



Samfunn

Thomas Hylland Eriksen

Universitetsforlaget 2010. Dette er den sjette og siste boken i CULCOMs serie 'Det transnasjonale Norge', og den oppsummerer mye av det empiriske fra forskningsprogrammet og foreslår noen teoretiske perspektiver.

Fra forlagets presentasjon:

Denne boken prøver å gi noen svar på spørsmålet "hva er et samfunn?" i lys av dagens transnasjonale, pluralistiske situasjon.

Dette er den siste av seks bøker i Culcom-serien "Det transnasjonale Norge". Den stiller det ambisiøse spørsmålet "Hva er et samfunn?" mot et bakteppe av sosiale og kulturelle endringsprosesser. På samme måte som 1800-tallets sosialteoretikere skrev i grenseflaten mellom jordbruks- og industrisamfunnet, blir spørsmålet om samfunnet i dag reist på bakgrunn av globalisering og migrasjon. Dagens norske samfunn er verken tydelig avgrenset eller kulturelt homogent. Spørsmålet er hva som holder det sammen.

Forfatteren argumenterer for at det ikke er tilstrekkelig at offentlige institusjoner og infrastrukturen, altså "systemet", fungerer. For at et samfunn skal opprettholdes, må det også gi innbyggerne tilhørighetsfølelse. Det må finnes samlende symboler og felles ritualer. Det må eksistere veikryss og møtesteder. Det er også nødvendig å finne en passende balanse mellom krav om likhet og rett til forskjell.

I en diskusjon av samfunnsbegrepet er det naturlig at ordet integrasjon står sentralt. Imidlertid er det nødvendig å skille mellom sosial og kulturell integrasjon. En person kan være godt sosialt integrert og dårlig kulturelt integrert eller omvendt. Dersom deltagelse i arbeidslivet er viktig for integreringen, er mange innvandrere bedre integrert enn mange etnisk norske.

"Samfunn" er en intellektuell reise gjennom dagens kulturelt komplekse Norge, hvor forfatteren underveis foreslår begreper som "kulturell osmose", "grenseflater" og "semantisk kjerne" for å fange det særegne ved det tidlige 21. århundre. Mange paradokser dukker opp underveis. Kulturen blander seg mer enn noen gang, og samtidig markeres grenser mellom grupper tydeligere enn tidligere. Globaliseringen skaper både åpenhet og tilbaketrekning. De mange variantene av det norske språket samler og splitter. Og ingen vet hva 17. mai betyr lenger, men alle er enige om at det fremdeles er landets viktigste offentlige ritual. Samtidens viktigste praktiske ferdighet er kanskje kunsten å bygge om skuta på åpent hav.

Innhold

Forord

1. Hva er et samfunn?
2. Det relasjonelle
3. Former for integrasjon
4. Rettferdighet
5. Samlende symboler
6. Sosial sentrifugalkraft
7. **Kulturell osmose**
8. Definisjonsmakt
9. Identitetsstrategier

Epilog: Samfunnets tynne lim

Litteratur

Forord

Denne boken er den siste i CULCOMs bokserie 'Det transnasjonale Norge'. De fem foregående bøkene i serien, som er kommet ut i perioden 2006–2010, kan sies å ha vært både snevert avgrenset og enormt vidtrekkende. De har vært snevre forsåvidt som samtlige bidrag har måttet forholde seg til ett begrep (av typen 'Trygghet'), vide fordi bidragsyterne, som har vært rekruttert fra mange fag og virksomheter både innenfor og utenfor academia, har fått ganske frie hender til å utforme sine kapitler, og følgelig har løst oppgaven på forskjellige måter. Målet med bokserien har ikke vært å levere én endelig analyse av det norske samfunn slik det ser ut i begynnelsen av det 21. århundret, men å levere noen bidrag til å oppdatere de mentale kartene over Norge, presentere ny kunnskap – hovedsakelig i form av punktnedslag – og å bidra til å utvikle en begrepsverden egnet til å gripe den komplekse og omskiftelige samtiden.

Samtlige bøker har titler som viser til fundamentale begreper i sosialteorien. I kronologisk rekkefølge er titlene trygghet, normalitet, frihet, verdier og rettferdighet. Ved å bruke disse begrepene i analyser av transnasjonale og kulturelt komplekse fenomener, har antologiene vist både at disse klassiske begrepene fremdeles er nødvendige, og at de avstedkommer nye intellektuelle utfordringer i vår tid. Mennesker søker fremdeles *trygghet*, men den må nå realiseres under nye betingelser av risiko, raske endringer og tap av kontinuitet med fortiden. Eksistensiell trygghet blir en knappere ressurs for hvert år som går.

Forestillinger om *normalitet* fører fremdeles til utdefinering og inkludering, men forhandlingene om hva som er normalt og unormalt må i dag både ta inn over seg de siste tiårenes relativisering av normer og deres gyldighet, og eksistensen av parallelle, ofte konkurrerende normalitetsregimer.

Friheten, som må ses i lys av normalitetens grenser og i kontrast til tryggheten, sies å være nærmest absolutt her og nå, men den kan meget vel forstås som valgtvang eller en type kulturell konformisme som fungerer intolerant og ekskluderende overfor kulturelle verdener der andre verdier settes høyere enn individuell frihet.

Når det gjelder *verdier*, er det uklart hva ‘de norske verdiene’ er i dag, uavhengig av de nye formene for kulturell kompleksitet, og slik både friheten og normaliteten er omstridte og blir utfordret fra flere kanter, er dagens samfunn preget av en genuint verdipluralistisk situasjon, der blant annet religiøse og ikke-religiøse posisjoner eksisterer side om side, av og til i dialog, av og til i konfrontasjon, men kanskje oftest i en tilstand av gjensidig likegyldighet.

Hva *rettferdighet* angår, til slutt, er det kanskje tydeligere her enn noe annet sted i bokserien hvordan forholdet mellom individuelle rettigheter og kulturell substans eller identitet utgjør en fundamental utfordring i vårt samfunn, både normativt og analytisk. Menneskerettighetene, det eneste verdigrunnet alle verdens stater formelt forplikter seg til, må fylles med substans for å være anvendelige i en gitt situasjon, og fortolkningene varierer ikke bare fra samfunn til samfunn, men også innenfor hvert enkelt komplekse samfunn.

Samlende viser de fem antologiene at det norske samfunn i dag, sett nedenfra, balanserer mellom en serie motstridende hensyn, mellom en felles kollektiv identitet og subnasjonale gruppeidentiteter, mellom det nasjonale og det transnasjonale, mellom konsolidering av velferdsstaten og transnasjonal solidaritet, mellom individuell autonomi og fellesskapets krav. Balanseskunsten er ikke alltid avskrekkende i sin vanskelighetsgrad, men den synes å forutsette en viss ferdighet i kunsten å *rebuild the ship at sea*.

Denne boken skiller seg fra de fem foregående ved å være skrevet av én forfatter, men den står i gjeld til mange. Bokens hensikt er både å gi noen svar på spørsmålet ‘hva er et samfunn?’ i lys av dagens transnasjonale, pluralistiske situasjon i Norge, og å presentere en del av forskningen som har vært utført ved CULCOM i perioden 2005–2010. Forskere ved CULCOM har publisert en rekke bøker på norsk og engelsk, foruten en jevn strøm av akademiske artikler og populærvitenskapelige tekster. I tillegg har ca. 40 masteroppgaver blitt levert under programmet, og ni doktorgrader er finansiert, mens ytterligere to doktorander, med finansiering annetsteds, har vært tilknyttet programmet. Endelig har CULCOM støttet annen, relevant forskning når det har vært midler til det. Listen over takksigelser i dette forordet kunne med andre ord lett komme til å gå langt ut over rimelighetens grenser (nok et tegn på

kompleksitet, kanskje). Jeg skylder en særlig takk til Elsabeth, Henrik, Sharam og Åse for komplementære og kritiske kommentarer til førsteutkastet, men ut over dette er den eneste muligheten å velge minste motstands vei: Takk til alle som har vært med på ferden, og som har bidratt med sine biter til et puslespill der det i siste omgang viste seg mulig å få bitene på plass uten å måtte dunke altfor hardt på dem.

Oslo, april 2010

Thomas Hylland Eriksen

7. Kulturell osmose

Forholdet mellom det sosiale og det kulturelle er komplekst. Sosiale relasjoner er avhengige av kulturelle betydninger for å være forståelige for aktørene, og kulturell mening må være forankret i en sosial sammenheng for ikke å fordampe. Likevel fungerer det sosiale og det kulturelle i henhold til ulike prinsipper for integrasjon. Kulturell integrasjon dreier seg om felles mening; 'å le av de samme vitsene', heve glasset samtidig og mene noe om nynorsken. Sosial integrasjon viser til gjensidige forpliktelser nedfelt i samhandling. De forutsetter hverandre bare delvis. Det finnes grupper som er noenlunde tydelig avgrenset i vesentlige henseender, og som er kulturelt åpne samtidig som de er sosialt lukket: Ingen nye medlemmer slipper inn annet enn ved biologisk reproduksjon, men man tar gjerne imot impulser og justerer sine meningsuniverser for å 'delta i verden', fornye seg og så videre. Likeledes finnes grupper som fungerer omvendt: De er åpne for nye medlemmer, men nykommerne må tilpasse seg og underkaste seg gjeldende meningsuniverser. Hvem som helst kan bli kristen eller muslim, om ikke betingelsesløst.

Det er bare når man forlater gruppenes inkluderings- og ekskluderingslogikk at maksimal åpenhet både kulturelt og sosialt er tenkelig. Den individualistiske ethos tilsier at alle kan søke lykken på sin egen unike måte qua individ. Grupper eksisterer bare som sammenslutninger av frie individer, som det også står fritt å forlate gruppene når de måtte ønske det, ifølge en slik teori. Hva angår kulturen, er det verdt å merke seg at det engelske språk, som i sin globale allmakt er hevet over

vanlige mekanismer for inkludering og ekskludering, i flere hundre år har vært en svamp til å suge opp ord utenfra og gjøre dem engelske, og listen er lagt behagelig lavt for dem som vil inn. British Council skryter på sine nettsider av at et par milliarder mennesker nå snakker engelsk 'i større eller mindre grad', and the rest are busy learning it.

* * *

At kulturblanding forekommer er trivielt sant, faktisk en tautologi dersom vi fastholder definisjonen av kultur som 'det som gjør kommunikasjon mulig'. I henhold til en slik definisjon, der flertallsbøyningen 'kulturer' blir umulig fordi kultur er et mengdeord (av samme slag som mat), er kultur per definisjon blandet og varierer langs et horisontalt kontinuum. Imidlertid gir det mening å snakke om kulturell renhetstrang, i betydningen av et ønske om å beholde en historisk (vertikal) kontinuitet som antas å være nødvendig for personlig identitet, selvrespekt og lojalitet overfor den sosiale omverdenen. Å si at kultur per definisjon er blandet, til tross for tidvise og stedvise forsøk på å stenge grensene, betyr ikke at kulturell variasjon ikke eksisterer, men at det ikke eksisterer skarpe grenser mellom kulturelle universer, bare mellom navngitte grupper (og ikke alltid det heller). Kulturelle fellesskap har sin semantiske kjerne, men også sin frynsete periferi og vidstrakte grenseflater. Det er heller ikke slik at alt blander seg uanstrengt med alt annet. Klassiske danske matvaner (av typen øl og pølser) går dårlig sammen med bokstavtro islam. En ideologi om sex som enten handler om nytelse (popkulturen) eller snusfornuft og hygiene (Staten) går likeledes dårlig sammen med det normative grunnlaget for lavkirkelig protestantisme. For at forskningen om kulturell kompleksitet skal kunne gi analytisk forståelse og ikke bare empiriske beskrivelser, må den vise hvordan kulturelle verdener relaterer seg til hverandre, ikke bare at de gjør det.

For å oppnå en slik forståelse, er presis begrepsbruk viktig. På samme måte som det er nødvendig å skille mellom sosiale og kulturelle prosesser, eller mellom integrasjonsprosesser på lavt og høyt skalanivå, er det vesentlig å skille mellom ulike former for kulturblanding eller, snarere, ulike begreper som brukes om blandingsprosesser, og som har tydelige føringer for hva slags fenomener man får øye på. Litteraturen om kulturblanding er med tiden vokst til et middels universitetsbibliotek, og denne lille oversikten over slike begreper er på ingen måte

uttømmende, men til gjengjeld er den representativ for begrepsbruken i mye av den akademiske litteraturen om kulturblending.

- *Kulturell pluralisme* retter oppmerksomheten mer mot sosiale enn mot kulturelle prosesser, og dreier seg vanligvis om sameksistensen av tydelig avgrensede, identitetsbærende grupper i et samfunn.

- *Hybriditet* retter oppmerksomheten mot individer eller kulturelle former som er seg bevisst at de er blandet; det vil si synteser av kulturelle former eller fragmenter av ulik opprinnelse. Den står i motsetning til pluralisme ved å betone flyt og blanding snarere enn avgrensning.

- *Synkretisme* handler om sammensmeltningen av tidligere adskilte verdensbilder, kulturelle meningsuniverser og, i særdeleshet, religion. Religiøse renhetsbevegelser motsetter seg nesten alltid synkretisme, som blir betraktet som uren.

- *Diaspora* retter oppmerksomheten mot en hovedsakelig sosial kategori av personer hvis primære subjektive tilhørighet er i et annet land enn der de bor.

- *Transnasjonalitet* dreier seg snarere om en sosial eksistens som knytter personer og grupper sosialt og eksistensielt ikke primært til ett bestemt sted, men til flere.

- *Diffusjon* retter oppmerksomheten mot flyten av substans og mening mellom samfunn, enten den ledsages av faktiske sosiale møter eller ikke. Diffusjon kan godt finne sted via massemedier.

- *Kreolisering*, endelig, retter oppmerksomheten mot kulturelle fenomener som skyldes et langvarig møte mellom to eller flere grupper, og som skaper en løpende dynamisk utveksling av symboler og praksiser, der det til slutt skapes nye kulturelle former med varierende grad av stabilitet (se Stewart 2007, Eriksen 1994, 2003, 2007b for en mer utførlig diskusjon).

Valget av begreper for å beskrive kulturell og etnisk variasjon er ikke en triviell handling. Snakker man om mennesker av tyrkisk opprinnelse i Drammen som en diaspora snarere enn en transnasjonal gruppe, for eksempel, underspilles båndene til hjemlandet (Sandrup 2008). Dermed risikerer man en massiv forskningsinnsats motivert av spørsmålet 'hvordan skal vi få integrert disse menneskene?' snarere enn

problemstillinger som springer ut av deres forsøk på å holde to fysisk adskilte, men sosialt forente verdener samlet.

Sosial og kulturell flyt er ikke sammenfallende. Det er ikke nødvendigvis slik at mennesker med mye felles på det kulturelle plan, danner grupper basert på tillit og gjensidige forpliktelser. Det er heller ingen automatikk i at personer som er del av det samme sosiale systemet, forstår hverandre videre godt på det kulturelle plan. Tydelig avgrensede identiteter utelukker dessuten ikke kulturell blanding og raske endringer. Etnisk variasjon kan godt eksistere uten stor kulturell variasjon som følger etniske linjer. Kulturelle blandingsprosesser sier kort sagt ingen ting om gruppeidentiteter og grader av avgrensethet. Sosiale og kulturelle prosesser er ikke kongruente.

Apartheids historie illustrerer med all ønskelig tydelighet at det ikke er noe enkelt forhold mellom kultur, identitet, sosial struktur og person. En 'farget', altså en brun person av blandet eller malaysisk opprinnelse, ble rangert under de 'hvite' uavhengig av dannelsesnivå og kulturell orientering. En høyt utdannet xhosa kunne aldri konkurrere om en vanlig kontorjobb med en 'hvit' eller 'farget' med lavere utdanning. Ingen undersøkte hva slags religion inderne i Durban trodde på, hva slags språk den fargede middelklassen i Port Elizabeth snakket hjemme eller hvilken forståelse en xhosa i Johannesburg hadde av staten og rettsvesenet. Kultur ble etter hvert irrelevant; rase og gruppetilhørighet betydde alt. Dessuten er det i høy grad diskutabelt i hvilken grad kulturforskjeller, om de kan identifiseres, faktisk bør gi grunnlag for ulike rettigheter i et overordnet sosialt system. Sosialantropologen A. R. Radcliffe-Brown reiste dette spørsmålet, og markerte samtidig sin prinsipielle motstand mot det foreslåtte apartheidsystemet, da han i en forelesning i 1941 uttalte at stammene og folkene i Sør-Afrika rent faktisk var integrert i et felles politisk og økonomisk system, og at det derfor var misvisende å betrakte prosessen som 'samhandling mellom kulturer'. Det som fant sted, var snarere 'samhandling mellom individer og grupper innenfor en etablert sosial struktur som selv [var] i endring' (sitert etter Kuper 1999: xiii–xiv). Eventuelle forskjeller i kultur betraktet ikke Radcliffe-Brown som noen trussel mot den sosiale integrasjon, forutsatt at de foreliggende oppgavene ble utført.

Videre utelukker heller ikke flytende sosiale identiteter kulturell stabilitet. Kulturell variasjon kan eksistere uten etnisk variasjon eller andre former for entydige gruppegrensener. Kultur dreier seg om varierende grad av felles mening, mens

gruppeidentiteter er et resultat av tydelige, om enn omstridte, sosiale grenser. Derfor er det fullt mulig at relativt stabile, koherente kulturelle universer blir vedlikeholdt gjennom direkte kommunikasjon, massemedier, skoler osv. i samfunn der det ellers er få sterke korporative grupper.

Endelig er det et faktum at den politiske utnyttelsen av kulturelle symboler ikke betyr at menneskene det gjelder ikke kan ha noe felles. Historieskrivning er med nødvendighet en selektiv og vinklet virksomhet, simpelthen fordi altfor mange hendelser har funnet sted i fortiden til at noen historiker kan gi alle en rettfærdig behandling. Historikere skriver ikke bare historie, men *historier*. Historiefagets selektive erindringer skaper ikke desto mindre felles referanserammer for dem hvis fortid blir omhandlet, og fungerer slik som selvoppfyllende profetier. Dessuten kan det vise seg at menneskene eller territoriene som beskrives av nasjonalistiske historikere eller identitetspolitikere, ikke har det felles som deres ideologer tillegger dem, men de kan ha andre kulturelle praksiser felles, for eksempel felles vitser, hygienenormer og ideer om beslektethet. Noe som har interessert mange av dem som skriver om kulturell kompleksitet er situasjonene der disse referanserammene ikke lenger fungerer, der de blir utfordret, neglisjert, kritisert eller konfrontert med alternativer. Fortiden er viktig, ikke fordi den sier noe om det som var, men fordi den gir nåtiden mening og fremtiden retning.

De flertydige gråsonene og grenseflatene, som kan iakttas i feltet mellom kategorier og grenser under press, er privilegerte åsteder for studiet av samvirkningen mellom kultur og identitet. Det skyldes ikke at alle grenser til slutt forsvinner, men at de blir tydeligst der de blir utfordret, forhandlet og reforhandlet, overskredet, transformert og omformulert. En verden uten sosiale grenser er sosiologisk utenkelig, men den økende trafikken av kulturelt stoff på tvers av grensene gjør arbeidet med å forsvare grensene stadig vanskeligere: Flyten av kulturell mening gjør det vanskeligere å hevde at det befinner seg noe unikt og avgrenset innenfor grensene, enn i en relativt stabil kulturell situasjon der det er mulig, som i et velfungerende totalitært samfunn, å kontrollere den kulturelle flyten like lett som man kontrollerer besøkendes identitetspapirer. Det er i skjæringsfeltet mellom gruppenes grenser og kulturell flyt at kollektiv identitet blir utformet, utfordret, tiljublet og forlatt. Derfor er det vesentlig å studere forholdet mellom sosiale grenser og det kulturelle, meningsuniversene, 'nettet av mening mennesket

har spunnet selv' (Geertz 1973) – fra maktkritisk hold er det selvfølgelig blitt hevdet at 'bare et fåtall spinner; flertallet blir bare fanget' (Scholte 1986).

Begrepene hybriditet og diffusjon, som brukes til å snakke om kulturell flyt, er hentet fra biologien, mens kreolisering har sin opprinnelse i lingvistikken. Et fjerde begrep som kan kaste lys over kulturell dynamikk i komplekse samfunn, som er nevnt hos Barth (1969), men som hittil ikke har vært utviklet i litteraturen, er osmose. Grensene rundt både grupper og kulturelle universer kan forsøksvis betraktes som semi-permeable membraner, som i henhold til en bestemt grammatikk, altså en slags osmotisk prosess, slipper saker og ting ut og inn. Sinding-Larsen (2008: 2) skriver: 'Alt liv er karakterisert av at det er omsluttet av en membran som er høyst selektiv i forhold til hva den slipper inn og ut.'

Når celleveggen slipper inn partikler eller annen substans utenfra, reagerer det nye med det som på forhånd er innenfor. Av og til skapes noe helt nytt, som når et sandkorn 'blir til' en perle i en musling.

Utstøtning finner sted i henhold til sin egen logikk. Celleveggenes innside fungerer etter andre kriterier enn utsiden, og sprekkene i membranen, der det foregår en trafikk av substans (eller tegn, om man vil, se Hoffmeyer 2009), støter ut etter andre regler enn de suger inn. Det overflødige, farlige eller giftige blir sendt ut av cellen.

Når et stoff inni en organisme ikke kan fungere som byggekloss, verken direkte eller ved nedbrytning, og dessuten representerer en eller annen trussel for livsprosessen enten ved å være direkte giftig eller ved å ta opp plass for noe nyttig, så har stoffet blitt et avfallsproblem og må enten isoleres i et indre avfallslager (et slags ytre i det indre) eller fortrinnsvis sparkes helt ut som ekskret eller ekskrement. (Sinding-Larsen 2008: 2–3)

For anaerobe organismer, som lenge var de eneste livsformene på vår planet, er oksygen gift. Som musikeren og forfatteren Øivind Hånes sa en gang: 'Det noen er villige til å betale for, er andre villige til å betale for å slippe.' Hva som slipper inn gjennom membranen, og hva som støtes ut, kommer altså an på hva slags celle man har med å gjøre. Avfallsstoffer mennesker skiller ut, kan være næring for andre organismer. Har man en urtehage, lønner det seg å tisse på den. Urter elsker nemlig nitrogen. I en del tradisjonelle samfunn, hvor småbarn går nakne, kan de ha en gris

eller en hund diltende etter seg. Dyret venter på at barnets kropp skal skille ut ekskrementer, slik at det får en porsjon rykende fersk mat.

Lenge betalte europeiske dotømmere byfolk for menneskelige ekskrementer, ettersom de kunne selge dem videre som gjødsel. På et tidspunkt skiftet det, og plutselig måtte byfolkene betale for å bli kvitt møkka. Gjenvinningsmodellen, brukt som metafor for samfunnets kulturelle kompleksitet, gir selvfølgelig et helt annet resultat enn søppeltømmingsmodellen. 'Restavfallet blir til lys og varme,' synger Oslos renovasjonsetat på store reklameplakater. Plutselig finnes ikke søppel lenger, bare 'ressurser på avveie'.

Disse beslektede metaforene – celleveggens utside og innside, og søppeldynga versus gjenvinning – kan kaste et annet lys over samtidens kulturelle kompleksitet enn mer diffuse begreper som hybridisering og overfladiske, klassifikatoriske merkelapper som synkretisme. At celleveggens utside følger en annen inkluderings- og ekskluderingslogikk enn innsiden, skulle iallfall være opplagt når man ser på grensekontrollen i ulike land. Som Katja Franko Aas skriver, har 'ønsket om å kontrollere det mobile subjektet og gi ham/henne en stabil identitet ... resultert i en rekke nye teknologier, som maskinlesbare og biometriske pass, biometriske visa, oppholdstillatelser og ID-kort' (Aas 2007: 292). Medlemmene av den globale middelklassen er nesten ubegrenset mobile i de billige flyreisenes tidsalder, men flertallet av verdens befolkning blir stanset på grensen om de da overhodet kommer seg til noen grense, hvilket de fleste aldri gjør. Mens det sprenges gigantiske hull i enkelte murer (cellevegger), bygges nye parallelt, i armert betong. Etter Berlinmurens fall i 1989 dreide politisk retorikk i vår del av verden seg for en stor del om frihet og åpne grenser. Men som alle som bor i et trekkfylt hus vet: Når én dør åpner seg, lukkes en annen. Schengen-traktaten, som sikrer fri flyt av personer innenfor store deler av Europa, ble markedsført som et middel til åpenhet i den grad at membranene ikke lenger var semi-permable, men i teorien fjernet. Imidlertid viser militariseringen av Middelhavet og den innskjerpede grensekontrollen i EUs utkanter at celleveggene ikke var revet, men flyttet. Den truende omverdenen var ikke borte, men den hadde flyttet seg et nivå utover. Omverdenen, som i våre dager ofte er etnisk eller religiøst markert, representerer en trussel samfunnet må beskytte seg mot på to måter, konkret og abstrakt. Som Aas skriver:

Straffing av innvandrerkriminalitet (og debattene omkring den) synes å utføre ikke bare den klassiske durkheimske funksjonen om å styrke sosiale bånd og sosial solidaritet. Den fungerer også som et slags 'rensede filter' som beskytter det lokale og det nasjonale fra truende utenlandske elementer (Aas 2007: 288).

Og, kunne man tilføye i Schengens ånd, det europeiske. Grensekontroll og vern mot indre fiender (som 'innvandrerkriminelle') skaper usynlige murer og 'oss'-identiteter (til forskjell fra 'vi'-identiteter), på samme måte som gruppebasert forskjellsbehandling i arbeidsmarkedet skaper et usynlig glasstak som begrenser minoritetenes oppdrift. Samtidig har det trolig aldri vært bygget like mange fysiske murer i verden som nettopp i tiårene etter Berlinmurens fall. Mange av dem er private og skaper skarpe grenser mellom rike bydeler og de fattige områdene rundt dem (*gated communities*). Den semi-permeable membranen slipper bare inn enten rike mennesker eller folk som har en definert oppgave på innsiden (som å hente søppel eller vaske gulv).

Andre murer er politiske og markerer statsgrenser. Det gjelder muren mellom Israel og Vestbredden (Ingdal og Simonsen 2005) og muren langs grensen mellom USA og Mexico. Begge har det som sitt formål å hindre ukontrollert flyt av mennesker over grensen. Forskjellene i levestandard er stor; statene som bygger murer, akkurat som eierne av prangende villaer i fattige byer, fremstår som velernærte celler i en jevnt over næringsfattig suppe. Mobilitet kan være selvvalgt eller påtvunget, en luksus eller en nødvendighet. Økonomi er en avgjørende faktor. Den som har VISA får som regel visum, men den som blir nektet visum har sjelden VISA.

Åpenhet og lukkethet er relative og foranderlige systemegenskaper. Det er ikke meningsfylt å si at 'verden er blitt et åpnere sted etter Berlinmurens fall' når de billige flybillettene, forenklete grensekontrollene og spredningen av engelsk som globalt lingua franca løper parallelt med en innskjerpet asylpolitikk, marginalisering av slumbefolkninger og økt absolutt fattigdom i store deler av verden. Til tross for konstruksjonen av såvel virtuelle som fysiske murer rundt verdens rike land, øker migrasjonen. Gjennom massemedier, første- og annenhåndsberetninger (og ikke så få tredjehåndsberetninger), utdanning og konsum får stadig flere kunnskap, pålitelig eller ikke, om livet i de rike landene. Det finnes mange veier inn – det finnes membraner både på forsiden og baksiden av cellen – og selv om mange blir avvist, kommer mange seg også på innsiden av membranen.

Den semi-permeable membranen som omslutter landet Norge inneholder i skrivende stund noe under fem millioner innbyggere. Noe over ti prosent av dem er innvandrere eller barn av innvandrere. Bare i perioden 2000–2009 fikk en halv million mennesker oppholdstillatelse i landet, men mange lot være å komme. Ikke desto mindre snakker Statistisk Sentralbyrås migrasjonsekspert, Lars Østby, om ‘den største folkevandringen siden utvandringen til Amerika på 1800-tallet’ (Østby 2010). Sprekkene i membranen sender mange ut av landet hvert år, men de aller fleste kommer tilbake etter endt ferie, studieopphold eller konferanse. Den netto befolkningsveksten i et land der kvinnenenes fertilitet ligger på noe under reproduksjonsraten (som er på 2,1), skyldes for en stor del innvandring. Membranen lar seg ikke lukke uten store omkostninger.

Vi går nå over til å se på noen konkrete eksempler på osmotiske prosessene i sosialt og kulturelt liv.

Sannsynligvis er språket det kulturelle feltet der det har vært forsket mest på blandingsformer og grenseflater. Som det heter i munnhullet fra 1800-tallet, er et nasjonalspråk ikke noe annet enn en dialekt med sin egen hær. I likhet med andre deler av kulturen, glir språk ofte gradvis over i hverandre, uten skarpe grenser. I grenseområdene mellom Polen og Tsjekkia forstår folk hverandre uten større problemer; det er mer enn man kan si om folk fra Praha og Warszawa. På begge sider av den norsk-svenske grensen eksisterer den dag i dag dialekter med trekk, både med hensyn til uttale og vokabular, som ligner på nabospråkets. Begge eksemplene minner om en tid før nasjonalstaten, da grensene hadde form av grenseområder (*frontiers*).

Nasjonsbyggingen gjorde en verden av mange små forskjeller om til en verden av noen få store, nemlig de nasjonale. Interne forskjeller ble jevnet ut, og grensene til omverdenen ble skjerpet. I vår globaliserte, sammenvevede folkevandringstid er de små forskjellene på vei tilbake – mosaikken erstatter det ensfargede veggteppet – men mønsteret er et annet enn i de førmoderne samfunnene. Det språklige fenomenet *Spanglish*, for eksempel, altså en uformell og høyst muntlig blanding av spansk og engelsk som tales i visse bydeler i New York og andre storbyer, er uttrykk for en ganske annen historisk prosess enn den som skapte behov for tolketjeneste mellom irokesere og engelske settlere i de samme områdene. De to situasjonene er sammenlignbare, men alt annet enn like.

I en studie av trespråklighet og blandingspråklighet blant barn i Oslo, viser Bente Ailin Svendsen (2004, 2006) hvordan barn uanstrengt blander elementer – både ord og syntaks – fra de tre språkene de delvis behersker, i dette tilfellet tagalog, engelsk og norsk. Hun presiserer imidlertid at vekslingen mellom og blandingen av språk ikke gir barna en utydelig identitet. I den grad de kan vite hvem de er (filippinske barn som bor i Norge, eller norske barn med filippinske foreldre), har ikke språkblandingene noe med deres identitetskonstruksjon å gjøre.

En hybrid språklig praksisform, manifestert for eksempel ved utstrakt kodeveksling, bærer allikevel ikke nødvendigvis bud om en hybrid, ‘uklar’, ‘dobbel’ identitet eller en såkalt bindestreksidentitet. (Svendsen 2006: 238)

Tvert imot viser Svendsens taleeksempler at barna (som i dette eksempelet bare er åtte-ni år gamle) bruker filmsitater og stereotyp, tilgjort ‘innvandrerens norsk’, for å skape en humoristisk effekt og ironisere over gjengse kategoriseringer i samfunnet. De er seg med andre ord bevisst sine subjektposisjoner, tildelte og selvvalgte, i et større kulturelt univers.

Barna vet at de kodesvitsjer og blander elementer fra ulike språk, og de gjør ikke det samme i klasserommet. Som statlig institusjon opererer skolen med skarpe grenser mellom ulike språk, noe barna er klar over. Hjemme hos familien blander de derimot alle språkene de kan. En av fedrene kommenterer at det spiller da ingen rolle hvilke ord de bruker, så lenge de kan forstå hverandre.

En lignende flyt av ord, særlig fra engelsk, er vanlig i hindi og spesielt i hindustani, altså hindi-varianten som tales i Bollywood-filmer, som er krydret med engelske ord og setninger. En slik åpenhet innebærer imidlertid ikke åpenhet på andre områder, og de hinduistiske renhetsbevegelsene som iscenesetter muslimer som hovedfiende, har ingen problemer med bruken av engelske ord i filmer. For dem er det vanskeligere å akseptere en muslimsk helt.

Betydningen av språk som identitetsmarkør varierer. I en studie av tyrkisk-dansk ungdom har Mehmed Umit Necef (1996) vist at flertallet har et ubekymret forhold til tap av morsmål, men betrakter sin muslimske religion – i en eller annen form – som et vesentlig trekk ved sin personlige identitet. Svendsen (2006) viser til forskning som tyder på at språk er viktigere enn felles opprinnelse med hensyn til å skape tillit og multiplekse relasjoner, men også til forskning som tyder på det motsatte. I land der andre former for kulturell osmose betraktes med lite bekymring,

som Frankrike, settes det inn en betydelig innsats for å holde språket noenlunde intakt. I et land som Tyskland er det omvendt; der krydrer både ungdom og journalister språket med engelske ord og vendinger, samtidig som det tyske fotballandslaget fremdeles er kritthvitt – i tydelig kontrast til det franske.

Kriteriene for innlemmelse og utstøting varierer altså fra kontekst til kontekst, men mekanismene er de samme. Når noe utenfra oppleves som en trussel mot cellens integritet og identitet, lukker membranen seg. Det som er avgjørende for en persons *identitet* kan være morsmålet eller en lokal variant av morsmålet – Svendsen (2006) siterer en fortelling av Levi Henriksen der hovedpersonen forakter seg selv fordi han har mistet Hedmarks-dialekten sin – eller det kan være noe annet, som bosted, religion, familierelasjoner og så videre. Det som er avgjørende for en persons *integritet*, har derimot å gjøre med moralske grenser, som kan sammenfalle med de identitetsmessige markørene, men som ikke trenger å gjøre det. For et Greenpeace-medlem kan hvalspising markere en grenseoverskridelse som kan sammenlignes med rotløs knoting hos en dialekttalende eller toppløs bading hos en rettroende muslim.

Forandringene i australsk innvandringspolitikk de siste hundre år kan illustrere forskyvningene av faktiske grenser. Før første verdenskrig gikk politikken ut på at bare briter skulle slippes inn. I mellomkrigstiden ble sprekken i membranen utvidet slik at den også inkluderte personer fra andre europeiske land, men helt til 1970-tallet gjaldt 'White Australia'-prinsippet. I praksis var det kaukasiske rase og engelsk språk som utgjorde inngangsbillettene. Senere har en kombinasjon av ulike kriterier gjort seg gjeldende, og de største nye innvandrergruppene er kinesere og indere. Imidlertid er Australia langt fra betingelsesløst åpent. I en periode da man opererte med en språktest for å sile innvandrere (til rundt 1970), kunne man rent faktisk gi Hong Kong-kinesere en test på serbokroatisk (de ville jo ha vært i stand til å bestå engelsktesten) for å holde dem ute. I dag er det viktigste formelle kriteriet ferdigheter. Som en australsk politiker uttrykte det på TV i februar 2010: Det ville være noe gæærnt et sted om tusenvis av frisører slapp inn og ikke en eneste lege. Fra å være basert på nasjonal opprinnelse, rase og språk, markerer australsk innvandringspolitikk i økende grad sin relative åpenhet og lukkethet ved å anvende kriteriet 'formelle kvalifikasjoner som kan være positive for økonomien'.

Religiøse systemer, spesielt de monoteistiske, synes i teorien å være lukkede, ettersom de baserer seg på autoritative tolkninger av uforanderlige, hellige skrifter. Imidlertid er gråsonene og grenseflatene betydelige, noe mengden og intensiteten av interne debatter innen disse religionene viser med all tydelighet. Spørsmål vedrørende tolkning av skriftene og deres historiske kontekst, bønn, sex, klesdrakt, mat og mye annet har opp gjennom historien ført både til dannelsen av en rekke sekter og undergrupper, og til livlig debatt og konflikt innad i hvert religiøse fellesskap. Som bemerket i et tidligere kapittel, skiller islam seg generelt fra kristendommen ved at konvertering *fra* islam ikke aksepteres (mens konvertering *til* islam anses som både akseptabelt og ønskelig). Sprekkene i membranen slipper med andre ord personer inn, men ikke ut igjen.

Når det gjelder katolisismen, den største og politisk mektigste grenen av kristendommen, viser forskning på katolikker i Norge (Mæland sitert i Khazaleh 2007a) at norske katolikker langt fra på alle måter er forenet i troen. Katolikker med utenlandsk bakgrunn anser generelt norske katolikker for å være altfor liberale i sine oppfatninger og praksiser, og de katolske fellesskapene følger for en stor del språk, ikke tro. Messe holdes naturligvis separat på ulike språk, så det finnes ingen felles fora der alle katolikker kan møtes uavhengig av nasjonal opprinnelse. Uavhengig av språkets rolle som identitetsmarkør, er språkforskjeller rent faktisk, og i praksis, effektive portvakter som bremser den osmotiske prosessen merkbart og ofte dramatisk.

For dem som er på innsiden av membranen, kan nettverk basert på tillit og felles mening imidlertid danne seg raskt og effektivt. For noen år siden veiledet jeg en indisk doktorgradsstudent i Oslo. Teresa^[1] tilbrakte bare noen måneder av gangen i Norge; resten av tiden var hun enten i India, hvor hun hadde familieforpliktelser, eller på feltarbeid i andre europeiske land. Jeg var noe bekymret over at hun så ut til å mangle et uformelt nettverk i Oslo, og var litt skamfull over ikke å ha gjort mer for henne, spesielt siden hun var en såkalt moden doktorand med allsidig yrkeserfaring og ingen åpenbar tilhørighet i noe studentmiljø. Da hun hadde disputert og inviterte til doktormiddag, viste det seg imidlertid at Teresa hadde et betydelig nettverk av gode venner i Oslo. På forhånd hadde hun fortalt at jeg kom til å møte en del av *the Indian community* i Oslo. På festen viste det seg imidlertid at praktisk talt samtlige kom fra vestkysten (strekningen Mumbai–Goa) og at mange hadde

portugisisk klingende navn. Det var altså en del av *den katolske* indiske gruppen i Oslo som var til sted på festen. Teresa fortalte da at hun, da hun for første gang kom til Oslo, ble med i koret i den katolske kirken. Den indiske pateren satte henne i kontakt med et annet indisk ektepar i menigheten, som til alt overmål viste seg å ha gått på samme skole som Teresa i Mumbai. Dermed begynte snøballen, som det heter, å rulle.

Dette eksempelet viser at likhet får membranen til å åpne seg, noe som gjelder som et allment prinsipp. Australsk innvandringspolitikk har i hundre år vært basert på likhet som kriterium for åpning, selv om likhet har vært definert på ulike måter underveis. Felles språk som døråpner har vært nevnt. Gjenkjennelse blir ofte nevnt som kriterium for at et kulturprodukt (en bok, film osv.) skal bli populær transnasjonalt. I en studie av Hollywood som transnasjonalt fenomen argumenterer Hans Erik Næss (2007) følgelig for at historiene som fortelles i typiske Hollywood-filmer er mer universelle enn amerikanske, og at dette kan forklare deres globale popularitet. Den persiperte avstanden mellom 'oss europeere' og 'afrikanerne' (eller andre fremmede folk) produseres, som Elisabeth Eide og Anne Hege Simonsen har vist i sine historiske studier av norsk journalistikk om fremmede folkeslag i inn- og utland (2007, 2008), ved å skape fremmedhet og kontraster. Dersom ukontrollert flyt av personer eller ideer gjennom membranen oppleves som et problem, består et vanlig mottrekk i å etablere tydelige kontraster.

Mange former for kulturell osmose er umarkerte. Det gjelder blant annet, kanskje noe overraskende, for en del endringer i religiøs tro og praksis. I sin studie av sjiamuslimer i Norge argumenterer Strandhagen (2008: 54) for at en individualiseringsprosess med klare likheter til den Weber i sin tid beskrev med henblikk på protestantismen, har funnet sted blant sjiamuslimer i Norge. Det legges stadig større vekt på betydningen av selv å kunne lese og tolke Koranen og det direkte, personlige forholdet mellom den enkelte og Gud (jf. Jacobsen 2006 om sunnier i Norge). Strandhagen viser også at personlig autonomi og forpliktende eksistensielle valg, altså dyder som vanligvis forbindes med protestantismen, i høy grad er til stede som idealer og praksis hos unge sjiamuslimer, som selv velger hvilken *marja* eller skriftlærd de skal følge (Strandhagen 2008: 80).

Også andre som har studert islam i Norge kommenterer endringene. Generelt ser det ut til at islam har endret seg i retning økt refleksivitet og individualisering, på

relativt umarkerte måter. Inderlighet i relasjonen til Gud synes å være mer sentralt for mange enn ytre tegn på religiøsitet (Asheim 2007). Strandhagen (2008) rapporterer endog at enkelte av hennes sjia-informanter mener at nordmenn er mer muslimske enn pakistanere. En slik innramming av verden går ut over en inndeling etter gruppetilhørighet og erstatter den med en inderlighet som kan forbindes både med protestantismen og med modernitet generelt, basert på en forståelse av individer som autonome, eksistensielt velgende skapninger. For både Asheims og Strandhagens informanter, som er henholdsvis sunnier og sjiaer, er kulturell osmose i betydningen 'fornorskning' uproblematisk så lenge den ikke berører det uavhengelige (Weiner 1992), det som oppleves som identitetens kjerne. For å holde oss til metaforen: Cellekjernen må ikke bli kontaminert av osmotisk flyt.

Andre har observert betydelige endringer i ungdomskulturens stil og estetikk (Vestel 2009) og i kjønnsrelasjonene blant minoritetsungdom (Prieur 2002). Begge beskriver endringsprosesser som involverer flyt av impulser i flere retninger, men mekanismene er ulike. Vestel beskriver blandede, 'hybride' musikk- og omgangsformer der sør bidrar på lik linje med nord, mens Prieurs materiale om kjønnsrelasjoner tyder på at det er modernitetens (ikke nødvendigvis norskhetens) individualiseringsprosesser og frihetsidealer som virker sterkest. Her forsøker også foreldre å styre strømmen av impulser på måter som ikke synes å være til stede i det guttedominerte ungdomsmiljøet Vestel har studert.

Det aller mest opplagte nedslagsfeltet for den som er interessert i osmotiske mekanismer, er dagliglivet. Allerede i mellomkrigstiden skrev Ralph Linton (1937) det satiriske essayet 'One Hundred Per Cent American', som viser hvordan hele dagliglivet til den ivrige amerikanske patriot er gjennomsyret av osmotiske prosesser, fra lakenet han våkner under (bomull kommer fra Egypt) til myntene han kjøper kaffe for (mynter er fra Lydia, kaffe fra Etiopia) og guden han ber aftenbønn til (som stammer fra Midtøsten). Forskning om forbruk og identitet har vist at det avgjørende for personlig identitet ikke er hvor en vare eller tjeneste kommer fra, men hva man gjør med den. Vanligvis trekkes nye fenomener in i et på forhånd eksisterende meningsunivers på relativt friksjonsfrie måter. Samtidig vil mange utvikle en refleksiv sortering av sine forbruksvaner som avspeiler ens sammensatte identitet, omtrent slik majoritetsnordmenn kan gå i lyseblå skjorte og blazer på jobb og

grilldress om kvelden. I en beskrivelse av klesstilen til en av sine tamilske informanter skriver Stine Bruland Sørensen:

Marusha erfarer klærne sine som representanter for det hun opplever som et 'dobbel liv': ett 'norsk' og ett 'tamilsk'. Hun har ett skap hvor hun har sarier som hun bruker til tamilske bursdager, bryllup, pubertetsseremonier og LTTE-sympatiserende arrangementer. I det andre skapet har hun bukser, gensere, skjørt og bluser som hun bruker ellers, når hun skal på jobb, møter på skolen, foreldreutvalg og tamilskolen. (Sørensen 2009: 34)

Her ser det ut til at den osmotiske prosessen har avfødt en celledeling, altså en bindestreksidentitet. Selv om det er flyt mellom cellene forblir de noenlunde adskilt i bestemte henseender, omtrent slik siamesiske tvillinger har felles blodomløp, men hver sin hjerne.

Tamiler i Norge driver kodesvitsjing også på andre måter enn med hensyn til klær, blant annet språklig. For mange samer forholder det seg annerledes. Man kan ikke nødvendigvis se på dem om de er samer, og mange har ikke noe annet morsmål enn norsk. Ikke desto mindre er mange opptatt av mulighetene for å overleve som medlem av en kulturbærende gruppe – samene – samtidig som de fungerer som fullverdige medlemmer av et moderne samfunn. Elin Anita Sivertsen (2009), som har skrevet om unge samers identitetsforvaltning, viser at membranen som verner om det samiske, er åpen i mange retninger. Imidlertid har cellen en kjerne som ikke kan røres, symbolisert ved koften og, i noen grad, språket, som mange bare har delvis kjennskap til, men som er blitt revitalisert de siste tiårene. Andre særtrekk ved samiskhet, som kan ha å gjøre med mat, fortellertradisjoner, *duodji* (kunsthandverk) og musikk, er mindre vesentlige; de kan tenkes som satelitter rundt kjernen, og om de blir kontaminert av påvirkning utenfra, påvirker det ikke samiskhetens essens for dem det gjelder.

Den symbolske kjernen i et gruppefelleskap kan altså utgjøres av religion, språk, klesstil, familieorganisasjon, nasjonalistisk ideologi eller noe annet. Hovedsaken er at det dreier seg om markerte, synlige, eksplisitte symboler som forteller både innsidere og dem på utsiden av membranen hvem de har med å gjøre. En slik symbolsk kjerne kan definere en stor eller liten del av personen, og dens gravitasjonskraft avgjør størrelsen på membranens åpninger.

I et essay skrevet like før fatwa'en mot ham, beskrev Salman Rushdie sitt syn på kunstnerisk originalitet: 'A bit of this, a bit of that; that is how newness enters the world' (Rushdie 1991). Hans syn er at det er de uventede blandinger som fører til noe nytt og originalt. I en studie av norsk-kameruneres mediebruk i Oslo, viser Henry Mainsah (2005) at de blander ulike medier fra forskjellige land på bestemte måter for å fungere best mulig i sin transnasjonale verden. De ser mye på norsk tv, blant annet for å bli bedre i norsk (og ser da ikke minst på norsk såpeopera), men ser også på internasjonale nyhetskanaler som BBC og CNN. Ikke én afrikansk tv-kanal er tilgjengelig i Norge, ikke engang via satellitt. De leser kamerunske aviser på nettet og norske aviser på papir. Til tross for individuelle og kjønnsbaserte variasjoner i Mainsahs materiale, er det tydelig at kamerunerne opprettholder en identitet som gjør det mulig for dem å ha blikket rettet flere veier, hvor de utvikler en dobbel kulturell kompetanse uten at dette berører kjernen i deres identitet. Å være afrikaner er en så vidt synlig identitet i Norge at man kan si at de får mye gratis, på godt og vondt, *qua*afrikanere, mens den kamerunske identiteten er mer sårbar ettersom det er få kamerunere i Norge og en svakt utviklet transnasjonal diaspora-offentlighet.

Den mest radikale posisjonen man kan innta med henblikk på osmotiske prosesser, enten de har å gjøre med symbolsk kultur eller sosial organisasjon, består i å fornekte celleveggen eksistens. Innenfor teorifeltet som kalles *queer theory* eller skeiv teori, dyrkes og fremheves mellomkategoriene som på én og samme tid er verken-eller og både-og. Prinsipielt gjelder dette med henblikk på alle slags identiteter; i praksis har det meste av forskningen dreid seg om kjønn og seksuell orientering eller praksis. Som Røthing har vist i sin forskning om seksualundervisningen i skolen (bl.a. Røthing 2008a), reproducerer skolen grensetenkning på bekostning av en anerkjennelse av grenseflatene, og tingliggjør identiteter som i virkeligheten er flytende. Tiltak som er ment å øke toleranse overfor homofile, forutsetter ikke bare at elevene selv er heterofile, men tar for gitt at homofil og heterofil identitet er gjensidig utelukkende, altså en dikotomi, og at seksuell identitet er en 'ting' eller en 'legning' og ikke en 'orientering' eller 'praksis'. Dette synet tar Røthing og andre avstand fra. I stedet argumenterer de for at overganger er glidende, at mange subjektposisjoner bærer preg av både-og snarere enn enten-eller, og – viktigst – at identifikasjon er noe man gjør og ikke noe man er.

Dette prinsippet gjelder uten tvil også på mange andre områder enn seksuell orientering. Imidlertid forutsetter grenseløsheten også eksistensen av grenser. Det er ikke mulig å overskride grenser som ikke finnes. Derfor er det eneste forsvarlige, både empirisk og analytisk, å betrakte fornektelsen av grenser som en funksjon av grensenes eksistens. Alt liv forutsetter eksistensen av grenser, og det som er grenseløst på ett felt eller i ett henseende, er avgrenset i henhold til andre kriterier.

I mye av litteraturen om kulturblanding og hybriditet, er to analytiske dimensjoner uavklarte. For det første er multikulturalisme ikke det samme som hybriditet, og representerer på mange måter det motsatte. I et konsekvent multikulturalistisk samfunn blir cellemembranene strengt bevoktet, de flyter i en næringsfattig suppe, og cellene er av mange kvalitativt ulike slag med begrenset gjensidig kontakt. I et samfunn der hybriditet er den dominerende kulturelle modellen, er det hissig trafikk ut og inn av cellen gjennom en villig membran. Hybriditet dreier seg om kulturell flyt, mens multikulturalisme (til tross for navnet) har lite å gjøre med kultur, men viser til en pluralistisk sosial organisasjon bestående av navngitte, avgrensede grupper. I den grad hybriditet påvirker gruppedannelse, oppmuntrer den ikke til dannelsen av subnasjonale grupper, men bidrar til å relativisere dem; mens multikulturalisme oppmuntrer til dannelsen og styrkingen av avgrensede *Gemeinschaften* basert på ideologier om kulturelle særtrekk, lokalisert til cellekjernen.

I Norge har det vært søkelys på begrepet kulturelt mangfold i flere år, ikke minst takket være det offisielle 'Mangfoldsåret' i 2008 (se Giske 2009, Møller 2009 for bidrag til debatten). I en analyse av begrepet 'mangfold' slik det brukes i stortingsmeldingen *Kultur for læring* (nr. 30, 2003–04), argumenterer Nina Lewin for at begrepet mangfold er konstruert på to fundamentalt ulike måter i teksten. Hun skiller mellom en kulturell kompleksitetsdiskurs og en multikulturalismediskurs, og viser hvordan de to innfallsvinklene til mangfold gir ulike resultater.

Kompleksitetsdiskursen kjennetegnes av en anerkjennelse av samfunnets ureducerbare kompleksitet, der alle som lever i samfunnet må forholde seg til en variasjon som følger mange slags linjer. Multikulturalismediskursen viser derimot til eksistensen av en rekke navngitte etniske og religiøse grupper, med krav på likeverd og anerkjennelse. I meldingens innledning fremstår mangfold som en 'betegnelse på en udifferensiert, heterogen gruppe av mennesker i samfunnet, og mer konkret som

en sammensatt gruppe av elever og lærere i skolen' (Lewin 2007: 52), men i senere kapitler snakkes det om at Norge er blitt mer mangfoldig enn tidligere, og 'økningen i mangfold [knyttet] mer konkret til *innvandring*, til at mennesker kommer til Norge *utenfra* (Lewin 2007: 59). Linn Daatland Sagen, som har skrevet om Mangfoldsåret med utgangspunkt i feltarbeid ved to kulturinstitusjoner, konkluderer langs beslektede linjer, med at mangfold på den ene siden betraktes som et iboende trekk ved et komplekst samfunn, men på den andre siden assosieres konkret med innvandring og flerkulturalitet (Sagen 2009). En osmotisk tilnærming til sosial og kulturell flyt vil kunne overskride denne motsetningen. Begge beskrivelsene er riktige og gir ny innsikt: Norge er på alle måter et mer differensiert samfunn i dag enn for eksempel i 1950; og de voksende grenseflatene i forhold til verden utenfor, der innvandringen er den mest iøynefallende og kanskje mest konsekvensrike prosessen, har medført et mangfold som daglig skaper politiske, kulturelle og sosiale friksjoner og utfordringer.

Afshan Rafiq er i utakt med akademiske moteretninger, men hun har sitt på det tørre empirisk, når hun skriver om pendling mellom 'jeg-' og 'vi-' kulturer:

Flerkulturelle barn pendler mellom 'jeg'- og 'vi'-tenkningen hele tiden.

Foreldrene og minoritetssamfunnet forventer ofte at de skal forankre sine verdier, holdninger og valg i 'vi'-kulturen, mens venner, naboer, lærere og samfunnet generelt ønsker at de skal tilegne seg mest mulig av den individorienterte tenkningen. (Rafiq 2010: 223)

En nærmere undersøkelse av en konkret setting med minoritetsbarn og deres foreldre, ville kunne avdekke, for eksempel, generasjonskonflikter, eksistensielle valg, kompromisser, formaninger, brudd og forsoning. Det er i slike grenseflater, hvor det foregår forhandlinger om hva som skal flytte hvor, at de kulturelle universenes og sosiale systemenes grenser fremtrer tydeligst. Imidlertid vil lignende, skjønt ikke identiske, situasjoner kunne identifiseres i familier der foreldrene er sterkt kristent troende, eller hvor klassemobiliteten har vært rask slik at barn og foreldre ikke lenger 'forstår hverandre'. Et osmotisk perspektiv, som ikke tar stilling til hvor mangfoldet, grenseflatene og åpnings- og lukningsmekanismene befinner seg, vil kunne gi symmetriske beskrivelser av grenseflateproblematikk enten den springer ut av konflikter knyttet til klassehabitus, religion, morsmål eller nasjonalisme.

I en analyse av utdannelsesvalg blant studenter med tyrkisk og pakistansk bakgrunn, diskuterer Vibeke Hoem (2007) forholdet mellom 'kulturpendling' (som Rafiq beskriver) og 'komplekse plurale identiteter', der man altså ikke flytter seg mellom to verdener, men forsøker å integrere begge i én verden. Hennes informanter, som alle er unge kvinner i en utdanningssituasjon, søker en balanse mellom familiens ønsker og tradisjonens tyngde på den ene siden, og individuelle valg og karriereønsker på den andre siden. Imidlertid er det vanskelig å betrakte disse kulturelle verdenene som adskilte. Sladder flyter mellom sfærene, og den kan ta form av rykter som kan påvirke æren til personene og deres familier. Blant annet derfor forsøker Hoems informanter å utvikle strategier der begge sett av hensyn kan ivaretas samtidig; hvor compatible prinsipper for inkludering og utstøtning gjelder for membranen enten den befinner seg i familiesfæren eller den offentlige sfære. Som nevnt ovenfor, blir innholdet i en celle påvirket av det den tar inn og det den velger å støte ut som søppel eller avfall. Dersom vi i dette tilfellet definerer cellen som en enkeltperson og familien som en tett koalisjon av celler (i analogi til en manet), vil den ene cellens endring (individualisering, eventuelle sekularisering) påvirke resten av klyngen (foreldre og øvrig familie) til enten å forandre seg langs de samme linjer, eller støte ut fremmedelementet som nå er definert som gift. Hoem dokumenterer begge typer av prosesser i sitt materiale.

Med dette forlater vi osmosemetaforen for denne gang. Osmose handler om prosess, kompleksitet og grenser som er faste, men relasjonelle og i stand til å åpne eller lukke seg etter forgodtbefinnende. Metaforen kan vise seg å være mer fleksibel og velegnet enn andre begreper som er i bruk når målet er å forstå dynamikken mellom åpenhet og lukkethet, både når det gjelder sosiale og politiske forhold som grensekontroll og gruppeintegrasjon, og med tanke på kulturell flyt legger begrepet osmose ingen føringer med hensyn til hva slags mening som flyter og hvordan den artikuleres med det som allerede er innenfor celleveggene.

Systemteoretikeren Gregory Bateson var levende opptatt av både biologi og grenser, men han skrev ikke om osmose. Derimot skrev han om kunst. I en såkalt metalog, altså en dialog om kommunikasjon, der hans delvis fiktive syv år gamle datter Mary Catherine Bateson er samtalepartner, lar han henne kommentere tegning. Hvorfor har ting og mennesker omriss på bilder, spør hun, når de ikke har det i virkeligheten? Faren svarer ved å vise til William Blake, som et sted skrev: 'Vise

menn ser omrissene, og derfor tegner de dem.’ Men et annet sted skrev Blake: ‘Gale menn ser omrissene, og derfor tegner de dem.’ (Bateson 1972: 27–33)

* * *

Et alternativt perspektiv: Entropiresistens

I *Nations and Nationalism* skriver Ernest Gellner (1983) om ‘entropiresistente grupper’ at de er folk som ikke lar seg integrere i nasjonene. Det kan skyldes religion, rase, kulturell annerledeshet eller geografisk isolasjon. Det er disse gruppene som senere blir minoriteter. Ut fra kompleksitetsperspektivet som ligger til grunn for denne boken, lar det seg ikke gjøre å definere bestemte, navngitte grupper som entropiresistente uten å spesifisere i hvilket henseende de unndrar seg inkludering. Det er mange stier inn i et sammensatt samfunn som det norske, og det er få som går opp samtlige, men enda færre som ikke følger noen av dem.

Derimot kan det være fruktbart å identifisere entropiresistente trekk, altså former for særpreg som både vanskelig lar seg jevne ut og oppfattes som uforenlige med samfunnets normative og organisatoriske fundament. Dersom en navngitt gruppe for eksempel nekter å betale skatt, er den bare entropiresistent i én forstand, men det er nok til å forårsake konflikt. En gruppe som klarer å leve pengefritt gjennom selvberging er derimot entropiresistent på en måte som i prinsippet er forenlig med samfunnets verdier.

En type kontrast som ofte nevnes i analyser av kulturelt komplekse samfunn preget av transkontinental innvandring, har å gjøre med forholdet mellom Gemeinschaft- og Gesellschaft-verdier. Kontrasten kan omtales som tradisjonell versus moderne, ‘vi’- og ‘jeg’-kulturer, universalistiske versus partikularistiske moraloppfatninger, individualisme versus kollektivism og så videre. Forskingen har lenge vist at slike kontraster er for grovkornede til å være nyttige i komplette samfunnsanalyser; et eksempel fra dette kapitlet er sjiamuslimene, som representerer en klart individualistisk og universalistisk holdning til moral og religion, men som samtidig tilhører etniske minoriteter der slektskapsorganisasjonen er sterk og ofte overstyrer individuelle ønsker. Likeledes er det vanlig å påpeke at etnisk norske på ingen måte er styrt av universalistiske normer i all sin gjøren og

laden, men forskjellsbehandler systematisk på bakgrunn av persipert likhet, slektskap og bekjentskap.

Ikke desto mindre er det også lett å finne eksempler der to oppfatninger av moral og person står mot hverandre i direkte konfrontasjon. Det kanskje mest iøynefallende eksempelet har å gjøre med forståelser av ære og skam, og disse verdienes forankring i slektskapsorganisasjon.

Æresdrap forekommer i flere verdensdeler, fra Latin-Amerika til Afrika, men er i dag blitt sjeldne i Nord-Europa, noe som har en klar sammenheng med individualismens hegemoni. Det er ikke lenger slik i nordeuropeiske Gesellschaften at familiens overhode har et overordnet ansvar for familiens ære, eller at en datter kan bringe skam over familien på en slik måte at det bare kan gjøres godt igjen med vold eller andre drastiske tiltak. Affektdrap begått i fylla på grunn av mistanker om utroskap nærmer seg nok æresdrap selv om de er rent individuelt motivert, men de kan ikke vise til kulturelle normer som tilsier at de under bestemte betingelser kan være akseptable. Derfor er *crimes de passion*, som riktignok fikk særbehandling i det franske rettsvesenet inntil ganske nylig, noe annet enn æresdrapene av den typen Unni Wikan (2008a, 2008b) har forsket på i flere år.

Wikan beskriver fem tilfeller av æresdrap fra Skandinavia i stor detalj, og viser hvordan både rettferdighetstolkningen og personforståelsen hos dem som har begått drapene, skiller seg fra dem som er dominerende i Nord-Europa. Alle de drepte er unge kvinner som har brakt skam over familien ved å foreta livsvalg som er i strid med de gjengse ideene om en ærbar kvinnes plikter. Stort sett har motivasjonen å gjøre med sex og forbudt kjærlighet, og kan føres tilbake til menns kontroll over kvinners seksualitet og forplantning i mange tradisjonelle samfunn. Wikan beskriver imidlertid en sikkerhetsventil som mange menn tyr til dersom de mistenker at kvinner de kontrollerer (søstre, døtre, koner) ikke oppfører seg ærbart, nemlig å late som om man ikke vet noe. Dersom ryktene blir offentlige, er situasjonen å sammenligne med en utfordring til duell. Da må man ta affære, selv om det er få som tyr til drap. I dagens Norge er kjærlighetsekteskap blant innvandrere fra Midtøsten og Sør-Asia blitt ganske utbredte. Kompromisser finner sted, og mange justerer sine oppfatninger om ære og skam til sin nye sosiale virkelighet. Eksemplene Wikan beskriver er interessante ikke så mye fordi de er representative (hvilket de ikke er, iallfall i sin konsekvens), som ved at de presist anskueliggjør en form for

entropiresistens i det komplekse norske samfunnet av 2010: Grensen for kulturell anerkjennelse, komplementaritet og dialog går der individets autonomi ikke lenger aksepteres.

Det neste spørsmålet er om æresdrap kan stanses ved at de ansvarlige straffes ekstra strengt. Svaret er sannsynligvis nei. Fra et kompleksitetsperspektiv er holdningskampanjer heller ikke tilstrekkelige. Det er nye erfaringer som endrer holdninger, og jo lenger minoriteter i Norge deltar i den individuelle konsumerismen, det individualiserte og delvis kjønnsblinde arbeidsmarkedet og det meritokratiske utdanningsvesenet, desto mindre er sjansen for at tradisjonelle begreper om ære og skam, som springer ut av en førstetlig, slektskapsbasert, patrilineær og patriarkalsk sosial organisasjon, vil kunne overleve. Ved fortsatt migrasjon fra slektskapsbaserte samfunn vil situasjonen naturligvis være en annen.

Æresdrap er et dramatisk eksempel. Faktum er at alle grupper, for å opprettholde sin kollektive identitet og sine grenser utad, må ha et element av entropiresistens. Imidlertid er de fleste former for entropiresistens fullt ut forenlige med fellesnevnerne i et komplekst samfunn basert på en individualistisk personforståelse, og den moralske logikken som ligger til grunn for æresdrap er ikke. Akkurat på dette punktet synes det som om en av samfunnets ytre grenser kan trekkes med en ganske bred pensel.