ansvarlige og tilsnakkendes. Dersom vi slumper til å mene at det finnes gode og dårlige handlinger, da må disse kategoriene gjelde både med hensyn til innvandrere og nordmenn. Feilen som ofte gjøres i norske hverdager, er at man ikke tar seg tid til å forstå eksotiske praksiser på sine egne premisser -- i sin egen kontekst -- *før* man eventuelt tar avstand fra dem: aspekter ved innvandrerkultur fremstår dermed enten som mindreverdige utgaver av norsk kultur eller som unike, eksotiske kunstverk. Det er en nihilistisk feilslutning å mene at alle handlinger som kan forstås som kulturelle uttrykk er gode og legitime. Det er å gjøre kulturelrelativismen til et moralsystem, og det egner den seg definitivt ikke til. Denne misforståtte toleransen innebærer også man plasserer innvandrerne på linje med gale, åndssvake og andre personer som regnes som uansvarlige. For min egen del er jeg tilhenger av å bekjempe både vold mot familiemedlemmer og omskjæring av kvinner i den grad det foregår i dette landet (eller andre steder), selv om lovverket ikke er den eneste -- eller engang den mest velegnede -- kanalen vi har til dette formål. Og det er bare ved å anerkjenne andres rett til å ha standpunkter vi selv misliker, at vi kan ha et fungerende flerkulturelt samfunn.

Paradoksene i den liberale holdning

Heller ikke denne holdningen er fri for paradokser. Et slikt paradoks er det at de

vestlige dyder kan få tragiske bivirkninger når man forsøker å introdusere dem i en ikke-vestlig kulturell kontekst. Dette har jeg sett eksempler på i Trinidads landlige sukkerbelte. Områdets landsbyer er overveiende befolket av mennesker av indisk avstamning, som ankom for tre til fem generasjoner siden. De indo-trinidadiske kvinnene behandles tradisjonelt strengt etter den lokale afro-amerikanske målestokken, og gis få muligheter til det vi kaller fri personlig utfoldelse. I løpet av de siste tyve årene har de fleste av disse kvinnene blitt kulturelt mer integrert i den trinidadiske nasjonalstaten, kort sagt: de har fått utdanning og fjernsyn. De har i økende grad fått anledning til å skjele i retning av sine svarte medborgere, og de har oppdaget at de kunne hatt et annet liv -- at de kunne hatt sin egen yrkeskarriere og at de selv kunne valgt sine ektefeller. Noen har faktisk brutt ut av slektsgruppen, flyttet fra landsbyen og tatt til seg en moderne bykultur. Andre har opplevd dette som umulig ettersom noe slikt ville bety et dramatisk brudd med hele den verden de var oppvokst i, og atter andre har forstått at det var for sent. Nå viser selvmordsstatistikken fra Trinidad at det i de siste tyve årene har vært stor overvekt av middelaldrende indiske kvinner som begår selvmord. Denne utviklingen må tolkes som en bivirkning av moderniseringen.

Mange vil hevde at de indiske kvinnene var lykkeligere før de stiftet bekjentskap med de moderne frihetsidealene; kanskje har de rett. På den annen side er det ikke bare moralsk betenkelig, men aldeles tøvete å mene -- slik enkelte amatør-antropologer gjør -- at det beste er "å la fremmede kulturer være i fred". I den moderne verden finnes det ikke isolerte "fremmede kulturer", og kontaktflatene vokser med massemedienes og kapitalismens spredning. Som jeg argumenterte i andre kapittel er de fleste mennesker i verden i større eller mindre grad integrert i det samme systemet -- vi angår hverandre. Det sene tyvende århundre er i en viss forstand i ferd med å se realiseringen av den globale landsby. Den kulturimperialismen jeg går inn for her, nemlig at man har rett til å propagandere for noe man mener er sant og riktig, kan derfor betraktes som et ønske om å fungere politisk innen vårt eget samfunnssystem, nemlig verdenssystemet.

Det vanskeligste paradokset ved den liberale holdningen er at vi ved å holde fast ved rettsstatens, dialogens og den individuelle frihets prinsipper, inndefinerer kulturelle

minoriteter i et kulturelt system de kanskje står fremmede overfor. Vi sier at vi må diskutere og påvirke; de er kanskje ikke det minste interessert i å diskutere og bli påvirket. Dersom de lever etter Allahs lov, er det kanskje ikke spesielt interessant for dem hva en norsk intellektuell, som går inn for fornuft og dialog, måtte mene om deres forhold til sine barn. Toleranse og vilje til fornuftig dialog er nemlig kulturelle dyder som er meningsfylte innen visse kulturelle universer og ikke i andre. Derfor må vi tillate kulturelle minoriteter å isolere seg dersom det er nødvendig for at de skal bevare sin egenart.

Situasjoner hvor kulturelle forskjeller kan få dramatiske praktiske virkninger, minner oss om at problemene ikke kan neglisjeres. Mitt poeng har vært at dersom kontakt mellom kulturer er berikende og stimulerende, så kan den heller ikke være friksjonsfri. De dype kulturkonfliktene, som er uunngåelige fra tid til annen, har en udelt positiv side i og med at de lokker oss ut av vårt etnosentriske søvngjengeri og tvinger oss til å lære at verden ikke slutter ved Øresund eller endog Svinesund. De innvandringsvennlige propagandistenes holdning har her en ufrivillig etnosentrisk slagside, ettersom de underslår at det ligger potensielle konflikter i kontakten mellom nordmenn og f.eks. tyrkere. I den sosialistiske pressen sies det ofte mellom linjene at vi bare vil at innvandrerne skal bringe med seg kulturtrekk som *vi liker*. "Vi" liker at pakistanere og indere kler seg farverikt, tar vare på sine gamle og bruker eksotiske krydder, men "vi" liker ikke at de nekter kvinnene sine å lære norsk; "vi" liker at sydamerikanske flyktninger er motstandere av militærdiktatur, men "vi" liker ikke deres *machismo*. Av strategiske grunner er det en tendens til at innvandringsvennlige mennesker bare omtaler de aspektene ved fremmed kultur som nordmenn forventes å like, og de tegner dermed et bilde av et farverikt fellesskap som ingen med hånden på hjertet kan kjenne seg igjen i. Dersom vi skal klare å utvikle et autentisk kommunikasjonsfellesskap med fremmede folk, må vi klare å rydde opp i våre egne moralske fordommer først. For inni er vi svært, svært forskjellige, og kulturelle systemer kan ikke stykkes opp som det passer oss -- å tro noe slikt, er en etnosentristisk kardinalsynd. Slik Ibsens skuespill og atombomben har felles avstamning, slik henger også fremmede kulturer sammen.

Det er ikke sant at fremmede kulturer er mer "ekte" enn den norske og derfor har krav på større respekt. Det er heller ikke riktig at kulturer er enten gode eller dårlige; de er begge deler, og en person trenger ikke å være enten chilensk eller norsk; han kan i teorien være begge deler. Vi snakker heldigvis ikke om *ting* når vi diskuterer krysskulturell kommunikasjon; vi snakker om dynamiske og uforutsigbare prosesser, og det er en av grunnene til at det er så spennende å leve.

Avslutningsvis skal jeg ta opp noen aspekter ved den velkjente Rushdie-saken, og på denne måten skal jeg oppsummere argumentasjonen i dette kapitlet. Hovedvekten er her på den moralfilosofiske siden av debatten, som dreier seg om menneskerettigheter, toleranse og ansvar -- med andre ord om de aspekter ved kulturkonflikt som jeg kaller *dype*. Saken om Salman Rushdies roman *De Sataniske Vers* er et utmerket påskudd til å diskutere de prinsipielle moralske spørsmålene i debatten om det flerkulturelle samfunn, og den kan også peke i retning av en samfunnsmodell der staten ikke er eneste dommer i spørsmål om riktig og galt, og der det endog går an å utvikle et begrep om norskhet som inkluderer muslimer og buddhister.

Rushdie-saken og den tolerante dyd

Høsten 1988 utga den britiske forfatteren Salman Rushdie, som er oppvokst i et muslimsk hjem i Bombay, romanen *The Satanic Verses*. Boken er en kompleks allegorisk beretning som direkte og indirekte trekker veksler på mye muslimsk mytologi, blant annet de såkalte "sataniske versene" hvis opprinnelse bestrides av muslimske lærde, og som er kontroversielle innen islam på samme måte som apokryfe skrifter som Thomas' evangelium er det i kristendommen. Det ble raskt klart at det var sider ved Rushdies bok som kunne tolkes i blasfemisk retning av rettroende muslimer, og reaksjonene mot boken ble usedvanlig sterke fra mange hold. Mange muslimer krevde boken forbudt; den sterkeste reaksjonen kom imidlertid fra ayatollah Khomeini i Iran, som i Allahs navn "dømte Rushdie til døden" in absentia. Før og etter denne dødsdommen raste debatten lystig blant troende og ikke-troende, blant kulturimperialister og kulturellevister. Imens gikk den ulykkelige Rushdie i dekning og lever fremdeles, i skrivende stund, i indre eksil et ukjent sted i England.

Også i Norge hadde vi vår Rushdie-debatt, og den var til forveksling lik den britiske i sitt innhold. Norske muslimer fordømte Rushdie kraftig, og flere norske muslimske ledere støttet Khomeinis dødsdom, ettersom forfatteren rent faktisk hadde begått en dødssynd. Forlegger William Nygaard hos Aschehoug mottok mordtrusler og stod frem som martyr i pressen: I ytringsfrihetens navn ville han utgi den norske utgaven av romanen, koste hva det koste ville. Etter hvert ble det klart at norske muslimer aktet å gå rettens vei i sin kamp for å få stoppet boken. Dermed var én korsvei tilbakelagt: Når det kom til stykket, viste det seg at selv fanatiske muslimer var i stand til å respektere den norske rettsstaten som en høyere makt enn Allahs lov i en norsk kontekst. Den norske offentlighet pustet lettet ut: Den potensielt dype kulturkonflikten var blitt omdefinert til en konflikt der aktørene kunne ty til et felles språk, nemlig lovverket. Men debatten fortsatte.

Bergensfilosofen Arild Haaland sa til en avis at Rushdie, i og med sitt inngående kjennskap til sin barndoms religion, burde ha kunnet forutsi reaksjonene. Han burde ha visst at han begikk en dødssynd da han skrev boken, og burde hatt vett til å la det være. Haaland lot med andre ord til å mene at Rushdie, som barn av Islam, pliktet å være lydige mot denne religionen, enten han var enig i dens prinsipper eller ikke. Haalands utspill ble møtt av irriterte reaksjoner fra innvandrervennlige miljøer, som blant annet påpekte at islam var et mangehodet troll, og at det for eksempel fantes muslimske liberalere foruten de fundamentalistiske. Likevel viste det seg å være forbløffende vanskelig å finne troende muslimer i Norge som offentlig ville ta avstand fra imamens dødsdom.

En annen Bergensfilosof, Gunnar Skirbekk, påstod i sin kronikk om Rushdie-saken at *ytringsfrihet* er en universell menneskerettighet som er forpliktende for alle mennesker, uaktet deres kulturelle opprinnelse. Skirbekks kronikk reiste indirekte spørsmålet om hvorvidt man har rett til å *tvinge* andre mennesker til å være tolerante; i dette tilfellet er spørsmålet hvorvidt den liberale stat har rett til å påtvinge en muslimsk minoritet sine prinsipper om ytringsfrihet.

Historisk er islam en videreføring av kristendommen, og som det ble påpekt flere ganger i debatten, er den islamske reaksjonen på Rushdies kjetterske bok i grunnen typisk for vår kulturkrets, som har sitt opprinnelige tyngdepunkt i Midt-Østen. Nesten samtlige norske deltakere i Rushdie-debatten lot til å mene at Vest-Europas kultur har utviklet seg i moralsk positiv retning siden heksebålenes tid. Offentlige diskurser i de borgerlig-liberale samfunn er diskurser uten lovfestet sensur, og de foregår i en mengde ulike fora. Dette liker *vi*; det er sånn vi vil ha det i *vårt* samfunn.

Nå har det seg likevel slik at en del mennesker i verden, deriblant mange muslimer, vil ha seg frabedt de vestlige mediers nihilistiske kakofonier -- hvor begrepspar som "riktig og galt" og "sant og usant" underordnes den liberale toleranse og det kapitalistiske marked, som til sammen skaper en verden uten noen andre absolutte moralske sannheter enn markedets regler om kjøp og salg av varer. Islam tilbyr en éntydiggjøring av verden, og som enhver monoteistisk religion går den ut fra at de ikke-troende har *misforstått*. Fra en islamsk synsvinkel er det derfor ikke lett å forsvare en meningspluralisme som saboterer mulighetene til å oppnå *sann innsikt*, og det er nøyaktig slik Rushdies bok kan virke, idet den sår tvil om Koranens guddommelige opprinnelse. Khomeinis "dødsdom" over Rushdie var dramatisk og usedvanlig, men hans synspunkter på den borgerlige ytringsfrihet finner vi igjen både på den vestlige ideologikritiske venstresiden (for eksempel i Herbert Marcuses kritikk av "repressiv toleranse") og på den verdikonservative høyresiden (for eksempel i Allan Blooms kritikk av liberalismens og massekulturens iboende dårlige smak og potensielle nihilisme). Stilt overfor mennesker som påberoper seg *absolutte målestokker*, får pluralisten problemer med å begrunne sin holdning. Han kan saktens påstå at de skråsikre *tar feil*. Han kan også svare, som Jürgen Habermas gjorde det i en debatt med Karl Popper på 60-tallet, at "dagliglivets sunne fornuft anbefaler seg selv". Den "moderne fornuftstro", som Skirbekk anser som universell, kan nemlig ikke begrunnes ut over en slik appell til "sunt folkevett", og hva mer er: et argument som dette er også tilgjengelig for motstanderne av pluralisme og ytringsfrihet. Nesten hele den afrikanske litteraturen fra 50- og 60-tallet begråter Afrikas tapte uskyld og klandrer Europa for de (absolutte) tradisjonelle verdienes bortfall. En del av de afrikanske forfatterne fra denne perioden gikk inn for mindre ytringsfrihet og tilsvarende sterkere sosial tilhørighet. Ettersom vi har avskaffet Gud i

det liberale samfunn, har vi selv ingen overordnede kriterier for å vurdere hvem av oss (modernistene og de tradisjonstro) som "har rett". Det er en *différence* mellom oss, for å si det med den "postmoderne" filosofen Lyotard: Vi snakker ut fra ulike syn på verdens beskaffenhet; vi snakker forbi hverandre. Kulturkonflikten er definitivt av det dype slaget.

At Salman Rushdies bok kunne utgis i Europa beviser ikke at liberaliteten er den "beste vei"; det er snarere uttrykk for et *maktforhold*: motstanderne av ytringsfrihet må i våre dager finne seg i å være opposisjonelle, stilt overfor mediernes makt og mangfold. Det er først og fremst i denne konteksten at de sensurlystne får problemer -- enten de heter Khomeini, Marcuse eller Bloom. Utenfor Irans (Albanias, Paraguays...) grenser er de nemlig tvunget til å bruke det borgerlige demokratis virkemidler i sitt arbeid med å nedkjempe det borgerlige demokrati -- og dette er et paradoks de er tvunget til å leve med, de være seg så skråsikre på sin moralske overlegenhet de vil. Vårt eget paradoks består i at vi går inn for et samfunn uten sensur der heller ikke tilhengerne av sensur blir sensurert. Vi kan naturligvis ikke tvinge dem til å være motstandere av sensur, men vi kan forsøke å vinne kulturkampen om de liberale verdier ved å bruke spilleregler som vi selv har fastlagt, og som den annen part ofte, men ikke alltid, kan akseptere. Ettersom tilhengerne av kulturelt mangfold knappast kan være tilhengere av voldsbruk og repressiv lovgivning, må vi foreslå offentlig debatt og eventuelt rettsstaten som formidlere mellom partene. Andre alternativer har vi ikke.

Kulturimperialisme med positivt fortegn

Et av de mest sentrale spørsmålene i Rushdie-saken handlet om hvorvidt menneskerettigheter og liberale verdier bør anses for å ha allmenn gyldighet eller ikke. Professor Skirbekk og mange andre mente nettopp det. Nå er det kjent at menneskerettighetstanken er en forholdsvis ny europeisk oppfinnelse -- den dukket først opp hos naturrettsfilosofene fra renessansen av. Dette trenger ikke å bety at den er dårlig. Tanken om ytringsfrihet er uakseptabel innen mange av verdens politiske systemer -- blant annet i Han-kinesiske samfunn, og i mange afrikanske samfunn, blir politisk opposisjon betraktet som ensbetydende med forræderi. De fleste tradisjonelle afrikanske politiske systemer bygger på en doktrine om at høvdingens

ord er lov og at han er utpekt av forfedrene; utallige antropologiske monografier har vist hvordan en slik ideologi er nødvendig for at disse statsløse samfunnene skal kunne være stabile. Dette er det lett å forstå når man setter seg inn i hvordan disse (forøvrig utdøende) landsbysamfunnene fungerer; dermed er det ikke sagt at vi trenger å *støtte* slike idéer i kulturel relativismens navn. For min egen del går jeg inn for kulturimperialisme. Jeg er mot at prostituerte stenes ihjel på gaten i Karachi; jeg er mot at kenyanske menneskerettighetsadvokater langsomt tortureres ihjel; jeg er mot at kubanske opposisjonelle får munnkurv, og jeg er mot at indiske enker brennes levende. Dette er min verden, og jeg forbeholder meg retten til å ha synspunkter på det som foregår der. Kall det gjerne kulturimperialisme. I dype kulturkonflikter må man tone flagg.

Også i selveste "Khomeini-land" finnes det mennesker som har mistet sin uskyld og som sverger til europeiske prinsipper om liberale borgerrettigheter. Noen av dem har flyktet til fjerne land som Norge. Den tyrkisk-danske skribenten Mehmet Ümit Necef har beskrevet den *tyrkiske* debatten om Rushdie. Han gjør blant annet oppmerksom på at selv om "islamiske ekstremister ganske vist i årevis [har vært] en plage" i Tyrkia, så er det påfallende at "selv i disse fanatiske kredse tog langt de fleste afstand fra Khomeinis mordtrussel!" Departementet for religiøse anliggender tok skarpt avstand fra mordtruslene, og den tyrkiske forfatterforeningen satte i gang en underskriftskampanje til støtte for Rushdie. Denne utpreget liberale holdningen forklarer Necef blant annet ved å vise hvor mangfoldig den tyrkiske kulturelle tradisjon er; at det alltid har eksistert kjettere og fritenkere der selv om Tyrkia også i mangt og meget har vært et konservativt muslimsk samfunn i århundrer. Necef viser at i likhet med andre kulturelle forhold, er heller ikke islam en *ting*. Det finnes kritikere og folk som går sine egne veier også i islamske miljøer, og dem blir det fler av under den globale moderniseringsprosess vi er inne i. "Vi er alle dømt til friheten i det moderne samfund!" avslutter Necef.

Omtrent på samme måte som jeg har angrepet norske tilhengere av innvandring for å gjøre innvandrerulturene til *ting* og dermed låse innvandrerne fast i bestemte kulturelle identiteter, samt å gå inn for en misforstått toleranse som til syvende og sist munn ut i nihilisme, slik angriper også Necef danske innvandringspolitikere og

-eksperter. De har medansvar for å fastholde mange muslimer i en kulturell ghetto, skriver han, og har ikke tatt verdikonfliktene innad i innvandrergруппene alvorlig. Ett sted siterer han en iransk flyktning, som midt i Rushdie-sakens hete ber danskene om ikke å dømme ham for det han flyktet fra.

Muslimen som den indre fiende

Et viktig trekk ved den videre konteksten for Rushdie-saken er også det kristen-ateistiske Europas forhold til den muslimske verden. Islam begynner nå, nesten hundre år etter det ottomanske rikets sammenbrudd, å fremstå for den europeiske kollektive bevissthet som en uhyggelig og fremmedartet trussel. Vi kontrollerer den ikke; den ligger utenfor vår kulturelle rekkevidde. Selv om det rent faktisk er glidende overganger mellom kulturelle universer, lager vi kontinuerlig grenser. En slik grense - en tykk skillelinje i et norsk skjema over grader av kulturell annerledeshet, går mellom europeere og muslimer. Muslimen er blitt inkarnasjonen av den fremmede fiende; i vår tid er han endog i ferd med å bli definert som *den indre fiende*. Stilt overfor et slikt scenario er det vanskelig å holde hodet kaldt og påpeke de mange parallellene mellom islam og kristendommen og den langvarige kontakten mellom de to intimt beslektede kulturkretsene. Det bør likevel gjøres, som en oppfordring til en smule edruelighet -- selv om det slett ikke er sikkert at tørr informasjon rører det minste ved europeerens frykt for sitt kulturelt skapte bilde av islam.

Rushdie-saken viser at felles prinsipper for dialog er nødvendige også i dype kulturkonflikter når de når offentligheten, og at slike prinsipper av og til må kjempes frem; den rettferdiggjør en etnosentrisk holdning til menneskerettigheter, og den minner oss om at den muslimske verden er et mangfoldig univers som slett ikke står samlet med krumsabelen hevet mot alle vantro.

Rushdie-saken er også et paradeeksempel på at verden har skrumpet betraktelig inn. Når en imam i Teheran i løpet av noen timer kan få halve verdens befolkning med på en debatt om islam og menneskerettigheter, da er det ikke lenger aktuelt å snakke om at vi lever i "forskjellige verdener" i dette henseende.

Hva skjer med retten til kulturell selvbestemmelse i en slik skrumpende verden, hvor det blir vanskeligere og vanskeligere for kulturelle minoriteter å skjerme seg mot utenverdenens bombardement? I dette kapitlet har jeg argumentert for at overordnede regler kan være nødvendige når man skal bilegge dype kulturkonflikter. Den liberale rettsstatens ideelle prinsipper er foreslått som en fellesnevner, ut fra en etnosentrisk holdning som blant annet går ut på at mennesker har rett til å velge sine egne liv, også når valgene er kontroversielle. Av og til er tvangsmakt uunngåelig, og man får saktens si seg tilfreds så lenge tvangsmakten har samme verdisyn som en selv...

I siste kapittel skal jeg undersøke hvilke muligheter vi faktisk har for kulturelt mangfold og positiv kulturkontakt i dagens flerkulturelle Norge, på bakgrunn av de mange forbeholdene som er blitt diskutert i de foregående kapitlene.

7. Desentraliser moralen!

Argumentasjonen oppsummeres, men fremfor alt bør dette kapitlet leses som propaganda for en åpen ghettoløsning der moralen er desentralisert og de tusen blomster får blomstre, og hvor kulturkonflikter nødvendigvis inntreffer fordi noe annet ville kreve en brutal kulturell ensretting regissert av staten.

Mange nordmenn har en feberaktig forestilling om horder av lyssky eventyrere "som følger jet-veien til de rikeste land lengst borte" (sitatet er fra Kaare Ruuds hefte *Stopp innvandringen!*) -- til Norge! landet som flyter av melk og honning, der det ikke er noen sak å få oppholdstillatelse og en blond kone eller tre, og hvor staten mer enn gjerne forsørger deg resten av livet: i sannhet et paradys på jord.

Denne oppfatningen er vanlig blant mennesker som ikke har møtt en eneste innvandrer, og som i alle fall ikke ønsker å vite hvordan innvandrere faktisk blir behandlet når de dukker opp med lua i handa. Det er med skam å melde en snørhoven og latterlig holdning. Hvorfor i alle dager skulle det sub-arktiske Norge,

ytterst ute i verdens periferi, verdenskjent for sin klimatiske og menneskelige kulde, ha den ringeste attraksjonsverdi for mennesker som har anledning til å velge noe annet? De fleste innvandrerne jeg kjenner, hadde ikke egentlig noe valg. Noen er politiske flyktninger fra Syd-Amerika, mens andre kommer fra den utpinte pakistanske landsbygda. Fra det faktum at enkelte likevel har *valgt* å reise, for eksempel til Norge, kan man forøvrig ikke slutte seg til at de kommer hit for å stjele fra oss. En like opplagt virkning av innvandringen som økt kriminalitet, kan være økt produktivitet i arbeidslivet. Selv små grupper av høyproduktive tyrkiske og pakistanske arbeidere kan bidra til å høyne den allmenne arbeidsmoralen. Som forbrukere har vi dessuten mye å takke "pakkis-sjappene" for. Der norske butikkinnehavere ga opp, klarer asiatiske familier å holde i gang små nærbutikker over hele Oslo, og de har lang åpningstid og lavt prisnivå. Dette får de liten uttelling for ved karakterutdelingen.

Det er flere gode grunner til at vi bør avfinne oss med at vi lever i en nasjonalstat hvor det finnes mennesker med forskjellig hudfarve og religion.

* For det første er fysisk mobilitet og tilpasningsdyktighet til nye miljøer et av menneskets mest karakteristiske kjennetegn. Kultur er dessuten ikke lenger knyttet til bestemte steder, og det er derfor ikke på noen måte "unaturlig" at det finnes pakistansk-norske mennesker i Norge.

* For det andre vil et samfunn uten kontakt utad raskt stagnere kulturelt. Ingenting av det vi tenker på som det typisk norske (rosemaling, hardingfele, Ibsens dramatik...) ville ha eksistert om vi hadde vært oss selv nok og unngått påvirkning utenfra.

* For det tredje er det harmoniske flerkulturelle samfunn beviselig en mulighet. Det finnes eksempler på godt fungerende flerkulturelle samfunn der mennesker av ulik geografisk opprinnelse og med forskjellig språk og religion arbeider for samme timelønn, stemmer på de samme partiene og blir dømt etter de samme lover, men bevarer sine forskjeller på andre områder.

* For det fjerde ville vi ikke hatt noe kulturelt ensartet samfunn i Norge selv om vi ikke hadde en eneste innvandrer. Det har alltid vært viktige kulturelle forskjeller mellom borger og arbeider, vestlending og østlending, stril og bergenser. De siste tiårs oppsplitting av befolkningen i stadig flere subkulturelle grupperinger, som blant annet inkluderer UFO-organisasjoner, homofile foreninger, pønker-kafeer, new age-kulter, frimurerlosjer og anarkistiske diskusjonsklubber, betyr at vi nå lever i et miljø som definitivt er flerkulturelt.

Ingen væremåte er lenger enerådende, individet er fristilt og kan i prinsippet plukke fritt fra de mange livsstilsmenyene som flyter på modernitetens marked. Kontakt mellom subkulturene kan være av det gode, men det er ikke dermed nødvendig å gå inn for at de skal smeltes sammen i den nasjonale enhets navn. *I dette henseende er det ingen relevant forskjell mellom etniske minoriteter og moderne subkulturer.* De førstnevnte er preget dypere inn i individenes identitet, men de spiller ikke derfor nødvendigvis en viktigere rolle i deres dagligliv. Faktisk kan det se ut som om flere av våre industrielle motkulturer står i et mer alvorlig konfliktforhold til nasjonalstaten, enn de etniske minoritetene. Motkulturer som dyp miljøbevegelse og pønpermiljøer er sjelden enige i landets politiske spilleregler og aldri i de økonomiske. De aller fleste innvandrergrupper respekterer begge typene av spilleregler.

* For det femte har den norske stat mye å tjene på fortsatt innvandring. Et vanlig argument mot innvandring, som vitner om særdeles slette kunnskaper, er argumentet om overbefolkning. Her presenteres det gjerne et skrekkbilde av en fremtidig verden som en udifferensiert maurtue der Norge er blitt rasert av de millioner av innvandrere som har trukket landet ned til det globale økonomiske gjennomsnitt (man ser formelig for seg en mellomting mellom São Paolo og Bronx). Én ting er at dette ikke vil skje innen overskuelig fremtid, selv om vi tidobler flyktningkvotene. En annen sak er at Norge er i ferd med å bli alvorlig *underbefolket*. Norske kvinner vil ikke lenger bindes til hjemmet, og de får færre og færre barn. Fortsetter trenden fra 80-årene, vil det i år 2100 være 2,2 millioner nordmenn. Andelen av pensjonister vil vokse eksplosivt etter årtusenskiftet. Vi trenger arbeidskraft.

Betingelser for et flerkulturelt samfunn

En av de første teoriene om flerkulturelle samfunn ble utviklet av den britiske kulturgeografen J.S. Furnivall på 1930- og 40-tallet. Han studerte de sosiale og kulturelle systemene i visse britiske kolonier i Øst-Asia og Vestindia; alle var preget av stort kulturelt mangfold og alle hadde betydelige innvandrergreper som var kommet i nyere tid. Furnivall mente at en flerkulturell stat hadde alle muligheter til å lykkes dersom én kulturell gruppe alene kontrollerte det politiske system -- i hans tilfelle var det britene som gjorde det. Dermed var problemet med lov og orden løst. Forøvrig kunne man gjøre som man ville: noen deltok i lønnsarbeid; andre dyrket mat til eget forbruk; noen var buddhister, andre var hinduer og så videre. Gruppene ville møtes på markedsplassen, men ville ellers ha lite med hverandre å gjøre selv om de ofte bodde vegg i vegg. Ifølge Furnivall ville det være mulig å opprettholde en stor kulturell variasjon i den private sfære over et langt tidsrom, forutsatt at samfunnet var effektivt (og autoritært) administrert i henhold til et entydig sett av regler. Senere forskning om flerkulturelle samfunn har både bekreftet og avkreftet Furnivalls teori. I praksis viser det seg ofte å være uakseptabelt for en kulturell minoritet -- eller for den saks skyld majoritet -- at en annen kulturell gruppe besitter hele den politiske makt. I noen flerkulturelle samfunn, som Syd-Afrika, Azerbaidjan og Guyana, har et slikt politisk hegemoni ført til gjentatte opprør og utbredt misnøye. En annen løsning, som er blitt valgt av staten i flerkulturelle stater som Mauritius, Trinidad og Tobago og Canada, er å gå inn for at hele befolkningen tilegner seg de politiske spillereglene og dermed kan delta på lik linje i det politiske (og økonomiske) system, som slik fungerer som en integrerende fellesnevner for alle de ulike kulturelle gruppene. Disse samfunnene blir likevel varianter av de furnivall'ske: opprinnelig er det bestemte kulturelle grupper som har fastlagt spillereglene, og man må tilpasse seg deres målestokk for å kunne fungere politisk. I praksis kan slike systemer fungere godt, men de trenger ikke å gjøre det. Libanon ble helt til midten av 70-tallet fremhevet som et mønstergyldig flerkulturelt samfunn hvor kompromissets kunst ble dyrket på alle området. Neste uke braket det løs, og siden har landet ligget i krig med seg selv og resten av verden.

En tredje løsning, som en del urbefolkninger -- deriblant samer og indianere - går inn for, er en viss grad av politisk selvstyre. Dette er et aktuelt alternativ dersom minoriteten har regional tilhørighet, men det er umulig når det gjelder urbane minoriteter som innvandrere, som deler gater, leiegårder og arbeidsplasser med andre mennesker.

Et mer generelt problem i forbindelse med Furnivalls teori om flerkulturelle samfunn, handler om *grensen mellom det offentlige og det private*. Jeg har argumentert for at det kan være nødvendig med felles regler -- felles kultur -- i samhandling som foregår i det offentlige rom, men det er også tydelig at en slik grenseoppgang kan være problematisk. På den ene siden er det tydelig nødvendig med et felles lovverk som forhindrer kulturelt begrunnede overgrep fra det ene eller annet hold. På den annen side kan vi uten videre definere religion, språk og matvaner som private anliggender: Her må det være tillatt å leve seg ut, uansett hvor eksotisk man måtte være. Men hva med kvinnelig omskjæring, fysisk avstraffelse av barn og konemishandling? Dette ser det ut til at vi nordmenn ikke lenger regner som private anliggender, selv om innvandrerne kanskje gjør det. De fleste pakistansk-norske familiefedre vil utvilsomt ha seg frabedt at staten blander seg inn i deres barneoppdragelse. Et diskotek er videre et offentlig sted hvor man gjør private ting, men disse private handlingene blir offentlige så snart de fører til politianmeldelse. Den malayisk-norske antropologen Long Litt Woon stilte nylig det retoriske spørsmålet: "Kan jeg ha to ektemenn?". --Kan hun, dersom både hun og ektemennene slutter opp om ordningen? (I parentes bemerket: I skrivende stund klarer hun seg, såvidt vites, med én.) Er dette et privat anliggende for henne og de potensielle ektemennene? Når det gjaldt det omtalte "tyrkerdrapet" var det mye som talte for at saken ikke skulle tolkes som et privat anliggende, selv om de impliserte -- trolig med unntak av offeret -- gjerne skulle sett at den kunne regnes som nettopp dét. Med andre ord: *Når er det nødvendig med pragmatiske, eventuelt autoritære løsninger, og når kan moralen desentraliseres?*

For en desentralisering av moralen

Spørsmålet er retorisk ment, og jeg har ikke tenkt å gi noe substantielt svar ut over de tommelfingerreglene som allerede er foreslått. Gjennom hele livet er vi nødt til å utøve skjønn, og dømmekraften er feilbarlig, selv om den blir litt mindre feilbarlig jo

mer vi vet om hva vi snakker om. Det finnes ingen fasitløsning på dype kulturkonflikter, for i vår gudløse verden finnes ingen kosmisk dommer som kan skille det evig gode fra det evig onde. Derfor er det heller ikke alltid slik at kunnskap hjelper oss å løse ethvert problem, selv om dette er et daglig budskap fra en del selvbestaltede folkeopplysere. Jeg håper å ha vist at dersom vi vil unngå unødige autoritære løsninger på dype kulturkonflikter, må vi nordmenn sørge for å lære et og annet om *desentralisering av moralen*. At vi kan ha naboer som mener noe annet enn oss om hva som er sant, godt og skjønt er vanskelig å forstå og akseptere for de fleste nordmenn, vant som vi er til å forveksle likeverd med likhet. Dersom vi treffer noen som mener noe annet enn oss selv, vil vår første reaksjon normalt være et forsøk på å *omvende* vedkommende; vi er ikke spesielt interessert i hva han har å si. Norge er folkeaksjonenes land, og målet for mye av vår offentlige virksomhet er total enighet. Vi blir sjokkerte over at det *går an å mene* det og det. Synspunkter som er forskjellige fra ens egne blir gjerne betegnet som *farlige* eller *skremmende*. Likhetstenkningen er så rotfestet at det knapt finnes det område hvor likhetsideologi ikke preger vår tenkning og våre handlingsmønstre. Innen området seksualitet er det f.eks. blitt diskutert i det vide og det brede hvordan kjønnes ulike posisjoner i samleiet kan virke undertrykkende; de som misliker pornografi vil *forby* uvesenet; det reises krav om felles, skriftlige, formelle regler for alt fra barneoppdragelse til utformingen av badeværelser. Vi har problemer med å akseptere alle slags forskjeller -- i det private såvel som i det offentlige rom -- og derfor var en tidligere regjering i takt med folkeviljen da den innførte begrepet "videregående skole" for at gymnasiaster ikke skulle forledes til å tro at de var flinkere enn dem som gikk på yrkesskolen. Her skal det ikke være lett å tilhøre en kulturell minoritet!

I det muslimske Egypt er holdningen til kulturell variasjon en annen. Der kan enhver ikke-muslim få kjøpt alkohol, selv under den hellige måneden Ramadan. Skulle vi være like oppmerksomme på kulturelle forskjeller som egypterne, ville vi ikke nøle et øyeblikk med å tilby kava (en narkotisk drikk) til immigranter fra Stillehavet eller cannabis til avholdsfolk fra Midt-Østen. Ingen aspekter ved vår egen kultur er verken gudegitte eller uforanderlige; det er på tide at vi forstår dette, og en slik forståelse trenger selvsagt ikke å innebære at vi gir avkall på våre moralske verdier. Men i en

forhåpentligvis ikke så fjern fremtid vil *innholdet i norskheten* være et annet enn i dag.

For en ny definisjon av norskheten

Nasjonal identitet er like foranderlig og flytende som alle andre "kulturtrekk". Mye av det som i dag regnes som særnorsk, fantes ikke i Norge for noen generasjoner siden. Bunaden ble oppfunnet i 1915; hardingfela kom fra Sentraleuropa og rosemalingen fra Tyskland. Om noen år vil det kanskje være andre symboler som brukes som tegn for den norske nasjon. Foruten at den nasjonale identiteten forandrer seg, så kan den også gi betydelig spillerom for kulturell variasjon innen nasjonen. Som nevnt finnes det definitivt kulturelle forskjeller mellom Østlandet og Vestlandet, mellom kristelige bygdekulturer og borgerlige bykulturer osv. Det er ellers stadig færre av oss som er troende kristne. I en viss forstand splittes vi opp i subkulturer; i en annen forstand blir vi likere og likere: det kan kanskje i den forbindelse sies at Norge ble samlet til ett rike i 1960, da folk over hele landet for første gang så Dagsrevyen samtidig.

En slik utvikling er typisk. Mennesker over hele verden får tilknytning til kulturelle meninger som ikke er stedsbundet. *Kultur er ikke lenger knyttet til et sted!* Noen av de beste "europeere" i vår tid er klart de kenyanske menneskerettighetsadvokatene som går i fengsel for sin overbevisning og de latinamerikanske folkeopplyserne som kjemper for demokrati og sosial rettferdighet med fare for sine egne liv. Forfatteren Clive Thomas, som ble stoppet på Fornebu i et tidligere kapittel, er så britisk som noen, selv om han ser ut som en afrikaner. En annen forfatter, Vidia (V.S.) Naipaul, forteller et sted at han ofte har et svare brev med å fortelle hvor han er fra. Han nedstammer fra indiske leiearbeidere på Trinidad; på Trinidad regnes han som en slags inder, men i resten av verden må han kulturelt sett regnes som vestinder eller karibier. Og skjønt han er en inder fra Vestindia (må ikke forveksles med Vest-India!), er Naipauls dypeste identitet knyttet til britisk kultur og tradisjon.

Omvendt er det store grupper av permanente minoriteter i Frankrike og England som har levet i spesielle bydeler i et par generasjoner, men som har beholdt sitt særpreg som nordafrikanere, indere osv. Det finnes også samfunn i verden hvor det kulturelle mangfold i seg selv er gjort til nasjonal ideologi. På Mauritius er en viktig

nasjonalistisk strømning den såkalte *pluriculturalisme mauricien* -- tanken om at det unikt nasjonale ved Mauritius er den kulturelle blandingen på øya. I Toronto har kommunen tatt den flerkulturelle hverdagen så alvorlig at Renholdsverket sender ut rundskriv om søppeltømmingsrutinene i fellesferien på 13 språk! Det er ellers vanlig at annen og tredje generasjons kanadiere presenterer seg som "portugisiske", "ukrainske" eller "kinesiske", selv om de naturligvis også regner seg som kanadiere. Dersom det går an å være både ukrainer og kanadier (og det gjør det!), så må det også være mulig å være både gambier og nordmann! Jeg kjenner innvandrere som har mistet sin opprinnelige identitet uten at de har fått en ny; de er havnet i et kulturelt ingenmannsland der de føler seg halvt norske og halvt greske, bolivianske osv., men ingen av delene fullt ut. Først når de får anledning til å leve ut sin annerledeshet i Norge, kan de etterhvert legge den nye norske del-identiteten på toppen som en bonus. Vice versa har vi norskfødte nå anledning til å skaffe oss en videre kulturell identitet som "norske nordmenn som har lært noe om folk som ikke er norske nordmenn". Innvandringsmotstandernes frykt for tap av norsk kulturell identitet er forøvrig aldeles paranoid: Det er da ingen grunn til å tro at vi ville bli mindre norske om vi visste litt om islam! Om vi skal lete etter kulturelle kontekster som vi trenger å beskytte oss mot, er det sant å si mer nærliggende å tenke på parabolantennene enn moskéen på Frogner -- kanskje vi burde gjøre felles sak med muslimene mot USAs kulturelle dominans, heller enn å krangle om islam?

I vår allerede dypt flerkulturelle situasjon -- hvor verken mennesker eller kultur er bundet til sted på samme måte som tidligere -- er det mulig å utvikle et begrep om det norske hvor både muslimer, buddhister og katolikker med andre morsmål enn norsk kan definere seg som norske om de ønsker det. Om vi nå går med på at det er viktig for folks selvbilde å kunne avgrense seg mot mennesker de regner som kulturelt forskjellige; hvordan kan et slikt flerkulturelt Norge da fungere i praksis, uten at resultatet blir en slags permanent borgerkrig?

For ghettobyen

Det er viktig å ha et hjem. De fleste mennesker krever retten til å vite hvem de er og retten til å kunne omgi seg med andre mennesker av samme slag. For innvandrergroppene må en slik trygghetsfølelse kjempes frem i et tildels fiendtlig

miljø, og med betydelige menneskelige omkostninger. Likevel er det dokumentert at mange innvandrere, flyktninger såvel som arbeidsmigranter, gjør alt de kan for å vedlikeholde de kulturelle tradisjonene de har sin opprinnelse i, og dermed også grensene overfor andre kulturelle tradisjoner. Staten gjør dem derfor en bjørnetjeneste når den høytidelig utnevner dem til deltakere i et fargerikt fellesskap gjennom sine annonsekampanjer. Denne ideologien er en statlig løgn som tar sikte på å utslette all kulturell egenart; det er nemlig i statens interesse å fremme kulturell homogenitet. Mennesker som er noenlunde like kulturelt sett, er lettere å kontrollere enn mennesker som er forskjellige. De fleste innvandrere er ikke interessert i å bli assimilert. Selv annen generasjons pakistanere, som snakker feilfritt norsk, vegrer seg for å kalle seg nordmenn -- kanskje fordi den gjengse definisjonen av nordmenn er for snever. Nå er kultur imidlertid omskiftelig og omformelig, og det er mulig for mennesker å skifte mellom kulturelle kontekster i forskjellige typer av situasjoner. Man kan utmerket godt være norsk på jobben og vietnameser hjemme. Likevel har kultur visse *entropiresistente* trekk, det vil si aspekter som motsetter seg endring, som ligger så dypt forankret i dagliglivet at de i alle fall ikke kan forandres gjennom statlige kampanjer og kurs.

Norge er allerede i mangt og meget et flerkulturelt samfunn, og det vil fortsette å være det i overskuelig fremtid. Jeg har vist at kulturelle forskjeller kan skape problemer i de sammenhenger hvor verdier er uforenlige, og har gått inn for at vi likevel går inn for den moral vi selv anser som verdifull. Jeg har dessuten argumentert for at kulturell identitet, som blant annet arter seg som grensesetting i forhold til andre "kulturer", er viktig i den menneskelige tilværelse. Den statlige politikken kan ikke løse disse problemene. Staten kan oppgi fellesnevnerne, men den kan ikke ivareta mangfoldet.

Som bekjent av en del innvandrere fra forskjellige deler av verden, vet jeg hvilken gjensidig berikelse som kan ligge i en kulturkontakt som ikke betyr det samme som sammensmeltning. Derfor fortøner *ghettobyen* seg for meg som et ideal. Innen en slik modell vil det være mulig for alle slags kulturelle minoriteter å bevare sitt særpreg og å beskytte seg mot det moderne samfunns voldsomme sentrifugale dragsug mot kulturell ensretting; her tenker jeg spesielt på massemedienes og

reklamens ustoppelige propagandaapparat, og på statens notoriske tilbøyelighet til autoritær assimilasjonsideologi og -praksis maskert bak slagord som "Ja til et fargerikt fellesskap". Denne autoritære ideologien kommer blant annet til syne i den statlige politikken med å spre flyktninger over hele landet for å unngå ghettoer. Logikken synes å være at mennesker er onde, og at det derfor er tryggest å spre dem. Det er iallfall helt sikkert at det blir umulig for en flyktning å slå rot under slike omstendigheter.

Et fremtidig scenario for Oslo kunne være konsentrert rundt et stort, tett, støyende og uoversiktlig sentrum med mange minoriteter som investerer sin kulturelle stolthet i etnisk særpreg. Der ville man når som helst kunne oppsøke Chinatown, komplett med kinesiske skilter og retter som *pow*, *meefoon* og røkte griseører fra små boder;--noen kvartaler unna ligger kardemommeduftende Little Bombay med sine silkeforretninger og alvorlige forretningsmenn i turban, og i et annet strøk ligger et miniatyr-Kingston, funklende av neondunkle soulklubber i gilde rasta-farver. I flere av ghettone er kyllingen billigere for slektninger og venner enn for fremmede...

Byens mest fremtredende kultur vil stadig være den vi kaller den "norske" uansett, og samtlige subkulturer er i varierende, men høy grad integrert i det kapitalistiske arbeidsmarkedet. Et par av de turban-behengte ville kanskje ha sitt daglige arbeide ved Oslo Børs; en av de kuule negrene har nettopp debutert som plateartist --kompisene hans jobber i Oslo Sporveier og på universitetet, mens flere av kineserne er programutviklere i softwarefirmaer. Ingen ville bli skadelidende av dette, og for mange av oss ville Oslo bli en mye, mye mer spennende by å bo i. (Kanskje, men bare kanskje, ville jeg hatt med en bit Mexico City og en bit Calcutta også, bare som en påminner om hva slags verden vi lever i -- i den universelle humanismens navn.) Ghettoen trenger ellers ikke å være en boligghetto. I andre flerkulturelle samfunn finnes bydeler med sterkt etnisk preg hvor beboerne er av blandet opprinnelse, men hvor forretninger og kulturelle, organisatoriske og religiøse sentere er knyttet til en etnisk minoritet. Slik kan velstående kinesere som bor på Upper East Side i New York få sin kulturelle tilhørighet bekreftet ved å ta undergrunnen til Chinatown syd på Manhattan, hvor de kinesiske kulturtilbudene og nettverkene er konsentrert.

Formelt er alle ghettobyens innbyggere likestilte i forhold til nasjonalstaten Norge

med tanke på plikter og rettigheter (skatter, trygder, stemmerett, lovverk osv.). Norsk ville kanskje være et felles kommunikasjonsmiddel for mennesker fra forskjellige ghettoer. Privat justis som i "tyrkersaken" ville ikke kunne godtas. Men i vår *uformelle* organisering av våre liv ville vi stå fritt. Den viktigste felles normen ville være et påbud om å *la hverandre være i fred*. Det kunne være tillatt, ikke bare å være asiat eller afrikaner, men også f.eks. homofil pønker. Rent praktisk er ghettoen den beste løsningen for en kulturell minoritet som ellers ville hatt problemer med å unngå å bli oppslukt av majoritetskulturen. Isolasjon ville være et mulig valg for alle. Så kunne de mer eventyrlystne av oss norskfødte få fråtse i sterke kulturelle impulser, mens de som ville det kunne få full anledning til å tørke inn i sitt selvvalgte vakuum.

Det vil oppstå konflikter, dype og grunne, mellom innvånere av forskjellige ghettoer - og selv om det ikke engang trenger å være enighet om hvordan konflikten skal defineres, er det nødvendig med felles regler om hvordan konflikter skal håndteres. Hvis vi kjenner hverandre personlig, er det greit. I en del situasjoner begynner vi å finne naturlige måter å omgås på. Riktignok er det ikke alltid mulig -- eller for den saks skyld ønskelig -- å holde staten utenfor. Vi får trøste oss med at staten i alle fall *i teorien* er påvirkelig.

Hva er det som gjør tanker som disse uspiselige -- for ikke å si utenkelige -- ikke bare for den overbeskyttende staten, men også for mange menige nordmenn? Først og fremst ville mange føle sin egen livsstil truet. I lille avsidesliggende Norge har betingelsene hittil ligget godt til rette for at frykten for det ukjente fritt får spre seg. Syndromet kan sammenlignes med den katolske prests forhold til sex, eller for den saks skyld totalavholdsmannens tvangsnevrose i forhold til rusmidler: De redde nordmennene som maler innvandrerfientlige slagord på veggene, eller som vegrer seg for å sette seg ved siden av en inder på trikken, vet ikke hva de går glipp av. Ellers fornuftige mennesker øder sitt talent og sine krefter på å holde liv i et bilde av de muslimske tibarnsfamiliers sammensvergelse mot alt som lukter kristenmannsblod. På dette området er økt kontakt ikke bare av det gode: det er nødvendig for å helbrede en kollektiv sinnslidelse. Ved å tillate ghettoene å blomstre på sine egne premisser, og ved å lære en smule om særpreget ved ghettolivet, ville norskfødte nordmenn raskt kunne finne ut at de fleste menneskene i Norge er mer interessert i å

forbedre sin egen levestandard enn i å ta over landet-- selv om de altså skulle slumpe til å være muslimer. De norske nordmennene ville muligens finne ut at de *tok feil*; det er en sjanse for at de ville korrigere kartet etter å ha blitt mer fortrolig med terrenget.

Gjennom kontakt med representanter for annen kultur blir vi mer selvbevisste; vi lærer å kjenne oss selv bedre ved å bli kjent med folk som ikke er slik vi er. Vi blir nødt til å skjerpe oss, vi må forsvare det vi står for og begrunne vår moral. Vi kan ikke lenger ta vår egen norskhet for gitt. En forutsetning for en slik kontakt er, tilsynelatende paradoksalt, en viss grad av kulturell isolasjon. Kulturkontakt er nemlig umulig dersom de atskilte kulturelle tradisjonene ikke får anledning til å blomstre på egne premisser.

La meg tilføye at mange, kanskje de fleste av oss er "pakketurister" som mangler nysgjerrighet. Det ville ikke være riktig å tvinge fremmed kultur på noen. I ghettobyen kan man like gjerne velge Frogner som Tøyen. Det er kanskje riktig at man stort sett bare ser nordmenn og pakistanere sammen når de jobber som trikkekontrollører. (Dette var et vanlig tips i trikkesnikermiljøer for noen år siden: -- Ser du en nordmann og en pakistaner komme sammen inn på trikken, så kom deg av med en gang!) Er det nødvendigvis trist om pakistanere og nordmenn ikke tilbringer fritiden sammen? Nei, og det er nettopp slike muligheter som ligger i et *flerkulturelt* samfunn i motsetning til en kulturell smeltedigel hvor formålet er at alle skal bli likest mulig av hensyn til Gud eller Staten. Folk må ha rett til å være forskjellige og isolere seg. Det er store forskjeller blant nordmenn når det gjelder interessen for innvandrere og innvandrerkultur; det er minst like store variasjoner blant innvandrere i holdningen til det norske og i tilegnelsen av det norske. Ytterpunktene kan markeres på den ene side ved den tyrkisk-norske vaskehjelpen som hadde bodd i Norge i fire år og ikke snakket et ord norsk (eller for den saks skyld engelsk), men som satt og leste tyrkiske romaner i pausene; og på den annen side ved den ecuadorianske piken som snakket flytende norsk etter fire år i dette landet, og som hadde stor sans for norsk litteratur og likestillingsideologi. Begge fungerer tilfredsstillende i den forstand at de er integrert i det økonomiske og politiske system og holder seg til norsk lov. Selv staten kan vanskelig kreve mer. For det enkelte individ er det også mulig å "leve i to kulturer" og svitsje mellom de forskjellige settene

av koder i forskjellige typer av situasjoner. Det krever riktignok ekstra innsats. Man risikerer å få to halve kulturer i stedet for to hele eller eventuelt én hel. Men man kan også slumpe til å havne midt i smørøyet i en kulturell fornyelsesprosess.

* * *

Hele den norske debatten om det flerkulturelle samfunn har vært uklar på et sentralt punkt: det har vært uklart om politikere og andre autoriserte synsere ønsker assimilasjon eller mangfold, likhet eller likeverdig komplementaritet. I denne boken har jeg argumentert til fordel for muligheten av kulturelt mangfold og desentralisering av moralen så langt det er mulig -- til tross for de betydelige omkostningene dette kan innebære. Staten kan legge forholdene til rette for at dette kan bli mulig, men den kan lite gjøre i selve verket. Man forandrer nemlig ikke et kulturelt univers ved å sende ikke-norske menn på kurs for at de skal lære om norske kvinner. Et kulturelt univers kan bare forandre seg ved at man får nye erfaringer som gjør at man tolker de gamle inn i en ny ramme. Det har vist seg at felles musikk, f.eks. *World Music*, har gjort mer for å skape et krysskulturelt fellesskap blant ungdom enn hundre opplysningskampanjer. På det fler-etniske Trinidad var kvalifikasjonskampene til fotball-VM hundre ganger mer effektive for å skape brorskap mellom hinduer og kristne enn feiringen av nasjonaldagen. I Norge ville det være et lengre skritt mot forståelse om vi fikk afrikanerne til å le av våre vitser, enn den formelle tilnærmingen som skjer når vi gir dem plikter og rettigheter i forhold til staten. På samme måte ligger det i sakens natur at en ghetto ikke kan planlegges. I Toronto besluttet bystyret for noen år siden å merke gateskiltene med symboler som representerte de forskjellige etniske gruppene: én bydel ble merket med portugisiske flagg, en annen med påskriften "Little Italy"; i en tredje bydel hadde skiltene både kinesisk og engelsk skrift. Tanken var god, men samfunnet forandret seg uten å søke myndighetene om lov: Da skiltene endelig var på plass, hadde de fleste av italienerne flyttet til en annen bydel: de hadde opprettet en ny ghetto nord i Toronto, og noen tusen vestindere hadde i mellomtiden flyttet inn i bydelen som nå offisielt het Little Italy.

Jeg vil også minne om at kulturkontakt ikke uvegerlig fører til konflikt. Det ville være en typisk konklusjon i en typisk norsk debatt å hevde noe slikt, og en slik konklusjon ville naturligvis overhodet ikke stemme overens med terrenget. Selvsagt er det vanligvis stimulerende og berikende å treffe på folk som har en annen kulturell bakgrunn enn en selv, og selvsagt er det ofte lett å tilpasse seg hverandre uten at man trenger å gå på akkord med sine egne verdier. Det er også mange av de praktiske problemer innvanderne står overfor som kan løses greit innenfor de rammer som settes av den norske stat. En veletablert pakistansk storfamilie løste således sitt boligproblem ved å kjøpe en hel etasje i en bygård på Grünerløkka, hvorpå de fikk en arkitekt til å tegne den om slik at den kunne fylle deres behov. Blant annet ble denne kjempeleiligheten delt på midten med en korridor: Mennene til høyre, kvinnene til venstre. I mange ikke-europeiske samfunn anses det nemlig som godt at man har hele familien i nærheten og at kvinner og menn kan slippe å treffes i utide. Det er altså praktisk mulig å realisere disse idealene i Norge, selv om de strider mot en norsk tenkemåte -- ja, selv om slike situasjoner kan ha aspekter av dype kulturforskjeller. Bygården på Grünerløkka kan ses som et symbol på at et flerkulturelt samfunn kan være mulig i praksis. Men for at dette skal lykkes, må vi holde muligheten åpen for fysisk adskillelse mellom kulturelt ulike grupper dersom de selv ønsker det. I ghettoen kan en kjøpmann selv bestemme hvilken pris han vil ta for kyllingen. Man handler hos ham på egen risiko.

Til slutt har jeg lyst til å minne om at det ikke finnes kulturelle pakker av snillhet og slemhet, av gode og dårlige verdier; det finnes ikke "ekte" kulturer som har krav på beskyttelse og "falske" kulturer som man skal skamme seg over -- og det finnes i prinsippet ikke andre kulturelle grenser enn dem vi lager selv. Det flyter både informasjon og desinformasjon mellom norske nordmenn, ikke-norske nordmenn og utlendinger; det er misforståelser og krangler, men det finnes også god kommunikasjon. Vår egen kultur har forandret seg drastisk og fortsetter å gjøre det. En del mennesker som ikke er født i Norge bidrar til disse forandringene, og vi trenger ikke til enhver tid å vurdere hvem som er snille og hvem som er slemme i denne uoversiktelige prosessen. Så kan vi kanskje lære noe om menneskehetens mangfoldighet og få et mer spennende liv.

Litteratur

Denne litteraturlisten er ikke ment å være fullstendig; dels oppgir den kildene til denne boken, og dels gir den tips om relevante bøker forfatteren liker.

Generelt

Skjønt den er nesten førti år gammel, må Claude Lévi-Strauss' *Race et histoire* (Paris: Denoël 1952), skrevet på bestilling fra UNESCO, stadig regnes som en sentral tekst om forholdet mellom kulturell likhet og forskjell. Teksten finnes på engelsk i Lévi-Strauss: *Structural Anthropology 2* (London: Peregrine 1977). Like klassisk er Gregory Batesons artikkel "Culture Contact and Schismogenesis" (i *Steps To An Ecology Of Mind*, New York: Bantam 1972), som advarer mot å gjøre kulturer til "ting". (Et slagord Bateson likte, var "Ned med substantivene!")

To publikasjoner som dokumenterer den statlige norske debatten om innvandring er Aud Korbøl (red.): *Kulturforskjeller og gjensidig forståelse* (Oslo: Institutt for samfunnsforskning 1988) og Long Litt Woon (red.): *Rapport fra idédugnaden "Felleskap og konflikt i det flerkulturelle Norge"* (Oslo: Kommunaldepartementet 1990). Begge artikkelsamlingene inneholder et bredt spekter av eksempler og argumenter, de fleste orientert mot mulige statlige tiltak med det formål å løse konflikter mellom ikke-europeiske innvandrere og det norske samfunn. Eva Haagensen, Laila Kvisler og Tor G. Birkelands *Innvandrere -- gjester eller bofaste?* (Oslo: Gyldendal 1990) presenterer og diskuterer statens innvandringspolitikk.

Arne Martin Klausen har redigert *Den norske væremåten* (Oslo: Cappelen 1984), som inneholder en rekke sosialantropologers forsøk på å begrepsfeste den norske kultur. Boken er fornøylig og innsiktsfull.

En viktig og teoretisk nyskapende bok om etnisitet er Fredrik Barth (red.): *Ethnic Groups and Boundaries* (Oslo: Universitetsforlaget 1969).

Den eneste populærvitenskapelige boken som p.t. finnes på norsk om krysskulturell kommunikasjon er Øyvind Dahls og Kjell Haberts *Møte mellom kulturer* (Oslo: Universitetsforlaget 1986).

Kapittel 1: Vår flerkulturelle hverdag

Intervjuundersøkelsen som viser at flertallet av nordmenn er tilhengere av fortsatt innvandringsstopp er presentert i forskningsrapporten *Svart på hvitt* av Gudmund Hernes og Knud Knudsen (Oslo: FAFO 1990).

Intervjuet med Fredrik Barth er "Antropologien dør ikke ut med den siste indianer", *Morgenbladet*, 8/6-1987.

Kapittel 2: En krympende verden

Av bøker som beskriver utviklingen av det moderne verdenssystem, anbefales særlig Peter Worsleys *The Three Worlds* (London: Weidenfeld & Nicholson 1984) og Eric Wolfs *Europe and The People Without History* (Berkeley: University of California Press 1982). Begge bøkene analyserer Europas vei mot verdenshegemoni samt dagens situasjon fra økonomiske, politiske og kulturelle perspektiver. Referansene til Greene og Evans-Pritchard er henholdsvis *Journey Without Maps* (London: The Bodley Head 1936) og *Witchcraft, Oracles and Magic Among the Azande* (Oxford: Oxford University Press 1937).

Ulf Hannerz, som forsker på globale kommunikasjonsnettverk, har om dette blant annet skrevet artikkelen "Culture Between Center and Periphery: Toward a Macroanthropology", i *Ethnos*, nr. 1-2 1989.

Reidar Grønhaug (red.): *Migrasjon, utvikling og minoriteter* (Bergen: Universitetsforlaget 1979) analyserer etterkrigstidens arbeidsvandring. *Rasismens røtter* av bl.a. S. Sivanandan og Khalid Salimi (Oslo: Cappelen 1987) er en kritisk presentasjon av fremmedfiendtlighet, først og fremst i Storbritannia og Norge, med vekt på "rasismens" historiske forutsetninger.

Yngvar Ustvedts *Inn i det ukjente. Fra de store oppdagelses tid* (Den norske bokklubben 1983) er en velskrevet, rikt illustrert beretning om Europas møte med verden, godt belagt med originalsiter fra Columbus, Vasco da Gama, Livingstone og andre. Terje Tvedts *Bilder av "de andre"* (Oslo: Universitetsforlaget 1990) er en kritisk diskusjon av ideologien bak norsk bistandspolitikk, som blant annet beskyldes for å være etnosentrisk. Tzvetan Todorovs *Nous et les autres* (Paris: Seuil 1989) er en meget velskrevet og detaljert analyse av den franske tenkning om fremmede kulturer gjennom tidene. I *Decolonizing the mind* (London: Heinemann 1983) analyserer Ngũgĩ wa Thiong'o hvordan utdannede afrikanere er blitt kulturelt avhengige av europeisk tenkning og ideologi -- en slags intellektuelle slaver. En klassisk tekst innen samme genre er Franz Fanons *Peau noire, Masques Blancs* (Paris: Seuil 1952; engelsk utgave *Black Skins, White Masks*, London: Paladin 1970).

Kapittel 3: "Rasister" versus "fanatiske muslimer"

Reidar Grønhaugs typologi over norske holdninger til innvandrere ble først presentert i "Fremmedarbeiderne i Norge: Etnisitet og klasse", *Sosialt forum* nr. 9/1975.

Eduardo Archettis refleksjoner over norskheten, "Om maktens ideologi -- en krysskulturell analyse", står i Klausen: *Den norske væremåten*. Hans Magnus Enzensbergers *Norsk utakt* (Oslo: Universitetsforlaget 1984), senere trykt opp i *Akk Europa!* (Oslo: Universitetsforlaget 1987) er et langt forsøk, fullt av morsomme krumspring, på å sette navn på det vesentlige ved det moderne Norge, som Enzensberger betrakter som et paradoksalt samfunn med ett ben i det gamle bondesamfunnet og ett i dataalderen.

En meget kompleks og tankevekkende bok om menneskers måter å klassifisere hverandre og andre ting på, er Mary Douglas' *Natural Symbols* (Harmondsworth: Penguin 1971).

Analysen av etnisitet og kulturell grensesetting på Mauritius står i sin helhet i Thomas Hylland Eriksen: *Communicating Cultural Difference and Identity. Ethnicity and Nationalism in Mauritius* (Oslo Occasional Papers in Social Anthropology, 1988).

Michael Moermans artikkel er "Ethnic Identification in a Complex Civilization: Who are the Lue?", *American Anthropologist*, vol. 67 (1965).

Andreas Fuglesangs *About Understanding -- Ideas and Observations on Cross-cultural Communication* (Uppsala: Dag Hammarskiöld Foundation 1982) inneholder mange eksempler og originale tanker omkring kulturelle aspekter ved bl.a. voksenopplæring i Afrika. Thomas Hylland Eriksen (red.): *Hvor mange hvite elefanter?* (Oslo: Ad Notam 1989) er en variert samling artikler som fokuserer på kulturkonflikter i bistandsarbeid.

Kapittel 4: Finnes kulturer?

Raymond Williams-sitatet er hentet fra *Keywords* (London: Fontana 1976). Williams har også skrevet den tankevekkende *Culture* (London: Fontana 1981), hvor han utvikler en strategi for kritisk analyse av ideologi i moderne samfunn.

Et lesverdig sammendrag av den senere tids debatt om kulturbegrepet er Arne Martin Klausens "Hva er kultur?", *Kirke og kultur* nr. 3/1990.

Harold Garfinkels hovedverk er *Studies in Ethnomethodology* (New Jersey: Englewood Cliffs 1967). Garfinkel var inspirert av den tyske sosialfilosofen Alfred Schütz, hvis hovedverk *Der sinnhafte Aufbau der Sozialen Welt* (Tübingen:

Suhrkamp 1977 [1932]) gjorde sosiologien til en forskningsgren med blikk for det sublime, usagte og tvetydige. Edward T. Halls *Beyond Culture* (New York: Doubleday 1976) er også en fascinerende og velskrevet bok om hvordan mennesket skaper seg selv med kulturelle midler. Monty Pythons hovedverker inkluderer *The Contractual Obligation Album*, *The Final Rip-Off* og *The Instant Record Collection* (alle LP'er på Charisma). De fleste av innslagene er hentet fra film, men fungerer godt uten bilder.

William Labovs analyse av intelligens og språklig kompetanse hos ghettobarn presenteres i "The Logic of Nonstandard English", i P. P. Giglioli (red.): *Language and Social Context* (Harmondsworth: Penguin 1972).

De viktigste av Harald Eidheims analyser av forholdet mellom samer og nordmenn, er samlet i *Aspects of the Lappish Minority Situation* (Oslo: Universitetsforlaget 1971).

De sure sykehuspasientene ble presentert i *Aftenposten* aften, 24. september 1990. Innvandrerne fikk ikke slippe til med sin versjon.

Mbuti-pygmeene presenteres fyldestgjørende i Colin M. Turnbulls *The Forest People* (London: Picador: 1979 [1961]). En poetisk og samtidig systematisk undersøkelse av fremmede kulturelle logikker, er Hans Peter Duerrs *Sedna oder die Liebe zum Leben* (Frankfurt: Suhrkamp 1984).

Unni Wikans antropologiske monografi om Bali er *Managing Turbulent Hearts: A Balinese Formula For Living* (Chicago: Chicago University Press 1990).

To av Øyvind Østeruds analyser av nasjonsbygging i Norge er *Nasjonenes selvbestemmelsesrett* (Universitetsforlaget 1984) og "Norge i våre hjerter?", *Tidsskrift for samfunnsforskning*, 31. årg. (1990), nr. 3.

Kapittel 5: Dype og grunne kulturkonflikter

En realistisk, melankolsk skildring av livet i en innvandrergruppe er Sam Selvons roman *The Lonely Londoners* (London: Longman 1985 [1956]), som handler om en gruppe vestindere i London.

Inger-Lise Liens studie er presentert i "Et mislykket møte med en vellykket omsorgsperson", i Korbøl (red.): *Kulturforskjeller og gjensidig forståelse*.

Nils Christies studie er *Fangevoktere i konsentrasjonsleire* (Oslo: Stensil, Institutt for kriminologi, 1972)

Kapittel 6: Må jeg like islam?

To gode artikler som problematiserer kulturkontakt i forhold til innvandrere i Norge, er Julian Kramers "Kulturkollisjon -- problem for hvem?" i Korbøl, *Kulturforskjeller og gjensidig forståelse* og Long Litt Woons "Felleskap og konflikt i det flerkulturelle Norge", i forskningsrapporten med samme tittel.

A.L. Epsteins *Ethos and Identity* (London: Tavistock 1978) inneholder skarpe analyser av etnisk identitet og vi-følelse. En kortfattet analyse av noen av Europas etniske konflikter er Thomas Hylland Eriksen: "To slags europeiske minoriteter", i T.H. Eriksen og Iver B. Neumann (red.): *Den europeiske tilstand* (Oslo: Futurum 1987).

En representant for den sjeldne arten intellektuelle degosropere er Kaare Ruud, som på eget forlag har utgitt heftet *Stopp innvandringen!* (1987) -- som inneholder mange argumenter mot et flerkulturelt samfunn.

Sammenlignende perspektiver på menneskerettighetene gis i Bernt Hagtvet (red.): *Menneskerettighetene som forskningstema og politisk utfordring* (Oslo: Ad Notam 1988).

Den klassiske versjonen av Herbert Marcuses kulturkritikk er *Det endimensjonale menneske* (Oslo: Pax 1970). Allan Blooms omdebatterte bok, hvor han beskylder den liberale kultur for å være ryggsløs og nihilistisk, er *The Closing of the American Mind* (New York: Simon and Schuster 1987).

Klassiske afrikanske romaner fra perioden som omtales, er Chinua Achebes *Mønsteret rakner* (Oslo: Dreyer 1967 [*Things Fall Apart*, 1958]) og Cheikh Hamidou Kanes *L'Aventure Ambiguë* (Paris: Juillard 1961).

Mehmet Ümit Necefs artikkel "Rushdie-debatten, indvandrereksperterne og indvandrerne" står i Torben Hansen (red.): *Islam! En religion, en kultur, en historie* (København: Tiderne Skifter 1989). Den norske utgaven av *De Sataniske Vers* ble utgitt av Aschehoug (Oslo) i 1989.

Kapittel 7: Desentraliser moralen!

J.S. Furnivalls teori om flerkulturelle samfunn presenteres bl.a. i *Colonial Policy and Practice* (Cambridge: Cambridge University Press 1948).

Long Litt Woons glimrende artikkel er: "Kan jeg ha to ektemenn?", *Samtiden* nr. 1, 1989, s. 75-83.

V. S. Naipauls "East Indian", i *The Overcrowded Barracoon* (Harmondsworth: Penguin 1972), kan leses som en refleksjon om nasjonal identitet skrevet av en mann som aldri har hatt det. Benedict Andersons *Imagined Communities* (London: Verso 1983) viser med eksempler fra historie og skjønnlitteratur at nasjonalismen og nasjonalstaten er nye oppfinnelser, og at de derfor ikke kan sies å være "naturlige". Anthony Giddens: *The Nation-State and Violence* (Cambridge: Polity 1985) argumenterer overbevisende for at nasjonalstatens grunnlag er dens skatte- og voldsmonopol, og viser sammenhenger mellom stat og kapitalisme. Begrepet om "entropiresistente trekk" ved kultur er hentet fra Ernest Gellners *Nations and Nationalism* (Oxford: Blackwell 1983).