

LUNDS UNIVERSITET
Sociologiska institutionen
Sociologi 61-80 p

SOC 464
HT 2004
Inlämningsdatum: 2005-03-03

Handledare: Carl-Göran Heidegren

DEN EXKLUSIVA 'SVENSKHETEN'

**En kritisk diskussion om ursprungets diskurs
och villkoren för kulturellt identitetsskapande på gränsen
mellan 'vi' och 'dom'**

Malinda Andersson
malinda_andersson@hotmail.com

ABSTRACT

Författare: Malinda Andersson

Titel: Den exklusiva 'svenskheten'. En kritisk diskussion om ursprungets diskurs och villkoren för kulturellt identitetsskapande på gränsen mellan 'vi' och 'dom'.

Uppsats: SOC 464, 61-80 p

Handledare: Carl-Göran Heidegren

Sociologiska institutionen, Lunds universitet. Höstterminen 2004.

Temat för denna uppsats är att i en svensk kontext undersöka kulturella identiteter som befinner sig på gränsen mellan olika nationella och kulturella kategorier. Bakgrunden till att belysa denna typ av gränsposition är att i den korsas uppfattningar om svenskhet och främlingskap, tillhörighet och utanförskap, inkludering och exkludering. Uppsatsens syfte är att föra en teoretisk diskussion med empiriska illustrationer bestående av intervjumaterial från en ung kvinna som adopterats till Sverige från Indien och en ung man som migrerat till Sverige från Nicaragua. Genom sin hudfärg är dessa personer bärare av en annorlundaskapets markör i förhållande till den vita normen. Problemformuleringen gäller hur ursprungets diskurs upprättar villkor för kulturellt identitetsskapande på gränsen samt vilka möjligheter som finns att gå bortom dessa villkor. Det teoretiska ramverket bygger på konstruktivistisk forskning kring nation(alism), rasifiering, kulturella identiteter, representation och makt/kunskap.

Uttryck för ursprungets diskurs hämtas i intervjupersonernas berättelser samt i en granskning av dominerande vetenskapliga och massmediala framställningar av 'invandrarkillar' och 'utlandsadopterade' i Sverige. I diskussionen kring både 'invandrarkillar' och 'utlandsadopterade', spelar metaforer om 'rötter' och 'rotlöshet' en speciell roll. I uppsatsen betonas dessa framställningars betydelse dels för enskilda individers kulturella identitetsskapande, dels för den allmänna uppfattningen om, och därmed även bemötandet av, människor som ingår i de kategorier som omtalas. Det konstateras att uttryck för ursprungets diskurs sätter upp hinder för människors möjlighet att själva definiera sina kulturella identiteter och att rasifieringsprocesser begränsar den symboliska tillgången till 'svenskheten'. Det går trots detta att finna strategier för att hävda sin egen kulturella identitet, vilket också kan bidra till en problematisering av den allmänna föreställningen om 'svenskhett'.

Nyckelord: kulturell identitet, gränsposition, ursprung, rötter, rasifiering, invandrare, utlandsadopterade, svenskhet.

FÖRORD

Jag vill rikta ett varmt tack till intervjupersonerna som lät mig ta del av sina berättelser och gav mig förtroendet att använda dem på det sätt jag önskade.

Jag vill även tacka Carl-Göran Heidegren, Diana Mulinari och Martin Karlsson för värdefulla kommentarer kring utkasten, och Eva Kärffe för handfasta råd i uppsatsarbetet.

Tack också till Emil Brikha för att jag fick använda dikten ”Emil Rättfärdig” som ingång till undersökningsområdet.

EMIL RÄTTFÄRDIG

Samhällets sammansättning struktureras av samhällets minst integrerade personer.

Ändå ska Göran Persson och hans utvalda,
alla med jobb som är välbetalda,
ansvara för min bedrövliga vardag.

Min pappa säger alltid att jag ska visa mig bättre än svenskar.

Men svenskarna rycker på axlarna och visar,
nonchalans när jag visar,
papper som visar,
att jag har visat,
intresse för att visa,
mina jobbansökningar i över fyra år.

Fyra år, som har satt djupa spår i min själ, eller... "Min själ med invandrarbakgrund".

För jag vet nu att det inte räcker att jag heter Rättfärdig i efternamn på assyriska.
Det måste stå i klartext.
Att jag har växt upp med korv och potatismos.

Och jag har knäckts, när jag har övervakats av misstänksamma svenskar.
Bara för att färgen på mitt hår inte stämmer överens med barnet som jag rullar i
barnvagnen framför mig.

Och jag kan bättre svenska än dom flesta svenskar.
Så, ge mig gärna folkpartiets språktest.
Om det nu skulle göra mig mer svensk.

Men om svensk, innebär att jag vara trångsynt och fördomsfull.
Så är jag mycket hellre, Emil Brikha. Assyr, från Iran.
Alltid utanför det svenska samhället.
För jag kommer aldrig bli mer svensk än vad Sverige tillåter mig att vara.

Emil Brikha, estradpoet.

INNEHÅLLSFÖRTECKNING

INTRODUKTION.....	5
SYFTE OCH PROBLEMFÖRMULERING	5
POSITIONERING INOM FORSKNINGSFÄLTET	6
METODOLOGISKA KLARGÖRANDE OCH AVGRÄNSNINGAR.....	7
DISPOSITION.....	9
URSPRUNGETS DISKURS	10
DET FÖRFLUTNAS BETYDELSE FÖR NATIONELL OCH KULTURELL TILLHÖRIGHET	10
SKILLNADENS DISKURS OCH KONSTRUKTIONEN AV 'DE(T) ANDRA'	12
RASIFIERING OCH VARDAGSRASISM	14
KULTURELLA IDENTITETER PÅ GRÄNSEN	17
SKIFTANDE IDENTIFIKATIONER.....	17
GRÄNSZONER SOM MÖJLIGHETERNAS RUM.....	19
IDEALISERAD HEMLÖSHET?	22
ATT KONSTRUERA SANNINGEN: BERÄTTELSE OM 'INVANDRARKILLAR' OCH 'UTLANDSADOPTERADE'	24
BILDEN AV 'INVANDRARKILLAR'	24
BILDEN AV 'UTLANDSADOPTERADE'	26
MAKT OCH KUNSKAP I URSPRUNGETS DISKURS	28
DEN EXKLUSIVA 'SVENSKHETEN'.....	29

REFERENSER

BILAGA: INTERVJUGUIDE

INTRODUKTION

Det talas ofta om 'rötter' idag. Metaforen används i många olika sammanhang, men kanske är det i diskussioner om kulturella identiteter som den är mest framträdande. 'Rötter' fungerar som en symbol för det ursprungliga, i många fall den plats en människa fötts på, och den 'kulturella gemenskap' hon därmed blivit en del av. Men vilka föreställningar finns egentligen inneboende i denna metafor? Hur ser mytbildningen kring det 'gemensamma ursprunget' ut? Och om ursprungets diskurs kan betraktas som en kontext inom vilken människors kulturella identiteter formas, hur är det i relation till detta möjligt att begreppsliggöra och förstå positioner som innehas av människor som förflyttats eller förflyttat sig från en plats till en annan?

Vad är ett 'hemland'? Är det möjligt att byta 'hemland'? För vem är det i så fall möjligt? Går det att uppleva tillhörighet till flera 'hemländer' på samma gång? Finns det mekanismer som förhindrar människors önskan att tillhöra? Går det att bli fri från sina 'rötter'?

Syfte och problemformulering

Jag ämnar i denna uppsats beträda det spänningsfält som kulturella identiteter utgör. Fokus ligger på kulturella identiteter som inte på ett entydigt sätt kan placeras inom konventionella klassifikationssystem, utan snarare befinner sig på gränsen mellan olika nationella och kulturella kategorier. Jag kommer fortsättningsvis att tala om dessa i termer av gränspositioner.¹ Uppsatsen är en teoretisk diskussion med empiriska illustrationer bestående av intervjumaterial från två personer, Sita och Daniel. Sita är adopterad från Indien och Daniel har migrerat från Nicaragua, men båda har levt största delen av sina liv i Sverige. Genom sin hudfärg är emellertid både Sita och Daniel, i förhållande till den vita normen, bärare av en annorlundaskapets markör. Anledningen till att jag finner denna position sociologiskt relevant att undersöka är för att i den korsas uppfattningar om svenskhet och främlingskap, tillhörighet och utanförskap, inkludering och exkludering. Min problemformulering har två dimensioner och bottenar i ambitionen att placera den aktuella gränspositionen i ett större sammanhang:

På vilket sätt anger ursprungets diskurs² villkor för kulturellt identitetsskapande på gränsen?

Vilka möjligheter finns att gå bortom dessa villkor?

¹ Det går även att tala om gränspositioner i relation till genus-, klass- och sexuella identiteter.

² Min användning av 'diskurs' bygger på lingvisten Norman Faircloughs tudelade förståelse av begreppet; dels ett sätt att tala som skapar mening utifrån ett visst perspektiv, dels språkbruk som social praktik (Jørgensen & Phillips 2000:72).

Positionering inom forskningsfältet

Jag vill placera denna uppsats i det postkoloniala fältet. Frågor som analyseras inom detta fält är bland annat: ”Hur skapas kulturella identiteter i det globala samhället? Hur skapas och upprätthålls rasismens stereotyper? Hur kan dessa stereotyper bäst bekämpas? Och vilken möjlighet finns att utveckla alternativa identiteter och strategier som går bortom dem som instiftats av den västerländska moderniseringen? (Eriksson m. fl. 1999:15f). Uppsatsen bygger inte endast på forskning från detta fält, utan det teoretiska rummet är sammanställt med hjälp av olika typer av i första hand svensk och anglosaxisk forskning om nation(alism), rasism, kulturella identiteter, representation och makt/kunskap. Den forskning som uppsatsen vilar på är uteslutande konstruktivistisk, då jag finner att mitt syfte inte är möjligt att uppfylla på något annat sätt. Jag har inte använt mig av någon ”huvudteoretiker”, utan de ansatser som jag valt fyller olika funktioner, genom att belysa skilda aspekter av diskussionen.³

Vad som drev mig att skriva denna uppsats var främst att jag tyckte mig se en lucka i forskningsbilden på området. Kulturella gränspositioner kan generellt inte betraktas som ett brett forskningsfält, men i Sverige är det närmast obefintligt. Som förklarades i syftet, tror jag att denna position kan bidra med väsentlig kunskap om och förståelse för, inte bara en specifik erfarenhet i sig, utan också mer övergripande frågor. Ofta är teorier som behandlar dessa frågor, särskilt om de är poststrukturalistiskt influerade, relativt svårtillgängliga. Genom att illustrera dessa resonemang med empiri var min tanke också att visa på deras användbarhet. Att sammanföra utlandsadopterades och invandrares berättelser är något som vanligtvis inte heller görs.

Även om det i många fall är viktigt med separata analyser, kan det i andra fall vara relevant att se eventuella likheter. Det är ett väldigt stort antal människor som per definition kan sägas befinna sig i denna typ av kulturella gränsposition, men ändå krävs ett visst förhållningssätt för att begreppsliggöra dem på det viset. Att tala i termer av kulturella gränspositioner är ett sätt att frångå den vikt som annars ofta läggs vid människors födelseplats och istället koncentrera sig på andra faktorer som spelar in när deras positioner i Sverige bestäms. I detta spelar konstruktionen av ’svenskheten’ en betydande roll, ett forskningsområde som förhoppningsvis kommer att breddas så småningom.

³ Då uppsatsen spänner över så pass många fält har jag funnit det problematiskt att göra en bibliografisk översikt. I kapitlet ”Kulturella identiteter på gränsen” tecknas emellertid en bild av forskningen som bedrivits på detta område.

Metodologiska klargöranden och avgränsningar

Uppsatsens metod är sammansatt av två huvudsakliga element. För att skapa ett teoretiskt rum för uppsatsens teman, har jag gjort litteraturstudier av böcker och artiklar på relevanta områden. Av lika stor vikt är emellertid de två intervjuer som jag genomfört. Intervjupersonerna är valda utifrån mitt syfte och genom deras berättelser kommer erfarenheter från den specifika gränsspositionen att lyftas fram. Jag har för avsikt att föra en teoretisk diskussion där det empiriska materialet fungerar som illustrationer för de teoretiska resonemangen, men också som en källa till kunskap om kulturella identiteter på gränsen. Min förhoppning är att integreringen av teori och empiri bidrar till en nyanserad diskussion, där komplexiteten i de två berättelserna frammanar en dialog med teoretiska förhållningssätt och begrepp.

Orsaken till att jag valt att inte utvidga det empiriska materialet är att jag vill bibehålla något av den analytiska frihet som jag ser som en del i utpräglat teoretiska uppsatser. Det bör emellertid påpekas att uppsatsens karaktär till stor del är möjliggjord av det faktiska innehållet i intervjuerna. När det gäller teorianvändningen vill jag påpeka att jag har använt mig av teoretiska begrepp, snarare än längre teoretiska resonemang. Detta har gett mig en flexibilitet som jag uppfattat som nödvändig för att kunna ta hänsyn till intervjumaterialet. Att lyfta upp begrepp på det sättet kan å ena sidan ses som ett sätt att avskilja det från dess avsedda sammanhang, men å andra sidan som ett sätt att avgöra ett begrepps användbarhet.

Genom integreringen av teori och empiri har uppsatsen formen av en vetenskaplig essä. Essäformen, som bland annat beskrivits av sociologen Pertti Alasuutari, bygger på en fortlöpande analys där nya frågor introduceras under vägen. Detta till skillnad från en ansats som tar sin början i ett övergripande teoretiskt block, går vidare till en presentation av det empiriska materialet och avslutas med en analys (1995:180ff). Även om denna, mer traditionella form, har många förtjänster, till exempel i sin logiska och enkla struktur, är det viktigt att inte välja en viss form på grund av vana, men utifrån uppsatsens tema och syfte. Min uppfattning är att essäformen är särskilt lämpligt för att undersöka kulturella identiteter såsom det görs i denna uppsats. Utifrån ett konstruktivistiskt perspektiv kännetecknas kulturella identiteter av ofärdighet, skiftningar och paradoxer, vilket jag menar går att tydliggöra genom att välja en form som ger utrymme för viss kreativitet.⁴

⁴ Se t. ex Jonsson, Stefan (1995) och Hylland Eriksen, Thomas (1996, 2004) för detta sätt att diskutera kulturella identiteter.

Kulturella identiteter på gränsen kan inte kopplas endast till en viss kategori människor, utan denna position är en del av olika bakgrundshistorier, olika verkligheter. För att synliggöra detta har jag valt att intervjua en tjej med 'adoptionbakgrund', Sita, och en kille med 'invandrarbakgrund', Daniel.⁵ Båda är i 25-årsåldern och bosatta i Malmöområdet i Skåne. Sita är född i Indien och adopterades till Sverige när hon var två och ett halvt år gammal. Daniel föddes i El Salvador, där han bodde under sitt första levnadsår. Därefter flyttade familjen till Nicaragua, där de bodde i sju år. Daniels familj migrerade till Sverige när Daniel var åtta år gammal. Vid tiden för intervjuerna utbildade sig Sita till socionom och Daniel arbetade som programmerare.

Att intervjua personer som kommit till Sverige på olika sätt, tillåter mig att gå förbi den på många plan förekommande åtskillnaden mellan 'adopterade' och 'invandare' och istället fokusera på den position i Sverige som de faktiskt delar. Min tanke var att det kunde finnas likheter i berättelserna som passerar obemärkta på grund av att grupperna oftast diskuteras var och en för sig. Inspiration till denna utgångspunkt fann jag hos sociologen Howard S. Becker som i boken *The tricks of the trade* reflekterar kring möjligheten av att utvidga analyser genom att inte vara alltför bunden vid klassifikationer (som i detta fall 'invandrare' och 'adopterad') (1998:144). Genom en sådan strategi går det att finna andra orsaker till att berättelserna skiljer sig åt, än det faktum att Sita och Daniel har kommit till Sverige av olika anledningar.

Vid tiden för intervjuerna hade jag ingen relation till varken Sita eller Daniel och mötte dem därför utan vetskap om deras erfarenheter. Att jag är adopterad från Sri Lanka gör emellertid att jag själv befinner mig i den för sammanhanget centrala gränspositionen. Den typ av forskarroll som detta försatte mig i har av den feministiska teoretikern Sarah Evans beskrivits i termer av 'knowable stranger' (Reinharz 1992:27); det fanns en möjlighet till identifikation även om jag inte kände Sita eller Daniel. Vilken konkret innebörd denna forskarroll får i intervjusituationerna och i arbetet med det insamlade materialet går inte att sammanfatta i några generella slutsatser. I mitt fall tror jag att Sita och Daniels kännedom om min position kan ha påverkat deras sätt att berätta om sina erfarenheter vid vissa tillfällen. Jag upplevde också att det tog längre tid än jag trott att kunna förhålla mig så pass distanserad till materialet att jag kunde börja tolka det.

När det gäller tolkningen av materialet finns ett antal aspekter jag vill ta upp. I artikeln "Vi tar väl kvalitativ metod – det är så lätt" skriver sociologen Diana Mulinari: "Det är ett sällsamt privilegium att få lyssna på andra människors berättelser och få tillgång till deras erfarenheter och kunskap. Men det är också ett stort ansvar och en utmaning" (1999:40). Det är just detta ansvar som tvingar mig att göra avvägningar kring användningen av materialet.

⁵ För en kort beskrivning av tid och plats för intervjusamtalen, se referenslistan.

Vad jag söker är en strategi som tillåter mig att tolka berättelserna utan att skada dem som gett mig sitt förtroende och sin kunskap. Mitt förhållningssätt har varit att lyfta fram så många aspekter av Daniels och Sitas berättelser som möjligt och genom teoretiska perspektiv och begrepp kontextualisera dem, för att på så sätt få en djupare förståelse för dem. Jag hoppas därmed kunna se det unika i de enskilda berättelserna, men också betrakta dem som möjliga uttryck för bredare tendenser. Materialet har omtolkats vid ett flertal tillfällen och på så sätt har jag kunnat se begränsningar i tidigare tolkningar. Jag vill också nämna att de från intervjuerna utvalda citaten är något redigerade. Talspråkliga tillägg som ”ju”, ”liksom”, ”typ” etcetera, har i de flesta fall avlägsnats. Sidospår som jag tagit bort har markerats med ”[...]”. Pauser i berättandet har markerats med ”...”. Alla förändringar är gjorda i syfte att underlätta läsningen av citaten.

Både Sita och Daniel var intresserade av syftet med uppsatsen och blev informerade om detta innan intervjuerna ägde rum. Innan färdigställandet av uppsatsen gav jag dem möjlighet att läsa utkastet och därmed ge dem möjlighet att invända mot tolkningar och/eller utveckla sina tankar.

Disposition

Uppsatsen är strukturerad i tre teoretiska kapitel, vari Sita och Daniels röster är integrerade i samtliga. I det första kapitlet förs ett resonemang kring ursprungets diskurs, med fokus på den moderna ursprungsmytens betydelse för nationell och kulturell tillhörighet. I samband med detta lyfts konstruktionen av ’de(t) andra’ upp och dess roll i rasifieringsprocesser beskrivs. I det andra kapitlet belyses kulturella identiteter på gränsen utifrån teoretiker som betonar olika aspekter av gränzonerna. Kapitlet avslutas med några invändande synpunkter kring den dominerande tendensen i ansatser som förespråkar gränspositioner. I det tredje kapitlet presenteras bilden av ’invandrarkillar’ och ’adopterade’ som framträder i mediala och vetenskapliga framställningar. De avslutande sidorna av detta kapitel ägnas åt att relatera bilderna av ’invandrarkillar’ och ’adopterade’ till ett resonemang om makt/kunskap, vilket kommer att leda diskussionen tillbaka till ursprungets diskurs och de villkor som denna anger för kulturellt identitetsskapande på gränsen. Min ambition är inte att fastställa några entydiga svar, utan snarare att föra en kritisk diskussion kring min problemformulering.

URSPRUNGETS DISKURS

u`rsprung subst. *~et*, plur. *~*, best. plur. *~en*

ORDLED: *ur--sprung-et*

Första punkt i (ngns eller ngts) tillkomst eller utveckling från vilken företeelsen i fråga kan härledas [...] (Nationalencyklopedin).

Det förflutnas betydelse för nationell och kulturell tillhörighet

I Nationalencyklopedin definieras 'ursprung' som en utgångspunkt, en plats varifrån "företeelsen i fråga kan härledas". Något som kan tyckas konstant och oföränderligt. En härkomstens otvivelaktiga markör. Samtidigt är ursprung något som alltid skapat frågor och konflikter. Det finns många olika ursprungsberättelser. En av dem är knuten till moderniteten, framväxten av 'nationen' och 'folket'. På ett teoretiskt plan går det att göra en distinktion mellan perspektiv som betraktar 'nationen' och 'folket' som naturliga och enhetliga kategorier, och perspektiv som istället lyfter fram det konstruerade och heterogena i dem (Özkirimli 2000). Genom verket *Imagined Communities* (1983) är historikern Benedict Anderson en tidig representant för det senare perspektivet. Teoretiker inom skilda discipliner hävdar att det finns en ursprungsmyt som kommer till uttryck på olika sätt i relation till 'nationen'.

I ursprungsmyten spelar det förflutna en central roll. Historikern och sociologen Immanuel Wallerstein menar att 'förflutenhet' bland annat tjänar syftet att socialisera individer in i en gemenskap, skapa och bevara solidaritet mellan människor av samma 'folk' samt etablera en viss social ordning. 'Förflutenhet' är, enligt Wallerstein, "något som får människor att handla i nuet på ett sätt som de annars inte skulle handla" och "ett redskap som människor använder mot varandra". Wallerstein ser det förflutna som någonting i sig föränderligt och han pekar på hur uppfattningar om det förflutna är "rista[de] i mjuk lera" (2002:108). Att tala om en nations och ett folks 'förflutna' kan utifrån Wallersteins resonemang ses som ett sätt att skapa en gemensam historia. Socialantropologen Thomas Hylland Eriksen skriver att det idag finns en "oro över att det förflutna sitter löst" och att ursprungsmyten verkar för att hålla samman det förflutna, skapa ett sammanhang (1996:5ff).

I filosofen Étienne Balibars essä "Nationsformen: Historia och ideologi" handlar ursprungsmyten om hur berättelsen om 'nationen' är en berättelse om kontinuitet och tron på att den utveckling som skett, varit den enda möjliga. 'Projekt' och 'öde' är två figurer som Balibar använder för att illustrera denna dubbla illusion som han menar underbygger 'nationen'. Balibar

låter också ursprungsmyten förstås genom begreppet 'fiktiv etnicitet', vilket avser förklara att det inte i någon nation finns en naturlig, etnisk bas, men att befolkningen som inkluderas i en nation framställs som om de skulle ha ett delat ursprung och en delad kultur (2002:129f). Ett exempel som bidrar till en problematisering av idén om en naturlig tillhörighet till en viss nationell gemenskap på grund av att ha fötts in i den är då Sita beskriver hur hon blev bemött då hon reste tillbaka till Indien:

Det märkte folk i Indien direkt, att jag inte kom därifrån för att jag klädde mig annorlunda, tittade männen i ögonen när jag pratade för det gör man ju i Sverige, men där tittar inte kvinnan mannen i ögonen, för det gör man inte, det är deras kulturella kontext. Så där bröt jag det på direkten. Jag tror inte att jag någonsin skulle kunna bli indisk i den bemärkelsen.

När Sita återvänder till den plats hon fötts på, betraktas hon – trots sitt utseende – inte som 'indiska'. Hon påpekar hur det faktum att hon "klädde sig annorlunda" bidrog till detta, men att det även handlar om att hon "bröt" mot en central genuskod i den 'indiska kulturen'. Att inte känna till språk och kulturell kontext förhindrar att Sita ses som en del av den 'indiska nationella gemenskapen'. Hon är inte automatiskt 'indiska' för att hon är född i landet, utan menar att människor i Indien genast lade märke till att hon "inte kom därifrån", att hon inte vuxit upp där. Den nationella identiteten som 'indiska' är inte någonting som garanteras i och med Indien som födelseplats, utan någonting som konstrueras i ett specifikt sammanhang och vars innebörd skiftar beroende på historisk tidpunkt. Den här typen av berättelser gör det möjligt att ifrågasätta ursprungsmytens metaforer om arv och familj, eftersom det uppenbarligen krävs mer av Sita än 'blodsband' för att vara 'indiska'.

Sociologen Avtar Brahs diskussion om 'nationen' sker också i ljuset av idéer om etnicitet. Hennes perspektiv liknar Balibars, då även hon utgår från att 'etniska grupper' inte är naturliga gemenskaper, utan konstruerade genom och existerande inom specifika diskursiva och materiella praktiker. Hon går längre än Balibar när det gäller att problematisera 'nationen' som en enhet, då hon genomgående betonar hur variabler som genus, klass, sexualitet, religion och språk differentierar 'den etniska gruppen' eller 'den nationella gemenskapen'. Brah påpekar emellertid samtidigt hur ursprungsmytens metaforer om blod, arv och familj osynliggör skillnader inom 'nationen' (Brah 2003:164). I liknande anda beskriver sociologen Stuart Hall hur en essentialistisk förståelse av kulturella identiteter "förser oss i egenskap av 'ett enda folk' med fasta, oföränderliga och kontinuerliga referens- och meningsramar, trots vår egentliga historias skiftande öden och konflikter" (1999:232).

Något som kan följa en sådan essentialistisk förståelse av kulturella identiteter, som Stuart Hall talar om, är ett förgivettaget intresse i och kunskap om den kulturella gemenskap en människa är född i. Sita berättar om detta så här:

När jag var yngre tyckte jag det var ganska jobbigt ibland för att jag var tvungen att stå till svars för en del frågor [om Indien] jag faktiskt inte hade en aning om. Jag menar, jag hade inte varit tillbaka i Indien och jag var inte särskilt intresserad av Indien utan jag var mer intresserad av Egypten och åka och titta på pyramiderna. Folk ställde dom här frågorna och jag tyckte mest att folk tvingade mig att vara mer intresserad än vad jag var av mitt ursprungsland. Jag tror att det handlar om att folk är så nyfikna och gör det kanske inte i någon negativ bemärkelse, men man kan kanske tycka att folk ibland är lite väl nyfikna...

Sita var två och ett halvt år när hon kom till Sverige så för att kunna ha särskilda kunskaper om Indien krävs att hon själv sökt information, vilket hon under den period hon beskriver i citatet, inte ville. Hon upplevde att det ibland kändes som om "folk tvingade [henne] att vara mer intresserad" än vad hon var av Indien, genom att ställa frågor som hon vid den tiden inte kände att hon behövde ha ett svar på. Placeras den "nyfikenhet" som Sita talar om, i ursprungsmytens kontext, kan den här typen av frågor och antaganden förstås. Att ha ett särskilt intresse för sitt födelseland blir då något "naturligt" eftersom det är där en människa sägs ha sina 'rötter'. I detta sammanhang uppkommer flera frågor: Hur pass förankrad kan en människa vara i en kultur som hon har marginella erfarenheter av? Hur kommer det sig att människor i Sverige "med annan kulturell bakgrund" förväntas vara mer knutna till sin kultur än 'svenskar'?

Skillnadens diskurs och konstruktionen av 'de(t) andra'

Samtidigt som idén om ett 'gemensamt ursprung' är en myt, fungerar den i viss utsträckning, enligt den feministiska teoretikern Nira Yuval-Davies, som organiserande princip för olika nationer och har därmed en reell innebörd. Det vanligaste sättet att få tillträde till en 'nationell gemenskap' är att födas in i den och i förekommande fall kan en individ som inte är född inom en specifik 'nationell gemenskap' förnekas tillträde till den samma. Även i kontexter där 'gemensamt ursprung' spelar en avgörande roll för nationens konstituerande, existerar ofta mer eller mindre uttalade hierarkier gällande vilka 'ursprung' som är önskvärda eller mindre önskvärda. Centralt är att oavsett om det på ett juridiskt plan är stadgat att en individ har rätt till medlemskap i en 'nationell gemenskap', kan sociala strukturer begränsa eller förhindra fullt erkännande (1997:26f).

Konstruktionen av ett 'folk' innebär även konstruktionen av 'de(t) andra'. Teoretisering kring 'de(t) andra' är främst förknippad med postkolonial teoribildning, men introducerades i västerländsk vetenskap av lingvisten Ferdinand de Saussure och vidareutvecklandes av filosofen Jacques Derrida. Enligt dessa teoretiker skapas verkligheten genom språkliga praktiker, vilket betyder att språket har en central roll när det gäller hur bland annat institutioner, politik och identiteter formas. Språket betraktas som ett system uppbyggt kring binära oppositioner eller motsatspar. Dessa kan vara kvinna/man, svart/vit, invandrare/svensk, homosexuell-/heterosexuell etcetera. Varje ord och tecken ges sina betydelser genom 'skillnad' ('différance'), vilket innebär att var och en av de båda delarna i motsatsparet får sin betydelse genom att fungera som en kontrast till den andra delen. Vilken betydelse som kategorierna har är föränderligt och beroende av kontexten, men poängen är att delarna i motsatsparet förutsätter varandra.

Det finns även en maktordning i den binära oppositionen, som får följden att den ena delen i motsatsparet är dominerande genom att tillskrivas överordnade kvaliteter. Språket spelar därmed en central roll i upprätthållandet av sociala hierarkier i och med att den mening som de olika kategorierna ges, är mer eller mindre avgörande för vilken position de som är inkluderade i kategorin kommer att ha. Att konstruera 'de(t) andra' är något som sker i sociala praktiker; genom vardaglig interaktion, mediala sammanhang, politiskt arbete och så vidare (Eriksson m. fl. 1999:17f). Det finns olika sorters 'andra', vilket Yuval-Davies förklarar så här:

In contemporary Europe an 'other' could be, for example, a migrant, a black person, a member of an 'old' or 'new' minority, somebody from another religion, somebody who speak with another accent, someone who comes from another region: in some situations and to some people, any, all or none of the above could become the 'other'. In other words, any culturally perceived sign could become a boundary signifier to divide the world into 'us' and 'them' (1997:47).

Människor som ses som 'de(t) andra' behöver således inte befinna sig på andra platser, utan kan befinna sig inom en och samma 'nationella gemenskap'. Närvaron av 'det(t) andra' tydliggörs i migrationens och den internationella adoptionens kontext, eftersom dessa praktiker innebär att människor förflyttar sig eller förflyttas från en plats till en annan.

Rasifiering och vardagsrasism

Sociologen Stuart Hall placerar rasism inom skillnadens diskurs. Han menar att rasismen bygger på ett klassificeringssystem där historia, kultur och 'ras', används för att konstruera skillnad mellan människor. Binära oppositioner utgör, enligt Hall, ett slags skelett i rasistisk diskurs och praktik som bidrar till att fixera grupper i olika kategorier och hålla 'de andra' på plats. Rasistiska praktiker utestänger inte bara vissa grupper från materiella och kulturella resurser, menar Hall, utan verkar också för att på ett symboliskt plan utestänga dem från den nationella gemenskapen, från nationens familj (1993).

I Sverige diskuteras rasism ofta i termer av 'etnisk diskriminering'. I artikeln "Kalla mörkret natt!" problematiserar kulturgeografen Irene Molina och ekonomihistorien Paulina de los Reyes detta förhållningssätt ur ett postkolonialt perspektiv. De menar att termen 'etnisk diskriminering' inte är tillräcklig för att begreppsliggöra hur olika grupper av invandrare drabbas av diskriminering på olika sätt och hänvisar till forskningsresultat som visar att det finns en "etnisk skala" där icke-européer, i första hand de från muslimska länder, befinner sig längst ner i hierarkin. Molina och de los Reyes framhåller i stället begreppet 'rasifiering', som betecknar implicita eller explicita "kategoriseringar, tankemodeller och associationer som gör rangordningen mellan människor till ett naturligt inslag i såväl sociala relationer som maktstrukturer". Rasifieringsprocesser behöver inte nödvändigtvis inbegripa termen 'ras', utan det centrala är att kategoriseringen bygger på essentialistiska antaganden om människors olikheter (2002:295f).

En annan aspekt av termen 'etnisk diskriminering' som Molina och de los Reyes diskuterar är dess förhållande till termen 'rasism'. I Sverige, menar de, framställs dessa fenomen som två oberoende samhällsproblem. Rasism förpassas till det förflutna, till extremistiska rörelser och samhällets marginaler och författarna pekar på den rädsla som verkar finnas inför att använda begreppet 'rasism'. Orsaken till detta kan till exempel vara att det finns en stark ovilja mot att erkänna att rasistiska föreställningar skulle kunna vara något annat än isolerade företeelser i det moderna Folkhemssverige (ibid:297). Daniel berättar under intervjun att han tycker att det är "rätt så tabu" att prata om diskriminering i Sverige och att han upplevt att inte bli trodd, i första hand av 'svenskar', när han berättat om sina upplevelser:

Det är få invandrare som har försökt beröva mig min uppfattning om att jag har blivit diskriminerad på grund av att jag är invandrad, det är nästan bara svenskar som inte vill kännas vid att det skulle kunna hända, så därför säger dom "Nej, men sluta". Det är rätt så tabu att säga det, som sagt.

Jag sitter nu och säger att det alltid är så [att man blir behandlad på ett visst sätt på grund av sitt ursprung]. Men det går inte att säga. Om någon skulle säga ”Jävla utlänningar, jag hatar utlänningar!”, då skulle jag kunna säga det och då skulle dom kunna tycka att ”Det var ju en dum människa” [...].

Daniel menar att, eftersom det finns ett tabu, går vissa saker ”inte att säga”. Situationen är dock annorlunda i de fall då det rör sig om uppenbart rasistiska kommentarer som ”Jävla utlänningar, jag hatar utlänningar!”, för då handlar det om åsikter som många skulle kunna ta avstånd ifrån. Den typen av kommentarer faller in i definitionen av rasism som ett extremt och marginellt fenomen; något som finns ”där borta”, men inte ”här”. Explicita kommentarer kan också länkas till tendensen att förknippa rasism och diskriminering med enskilda individer, snarare än att se den strukturella karaktären av dessa problem. Begrepp som ’främlingsfientlighet’ och ’främlingsrädsla’ speglar ett sådant förhållningssätt och den typen av förklaringsmodeller, menar Molina och de los Reyes, bidrar till att förminska och förmildra rasistiska föreställningar i det svenska samhället (2002:315).

Daniel beskriver en del av den rasism som han upplevt som ”extremt subtil” och pekar på flera tillfällen då han blivit ”tillrättavisad” på sätt som han tror är knutna till hans utseende och de föreställningar som är associerade till ’invandrarkillar’. I det första citatet berättar Daniel om en situation på en restaurang och i det andra citatet om en situation när han och hans syster piskade mattor:

[...] [S]å stod jag där och plockade på mig pizzan och sen när jag var klar med det stod jag kanske och tvekade en sekund, jag tänkte ”Jag ska väl ha nåt att dricka” och då var det en kille som ställde sig bakom mig och sa: ”Men man betalar faktiskt där borta!” Som att ”Du som är jävla neger har ju aldrig varit här så jag måste guida dig, för att jag har ju varit här, jag är ju fin, det är inte du” liksom. Man behöver inte säga ”svartskalle”, man fattar. Jag känner ju igen kroppsspråket, minen. Det finns, man vet.

En annan gång kommer jag ihåg, jag bodde på [en studentnation] och då skulle jag och min syster piska en matta, vi höll på att städa lite hemma hos mig. Så då fanns det inget annat ställe att göra det på än på andra sidan gatan där det fanns en mattpiskeställning. Och då gick vi över dit och piskade mattan där och den tillhörde säkert nåt hus, men det kändes som att det var skit samma. Då cyklade det förbi en gubbe på gatan och så fort jag såg honom kände jag att ”Den där gubben kommer börja bråka med oss”. Jag bara kände det på kroppsspråket och han tvärstannade cykeln, gick tillbaka och så säger han så här: ”Gör man så? Använder vi andra människors upphängningar, gör man så?” Det var verkligen så här: ”Gör man så, *i Sverige?*” Det var verkligen det här som inte kom fram.

De situationer som Daniel här beskriver hör till sådana tillfällen som han tidigare menade var tabubelagda att tala om. ”Kroppsspråk” och ”miner” kan göra att Daniel känner igen vissa bemötanden, även om det inte finns tydliga rasistiska uttryck i dem. Upplevelserna är starka, men ändå svåra att ”bevisa” för människor som inte upplevt liknande saker. Ett värdefullt verktyg för att förstå den här typen av händelser är socialantropologen Philomena Esseds term ’vardagsrasism’ (’everyday racism’). Denna term syftar till att begreppsliggöra de subtila former av rasism som upplevs i vardagen och där själva definitionen av rasism utgår från de människor som bär erfarenheten av den. Liksom Molina och de los Reyes, påpekar Essed att erkännandet av att det finns rasism ofta sker då formen är mycket konkret och otvetydig. Det är just av den anledningen som det kan vara svårt att formulera erfarenheter som inte innefattar en explicit rasism (1990:31ff). I själva verket, menar Essed, kan vardagsrasismen upplevas i situationer ”which may appear to be ’trivial’ or even ’normal’” (ibid:258).

Begreppet ’rasifiering’ gör det, som tidigare nämndes, möjligt att urskilja en hierarkisk ordning mellan olika ’etniciteter’. I detta sammanhang är följande av Sitas reflektioner intressant:

Jag som är adopterad från Indien får oftast positiva reaktioner när jag träffar folk på stan: ”Jaha, du kommer från Indien, dom är ju så söta därifrån!” [skratt]. Alltså så, klassiskt. Exotisk tjej. Hade du kommit från Afrika så hade det kanske varit på ett annat sätt. Eftersom det finns många invandrare i Sverige som kommer från Afrika, så hade man kanske förknippats med invandrare och invandrare har man en helt annan syn på i Sverige än en adopterad [...]. Adopterade som kommer från länder där det finns mycket invandrare i Sverige, jag tror att dom har det lite svårare på grund av att dom måste ännu mer poängtera att dom är adopterade.

När Sita berättar om reaktioner hon fått på grund av att hon är adopterad just från Indien, är hon samtidigt medveten om att det bemötande hon får hade kunnat vara annorlunda om hon adopterats från ett annat land och haft en annan genustillhörighet. Teoretiskt kan detta förstås genom ett intersektionellt perspektiv där hänsyn tas till på vilket sätt kategorier som ’ras’-/etnicitet, genus, klass, sexualitet etcetera samspelar i olika situationer.⁶ Ytterligare något som Sita lyfter till ytan är hur synen på utlandsadopterade och invandrare skiljer sig åt i Sverige. Detta tema berörs av barn- och ungdomspsykiatrikern Frank Lindblad i boken *Adoption*. Han hänvisar till en norsk undersökning som visat att många utlandsadopterade uttryckt en vilja att ta avstånd till invandrare. Lindblad menar att detta dels kan bero på en uppfattning om att invandrares och utlandsadopterades situation är väsentligt olika, dels att det kan vara ett sätt för utlandsadopterade att undvika fördomar riktade mot invandrare (2004:90).

⁶ Se t. ex *Maktens (o)lika förkländnader* (de los Reyes m.fl. red. 2002) och *Intersektionalitet* (de los Reyes & Mulinari 2005).

KULTURELLA IDENTITETER PÅ GRÄNSEN

De mest intressanta är kanske ändå de identiteter som skapas i gråzonerna, inte som en pendelrörelse mellan svart och vitt, utan mer som ett tillstånd där man växlar mellan att se sig som både-och och antingen eller (Hylland Eriksen 2004:9).

Skiftande identifikationer

Inom den moderna ursprungsmyten betraktas kulturella identiteter ur ett essentialistiskt perspektiv. Ett utpräglat essentialistiskt synsätt grundar sig i synen på kulturer som mer eller mindre naturliga, statiska och homogena enheter. I samma anda antas kulturella identiteter ha en essens, kring vilken de hålls samman till någonting enat och konstant. Ett konstruktivistiskt perspektiv, här exemplifierat av sociologen Stuart Halls ansatser, utgår istället från att kulturella identiteter är historiskt betingade. Detta innebär att de skapas och återskapas utifrån specifika tids- och rums-mässiga förutsättningar. Att kulturella identiteter ses historiskt betingade medför även att de är föränderliga, snarare än konstanta. Kulturella identiteter är, enligt Hall, varken linjära eller logiska i sin utveckling, vilket gör att de inte kan härledas till en utgångspunkt eller en fast ursprungsbestämmelse (1999:233f). Hall framhåller det situationsbundna och fragmenterade i de kulturella identiteternas karaktär (1996:4).

Det mest problematiska med essentialistiska perspektiv är att de inte förmår begreppsliggöra en stor del av de identitetsskapande processer som idag äger rum. I och med olika typer av migration har länder som Sverige blivit alltmer heterogena i sin befolkning. Många kulturella identiteter ryms inte inom konventionella klassifikationssystem som hänvisar till den ena eller andra kategorin, eftersom de visar ambivalenta uttryck och pendlar mellan olika definitioner (Hylland Eriksen 1999:21). Sita och Daniel har till största delen av sina liv växt upp i Sverige; de känner till den kulturella kontexten, språket och andra koder som i någon bemärkelse kan ses som "svenska". Samtidigt är både Daniel och Sita genom sin hudfärg och i förhållande till den vita normen, bärare av en annorlundaskapets markör. Även om det vore tänkbart att Sita och Daniel entydigt skulle se sig själva som tillhörande en viss kategori ('svensk', 'invandrare', 'nicaraguan', 'adopterad', 'indiska' etc.), är det mot denna bakgrund också möjligt för Daniel och Sita att skifta mellan olika kulturella identifikationer. Nedan följer tre korta citat av Sita som speglar detta:

Ibland är jag svensk, ibland är jag invandrare, sen känner jag mig som en adopterad.

Jag känner mig svensk, men jag känner mig också som adopterad, för att man får ändå stå upp med att vara adopterad i samhället.

När folk säger uttalat rasistiska saker eller rasistiska antydningar, då känner jag ibland att då får jag säga till för dom kan inte sitta där och snacka skit, för jag är faktiskt invandrare.

Daniel visar i följande tre citat på en liknande pendling:

Jag tror faktum är att jag har ... fler personligheter [...]. Jag känner mig svensk, men jag kan väldigt ofta känna en stark liksom ”Jag är inte som dom”, svenskarna.

[D]et som är min kärna på nåt sätt, det som är mitt jag... är faktiskt latinamerikan och nicaraguan. Och det säger jag inte för att jag är född där, utan för att det var mina första erfarenheter i livet.

Men när jag är i Nicaragua känner jag mig definitivt... Eller då känner jag mig mer som svensk nästan. Jag har sagt motsatsen, det varierar så mycket.

Dessa sex citat illustrerar det ovanstående resonemanget om kulturella identiteter som inte rymms inom konventionella klassifikationssystem. Både Sita och Daniel uttrycker skiftande identifikationer och pendlar mellan olika sätt att se på sin kulturella tillhörighet. Det ter sig som om situationen är avgörande för vilken definition som ligger närmast till hands. Citaten kan ses som exempel på hur kulturella identiteter inte behöver vara väl sammanhållna, utan fragmenterade, flerdimensionella och föränderliga. Som Daniel påpekar i det sista citatet kan identifikationerna tyckas motsägelsefulla, eftersom det i en situation kan ligga långt borta att definiera sig som ’svensk’, medan det i andra situationer kan upplevas som det mest lämpliga alternativet. Utifrån Sitas och Daniels berättelser tycks Stuart Halls upplyftande av det ologiska i kulturellt identitets-skapande mycket relevant. Ytterligare en aspekt av detta som framkommer under intervjuerna är att både Daniel och Sita upplever att de ibland ”passerar” som ’svenskar’, medan deras ’svenskhets’ i andra situationer kan bli ifrågasatt, vilket skulle kunna ha betydelse för hur de i olika situationer definierar sig. Att ”passera” avser i detta fall att bli betraktad som ’svensk’, att bli behandlad utan åtskillnad.

Detta behöver inte ske genom en tydlig inkludering, utan exempelvis genom att någon talar i termer av ’vi’ eller ’oss’. En aspekt av detta är när både Sita och Daniel ger exempel på hur de genom kommentarer som ”Inte du, du är ju som vi” (Sita) eller ”Jag gillar inte invandrare, men du är schysst” (Daniel) urskiljs från kategorin ’invandrare’, fastän de per definition kan räknas till den kategorin. Samtidigt som Daniel och Sita pendlar mellan olika kulturella identifikationer är det också märkbart hur de i olika situationer definieras på olika sätt av omgivningen. Daniel säger:

Jag kan aldrig räkna med att ha en fast identitet utåt heller. I vissa sammanhang så är jag invandrare i andras ögon och i andra sammanhang så är jag svensk. Och jag har inte riktigt makt över det.

Gränzoner som möjligheternas rum

Åtskilliga teoretiker har utvecklat ansatser för att begreppsliggöra kulturella identiteter som verkar befinna sig på gränsen mellan nationella och kulturella kategorier. Socialantropologen Renato Rosaldo för i boken *Culture and truth* en diskussion kring så kallade 'borderlands'. Tidigare, menar Rosaldo, betraktades dessa ofta inom samhällsvetenskapen som en slags tomrum utan närmare analytiskt värde. Ett första uppdrag för samhällsvetare blir därför, enligt Rosaldo, att rikta fokus mot gränspositionerna och lyfta fram de berättelser som finns där (1993:208). Att gränspositioner trots allt stått i fokus tidigare är emellertid en av Chicagoskolans ledande teoretiker Robert E. Park ett av flera exempel på. Hans begrepp 'marginal man', vilket fått stort genomslag inom kultursociologin, syftar till att beskriva positionen av att befinna sig mellan två kulturer. Centralt i Parks resonemang är att denna position på sikt ger individen ett särskilt perspektiv och en "vidare horisont" (Lindner 1996:154f). Parks ansats har likheter med Rosaldos uppfattning om 'borderlands' som "sites of creative cultural production" (1993:208).

Två andra intressanta teoretiska bidrag i detta sammanhang är sociologerna Patricia Hill Collins och bell hooks begrepp 'outsider-within' respektive 'marginality'. Både Collins och hooks utgår i sina analyser från afroamerikanska kvinnors situation i USA. I "Choosing the margin as a site of radical openness" (1990:149), definierar hooks marginalitetspositionen som att "be part of the whole but outside the main body". Liksom Parks och Rosaldo ser hooks 'marginalen' som ett möjligheternas rum. Hon lyfter fram 'marginalen' som en utgångspunkt för motdiskursiva praktiker som omfattar både sätt att tala/skriva och leva. hooks betraktar inte den perifera 'marginalen' som mellanstation i väntan på att nå centrum, utan en position som människor väljer att uppehålla sig vid, eftersom den "offers to one the possibility of radical perspective from which to create, to imagine alternatives, new worlds" (ibid:149f). Kännetecknande för Collins 'outsider-within'-position är erfarenheten av att vara formellt inkluderad i en nationell gemenskap, men samtidigt vara materiellt och symboliskt exkluderad. I likhet med hooks vill hon se gränspositioner som "places of potential intellectual, political and ethical strength [...]" (1998:5f).

Även på andra håll i den klassiska sociologin finns ansatser som begreppsliggör gränspositioner. Ett exempel går att finna hos Georg Simmel som kom att influera Chicagoskolan. I en av hans mest kända essäer, "Främlingen" (1908/1981), skriver Simmel att 'främlingens' position är bestämd av att hon eller han inte tillhört en viss grupp från början. 'Främlingen' befinner sig av den anledningen på samma gång inuti och stående utanför gemenskapen, vilket skapar en känsla

av både närhet och distans i förhållande till gruppen. Simmel ser 'främlingen' som en 'potentiell vandrare' som har förmågan att röra sig mellan olika gemenskaper, men vars position blir tydligast då hon eller han stannar upp på en plats. Detta resonemang är intressant att se i ljuset av Sita och Daniels svar på frågan om vad de tycker är mest positivt med den position de har:

Det som jag tycker nu är att det bästa är att man kan flyta i två världar. Man kan vara svensk, för man vet hur det fungerar och man kan också låtsas vara invandrare här i Sverige och så kan man se hur det är lite och så kan man göra det bästa där emellan (Sita).

Det här låter verkligen snobbigt, men jag kan liksom pendla mellan två olika världar kan man säga. Och det ger mig en splendid förståelse av en massa saker som jag inte skulle förstå annars. Du vet, när man är så dubbelsidig, när man kan pendla såsom jag gör, då har man också mycket närmare att förstå människor från andra kontexter (Daniel).

Både Sita och Daniel talar i termer av att "flyta" eller "pendla" mellan "två världar", vilket går att associera med Simmels tankar kring de möjligheter som 'främlingskapet' erbjuder. Simmels teori rör sig på mikronivå och har inte samma politiska motståndsaspekt i sig, som hooks eller Hill Collins ansatser. Inte heller visar Simmels 'främlingskap' några större likheter med Rosaldos borderlineposition. Vad som också skiljer Simmels ansats från Parks är att 'främlingen' inte önskar bli en del av någon gemenskap, utan tvärtom vill behålla sin distans (Lindner: *ibid*). Simmels förtjänst är att han synliggör hur 'främlingskapet' kan fungera som en individuell strategi för människor att röra sig mellan olika miljöer. 'Främlingskapet' kan på så sätt vändas till något positivt, vilket syns i Sita och Daniels citat. Daniel talar något senare om att han tidigare upplevt sin position som en "belastning", men att han numera ser den som ett "privilegium".

Den postkoloniala litteraturkritikern Homi K. Bhabha använder begreppet 'tredje rummet' för att begreppsliggöra kulturella identiteter på gränsen. Liksom Rosaldo talar han i termer av en borderlineposition som ger upphov till hybrida identiteter. Bhabha är noga med att påpeka att det inte handlar om en syntes mellan två kulturer eller kulturella identiteter. 'Tredje rummet' fungerar snarare som en symbol för de mångtydiga identifikationernas rum. Bhabha för även ett resonemang kring begreppet 'kulturell översättning'. Han avser med detta begrepp förklara hur det som betraktas som ursprungligt i en viss kultur kan utmanas genom att det faktiskt är möjligt att kopiera och simulera "originalet". Bhabha menar att om det går att imitera det som utger sig för att vara ursprungligt, går det att visa på att det i själva verket är något konstruerat. Detta blir tydligast i de fall då det inte går att särskilja "kopian" från "originalet", då "kopian" kan förväxlas

med ”originalet”.⁷ Bhabha använder sig av det tidigare introducerade begreppet ’skillnad’ (différance) för att visa på att meningen i en kultur eller kulturell identitet inte är knuten till en essens. Mening existerar inte ”i sig” eller ”för sig”, utan är konstruerad i relation till något utanförstående (Rutherford 1999:285f).

Ett försök att konkretisera Bhabhas extremkonstruktivistiska position och abstrakta teoretisering är att överföra den på ett resonemang kring ’svenskhet’. ’Svenskhet’ bör utifrån detta perspektiv ses som en konstruerad kategori, ständigt stående i förändring. Det finns inget svenskt ”i sig” eller ”för sig”, utan ’svenskheten’ är beroende av någonting utanförstående för att kunna definieras. Detta utanförstående andra kan till exempel vara ’invandrarskap’ och förhållandet kan formuleras genom dikotomin ’svensk’/’invandrare’. ’Svenskhet’ ges mening genom att konstrueras som en kontrast till ’invandrarskap’ och vice versa. Kulturella identiteter i gränzonerna kan inte på ett entydigt sätt placeras in i den ena eller andra kategorin. Här verkar istället situationen avgöra vilken/vilka kategori/er eller identitet/er som kommer att hävdas och på så sätt kan gränspositionerna ses som en utmaning av dikotomin ’svensk’/’invandrare’. Kan en del av Daniels och Sitas berättelser, i ljuset av Bhabhas teori om ’kulturell översättning’ även tolkas som en utmaning av vad ’svenskhet’ ”är”? I nedanstående citat beskriver de hur de bemött frågor om kulturell tillhörighet:

Dom tänker nog jag ska säga invandrare för mitt blod, mitt hemland, du vet [skratt]. Så då brukar jag säga att jag är svensk (Daniel).

När nån frågar säger jag självklart svensk och sen när dom frågar mig ”Var kommer du egentligen ifrån?” [skratt] då säger jag, alltså ibland säger jag att jag kommer egentligen från Sverige eller Lund, beroende lite på, för ibland känner jag: ”Åh, måste alla fråga var jag kommer ifrån?!” Jag frågar ju inte den personen om den personen är vit var den kommer ifrån... (Sita).

Sita och Daniels ”icke-skandinaviska” utseende öppnar ofta upp för frågor om var de ”kommer ifrån” och vad de ”känner sig som”. I ovanstående citat, båda uttryckta med viss lekfullhet i rösten, hävdar Daniel och Sita sin ’svenskhet’, fastän det inte är självklart att deras definition av vad ’svensk’ innebär, stämmer överens med uppfattningen hos den som ställer frågan. Sitas beskrivning av frågor om ”det egentliga ursprunget” kan i någon mån ses som ett ifrågasättande av hur Sita själv definierar sin kulturella identitet och Daniel påpekar att det är möjligt att det antas att han ska ge ett annat svar än det han väljer att ge. Citaten visar hur frågorna som ställs till Sita och Daniel antyder att det finns en naturlig ’svenskhet’. Vit/ljus hudfärg spelar här en central roll och fungerar som en omedelbar markör för tillhörighet i den ’svenska nationella gemen-

⁷ Jämför filosofen Judith Butlers diskussion om det iscensatta, performativa könet i *Gender trouble* (1990).

skapen'.⁸ Daniel och Siras svar på frågorna utmanar föreställningen om 'svenskhet' och säger samtidigt något om hur den gränsposition de befinner sig i, i vissa sammanhang alltid kommer att vara föremål för provokation.

Daniel och Sitas berättelser speglar tanken om att 'svensk' är något en individ kan bli utan att ha fötts i Sverige. Att lära sig en specifik kulturell kontext kan, utifrån Bhabhas teori, ses som ett sätt att lära sig att imitera, i detta fall, 'svenskheden'. Förmågan att imitera eller kopiera behöver inte vara knuten till om personen i fråga är född i Sverige eller inte. Att 'svenskheden' inte finns "i sig" eller "för sig" innebär också att 'svenskhet' reproduceras genom att människor agerar i enlighet med föreställningen om vad 'svenskhet' är. Finns det en rädsla för att "vem som helst" ska få definiera sig som 'svensk'? Handlar det i så fall om en rädsla för att "det autentiska" i 'svenskheden' ska försvinna? Men om det inte finns något "autentiskt" eller "ursprungligt"? Om det är så att människor imiterar ett original som egentligen inte existerar mer än i form av en idé som reproduceras på samliga nivåer i samhället? Vad säger allt detta om 'svenskheden'? Vilken typ av erfarenheter och teoretiska verktyg skulle i fortsättningen kunna användas för att dekonstruera den?

Idealiserad hemlöshet?

För den som vill rikta kritik mot det grepp som ursprungets diskurs verkar hålla människor i, när det gäller deras möjlighet att formulera sin/a kulturella tillhörighet/er, kan teoretiska perspektiv som synliggör gränspositioner te sig lovande på många sätt. Gränspositioner blir symbol för ett, med Bhabhas ord, 'tredje rum', mellan ursprungsbestämda, statiska kategorier. I gränspositionerna finns utrymme för människor som till exempel erkänner sin kulturella identitet vara sammansatt av en rad olika historier, eller människor som hävdar sin rätt att tillhöra vilka nationella eller kulturella gemenskaper de vill. Den typen av gränsposition som belysts här kan, som tidigare nämndes, ses som en utmaning av den binära oppositionen 'svensk'/'invandrare' i och med att den inkluderar människor som inte på ett entydigt sätt placerar sig själva i den ena eller andra kategorin. Genom att lyfta fram den här sortens berättelser är det möjligt att destabilisera det problematiska motsatsparet 'svensk'/'invandrare'.

Vid närmare eftertanke har emellertid resonemanget om gränspositioner en slagsida, vilken är nödvändig att ta hänsyn till för att undvika att ersätta en ytterlighet med en annan. Journalisten Stefan Jonsson uttrycker i essän *Andra platser* dilemmat på följande vis:

⁸ För en diskussion om postkoloniala föreställningar om dikotomin 'vit'/'svart' i en svensk kontext se *Black and Swedish: Racialization and the Cultural Politics of Belonging in Stockholm* (Sawyer 2000).

Vår tids europeiska människa behandlar sitt identitetsproblem som om det vore fråga om ett bostadsproblem som kan lösas bara på två sätt, båda lika bisarra och befängda. Antingen tecknar hon rivningskontrakt i något av Västerlandets kusliga ödehus på adresserna Kulturen, Blodet, Rasen, Hemlandet, Nationen, Jorden, Europa. Eller också får hon sälla sig till de sjungande nomadernas karavan (1995:61).

I detta citat försöker Jonsson synliggöra en spänning mellan 'hem' och 'hemlöshet' som han urskiljer i den samtida kulturdebatten och i postkoloniala romaner. Han menar att det till synes endast finns två vägar att gå, där den ena utmärks av betonandet av identitetsmässig förankring i "Kulturen", "Blodet" och "Nationen" och den andra utmärks av antaganden om att det hör till tiden att lära sig växla mellan olika identiteter, att detta är en form av bottenlöshet som bör vändas till en styrka. Jonsson är inte nöjd med någon av dessa vägar. "Den som vill kritisera idén att människans identitet bestäms av hennes hemland, tycks ofta förneka att hon behöver tak över huvudet, som om människan vore lyckligast om hon var hemlös", skriver han. Han ser en fara med att romantisera 'hemlösheten' och 'flyktingskapet', eftersom det finns människor, för vilka rörelserna inte är stärkande och som helst av allt önskar sig ett 'hem' (1995:88ff).⁹

Detta resonemang är viktigt att ta i beaktande i en diskussion om gränspositioner. Samtidigt som de erbjuder uppenbara möjligheter, både på ett individuellt och strukturellt plan, kan gränspositionerna ses som ett resultat av ursprungets diskurs, snarare än en fristående motståndspå plats. Utan statiska klassifikationssystem, vore det inte möjligt att befinna sig på gränsen eller i marginalen. bell hooks gör ett försök att upprätthålla marginalen som ett hoppfullt rum, utan att för den skull romantisera positionen. Hon vill göra en distinktion mellan den marginalitet som skapas som ett resultat av olika förtryckande praktiker och den marginalitet som är självvald och därmed en strategi för politiskt motstånd (1990:151ff). Frågan är emellertid om denna distinktion är möjlig att upprätthålla, om det i själva verket går att särskilja den erhållna och den självvalda marginaliteten? Marginalpositioner måste vara marginella i förhållande till något och på det viset kan de sägas vara beroende av att det finns ett centrum att definieras utifrån. I den bemärkelsen är det självvalda i marginalitetspositionen något mycket relativt.

Att befinna sig på gränsen skulle också kunna fungera som en påminnelse om att inte helt kunna knyta sin kulturella tillhörighet till något, att förbli utanförstående, till exempel genom exkluderande rasifieringsprocesser. Med hänsyn till detta kan gränspositionernas möjligheter ses som ett sätt att ha lyckats vända någonting till sin fördel, som också hade kunnat upplevas på andra sätt. Att balansera dessa två dimensioner är således en utmaning för den som vill teoretisera gränspositioner.

⁹ För en personlig och samtidigt starkt politisk betraktelse över ett liv i en gränsposition se *Borderlands/La Frontera* (Anzaldúa 1987).

ATT KONSTRUERA SANNINGEN: BERÄTTELSE OM 'INVANDRARKILLAR' OCH 'UTLANDSADOPTERADE'

Th[e] 'power of definition' is an essential, but not always acknowledged, aspect of the exercise of power (Ålund i Ålund & Shierup 1991:90).

Bilden av 'invandrarkillar'

Sociologen Ove Sernhede skriver i boken *AlienNation is my nation* att debatten om 'invandrarungdomars' situation i Sverige har kännetecknats av en föreställning om att dessa ungdomar upplever en så kallad 'kulturell identitetsdiffusion'. Detta innebär att 'invandrarungdomar' är splittrade i sin identitetsutveckling på grund av att de befinner sig i en klyfta mellan å ena sidan sina föräldrars kultur och å andra sidan den 'svenska' kulturen. Valet står, enligt de som diskuterar på det här sättet, mellan att ungdomarna ansluter sig till sina föräldrars kultur eller integreras i den 'svenska' kulturen (2002:22). Denna 'kulturella schizofreni' har även uppmärksammas av sociologen Aleksandra Ålund, som i artikeln "Wrestling with ghosts", menar att den här typen av framställningar har gett 'invandrarungdomar' negativ publicitet (1991:93) Värt att notera är synen på kultur som finns i den här typen av resonemang. 'Föräldrarnas kultur' förutsätts vara någonting annat än 'svensk' och de båda kulturena verkar betraktas som statiska, eftersom ungdomarna oundvikligen hamnar mittemellan dem. Intressant är också att det finns en underliggande premis om att ungdomarnas föräldrar inte kommer att vilja 'integreras' i den 'svenska' kulturen, utan önska behålla sin "gamla" kultur.

Det talas i detta sammanhang också ofta om 'kulturkrockar'; att det är problematiskt att förena två kulturer på grund av att de "i sig" är så pass olika. Sådana tankegångar kan härledas till en given koppling mellan geografisk plats och kultur, som enligt sociologen Håkan Thörn är ett centralt element i nationalstaten som idé (2002:74). Utifrån ett sådant resonemang ter det sig som om kulturer som ligger närmare varandra geografiskt, skulle ha närmare till ömsesidig förståelse. En diskussion av begreppen 'kulturkrock' och 'kulturellt arv' förs av doktoranden Anna Bredström (2002). Hennes kritiska diskursanalys av massmediala texter om den så kallade 'Rissnevåldtäkten' i Sverige, visar på att förövarnas kulturella bakgrund blir medialt intressant först när det visar sig att samtliga har 'invandrarbakgrund'. Händelsen börjar då diskuteras i termer av att ungdomarna bär på ett 'kulturellt arv', präglad av patriarkala strukturer och nedlåtande kvinnoyn. Detta 'arv' anses 'krocka' med den jämställdhet, som mer eller mindre underförstått, antas präglade den 'svenska' kulturen.

Journalisten Oivvio Polite har gjort en mindre undersökning av hur 'invandrarungdomar' skildras i svenska medier. Han kom till följande slutsats när det gäller 'invandrarkillar': "I de artiklar där de framträder som personer eller grupper är de nästan alltid förknippade med brott, antingen sådana de redan begått, eller sådana de sannolikt kommer att begå eftersom de är socialt marginaliserade [...]. I den samlade mediebilderna av invandrarkillar finns en dubbelhet: De utgör en fara för samhället, men de har blivit farliga för att samhället inte släppt in dem. De är offer som blir förövrare" (1998:123f). Begreppet 'invandrarkille' är otvivelaktigt fyllt med negativa konnotationer. Förutom nedlåtande kvinnoansyn, machoattityd och kriminalitet, anspelas det ofta på arbetslöshet och gängkultur i förorterna. Medie- och kommunikationsvetaren Ylva Brune har talat om detta i termer av en 'mörk magi' som byggs upp kring ett antal stereotyper som alla syftar till att konstruera 'invandrare' som de hotfulla, avvikande och underlägsna andra. Även om skildringarna på ytan kan likna "snapshots ur verkligheten", menar Brune att de har en stark symbolladdning (1998:10f). Så här säger Daniel om sitt förhållande till bilden av 'invandrarkillar':

Jag blir bara arg och förbannad när jag stöter på dom här schablonerna. Framför allt för att det känns som om dom alltid gäller mig. Dom handlar alltid om mig och det är ju det. För folk som inte känner mig är det jag.

När jag blir placerad i invandrarfacket, då blir jag arg. Jag hade gärna varit invandrare om det inte inneburit massa skit. Att man är kriminell och så vidare.

Ofta [betraktas jag] som svensk och då är det på nåt sätt nåt positivt. Men i vissa fall är jag invandrare och då är det negativt och då blir det så absurt för då tror jag själv att det är negativt. Då vill inte jag bli förknippad med invandrare för invandrare är någonting negativt... Bara ordet klingar ju negativt.

Daniel riktar mycket ilska mot den dominerande bilden av 'invandrarkillar' och de stereotyper som finns inbyggda i den. "För folk som inte känner" honom, är "schablonerna" verkliga, de kan skapa ett första antagande om vem han är och inte är. Daniel visar ett starkt avståndstagande från att bli placerad i "invandrarfacket", just för att "det innebär en massa skit", att det är fyllt av negativa bilder och betydelser. Trots ilskan och avståndstagandet säger Daniel att han kan börja tro på det negativa. Den här typen av berättelser gör det problematiska i generaliserande kategorier uppenbart. Att beskriva en grupp människor på ett entydigt sätt och dessutom presentera en bild som i princip inte innehåller några positiva aspekter, får inte bara konsekvenser för dem som per definition inkluderas i denna grupp, utan styr också den 'allmänna uppfattningen' om hur – i detta fall – 'invandrarkillar' är.

Bilden av 'utlandsadopterade'

Utlandsadopterades situation har fått relativt stor uppmärksamhet under de senaste åren. Frågan fanns på dagordningen 2001, då förslaget om homosexuella mäns och lesbiska kvinnors rätt att prövas som adoptivföräldrar kom. År 2002 publicerades den svenska studien "Suicide, psychiatric illness, and social maladjustment in intercountry adoptees in Sweden" (Hjern; Lindblad & Vinnerljung) i en amerikansk vetenskaplig tidskrift. Som artikelrubriken visar är det utlandsadopterades mentala ohälsa som står i centrum för analysen. Samma år sände Sveriges Television och Sveriges Radio dokumentärer om utlandsadopterades situation, med betoning på olika typer av svårigheter. En annan aspekt av internationell adoption som kan betraktas som problembaserad syns i doktoranden Tobias Hübinettes artikel "Den sista människohandeln" (i *Arena* nr 6 2003). Hübinette framför en stark kritik mot den internationella adoptionsindustrin, vilken han anser är "en legaliserad handel med människor" som bör ses i ljuset av dagens postkoloniala världsordning. Hübinette styrker sina argument med hjälp av bland annat Anders Hjerns, Frank Lindblads och Bo Vinnerljungs forskning och pekar på utlandsadopterades "överrisk" för psykisk sjukdom, missbruk, självmord och kriminalitet.

En inblick i hur den samlade bilden av 'utlandsadopterade' i Sverige ser ut ger jag i C-uppsatsen *Den traumatiska separationen?* skriven inom ramen för sociologi (2003). Uppsatsen bygger på en kritisk diskursanalys av hur utlandsadopterades kulturella identitet diskuteras, med främsta utgångspunkt i SOU-betänkandena *Barn i homosexuella familjer* (2001:10) och *Adoption – till vilket pris?* (2003:49). I dessa betänkanden och i de massmediala debatter som skett i anslutning till dem, har ett stort fokus lagts vid det faktum att utlandsadopterade har skiljts dels från sina biologiska föräldrar, dels från sin ursprungliga miljö. 'Separationen' förväntas mer eller mindre orsaka en 'traumatisk' upplevelse för den adopterade. I detta resonemang finns en underliggande föreställning om att biologiska band och förankring i en specifik kultur är centralt för en "god" identitetsutveckling. I likhet med hur 'invandrardommar' diskuteras, talas det om "svårigheter att identifiera sig mer eller mindre med två ursprung och/eller två kulturer." (SOU 2003:49, s. 207).

Intressant i sammanhanget är att påståenden om det biologiska ursprungets betydelse och utlandsadopterades 'utsatthet' är tydligast i betänkandet som gäller homosexuella män och lesbiska kvinnors rätt att prövas som adoptivföräldrar. En tänkbar förklaring till detta är att det fanns en laddning i diskussionen som gjorde att beskrivningarna av utlandsadopterades situation blev mycket dramatiska. För de som ställde sig kritiska till en förändring i lagstiftningen fyllde dessa antaganden funktionen att strategiskt underbygga övriga argument. Anledningen till att familjer som inte är förbundna genom blodsband ofta blir föremål för så omfattande oro är,

menar Patricia Hill Collins, att själva definitionen av 'familj' är så starkt knuten till 'blod' (2000:163). Sita beskriver sin relation till vetenskapliga och massmediala framställningar av utlandsadopterade så här:

[Man fokuserar] väldigt mycket på det som är negativt. Att det har gått dåligt för utlandsfödda adopterade och att dom finns representerade i större utsträckning när det gäller kriminalitet och att dom begått fler självmord. Och så att dom finns inom psykvården också, eller att dom finns registrerade där.

Jag känner mig som en svensk, ganska mycket som ett med Sverige, jag känner mig ganska säker på vem jag är i det här samhället och då tänkte jag bara: finns det någon annan som ungefär känner som jag? Eller är man lite ensam och man har läst dom här hemska rapporterna om adopterade som har det jättedåligt och det ena med det tredje och är det så man ska må? Är det så jag är? Eller är jag onormal nu? Eller finns det nån som jag?

Sita säger att hon "känner sig som en svensk"; hennes bakgrund av att vara adopterad från Indien, förhindrar inte att hon känner tillhörighet till Sverige. Trots detta är det svårt för Sita att helt avfärda den problemtyngda bilden. I någon mån ifrågasätter hon sina positiva erfarenheter, då hon frågar sig om "man ska må" så som "dom där hemska rapporterna" föreskriver. Den ensidiga speglingen av utlandsadopterade gör också att Sita undrar om det finns någon annan som känner som hon. Det är inte särskilt troligt att Sita är ensam om sina erfarenheter. Troligare är att erfarenheter som Sitas är marginaliserade i den offentliga debatten.

En metafor som ofta används för att understryka vikten av biologisk och kulturell förankring är 'rötter' och 'separationen' sägs ibland orsaka en känsla av 'rotlöshet' hos utlandsadopterade. Antropologen Barbara Yngvesson säger inledningsvis i artikeln "Going 'Home'" (2003) att "in the world of intercountry adoption, two stories predominate; a story of abandonment and a story of roots". I berättelsen om 'rötter' talas det om ett 'psykologiskt behov' hos den utlandsadopterade att 'återvända' till sina 'rötter', det vill säga besöka den plats som hon eller han är född på. Det finns enligt Yngvesson en stark 'mythology of roots' inbäddad i internationell adoption som praktik och denna speglas även i utlandsadopterades erfarenheter. Att det finns ett konkret fokus på biologisk och kulturell förankring syns till exempel i Adoptionscentrums organiserade "Resor och rötter" och erkännandet av 'rotsökning' som en del av adoption i betänkanudet *Adoption – till vilket pris?* Thomas Hylland Eriksen konstaterar:

Botaniska metaforer om 'rötter' används utan en enda kritisk invändning; metaforerna framstår innanför ramen för ett sådant tankesätt som självförklarande och självbekräftande (1996:10).

Makt och kunskap i ursprungets diskurs

De bilder av 'invandrarkillar' och 'utlandsadopterade' som beskrivits och diskuterats i föregående avsnitt är inte begränsade till en sfär. De kan ingå i forskningsprodukter, likaväl som i debattprogram och kvällstidningarnas krönikor. Inte sällan finns en kongruens mellan vetenskapliga och massmediala framställningar, eftersom samhällvetenskaplig och psykologisk forskning ofta används för att legitimera argument som framförs i massmediala fora. Anna Bredström visar till exempel hur personer som talar i egenskap av att vara "experter" används för att styrka antaganden om att vissa kulturer skulle vara särskilt "patriarkala" eller "kvinnoförnedrande" (2002:187). I *Adoption – till vilket pris?* hävdas att "den samlade forskningen visar" att utlandsadopterade löper "en ökad risk för att utveckla psykiska och sociala problem" samt att det krävs personer som "besitter särskild kunskap" och har "specialiserat sig på området" för att kunna "upptäcka adoptionsanknutna problem" (SOU 2003:49 s. 78, 256). Användning av viss forskning kan således ha strategiska effekter.

I framställningssättet, eller representationen, finns en tydlig maktdimension. Här är historikern Michel Foucaults begreppspar makt/kunskap mycket användbart. Foucault synliggör i sina ansatser subtila former av maktutövning. Han menar att "power must be analysed as something that circulates, or rather as something which functions in the form of a chain. It's never localised here or there, never appropriated as a commodity or a piece of wealth" (Foucault 1997:545f). Det värdefulla med Foucaults sätt att se på makt är att han inte i första hand knyter den till exempelvis personer eller institutioner med vissa befattningar, utan betraktar makt som något som genomsyrar alla nivåer i samhället. Makt är, enligt Foucault, alltid knutet till ett visst kunskapsfält och all kunskap är i sin tur, knuten till vissa maktrelationer. Begreppsparet makt/kunskap hänvisar till hur det i varje samhälle finns en 'sanningsregim', en regimen inom vilket det avgörs vilka föreställningar om ett fenomen som är "sanna" och "falska". Sanningskapandet är för Foucault ett resultat av relationen mellan makt och kunskap (Eriksson m. fl. 1999:19).

Att representera, som i detta fall, 'invandrarkillar' och 'utlandsadopterade', på ett visst sätt, bidrar till att reproducera vissa föreställningar, göra dem till "sanna". Konstruktionen av 'invandrarkillar' som "kriminella" eller 'utlandsadopterade' som en grupp som "mår dåligt" är en form av maktutövning. Sociologen Aleksandra Ålund betonar forskningens roll i detta sammanhang, då hon menar att denna skapar begrepp, kategorier och bilder som bidrar till att befästa symboliska och sociala hierarkier. Detta kallar hon 'definitionens makt' (1991:93). Inbyggt i 'definitionens makt' finns även en kontroll över agendan; en styrning av vilka frågor som anses relevanta att ta upp. Både när det gäller 'invandrarkillar' och 'utlandsadopterade' är bilderna mycket problembetonade och dessa "problem" blir en slags stomme i diskussionen om dessa grupper. Det finns

därför all anledning att förhålla sig kritisk till vetenskapliga framställningar och fråga sig: Vad är syftet med studien? Vilken tidigare forskning bygger studien på? Hur positionerar sig forskaren/forskarna? Vilken empirisk grund finns i resonemanget? Skiljer sig resultatet från den dominerande linjen i ämnet? På det sättet är det möjligt att bilda sig en uppfattning om vilken typ av kunskap som produceras. Massmediala framställningar har analyserats kritiskt på en rad olika områden, men en aspekt som är värd att uppmärksammas i högre utsträckning är det sätt på vilket forskningsresultat och personer med vetenskaplig status används för att vinna legitimitet. Vetenskapen som en neutral (eller åtminstone ej ifrågasatt) arena fungerar här som dold överenskommelse.

Ålunds synpunkt om 'definitionens makt' som en ouppmärksam form av maktutövning bör tas på allvar och antagandet gör det möjligt att se vetenskapliga och massmediala framställningars "allmänskunskap" i ett annat ljus. Med hjälp av Foucaults begreppspar makt/kunskap kan resonemanget dras ännu längre. Det handlar då inte endast om hur representationerna ser ut eller i vilka kontexter de framkommer, utan också om de tjänar något övergripande syfte. Påståenden om att "invandrarkillar är en kriminell grupp" eller "utlandsadopterade är en grupp som mår dåligt", bör inte betraktas som slutgiltiga sanningar, utan sanningar som framkommit i en specifik historisk, kulturell och social kontext. Med detta inte sagt att forskning som kommit till dessa slutsatser är irrelevanta. Det problematiska är den ensidiga representationen som i många fall bygger på förgivettagen, snarare än saklig kunskap. Dessa bilder kan emellertid te sig rimliga om de placeras inom ursprungets diskurs.

Den exklusiva 'svenskheten'

Ursprungets diskurs kan betraktas som en kontext inom vilken människors kulturella identiteter formas, och som också anger ramar för hur det talas om kulturella identiteter. Hur det talas om kulturella identiteter, till exempel inom vetenskapliga och massmediala framställningar, har i sin tur betydelse för hur människor på ett vardagligt plan förhåller sig till dessa frågor. Jag menar inte att ursprungsmyten bör ses som en ideologi som, så att säga, rör sig uppifrån och ner i samhällets hierarki, utan snarare att ursprungsmyten, som uttryck för ursprungets diskurs, existerar på samtliga av samhällets nivåer och att uttrycken förstärker varandra. Metaforen om 'rötter' kan ses som ett sällan ifrågasatt sätt att begreppsliggöra kulturella identiteter. Som lyfts fram tidigare bygger metaforen på föreställningen härkomst som något centralt och förankring i en viss nation eller kultur som en förutsättning för en "god" identitetsutveckling. När det talas om 'rötter' förklaras det ofta inte vad som avses, utan metaforen har, som Hylland Eriksen

skriver, blivit självuppfyllande. Metaforen förekommer både i vetenskapliga framställningar och vardagliga samtal.

Villkoren som ursprungets diskurs upprättar för kulturellt identitetsskapande på gränsen visar sig således på flera nivåer och på olika sätt. Vad som gör det svårt att verkligen få grepp om dessa villkor är att de utgör en del av den allmänt vedertagna kunskapen om kulturella identiteter och därför ofta inte ses som de föreställningar de är. För att skapa förståelse för ursprungets diskurs är den mest hållbara strategin därför att söka efter dess uttryck. I denna uppsats har jag visat att dessa går att finna i det bemötande människor som besitter en kulturell gränsposition får, samt hur vetenskapliga och massmediala framställningar framställer 'invandrarkillar' och 'utlandsadopterade'. Vad som tydliggjorts är hur ursprung är något som verkar vara besvärligt att bli fri ifrån, även om det är något som den enskilda individen inte upplever som särskilt centralt. På ett vardagligt plan märks detta genom frågor om härkomst som väcks på grund av att signalera annorlundaskap genom att vara bärare av en hudfärg som skiljer sig från den vita normen. Inom forskning och massmedier syns det i de problembetonade framställningarna.

Att inte på ett entydigt sätt kunna placeras i en nationell eller kulturell kategori kan sammantaget sägas vara förknippat med antaganden om kulturell 'splittring' – det vill säga 'rotlöshet'. Eftersom 'rötter' är något som i ursprungets diskurs ges en odelat positiv innebörd, är det föga förvånande att 'rotlöshet' betraktas som något negativt. Inom ursprungets diskurs skapas mer eller mindre uttalade premisser för vad som är en lämplig och eftersträvarsvärd kulturell identitet. Frågan är då vad som händer i en situation där dessa premisser hamnar i konflikt med faktiska erfarenheter från människor som per definition är inkluderade i de kategorier som omtalas. Det är inte möjligt att skapa sin kulturella identitet utanför den kontext som ursprungets diskurs utgör. Genom Daniels och Sitas berättelser går det att få en inblick i svårigheten att förhålla sig till bilderna av 'invandrarkillar' och 'utlandsadopterade' om ens upplevelser är andra än de som vanligtvis förknippas med respektive kategori. Bilderna är verkliga och överkliga på samma gång. Det finns kriminella invandrarkillar och det finns utlandsadopterade som mår dåligt, men det går att invända mot att dessa bilder är de dominerande, de som definierar respektive kategori. När dessa bilder reproduceras, bekräftas ursprungets diskurs. Med tiden har bilderna fått denna funktion även om de inte skapats i det syftet.

Genom teoretiska ansatser som diskuterar i termer av kulturella identiteter på gränsen, erbjuds ett annat sätt att se på 'invandrarkillar' och 'utlandsadopterade' (eller andra som befinner sig i denna gränsposition). Eftersom dessa ansatser bygger på antagandet om att härkomsten inte är av fundamental betydelse, ses inte erfarenheten av att inte på ett entydigt sätt kunna knytas till den ena eller andra kulturella gemenskapen som ett tecken på 'rotlöshet', utan som en möjlighet att

identifiera sig med flera kulturella gemenskaper och bygga sin kulturella identitet med hjälp av influenser från många olika håll. Det går också att skifta mellan olika identifikationer och låta situationen avgöra vilken kategori som är mest lämplig. Kulturell 'splittring' behöver nödvändigtvis inte vara ett problem, men blir det med all säkerhet i en kontext där förankring i en specifik kulturell gemenskap är så pass central. Genom ett konstruktivistiskt perspektiv på kulturella identiteter blir problemen av ett annat slag. De förläggs inte till enskilda individer utan kopplas istället samman med diskurser och strukturer.

Rasifieringsprocesser skapar ett ramverk för kategorisering utifrån en "etnisk skala" där även variabler som klass, genus och sexualitet spelar in. Att ha växt upp i Sverige, tala flytande svenska och känna till de kulturella koderna är i många fall inte tillräckligt för att betraktas som 'svensk'. Hudfärg, utseende och namn är alla faktorer som är av betydelse när det handlar om att avgöra vem som tillhör och vem som står utanför 'svenskheten'. De kategorier som konstruerats för att kunna tala om vissa grupper i samhället kan i sig verka för att hålla människor på avstånd från 'svenskheten'. Begreppet 'invandrare' används till exempel relativt urskiljningslöst och även när det talas om människor som faktiskt är födda i Sverige ('andra generationens invandrare'). Denna terminologi befäster föreställningen om att den skulle finnas en autentisk 'svenskhet'.

'Svenskhet' bör inte betraktas som någonting annat än en fiktiv etnicitet och en position förenad med det symboliska privilegiet att få tillhöra en 'nationens familj' som konstruerats dels så att skillnader bland de som räknas som 'svenskar' osynliggörs, dels så att tillgången till 'svenskheten' är begränsad för de vars 'ursprung' kan härledas (i första hand) utanför Europas gränser. Ursprungets diskurs upprättar därför hinder, bland annat genom ifrågasättande och kategorisering, människors rätt att definiera sin egen kulturella identitet. Det finns dock, som Sita och Daniel visat, utrymme för att finna egna strategier för att hävda sin kulturella identitet och på det sättet utmana föreställningen om 'svenskheten' i vardagen. Detta skulle emellertid kunna underlättas av mer nyanserade vetenskapliga och massmediala framställningar av – som i detta fall – 'invandrarkillar' och 'utlandsadopterade', grundade i en större medvetenhet kring representationens makt och en strävan efter att hitta röster som problematiserar den dominerande linjen i framställningarna.

Jag påstår inte att känslan av 'rotlöshet' är en illusion, men att den bör förstås inom den diskursiva kontext som ursprung utgör. Genom ett kritiskt förhållningssätt till ursprungsmyten kan 'rotlösheten' snarare än att ses som ett oundvikligt resultat av en människas förflyttning från en plats till en annan, betraktas som ett resultat av att hon på olika sätt förvägras möjligheten att skapa sig ett nytt hem.

REFERENSER

Litteratur

Alasuutari, Pertti (1995). *Researching culture. Qualitative method and cultural studies*. London: SAGE Publications.

Andersson, Malinda (2003). "Den traumatiska separationen? En kritisk analys av den hegemoniska diskursen kring kulturell identitet hos utlandsadopterade i Sverige". C-uppsats. Sociologiska institutionen, Lunds Universitet.

Balibar, Étienne (2002). "Nationsformen: Historia och ideologi", s. 117-142 i Balibar, Étienne & Wallerstein, Immanuel. *Ras, nation, klass*. Göteborg: Daidalos.

Becker, Howard S. (1998). "Concepts", s. 109-145 i *Tricks of the trade. How to think about your research while you're doing it*. Chicago: The University of Chicago Press.

Brah, Avtar (2003). "Re-framing Europe: gendered racisms, ethnicities and nationalisms in contemporary Western Europe", s.152-177 i *Cartographies of diaspora. Contesting identities*. London: Routledge.

Bredström, Anna (2002) "Maskulinitet och kamp om nationella arenor – reflektioner kring bilden av 'invandrarkillar' i svensk media", s. 182-206 i de los Reyes, Paulina; Molina, Irene & Mulinari, Diana (red.). *Maktens (o)lika förklädnader. Kön, klass och etnicitet i det postkoloniala Sverige*. Stockholm: Atlas.

Brune, Ylva (1998). "Inledning", s. 9-14 i Brune, Ylva red. *Mörk magi i vita medier*. Stockholm: Carlssons förlag.

Collins, Patricia Hill (1998). "Learning from the outsider within revisited", s. 3-10 i *Fighting words: Black women and the search for justice*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Collins, Patricia Hill (2000). "It's all in the family. Intersections of race, gender, and nation", s. 156-276 i Narayan, Uma & Harding, Sandra (red.). *Decentering the center. Philosophy for a multicultural, postcolonial and feminist world*. Bloomington: Indiana University Press.

Eriksson, Catharina; Eriksson, Maria Baaz & Thörn, Håkan (1999). "Den postkoloniala paradoxen, rasismen och 'det mångkulturella samhället'. En introduktion till postkolonial teori", s. 13-53 i Eriksson, Catharina; Eriksson, Maria Baaz & Thörn, Håkan (red.). *Globaliseringens kulturer. Den postkoloniala paradoxen, rasismen och det mångkulturella samhället*. Stockholm: Nya Doxa.

Essed, Philomena (1990). *Everyday racism. Reports from women of two cultures*. Claremont: Hunter House.

Foucault, Michel (1997). "Power, Right, Truth", s. 543-550 i Goodin, Robert E. & Pettit, Philip (ed.). *Contemporary Political Philosophy. An Anthology*. Oxford: Blackwell Publishers Ltd.

Hall, Stuart (1993). "Rasism som ideologisk diskurs", s. 5-12 i *Häftan för kritiska studier*, årgång 26 nr 3.

Hall, Stuart (1996). "Introduction: Who needs identity?", s. 1-17 i Hall, Stuart & du Gay, Paul. *Questions of cultural identity*. London: SAGE Publications.

Hall, Stuart (1999). "Kulturell identitet och diaspora", s. 231-243 i Eriksson, Catharina, Eriksson, Maria Baaz & Thörn, Håkan (red.). *Globaliseringens kulturer. Den postkoloniala paradoxen, rasismen och det mångkulturella sambället*. Stockholm: Nya Doxa.

hooks, bell (1990). "Choosing the margin as a space of radical openness", s. 145-153 i *Yearning. Race, gender and cultural politics*. Boston: South End Press.

Hylland Eriksen, Thomas (1996). *Historia, myt och identitet*. Stockholm: Bonnier Alba.

Hylland Eriksen, Thomas (1999). "Hybrid kreativitet", s. 9-21 i Hylland Eriksen, Thomas & Hemer, Oscar. *Ambivalens og fundamentalisme. Seks essays om kulturens globalisering*. Oslo: Spartacus förlag.

Hylland Eriksen, Thomas (2004). *Rötter och fötter. Identitet i en föränderlig tid*. Stockholm: Nya Doxa.

Hübinette, Tobias (2003) "Den sista människohandeln" s. 12-17 i *Arena* nr 6 2003.

Jonsson, Stefan (1995). *Andra platser. En essä om kulturell identitet*. Stockholm: Norstedts.

Jørgensen, Marianne Winther & Phillip. Louise (2000). *Diskursanalys som teori och metod*. Lund: Studentlitteratur.

Lindblad, Frank (2004). *Adoption*. Lund: Studentlitteratur.

Lindner, Rolf (1996). "Marginal man", s. 154-164 i *The reportage of urban culture. Robert E. Park and the Chicago school*. Cambridge: Cambridge University Press.

Molina, Irene & de los Reyes, Paulina (2002). "Kalla mörkret natt! Kön, klass och ras/etnicitet i det postkoloniala Sverige", s. 295-317 i de los Reyes, Paulina; Molina, Irene & Mulinari, Diana (red.). *Maktens (o)lika förkländnader. Kön, klass och etnicitet i det postkoloniala Sverige*. Stockholm: Atlas.

Mulinari, Diana (1999). "Vi tar väl kvalitativ metod – det är så lätt", s. 36-57 i Sjöberg, Katarina red. *Mer än kalla fakta. Kvalitativ metod i praktiken*. Lund: Studentlitteratur.

Polite, Oivvio (1998). "För en ny journalistisk strategi", s. 121-126 i Brune, Ylva red. *Mörk magi i vita medier*. Stockholm: Carlssons förlag.

Reinharz, Shulamith (1992). "Feminist interview research", s. 18-45 i *Feminist methods in social research*. New York: Oxford University Press.

Rosaldo, Renato (1993). "Border Crossings", s. 296-217 i *Culture and truth. The remaking of social analysis*. London: Routledge.

Rutherford, Jonathan (1999). "Det tredje rummet. Intervju med Homi Bhabha" s. 283-294 i Eriksson, Catharina, Eriksson; Maria Baaz & Thörn, Håkan (red.). *Globaliseringens kulturer. Den postkoloniala paradoxen, rasismen och det mångkulturella samhället*. Stockholm: Nya Doxa.

Sernhede, Ove. *AlienNation is my Nation. Hiphop och unga mäns utanförskap i Det Nya Sverige*. Stockholm: Ordfront förlag.

Simmel, Georg (1908/1981). "Främlingen" s. 139-145 i *Hur är samhället möjligt?*. Stockholm: Bokförlaget Korpen.

SOU 2001:10. *Barn i homosexuella familjer* (del A). Stockholm: Fritzes offentliga publikationer.

SOU 2003:49. *Adoption – till vilket pris?* (vol. 1). Stockholm: Fritzes offentliga publikationer.

Thörn, Håkan (2002). *Globaliseringens dimensioner. Nationalstat, världssamhälle, demokrati och sociala rörelser*. Stockholm: Atlas.

Wallerstein, Immanuel (2002). "Konstruktionen av ett folk: Rasism, nationalism, etnicitet", s. 99-116 i Balibar, Étienne & Wallerstein, Immanuel. *Ras, nation, klass*. Göteborg: Daidalos.

Yngvesson, Barbara (2003). "Going 'Home'. Adoption, loss of bearings, and the mythology of roots", s. 7-27 i *Social Text* 74 vol. 21, nr. 1.

Yuval-Davies, Nira (1997). "Women and the biological reproduction of the nation", s. 26-38 i *Gender and Nation*. London: SAGE Publications.

Ålund, Aleksandra (1991). "Wrestling with ghosts: Transcultural bricolage and new communities", s. 89-112 i Ålund, Aleksandra & Schierup. *Paradoxes of multiculturalism: Essays on Swedish society*. Aldershot: Avebury.

Özkirimli, Umut (2000). *Theories of nationalism. A critical introduction*. New York: Palgrave.

Internet

Nationalencyklopedin: <http://www.ne.se>. "Ursprung" (20050128).

Intervjusamtalen

Intervju med Sita. Genomförd och inspelad hemma hos mig den 14 oktober 2004. Varade i c:a 1 timme.

Intervju med Daniel. Genomförd och inspelad hemma hos Daniel den 17 oktober 2004. Varade i c:a 1,5 timme.

BILAGA: INTERVJUGUIDE

Bakgrund

Ålder, uppväxtplats/er, sysselsättning

Födelseplatsens och 'ursprungets' betydelse

För dig? I samhället?

Syn på/definition av din kulturella identitet

'Svensk', 'adopterad', 'invandrare', "både-och", "varken-eller"...?

Omgivningens syn på/definition av din kulturella identitet

Frågor om bakgrund/'ursprung'

Negativt bemötande på grund av hudfärg? Rasism?

Exempel?

Motståndsstrategier?

Kontakt med/relation till andra människor med liknande erfarenheter

Svenska mediers bild av 'adopterade'/'invandrare'-'invandrarkillar'

Beskrivning? Reaktionen och förhållningssätt?

Det mest positiva med din erfarenhet?