

# Mangfold versus forskjellighet

*Thomas Hylland Eriksen*

I Thomas Hylland Eriksen og Øivind Fuglerud, red.: *Grenser for kultur? Perspektiver fra norsk minoritetsforskning* (Oslo: Pax 2007)



I de løpende intellektuelle og politiske europeiske debattene om kulturell variasjon knyttet til globalisering og innvandring, mangler gjerne to sentrale dimensjoner. For det første er det en tendens til at klasse blir satt i parentes takket være den utbredte iveren etter å diskutere kulturforskjeller, men samtidig er det liten tvil om viktigheten av å skille mellom horisontale og vertikale former for differensiering, eller hierarkiske og egalitære forskjeller om man vil, hvis man forsøker å skape orden i den flerkulturelle uorden. For det andre brukes sekkebetegnelsen “kulturforskjeller” ukritisk, selv om ordet kan vise til mange ulike slags fenomener, fra det kosmetiske og estetiske til det moralske og strukturelle.

Her skal jeg se nærmere på forestillinger om kulturforskjeller slik de kommer til uttrykk, ikke i akademiske skrifter, men i det offentlige liv. Klasse blir behandlet indirekte i dette kapittelet (se også Eriksen 2006, Holmes 2001, Prieur og Andersson i denne boken), først og fremst i en avsluttende diskusjon av den nyliberalistiske personoppfatningen. Her anerkjennes ingen fellesskap overhodet som forpliktende for individet. Individets frihet fremstår som den høyeste verdi. Dermed settes frihet foran trygghet, selrealisering foran solidaritet, og prisen kan meget vel bli en permanent etnifisering av klasse, med minoritetene på bunnen. Uansett er mitt hovedanliggende her å rette et kritisk søkelys mot måten kulturforskjeller blir håndtert på i norsk offentlighet.

Flerkulturalitet, eller multikulturalisme, er ikke et enkelt begrep med en klart definert betydning. *Oxford English Dictionary* sporer den første forekomsten av ordet *multiculturalism* til en artikkel om Sveits publisert i 1957, og definerer det som "et multikulturelt samfunns særegenheter, (også) en politisk eller annen prosess hvorved et slikt samfunns kulturelle grupperes særegne identiteter blir vedlikeholdt eller understøttet" ([www.oed.com](http://www.oed.com)). En slik definisjon er saktens klart formulert, men den unnlater å besvare det sentrale spørsmålet. Rent faktisk finnes det mange svært ulike "multikulturalismer" som har sine tilhengere, og dette er en av grunnene til at debatter som involverer uttalte motstandere av "multikulturalisme" tenderer til å gå i stå: de definerer gjerne fenomenet enten som en overdreven toleranse for fremmede skikker og trosoppfatninger, eller med en ukritisk støtte til enhver innvandring til landet, selv om innvandrere (angivelig) tillegges mange rettigheter og få plikter. I en kritisk gjennomgang av begrepet nevner Stuart Hall (2000) ikke mindre enn seks distinkte varianter av multikulturalisme: konservativ, liberal, pluralistisk, kommersiell, arbeidslivsorientert og kritisk eller "revolusjonær" multikulturalisme. Hver av dem har sin tilnærming til, sitt perspektiv på og sin løsning på det sentrale problemet i kulturelt komplekse samfunn, nemlig hvordan det kan la seg gjøre å forene mangfold med solidaritet. I ytterkantene av spekteret finner vi assimilasjonister ("alle som lever i samme land bør i hovedsak ha samme kultur") og forskjellsmultikulturalister (en type Hall ikke nevner, se Turner 1993), som krever at samfunnet ikke skal være basert på bare ett (kulturelt definert) verdsett, men skal inkorporere kulturelt ulike grupper, anerkjenne deres likeverd og endog bejuble et bredt mangfold av kulturelle verdier.

I praksis forsøker de fleste teorier om multikulturelle samfunn og de fleste politiske organer på statsnivå i vestlige land å finne en, riktignok omskiftelig, balanse mellom ytterpunktene. På den ene side synes det som om et meget stort mangfold gjør det vanskelig å oppnå solidaritet og bred demokratisk deltagelse, og ofte kommer i konflikt med individuelle menneskerettigheter. På den annen side er total kulturell homogenitet en umulighet (og for de fleste dessuten lite ønskelig), selv i etnisk homogene samfunn; det vil i moderne samfunn alltid eksistere religiøse sekter og seksuelle minoriteter, for å nevne to av de mest opplagte eksemplene, som krever sin rett til å være

“likeverdige, men forskjellige” dersom de får anledning til det. Et ytterligere problem, som ikke løses av noen multikulturalisme – tvert imot, kan man si – består i tendensen, som Fuglerud uttrykker det i innledningen, til å betrakte “minoriteter som samstemte i sin vilje til å leve på bestemte måter”. Variasjon finnes selvfølgelig i samme grad innad i minoriteter som i majoriteten selv.

Det som er interessant i denne sammenhengen, er hvilke *typer* forskjeller som diskuteres i europeiske land i vår tid, hvordan de blir vurdert, og hvordan diskurser om kulturforskjeller artikuleres med maktforskjeller og klasserelasjoner. Eksemplene i dette kapittelet er norske, men det ville ikke være vanskelig å bygge en lignende analyse på eksempler fra andre vesteuropeiske land.

### **Mangfold versus forskjell**

Det er lett, vanlig og politisk ukontroversielt å “bejuble mangfold”. En viktig UNESCO-rapport om kulturelle rettigheter og kulturell variasjon (World Commission on Culture and Development 1995) hadde tittelen *Our Creative Diversity*, “Vårt kreative mangfold”, og den lyktes i å kombinere et sterkt forsvar for lokale kulturer med et like sterkt engasjement til fordel for universelle, globale verdier (se Eriksen 2001 for en kritikk). Hvordan kan dette være mulig? Hvordan kan det være mulig å forsvare kulturell variasjon og *samtidig* insistere på et felles verdigrunnlag? Som om verdier var uavhengig av kultur? En rask gjennomlesning av rapporten er tilstrekkelig for å slå fast at verdier og mangfold der antas å eksistere i adskilte epistemiske domener. “Mangfold” blir, i UNESCO-rapporten, i all hovedsak forbundet med fenomener som mat, ritualer, sagn og myter, håndverk og kunst i vid forstand, inklusive litteratur og musikk, foruten en håndfull tradisjonelle økonomiske tilpasninger som enten trues av moderniteten (og følgelig må få beskyttelse) eller viser seg å være forenlig med den (og som derved fortjener å få en sjanse). Samfunnets sosiale organisasjon, inklusive dets politiske struktur og valgsystemer, menneskerettigheter, slektskapsstrukturen og arvereglene, kjønnsrollene og utdanningsvesenet, arbeidsmarkedet og helsevesenet holdes utenfor begrepet om “kreativt mangfold”. Det er rent faktisk ingen ting i rapporten som tyder på at dens forfattere anser barneekteskap, politisk despotisme eller religiøs intoleranse som uttrykk for

vårt kreative mangfold.

Til tross for de mange finmaskede distinksjonene som kan gjøres her mellom typer av mangfold, foreslår jeg uten mer om og men en enkel kontrast mellom *mangfold* og *forskjell* for å rette søkelyset mot to grunnleggende forskjellige måter å håndtere, og identifisere, kulturell variasjon på. Banalt uttrykt er det betydelig sympati for mangfold i den offentlige sfære i våre samfunn, mens forskjell i økende grad blir betraktet som en hovedårsak til de sosiale problemene som forbindes med innvandrere og deres etterkommere. I det følgende skal mangfold bety hovedsakelig estetiske, politisk og moralsk nøytrale uttrykk for kulturell variasjon. Forskjell skal derimot vise til moralsk diskutabile oppfatninger og praksiser i en minoritet, det vil si oppfatninger og praksiser som menes å (a) skape konflikt gjennom direkte kontakt med majoriteter som har andre oppfatninger eller på grunn av uenighet innen gruppen, (b) svekke den sosiale solidaritet i landet og dermed legitimiteten til det politiske systemet, inklusive velferdsstrukturen (Goodhart 2004), og (c) føre til uakseptable menneskerettsbrudd innenfor minoritetsgruppene.

Interessant nok er det vanlig at politikere roser innvandrere for å "berike" den nasjonale kultur. Samtidig er de samme politikerne gjerne "bekymret" over arrangerte ekteskap eller fundamentalistisk islam som hindringer for nasjonal integrasjon. Denne tilsynelatende motsetningen indikerer at kulturforskjeller ikke bare er én type fenomen. Mangfold er bra, men forskjell er dårlig. En ikke-teknisk, men potensielt nyttig distinksjon, som ligner på dikotomien mangfold-forskjell, kunne kanskje gjøres mellom "dype" og "grunne" kulturforskjeller. I en typisk støtteerklæring til mangfoldet sa daværende utenriksminister Robin Cook i 2001 at "Chicken Masala er nå en genuint britisk nasjonalrett" (sitert fra Christiansen og Hedetoft 2004: 8). Samtidig er det et faktum at bekymringer omkring kjønnsroller, politisk lojalitet, demokratiske verdier og religiøs ubøyelighet har gjort "integrasjonsspørsmålet" til et av tidens mest brennende politiske temaer. De samme menneskene som går inn for mangfold, tar avstand fra forskjell. Spørsmålet, som eksemplene som snart følger er ment å belyse, er hvor grensen går mellom mangfold og forskjell. Det er imidlertid også nødvendig å undersøke hvorvidt det kan tenkes at denne typen grense, som vanligvis sees

som et skille mellom akseptable og uakseptable kulturforskjeller, avsporer oppmerksomheten fra andre typer konflikter, som dypest sett har å gjøre med politikk og klasse.

### **Drapet på Benjamin Hermansen**

Om kvelden den 26. januar 2001 var den femten år gamle gutten Benjamin Hermansen på vei hjem i forstaden Holmlia sør for Oslo sentrum. Han var norsk, men hadde afrikansk far. På veien ble han stanset av noen ungdommer i en bil, og møtet endte med at han ble stukket ihjel. Morderne ble raskt pågrepet, og de viste seg å være medlemmer av en liten høyreorientert, muligens nynazistisk gruppe som kalte seg "Boot Boys".

Medienes reaksjoner på drapet var entydige og enstemmige, og ord som "skammelig", "sjokkerende" og "totalt uakseptabelt" ble brukt i beskrivelsene. Ikke lenge etter drapet ble en stor demonstrasjon organisert, for å minnes gutten og for å fordømme drapet. Til tross for det uvanlig kalde været – det var nesten tyve minusgrader, altså samme temperatur som i en dypfryser – møtte over ti tusen mennesker opp, det store flertall av dem hvite norskinger, for å delta i demonstrasjonen i Oslo sentrum. Kjente politikere, mediepersonligheter og religiøse ledere holdt appeller som fordømte mordet og bad om at en lignende grusomhet ikke ville finne sted igjen.

Det er liten tvil om at det store flertall av nordmenn – norskinger og innvandrere – sympatiserte med dette synet. Benjamin hadde vokst opp hos sin etnisk norske mor, han var kulturelt norsk og tilhørte et multietnisk sosialt miljø på Holmlia (en forstad hvor nesten hundre språk blir talt). Hans eneste feil, sett fra drapsmennesenes side, bestod i at han hadde feil farge. De enstemmige fordømmelsene i mediene, ofte blandet med sinne og avsky, tyder på at svarthet ikke er en vesentlig markør på uønsket forskjellighet i dagens Norge. Strengt tatt trenger ikke svarthet engang å uttrykke kulturelt mangfold, ettersom mange svarte nordmenn er kulturelt ett hundre prosent norske, det vil si at de ikke avviker fra *mainstream* med tanke på språk, klær, religion, matvaner og andre hverdagspraksiser. For mange år siden, nærmere bestemt på slutten av 1980-tallet, under tv-overføringen av høydepunktene under årets 17. mai-feiring fra ulike deler av landet, bemerket kommentatoren

at i en ikke så altfor fjern fremtid, ville nok mange av barna i opptogene være brune. Han sa det ikke som en advarsel eller med nostalgi, men som en saklig forutsigelse. Dette fjernsynsprogrammet avviker aldri, i sine vinklinger og sin ideologiske posisjon, fra det som til enhver tid oppfattes som folkelig norsk nasjonalisme med bred oppslutning. Kommentatoren Knut Bjørnsen, kjent fra utallige sportssendinger, visste sannsynligvis hva han gjorde, og ble meg bekjent aldri kritisert for det.

Denne typen kommentar ville ikke ha blitt betraktet som like uskyldig femten år senere. Årsaken er ikke at norskingene jevnt over er blitt mer rasistiske i ordets strenge betydning, men at svarthetens semantiske kjerne har beveget seg fra ren farge til en sterkere kulturell konnotasjon. Med unntak for somaliere og eritreere, er det relativt få innvandrere fra Afrika sør for Sahara i Norge, og latinamerikanere står det nesten aldri om i avisene. Mørk hud blir følgelig primært assosiert med Sør-Asia og Vest-Asia, og en kommentator som nå sier at i fremtiden vil halvparten av barna i 17. mai-togene være brune, ville ikke bli tolket dithen at han mente at norskinger i økende grad ville gifte seg med folk fra fjerne strøk, men at halvparten av barna ville være muslimer.

Det er ikke lett å skille mellom farge, kultur og religion som faktorer i grensedragningsprosesser. For et par år siden kom jeg tilfeldigvis over et avisoppslag om en pakistansk-norsk mann som eide en iøynefallende bil av merket BMW, og som siden han kjøpte den hadde blitt stoppet ti ganger av politiet for å bevise at den var hans. Avisen hadde funnet syv etnisk norske som eide nesten identiske biler, og ikke overraskende var det bare én av dem som var blitt stanset av politiet én gang, i en fartskontroll (se Sollunds kapittel for en annen tolkning av episoden). Den pakistansk-norske BMW-eieren, en velstående butikkinnehaver, kunne i teorien være hundre prosent integrert i det norske samfunn kulturelt sett – ingenting i reportasjen indikerer noen religiøs tilhørighet eller preferanse – men med henblikk på tilskrevet identitet, viste han seg altså å være like “entropi-resistent”, for å bruke Gellners (1983) begrep, som svarte nordamerikanere under Jefferson. (Entropi-resistens er å motsette seg, bevisst eller ved tvang, assimilasjon og utvisking av forskjeller, altså entropi.)

Spørsmålet er hvilke typer forskjellighet, som går ut over det vi har kalt mangfold, som ubevisst trekkes inn av politiet når de behandler ikke-hvite forskjellig fra andre. Sannsynligvis er *klasse* den viktigste faktoren her. Ettersom de fleste ikke-hvite innvandrere tilhører arbeiderklassen, kan politifolkene gå ut fra at hvis en av dem har en dyr bil, kan den ikke være ærlig kjøpt. Med andre ord: Selv om politiets oppførsel ikke kan betraktes som rasistisk i streng forstand, har den en ufravikelig rasemessig dimensjon ettersom den fører til en systematisk diskriminering av ikke-hvite borgere med fine biler. Om bileieren var afrikaner, er det ikke usannsynlig at han ville ha blitt behandlet på samme måte som pakistaneren.

Det finnes et nettsted tilegnet minnet om Benjamin Hermansen. Besøkende inviteres til å legge igjen sine hilsener, og fem år etter hans død er det fremdeles mennesker (de fleste ser ut til å være tenåringer) som poster sine kondolanser og støtteerklæringer til nettstedet. Benjamins død er kommet til å symbolisere den rasistiske voldens ondskap.

Samtidig er det godt dokumentert at ikke-hvite innbyggere i Norge med eksotiske navn har problemer med å få hvitsnippjobber. Dokumenterte eksempler inkluderer en rekke mennesker som har hatt problemer med å få arbeid, men som har fått jobb nokså umiddelbart etter å ha skiftet navn til Tobias, Vidar eller lignende (slike saker er bl.a. omtalt i Rogalands Avis 1/8-06, Drammens Tidende 24/4-06, Aftenposten 15/4-05).

For å konkludere så langt, går det an å slå fast at rasistisk vold i alminnelighet møtes med avsky. Hudfarge som sådan, uten videre kulturelle eller religiøse konnotasjoner, ser ikke ut til å fungere som en viktig forskjellsmarkør, selv om det vagt nedsettende ordet *neger* fremdeles er i alminnelig bruk (Gullestad 2002). Samtidig er det et faktum at dersom man har feil hudfarge, eller et navn som tyder på feil hudfarge, må man være forberedt på å bli diskriminert systematisk. Selv om diskrimineringen ikke skulle skyldes hudfargen som sådan (farge konnoterer kultur og klasse), gjør dette liten forskjell for dem som blir ofre for en kulturell semantikk som forbinder farge med andre, uønskede trekk.

## Hijaber

Alle skikkelige europeiske land har hatt sine debatter om hijaben, og Norge er et skikkelig europeisk land. Hijaben, det kvinnelige muslimske sjalet, ble sjelden sett i landet før 1990, men det har raskt spredt seg blant muslimske kvinner av sørasiatisk, somalisk eller vestasiatisk opprinnelse. Debatten, som siksakket over Europa og andre steder i de første årene av det nye århundret, hadde noen interessante nasjonale variasjoner. I Frankrike var et hovedargument at hijaben var uforenlig med sekulære verdier (*laïcité*); i Nederland mente man at det var en konflikt mellom hijaben og "fellesverdiene"; og i Skandinavia var debatten dominert av synspunktet om at hijaben var kvinneundertrykkende. Delvis som et resultat av den store medieoppmerksomheten, begynte en del muslimer som hadde stilt seg likegyldige til hijaben, å interessere seg for den. Noen muslimske ledere sa at det er en muslimsk kvinnes plikt å dekke til håret sitt. For mange muslimske kvinner og piker må resultatet ha vært en *double-bind*-situasjon, en catch-22. Hvis de dekker seg til, beholder de andre muslimers respekt og anerkjennelse, men blir kritisert som lite integreringsvillige av majoriteten. Hvis de derimot nekter å dekke til håret, beholder de majoritetens respekt og anerkjennelse, men mister ære hos noen muslimer.

En av de mest diskuterte hendelsene som involverte hijaber, var forsøket på å sparke en ung kvinne som jobbet som kassadame i en stor møbelforretning fordi hun hadde begynt å bruke hijab på jobb. I klar kontrast til den enkle Benjamin Hermansen-saken, var det delte meninger blant politikere og kommentatorer denne gangen. Mens de fleste mediekommentatorer mente at kvinnen av prinsipielle grunner skulle få anledning til å beholde jobben og fortsette å bruke hijab, var det et merkbart ubehag omkring hijaben som sådan. Som i Frankrike, kom det opp forslag i norsk offentlighet om at hijaben skulle forbys i skolen. Mange, både menn og kvinner som tidligere hadde vært relativt lite interessert i feministisk politikk, hevdet at hodeplagget *per se* var et symbol på mannlig undertrykkelse og derfor skulle fordømmes. Interessant nok var det ingen av de kommentatorer og intellektuelle som forsvarte muslimske kvinners rett til å dekke til håret sitt i en hvilken som helst situasjon, som påberopte seg et kulturrelativistisk argument der de



forsvarte andre kulturers rett til å være ubegrenset forskjellige fra majoritetskulturen (og, presumptivt, fra hverandre). Derimot ble det påpekt at hijaben kunne ha flere betydninger, inklusive en markering av en selvvalgt frihet fra det ytre assimilasjonspresset. Et annet argument, fra den liberale tradisjon, la vekt på andres frihet til å ta sine egne valg, selv om en selv skulle mislike dem. Hvis vi betrakter debatten fra et slikt perspektiv, begrenser spørsmålene som må besvares seg til (a) hvorvidt hijab-bruk var noe den individuelle pike/kvinne valgte eller noe påtvunget, og (b) hvorvidt det var mulig å si at hijaben nødvendigvis symboliserte kvinnelig underkastelse. I den norske offentlighet syntes det ikke å være noen uenighet omkring ønsket om likestilling mellom kjønnene eller retten til å velge egen påkledning.

Samtidig som hijab-kontroversen raste, foregikk en mindre debatt i enkelte lokalaviser (f.eks. *Aftenpostens* aftenutgave), om kleskoder i skolene, hvor piker i og like før puberteten i økende grad hadde begynt å kle seg i seksuelt pirrende klær, der blant annet navler pyntet med små ringer kom til syne. Mange mente at klær av denne typen ikke burde være tillatt på skolen, som burde sette sin ære i å opprettholde et minimum av anstendighet. Selv om hijab-debatten var mer vidtrekkende enn denne, ikke minst fordi den ble koblet til den påstått vanskelige relasjonen mellom muslimer og ikke-muslimer i verden etter 11. september, var ikke de to problemstillingene helt forskjellige fra hverandre. Spørsmålene handlet, i det første tilfellet, om hijabens iboende betydning (om noen), individets frihet til å velge og spørsmålet om mannlig undertrykkelse; i det andre tilfellet var hovedspørsmålet om unge piker ble utsatt for et skadelig press om å eksponere sin seksualitet prematurt og på en vulgær måte. Det lar seg ikke gjøre å trekke en entydig konklusjon om økende islamofobi fra denne diskusjonen: hijaben er akseptabel (i dagens Norge) så lenge den uttrykker mangfold og ikke forskjell (altså ikke bryter med prinsippet om likestilling mellom kjønnene); og at det har vært foreslått å forby seksuelt utfordrende klær blant unge piker på skolene, tyder på at hijaben ikke befinner seg i noen særstilling.

### **Kvinnelig omskjæring**

En annen, mye omtalt norsk begivenhet fra de senere år involverte mediene,

en gruppe som generelt betraktes som sårbar og undertrykt, nemlig somaliske kvinnelige flyktninger – samt en antropolog som er spesialist på Øst-Afrika. I kjølvannet av en kontroversiell fjernsynsdokumentar om kvinnelig omskjæring, som påviste at denne praksisen forekom blant somaliske innvandrere i Norge, bestemte en journalist i landets største avis, *VG*, seg for å skrive en kommentar om temaet. Hun kontaktet Aud Talle, som hadde gjort feltarbeid i Kenya, Tanzania, Somalia og blant somaliske kvinner i London. Talle faxet henne en artikkel som analyserte praksisens forankring i sosiale og kulturelle kontekster, foruten å gi journalisten en forklaring over telefon. Kort tid senere publiserte *VG* en artikkel om kvinnelig omskjæring ledsaget av en illustrasjon som forestilte en tildekket kvinne med fotlenke som subbet bak en energisk kvinnelig antropolog med hevet hode og en aura av selvtillit. Artikkelen kritiserte en påstått kulturrelativisme blant antropologene, som angivelig foretrakk å studere omskjæring som en eksotisk rituell praksis snarere enn å forsøke å bekjempe den.

I første omgang var Talle usikker på hvordan hun skulle reagere. Etter grundig overveielse besluttet hun ikke å skrive et svar i avisen. De raske mediene, mente hun, var simpelthen ute av stand til å gi rom for den detaljeringsgraden som var nødvendig for å gi en fullstendig redegjørelse for kvinnelig omskjæring. I stedet skrev hun en bok, *Om kvinneleg omskjæring* (Talle 2003). Boken, som utkom et år etter avisartikkelen, er skrevet i en populærvitenskapelig stil. Den avsluttes med noen forslag til handling, der Talle blant annet gjør en interessant sammenligning mellom nordøstafrikansk omskjæring av piker og kinesisk fotbinding, der hun foreslår at den vellykkede kampanjen mot fotbinding som fant sted for hundre år siden, kanskje kunne inspirere til lignende strategier i dag. Hennes viktigste argumenter er de man kanskje kunne forvente fra en sosialantropolog som har god greie på temaet, men de er sjeldne i offentlig debatt, også blant politikere: Omskjæring må forstås som en individuell erfaring, men ikke uavhengig av kulturell mening og maktstrukturer.

Talles bok ble ikke anmeldt av *VG*, og heller ikke av de andre toneangivende avisene. Men den fikk relativt mye oppmerksomhet i de små elitemediene, og – enda viktigere – begynte så smått å bli brukt av helsearbeidere og andre

offentlig ansatte med behov for å tenke gjennom hva det kommer av at visse innvandrere gjør visse ting.

Hvor ulike synene på omskjæring enn måtte være blant debattantene – og mange har deltatt, nesten alle med posisjoner som ligner VGs journalister – er det ingen som hittil har forsvart praksisen med henvisning til respekt for kulturell annerledeshet.

Ytterligere to posisjoner som kom frem under debatten, fortjener å nevnes. Den ene var synet, uttrykt av journalisten og forfatteren Peter Normann Waage, som da var ansatt i *Dagbladet*, om at det burde være legalt, men med en nedre aldersgrense på f.eks. 18 eller 20 år. Når et menneske er myndig, gikk argumentet, har det rett til å ta beslutninger som angår egen kropp. Det andre (beslektede) synet, som kom til uttrykk hos noen få akademikere, var at kvinnelig omskjæring kan sammenlignes med kroppspraksiser som er alminnelige i Vesten, så som piercing, ekstrem slanking forbundet med anorexia nervosa, og silikonimplantater. De argumenterte for at samfunnsmessig press er til stede i begge tilfeller, og at det derfor er vanskelig å påstå at det ene er valgt og det andre påtvunget. Imidlertid, ble det tilføyd (jf. Waages posisjon); det har betydning for muligheten til å velge om man er et lite barn eller voksen.

### **Arrangerte ekteskap**

Det siste eksemplet som skal behandles her, er i likhet med de foregående en gjenganger i såvel minoritetsstudier som i offentlig debatt, og kan bidra til å tydeliggjøre grensen mellom mangfold og forskjell. Selv om det tidvis har vært vist at arrangerte ekteskap ikke er et enhetlig fenomen men et kontinuum av ekteskapspraksiser, har offentlig og politisk debatt om spørsmålet vært mindre nyansert enn forskningen. Nå er det et faktum at mye av innvandringen til Vest-Europa per i dag består i "familiegjenforening", noe som ofte i praksis betyr at man henter unge slektninger til landet for at de skal gifte seg med personer som allerede bor i landet. Danmark vedtok en kontroversiell lov i 2004, som gjorde det ulovlig å hente ektefelleemner under 24 år til landet. Offisielt er dette et forsøk på å hindre tvangsekteskap, men loven har også bidratt til å redusere ny

innvandring til Danmark. Selv om lignende tiltak har vært diskutert i Norge, har ingen slik lov blitt vedtatt. Samtidig er det liten tvil om at arrangerte ekteskap, spesielt i den store pakistansk-norske gruppen, ofte blir oppfattet som mer eller mindre det samme som tvangsekteskap hos majoritetsbefolkningen. Ekteskap mellom slektninger – det finnes en kulturell preferanse for patrilaterale parallellsøskenbarneekteskap – betraktes som problematiske, delvis fordi risikoen for visse arvelige sykdommer øker – og viktigere, det kan synes som om de fleste norskinger har en sterk preferanse for individuelle valg snarere enn kollektive beslutninger generelt og ikke minst i saksforhold som vedrører ekteskap. Faktisk har mange, både innenfor og utenfor miljøene, observert en generasjonskløft blant innvandrere fra Sør-Asia, der annen generasjon, som er påvirket av individualistiske verdier, har en tendens til å motsette seg foreldrenes beslutninger. Imidlertid, som Bredal (2004) dokumenterer, fortsetter institusjonen arrangerte ekteskap å ha betydelig legitimitet blant norske innbyggere av sørasiatisk opprinnelse. Nå kan man ikke på noen enkel måte forby arrangerte ekteskap, men tvangsekteskap er selvfølgelig forbudt. En annengenerasjons pakistaner som jobber som journalist og skribent, Khadafi Zaman, uttrykte for et par år siden, det syn at arrangerte ekteskap er “kultur”, mens tvangsekteskap er “ukultur”. Ordspillet er fikst, men analytisk umulig. Hvis det hadde vært mulig å trekke en entydig linje mellom kultur og ukultur, ville mangfoldet ha blitt vernet, mens forskjelligheten hadde blitt avvist. Selvfølgelig er en slik grense utenkelig. Selv et overfladisk blikk på de intrikate ekteskapsforhandlingene som finner sted innen og mellom familier, der små ofre og store kompromisser finner sted som den største selvfølgelighet, viser at det rent faktisk er umulig å identifisere objektive kriterier for å skille mellom arrangerte og tvangsmessige ekteskapsinngåelser. Moralsk press utøves av alle de involverte partene, inkludert de unge selv, og et samfunn som forbyr moralsk press nekter å anerkjenne eksistensen av det mest fundamentale sosiale bånd menneskeheten kjenner til. Et slikt samfunn ville nok ligne mer på Nord-Korea enn på et liberalt vesteuropeisk land.

### **Felles verdier?**

Jeg har kort presentert fire eksempler – hvorav tre er velkjente fra de fleste vesteuropeiske land – der grensedragningen mellom forskjell og mangfold

gjøres relevant. Den offentlige debatt og politikken som derav følger, antyder at grensen er viktig når man skal lage en operativ definisjon av det nye Norge med sine mange, konfliktfylte og bare delvis overlappende gruppeidentiteter. Spørsmålet er hvorvidt mangfold kan sies å bestå i noe mer enn indiske restauranter og litt brunfarge i 17. mai-toget. Eksemplene indikerer at variasjoner i kleskoder, kroppspraksiser og ekteskapsstrategier anses for å være uproblematiske så lenge de ikke bryter med "felles verdier". Imidlertid synes det som om det er en generell oppfatning i Norge at de fleste slike variasjoner, for såvidt som de forbindes med innvandrere, bryter med disse verdiene. Som Prieur skriver i sitt kapittel: "Klesdrakter, musikkstiler, ordvalg og annet markerer kulturelle tilhørigheter, men er også innlegg i ... kamper om anerkjennelse og verdsettelse."

Hva kan så majoritetens felles verdier sies å bestå i? Svaret kan ha vært liketil for en generasjon eller to siden, da det norske samfunnet fremdeles definerte seg selv som luthersk og var éntydig basert på den heteroseksuelle kjernefamilien, fars autoritet og en kulturell klassestruktur der klassisk musikk rangerte høyere enn poplåter. Homoseksualitet var forbudt, og det var ingen ikke-europeiske innvandrere. Siden 1960-årene har de kulturelle hierarkiene i Norge, som i andre europeiske samfunn, blitt mindre tydelige, og det er blitt stadig mer uklart hva de "felles verdiene" som danner grunnlaget for sosial solidaritet består i. Den herostratisk berømte Verdikommisjonen, som ble nedsatt av Bondevik-regjeringen i 1997 for å definere og finne måter å styrke "fellesverdian", beskrev i sine publikasjoner et samfunn som var langt mindre forpliktet til et sett felles verdier enn det hadde vært noen tiår tidligere. Individualisme, seksuell toleranse og legalisering av homoseksualitet, en økt variasjon i husholdsstruktur, sosial og geografisk mobilitet, demokratisering av familien og massemediene, samt sekularisering, var noen av nøkkelementene (se Gressgårds kapittel for en behandling av menneskerettigheter og universalisme).

Det må med andre ord sies at dersom det blir sagt at enkelte innvandrere unnlater å leve opp til det norske samfunnets "felles verdier", så er det en logisk nødvendighet at man gjør rede for hva disse verdiene er. Etter eksemplene ovenfor å dømme, kan det synes som om likestilling mellom

kjønnene, individuell beslutningsmyndighet i partnervalg og retten til å ta egne beslutninger i spørsmål som angår egen kropp, betraktes som slike overgripende verdier. Interessant nok valgte Verdikommisjonen å gjøre det til en hovedprioritering å se nærmere på de eldres situasjon, og konkluderte med at det er et enormt sprik mellom verdiene folk generelt hevder at de går inn for i så måte, og praksis. Eldre norskinger er ofte isolert og institusjonalisert, og ingen synes å mene at dette er den best tenkelige løsningen. Samtidig er det kjent at eldre innvandrere gjerne blir boende i familiehjemmet til de dør. På dette punktet, som har å gjøre med trygghet og plikter snarere enn frihet og rettigheter, er det liten tvil om at innvandrere lykkes bedre enn norskinger i å leve opp til "fellesverdiene".

Som en foreløpig konklusjon kan vi slå fast at individualistiske verdier forbundet med friheten til å velge – forbruksideologien eller nyliberalismens ethos, kan man si – er grunnleggende, og at forskjellighet i motsetning til mangfold kommer til syne så snart fellesskapet forsøker å overtrumfe individet. Men det er nødvendig å si noe mer.

### **En dreining mot nyliberalisme**

I løpet av de rundt tredivetårene innvandring og minoritetsspørsmål har blitt diskutert offentlig, har noen merkbare endringer funnet sted. Dette gjelder ikke bare i Skandinavia – i hele Vest-Europa har det foregått en gradvis dreining i senere år, kanskje særlig etter 11. september 2001, i den diskursive innrammingen som regulerer meningsutvekslinger om forholdet mellom innvandrere og innfødte.

To forandringer er særlig merkbare (se også Kjeldstadli 2006). For det første har det funnet sted en dreining fra en sosiologisk betraktningssmåte som legger vekten på diskriminering og rasisme, mot en sterkere fokusering på undertrykkelse og rettighetsbrudd *innen* minoritetene. For det andre har den antropologiske betoningen av kulturelle rettigheter (som forbindes med språk, religion osv.) nesten totalt blitt erstattet av det syn at individuelle rettigheter og frie valg er aksiomatiske verdier, selv i ekstreme mengder. Frihetsverdier erstatter trygghetsverdier, og bevisbyrden skyves fra storsamfunnet over på innvandrerne selv. Eksemplene i dette kapittelet (med

unntak av det første, om drapet på Benjamin Hermansen) indikerer at dette er skjedd.

Begge disse tendensene kan forbindes med nyliberalistisk ideologi, som overskrider konvensjonelle politiske skillelinjer og er like utbredt i Arbeiderpartiet som i Fremskrittspartiet. Dette er ideologien som blant annet går inn for maksimal individuell valgfrihet og justering av offentlige tilbud slik at de blir mer kostnadseffektive og mer forenlige med markedsøkonomisk "sunn fornuft".

Nyliberalismen er ingen xenofobisk ideologi. Tvert imot er den en frihetsdoktrine som vanligvis går inn for åpne grenser og fri konkurranse på et globalt arbeidsmarked. Imidlertid er den basert på en oppfatning om hva det vil si å være menneske som stemmer dårlig med en del sosiale erfaringer og fellesskapsbaserte verdier, noe som kan stimulere xenofobiske holdninger.

Nyliberalistisk ideologi kan beskrives som en ureformert (og ureflektert) individualisme der det eneste individet skylder sine omgivelser er å realisere seg selv. Denne individualismen bærer med seg konvensjonelle kriterier på suksess – penger, makt, offentlig synlighet. Videre impliserer den enten at grupper ikke finnes ("There is no such thing as society") eller at de legger hindringer i veien for individets frie utfoldelse.

Den ideologiske dreiningen mot nyliberalisme har ført med seg endringer i måten typiske minoritetssaker presenteres på (nå snakker vi mer om tvangsekteskap enn om diskriminering på arbeidsmarkedet, mer om uvillighet til å la seg integrere enn om kulturelle rettigheter osv.), og innebærer i sin konsekvens at storsamfunnet enten betraktes som ikke-eksisterende eller som fritt for ansvar – det er opp til individene selv å få orden på sine liv – og kulturelle institusjoner i minoritetsgrupper blir forstyrrende elementer; de hemmer individuell frihet og reduserer effektiviteten i Norge AS.

Som en del av den nye retorikken er det blitt en vanlig øvelse blant mediekommentatorer å kritisere "snillismen" i 1970- og 1980-årene. Ettersom

både kvinnelig omskjæring og tvangsekteskap beviselig forekommer blant innvandrere, og forskere har viet slike fenomener relativt beskjeden oppmerksomhet, er det dannet seg myter – som har spredt seg raskt og effektivt – om mektige allianser mellom organisasjoner, forskere og høytstående byråkrater som nekter å ta inn over seg problemene, men i stedet har bygget et luftslott de kaller “det fargerike fellesskap” (et begrep som rent faktisk gikk av moten i ca. 1989).

På den annen side er det riktig at det inntil ganske nylig var vanlig å akseptere gyldigheten av en strukturell forståelse av problemer som hang sammen med migrasjon; det vil si, man kunne ikke bare legge skylden på individuelle valg, personlige svakheter osv. når noe gikk galt. Ifølge denne tenkemåten, som trolig fremdeles er utbredt blant forskere, men i langt mindre grad i politikken og medieoffentligheten, har en person som tilhører en minoritet rett til både frihet og trygghet. Han eller hun har rett til å ta selvstendige beslutninger, og storsamfunnet (de offentlige institusjonene, rettsvesenet osv.) plikter å sørge for at valgene er reelle. For eksempel bør det i et liberalt samfunn være mulig, ikke bare i teorien men også i praksis, for ungdom med bonde- og arbeiderklassebakgrunn å ta høyere utdanning om de ønsker det, og likeledes må det være mulig for en ung kvinne med pakistanske foreldre å nekte å gifte seg med mannen foreldrene har valgt for henne. (Staten kan derimot ikke bestemme at foreldrene skal juble når hun motsetter seg deres vilje.)

På samme tid ville det være et uttrykk for sosiologisk analfabetisme å benekte at viktige aspekter ved den sosiale verden vi lever i, ikke er valgt, verken av oss selv eller av noen andre. Vi velger ikke våre tidlige barndomserfaringer, våre slektninger, vår klassebakgrunn eller vårt morsmål. Som enhver antropolog vet, varierer vesentlige erfaringer på måter som innebærer at hver og en av oss tar sine beslutninger på ulikt grunnlag. For noen av oss er det ikke engang sikkert at valgene eller beslutningene er det viktigste i livet; kanskje vi foretrekker trygghet, forutsigbarhet og tilhørighet i et kollektiv, et omsorgsfellesskap.

Det ligger et genuint dilemma her, som går rett inn i kjernen av



samfunnsvitenskapenes grunnlagsproblemer. På den ene side er ikke samfunnet noe annet enn et resultat av et mangfold av individuelle valg. På den annen side er disse valgene umulige med mindre det på forhånd eksisterer et samfunn, som gir oss et språk og et verdsett, og som identifiserer alternativene det er mulig å velge blant.

Takket være en utbredt iver etter å bejuble det fritt velgende individ, har offentligheten praktisk talt avskaffet gruppene i samfunnet. Dette har i det minste skjedd i minoritetsdebatten (men det er også klare tegn f.eks. i feminismen, der ganske mange yngre kvinner nekter å tilhøre kollektivet "feminister", men mer enn gjerne nyter godt av rettigheter det samme kollektivet har kjempet frem en generasjon tidligere). Kulturelt spesifikke erfaringer og kulturelle særegenheter har ingen verdi på ideenes markeds plass, og hvis de overhodet eksisterer, bør de flates ut snarest av hensyn til individenes valgfrihet. Musikk og mat kan selges; slektskapspraksiser kan ikke. For bare et tiår siden var det akseptabelt i norsk offentlighet å snakke respektfylt om kulturforskjeller; man kunne påpeke at de måtte forstås og respekteres dersom integreringen av kulturelt uensartede grupper i et felles storsamfunn skulle være vellykket. Forskjeller i barneoppdragelse og kjønnsroller provoserte og irriterte sosialdemokratiske politikere og sosialarbeidere, og mange håpet at ting ville forandre seg, men samtidig gikk det an å rose "innvandrerne" for at de "var så flinke til å ta seg av sine gamle". I tillegg var de fleste enige om at det var vanskelig å fjerne dype, kroppsliggjorte kulturelle praksiser ved dekret. Slike forandringer, mente man, kommer langsomt og gradvis etter hvert som folk får nye erfaringer.

Denne måten å tenke på er blitt sjelden i norsk debatt og politikk. Dagens norske offentlighet har en tendens til å først se tilkortkommenheter og onde intensjoner når den blir konfrontert med kulturforskjeller. Mangfold er uterket; det er moralsk harmløst og potensielt økonomisk lønnsomt; men "de andre", bærere av *forskjellighet*, har igjen blitt mindreverdige, slik de var det i en tidligere tid. Denne gangen er de imidlertid ikke mindreverdige som rase eller kulturell gruppe, men utelukkende som individer; individer som undertrykker hverandre, som stilltiende tillater andre å undertrykke dem; og

som ikke kan skyldes på storsamfunnet lenger dersom de er mangelfullt integrert.

Den nye måten å snakke om minoriteter og rettigheter på i Norge er med andre ord ikke et resultat av nasjonalisme. Den var en type kollektivism som på sitt beste kunne foreslå kompromisser og fredelig sameksistens med andre kollektive enheter av samme slag. Den hadde sine åpenbare, og store, svakheter, som bare kunne kritiseres effektivt med en passelig dose individualisme. Imidlertid har pendelen nå svingt så langt i motsatt retning at begreper som "etnisk gruppe" eller "kulturell minoritet" umiddelbart blir assosiert med tvangsekteskap og autoritær religion. I denne typen ideologi blir hele livsverdener stemplet som suspekte.

Kort sagt er mangfold økonomisk lønnsomt og moralsk harmløst (se Hutnyk 1997 om WOMAD-festivalen, en stor årlig begivenhet med 'verdensmusikk' på et halvt dusin scener samtidig), mens forskjellighet truer individualismen som ligger under og rettferdiggjør nyliberalismen. I dette perspektivet er det lite overraskende at innvandrere ble rost på 1970-tallet, da den sosialdemokratiske kollektivismen fremdeles var hegemonisk i Skandinavia, for sin sterke familiesolidaritet; mens de nå, i det nye århundret, blir kritisert for den ettersom familieforpliktelser begrenser individuell frihet.

Endelig må det bemerkes at når det utelukkende fokuseres på moralske spørsmål, som i eksemplene jeg har diskutert, blir de hierarkiske og strukturelle dimensjonene ved majoritets/ minoritetsrelasjoner usynlige. Det eneste som er igjen når et nyliberalistisk menneskesyn får legge premissene for minoritetsdebatten, er individuelle menneskerettigheter, og uten tilførsel av kulturell substans er de tomme. Balansegangen mellom individ og kollektiv, mellom frihet og plikt, er hårfin, og kursen må justeres fortløpende. Men selve balansekunsten bør vi først som sist lære oss, for den vil være nødvendig så lenge samfunnet fortsetter å være mangfoldig, det vil si på ubestemt tid.

## Referanser

- Bredal, Anja (2004) 'Vi er jo en familie': Arrangerte ekteskap, autonomi og fellesskap blant unge norsk-asiater . Doktoravhandling, Institutt for sosiologi og samfunnsgeografi, Universitetet i Oslo.
- Christiansen, Flemming og Ulf Hedetoft (2004) Introduction. I F. Christiansen og U. Hedetoft, red., *The politics of multiple belonging: Ethnicity and Nationalism in Europe and East Asia*, s. 1–23. Aldershot: Ashgate.
- Eriksen, Thomas Hylland (2001) Between universalism and relativism: A critique of the UNESCO concept of culture. I Jane Cowan, Marie-Bénédicte Dembour og Richard Wilson, red., *Culture and Rights*, s. 127-148. Cambridge: Cambridge University Press.
- (2006) Some analytical dimensions of cultural complexity. Kommer i *Ethnic and Racial Studies*.
- Gellner, Ernest (1983) *Nations and Nationalism*. Oxford: Blackwell.
- Goodhart, David (2004) Too diverse? *Prospect*, nr. 95, s. 30-37.
- Gullestad, Marianne (2002) *Det norske sett med nye øyne*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Hall, Stuart (2000) Conclusion: The multi-cultural question. I Barnor Hesse, red., *Un/settled Multiculturalisms: Diasporas, Entanglements, Transruptions*, s. 209-241. London: Zed.
- Holmes, Douglas R. (2000) *Integral Europe: Fast-capitalism, multiculturalism, neo-fascism*. Oxford: Princeton University Press.
- Hutnyk, John (1997) Adorno at Womad: South Asian crossovers and the limits of hybridity-talk. I Pnina Werbner og Tariq Modood, red., *Debating Cultural Hybridity: Multi-Cultural Identities and the Politics of Anti-Racism*, s. 106-138. London: Zed.
- Kjeldstadli, Knut (2006) Den store omveltningen. I Thomas Hylland Eriksen, red.: *Trygghet*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Kurkiala, Mikael (2003) Interpreting honour killings: The story of Fadime Sahindal (1975–2002) in the Swedish press. *Anthropology Today*, **19**(1): 6–7.
- Talle, Aud (2003) *Om kvinneleg omskjering* . Oslo: Samlaget.
- Turner, Terence (1993) Multiculturalism and anthropology. *Cultural Anthropology*, **8** (4): 411-429.

World Commission on Culture and Development (1995) *Our Creative Diversity*. Paris: UNESCO.