

## Kapitel 17

# Kulturel identitet

---

*Garbi Schmidt*

Den 22. september 2016 blev et afsnit af debatprogrammet *Debatten* sendt på DR2. Blandt programmets deltagere var MF Martin Henriksen fra Dansk Folkeparti og formanden for Danske Gymnasieelevers Sammenslutning, Jens Philip Yasdani. Under debatten spurgte vært Clement Kjersgaard Martin Henriksen, om denne betragtede Yasdani, som var født i Danmark og havde gået i dansk folkeskole (og nu gymnasium), som dansk. Henriksen svarede prompte:

Jeg kender ham jo ikke, så det kan jeg dårligt svare på. Jeg kan bare konstatere – man kan ikke hente hele verden til Danmark, og når de så får nogle børn i Danmark, så bliver de danske. Det er simpelthen en forladigelse af debatten, som er direkte uforskammet over for de generationer, som har været med til at opbygge det her land.

Udsagnet vakte efterfølgende stor debat. Hvordan kunne Henriksen drage Yasdanis danske identitet i tvivl? Jeg vil her undlade at gå ind i diskussioner af populisme og nationalkonservativisme, som er rejst i anden (også samfundsvidenskabelig) sammenhæng, når eksemplet fra *Debatten* analyseres. Men jeg anser eksemplet for brugbart i en poin-

tering af, hvorledes kulturel identitet anvendes i en hverdagssammenhæng, og hvorledes definitioner af kulturel identitet kan være politisk betydningsfulde. Jeg vil i dette kapitel særligt fokusere på kulturel identitet som et begreb, som indrammer betydningsfulde elementer af det menneskelige, hvad enten det drejer sig om hverdagshandlinger eller forsøg på definitioner af, hvem der fx er dansk eller ikke er. Kulturel identitet er betydningsfuld for vores liv som mennesker. Som forsker, der arbejder i spændingsfeltet mellem samfundsvidenskab og humaniora, er jeg interesseret i, hvilke muligheder og hvilke begrænsninger, hvilke typer af inklusion og eksklusion som kulturel identitet skaber for både individer og grupper. Hvad er kulturé identitet – og hvem har magten til at definere den?

Nærværende bog understreger kulturbegrebets kompleksitet. Mange af de delelementer, som behandles i bogens andre kapitler, kan også inddrages i diskussionen af ”kulturel identitet”, herunder deltagelse, affekt, erindring og krop. Kulturel identitet refererer både til spørgsmål om noget individuelt (hvem er jeg?), noget fælles (hvem er vi?) og noget forskelsskabende (hvem er de andre?). Begrebet refererer også til dynamikken mellem disse spørgsmål og de måder, som mennesker vedbliver at forsøge at besvare dem på. Selvom spørgsmålene (og deres svar) som sagt er overlappende, vil jeg strukturere kapitlet omkring hver af dem, begyndende med individet og socialiseringen efterfulgt af en beskrivelse af kulturel identitet som fællesskabsidentitet. Derefter vil kapitlet bevæge sig ind på spørgsmålet om gruppe og identitet i forhold til afvigelse, hvad enten afvigelsen ses som noget, der kendetegner individer uden for eller inden for gruppen. Det er ikke kapitlets ambition at give en kronologisk, forskningshistorisk gennemgang af, hvordan kulturel identitet er blevet forstået igennem samfundsvidenskaberne historie. Kapitlet vil derimod indeholde en *syntese* af perspektiver, og hvordan de kan bruges til at forstå de forskellige niveauer, som kulturel identitet fungerer på. At jeg afslutter kapitlet med at beskrive kulturel identitet i forhold til globalisering og transnationalisme er ikke mindst et resultat af denne niveaudeling, som altså går fra *individ* til *relation mellem individer* (fællesskab, herunder tryghed, ekskludering og magt) over *fællesskaber som skabt i grænseflader med andre fællesskaber til kultu-*

*rel identitet og kulturelle fællesskaber i en globaliseret verden.* Hertil kommer, at netop globaliseringens betydning må stå centralt i nutidige og fremtidige studier af kulturel identitet.

## Kulturel identitet

Hvis kulturel identitet skal defineres kortfattet, hvordan kan en sådan definition så se ud? En arbejdsdefinition kan være den følgende, som er nævnt i værket *A Dictionary of Media and Communication* (Chandler og Munday 2011):

[Kulturel identitet er] en definition af grupper og individer (af dem selv og andre) på baggrund af kulturelle og subkulturelle kategorier (inklusive etnicitet, nationalitet, sprog, religion og køn). Som stereotypificering er dette rammet ind som forskel og anderledeshed.

Følgende elementer i definitionen må bemærkes: Kulturel identitet har både betydning på gruppe- og individniveau. Kulturel identitet afgøres på baggrund af kategorier, og kulturel identitet er langtfra altid noget positivt. Kulturel identitet kan markeres ved afgrænsning – og begrænsning.

Men hvorfor er kulturel identitet i det hele taget bliver interessant? Hvorfor er det, som den norske antropolog Thomas Hylland Eriksen (f. 1962) spørger, at ”der er nogle egenskaber ved andre mennesker, som anerkendes som grundlæggende, mens andre egenskaber bliver overset totalt?” (Eriksen 2006: 9). Et udgangspunkt for besvarelserne af disse spørgsmål kan være den britiske sociolog Richard Jenkins’ (f. 1952) korte, men præcise understregning i bogen *Rethinking Ethnicity: Arguments and Explorations*, at ”vi er, hvad vi er, først og fremmest, fordi andre fortæller os det” (Jenkins 1997: 58). Man kunne også formulere udsagnet lidt anderledes og sige, at vi er, hvad vi er, fordi vi som sociale væsner kontinuerligt er afhængige af, spejler os i og lærer af hinanden. Hvordan man end vælger at beskrive forholdet, understreges betydningen af *det relationelle*. Vi bliver som individer til, fordi vi indgår i sociale relationer med andre mennesker (og grupper af men-

nesker), som vi identificerer os med, som identificerer os, og som vi bliver identificeret med.

Som mennesker danner vi igennem socialisering. Den engelske sociolog Anthony Giddens (f. 1938) giver et eksempel på socialiseringens betydning ved at fortælle den farverige historie om "Den vilde dreng fra Aveyron". I år 1800 blev en 11-12-årig dreng fundet i skovene nær Saint-Serin i Sydfrankrig. Han forekom for dem, der kom i kontakt med ham, at være mere dyr end menneske. Han gik oprejst, men talte kun i underlige lyde. Han kunne ikke finde ud af at lege. Han nægtede at gå med tøj. Senere blev han ført til Paris, hvor han lærte enkelte menneskelige færdigheder, fx at gå på toilettet, tage tøj på og sige enkelte ord (Giddens 1989: 6of.).

Denne "Mowgli-historie" understreger også betydningen af menneskers fællesskab med mennesker, men tillige, at socialiseringen ikke kan påbegyndes når som helst. Drengen fra Aveyron havde muligvis klaret sig bedre i menneskenes verden, hvis han var blevet fundet, da han var langt yngre. Eller sagt på en lidt anden måde: Han ville have klaret sig bedre i den verden, der er skabt af menneskelig kontakt. Hvor overvældende vigtig denne kontakt er, giver Thomas Hylland Eriksen et eksempel på i sin bog *Rødder og fædder* (Eriksen 2006). Efter murens fald i 1989 blev verden bekendt med de umenneskelige børnehjem, som fandtes i Rumænien. Børnene levede ikke alene i uhumskede omgivelser, i overfyldte værelser; de havde også meget lidt voksenkontakt. Mange døde. Ét forhold syntes dog at have en særlig stærk indvirkning på, om børnene overlevede: om deres seng var tæt på eller langt fra døren til rummet, hvor de var stuvet sammen. De børn, som var tæt på døren, havde større chance for overlevelse end dem, der var langt fra – simpelthen fordi de oftere havde øjenkontakt med og kunne kommunikere med de voksne, som kiggede efter dem (ibid.: 42f.). Senere studier viser, at rumænske børn, som havde været på børnehjemmene i mere end seks måneder, men senere blev adopteret, fx til England, viste tegn på alvorlige følelsesmæssige problemer, da de blev voksne – og det i højere grad end andre adoptivbørn. Den manglende omsorg i barndommen skadede dem for livet (Sonuga-Barke m.fl. 2017).

Af de forskellige praksisser, som Giddens beskriver, at den vilde

dreng ikke formåede at udfolde, er det ikke mindst interessant, at han ikke kunne lege. At lege er – som allerede understreget af den amerikanske sociolog og psykolog George Herbert Mead (1934) – af betydning for skabelsen af det sociale selv. Leg er efterligning, imitation af den voksneverden, som børn skal begå sig i som sociale individer. Man kan derudover tilføje, at det *sociale* selv også må være et *kulturelt* selv. Kultur praktiseres i fællesskab med andre. At blive en del af og kunne begå sig i et socialt fællesskab indebærer også at kunne forstå, efterleve, reproducere og "være" de kulturelle konventioner, som dette fællesskab identificerer sig med – og bliver identificeret med, hvad enten det drejer sig om et fælles sprog, en fælles etik, en fælles fortælling, en fælles religion eller en fælles overenskomst om, hvad der er korrekt og ukorrekt. Spiser man med fingrene, eller spiser man med kniv og gaffel? Giver det mening, at et barn/ungt individ vælger sin egen ægtefælle? Skal ens forældre naturligt bo hos en, når de bliver gamle?

En indvending mod ovenforstående beskrivelse kan være, at den ikke forholder sig til, hvad et individ (eller en gruppe) *er*, men snarere, hvad man *gør*. Omvendt kan man sige, at et menneske bliver et socialt og kulturelt individ via sin handlen, som ikke blot "er" (en hånd, der bevæger sig, et hoved, der bevæges fra side til side), men som får mening igennem genkendelse og erfaring og erkendelse af genkendelsen ("når jeg ryster på hovedet, ved folk omkring mig, at jeg siger nej").

Giddens udvikler ikke mindst sin forståelse af identitet i bogen *Modernity and Self-Identity* (Giddens 1991). Giddens beskriver selvet som en fortælling, et refleksivt projekt, der responderer på de mange forskellige muligheder og måder at leve på, som individet kan følge i moderniteten. Som den australske idehistoriker Struan Jacobs skriver i en refleksion over Giddens' forståelse af subjektets valg af identitet: "livsplanlægning finder sted på baggrund af, hvem man er [...] og det indeholder en forståelse af den videre konstruktion af selvet som den, man ønsker at være" (Jacobs 2001).

At være et kulturelt individ indebærer blandt andet forbrug: af tøj, af mad – af kultur som fx film, teater og musik. Forbrug peger på smag, som måske umiddelbart kunne synes at understrege individuelle muligheder for at fremstå som speciel, men som altid foregår inden for

bestemte menneskelige kategorier og grupperinger. "Smag" – og dens kropslige udtryk – klassificerer den enkelte, den understreger og skaber social position (Bourdieu 1984). Vores forbrugsvaner skabes ikke af tilfældige impulser, for smag er i sidste ende en måde at understrege forskellighed på. Men at vælge forskellen fra nogen indebærer også at vælge ligheden med andre.

### Kulturel identitet som kollektiv identitet

Forholdet mellem individets og fællesskabets kulturelle identitet er således dynamisk. Som min korte beskrivelse af forbrug understreger, kan det godt være, at vi som forbrugere mener, at vi skaber os selv igennem vores tøjstil, musiksmag, maden, vi køber i supermarkedet, eller vores politiske holdninger. Men lige meget om vi taler tøj, musik, mad eller politik, er de på en eller anden måde markedsført. Kultur, især i sin individuelle, selvrealiserende form, har ikke nogen gennemslagskraft, hvis den ikke bliver markedsført eller købt. Tøjbutikken har et bestemt udvalg. Det har supermarkedet også. Internettet regeres af algoritmer baseret på de søger, som du har foretaget før. Som mennesker sorterer vi hele tiden i det udvalg, som er (og udvalget er sagt ikke ubegrænset). Vores opvækst, vores socialisering, vores liv i fællesskab med andre, hjælper os til at tage disse valg. Vi styres i bestemte retninger – vi styrer andre i bestemte retninger – for at kunne handle og være som individer. I den forbindelse giver det mening at inddrage perspektiver på "magt". Ordet har ofte en ubehagelig klang: Udover et menneske magt over et andet, beskrives en handling, der (nærmest) er krænkende. Magt kan vitterlig være krænkende, men det kan også være meget andet. Tænk på sætningen "jeg har magt over situationen" eller bare "det her magter jeg virkelig ikke". I begge tilfælde udtrykkes mulighed for (eller manglende lyst til eller mulighed for) handling. Magten er alle steder i menneskers liv: i sproget, i relationerne, i fællesskaberne, i kroppene, i kønnet. Alle disse delelementer har kulturen som fællesnævner.

Den franske filosof Michel Foucault (1926-1984) ser netop magt som et kontinuerligt grundvilkår, som individet er underlagt. Vil vi

forstå mennesket, må vi ifølge Foucault have blik for de magtfulde sociale og kulturelle dynamikker, som mennesket er vævet ind i. Magt er, som allerede beskrevet, hele forudsætningen for at kunne gøre noget: "magt er en måde, hvorpå der handles på det handlende subjekt – eller på de handlende subjekter – igennem deres handling eller deres mulighed for handling" (Foucault citeret i Dreyfus og Rabinow 1982: 220). Som mennesker bliver vi handlende og selvbevidste, *netop* fordi vi underlægger os noget andet (se også Mahmood 2005: 17). Skabelsen af selvet er, med Foucaults ord, altid "fremsat, foreslægt, påkrævet igennem kultur, samfund og social gruppe" (Foucault citeret i Bernauer og Rasmussen 1988: 11). Vigtigt er det – som også den amerikanske sociolog Judith Butler (f. 1956) understreger – at forstå, at subjektivering indeholder en dobbelthed af både underkastelse og autonomi. Magt indebærer ikke ensidigt begrænsning, indskrænkning, men også muligheden for at gøre, handle og være (Butler 1997: 13). Som mennesker er vi sårbar over for magt, men vi er i lige så høj grad afhængige af den og udfører den. Det er som udøvere – *performere* – af den diskursive magt, at vi udfylder rollen som menneske – kultur som performance er noget, "der fortløbende manifesteres og konstitueres i kraft af bestemte agenters handlinger og ytringer" (Jalving 2016). Men det er også qua denne subjektets handling, at forskydninger i det diskursive felt bliver mulige. Kulturer er ikke statiske, på trods af deres gentagelser. Et nyere eksempel herpå er #MeToo-bevægelsen, hvor et stort antal kvinder har delt deres erfaringer med krænkelser og overgreb på de sociale medier. Samtidig med at kvindekroppen fortsat blev indrammet og udtrykt igennem høje hæle, røde lærer og stramme kjoler, udfordrede #MeToo-bevægelsen også eksisterende forstærlser af mænds ret til kvindekroppen. #MeToo-bevægelsen var en diskursiv forskydning med betydning for, hvordan "kvinden" blev performet i en bestemt historisk periode.

En forsker, som ikke mindst inspireret af Michel Foucault besæftiger sig med begrebet "kulturel identitet", er den engelsk-jamaicanske kulturteoretiker og sociolog Stuart Hall. Hall indleder sin introduktion til bogen *Questions of Cultural Identity* (Hall og Du Gay 1996) med at spørge, hvorfor begrebet "identitet" i det hele taget er vigtigt,

og hvorfor vi som forskere må forholde os til det. For det første, pointerer Hall, indtager begrebet en central position i aktuelle debatter (hvilket ikke burde overraske os, når nu kultur er udgangspunktet for vores forståelse og praksis af alting – inklusive de ting, som vi forstår som ”natur”). Hvor andre begreber mister deres betydning, er begrebet ”identitet” i påfaldende grad sejlivet og forekommer endog at indtage en stadigt mere magtfuld rolle. Begreber, som har en position, må man tage stilling til. For det andet, understreger Hall, må vi spørge, *hvorfor* identitetsbegrebet kommer til at spille denne vigtige rolle. Svaret findes i den politiske betydning, som begrebet har fået ikke mindst i moderne tid (her kan vi både tænke på politiske bevægelser, nationalstater, religiøse fællesskaber, terrornetværk mv.; se også Lemert 2011). Subjektet skabes i og igennem diskurser. (Kulturel) identitet medfører også *identitetspolitik*, som vi med Thomas Hylland Eriksen på den ene side kan definere som ”politiske bevægelser, som baserer sig på ideologier om fælles eller kulturel identitet” (Eriksen 2006: 9), på den anden side kan anskue som bevægelser og tendenser, der udfordrer gængse måder at tolke en kulturel identitet på. Mennesker kan henvise til og anvende kulturel identitet som både strategi og position. #MeToo-bevægelsen er ét eksempel herpå. Fremhævelsen af ”danskhed” som en essens, der er under angreb og skal forsvareres, et andet.

Et udgangspunkt i dette kapitel er individets behov for relation, for spejling, for kontakt med en menneskelig omverden for at blive menneske. Fællesskabet er vigtigt – ikke bare mellem mor og far og barn. Som mennesker identifierer os ikke kun med vores nærmeste familie, men tillige med medstuderende, religioner, nationer og meget andet. Samtidig med at vi identifierer os med sådanne fællesskaber, bliver vi i lige så høj grad *identificeret* med sådanne fællesskaber – frivilligt såvel som ufrivilligt. Hall understreger denne *identifikationens dobbelttydighed*: “[identifikationens] objekt kan lige så let være det objekt, som man hader, som det [objekt], man elsker” (Hall 1996: 3). Identifikation er, akkurat som al kultur, en aldrig afsluttet proces, selvom der ofte fx i det offentlige rum tales om kulturelle fællesskaber som essenser: ”danskere er sådan”, ”muslimer er sådan”, ”kristne er sådan”. Både medlemmer af grupperne og udenforstående kan i øvrigt tale sådan. Identifikation

medfører differentiering og homogenisering. Når en gruppe mennesker (stor eller lille) betegnes og/eller betegner sig selv som et kulturelt fællesskab, fremhæves visse ligheder (fx tror vi på det samme), mens nogle forskelle nedtones (fx kan vi have forskellige forståelser af, hvad denne tro indebærer, og hvor den for nogle af os betyder ret lidt i vores hverdag, betyder den meget for andre af os).

Det samfundsvidskabelige blik på identitet som foranderlig kan ofte synes at stå i stærk kontrast til de måder, som begrebet anvendes på uden for den akademiske verden – jf. eksemplet fra tv-programmet *Debatten*. Her var der netop fokus på en national dansk identitet som fasttømret, uforanderlig og entydig. Sådanne forståelser må man som forsker forholde sig til, analysere og prøve at forstå. Identitet, knyttet til det etniske, religiøse, nationale fællesskab, er noget, som giver indhold og mening i mange menneskers liv. Vigtigt i den forbindelse er det, som Thomas Hylland Eriksen understregede det (Eriksen 2006), at erkende, at fokus på identitet ikke mindst bunder i det menneskelige behov for *tryghed*. Tryghed er en forudsætning for at være menneske. Det er derfor forståeligt, at vi som mennesker har brug for at vide, hvem vi er (også, når en eller anden forsker taler om forbrug, magt og foranderlighed), hvem vi har noget tilfælles med, hvem der forstår os, og hvem der absolut ikke gør. Eriksen giver i den forbindelse et billede på det kulturelle fællesskab som et omvendt køleskab: Det er varmt indadtil og koldt udadtil (ibid.). Som mennesker har vi brug for denne varme – (overskuds)kulden er en sideeffekt heraf.

### Kulturel identitet som etnisk fællesskab

Én type af fællesskab er det, som baserer sig på etnicitet. En forsker, som har skrevet indgående om etnicitet og nationalism, er sociologen og historikeren Anthony D. Smith (1939-2016), som (med udgangspunkt i Max Weber, se fx Weber 2001) definerede etniske fællesskaber som grupper af mennesker, der har fælles oprindelsesmyter, historier og kulturer, og som oftest definerer sig ud fra et bestemt geografisk udgangspunkt. Den etniske gruppe er kendtegnet ved intern solidaritet (Smith 1986). Selvom også forskere, inklusive Smith, har argumenteret

for etnicitet som noget oprindeligt, er den generelle tilgang inden for forskningen, at etniciteter må ses som dynamiske og skabt i et samspil med både kulturelle, økonomiske, sociale og økonomiske forhold (Moran 2011). Henvisning til en fælles og oprindelig etnicitet er dog ikke mindst et effektivt udgangspunkt, når etniske grupper bliver udgangspunkt for politisk mobilisering (Glazer og Moynihan 1975).

En teoretiker, som har bidraget til forståelsen af den etniske gruppe, er den norske antropolog Fredrik Barth. Også Barth understregede, at man skal være varsom med at se kultur som det primære, definerende princip for sådanne grupper: Enhver bedømmelse af individets medlemskab af en etnisk gruppe bliver derved alt for let indskrænket til et spørgsmål om, hvorvidt denne udfører bestemte kulturelle handlinger og har specifikke holdninger (Barth 1969). Ifølge Barth skal man snarere se på *grænsedragningen* mellem etniske grupper for at forstå dem:

Defineret som en givet og eksklusiv gruppe er etniske gruppens kontinuerlige natur klar: den afhænger af en grænse. De kulturelle elementer, der signalerer grænsen, kan ændre sig, og medlemmernes kulturelle karakteristika kan ligeledes transformeres, ja faktisk kan også hele den organisationsmæssige form, som gruppen tager, ændre sig. Men det faktum, at der er kontinuerlig forskelsskabelse imellem medlemmer og udenforstående, tillader os at specificere den kontinuerlige natur og undersøge den ændrede kulturelle form og det ændrede kulturelle indhold (ibid.: 14).

Barth understreger den usikkerhed, der også findes i kulturbegrebet. *Hvad er en kultur i det hele taget?* Barth taler om "kulturelt stof" (*cultural stuff*) (ibid.: 15), som indbefatter "sprog, religion, vaner og love, traditioner, materiel kultur, madlavning osv." (Jenkins 1997: 107). Men hvad betyder "det kulturelle stof" for det enkelte medlem af en (etnisk) gruppe, og hvad er grænsene for det? Selvom fx Anthony D. Smith forholder etnicitet til en bestemt geografi, er det langtfra sådan, at individer, som siger, at de har en bestemt etnicitet, bor det samme sted på kloden. De vil således nok definere sig på baggrund af denne etnicitet, men de vil samtidig indgå i forskellige samfund, som kan have meget

forskellige praksisser. Derudover vil der være dem, for hvem det etniske vil have stor betydning og være afgørende for, hvordan de klæder sig, hvad de spiser og drikker, hvordan de handler i deres daglige liv, og om de bliver set som medlemmer af en bestemt etnisk gruppe. Men der vil også være dem, for hvem etniciteten har meget lidt betydning i deres hverdagssliv; den vil ikke være definerende for, hvad de spiser og drikker, de vil ikke tænke særligt meget over den, når de vælger tøj eller ægtefælle, for den sags skyld.

Alligevel må vi med Richard Jenkins fremføre, at kultur *har* betydning. Jenkins citerer i sin vigtige bog *Rethinking Ethnicity: Arguments and Explorations* (Jenkins 1997) blandt andet den israelske sociolog Don Handelman, som beskriver, hvorledes "kulturelt stof" og grænsedragningen imellem grupper supplerer hinanden. "Det første skaber og legitimerer grænsens modsætningsforhold, mens det andet, ofte som et svar på udefrakommende forhold, modifierer og ændrer relevansen af det førstnævntes grænseskabende aspekter" (Handelman 1977: 200; Jenkins 1997: 20).

Et eksempel på et etnisk fællesskab, som Richard Jenkins studerer, er i øvrigt det danske. Jenkins har over flere år udført feltarbejde i Danmark, ikke mindst i Skive, og udgav i 2010 bogen *Being Danish* (i dansk oversættelse: *At være dansk – identitet i hverdagsslivet*, Jenkins 2014). Jenkins' bog er en levende og tankevækkende indføring i dansk kultur som hverdagssliv, herunder de *paradoxer*, som den indeholder. Jenkins giver eksemplet med det danske flag, som på den ene side behandles med ærefrygt og ærbødighed og fx ikke må røre jorden. På den anden side plantes flaget i alt fra lagkager til tilbudsaviser.

Richard Jenkins' bog om danskhed er ikke mindst væsentlig, fordi den giver eksempler på, hvordan en etnicitet formuleres på baggrund af små hverdagsbegivenheder som dannebrogflag i det lokale supermarked og de måder, som høflighed praktiseres på (danskere, viser Jenkins, er meget opmærksomme på ordet tak, som skal siges på de rigtige tidspunkter og rigtige måder; ibid.: 28ff.). Disse hverdagsbegivenheder kan, med et velkendt udtryk, fremstå "hyggelige", men i sidste ende kan medlemskabet af den etniske gruppe have ganske alvorlige konsekvenser. Som Glazer og Moynihan (1975) understregede, er etnicitet ikke

mindst et udgangspunkt for politisk mobilisering. Selvom der langt fra altid er et en til en-forhold mellem etniske grupper og nationer, kan nationalstater og national identitet fremstilles som ét etnisk fællesskab, både når det gælder identitet, identifikation, politisk mobilisering og intern solidaritet. Eller som den engelske historiker og samfundsforsker Benedict Anderson (1936-2015) skriver: "På trods af den faktiske ulighed og udnyttelse, der måtte eksistere i hver af dem, forstås nationen altid som et dybt, horisontalt kammeratskab" (Andersson 1991: 6f.).

Nationalstaten og det nationale fællesskab udtrykkes ikke mindst i forestillingen om national kultur (dansk kultur, finsk kultur, amerikansk kultur) og national kulturel identitet (danskhed, svenskhed, finskhed). Hvis Anderson ikke mindst understreger i sin definition af nationalism og det nationale fællesskab, er, hvor stærke og radikale disse identifikationer er; der er tale om kammeratskab, broderskab, slægtskab. Forestillingen om solidaritet og slægtskab kan få mennesker til at slå ihjel (fjenden, den anden, den faretruende) og give deres eget liv. Forestillingen om det nationale fællesskab indeholder også en fornægtelse af interne forskelle og uligheder. Hvor etniske og nationale tilhørsforhold på den ene side kan være med til at give individet tryghed og sikkerhed – identitet – så indeholder dette tilhørsforhold også et vigtigt usikkerhedsmoment. Hvis man falder udenfor?

## Afvigerne

Benedict Anderson taler om nationalism som solidaritet og opofrelse, helt ind i døden. Men hvad sker der, hvis fx en ung mand vælger *ikke* at stille sit liv til rådighed for den nation, som han tilhører? En sådan ung man bliver kaldt for en *desertør*, en betegnelse, der resulterer i sociale sanktioner og afstraffelse. Ifølge den danske militære straffelov kan en *desertør* i fredstid dømmes til op til seks måneders fængsel – i krigstid er straffen på op til ti års fængsel (Regeringen 2005: § 24-25). Opofrelse for nationen eller andre typer af kulturelle fællesskaber kan have sin baggrund i solidaritet og kulturelle normer (dette gør vi for "hinanden") samt i forståelse og praksis af "kærlighed" (som den britiske fe-

ministiske tænker Sara Ahmed (2004: 126) skriver: "Identifikation er en form for kærlighed: Det er en aktiv form af at elske"). Men opofrelse kan også have sin rod i erkendelsen af, at en handlen mod disse normer vil blive forstået som afgivelse eller avisning og resultere i social eksklusion. At fravige fra fællesskabet kan have dybe og negative konsekvenser for den enkelte (og dennes netværk).

(Kulturel) identitet skaber fællesskab, men den skaber også modsætningsforhold og konflikter mellem mennesker. Et eksempel på etablering af et sådant modsætningsforhold i nutidens Danmark er det samfundsmæssige fokus på *social kontrol*. Som udgangspunkt er social kontrol en nødvendig del af enhver gruppedynamik og socialisering. Som mennesker lærer vi tidligt kulturelle regler for, hvad der anses for rigtigt og forkert, fx at man ikke lægger sine fødder op bordet, når man spiser, og at man ikke bare tager naboenes cykel eller bil, når man synes, at man har brug for at bevæge sig et andet sted hen. Social kontrol kan tage form af sanktioner, fx at man bliver sat i fængsel, hvis man stjæler, eller at ens vært ved middagen ikke inviterer en igen, hvis man har opført sig på en måde, der anses for uacceptabel. Social kontrol kan også resultere i belønning: At tage en prestigefuld uddannelse og bruge meget tid på eksaminer for at opnå en universitetsgrad er eksempler herpå – det kan fx resultere i højere social status og høj løn. Overordnet kan man sige, at social kontrol er en nødvendighed, hvis mennesker skal eksistere sammen. Den er også en del af den subjektivering – inklusive den diskursive magt – som Michel Foucault taler om. Men social kontrol, blandt andet skabt ud fra forståelser af det normale og det unormale, udgrænsner også: både personer inden for gruppen og udenfor.

Det skal her ikke glemmes, at hvad der anses for acceptabel social kontrol, kan ændre sig over tid, fx når individer og grupper eksponeres for andre måder at gøre ting på. Det kan fx være tilfældet, når medlemmer af en gruppe udvandrer til et andet land, eller et land tager imod nye indbyggere udefra. Det kan også være et resultat af de indtryk, som transmitteres igennem globale mediolandskaber og reklamer. Men *social kontrol* er i en dansk sammenhæng næsten primært blevet et begreb, der anvendes til at betegne nogle restriktive rammer for ud-

foldelse, som findes i nogle indvandrermiljøer. En lang række initiativer og foreninger er blevet igangsat med henblik på at bremse denne sociale kontrol (i nogle tilfælde præciseret som "negativ social kontrol" (se fx Udlændinge- og Integrationsministeriet u.å.).

Hvad ikke mindst nutidens debat om negativ social kontrol i Danmark understreger, er *sammenstødet* mellem forskellige typer af social kontrol, som igen afspejler kulturelle forskelle i forståelsen af korrekt og ukorrekt/sanktionskrævende opførsel. Her er spørgsmålet om *definitionsmagt* vigtigt, når det gælder både normers og værdiers betydning inden for en gruppe, og hvordan sådanne normer og værdier ses fra andre positioner – magtfulde eller med begrænset magt – hvad enten disse identificerer sig/identificeres som medlemmer af det pågældende fællesskab eller ses som udenforstående. Her giver den britiske sociolog Stuart Hall (1932-2014) også indblik i, hvad der er på spil:

[I]dentitet er aldrig sammenhængende og, i senmoderne tider, i stigende grad fragmenterer og usammenhængende; aldrig entydig, men uensartet konstrueret på tværs af forskellige, ofte overlappende og antagonistiske diskurser, praksisser og positioner [...] Vi bliver nødt til at placere debatterne om identitet inden for alle disse historisk specifikke udviklinger og praksisser, som har forstyrret den relativt "fastsatte" karakter, der kendtegnede mange befolkninger og kulturer, ikke mindst i relation til globaliseringsprocesser, som jeg vil anse for sammenfaldende med moderniteten og de processer, der indebærer tvungen eller "fri" migration, og som er blevet et globalt fænomen i den såkaldte "postkoloniale" verden (Hall 1996: 4).

Eksemplet med debatten omkring – og praktisering af – social kontrol i en dansk sammenhæng (men absolut også uden for Danmark grænser) kan siges at understrege mange af Halls pointer. Kulturel identitet kan fx ses som fragmenteret, når et individ udfører en praksis, som af andre i det kulturelle fællesskab anses for afvigende. Dette gælder både på individuelt og på gruppeplan. Her er ikke mindst globalisering – et emne, som jeg vil komme tilbage til i dette kapitels sidste afsnit – betydningsfuld. En anden vej at gå i forståelsen af identitetens fragmen-

tering er den, som Donna Haraway (f. 1944) følger i "A manifesto for cyborgs" (Haraway 1990). I manifestet fremfører hun, at selvom vi fx ser "at være kvinde" som en fællesbetegner, påvirkes denne kvinde af meget forskellige forudsætninger: at være på samfundets sociale bund, at være indvandrer, at være hvid middelklasse, at være lesbisk eller biseksuel. Særlig for de individer, der definerer sig selv/defineres som kvinder, men som på den ene eller anden måde er socialt utsatte, har identitetens fragmentering betydning. Hertil kommer, at det kvindelige gennemgående defineres af dem, som har magt og position: middelklassens hvide kvinder. Fragmenteringen finder altså både sted på tværs af, hvad der fremstår som kulturelle grupper, og inden for dem.

Magt er, som allerede diskuteret, en forudsætning for handling, skabelse og væren, men magt betyder også accept og afvisning. Hvor Haraway satte sine spor i 1980'ernes måde at tænke identitet på, gjorde Erving Goffman (1922-1982) det i 1960'erne og 1970'erne, ikke mindst igennem sin klassiker *Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity* (Goffman 1963). Bogen beskriver de dybt miskrediterende karakteristika, som kan kendtegne både et individ og en social eller kulturel (under)gruppe. Goffman bruger begrebet *stigma*, et ord, der stammer fra græsk og betegner "mærker efter stik" eller "brændemærker". Goffman taler om tre typer af stigmata: 1) de abnormiteter, som et menneskes krop kan være kendtegnet ved, 2) karaktertræk, der betragtes som udtryk for fx moralsk dårlig karakter, svaghed, psykisk sygdom, uhæderlighed (inklusiv alkoholisme, prostitution, homoseksualitet, arbejdsløshed), 3) tribale stigmata, inklusiv race, nation og religion, som "kan overføres igennem stamtræer og besmitte alle medlemmer af en familie" (ibid.: 4). I alle tre tilfælde kan vi tale om kultur som en forudsætning for, at stigmaet i det hele taget opfattes som et stigma. Hvornår og hvordan er et menneske så fysisk anderledes, at det bliver anset for at være et problem? Fedme er fx et eksempel herpå – for 200 år siden var fedme et statussymbol i Europa; i det 21. århundrede det modsatte. Hvornår bliver bestemte typer af handlinger så stigmatiserende, at de ødelægger en persons rygte? At drikke meget – og hver eneste dag – var en del af arbejderkulturen i Danmark for 100 år siden. En "rigtig mand" drak – en forståelse, som ikke ville gå i

dag. Forståelsen af fx religion som "besmittende" over flere generationer er noget, som de fleste vil tage afstand fra i dag, men som tydeligt har haft skæbnesvanger betydning for kulturelle og etniske grupper i blandt andet Europa. Holocaust kan ses som udtryk for en kamp mod en forstået besmittelse, baseret på, hvordan jødedommen blev opfattet i det nazistiske Tyskland.

Kulturelt skabte stigmata kan have store konsekvenser for den enkelte – og for grupper af individer. Man kan prøve at skjule sin afviselse, lyve om den, fornægte den. Men man kan også proklamere den, markere den offentligt. I nogle tilfælde indebærer denne offentliggørelse en bevidst provokation af omverdenen, og ofte indebærer den, at initiativet tages af flere, som bærer det samme stigma. Fedme er, som allerede beskrevet, et fysisk tegn, som i begyndelsen af det 21. århundrede sammenkæder Goffmans to første typer af stigmata: Den kropslige anormalitet og forståelsen af fedmen som udtryk for selvets manglende evne til at styre sin egen grådighed. Reaktionen fra aktivister blandt såkaldte "overvægtige" mennesker kan indeholde en understregning af stigmaet (at tage billeder af sig selv iført undertøj og lægge dem op på de sociale medier) og derigennem en bevidst provokation, der søger at udfordre og ændre samtidige forestillinger om fedme. Proklamationen af stigma kan være en måde, hvorpå kulturelle forestillinger og identiteter ændres.

Samtidig med at individer kan stigmatiseres, kan hele grupper også blive det. Prostituerede, homoseksuelle, religiøse minoriteter og fattige er igennem historien blevet ofre for forfølgelse, straf og ekskludering. Hvor nogle af disse grupper kan siges at falde ind under Goffmans beskrivelse af tribal stigma, kan andre siges at være grupperet (bevidst og ubevidst) via deres udfordring af, hvad en majoritet anser for at være samfundets gældende moralske og kulturelle orden. Her er der ikke tale om besmittelse igennem et (forestillet) stamtræ, men om, at subkulturen udfordrer og kritiserer den gældende moralske og kulturelle orden. Også her kan vi bruge Goffman til at forstå forskydninger i kulturel identitet, og hvad der kan sætte disse i gang. Inden for en kultur vil der altid være variation, erkendte eller ignorerede, anerkendte eller ekskluderede. Minoriteter, som identificerer sig med en bestemt

kultur, kan være med til at ændre den. Hertil kommer betydningen af de strømninger og påvirkninger, der kommer fra andre kulturelle strømninger, som vi enten bliver bekendte med igennem fx globaliseringens informationsstrømme, eller fordi mennesker flytter på sig, enten som turister eller som migranter. For 100 år siden var pizza ikke en bestanddel i et dansk hverdagskøkken, i dag er det svært at forestille sig det uden.

### Kulturel identitet i en globaliseret verden

Globaliseringen (som en betegnelse for de intensiverede kontakter og den gensidige afhængighed, som nu gør sig gældende på tværs af koden; se Faist m.fl. 2013: 11) gør spørgsmålet om kulturel identitet mere indviklet. Som antropologerne Akhil Gupta og James Ferguson gjorde opmærksom på i bogen *Culture, Power, Place: Explorations in Critical Anthropology* (1997), er der en tendens til at forankre kultur rumligt (fx i en nation), således at personer, som deler samme kultur, også ses som naturligt boende samme sted. Forskellige dele af samfundsviden-skaben – fra sociologi over antropologi til politologi og kulturgeografi – er på hver sin måde ved at gøre op med denne forestilling (ud over Gupta og Ferguson, se fx Massey 2004; Faist m.fl. 2013; Wimmer og Schiller 2003). Hvad der gør en "container"-forståelse af kultur umulig, er ikke mindst, at kulturelt tilhørsforhold i en globaliseret verden bevæger sig langt ud over det sted, som det (måske) oprindeligt opstod i, og hermed forandres. Kulturel hybridisering refererer til "de måder, hvorpå eksisterende former bliver adskilt fra eksisterende praksisser og forbindes med nye former og praksisser" (Pieterse 2000: 64; se også Smith og Leavy 2008). Sted bliver i stedet en ramme for *forhandling* af forskellighed, eller som den britiske geograf Doreen Massey skriver: "Hvis steder (lokaliteter, regioner, nationer) nødvendigvis er rummet, hvor forskellige, usammenhængende baner [af menneskelig bevægelse] blandes, så er de nødvendigvis også steder, hvor 'forhandling' i ordets bredeste betydning finder sted" (Massey 2004: 6). Netop vores forståelser af det rumlige ændrer sig igennem globaliseringens "tid-og-sted-komprimering" (Harvey 1990). Hvor det for 100 år siden

tog uger at rejse fra Europa til USA, kan dette i dag gøres på nogle timer. Fordi den tid, som vi skal bruge på at komme fra et sted på kloden til et andet, er blevet kortere, kan det også føles, som om kloden er blevet mindre. Dette har ikke bare betydning for vores måde at forstå sted, rum og tid på. Det har også betydning for kulturel identitet og praksis.

Et modargument kunne være, om globaliseringen ikke først og fremmest fører *kulturel homogenisering* med sig? Kommer vi alle til at identificere os ud fra de samme idealer og værdier, og kommer vi til at opføre os ens? Nogle vil i den forbindelse pege på dele af den eksisterende globale forbrugskultur, som ikke blot forholder sig til finansielle markeder og militær magt, men også kulturelle aspekter som musik, mad, sprog, film og tv-serier og tøjstil. Er det ikke ligefrem sådan, at den globaliserede verden er underkastet en amerikanisering? En teoretiker som Stuart Hall beskriver netop globalisering som amerikanisering. Han taler i den forbindelse om *ny* globalisering, blandt andet ud fra erkendelsen af den engelske kolonitid som en tidligere version af globalisering (Hall 1997: 27). Men amerikaniseringssiden holder ikke helt vand. Globaliseringen indeholder ikke alene bevægelser, som skaber kulturel homogenisering; den gør også det modsatte. Hall fremhæver "det lokale" som et betydningsfuldt forsvar imod en mulig homogenisering, fx i form af nationalism. Og selv når man umiddelbart kunne føle sig fristet til at tale om homogenisering, kan der i langt højere grad være tale om, at tilsyneladende ens kulturelle fænomener får helt forskellige udtryk. Som blandt andet den indisk-amerikanske antropolog Arjun Appadurai (f. 1949) fremfører med udgangspunkt i en reference til amerikansk populærmusiks indtog på Filippinerne:

Amerikanisering er vitterlig en svag term at applicere til denne situation, for ikke alene er der flere filippinere, som perfekt kan overlevere nogle amerikanske sange (ofte fra fortiden), end der er amerikanere, som formår at gøre det samme; der er selvfølgelig også det faktum, at resten af deres liv ikke er komplet synkront med den referentielle verden, som først fødte disse sange (Appadurai 1996: 29).

Globalisering i dens nuværende form understreger både kulturelle identitetters flertydighed og hybridisering – men også at kultur og kulturel identitet fortsat er vigtige elementer for fortsat politisk mobilisering. Kulturelle identiteter og praksisser rejser. Hvad der kategoriseres som pakistansk, dansk eller engelsk kultur, skabes og praktiseres ikke kun i de geografiske kontekster, de i udgangspunktet blev til i: De bliver en del af transnationale netværk, praksisser og selvforståelser. De to antropologer Peggy Levitt og Nina Glick Schiller giver i artiklen "Conceptionalizing simultaneity: A transnational social field perspective on society" (2004) et bud på, hvordan identitet forstås og praktiseres blandt dem, som lever transnationale liv, fx som migranter. Forfatterne gør dette igennem et blik på "sociale felter": "Et socialt felterperspektiv understreger," skriver de, "at der er forskel mellem måder at være (*being*) i sociale felter i modsætning til at tilhøre (*belonging*) dem" (Levitt og Schiller 2004: 1010). Eksempler på måder at "være på" kan være, at et menneske handler på måder, som er kendtegnende for et bestemt socialt felt og en bestemt gruppe, men at dette menneske ikke af den grund identificerer sig aktivt med denne gruppe, hverken når det gælder etikette eller kulturpolitik. Vi kan tage eksemplet Danmark. Man kan bo i Danmark og handle og leve i lighed med majoritetens måde at handle på, uden at det resulterer i en aktiv stillingtagen til danskhed (eller at man bliver regnet for dansk eller ser sig selv som dansk). *Belonging*, tilhørsskab, udtrykker derimod en bevidst stillingtagen: Man signalerer direkte, at man identificerer sig med en bestemt gruppe og et bestemt socialt felt. Disse handlinger er konkrete og kan fx tage form af politisk engagement, som når indvandrere, bosiddende på tværs af Europa, direkte søger at påvirke valg og politiske beslutninger i det land, som de kommer fra. Eller som Schiller og Levitt påpeger: "Tilhørssforhold forbinder handling med bevidstheden om, hvilken identitet handlingen udtrykker" (ibid.). Det samme forhold kan absolut gøre sig gældende blandt dem, der aldrig udvander: Her kan et fokus på tilhørssforhold netop være en konsekvens af mødet med andre. Globaliseringen skaber øget grundlag for sådanne møder og antagonismen. Hvad der for tidligere generationer var almindeligt og gængs, bliver i nutiden i stigende grad til genstand

for både identitetsrelateret refleksion og (identitets)politik. Eksempler herpå fra nutiden kan fx være det muslimske tørklæde eller debatten om, hvorvidt der skal indføres eller aldeles ikke indføres mulighed for halalslagtet kød i danske daginstitutioner.

### Afrunding: kulturel identitet – en nutidig kamplads

Dette kapitel har forsøgt at give et indblik i, hvordan vi kan forstå kulturel identitet. Et centralt omdrejningspunkt har været, hvorfor dette begreb i det hele taget er interessant, og hvorfor det er kommet til at spille den rolle i nutiden, som det gør. Jeg har understreget, at en vigtig forudsætning for at forstå nutidens fokus på kultur og kulturel identitet har sit udgangspunkt i globaliseringen. Vi modtager information om hændelser og kulturelle praksisser fra andre dele af verden hurtigere, langt mere konstant og langt mere intensivt end nogensinde før. Mulighederne for at rejse, i hvert fald for dem af os, som bor i Europa, er nemt tilgængelige. Menneskelig mobilitet (skabt på baggrund af en accelereret globalisering) resulterer i så forskellige bevægelser som turisme, indvandring, udvandring og flugt, men dermed også i, at vi som mennesker igen og igen konfronteres med, hvem andre er, og hvad vi selv er. Kulturel identitet bliver herigenem både et refleksivt projekt og ikke mindst et politisk projekt. At kulturel identitet, i dens nærmest uendelige diversitet, således bliver til en kamplads, er ikke overraskende. Spørgsmålet er, hvor disse kampe fører os hen: imod større erkendelse og accept af menneskelig og kulturel forskellighed eller det direkte modsatte.

Hvor bevæger forskningen sig hen i studierne af kulturel identitet? Her er vi tilbage ved nogle af de problemstillinger, som er blevet behandlet i dette kapitel: etnicitet og fællesskab, grænsedragning, politik, globalisering og transnationalitet, nationalism, køn, race, krop, fragmentering, konflikt, forbrug. Disse temaer synes også fortsat at være i højsædet i den måde, hvorpå både dansk og international forskning bevæger sig fremad, ikke mindst i sin kritiske afdækning af, hvordan magtfulde relationer og diskurser påvirker vores måder at se og behandle hinanden på – både inden for grupper og grupper imellem. Det

vil dog være umuligt at påpege én dominerende tendens, selvom to elementer synes fremtrædende: globalisering og krop. Når det gælder krop og følelser, er ikke mindst Sara Ahmeds fokus på ”affekt” vigtig (Ahmed 2004). Ahmed formår ikke mindst at vise, hvorledes gentagelsen af fx ord som ”ulækker” eller ”elskelig” om personer og grupper – og den måde, hvorpå følelser skabes igennem historien – ”klæber” til grupper og individer og til kroppe. Mens den akademiske diskussion af kulturel identitet forholder sig til de store linjer, fx når det gælder globalisering og transnationale forbindelser, er det netop ikke mindst fokus på netop det nære, det kropslige, det emotionelle, det menneskelige, der synes at kunne drive forskningen fremad. Hermed ikke mindst i erkendelsen af, at ”kulturel identitet” ikke blot er noget, der kan kritiseres og dekonstrueres, men som er nødvendig for den menneskelige væren, fordi mennesket som udgangspunkt er et socialt individ. Her er vi tilbage ved Thomas Hylland Eriksens understregning af, at vi som mennesker har brug for tryghed. Kultur en forudsætning herfor – og det modsatte.

### Forslag til videre læsning

- Ahmed, S. (2004). *The Cultural Politics of Emotion*. Edinburgh: Edinburgh University Press.  
Barth, F. (1969). *Ethnic Groups and Boundaries: The social organization of cultural difference*. Long Grove, IL: Waveland Press.  
Goffman, E. (1963). *Stigma: Noted on the Management of Spoiled Identity*. New York, NY: Simon and Schuster.  
Jenkins, R. (2014). *At være dansk: Identitet i hverdagslivet*. København: Museum Tusculanums Forlag.  
Levitt, P. og N.G. Schiller (2004). Conceptionalizing simultaneity: A transnational social field perspective on society. *International Migration Review*, 38(3): 1002-1039.