

CICILIE FAGERLID

# Antropologi uten radikal annerledeshet: når informantens og antropologens kunnskapsprosjekter konvergerer

## Abstract

**Anthropology without radical difference:  
When the informants' and the anthropologist's  
knowledge projects converge**

«Why do you want to study British Asians?» potential informants asked me in a polite but firm manner, as if posing the question was part of a compulsory initiation ordeal. I soon realised that their concern was not why I, white and Norwegian, wanted to study *them*, but rather *how* I would study them. This article presents a field where postcolonial subjects know their *Orientalism*, and consider *Power/Knowledge* and academic theories of «the second generation» as significant dimensions of their identity formation. Drawing on ethnography from fieldwork among second-generation British Asians in London, I discuss the ways in which the worldview of the informant converges with the theoretical perspectives of the anthropologist. I question whether the notion of «radical Otherness» is worth retaining, methodologically as well as theoretically.

REPRESENTATION |  
«STUDYING UP» | THE CULTURE CONCEPT |  
EPISTEMOLOGY

**H**va skjer med antropologisk kunnskapsproduksjon når informantenes verdensbilde ikke bare skaper resonans med antropologens emiske livsanskuelse, men konvergerer med – ja endog inkorporerer akademisk refleksjon? <sup>1</sup>

Empirien i denne artikkelen er hentet fra mitt feltarbeid blant andregenerasjons britiske sørsiater i London i 1999. Dette feltet skiller seg ut fra endel andre steder antropologer drar ved at informantene er særdeles velstuderte – og da velstuderte innen nettopp de samme vestlige, akademiske tradisjonene som antropologen selv. Potensielle informanter kunne gjerne spørre antropolognovisen om hun skulle bruke Foucault på dem, eller de kunne anbefale henne å lese Frantz Fanon når hun avslørte manglende kjennskap. Novisen opplevde flere situasjoner hvor hun var «studying up» også på nyere teorier om sentrale temaer for hennes eget prosjekt, som representasjon og identitetsdannelse. En samtale med Suki eksemplifiserer hvordan informantene vevde slik kunnskap inn i sin selvforståelse og selvpresentasjon. Suki var i slutten av tjuårene og hadde studert litteratur – blant annet engelsk, amerikansk og afrikanskamerikansk.

Da jeg tok min første grad var jeg veldig opptatt av identitetsspørsmål. Jeg elsker James Joyce og hele modernismen – nettopp fordi den handler om sammenbrudd av tradisjonell identitet og tradisjonell autoritet. Vi går i retning av en mye mer fragmentert epoke. Dette har etterkrigstidens kunst og kultur gitt oss, og det begynte omtrent der. Da jeg leste *Portrett av kunstneren som ung mann* kjente jeg meg igjen på så mange nivå. Denne unge iren, hele familieopplegget, og hans forpliktelser til slekt og kirke. Angående nasjon også, gjennom at boka tok opp spørsmål rundt min nasjonalitet – hvor tilhører jeg.

Hun forteller videre hvordan hun begynte å interessere seg for feminisme og kjønnsidentitet. Etter hvert kom hun også til tematikken rundt postkolonial identitet, fordi, som hun sa, «det gav mest resonans til min situasjon. Hvor jeg befant meg på personlig nivå har løpt parallelt med min bruk av academia som redskap til å utforske tingene på et abstrakt nivå.»

Interessant nok ble Joyces roman også trukket fram av en annen informant, helt uavhengig av Suki. Som samfunnsviter og muslim la hun vekt på likheter mellom katolisismen og islam, og mellom irenes sosiale posisjon og sin egen – mange av vennene hennes var irer, og broren var sammen med en irsk jente. Begge disse unge kvinnene brukte både fag – samfunnsvitenskap og litteraturteori – og skjønnlitteratur til å forstå seg selv. Som mange andre mennesker i dag, blant annet de samiske informantene til Kjell Olsen (1997) og Arild Hovland (1996), mente Suki det var en nær forbindelse mellom valg av studier og egen identitetsutforming.

Denne kontinuiteten mellom akademisk kunnskap og *native theory* vil jeg knytte an til to debatter om legitimiteten i antropologisk kunnskapsproduksjon. Den ene er de senere års tilløp til debatt om tilbakeføring av antropologisk viten til dem forskningen handler om: Hva skjer med antropologien når den møter sin egen kunnskap i døra? Dette skal jeg komme tilbake

til. Først spør jeg; hva skjer i forholdet mellom antropolog og informant når samfunnsvitenskapens selvpisking fra åttitallet – representasjonskrisen – har blitt *native theory*?

### Representasjonskrisen som sosialt faktum

Selv beduiner i ørkenen nå til dags vet at «kunnskap er makt». En av Lila Abu-Lughods informanter forklaret henne nettopp dette, og la til at grunnen til at britene og amerikanerne skulle vite alt mulig om dem, var for å være i stand til å herske (Abu-Lughod 1989:267). Analfabet som han var, var han sannsynligvis uvitende om sin regionale nabo Edward Saids arbeider. I en verden hvor ørkenbeduiner tenker i foucaultian-ske baner er det ikke til å undres over at andre-generasjons britiske sørsiasiter – postkoloniale subjekter, *par excellence* – i London – imperiets gamle metropol – også kjenner sin orientalisme og makt/kunnskap.

Den i utgangspunktet akademiske problematikken rundt representasjon utgjorde i London et konkret sosialt faktum som jeg måtte forholde meg til for å få tilgang til feltet. På slutten av forrige tiår var store deler av det britiske samfunnet preget av en – sett fra et norsk ståsted – iøynefallende politisk inspirert selvransakelse. I Londonbokhandlene ble den kolonibefengte sosialantropologien skviset ut i skyggene av brede hyllemetre med selvsikker *cultural studies*-litteratur. Begrepet 'institusjonell rasisme'<sup>2</sup> dukket opp i stadig nye avsløringer i pressen. På tv kombinerer britiskasiatene i komiserien *Goodness, gracious me* selvironi med politisk satire over stereotyper og fordommer på måter som får Shabana Rehman til å virke utdatert og ureflektert. Representasjon var et av de store temaene både i media, blant folk og i academia. Begrep som «positive role-modelling», «negative stereotyping» og «cultural appropriation» eller «cultural theft» var på samme tid fagtermer, mediasjargong og hverdagslige forståelsesrammer. Representasjonskri-

sen var praktisk talt nærmest nedfelt som *native theory*.

Mine informanter tilhører den lokale britiske kategorien 'Asian' som lenge hadde vært sterkt stereotypifisert. 'Asiatene' i Storbritannia hadde ikke vært assosiert med tøffe ting som gjengkriminalitet. Alt tøft og kult innen klesstil, musikk og holdning var det de 'svarte' som sto for. 'Asiatene' hadde angivelig stort sett sittet hjemme og gjort lekser eller hjulpet mor og far i butikken på hjørnet, mens alle de andre barna var ute og hadde det gøy. Om ikke alle informantene mine hadde følt disse stereotypiene på kroppen, hadde mange av dem minner fra barndommen om ubehjelpelig rasistiske tv-programmer. Nå hadde representasjonene endret seg. Mange jeg snakket med understreket betydningen av at svarte og asiater nå var synlige på arenaer i samfunnet hvor de tidligere hadde vært fraværende eller usynlige. Som eksempler på en positiv utvikling trakk mange fram visse prominente fargede nyhetsoppleser og anerkjente britiskasiatiske musikere, mens mangelen på asiatiske fotballspillere i toppdivisjonene ble av flere ansett som et problem.<sup>3</sup> Rollemodeller og stereotypiknusing ble altså hyppig kommentert. Andre gjennomgangstemaer var det positive og negative ved at hinduenes *bhindi* (merke i pannen) hadde blitt trendy og at Madonna og Cherie Blair pyntet seg i sari og shalwar kameez.<sup>4</sup>

Representasjonenes makt var altså et velkjent faktum i Storbritannia. I den gamle kolonimakten hadde imperialisme, orientalisme og institusjonalisert rasisme blitt hverdagsbegreper i en helt annen grad enn i Norge. Med denne bakgrunnen skjønner vi at spørsmålet om hvorfor jeg ville studere «dem» ble et obligatorisk ritual jeg måtte gjennom hver gang jeg traff et av «objektene» for mitt prosjekt. Slik jeg raskt lærte feltet å kjenne handlet dette spørsmålet i mindre grad om hvorfor jeg, som hvit og norsk, ville studere dem, men heller om *hvordan* jeg ville studere dem. Både «victim», «problem» så vel som

«exciting» og «exotic» var velkjente stereotypier på den tiden, som de betegnede ville ha seg forbedt.

Slik danner tilbakeført samfunnsvitenskapelig refleksjon – kort sagt orientalisme, makt/kunnskap og representasjonskrise – et nåløye denne samfunnsviternovisen måtte igjennom. Det hadde vært interessant å se hva som hadde skjedd hvis Åsne Seierstad hadde måttet gjøre rede for sitt syn på kvinnefrigjøring for hele bokhandlerens hushold i Kabul før de ville prate med henne – slik mine informanter i London høflig avkrevde meg en redegjørelse for min interesse for dem.

Dermed synliggjør og framtvinger disse innformatene en stillingstagen til en problemstilling jeg vil hevde gjelder all antropologi: Hvis noen informanter ønsker å ha på det rene perspektivet til den som skal skape representasjoner av dem, kan vi kanskje gå ut fra at andre ville hatt den samme holdningen. Så fremt de hadde skjønt konsekvensene av kunnskapsproduksjonen om dem like godt som Abu-Lughods beduin.

### «Studying up» der konstruktivisme er *native theory*

Informantene mine var altså svært så selvrefleksive om egen identitetsutforming og vel bevidnet i hva man kan kalle en postmoderne livsanskuelse. Jeg følte som nevnt at jeg «studerte oppover» på flere områder. Mye annet enn sosialantropologi og kontemporær samfunnsteori diffuserer som kjent over Nordsjøen til oss. Populærkultur, blant annet – som var en viktig del av mitt felt. Det var for eksempel ikke forventet at en provinsbeboer som meg skulle kjenne til subtile forskjeller mellom ulike teknologiske musikkformer – noen av informantene fortalte om eksotiske ekskursjoner til klubber i Europas utkantområder som København og Amsterdam, hvor de hadde fått erfaring hvor popmusikkens vugge måtte ha vært. Jeg hadde altså mye å lære av mine informanter – innenfor felter hvor det hersker nærmest universell enighet

om vurderingskriteriene. Dette preget sikkert mange av relasjonene.

I tillegg til å være ansett som popkulturens forpost i Europa, vil mange også hevde at Storbritannia leder an i utviklingen av det flerkulturelle samfunn i denne delen av verden. Forestillingen om at Norge «ligger etter» Storbritannia i denne utviklingen er utbredt både i Norge og England, noe forøvrig også jeg la vekt på i prosjektbeskrivelsen min før jeg dro. Mange blant minoritetene i Storbritannia var – iallfall i 1999 – tilnærmet stolte av at hjemlandet deres hadde «kommet lengre» enn de fleste andre land på dette området. For eksempel mente mange muslimer, inkludert de mer religiøse, at det var bedre å være muslim i England enn i Egypt. I både Oslo og London var det altså en vanlig antagelse at jeg hadde reist til London for å studere i hvilken retning det flerkulturelle Norge kunne utvikle seg. Det er utvilsomt en faglig interessant situasjon antropolognovisen opplever i de tilfellene hun føler at informantene sitter med bukten og begge endene i hennes antropologiske prosjekt – de har dataene, de har de «emiske» begrepene og sannelig har de ikke også gode forslag til teoretikere hun bør bruke i fortolkningen.

Dette synet på Storbritannia som viderekommen i minoritetsspørsmål har en parallell i mange av informantenes syn på seg selv som nybrottspersoner. De følte at ingen hadde utformet en kjønnsidentitet, en britisk muslimsk, en bengalskbritisk, en mors-, fars-, datteridentitet, en identitet som sykepleier eller politikvinne, som deres før. Nettopp på samme måte som London var – og ble oppfattet som – en spydspiss i utviklingen mot et nytt samfunn, så informantene mine på seg selv som en avantgarde fra både et europeisk og et sørasiatisk perspektiv. Mye av deres identitetsdannelse gikk ut på selv å uttrykke nye, til da uartikulerte, kroppslig erfarte kosmopolitiske blandinger. Som Suki selv formulerte det da hun forklarte hvorfor hun hadde satset på en karriere innen

media: «Det er mange tema vi må ta fatt i, i forhold til den generasjonen vi er. Visse følelser og erfaringer må artikuleres.» Slike artikuleringer – gjennom musikk, andre kulturelle uttrykk, og etter hvert også språkliggjøring – er i ferd med å bringe med seg et paradigmeskifte i forskningen på andregenerasjonen.

Dette paradigmeskiftet skal ikke utdypes her, utover at det er verdt å merke seg at andregenerasjonens erfaringer bare så smått begynner å bli begrepsfestet i faglitteraturen. Dette spriket mellom erfaring og teoretisering kunne i noen tilfeller gi pussige utfall, som hos min beleste informant Suki:

Jeg hadde en hvit middelklassevenninne som jeg pleide å spille tennis med hver søndag. Hun var fra en totalt forskjellig verden. Hun hadde gått på privatskole, jeg var fra offentlig ungdomsskole. Hennes far var søkkrik, jeg var fra [en arbeiderklassebydel]. Vi var veldig, veldig, veldig forskjellige. Jeg husker at hun spurte meg om jeg planla å bo hjemme fra da jeg skulle begynne på universitetet. Jeg sa nei, «jeg har tenkt å reise hjem hver helg.» Hun svarte, «uansett hva du gjør må du hevde uavhengigheten din. Du må vise at du kan overleve hjemme fra.» Og jeg husker at jeg dro hjem den første helga på universitetet. Fordi, det var det jeg måtte gjøre. Det var min plikt. – Jeg føler nå at min uavhengighet kan utarbeides rundt dette på et vis. Så jeg kom og gikk, kom og gikk. Etter hvert begynte jeg å bli skikkelig stressa uten å ane hvorfor. Faktisk så begynte jeg å gå i terapi – nå kan jeg nesten ikke tro at jeg gjorde det! [hun høres sjokkert ut over seg selv] – fordi jeg følte meg så forvirret. Først flyttet jeg hjemmefra, så begynte jeg å leve et helt nytt liv. Hele opplegget; å forsøke å forene det ene med det andre. [...] Etter terapitimen, på vei ut igjen, innså jeg at... – Før hadde vi uttrykket «mellom to kulturer». Du vet, når du er helt forvirra i hodet. Jeg tror jeg leste så mye om det at jeg etter hvert trodde på at det gjaldt meg – Men

så, til slutt så tenkte jeg bare, vent litt, jeg er ikke forvirra. Jeg er ikke føkka i hodet. Det er bare meg som forsøker å forene min egen, sanne eksistens.

Vel, jeg leter fortsatt etter balansen, men jeg vet hva som må til, og jeg synes det er mye greiere nå. Det som er bra er at innen academia nå, så har det vært en dreining bort fra å analysere oss som mellom to kulturer. Nå er det mer; vi kan ta innover oss vår doble arv og vår doble identitet, hevde dem og være stolt av dem. Det handler ikke om å være føkka lenger.

Suki leste altså på seg en så kraftig forvirring over å være «mellom to kulturer» – som en stund var det rådende paradigmet om andregenerasjonen – at hun endte opp hos psykolog. Kanskje høres hun usedvanlig poengtert og veloverveid ut, men for meg var poengene hennes velkjente fra mange av de andre oppvekstberetninger jeg hørte. Elementene i dette faste narrative gikk ut på at etter en sorgløs barndom ble fortelleren i ungdomstiden oppmerksom på at han eller hun svitsjet mellom ulike verdssystemer. Denne «kodevekslingen»<sup>5</sup> gikk gjerne over i å bevisst tøyte grenser og å formulere egne synteser. Syntesene kunne dreie seg om alt fra klesstil til religionsutøvelse via musikkproduksjon eller uortodokse karrierevalg. Slik «*carving out middle ground*»-tilnærming gikk greit helt til de begynte å føle at den ene siden begynte å stille et ultimatum – svært ofte gjaldt det ekteskap og barn. Denne alvorlige, men ofte fruktbare prøven «den gylde middelvei»-strategien ble utsatt for da, er heller ikke tema her (se evt. Fagerlid 2001).

### Tilbakeføring som del av kunnskapsutviklingen

Sukis fortelling er et særdeles slående eksempel på at formidling og tilbakeføring til de det gjelder har blitt en del av premissene bak kunnskapsutviklingen innen academia. I sine bidrag

til tilbakeføringsdebatten, i blant annet Norsk antropologisk tidsskrift og antologien *Nære steder, nye rom*, diskuterer Marianne Gullestad forskningsformidling innenfor en allmenn demokratisering av samfunnet (Gullestad 1999, 2003). Akademisk kunnskap for kunnskapens egen skyld har mistet sin kraft (uskyldig har den vel aldri vært), og ensidige monologer er ikke (lenger) god folkeopplysning. Nå, sier Gullestad, må omtale sees som tiltale og samtale. I parentes bemerket er det interessant at «samtale» ble lagt til i andre, bearbejdede utgave av hennes artikkel. Den kom fire år etter første versjon, og viser kanskje en ytterligere demokratisering av akademisk kunnskap. Gullestad fikk jo selv veldig tydelig merke at omtale raskt ble gjort til samtale – og ikke bare tiltale – i den såkalte Shabana/Gullestad-debatten (sensommeren 2002). Gullestads argument opplever jeg som både deskriptivt og normativt. Muligheten – eller faren? – for formidling og tilbakeføring, må sees på som en del av kunnskapsproduksjonen.

Så la oss se litt nærmere på hvilken kunnskap som blir tilbakeført. Lila Abu-Lughod hevder at begrepet «kultur» – og det perspektivet på verden det impliserer – har vært, og er, et redskap innen antropologien for å skape «den andre» (Abu-Lughod 1991). Denne tradisjonelle antropologiske forståelsen av kultur som Abu-Lughod kritiserer, har blitt tatt opp og brukt av mange utenfor academia som gjerne har forstått «kultur» som enda mer avgrenset, homogent og stillestående enn antropologene selv. Ikke bare etnografiske beskrivelser av kulturelementer, men også forståelsen av «kulturer» som mer eller mindre avgrensede og lukkede verdensbilder/fortolkningsrammer har altså blitt ført tilbake igjen til de omhandlede. Opplevelsen Suki forteller om, er en konsekvens av dette antropologiske synet på kultur – det fins avgrensede kulturer som mennesker kan havne mellom. I grenseprosessene mellom etniske grupper flokker forvrengninger av denne oppfatningen av kultur – «kultur» kan ifølge *native theory* både

forurenses og den kan stjeles (Harrison 1999). Et slikt syn er ikke uvanlig blant en del av foreldrene til andregenerasjonen jeg studerte. Noen av dem var redd for å «miste barna sine til den engelske kulturen» hvis de for eksempel valgte «feil» ekteskapspartner. En lignende forståelse av kultur fins blant enkelte forskere og uttrykkes i begrepet «*the right to exit*» – retten til å forlate en kultur.

Hvis vi skal følge Gullestad, bør vi altså tenke på kunnskapsproduksjon som tiltale og samtale. Da er det ikke likegyldig hverken hva vi samtaler om eller fra hvilket perspektiv vi presenterer det. Etter representasjonskrisen tar som kjent ikke de betegnede imot hva som helst. De innfødte er ikke lenger innesperret i fengsler av våre begrep, slik Arjun Appadurai en gang påpekte (Appadurai 1988). Suki var et øyeblikk fanget i betegnelsen «mellom to kulturer», men hun hadde heldigvis også fått med seg perspektiver til å bryte seg ut igjen på egenhånd.

En av stereotypiene om britiskasiater er som nevnt at de har sittet hjemme og gjort mye leker. Mange av mine informanter passet faktisk godt inn i dette bildet – jeg fikk høre den ene fortellingen etter den andre om en barndom tilbrakt på det lokale biblioteket. Da Suki satt bøyd over bøker «om alt mulig» fra morgen til kveld i skoleferiene, opplevde hun det som en flukt fra forstadslivet. Men, la hun til, kunnskap var jo også makt – slik hun husker det sto inngravert i bibliotekstrappa. De tilbakeførte perspektivene – fra litteraturteoretiske, feministiske og postkoloniale studier – som Suki kom seg ut av begrepsfengselet med, inneholder for det første, i kjølvannet av representasjonskrisen, en politisk rett – nærmest en plikt – til å definere seg selv. Men også, for det andre, et teoretisk perspektiv som sier at det å kjempe mot definisjonsmakt og til en viss grad utforme sin egen identitet faktisk er en ontologisk mulighet. En annen informant fortalte om hvor vesentlig nære venner, samtale og det å omgi seg med de rette menneskene hadde vært i hennes bestrebelse på å utvikle en egen

identitet, samt ikke minst for det hun omtalte som «et opprør mot det som var forventet» av henne. Ikke overraskende var dette en psykolog, som nå tolket sitt eget identitetsprosjekt i lys av sosialpsykologi.

Mye antropologisk litteratur tar for seg hvordan mennesker – om det dreier seg om samer eller hawaiiere – lager *kostom* av etnografiske beskrivelser om dem selv. Om ikke samfunnsvitere er primordialisister lenger er i hvert fall folk selv det, synes eksemplene å vise, slik de essensialiserer og tingliggjør tradisjoner og kulturelementer. Empirien i denne artikkelen viser en helt annen form for tilbakeføring. Her er det akademisk teoriutvikling de innfødte gjør bruk av i sin identitetspolitikk. Teoriene det er snakk om er snarere konstruktivistiske, poststrukturalistiske og postkoloniale enn primordialistiske føde for etnopolitikk. En slik kontinuitet mellom informantenes verdensbilde og antropologenes teori er viktig å dokumentere ikke bare for å kartlegge verdens mangfold. Den ansporer også til ny teoriutvikling innen antropologi, knyttet til Gullestads spørsmål – «kunnskap for hvem?» (Gullestad 1999; 2003).

Det kan nemlig være på sin plass å spørre seg om de teoriene om kulturelle prosesser vi beskriver fanger inn kompleksiteten i erfaringen til de som føler at dette gjelder dem (for gjør de det ikke, kan folk havne i terapi, som vi har sett). Her er en testcase fra en student på førstesemester i sosialantropologi – også løst knyttet til refleksjonene til Randi Kaarhus fra å undervise i for eksempel Evans-Pritchards hekseriversjon for sør-sudanesere med egen kjennskap til hekseri (Kaarhus 2003). Denne studenten syntes en beskrivelse av utforming av samisk identitet av Arild Hovland fra 1996 var merkelig; hvorfor følte de at de måtte velge mellom norsk og samisk?<sup>6</sup> Hvorfor tenkte de ikke at det gikk an å være begge deler? Barths (1994) beskrivelse av kulturelle prosesser virket mye mer overbevisende og mer i tråd med hvordan hun selv tenkte om egen identitet... Det er nærliggende å spør-

re seg om de unge samene i artikkelen faktisk opplevde en slik sterk enten-eller dikotomi, eller om Hovlands beskrivelse rett og slett ikke var presis og kompleks nok (Hovland 1996).

Antropologi uten radikal annerledeshet  
En antropologi basert på et kulturbegrep som skaper «den andre» kan neppe sies å være kunnskap for denne «andre». Informanter som vet de sitter med bukten og begge endene innenfor en akademisk virkelighetsforståelse vil neppe finne seg i å samtale på denne måten. Ikke umulig vil de føle seg mer som omtalt enn som verdige tiltale- og samtalepartnere. Responsen på tilbakeføringen av antropologiens kulturbegrep – som i orientalisme og «mellom to kulturer» – har i denne artikkelen nettopp vært at «den andre» nekter å la seg betegne.<sup>7</sup> Ikke kjenner den seg igjen som «den andre» heller – ei heller i «vi-et» som utgjør dens motsatt, for den del. Skal vi da forstå «den andre» – representert av Suki – i en gråsone mellom «vi» og «de andre», slik Lila Abu-Lughods (1991) «halfie»-begrep impliserer? Kanskje for et tiår eller to siden ville det være en riktig karakteristikk. I det postkoloniale London virker den tenkningen utdatert<sup>8</sup> (slik skillet mellom «engelsk» og «Commonwealth-litteratur» Salman Rushdie (1991) en gang kritiserte forlengst er gjort til skamme).

I et felt hvor det er kontinuitet mellom informantens og antropologens selvforståelse, verdensbilde og til og med kunnskapsprosjekter, hva skal vi da si til dem som hevder at antropologi forutsetter en forestilling om radikal annerledeshet? Er antropologi umulig i feltet jeg beskriver? Eller, tvert imot, kan disse eksemplene på kulturell kontinuitet gi inspirasjon til nye måter å tenke om antropologi? Må ferske antropologistudenter lære at:

Antropologiens virksomhet hviler m.a.o. på en forestilling om radikal annerledeshet. [...] Vi er ikke uenige i hans [Edward Saids] tolkning,

men vi vil hevde at orientalisme i en mer generell forstand er noe som de herskende makter har foretatt seg til alle tider og i alle verdensdeler. Videre vil vi også hevde at en slik måte å begrepsfeste verden på ikke er et spesielt antropologisk eller vestlig fenomen, men snarere universelt. I de fleste samfunn finner man klare ideer om kategorien «oss» – en avgrenset gruppe som representerer de sanne og gode mennesker – til forskjell fra naboen – «dem» – som representeres i bilder av både annerledeshet og underlegenhet. For antropologer er altså ikke problemet at slike operative skiller lages, men snarere hvilke meninger som blir tillagt dem; av antropologene selv, av de som studeres og av leserne av de endelige antropologiske tekster. Som vi allerede har antydnet, er skillet en nødvendig forutsetning for forskningsvirksomheten (Howell og Melhuus 1994:17).

Hvis – punkt en – antropologiens epistemologiske grunnlag hviler på en forutsetning om radikal annerledeshet og – punkt to – dette epistemologiske grunnlaget tilbakeføres til blant annet mine informanter og alskens andre «halfies» – hva – punkt tre – skjer da med disse menneskenes verdensanskuelse og selvforståelse? For mange antropologer er denne radikale annerledesheten tross alt bare et faglig redskap, men hva med menneskene som blir nødt til å leve med dette som et slags «jeg forestiller meg selv og min tilværelse som bestående av mange radikalt annerledes deler...»? Ett mulig utfall er at alle er dømt til å havne mellom en hel masse kulturer – en prosess som bare vil fortsette og fortsette... Heldigvis ser ikke denne dystopien ut til å stemme med hvordan Suki og andre opplever virkeligheten sin. Så hvis vi da ikke tar denne strukturalistiske versjonen av menneskelig tenkning – altså at all tenkning er grunnet i gjensidig utelukkende kategorier som «vi» og «de andre» – som det hele og fulle fundament for det antropologiske prosjekt, men legger til at ideen om grenseoverskridning – identifikasjon,

glidende overganger og delvise overlappinger – også ser ut til å være universelle tankeprosesser (Shore 1996:183–4), vel så, vips, har vi et nytt epistemologisk grunnlag for kunnskapsproduksjon og verdensanskuelse.

Fortsatt er det en lang vei å gå for mine famlende informanter, i deres streben etter å – i deres egen metaforbruk – «*chart new territory*», «*carve out a middle ground*» og «*reconcile my true existence*». Rundt seg er de fortsatt omgitt av antropologi basert på forestillinger om radikal annerledeshet og folketeorier om avgrensede og gjensidig utelukkende kulturformer.

Mellommenneskelig resonans som metodisk tilnærming – basert på tanken om at siden vi alle er mennesker vil vi kunne forstå hverandre – blir vektlagt av mange antropologer, blant annet Unni Wikan. I tillegg vil jeg hevde at oppmerksomhet rundt overlapping og kontinuitet mellom verdensbilder – altså mellom kulturelle fortolkninger av våre (allmenmenneskelige) erfaringer – også må være del av det antropologiske prosjektet. Lila Abu-Lughod er en av dem som har foreslått strategier for å motvirke kulturbegrepets totaliserende, avgrensede og fastfrysende favntak. Hennes tilnærming til antropologiens orientalismeproblem korresponderer med Arjun Appadurais streben etter nye former for sammenligning innen faget. Appadurai avslutter sin *Putting hierarchy in its place* med å si at vi må utarbeide en analytisk tilnærming som avdekker mangfoldet av delvis overlappende konfigurasjoner av likhet og forskjell (Appadurai 1988). – Slik to av mine informanter identifiserer seg med livssituasjonen til en ung irsk katolikk i *Portrett av kunstneren som ung mann*. Appadurai og Abu-Lughod er på ingen måte alene i sin søken etter å utvikle en antropologi uten radikal annerledeshet. Sørafrikanske Adam Kuper konkluderer sin (mildt latterliggjørende) gjennomgang av kulturanthropologiens kulturbegrep med en lignende løsning: Hvis vi deler opp en «kultur» i dens mindre bestanddeler kan vi lett se hvordan de adskilte bitene er knyttet til bestem-

te administrative, økonomiske eller lignende arrangementer (Kuper 1999:246). Slik unngår vi en kulturteori som vektlegger grenser og forskjeller heller enn hva vi har til felles (*ibid.*:247). – Kanskje omtrent slik Suki knyttet den unge kunstnerens livssituasjon til politiske, økonomiske, kulturelle og sosiale forhold i Irland i begynnelsen av forrige århundre og reflekterte over paralleller til sin egen tid.

### Praksis hinsides begrepsfesting

Denne artikkelen har handlet om et ekstremt eksempel på overlapping og kontinuitet mellom verdensbilder – nemlig kontinuitet mellom *native theory* om identitetsdannelse og akademisk viten. Empirien er hentet fra et samfunn hvor tilbakeført akademisk kunnskap utgjør et vesentlig sosialt faktum. I dette feltet er det åpenbart at samtale og tiltale utgjør en sentral del av den antropologiske kunnskapsproduksjonen. Etter at tilbakeføring har blitt en slik realitet man ikke kan lukke øynene for, blir det maktpåliggende å dokumentere variasjonen i hva «de» «vi» skriver om plukker med seg av akademisk kunnskap. For «de» der ute interesserer seg vel ikke bare for å tingliggjøre kastom?

På æresforelesningen på Norsk Antropologisk Forenings årskonferanse 2004 snakket Fredrik Barth om at samfunnsvitene nødvendigvis må reifisere for å holde fast fenomenene vi studerer, slik alle mennesker reifiserer for å fortolke sin egen situasjon. Men, minner han oss på, mennesker – altså informanter liksom antropologer – vet til tider bedre og har praksiser som overgår reifiseringene. Suki oppdaget også etter hvert at benevninger bare var benevninger, og at praksis fantes hinsides begrepene. Hennes erfaringer, handlinger og følelser kunne med fordel forstås på en annen måte enn gjennom enkel begrepsfesting som «mellom to kulturer». Hennes praksis overgikk en enkel dikotomisering mellom plikt og uavhengighet, hjemme og ute, panjabi og engelsk, sikhisme og Church of England.



Sagt litt enkelt; det å bli betegnet som andre-generasjons britiskasiat vil ikke si at man utformer et «britisk» og «asiatisk» liv. Snarere betegner det helt nye måter å utforme «britiske» så vel som «asiatiske» liv på. En av de mest sentrale empiriske undersøkelsene i dette feltet var å se hvordan representasjoner av «kultur» – både som «summen av observerbare mønstre» og som «ideene som ligger til grunn for en slik møsterdannelse» (Barth 1994) – fikk betydning for livene til menneskene de innbefattet: Hvordan ble «britisk» eller «asiatisk kultur» tingliggjort og representert i London? Hvordan virket slike framstillinger inn på livene til de som omfattes? Livene til mine informanter så i stor grad ut til å bli levd hinsides – men i stadig konfrontasjon med – slike representasjoner. Etter hvert som de hadde blitt eldre, hadde mange som sagt også begynt å artikulere og begrepsfeste en forståelse av seg selv og verden som hinsides gjensidig utelukkende «kulturer».

Andre-generasjonens kritikk av og protest mot tidligere representasjoner og forenklete og forenkende forståelser kan i neste rekke tilbakeføres til academia og danne grunnlag for nye paradigmer i andre-generasjonsforskningen. Og kanskje konvergerer disse paradigmenes med nyere kulturteori og utforskningen av et nytt epistemologisk grunnlag for den antropologiske virksomhet.

#### Noter

1. Artikkelen er et omarbeidet innlegg på arbeidsgruppen «Endring, resonans, konvergens: Antropologisk fokus på interaksjon mellom systemer i flyt» på Norsk Antropologisk Forenings årskonferanse i Oslo i 2004. Jeg vil takke Christian Sørhaug og André Vågan for konstruktive kommentarer under arbeidet med innlegget, og Kristin Hanssen for kommentarer til artikkelen.
2. Blant annet ble rapporten om Stephen Lawrence-saken lagt fram helt i starten av mitt feltarbeid. Den konkluderte med at institusjonalisert rasisme i politiet hadde ført til at de fem mistenkte for det rasistiske motiverte mordet på den svarte tenårings Stephen Lawrence hadde gått fri. Å konkludere med at rasismen er institusjonalisert i politiet er noe ganske annet enn debatten i Norge om det er uheldig å si «svarte faen» eller «faens svarting» til

en rengjøreren man går fysisk løs på, slik politipersoner ved Trondheim Politikammer gjorde.

3. Blant annet er det skrevet en bok om asiater og fotball med den selvironiske tittelen *Corner flags and corner shops* (Bains og Johal 1998), og det har kommet en film om en hindujente – typisk nok, i anledning stereotypknusingen – som gjør det bra på fotballbanen (*Bend it like Beckham*, Gurinder Chadha 2002).
4. De aller fleste jeg snakket med mente det hadde positive konsekvenser for asiaterne at «asiatiskhet» hadde blitt trendy. De få negative kommentarene dreide seg i mindre grad om debatten spesielt i USA rundt *appropriation of culture* – kulturtyveri –, men heller om en ideologisk kritikk av at klær og smykker «trendy» mennesker kan pynte seg med i utelivet blir sett ned på når mindre trendy asiatiske kvinner går med dem til hverdags. Akademiske versjoner av denne kritikken fremsettes blant annet i *cultural studies*-antologien *Dis-orienting rhythms: The politics of the new Asian dance music* (Sharma, Hutnyk og Sharma 1997) og i *Adorno at Womad: South Asian crossovers and the limits of hybridity-talk* (Hutnyk 1997).
5. Kodeveksling er et begrep fra sosiolingvistikken som betegner bevisst veksling mellom forskjellige språk (se Ballard (1996) for eksempler på dette perspektivet i andre-generasjonsforskningen).
6. Uten at det er relevant for argumentasjonen vil jeg tilføye at denne studenten ikke selv er same, men sannsynligvis følte seg, som så mange andre, i en mellomposisjon mellom forskjellige kategorier.
7. Som Rune Flikke bemerket etter innlegget mitt på NAF-konferansen: «De har opplevd orientalismen (altså diskontinuitet) på kroppen og nå forlanger de kontinuitet.»
8. Hvis Suki skulle være en halffe – mellom britisk og punjabisk, utdanningssystem i verdensklasse og småbrukere i generasjoner og så videre – hva er i så fall jeg, der jeg sitter på en kafé midt i London og hører Suki slå av en rask prat med kollegaer om den hektiske medie verdenen de åpenbart er kommende stjerner i? Jeg, som kommer fra utkanten av alt (fra et middels universitet i en middels by i et perifert land hvor alt kommer litt senere fra begivenhetenes akademiske og musikalske sentra).

#### Litteraturliste

- ABU-LUGHOD, LILA  
1989 *Zones of theory in the anthropology of the Arab World. Annual Review of Anthropology*, 18:267–306.
- 1991 *Writing against culture, i Recapturing anthropology*, Richard G. Fox (red.), 137–162. Santa Fe: School of American Research Press.
- APPADURAI, ARJUN  
1988 *Putting hierarchy in its place. Cultural Anthropology*, 3(1):36–49.
- BAINS, JAS OG SANJIEV JOHAL  
1998 *Corner flags and corner shops. The Asian football experience*. London: Victor Gollancz.

## CICILIE FAGERLID

- BALLARD, ROGER (RED.)  
1996 *Desh Pardesh. The South Asian presence in Britain*. Delhi: B.R. Publishing Corporation.
- BARTH, FREDRIK  
1994 *Analysen av kultur i komplekse samfunn*, i *Manifestasjon og prosess*, 106–127. Oslo: Universitetsforlaget.
- FAGERLID, CICILIE  
2001 *Beyond ethnic boundaries? British Asian cosmopolitans*. Hovedfagsoppgave i sosialantropologi, Universitetet i Oslo.
- GULLESTAD, MARIANNE  
1999 *Kunnskap for hvem? Moderne virkeligheter og utfordringer for sosialantropologien*. Norsk antropologisk tidsskrift, 10(2):81–96.
- 2003 *Kunnskap for hvem? Refleksjoner over antropologisk tekstproduksjon, formidling og tilbakeføring, i Nære steder, nye rom*. *Utfordringer i antropologiske studier i Norge*, Rugkåsa, Marianne og Kari Trædal Thorsen (red.), 233–262. Oslo: Gyldendal Akademisk.
- HARRISON, SIMON  
1999 *Cultural boundaries*. *Anthropology Today*, 15(5):10–13.
- HOVLAND, ARILD  
1996 *Nysamer*, i *Moderne urfolk. Samisk ungdom i bevegelse*, 81–109. Oslo: Cappelen Akademisk Forlag.
- HOWELL, SIGNE OG MARIT MELHUUS  
1994 *Fjern og nær. Sosialantropologiske perspektiver på verdens samfunn og kulturer*. Oslo: Ad Notam Gyldendal.
- HUTNYK, JOHN  
1997 *Adorno at Womad. South Asian crossovers and the limits of hybridity-talk*, i *Debating cultural hybridity*. *Multi-cultural identities and the politics of anti-racism*, Prina Werbner og Tariq Modood (red.), 106–136. London: Zed Books Ltd.
- KUPER, ADAM  
1999 *Culture. An anthropologist's account*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
- KAAARHUS, RANDI  
2003 *Kunnskap, refleksivitet og praksis i sosialantropologi som vitenskapsfag – og studiefag*. *Norsk antropologisk tidsskrift*, 14(4):195–206.
- OLSEN, KJELL  
1997 *Utfordringer og reorienteringer i forståelsene av det samiske*. *Norsk antropologisk tidsskrift*, 8(3–4):231–243.
- RUSHDIE, SALMAN  
1991 *'Commonwealth literature' does not exist, i Imaginary homelands. Essays and criticism 1981–1991*, 61–70. London: Granta Books.
- SHARMA, SANJAY, JOHN HUTNYK OG ASHWANI SHARMA  
1996 *Dis-orienting rhythms. The politics of the new Asian dance music*. London: Zed Books Ltd.
- SHORE, BRADD  
1996 *Totem as practically reason. Revisiting the rationality debate*, i *Culture in mind*, 167–187. Oxford: Oxford University Press.

Cicilie Fagerlid  
Sosialantropologisk institutt, UiO  
c.m.fagerlid@sai.uio.no