

BEFRIA OSS FRÅN MÅNGKULTURALISM



Befria oss från mångkulturalism

Redaktörer:

RASOUL NEJADMEHR
SVEN-ERIC LIEDMAN
DARIUSH MOAVEN DOUST

Natur & Kultur

info@nok.se
www.nok.se

© 2008 Bokförlaget Natur och Kultur, Stockholm
Omslag
Sättning Ljungbergs sätter, Köping
Tryckning
ISBN 978-91-27-11873-7

INNEHÅLL

Inledning ○

Rasoul Nejadmehr

Mångkultur som vår kultur ○○

Rasoul Nejadmehr

Den rasistiska staten

Dariussh Moaven Doust

Demokrati och religion i skolan i en polariserad värld ○○

Elisabeth Gerle

Att skapa identitet – om olikhet och isärhållande ○○

Klara Öberg

Musikens negativa verkningar ○○

Stig-Magnus Thosén

Mångkultur och Svarte Petter ○○

Moa Mattis

Krossa spegeln, öppna fönstret! ○○

Ingrid Elam

Jaget, de andra och det hemska
en liten begreppsutredning ○○○

Sven- Eric Liedman



Inledning

Rasoul Nejadmehr

December 2003 började jag mitt arbete som mångkulturkonsulent i Västra Götalandsregionen. Det fanns varken praktiska förebilder eller klart formulerade uppdrag. Då som nu rådde en begreppsförvirring när det gällde mångkultur. Jag måste på egen hand skapa metoder inte bara för mitt eget arbete utan även hjälpa kulturinstitutioner, kommuner och det fria kulturlivet i färd mot ett kulturliv präglad av interkulturella dialoger och interaktioner. Huvudfrågorna var då hur man ska arbeta mångkulturellt och vad det finns för teoretiska utgångspunkter och praktiska exempel för ett inkluderande arbetssätt.

Jag började söka stöd dels i mina tidigare erfarenheter som projektledare för festivaler, där samarbete mellan föreningsliv och institutioner var centralt. Vidare sökte jag inspiration hos teoretiska auktoriteter. Den som låg nära tillhands var den kanadensiske filosofen Charles Taylor och hans teori om erkännandets politik. Han ser naturliga band mellan identitet och kultur. Den centrala utmaningen i samtida liberala demokratier är, menar Taylor, att på jämlik basis erkänna olika kulturella identiteter och hantera de risker och möjligheter detta medför. Det som är nytt hos Taylor är han tes om att utveckling av kultur har nått en fas där brist på erkännande innebär förtryck.

Det intressanta med denna teori är att den tar steget vidare från tolerans och respekt, vilka kännetecknar en låg grad av engagemang och en obalans i maktpositioner, till erkännande,

där dialoger mellan olika individer kan uppstå. Mycket riktigt menar Taylor att livet är dialogiskt per definition och att identiteter tar form i dialog med den andre.

I praktiken visade sig denna teori dock ha sina begränsningar. Utifrån mina praktiska erfarenheter, kan jag konstatera att det inte finns någon brist på erkännande; det finns starkt erkända identiteter. Muslimer blir mer muslimer här i Sverige än de var hemma i sina gamla hemländer. Flickor till obeslöjade mammor väljer att bära slöja för att markera sin distinkta muslimska identitet; det finns väl avgränsade enklaver av olika kulturella tillhörigheter i storstädernas förorter. En struktur av riksföreningar värnar om det säregna hos varje etnisk grupp. Kulturinstitutioner å sin sida värnar om en annan starkt erkänd identitet, den svenska identiteten och kulturarvet. Kulturer används här som skiljelinjer mellan olika folkgrupper. Uppgiften framstår då som att bevara kulturernas renhet och autenticitet. Man sluter sig i stängda gruppidentiteter; etniska och religiösa identiteter reifieras och lägger grunden till alienation från samhället. Antropologer, etnologer och andra akademiker bidrar till denna reifikation genom att understryka dem; ingen vågar ifrågasätta innebörden i dessa identiteter och tendenser.

Tro på mångkulturalism leder därför antingen till exotism eller till konservering av barriärer mellan etniska grupper. Man kan ställa frågan varför just kultur ska betraktas som konstruerande av identitet, och inte andra faktorer som kön, klass, utbildning eller en kombination av dem? Varför ska den kulturella identiteten vara den mest centrala bland alla dessa identiteter? Taylor ignorerar med andra ord mångfalden av identiteter och etablerar i stället en korrespondens mellan kultur och identitet. På grund av en snäv betoning på etnisk tillhörighet, försvinner med andra ord skillnaden mellan individuell och kollektiv iden-

titet. Kulturernas interna konflikter och spänningar kamoufleras till förmån för en homogen kulturell identitet. Vidare måste dessa frågor betraktas mot bakgrunden av politiska förhållanden under vilka dessa identiteter tar form. Då visar de sig vara starkt påverkade av politiska konjunkturer. Överhuvudtaget är kravet på erkännande och dess villkor politiskt betingade. När kultur är avgörande eller inte avgörande för identitet och hur kultur kommer i samspel med andra identitetsbyggande faktorer varierar beroende på den politiska situationen. Beroende på politiska omständigheter tar sig kraven för erkännande och identitet olika uttryck. Poängen är att det inte enbart är erkännandet som är av betydelse utan makt och inflytande måste också räknas in. Erkännande kan anses som ett steg på vägen mot större inflytande över saker som berör ens liv. Det är nödvändigt, men inte tillräckligt.

En annan tänkare som betytt för mitt arbete är den tyske tänkaren Jürgen Habermas. Om Taylor baserar erkännandets politik på Hegels utläggning om herre/dräng-förhållandet, baserar Habermas sin kommunikativa teori på Kants uppfattning om det offentliga bruket av förnuftet. Som bekant ansåg Kant att obehindrad offentlig användning av förnuftet är avgörande för vad det är att vara människa. Med utgångspunkt i detta konstruerar Habermas en teori om den offentliga sfärens betydelse som ett rum för det offentliga samtalet. Enligt denna uppfattning kan de konflikter som uppstår i vardagen diskuteras på ett rationellt sätt i den offentliga sfären, där man ärligen försöker förstå varandra. Med andra ord uppstår tack vare offentligt bruk av förnuftet ostörd rationell kommunikation.

Utan att motsäga det offentliga samtalets betydelse, måste jag betona att den strikta gränsen mellan det vardagliga och det rationella är artificiell. Det går säkert att diskutera saker på



mer eller mindre fördomsfria sätt, men det går inte att stänga ut fördomar och känslor totalt från den offentliga sfären; de påverkar det offentliga samtalet. Dessutom är de rationella normerna inte homogena. De stänger ut vissa grupper och speglar andra gruppers intresse. Tänkare som Michel Foucault och Jacques Derrida har uppmärksammat det maktspel som pågår i språket. Därför är det rationella talets villkor lika viktiga som själva talet. Visserligen anger Habermas vissa villkor för det rationella talet. Men hur omfattande dessa villkor än är kan de inte skapa en offentlig sfär fri från maktkamp och en homogen vilja till sanning oberoende av bakgrund, fördomar och känslor.

Överhuvudtaget är det kantianska förnuftet maskulint, västerländskt, auktoritärt och hierarkiskt. Ofta har det universellt rationella varit relaterat till "vårt" perspektiv och det lokala med de andras. Därför blir det universella förnuftet totalitärt och förtryckande när det sätter sig själv i centrum och den andre i marginalen. Taylor och Habermas identifierar vår tids grundläggande spänning: Å ena sidan växer det ständigt fram nya former av etniska och religiösa identiteter som ställer krav på erkännande. Å andra sidan är liberala demokratier baserade på universalistiska värden som i sin tur går tillbaka på en atomistisk uppfattning om individen avskalad från kulturell tillhörighet. Medan det förra ställer krav på erkännande av partikulära värden, utesluter det senare partikulära kulturella värden till förmån för universella. Vår tids största utmaning blir då att få dessa motsträviga tendenser att gå ihop.

Egentligen står det mångkulturella samhället för en rättvis behandling av de framväxande och allt mer omfattande nya identiteterna. Ett samhälle baserat enbart på universalistiska värden blir uteslutande och totalitärt. Å andra sidan är ett samhälle delat mellan provinsialistiska och isolerade etniska



enklaver inte hållbart. Vi måste därför finna en väg som förenar det kulturspecifika med det universalistiska. Enligt Taylor går denna väg genom erkännandets politik och enligt Habermas via kommunikation genom den rationella diskursen. Men stannar vi vid erkännandes politik begränsas vi till provinsialism, eftersom basen för erkännande är kulturella skillnader. En ensidig betoning på den rationella diskursen kan, å sin sida, leda till totalitarism eftersom den diskvalificerar det som hamnar utanför den rationella sfären. Förmår vi däremot ta steget vidare från erkännande till inkludering och från rationell kommunikation till kommunikation som översättning, kan vi överbrygga det kulturspecifika och det universalistiska. Översättning och inkludering kräver varandra ömsesidigt. De öppnar kulturer för varandra genom att skapa överlappande territorier och gemensamma sfärer av mening och förståelse. Genom att sätta kulturer i interaktion och göra dem tillgängliga för varandra etablerar man en bas för interkulturalitet; dialogen mellan kulturer blir meningsfull. Även om översättningen aldrig kan vara total, övervinner vi provinsialismen genom att göra delar av olika kulturella värden översättbara till varandra.

Översättning förutsätter minst två parter. Den är ett växelspel mellan parterna. Detta innebär att innebörder skapas genom att parterna kommer i samspel med varandra. Med andra ord är de olika parterna medskapare och delaktiga i att producera mening. På så vis kan de argumentera på ett meningsfullt sätt. Detta kan utgöra en bas för universella värden samtidigt som de kulturspecifika värdena är erkända. Detta är innebörden av interkulturella dialoger, interaktioner och engagemang. Sett från detta perspektiv blir kulturer interkulturer. Kulturella identiteter tar då form genom översättningar mellan kulturer i stället för att vara isolerade etniska öar. Dessa översättningar

står för såväl likheter som olikheter mellan kulturer och värdesystem.

Ett annat intressant namn i sammanhanget är fransmannen Emmanuel Levinas och hans syn på den andre. Det som är intressant hos Levinas är hans devis att lära av den andre i stället för att lära om den andre. Detta innebär att den andre måste betraktas som en varelse vars existens är nödvändig för min kunskap och mitt lärande i stället för ett socialt marginaliserat fenomen. Kunskap blir därför en gemensam sfär som bär prägel av jaget och den andre, ett kognitivt rum för såväl enskilda som gemensamma värden. Min poäng är att inkluderande och översättning är basen för universella värden genom att inkludera jaget och den andre i samma sammanhang. Dessa begrepp är då inte homogena utan innehåller även det partikulära.

En annan viktig poäng som Levinas lär oss är att vi alltid bär på ett ansvar inför den andre och att ansvaret går före allt annat, vilket innebär att vi inte kan välja bort vårt ansvar inför den andre. Liksom det är fallet med det rationella talet, måste vi här också ta hänsyn till ansvarets och lärandets villkor, deras sammanhang, form och innehåll. De är inte homogena och konfliktfria fenomen. Därför måste vi vara kapabla att lösa de konflikter som uppstår i relation till den andre samtidigt som vi intar den ödmjuka inställningen inför den andre som en som är beredd att både lära sig och att ta ansvar.

Efter fyra års arbete med mångkultur har jag kommit underfund med att ingen teori ensam kan erbjuda en tillräcklig bas för mångkulturellt arbete. De har var och en något intressant att säga. Tagna var för sig kan var och en av dem begränsa oss. En kombination av olika intressanta teorier, där vi tar det bästa ur var och en, kan däremot vidga våra vyer och möjligheter. De hjälper oss till fördjupad förståelse av vår samtid genom att förmå oss att se saker och ting ur flera perspektiv. De blir

användbara först när vi relaterar dem till vår praktik. Jag har därför försökt skapa en syntes bestående av olika teorier och relatera den till min handling som mångkulturkonsulent. Jag har också kombinerat dessa teorier med mänskliga rättigheter och lagar antagna av riksdagen. Det gällde att med stöd i praktiska erfarenheter och teoretiska överväganden utveckla arbetsmetoder och teoretiska utgångspunkter som kan ligga till grund för ett förändringsarbete inom kulturlivet.

I och med att den rådande kulturordningen fungerar uteslutande, gäller det att, som Edward Said lär oss, hitta alternativ till den härskande ordningen. Detta innebär att vi måste komma med alternativa källor och texter, utmana dominerande idéer med alternativa idéer samt skapa platser där marginaliserade grupper kan framträda i det offentliga rummet. Att sätta samman texterna i denna antologi är ett försök i den riktningen. De olika författarna belyser begreppet mångkultur från olika håll. De har olika utgångspunkter och perspektiv på frågan. Tillsammans ger de läsaren en bra grund för vidare läsning. Vi har behållit begreppet mångkultur väl medveten om dess problematiska karaktär. Detta begrepp har tolkats som en mångfald av perspektiv rörande estetiska och pedagogiska värden och praktiker. Begreppet mångkulturalism har däremot avvisats. Detta begrepp har tolkats som en politiks ideologi baserad på uppfattningen av kulturer som statiska och väl avgränsade helheter som sammanfaller med etniska grupper.

Att just de här personerna skrivit är resultat av lyckade möten. Jag har haft turen att träffa många intressanta människor genom mitt arbete som stött och inspirerat mig. Några av dem har tagit sig mödan att skriva i denna antologi. Därför vill jag rikta ett särskilt tack till dem.

Sven-Eric Liedman och Dariush Moaven Doust har inte bara gett var sitt bidrag, utan ställt upp som medredaktörer. Det har

varit en lärorik och givande process att arbeta med dem. Jag tackar dem för deras ovärderliga insatser och engagemang. Jag vill även tacka mina kollegor på Konst- och kulturutveckling och Kultursekretariatet, Västra Götalandsregionen för deras stöd.

Mångkultur som vår kultur

Rasoul Nejadmehr

Ett helhjärtat mångkulturellt förhållningssätt befriar invandrare från mångkulturalism. Det klipper av det till synes oslitliga bandet mellan mångkultur och invandrare som bärare av annanhet och skillnad och bidrar till en förståelse av mångkultur som vår kultur. I den första delen av denna essä försöker jag, med utgångspunkt i såväl mina praktiska erfarenheter som teoribildningarna kring mångkultur, belysa dessa påståenden. I den andra delen redogör jag för hur mina idéer kan omsättas i praktik, framförallt i kulturinstitutionernas verksamheter.

Först och främst måste jag göra en distinktion mellan mångkulturalism som en politisk ideologi och mångkultur som en samhällelig realitet. Medan jag använder mångkultur i meningen en kultur präglad av mångfalden av inbördes relaterade perspektiv, använder jag mångkulturalism som en ideologi som betraktar kulturer som klart avgränsbara helheter och som sammanfaller med etniska grupper vilka lever parallella liv. Jag måste också poängtera att varken begreppet kultur eller mångkultur är referentiella eller essentialistiska. Detta innebär att de inte entydigt kan relateras till ett enda fenomen eller tillskrivas en enda betydelse. Beroende vårt sätt att använda dem kan dessa begrepp betyda olika saker i olika sammanhang. När det gäller mångkultur, skiftar användningsområdena från det mest negativa till det mest positiva beroende på vem som använder begreppet. Trots stora skillnader i andra avseenden, har dessa

användningssätt ett gemensamt drag: de ser ett orsaksförhållande mellan invandring och mångkultur. Följaktligen blir kultur liktydigt med svenskhet och mångkultur detsamma som invandrarkultur. En sådan användning skapar mer förvirring än klarhet. Den döljer inte bara makthierarkierna inbäddade i kulturlivet, utan också skillnaderna inom och mellan etniska grupper. Ofta är skillnaderna mellan och inom etniska grupper lika stora eller till och med större än skillnaderna mellan dessa grupper och infödda svenskar. Mångkultur förstås ofta som något utifrån kommande, ett främmande element i den svenska kulturen. I sina extrema former relateras mångkultur till främlingen och får stå för det externa, ett hot som förgör identiteten och svenskheten. Följaktligen måste identiteten hållas ren från detta hotande element.

Baserade på denna kultursyn har en praxis uppstått hos kulturinstitutioner, där man arrangerar olika former av invandrarinslag vid sidan av den ordinarie repertoaren; det finns med andra ord kulturarrangemang och det finns invandrar- eller mångkulturarrangemang. Medan det förra har hög status och betraktas som naturligt, har det senare lägre status och görs på grund av politiska påtryckningar, av välvilja mot de andra eller bara som exotiska inslag. Sådana kulturaktiviteter befäster strukturell diskriminering istället för att motverka den. Men av någon anledning följer nästan alla kulturinstitutioner detta mönster.

Rätt betraktad har mångkultur inte så mycket att göra med invandrare och kan därför inte enbart förklaras med hänvisning till invandring. Den är snarare en naturlig utveckling av en svenska kultur och härrör från denna kulturs inre dynamik, istället för att vara något främmande och påtvingat. I denna bemärkelse är mångkultur eller kulturell mångfald det mest kännetecknande draget i all samtida kulturutveckling. Mång-

kultur är resultatet av långvariga samhällsprocesser där gamla och självklara auktoriteter som stat, kyrka och tradition förlorat sin ställning. Makthierarkier har utmanats, decentraliserats och mångfaldigats. Ingen kan längre vara allena rådande röst. Detta beror inte enbart på invandring även om invandringen förstärker det. Desto klarare är sambandet mellan kulturella förändringar och samhällsprocesser som europeisering av politiken, globalisering av ekonomin samt ökade kommunikationsmöjligheter. Även politiska tendenser som nyliberalism har viss betydelse i sammanhanget. Därför är förståelsen av också dessa fenomen avgörande för förståelsen av mångkultur. Då måste vi förstå mångkultur som ett svenskt fenomen inbäddat i samhälleliga och kulturella förändringar som pågått under flera decennier, och som håller på att förändra det kulturella landskapet inte bara i Sverige utan på en global skala. De mångkulturella problemen blir därför en del av ett komplex av nationella och internationella problem, relaterade till nationella och internationella politiska konjunkturen. Fördelen med sådant förhållningssätt är att det inte förlägger problem relaterade till mångkultur utanför vad som uppfattas som en "egen" kultur, för att slippa ansvar.

Medan genom globalisering kulturer har kommit närmare varandra och interkulturellt umgänge tillhör vardagen, har nyliberalismens framväxt förskjutit fokus från gamla uteslutningsfaktorer som klass och genus till kulturell tillhörighet. Numera förvaltar stater uteslutningsmekanismer baserade på etniskt tillhörighet. Mångkulturalism betecknar denna tendens. Då handlar den sociala kampen inte om rättvisa utan om ett erkännande av någon oklar kulturell identitet. Detta får förstås inte tolkas som en bagatellisering av kulturell tillhörighet, utan som ett sätt att påvisa en snedvridning av frågan.

Sett från ett mångkulturellt perspektiv har den svenska kul-

turen genomgått en förnationell och en nationell fas för att just nu träda in i en postnationell fas. Medan den nationella identiteten skapades genom att nationalstaten fogade samman divergerande kulturella tendenser i förkapitalismen, bygger den postnationella identiteten på att olika identiteter ställer krav på erkännande. Om den nationella identiteten byggdes genom att man med våld tystade ner marginaliserade grupper, kommer den nertystade marginalen till tals i den postnationella fasen och ställer krav på erkännande; den vill vara med i det politiska spelet. Den postnationella identiteten bygger på mångfalden av kulturer, där individen har valmöjligheter och kan välja kultur och tillhörighet. Den är ett mellanläge mellan det gamla som ställer krav på en homogen national identitet och det nya som visar öppna horisonter av mångfald och av tillhörigheter. Mäniskor använder en både/och-logik för att beskriva sin tillhörighet och identitet i stället för en logik byggd på antingen-eller. Man är till exempel kvinna, homosexuell, iranier och svensk i stället för att enbart vara endera av dem. Denna tendens förstärks genom att nya identiteter ständigt kommer till och ifrågasätter den rådande kulturens exkluderande och hierarkiska karaktär. Överhuvudtaget tenderar de nya kulturtendenserna till att ifrågasätta, förändra och förnya i stället för att bevara och konservera det gamla. Kulturer blir då öppna, föränderliga och internt splittrade storheter; de blir mångkulturer. En mångkultur är med andra ord den svenska kulturen i sin nuvarande form. Frågan är då inte om utan hur kultur blir till mångkultur. Umgänge med andra kräver därför interkulturella kompetens och kunskap. Det innebär också kosmopolitiskt engagemang och solidaritet över nationella gränser. Miljöfrågor, rättvisefrågor och kvinnofrågor har numera global karaktär.

Även om jag använder den gängse definitionen av kultur som livsvärld, lägger jag betoningen på en estetisk uppfattning om

begreppet, där konstarterna har en central plats. I den första bemärkelsen står kultur för vår förståelsehorisont överhuvudtaget och sätter gränsen för vad som bör och inte bör göras, för vad som är epistemologiskt korrekt, moralisk rätt och estetiskt tilltalande. Kultur i den andra bemärkelsen är relaterad till vår uppfattning om konst. Det gemensamma för dem är att de är öppna former av mänskliga handlingar, dialoger och förhållningssätt, som formas genom umgänge med andra.

I den estetiska bemärkelsen har en mycket viktig aspekt av kultur, åtminstone sedan Kant, varit bildning. Med bildning anser jag inte bara förmågan att förstå sin samtid och beskriva den på ett begreppsmässigt adekvat sätt, utan också förmågan att förstå hur faktorer som kön, etnicitet, klass och utbildning påverkar ens situation och position; hur man kan använda dessa faktorer till sin fördel i det sociala spelet. Bildning innebär också kulturell orientering där individer, kollektiv och institutioner hittar sin plats i samhället samt förmågan att förstå rasism och strukturell diskriminering. En sådan orientering är inte en enkel process. För det första sker den tillsammans med såväl desorientering som reorientering. Den är en komplex process och involverar kunskapsmässiga, moraliska och estetiska ställningstagande och engagemang. För det andra är den en ständig pågående process, en process av definieringar och omdefinieringar av grupp- och individidentiteter.

I det samtida samhället sker kulturell orientering genom mångkultur. Religiös, politisk och kulturell konsensus, där folk var ense om uppifrån kommande mål, tillhör historien. Estetik, moral och kunskap förstås olika beroende på människors sexuella läggning, klasstillhörighet, utbildning och samhällsposition. Denna tendens är inte etniskt betingad, utan går tvärs igenom etnisk tillhörighet. Den nya situationen ställer inte bara höga krav på individer, institutioner och samhälle, den erbjuder

också valmöjligheter och orienteringsverktyg. Kulturell orientering innebär med andra ord mångkultur. I denna bemärkelse står mångkultur för förmågan att skifta perspektiv och se saker och ting från många perspektiv, förmågan att inte bara se den andre i ljuset av det egna perspektivet utan också se sig själv i ljuset av den andres perspektiv; sätta sig själv i den andras situation. Detta är inte bara en process präglad av ett kritiskt förhållningssätt till jaget och den andre, utan det banar också väg för empati, kärlek och ansvar inför den andre. I denna bemärkelse ställer jag mig positivt till begreppet mångkultur. Mångkultur blir då mångsidighet; det ökar våra kunskapskällor och bidrar till fördjupade förståelse av oss själva, de andra och omvärlden. Den betecknar en vital kultur och ett öppet intellektuellt klimat kapabla att organisera mångfalden av perspektiv och synsätt. Den öppnar för progressiva kulturella värden som solidaritet och kosmopolitiskt engagemang och motverkar rasism och exploatering av den andre. Bildad i en sådan kultur, är individen kapabel av att använda flera perspektiv i sina omdömen om saker och ting. En sådan individ har förmågan att uthärda osäkerhet, mångtydighet och ambivalens i olika tolkningar och se egna värderingar i ljuset av andras. I ett sådant kulturellt klimat sker interkulturell dialog, tolkning och påverkan mellan människor med olika bakgrund på vardaglig basis.

Kulturell orientering genom mångkultur innebär kritisk interkulturell medvetenhet. Detta betyder inte bara förmåga att tolka och förstå händelser och handlingar i den andra kulturen och sätta dem i förhållande till egna värderingar utan också förmågan att ifrågasätta det egna perspektivet. Kritiskt interkulturell medvetenhet innebär också öppenhet och sensibilitet i umgänge med det annorlunda. Man överbrygger olika synsätt genom att vara medveten om och kunna analysera sina egna och andras utgångspunkter och göra dem tillgängliga för var-

andra. Det är förståelse genom ständig översättning mellan olika meningssystem, där det finns översättbara såväl som icke-översättbara värden. En sådan förståelse kan därför inte vara homogen, den är en dialektisk process präglad av förståelse och missförstånd. Vi kan göra den användbar genom att vara medvetna om dess olika aspekter, risker och möjligheter. Genom ömsesidig sensibilitet och öppenhet kan vi kommunicera över kulturella gränser. I slutändan leder interkulturell medvetenhet till att var och en kan förstå och bli förstådd, förändra sin omgivning och förändras.

Med utgångspunkt i vad som sagts ovan, kan vi använda mångkultur mot mångkulturalism. Mångkulturalism är att se världen från ett enda perspektiv, makthavarens perspektiv. Mångkultur motverkar detta genom att öppna för mångfalden av perspektiv. I själva verket behöver vi ett sådant mångsidigt förhållningssätt för att förstå vår samtid med dess avtraditionisering av våra handlingar, globalisering och ifrågasättande av traditionella begrepp som nationalism och rationalism. Mångkultur svarar då för övergång från att betrakta kulturer som slutna och harmoniska helheter som sammanfaller med etniska grupper till kulturer som mångfald av översättbara berättelser, identiteter och perspektiv.

Mångkultur i praktik

I denna del av min essä försöker jag belysa vilken betydelse det förhållningssätt jag tidigare visat på får för kulturverksamheter, framförallt de stora kulturinstitutionernas programverksamhet. Överhuvudtaget är mångkultur som ett abstrakt begrepp oanvändbart. Det måste relateras till olika verksamheter där det står för en viss tankestil och arbetssätt. Då har vi verksamhetsområden och handlingsprocedurer som tillhör en familj av

verksamheter med viss gemensamma drag som kan betraktas som mångkulturella. Med andra ord är det mångkulturella arbetssättet mångsidigt och måste betraktas från olika perspektiv. Poängen är att undvika en etnifiering av verksamheter och felet att kalla bara de verksamheter som är relaterade till vissa etniska grupper för mångkulturella. Då kan mångkultur bli basen för ett förhållningssätt som tar hänsyn till samtiden samt människors behov av kulturell orientering i samtida samhällen.

Ett sådant arbetssätt gör institutionerna till etnisk blindare. Detta innebär att de inte prioriterar en viss etnicitet eller ett visst perspektiv, utan erbjuder en scen för det goda mötet, där mångfalden av perspektiv möts och bryts mot varandra. I en sådan miljö kommer olika berättelser i kontakt med och ses i ljuset av varandra. Som ett resultat av detta inkluderande kulturklimat försvinner rädslan för kulturella olikheter. Kulturella konflikter hittar sin rätta plats och kampen om olika berättelser äger rum utan dominans eller krav på normalisering och integration. Värden som jämlikhet och empati blir grund för inkludering av olika konsttraditioner. Detta är ett aktivt förhållningssätt, där såväl konstnärer, institutioner och brukare är delaktiga i en skapande process, som inbegriper förhandlingar och omförhandlingar av estetiska och pedagogiska värdegrunder. Kulturinstitutionerna är då tillgängliga för alla berättelser och tillämpar en mångfald av perspektiv i sitt val av konstnärer, producenter och repertoar.

Mot bakgrunden av detta måste varje institution, förutom frågor som berör beslut och programinnehåll, ställa sig frågor som: Inspirerar institutionens verksamhet till delaktighet? Bidrar den till en estetisk och pedagogisk rik miljö för dem som den egentligen ska tjäna? Är institutionens verksamhet utformad på ett sätt som uppmuntrar och visar på den interkulturella



dialogens oändlighet? Hur uppfyller lokalens arkitektur dessa funktioner? Bidrar verksamheten till kulturell orientering?

Sett i ljuset av dessa frågor är det inte svårt att konstatera att det finns ytterst få, om ens någon institution som kan betraktas som etniskt blind; de är alla präglade av mångkulturalism och integrations iver och deras verksamhet är baserad på en rangordning mellan kulturer och etniciteter. Normkulturen tycks sammanfalla med majoritetens etnicitet och mångkultur med de andras; mångkultur måste integreras i kultur och de andras etnicitet i den svenska. Människor förväntas träda ur sin egen kultur och etnicitet och träda in i en annans för att betraktas som integrerade och normala. Denna återgång till monokultur är en omöjlighet. Men institutionerna värnar ändå om en sådan kultursyn; de står för mångkulturalism. Utifrån det perspektivet blir kulturers renhet och att bevara ett kulturarv långt viktigare än kulturell orientering och interkulturell dialog i nuet. En sådan syn tar sig uttryck i att kulturinstitutionerna vill fortsätta att producera de program som de brukar, samtidigt som de förväntar sig att nya publikgrupper strömmar in. Alltså – felet ligger hos människorna om de inte kommer till institutionerna och inte i den kultursyn och maktstruktur som styr institutionerna.

Mångkultur kan motverka dessa tendenser genom att stå för förnyelse och förändring. Förnyelse- och förändringsprocesser ska syfta till interkulturellt umgänge och bana väg för omfattande förändringar på såväl det språkliga planet som det institutionella. De ska ställa krav på radikala strukturförändringar, förnyat språkbruk och förnyad kultursyn, en kultursyn frikopplad från etnicitet. Kravet är ett paradigmskifte i vår uppfattning om kultur och dess roll i samhället. Närmare bestämt måste kultur uppfattas som en omdanande kraft. Denna uppfattning kommer i konflikt med den rådande kultursynen som vill beva-



ra sin dominans och konservera gamla strukturer och arbetsmetoder. Huvudfrågan blir då hur vi löser denna konflikt. Om vi överhuvudtaget förmår göra det och vad som händer om vi inte gör det? Detta är frågor som kräver ett aktivt ingripande av såväl politiska som administrativa karaktär, eftersom förändringar inte sker av sig själva.

Förvirring uppstår då man uppfattar denna konflikt som en konflikt mellan det som är svenskt och det som är främmande. I själva verket handlar det om kulturens egen inre utveckling, en konflikt mellan det gamla och det nya. Kulturell utveckling är inte unikt för vår tid. Det unika för vår tid är att det är mångkultur som står för det nya. Detta kan sägas om mångkultur eftersom den står för mångfalden av röster som uppstått på grund av nationella och globala processer. Våra samtida problem är av sådan karaktär att de inte går att förstå utifrån ett enda perspektiv, hur omfattande detta perspektiv än är. De måste ses i ljuset av en mångfald av perspektiv. Mångkultur blir då en vägvisare i vår kulturella orientering och en ramberättelse för våra handlingar inom denna komplexa värld. Den markerar övergång från den stora nationella berättelsen baserad på patriarkat, arv, nationalism och territorium till mångfalden av berättelser baserade på interkulturellt umgänge och dialog. Mångkultur är en skapande position som öppnar för nya verkligheter, sanningar och perspektiv.

Hur ska då konst och kultur i allmänhet – och den offentligt finansierade konsten i synnerhet – hjälpa oss att skapa sammanhang och orientera inom och genom denna hybrida ram? Denna fråga har förstås inget entydigt svar. Men en sak kan sägas tydligt: Den rådande kulturordningen skapar mer problem än den förmår lösa, eftersom den enbart slår vakt om sin egen vilja till makt. I och med att denna makt bygger på en snäv kultursyn kopplad till en viss etnicitet, relaterar man denna etnicitet

till rötter och förlägger den djupt i historien för att bevara den från kritik och förändring. Samtidigt gräver man upp rötterna och gör dem samtida för att legitimera sin samtida maktposition. Frågan om kulturarv framställs därför som viktigare än kulturell orientering i nuet. Förutom att denna kultursyn uppvisar en rubbad tidsuppfattning, försvårar den interkulturellt umgänge och dialog. Istället för att öppna sig för nya impulser, bygger den makthierarkier i språket. Människor och kulturer kategoriseras så att mångfald försvinner och kulturlivet blir fattigt. En antingen/eller logik tillämpas, där man antingen träder i normalitetens sfär och talar det normala språket eller talar man irrationellt och utesluts. Det är ett konst- och kunskapsparadigm som marginaliserar och utplånar den andres perspektiv och dödar mångfald. Detta är faktiskt att utöva ett sofistikerat våld, eftersom det andre drivs till osynlighet och tvingas till marginalen.

Det pedagogiska systemet, den akademiska världen och vetenskapliga disciplinerna bidrar till denna kultursyn genom att konstruera bilden av den andre så att den passar "vår" berättelse. Mångkultur som förändringsarbete blir av betydelse som en motståndsstrategi mot dessa homogeniseringsförsök. Den utmanar mångkulturalismen som är utgångspunkt för den rådande kulturpraxisen. Vad som kännetecknar denna utgångspunkt är brist på dialog, engagemang och interaktion. Detta strider mot krav på att institutionerna ska göra konst tillgänglig i vars och ens vardag i en samtid kontext. Mångkulturalism bygger på en förlegad syn på konst, som kan fungera som metafor för hur man vill ordna verksamheten på en institution. Enligt denna uppfattning är konst oberoende av sammanhang. Det finns en skarp gräns mellan konst och icke-konst och väl definieradt vad som är utanför och innanför. Det som är innanför är konst och det som är utanför står för utanförskap

och skillnad. Konstverk är då en organisk helhet, välavrundat, fullbordat, självtillräckligt och väl avskilt från omgivningen och det externa.

Ett mångkulturellt förhållningssätt ställer frågan om vem som sätter normen för konst och icke-konst och hur beskrivningarna av vad som är konst hänger samman med maktförhållanden inom och mellan olika samhällsgrupper? En sådan kritiskt blick avslöjar godtycket hos de mekanismer som karakteriserar vissa fenomen som konst, placerar dem i maktens position och tillägnar dem resurser och samtidigt förlägger den andres konst utanför. Den avslöjar också de mekanismer som upprätthåller gränser mellan centrum och periferi.

Ifrågasättandets logik blir destruktivt om det inte leder till ett konstruktivt stadium baserat på alternativa värderingar. I själva verket har sedan modernismen uppfattningen om konst förändrats radikalt. Konsten har blivit kontextuell och gränsen mellan konst och icke-konst flytande. Konstverk som välavgränsade och harmoniska helheter har också ifrågasatts. Nuförtiden håller nätbaserade konst på att utplåna också gränsen mellan konst och icke-konst, mellan den skapande konstnären och betraktaren. Genom att manipulera konstverket blir tolkaren delaktigt i skapandet av konstverket. Samtida konst internaliserar det externa som sätter stopp för en fullbordad identitet; konstverket blir aldrig identiskt med sig själv. Det finns inget statiskt tillstånd av ett en gång för alla uppnådd helhet, utan en strävan efter fullbordan som hela tiden går förlorad och kräver förnyade försök. Detta ständigt misslyckade försök till fullbordan utgör den experimentella karaktären hos den samtida konst. Denna konstuppfattning är inkluderande och kan fungera som metafor för den mångkulturella utgångspunkten.

Tillämpat på sig själv kräver det mångkulturella förhållningssättet att förändringsarbetet ses ur många synvinklar. Detta



blir i synnerhet viktigt när det gäller urval av artister och repertoar. I och med att det alltid finns fler artister och genrer än de kan erbjudas speltillfällen måste vi välja. Att välja repertoar är därför en fråga om prioriteringar på basis av vissa värderingar. Den enskilda producenten kan känna sig utsatt för förtal om någon påstår att hon/han diskriminerar vis typ av konst eller konstnärer. Men som det nu är sker diskriminering på vardaglig basis, eftersom diskrimineringsmekanismerna är inbyggda i den rådande kultursynen. Genom den utbildning som de som arbetar i dagens institutioner gått igenom och den organisationskultur man arbetar i, anammas estetiska värden och omdömen som utesluter de andra.

För att komma till rätta med detta, måste vi engagera oss inte bara i diskussioner kring konstens natur utan i en omtolkning av begrepp som pedagogik, estetik och kanon. Dessa begrepp måste avmystifieras. Sett ur ett mångkulturellt perspektiv är de öppna, kritiserbara begrepp med inneboende spänningar. I stället för att vara relaterade till metafysiska auktoritetskällor är de delar av en viss diskurs, vilket innebär att den som styr tolkningen av dessa begrepp har makten att bestämma deras innebörd. Frågan om makt blir därför central. Utanförskap är då ett resultat av maktlöshet, vilken kan arbetas bort. Den kan motverkas genom att människor på rättvis grund får ta del av makt och resurser. Mångkulturarbete måste därför ses i en större kontext än bara kulturlivet. Det blir då en fråga om förhandling och omförhandling av makt och inflytande, om positioner som ska intas och resurser som ska fördelas. Sett ur detta perspektiv är makt och delaktighet inte något som man skänker medborgaren utan en demokratisk rättighet att utöva, baserad på människors rätt att få vara delaktiga i vad som rör deras liv. Därför är mänskliga fri- och rättigheter samt antidiskrimineringslagarna en viktig komponent i en mångkulturell



bas för kulturverksamheter.¹

Att se på saker och ting från flera håll blir nödvändigt även från en annan synvinkel. Människor har många tillhörigheter, kön, klass, genus och etnicitet i stället för att bara vara etniska varelser; var och en har flera identiteter och kulturer. Mångkultur kan omfatta även den här aspekten av mångfald. Nackdelen med Mångkulturåret var att det utgick från en insnävande betoning på etnicitet. Även en satsning som regionala mångkulturkonsulenter kan leda till en sådan syn. För att inte hamna i den fällan är det därför viktigt att betona att etnicitet bara är en faktor bland andra faktorer som kön, utbildning, ålder och klass.

Det mångkulturella arbetssättet är en kunskapsbildningsprocess. Dels gäller det att medvetandegöra de mekanismer genom vilka ens fördomar och antaganden styr valet av repertoar och därmed påverkar de andras kulturupplevelser. Denna insikt leder till fördjupad förståelse av det perspektiv genom vilket jag upplever omvärlden. Endast när jag förstått hur min kunskap och identitet tar form i förhållande till mina livserfarenheter kan jag på allvar förstå den andres livsberättelse. Detta kan leda till ärliga försök att arbeta bort mina fördomar och reflektera över vilka som nås och vilka som inte nås av vad jag producerar, och hur min identitet påverkar de andras kulturupplevelser. För att bedriva en verksamhet som har något att säga om samtiden måste man befinna sig i en ständig process av självkritik och förändring. Inför planeringen av kulturverksamheter måste man göra en mångfaldskonsekvensanalys. Med en sådan analys kan man skärsåda sin verksamhet ur många olika perspektiv: kvinnors, etnisk, barns, ungdomars, funktionshindrades, pedagogisk, estetisk osv. På så vis kan man säkerställa att man inte anpassat sig till det vanligaste perspektivet som ju ofta är manlig medelklass.

Den rasistiska staten

Dariusz Moaven Doust

Utifrån vilka förutsättningar kan det politiska återhävda sin rätt i staden, i en tid märkt av kulturalism, managementtänkande och rasism? Den frågan, i olika formuleringar, diskuteras flitigt idag av en rad betydande tänkare: Ernesto Laclau² menar att folkbegreppet bör rekonstrueras för att en radikal politik skulle kunna upprätthållas. Medan Antonio Negri³ talar om den kognitiva kapitalismen och politikens nya arena, så ser Slavoj Žižek⁴ politikens död och valsystemet som mer eller mindre en bolagsstämma. Den franska filosofen Alain Badiou⁵ angriper den borgerliga demokratin, samtidigt som filosofen Jacques Rancière argumenterar för politikens egalitära kärna sedan den atenska demokratin. Den här essän söker se relevansen av frågeställningen i ett svenskt sammanhang.

Låt oss därför först och i all korthet ange huvuddragen i den svenska situationen. Sedan mitten på 1990-talet har det stått klart att folkhemmet är en avslutad episod. Dess grund, det vill säga kompromissen mellan verkstadsindustri och en socialdemokratisk arbetarrörelse, fanns inte kvar, inte heller kalla krigets konflikter som beredde Skandinavien en särställning.

Från mitten på 1990-talet hörs allt oftare talet om integrationspolitik, ursprungets betydelse, kulturell identitet och det stora problemet – något som heter invandrare. Invandrare är ett svenskt socialt fenomen. Det finns inga invandrare utanför Sverige. Utifrån ett samhällspolitiskt perspektiv betecknar ordet

den nya underklassen bland den postindustriella populationen, placerade i förorter tidigare avsedda för industriarbetare. Man återvinner kapital investerade i dessa byggen.

Samtidigt förtäljer det svenska 1900-talets historia om ovärderlig erfarenhet hos folk som organiserats i rörelser med politiskt allmängiltiga krav och målsättningar. Den erfarenheten lyckades få till stånd en omfattande socialpolitik under 1900-talet baserad på rättvisa och jämlikhet. Den har också möjliggjort utvecklingen från ett agrart samhälle till ett avancerat industrisamhälle. Den har också varit grunden för ett progressivt internationellt engagemang. Det är essäns argument att det gäller idag, inte minst utifrån ett intellektuellt perspektiv, att dra konsekvenserna av upplösningen av den industriella kapitalismen och kalla krigets slut, att formulera tankegångar som kan inringa nya möjligheter för att förena den historiska organisatoriska erfarenheten med nya politiska, universella krav. För att bereda förutsättningarna för en sådan ansats, krävs det att först ta steget bortom både managementteorier och teknologisk syn på människan och olika former av multikulturalism.

Stat

Essäns titel, den rasistiska staten, anspelar på den diskussion som filosofen och historikern Michel Foucault introducerade under beteckningen biopolitik. Biopolitik är ett begrepp som vill förklara innebörden i övergången från den klassiska statens maktutövande som vilade på disciplinära metoder till ett regulativt regerande som kännetecknande för den statsform som började etablera sig mot slutet på 1800-talet och som är verksam än idag. Foucaults tes, litet förenklad, är följande⁶: Medan den tidigare statens suveränitet vilade på disciplinering av individen, närmare bestämt genom olika mer eller mindre pedago-

giska, repressiva och vetenskapliga medel, övervakningssystem, fängelse och medicin, så vilar den nya statsformen på en teknologisk reglering av livet, av biologiska processer, av statistiska metoder för kontroll över populationen. Själva uttrycket *befolkning* som ofta började ersätta "samhället" är ett av uttrycken för en sådan övergång från disciplinär till regulativ makt.

Dessa två typer av maktutövande är för Foucault inte ömsesidigt uteslutande eftersom de verkar på olika plan och oftast kompletterar varandra, men den regulativa makten dominerar alltmer ju mer man närmar sig nutiden. Det som är viktigt att understryka är att biopolitiken inte längre utgår ifrån individen som en kropp som behöver uppfostras, disciplineras, utan utifrån olika tekniska grepp för att manipulera, inte den individualiserade kroppen, utan biologiska processer. För Foucault innebär denna övergång samtidigt uppkomsten av en ny motsägsfull situation. Medan statens suveränitet tidigare definierades utifrån rätten att bestämma över döden, det vill säga ha rätten att *ta liv*, så fungerar biomaktens regulativa logik enligt ett helt annat system. Det handlar om att reglera statistiskt mätbara variabler så att befolkningen *hålls vid liv*. Det är därför jämvikt och normalfördelning spelar en central roll i biopolitiken. Samtidigt har inte den nya regulativa staten tillgång till den suveräna maktens definition av fienden. Det är inte längre samhällsfiender, ordningssabotörer eller anarkister man talar om. Snarare fungerar exkluderingsmekanismer utifrån talet om statistiska grupper med anpassningssvårigheter, avvikande beteende i förhållande till normen. Biopolitiken upprätthåller föreställningen om en normal och normerad homogen befolkning. Det är just här Foucault placerar grunden för rasism. Biopolitiken innebär att staten som nu eftersträvar homogenisering definierar sitt maktutövande utifrån de befolkningsgrupper som stör jämvikten. Rasismen ger den nya biopolitiska

staten en ny grund för att definiera var brottet ligger mellan den som ska leva och den som ska dö för att befolkningen ska hållas vid liv. Saken är den att den biotekniska synen på människan med nödvändighet ställer genetiska, konstanta attribut i olika grupper mot varandra. Detta var Foucaults tes som han presenterade redan i mitten på 1970-talet.

För att undvika missförstånd, ska det också påpekas att Foucaults identifiering av den nya formen av maktutövande inte bara handlar om organiserade utrotningsplaner som i exempelvis nazismen, snarare handlar det om den "normala" statens politik. Det är med andra ord inte med nödvändighet en fråga om ett maktutövande med dödlig utgång. Den nya staten låter snarare tysta ner, förtvina och dö bort de som avviker från normen, istället för att döda, eftersom det inte längre handlar om en fiende. Biomakten erkänner inte några samhälleliga antagonismer i förhållande till vilka den ska ta ställning, välja sida. Istället, den agerar – och vi kan idag tillägga med aktivt stöd från den utbredda "medelklassen" – i den rasmässigt homogena befolkningens namn och beskyddar den likt en mor mot främmande element, tankar och individuella variationer. Multikulturalism tjänar i detta sammanhang att återetablera fiktionen om en homogen ras, en kultur som sedermera har tagit emot andra kulturer, osv.

Det ska emellertid stå klart att vi inte talar om medvetna processer eller ondskefulla avsikter hos en styrande elit. Det handlar snarare om en sorts logik som verkar – oftast – trots de enskildas medvetna intentioner. När vi här talar om staten, så handlar det om en apparat, en struktur. Den åtskillnaden är avgörande eftersom det är den som tillåter träffandet av ett politiskt val. Är man teknologins och jämviktens enkla förvaltare eller vill man bedriva en politik som stöder sig på sociala krav utifrån allmängiltiga principer, trots statistiken, kemitera-

pin, normalfördelningen, invandrarproblemet och araber som med hedersmord i sinnet och kniv i handen stör normalfördelningens nordiska kurvor?

Foucaults begrepp biopolitik har två förklarande förtjänster. Den inringar och belyser grunden för en väsentlig förändring av den statliga maktstrukturen och den påvisar den nya formens juridiska bräcklighet då den nya biopolitiska staten har ersatt suveränitetsbegreppet med en rasistisk reglering av befolkningen. Dock saknas i hans teori en väsentlig dimension. Den ger oss visserligen en bättre kritisk överblick över det språkbruk som fyller statliga utredningar om folkhälsa och kulturell identitet, men den negligerar biopolitikens sociala grund. Vad innebär i sociala termer övergången från samhällsverkligheten med klasser och individualiserade kroppar till befolkning med biologiska eller statistiska egenskaper?⁷ Vilken social kraft bär upp biopolitiken?

Massor

Frantz Fanons namn är intimt förbundet med den antikoloniala kampen. I skrifter som *Jordens fördrömda* (1961), *L'an V de la révolution algérienne* (1959) eller *Pour la révolution africaine, Écrits politiques* (1964), finner man en levande tanke vars utveckling tecknar de problem och invecklingar den progressiva politiken står inför. Fanons tablåer av det koloniala Frankrike, vars skoningslösa komposition påminner om Goyas krigsmålningar, ger oss emellertid få riktlinjer för en analys av dagens situation. Det är just denna brist på omedelbar relevans som utgör vår utgångspunkt.

Det som är märkt av tiden, det som kan leda till grova missuppfattningar om man inte tar tidsavståndet i beräkning, är

igenkännandets Fanon, afrikanskhetsens Fanon och allt det som idag skulle kunna omstöpas i identitetspolitiska termer. Förutom att dessa teman sedan 1960-talet fått en omfattande genomlysning⁸, så finns det ingenting som heter igenkännandets politik och Fanon lämpar sig ytterst illa i det sammanhanget. Igenkännandets dialektik kan förvisso vara ett taktiskt delmoment, ett övergående retoriskt grepp inom ramen för det politiska, men aldrig något som bestämmer politikens mål eller innehåll. Idag ser vi att uttrycket ingår utan några omsvep i förvaltandet av en teknifierad moral som upphäver politiken. Politiken, kampen om representationen av de icke-representerade, är inte en moralisk sats, lika litet som begär inte är konsumtion, lika litet som genetik inte förklarar människans sociala beteende och lika litet som demokrati inte behöver inskränkas till management.

Avlägsnar man dessa på sin tid adekvata taktiska mönster och grepp, finner man i Fanons skrifter aspekter av mer trängande betydelse. Detta gäller för det första grundprincipen om social rättvisa som politikens riktmärke. Fanons skrifter beledsagas av frågor om en möjlig revolutionär politik mot en imperialistisk ordning som än idag ruinerar kontinenter, skapar spektakulära scener i natthimlen över Bagdad och doserar lidelse och affekter i populationen med hjälp av psykotroper.

För det andra möter man hos Fanon en kompromisslös stil som fångar upp den radikala tankens engagemang och slagkraft. Den stilen är varken afrikansk, asiatisk eller amerikansk. Fanon är ett barn till modernismen, till franska revolutionens kosmopolitiska, universella ideal, och hans stil ett tydligt exempel på Walter Benjamins anmärkning om att en radikal tanke sedan modernismen träffar sina avgöranden framför allt i frågor gällande formen. Stilen handlar också om bildning. Den franska republikens viktigaste institution, nämligen skolan,

stod för egalitära normer och dess bildningsideal har tveklöst varit avgörande för att Fanons stil överhuvud taget skulle vara möjlig. Men det är också samma republikanska utbildning som råkar i självmotsägelser då den konfronteras med den kapitalistiska logiken: den universella diskursens anspråk och fransk kolonialism, metropolens kunskapsackumulation och koloniernas institutionella armod.

Då kampens grundläggande politiska princip för Fanon utgörs av tudelningen av världen mellan koloniserade massor och de som "lever på tjuvgods" i metropolen, mellan den koloniserade och kolonisatören, så är det logiskt att massorna för Fanon utgör det historiska subjekt som för kampen vidare.

Emellertid finner man hos Fanon på just den punkten, nämligen massans betydelse, en tvetydighet och ett föregripande om den roll som massor senare kommer att spela senare. För Fanon är massorna den kraft som med sin spontaneitet, sin våldsamma reaktion mot kolonisatören skakar om den imperialistiska ordningen, men det är också samma spontaneitet, samma livfulla och explosiva reaktion som kan skapa ett hinder för den radikala politiken.

Vi ska titta närmare på resonemanget. I *Jorden fördömda* möter man Fanons argument i dess mest systematiska form. Han anger först en universell, allmängiltig horisont: "Det som idag är väsentligt, det stora problemet som utbreder sig över hela horisonten, är nödvändigheten av en omfördelning av världens rikedomar. Hela mänskligheten kommer att skakas om den inte finner en lösning på detta problem." (1968, 79) Den politiska och historiska tudelningen mellan massorna och kolonialmakten är begriplig mot den horisonten. Till detta får man lägga en annan komponent, nämligen våldet, som Fanon vid flera tillfällen återkommer till. Våld, mord, beväpnad kamp är för Fanon intimt förknippade med massornas aktiva deltagande

i den historiska tudelningen.²: ”Men eftersom våldsutövande blivit det koloniserade folkets enda normala arbete får det också positiva, skapande drag. Våldets praxis verkar samlande därför att varje individ känner sig som en aktiv länk i den kedja av våldshandlingar som är svaret på kolonialisternas ursprungliga våld... När massorna på detta sätt mobiliseras i befrielsekriget blir den enskilde medveten om den gemensamma saken.” (1968, 75)

Befrielsekriget, den nationalistiska kampen mot kolonialismens imperialistiska makt och massorna är delar som uppgår i en politisk syntes uttryckt i våldshandlingar. Även ”de europeiska massornas avgörande hjälp” (1968, 85) skrivs in i samma historiska konflikt. Massorna är för Fanon ett överordnat begrepp som omfattar såväl proletariatet i metropolen som bönderna i kolonierna.

Samma våld kan dock ingå i en borgerlig politik som alienerar massorna från befrielsekampen, förvandlar antiimperialism till chauvinism och obskurantism. Detta är för Fanon brutalitet, som han ställer mot det revolutionära våldet. Brutaliteten framträder då trasproletariatet, tidigare agrara grupper som finner sig i städernas marginaler, lätt kan göras till kolonialmaktens medlöpare (1968, 107). Brutaliteten finns som ett förestående hot vilket gör att Fanon understryker att massornas spontana lidelse bör organiseras. Det handlar om politisk och ideologisk bildning, annars förblir massorna ”en oformlig massa som lever kvar i ’medeltiden’ och fortsätter sin eviga kretsgång” (1968, 115).

Dubbelheten i Fanons syn på massornas roll signalerar i själva verket slutet på den historiska konflikt som lät sig definieras i termer av kolonisatör mot koloniserad, svart mot vit. Den historiska sekvensen, där antikolonialism genomgick en identi-

tetsskapande fas har nått sitt slut. Man kan avläsa i Fanons skrifter en tydlig övergång och ett nytt program. Det är inte längre nationen som är det centrala utan relationen mellan politiska ledare och massorna, det sociala programmet, kampen mot den inhemska borgerligheten. Dubbelheten kan därför förstås – inte som en teori om en pågående motsättning, utan som motsättningens fulländning och omvandling till något annat.

Dubbelheten gällande termen massor hos Fanon kan därför avläsas som tecken på uppkomsten av en oavgjord situation. Den situationen tillhör en ny historisk sekvens som inte är organiserad enligt tudelningen mellan metropol och tredje världen. Nationella befrielsekrig och antiimperialistisk kamp, vilka fram till 1960-talets slut förespeglade möjligheten till framtida projekt bortom kapitalismen, intar inte samma verksamma roll i den nya sekvensen. Argumentet kan bättre förstås om man beaktar massornas förändrade betydelse under kapitalismens utveckling.

Kapitalismens uppkomst har inneburit stora koncentrationer av människor i nya urbana centra. Massorna fyllde dess gator på väg till och från fabriken. Den imperialistiska kapitalismens utbredning har under 1800- och 1900-talet dock gett upphov till nya folkmassor. Både kolonialismen och den postkoloniala eran har bevittnat de förkapitalistiska förhållanden sammanbrott, massutvandringen från agrara miljöer till nya och ständigt växande urbana centra. När Fanon skrev om massorna, avsåg han främst bönder som befann sig mellan förkapitalistiska förhållanden och kapitalets destruktiva framfart. Det handlade om massor som höll på att introduceras i en global konflikt. Till skillnad från på 1950-talet, så har den processen idag nästan fullbordats.

Ett permanent tillstånd av rörelse utmärker nutidens massor. Dessa vandringar har inte stått i proportion eller kausal

relation till omvandlingen av produktionssättet. Under andra hälften av 1900-talet har rörelserna accelererats. Kåkstäder, långvarig arbetslöshet och instabila sociala relationer utmärker det nya rum som massorna befinner sig i. Författare som Mike Davis och David Harvey har i sina studier både uppmärksammat och sökt begreppsliggöra konsekvenserna av det nya flytande tillståndet. Ett av den samtida kapitalismens förtecken är att den saknar en utsida bestående av förkapitalistiska förhållanden. Den tudelning som befrielsekriget vilade på handlade ytterst om att något utanför kapitalismen var en redan befintlig möjlighet.

Nationella och etniska attribut har däremot sedan de postkoloniala staternas kris fungerat som reaktionär retorik för att stävja massornas sociala och politiska krav. Från Vietnam till Iran och Algeriet har man kunnat beskåda hur den tidigare progressiva politiken har reducerats till nya retoriska grepp. Skådespel, medialisering av sociala frågor och bildflödets överhöghet spelar lika avgörande roll i de så kallade tredje världens länder som i metropolerna. Saken är det att det inte går en skiljelinje utefter klassiska imperialistiska relationer. Som Robert Brenner påpekar, sker ackumulationen i den nutida världskapitalismen genom att först förstöra de redan existerande infrastrukturerna och sedan kanske återinvestera i samma områden. Den processen tillsammans med de förkapitalistiska förhållandenas sammanbrott har givit upphov till en den brända markens reträtt. Det är fallet framför allt i stora delar av Afrika men också i Asien och Latin Amerika.

En mer övergripande teoretisk konklusion finner man hos Antonio Negri och Michael Hardt i en serie skrifter varav *Imperiet* (2000) är den mer kända. Denna konklusion består huvudsakligen av två teser: den samtida kapitalismen är ett system märkt av frånvaro av inre gränser. Vare sig nationella

eller andra liknande gränser är avgörande för grundandet av politisk suveränitet. Det är ett öppet imperiellt nätverk av globala relationer, oftast oberoende av geografiskt materiella begränsningar. Den andra tesen urskiljer ett historiskt subjekt som den immanenta motkraften till den nya imperiella ordningen. Negri kallar det för *multitude*. Termen betecknar just den ständiga rörelsen av massorna från en region till en annan, migrationer från ett land till ett annat och mellan kontinenter. En arbetarklass som inte längre motsvarar industrikapitalismens materiella bundenhet men som både följer av kapitalets rörlighet och som drabbar det. Det är en kraft vars flyktiga, hybridartade och instabila tillstånd erbjuder motstånd mot den imperiella ordningens tendens till kontroll genom isolering, klassificering och etnocentrism. Multituden kan betraktas som den historiska kategori som efterträder både proletariats figur under arbetarrörelsens kamp och de massor som Fanon såg som drivkraften i befrielsekampen.

De massor Fanon talade om finns inte längre och därmed inte heller en definition av antiimperialistisk kamp utifrån tredje världen som ett utanför som kan bära på möjligheten att överskrida kapitalismen och därmed ställa omfördelningen av planetens rikedomar i sikte. De nya massorna är inte heller folkhopen som fyllde torget och gatorna i industriella städer. De nya massorna är både mer än folkhopen, då de kan vara ett fåtal svarta, unga män som anträder en farlig färd tvärs över Medelhavet, och de är mindre än folkhopen, då det samtidigt är tusentals båtar som korsar haven och går i hamn i nattens mörker.

Däremot, och det är en delikat punkt, kan man idag konstatera att den formlösa massan som förevigar kretsloppet av cementerade värderingar och relationer bebor både metropolen och de före detta kolonierna. Det är dessa massor som i sina

sociala ritualer och trossystem och på ett föga överraskande sätt påminner om det som Marx liknade vid potatis i en potatissäck i *Louis Bonapartes Adertonde Brumaire*. Det är de som vi inledningsvis kallade för den nya småborgerligheten, och som utgör grundvalen för biopolitiken. I mediala sammanhang går de under benämningen "medelklass", i det som är kvar av de tidigare metropolerna står de för en väl avvägd blandning av rasism och moralisk humanism, i den tidigare periferin bildar de fonden bakom Peron, Khomeini eller någon annan spektakulär figur.

Den rasistiska staten står på den nya formlösa medelklassmassans axlar. Den ska inte förväxlas med industrialismens proletariat eller med lumpenproletariatet. Denna nya massa, medelklassen, står för reproduktionen av de trossystem och den diskurs – oftast sanktionerad av akademiska institutioner – som säkrar den rasistiska statens fortbestånd.

Universitet

Ett exempel låter oss i mer konkreta termer belysa de specifika beteendemönster som föreningen av biopolitik och medelklassmassan innebär. Vårt exempel utspelar sig på universitet. Därför ska vi först visa på det sammanhang som denna institution ingår i.

Universitet i den kognitiva kapitalismens tid spelar en central roll i reproduktionen av maktstrukturer. Idag talar man inom universiteten alltmer i termer av produktion och profil på marknaden, man anlitar konsulter från industrin för att genomföra olika strukturella förändringar. I motsats till den naiva bilden av universitetet som den upplysta instansen som bildar och sprider ljus i samhället, står det alltmer entydigt för reproduktionen av ritualiserade övertygelser och massmediala

trossystem. Kontrasten mot det självständiga universitet som en gång hade frigjort sig från kyrkans överhöghet har aldrig varit mer slående.

Vårt exempel gäller en akademisk instans och därför är det viktigt att placera exemplet i dess specifika historiska och sociala svenska sammanhang.

Den klasskamp som pågick under 1900-talets första hälft säkrade den svenska socialdemokratins hegemoni. Dock innehöll hegemonin ett centralt moment av kompromiss med den statsapparat man hade ärvt. Integrationen av arbetarrörelsen och socialdemokratin i staten möjliggjordes genom doktrinen om Folkhemmet. En av konsekvenserna av folkhemsdoktrinen var att arbetarklassens hegemoni aldrig anslöt sig till den modernistiska kultur som i Europa var en del av de socialistiska rörelserna. Modernistiska fenomen som intellektuella har på några undantag när, aldrig funnits eller haft inflytande i den svenska samhällsdebatten. Istället har en liten och svag borgerlig urban kultur förskansat sig vid lärosätena och sedermera stelnat i sin roll under trycket från en stark men kompromissvillig arbetarrörelse. Detta var kanske en av socialdemokraternas stora brister och man ser hur modernismen i Sverige, exempelvis inom konst eller litteratur, bara togs emot på ett formellt och ytligt sätt. 1800-talets nationalromantik och hermeneutik med tydliga religiösa förtecken fortsatte att leva i symbios med det sociala ingenjörskapet och teknokratiska ideal. Detta specifika läge, i möte med 1960- och 70-talens internationella radikalism, skapade en alldeles speciell tolkning av studentrörelsen. Det ledde till "samhällstillvändhet", "rekrytering från arbetarklassen" men också en ännu starkare antiintellektualism. Man skulle aldrig kunna förstå exempelvis Theodor Adornos förespråkande av undervisning i grekiska eller latin som en radikal eller socialistisk ståndpunkt. Den socialdemokratiska reformpolitiken

(PUKAS-reformen inom utbildningen i mitten på 1970-talet) gick ut på att dels anpassa universiteten till marknadens krav och dels underlätta rekryteringen från arbetarklassen, istället för att stödja kritiskt tänkande eller främja kontakten med den teoretiska debatten i andra världsdelar. Misstaget var nästan klassiskt och byggde på dels ett teknokratiskt utilitaristisk samhällsideal och dels tron på en determinerad process där ett högre antal individer från arbetarklass eller från "folket" skulle bekämpa den borgerliga kulturen och omvandla universitetet till folkets universitet. Resultatet blev det som man fick bevittna under 1980- och 90-talen. De så kallade klassresenärerna kom just att utgöra grogrunden för en medelmåttighet inom humaniora och samhällsvetenskap som undergrävde den socialdemokratiska ideologin, ja till och med skapade dess värsta fiende. En högervridning som bara vara resultatet av lägre småborgare och arbetarklassbarn som framför allt var rädda att förlora den nyvunna sociala statusen som akademien erbjöd. Den gruppen var stommen till den så kallade medelklassen i kunskapssamhället som både ser ner på arbetarrörelsen och saknar förmåga till abstrakt begreppsligt tänkande.

Låt oss nu titta på ett utdrag ur ett samtal som fördes för något år sedan.

Exemplet

JAG: Kan du berätta om incidenten som du var med om i korta drag.

FHF: Det var hösten 2001, dagarna efter att jag var tillbaka i Sverige efter en lång tids vistelse i Frankrike. Vid den tiden pendlade jag mellan en forskarutbildning i Paris och den här staden i Sverige. Jag anlände till institutionen någon gång tidigt på eftermiddagen, efter att ha deltagit i ett internatio-

nellt seminarium. På väg till mitt arbetsrum lägger jag märke till att det sitter en ovanligt stor grupp av kollegor och tittar på tv. Stämningen var annorlunda. Några jublade och var upphetsade. På skärmen ser man flygplan som kraschar mot några skyskrapor i det som tveklöst är New York. Först tror jag att det rör sig om en fiktion men det står i ett hörn av skärmen "Live" och under det CNN. Jag besökte platsen tre år tidigare och fotograferade dess mycket ståtliga entré, en verklig symbol för makt och ackumulering av rikedom.

JAG: Hur reagerade du på terrorangreppet med passagerarflygplan fulla med människor?

FHF: Jag gick och satte mig och frågade en kollega om vad som stod på, visst med en viss naiv glädje över att man bevittnade en stor händelse, ett angrepp mot imperialismens hjärta. Varken jag eller de visste något om attackens natur.

Några sekunder senare kom en ung doktorand fram till mig. Honom hade jag inte sett förut. Han, aggressiv och uppenbarligen tagen av händelsens oerhörda dimension, började tala om att det var ett angrepp mot demokratin och USA. Därpå beordrade han just mig att lämna rummet. Jag undrade vad han menade och varför han angrepp mig medan det fanns flera i rummet, visserligen kvinnor som också jublade. Hans ton blev aggressivare och han kastade fram glåpord och anklagade mig för att stödja terrorism. Samtidigt började en annan person kalla mig arab som borde kastas i havet.

När jag vägrade lämna rummet, så gick han till slut till sitt rum och under gången mumlade om terrorister, osv. Jag gick till honom och bad honom förklara sitt beteende, försökte vara artig och frågade om det kanske hade uppstod ett missförstånd. Han hoppade upp och reagerade hotfullt och verkade vilja slå mig. Jag var i chocktillstånd. Jag gick till mitt rum men jag förstod ingenting av det som hade utspelat

sig. Det var överkligt och samtidigt av en sådan vulgaritet att jag snarare var benägen att strunta i det.

JAG: Hur menar du?

FHF: Ja, jag förstod inte varför han och några kollegor angrep mig, när det satt andra som högljutt gladda sig över händelseförloppet medan jag snarare höll en avvaktande inställning. Jag är inte ens arab och har inte haft att skaffa med de människor som gav sig på mig. Sedan var själva aggressiviteten och de patriotiska uttrycken som förbluffade mig. Det var verkligen schabloner om USA som demokratins symbol, om en attack mot vårt system och om kriget mot ”dem”. Senare skickades elektroniska brev under den veckan som uttryckte liknande tankegångar. ((Fhf visar några av mailen som vi av utrymmesskäl inte kan återge)). Tönen och stämningen var högervriden på en institution vars ledning då och då gjorde anspråk på en kritisk hållning till maktens språk. Som sagt hade jag just kommit från universitetsmiljön i Frankrike. Jag kunde bara inte föreställa mig något sådant vid en humanvetenskaplig institution. Aggressiviteten, den brutala stämningen och extremt konservativa åsikter av detta slag var något som jag inte kunde placera. Dessutom hade jag aldrig hört av någon att jag skulle vara en arab heller. Jag har inget emot det. Snarare tvärtom, arab, jude, etcetera visst, varför inte – men på en humanvetenskaplig institution? Det är otänkbart att man vid ett forskningscentrum i Europa blandar ihop världsdelar på det sättet och ännu mer otänkbart att man omtalar ”araber” på det viset. Jag menar inte att det inte finns rasism vid universiteten men den är åtminstone dels välinformerad och dels kommer inte upp på ytan utan att möta motstånd. Jag har själv bott i New York och tycker om staden men de här personerna talade om ett annat USA från en mer eller mindre avlägsen utsiktspost. De väntade på

signal från metropolen om krigsberedskap.

JAG: Men ledningen på den institutionen vidtog åtgärder, eller hur?

FHF: Några dagar senare kom det ett mejl från dekanen som kallade till möte. Mejlet var klart bagatelliserande. Det lät som om man inte visste om det som egentligen hade hänt och att man ville få klarhet i saken. Den vanliga stilen som används av dem som snarare vill få det överstökat, glömt och begravet. Jag valde att inte gå på mötet. Dessutom valde jag att inte besvara mejl angående det som hade inträffat.

JAG: Det verkar konstigt i mina öron. Det var en rasistisk attack på en statlig institution och du reagerade inte.

FHF: Min bedömning var att läget är helt hopplöst. Det mötet var snarare en skymf och det värsta är att de som formulerade syftet med mötet vet inte ens vad de gör. De är inte ens lika cyniska som i en bok av Sloterdijk. Detta är ännu mer skrämmande. Det rådde en sorts etik som inte omfattade den personliga integriteten som en politisk fråga. En så renodlad *Gemeinschaft* har jag inte upplevt någon annanstans. Jag besökte dekanen på hans arbetsrum för att tala om det inträffade. Jag togs emot av en äldre herre som satt på golvet i sitt arbetsrum med tända rökelse, som i ett buddhatempel och Chico Freemans musik som fyllde rummet. Han talade om denna beklagliga händelse som verkligen kunde förstöra den fina stämningen och så vidare. För somliga kan scenen te sig komisk men jag finner ingen anledning att skratta åt den. Detta var bara för mycket. Du förstår, det är folk som tror att Parcifal är en designpryl och Pindaros ett amerikanskt kex. De var – för att parafrasera Jean-Paul Sartre – inte tillräckligt helleniserade.

JAG: Ja, men du sitter här och berättar detta för mig några år senare och du vet att jag kanske får det publicerat i något

sammanhang. Något borde ha hänt. Dessutom tror jag inte på riktigheten i ditt agerande. Jag tror att du kunde ha vidtagit juridiska åtgärder.

FHF: Att besvara din första fråga är enkelt. Dels gör jag det eftersom jag inte längre befarar indirekta repressalier som då var överhängande. Fientlighetens svallvågor har redan kommit och gått. Människor som på bråda dagen på en offentlig plats är beredda att slå dig, som ser dig som ett hot mot den fina stämningen, betänk vad de är kapabla till på omvägar, med den makt och de befogenheter, i och för sig i ett litet sammanhang, de besitter. Och det är så universitet fungerar i världen. Skillnaden är att det i vanliga situationer finns en intellektuell möjlighet till politisk diskussion av liknande fall. En arbetsplats kan delas upp efter olika motsättningar. Hade jag reagerat då, hade jag då uppträtt i rollen av ett offer som systemet ändå vill ha. Det var då den enda tänkbara platsen som några på institutionen möjligen skulle kunna sympatisera med. Att avstå från att anmäla händelsen då ser jag snarare som ett pris man betalar för att bevara sin intellektuella integritet. Ibland ska man inte bemöta vulgariteter, annars sjunker man på den nivån.

Din andra anmärkning finner jag dock litet naiv. Ledningen på det stället var de som jag nyss berättade om, de höll sig "neutrala" vilket egentligen betyder bara att man bejakar angreppet. Ingen ursäkt var ens i sikte och ingen ens tänkte i de banorna. Klimatet vid den institutionen var av det slaget.

...

Det beskrivna fallet visar på ett tydligt sätt hur xenofobin utgör den affektiva tyngdpunkten för en konfiguration där högerkonservativ *gemeinschaft*, värderativism och utilitaristisk kunskapssyn förenas. Det fungerar som en prisma som bara låter

dessa oartikulerade tendenser uppträda i en akademisk framställning. Ett institutionellt passivt bejakande av xenofoba affektyttringar bland yngre personal, som är på väg att göra karriär från agrar bakgrund till urban medelklass, kan läsas som mått på hur kompakt den konfigurationen är. I ett litet land med mindre universitet innebär detta att man begränsat alla de marginaler som är livsviktiga för dynamisk förnyelse inom grundforskning och teoretiskt begreppsligt arbete.

Det viktiga är att förstå att xenofoba känsloutbrott inte är något allmänmänskligt eller kulturellt, utan snarare följden av en politisk och socialhistorisk situation. Talet om kultur och den halvkvädna tron på att xenofobi är starkare ute på landsbygden eller bland arbetarklassen är en av de föreställningar som den nyligen urbaniserade medelklassen sprider genom sina medier. Det är snarare tvärtom, den nya xenofobin i det så kallade kunskapssamhället står medelklassens trossystem och ritualer för. Den är till sitt väsen aldrig ideologisk, alltid moralisk och framför allt vill den inte veta av politiskt välartikulerade rasistiska eller högerextrema grupper. Det man gör behöver inte sättas ord på. Det kallas för *tacit knowledge*. Småborgerligheten i kapitalismens tidevarv har aldrig haft någon vision om en framtid. Den är fastfrusen i ett isigt och deprimerande jämngrått nu, lättad över att minnet av det förflutna, avlägsna bleknar bort och ängslig inför framtiden som just i avsaknad av varje vision ter sig hotfull.

Kris

Talet om multikulturalism i den värderelativistiska medelklassens värld är inte ett svar på något problem, utan utgör snarare kärnan i själva krisen. En kris som redan har drabbat samhällsstrukturen. När det inte finns något kvar av välfärdsstaten, när

Sverige strider sida vid sida med NATO-soldater i Afghanistan, när skolan, sjukvården och skattesystemet har anpassats efter de krav som det finansdominerade kapitalet ställer, då kommer talet om multikulturalism och *Melting Pot* och andra sorts mystifierande kärformationer att flöda. Nedmonteringen av sociala rättigheter som man en gång har kämpat sig till löper parallellt med talet om multikulturalism, integration och tolerans. Dessa begrepp utgör ritualer som skärmar av den sociala verklighetens misär. Misären är inte bara ökade klassklyftor och utslagningsmetoder. Den verkliga misären är att det inte längre finns sociala former eller politiska krav och institutioner som kan föra människor som kommer till Sverige in i det som en gång kallades för samhället. Det är då talet om multikultur och integration börjar flöda. Guy Debord, konstnär och författare, känd för sin skarpsynta beskrivning av vår tid som skådespelets samhälle, ställde en gång en träffande fråga: Integrera folk i vadå?

En ny ideologisk kamp kanske behövs, den som inser att det är ren rasism att behandla folk enligt olika normsystem och sedan berättiga detta med hjälp av ett så vagt begrepp som kultur. Det kanske behövs uppfinnandet av nya organisatoriska former med stöd i arbetarrörelsens historia. Arbetarrörelsen har en gång stått för universella värden och det är det arvet, dess formella kärna, som idag ter sig värdefullare än någonsin. Eller tvärtom, kanske är det fackföreningsrörelsens form, inklusive de partier som historiskt har stått den nära, som inte längre bär förändringar. Det är kanske så att de historiska kravens organisatoriska form helt upphävts av den biopolitiska statens organisation. Den frågan är inte avgjord, men den kan inte avgöras bara i Sverige.

Demokrati och religion i skolan i en polariserad värld

Elisabeth Gerle

Hur kan man tala om demokrati i skolan idag? Å ena sidan har demokrati kommit att bli ett allmänt honnörsord. Det står för allting som är bra: tolerans, anständighet, mänskliga rättigheter, yttrandefrihet och fri marknad. Å andra sidan finns de andra, de som inte har demokrati, yttrandefrihet, tolerans, mänskliga rättigheter och fri marknad. Ofta är de dessutom muslimer. Islam, men i princip all religion, blir då farlig.

Argumentationen uppvisar drag av *guilt by association*. Eftersom framträdande islamistiska rörelser som al-Qaida använder våld och utmålar sin kamp mot väst som ett heligt krig så jämföras alla muslimer med terrorister. Eftersom denna rörelse utbildar självmordsbombare i Allahs krig bleknar kunskapen om att självmord enligt traditionell islam är förbjudet. Istället blir sådana terrorhandlingar något som bevisar muslimers fanatism. Att framställa profeten med en bomb i turbanen blir då helt konsekvent. Att det uppfattades som en förolämpning mot en hel religion blir mindre viktigt än yttrandefriheten.

Även s.k. fundamentalistiska kristna får stort utrymme i media. Fundamentalistisk är ett skällsord som används om både muslimer och kristna. Om vissa kristna exempelvis motsätter sig äktenskap för homosexuella så förknippas all kristendom med förtryck, fördomsfullhet och motstånd mot mänskliga rättigheter. Samtidigt anses det exotiskt och som något som inger en viss respekt. Ofta använder media dessa grupperns egen

beskrivning, nämligen att de är "bibeltrogna". Att vara bibeltrogen genom att påpeka att Bibeln och traditionen alltid tolkas av nya generationer utifrån kärleksbudskapet framstår som *wishy-washy*, som att inte stå för något alls. Att alla tolkar och lägger tyngdpunkten vid vissa bibelord, men inte andra faller då ur synfältet. Att traditioner hela tiden utvecklas och nytolkas likaså.

Genom denna vinkling blir religion något mycket suspekt som man helst ska hålla i strama tyglar. Religiös tro och övertygelse kan få finnas i sovrum, kök och badrum, men har inget att säga till börshandel eller rättsväsende och politik. Med denna associationsteknik blir all religion suspekt. Den framställs också ofta som motsatsen till vetenskap, objektivitet och upplysning. Denna tendens att dra slutsatser om alla utifrån en eller några få företrädare som är mest synliga och mest högljudda leder till polarisering.

I denna nygamla *polarisering* av debatten ställs gamla motsatser åter mot varandra. Tro ställs mot vetande. Vetenskapen står för det objektiva, värderingsfria och sanna i motsats till tro som associeras med det subjektiva, relativa och bedrägliga. Religion blir i en sådan polarisering närmast liktydigt med vidskepelse och bakåtsträvande samt med patriarkala och icke-demokratiska värderingar. Att sambanden mellan tro och vetande är betydligt mer subtila tappas bort. Det finns kristna som läser de två skapelseberättelserna som en naturvetenskaplig beskrivning medan de flesta i vårt land menar att dessa berättelser vill visa att Gud skapat världen, inte *hur*. Intelligent Design blir då inget alternativ till Darwins teorier för det finns inget behov av att visa att Bibeln hade rätt som naturvetenskaplig beskrivning. Även vetenskapen arbetar med teorier och teser som testas och förkastas för att ersättas med nya. Att tilltro vetenskapen en absolut objektivitet oberoende av paradigm eller perspektiv kal-

las internationellt för scientism och anses lika mycket vara en sorts metafysik som den gamla religiösa eller filosofiska metafysiken. "Med ateism som sekulär religion har jag inga problem" skriver Göran Rosenberg i en krönika i DN (070908) och fortsätter: "Med ateism som 'förnuft' och 'vetenskap' har jag samma problem som alla andra religioner som i namn av sina särskilda gudar tror sig veta hur allting hänger ihop och hur allting bör vara organiserat och som i sina fundamentalistiska avarter har visat sig kunna inrätta de mest gudlösa helveten på jorden." Det är alltså tvärsäkerheten som är farlig och den kan ha både religiösa och sekulära förtecken. Betyder det då att *anything goes* och att allt är relativt? Knappast. Men istället för att utgå från att en grupp har sanningen och därför har rätt att slå andra i huvudet med den kan det vara klokt att sträva efter sanningen i ett öppet samtal.

I en sådan strävan efter sanning är yttrandefrihet och föreningsfrihet viktiga hjälpmedel. Dessa rättigheter har vuxit fram som en rätt att kritisera dem som har makten. I förhållande till människor som har mindre makt än vad man själv har kan det finnas anledning att vara varsam. Dessa rättigheter ger inte frikort till att smäda någon eller att hetsa mot folkgrupp. Yttrandefrihet och religionsfrihet är nära släkt. Den negativa religionsfriheten innebär att ingen mot sin vilja ska utsättas för religiösa påtryckningar. I Koranen finns tanken om att inget tvång får finnas i religionen (Sura 2:256). Positiv religionsfrihet innebär emellertid rätt att uttrycka och utöva sin religion, också i det offentliga. Gränsen handlar om att inte inskränka någon annans frihet att utöva sin religion. Men får man kränka någon annans känslor? Ska totalitära regimer och rörelser få avgöra vad som får sägas och uttryckas i bild? Det är här debatten rasar. I vår del av världen har många sett hur livsrummet ökat genom att traditionella tabun utmanats. Filmen "Life of

Brian” är en parodi på Jesu liv och död som även djupt troende kristna idag skattar åt. Andra upplever den fortfarande som en hädelse. Att inte respektera symboler som tillhör det viktigaste i deras liv gör att deras livsrum minskar. Upplevelsen är inte objektiv, utan har med djupa värderingar att göra. Kan man då begära att inte bli utsatt för något som kan uppfattas som kränkande. Det är omöjligt, menar de flesta, just därför att tolkningen om vad som är kränkande är subjektiv. Att beskriva sig som kränkt är också ett enkelt sätt att utmåla sig som offer och därmed få omgivningens sympati. Ibland talas det om vår kultur som en ”kränkthetens kultur” där människor anser sig ha rätt att känna sig kränkta för nästan vad som helst. Men det är inte nödvändigt att kränka för att debattera och ifrågasätta. Hets mot folkgrupp är inte bara förbjudet. Om syftet är att kritisera missförhållanden och att förändra fungerar ofta ett respektfullt samtal bättre. Paradoxalt nog uppstår dock ofta det lågmälda samtalet i kölvattnet efter offentliga provokationer från konstnärer och debattörer.

Tryckfrihet och yttrandefrihet är livsviktiga för demokrati och mänskliga rättigheter. Syftet enligt den svenska grundlagen är ”ett säkerställande av fritt meningsutbyte och allsidig upplysning”. Medvetna lögnar och sådant som kränker en individ eller en grupp förråder detta syfte. När det gäller *Jyllandspostens* publicering av Muhammadkarikatyerna har detta argument också framförts (Sandström, 2006). I Danmark är muslimer en svagare grupp än majoritetsbefolkningen.

Men makt är inte konstant. Den ser annorlunda ut i olika tider och på olika platser. Makt förändras hela tiden. Som Mohamed Omar påpekar i en essä och anmälan av Wheatcrofts bok *De otrogna* i *DN* (när?) så har makten mellan kristna och muslimer skiftat genom historien. Vilka som har kallats för trogna eller otrogna har hört samman med vilka som innehade

makten. I Spanien levde kristna, judar och muslimer under många århundraden tillsammans. Deras status som trogna respektive otrogna växlade. Under de första århundradenas muslimska styre var det judar och kristna som var "otrogna". Sedan kom muslimerna att leva under kristet styre och blev då de "otrogna". Omar avslutar sin essä:

Mongolernas härjningar i öster på 1200-talet och fördrivningen av muslimerna från Spanien innebar en stagnation som den islamiska världen lider av än idag. Bokstavstroga teologer sökte en räddning ur den politiska och kulturella nedgången i en primitiv tolkning av Koranen. Man drömde om en svunnen guldålder och nytolkningar förbjöds. Det innebär att förmoderna synsätt som rättslig ojämlikhet mellan trogna och otrogna lever kvar i den islamiska rätten, och det är den man tillämpar i Afghanistan där Abd ar-Rahim hotas av dödsstraff. Men det finns nytänkare, särskilt de så kallade post-islamisterna, vilka introducerats på svenska av idéhistorikern Mohammad Fazlhashemi vid Umeå universitet. De anser att FN:s deklaration om mänskliga rättigheter, oavsett tro och etnicitet, är den enda möjliga lösningen för framtiden.

Omar tar ställning för den så kallade post-islamistiska hållningen. Många av dem som hörs och syns mest gör motsatsen. De väljer att idealisera en tänkt guldålder. Att återgå till eller på nytt slå vakt om guldålderns förmoderna värderingar som också innefattar mannens överordning blir ett sätt att komma till rätta med problemen i dagens värld.

Globalt är maktbalansen komplex. Ekonomiskt är den s.k. muslimska världen i underläge gentemot västvärlden. Det blir då tacksamt att använda konspirationsteorier gentemot väst för

att avleda social och politisk frustration. Känslan av att vara utsatt för komplotter och konspiration göder misstro, en misstänksamhet som lätt kan kanaliseras i våldsam riktning och leda till att det plötsligt är väst som upplever sig hotat. Loretta Napoleoni (2006) menar att svaret på al-Qaida i västvärlden lett till en "al-Quaidism", en tro att terrorism kan bemötas och besegras med militär och med våld.

Ingmar Karlsson (2004) skriver att hittills har "den islamiska fundamentalismen inte varit något verkligt hot mot liberala demokratier utan mot familjedynastier och enpartistater." Han fortsätter:

Alternativet till ett islamiskt styre är därför idag konservativa monarkier eller militärregimer utan demokratisk förankring, diktaturer förklädda till panarabisk eller islamisk retorik eller formella demokratier som i realiteten är enpartisystem med demokratisk kosmetika (s. 209).

Betyder det att man kan utgå från att muslimer inte vill ha demokrati? Knappast. Möjligen kan man säga att erfarenheterna av demokrati i muslimska länder inte är så stor. Hur talar man då om demokrati och religion i dagens mångkulturella skola där identitetspolitiska strömningar vuxit sig starka? Vad händer med människor om den religion de tillhör ofta utmålas som farlig, våldsbenägen och en grogrund för terrorism? Eftersom varje människa bör erkännas och synliggöras med hela sin identitet som också innefattar religion och kultur blir det en viktig utmaning att visa att religionerna i sig rymmer olika förhållningssätt. De muslimska rörelser som slår vakt om demokrati och yttrandefrihet synliggör denna mångfald inom islam.

Ingen undgår att tolka. Alla väljer var man lägger tyngdpunkten. De som med Bibeln i hand motarbetar jämställdhet mellan kvinnor och män är sällan för slaveriet. De som är kritiska mot det moderna väljer ändå att bejaka vissa sidor av det moderna livet och förkasta en del av det gamla. Den kristna högern och radikal islamism utnyttjar ofta bättre än de flesta modern teknik och global kommunikation. Mobiltelefoner, Internet och flyg skulle ju lika väl som kvinnors jämställdhet kunna beskrivas som västliga eller mot traditionen. Just därför är det viktigt att argumentera i det offentliga och skapa mötesplatser. I min senaste bok argumenterar jag för att vi måste tolka text, tro och tradition (Gerle 2006). De bibliska texterna, Koranen och haditherna men också upplysningsfilosoferna med sin övertro på förnuft och rationalitet behöver läsas och tolkas på nytt i varje tid. Hur undervisar man då om och praktiserar demokrati med respekt för religion och kultur i en mångkulturell skola.

Rent principiellt kan det vara klokt att följa en del av de landvinningar som gjorts på religionsundervisningens område. Vi brukar i dagens skola skilja på att undervisa om religion och att undervisa i religion. Undervisningen om religion bör vara så saklig, informativ och kunskapsförmedlande som möjligt. Det handlar om att ge historiska perspektiv lika väl som utblickar i dagens omvärld, nära och långt borta. På samma sätt är det viktigt att undervisa om demokrati, dess historiska framväxt och olika sorters praktik i omvärlden. Men det kan också vara viktigt för alla i skolan att träna sig i ett demokratiskt förhållningssätt med respekt för varje person.

För inte så länge sedan var kristendomen en viktig del av den svenska skolans värdegrund. Sedan 1950- och 60-talen har skolan alltmer avkonfessionaliserats. Undervisning i religion och tro har alltmera kommit att överlåtas till familj och samhälle

utanför skolan. Samtidigt har det funnits en strävan att hantera livskunskap och etiska frågeställningar också inom skolans ram. Idag förs nya förslag fram om att olika elever skulle kunna få fördjupa sig också i sin religion i skolan. Detta kan ses som ett alternativ till att öka antalet friskolor med konfessionell, religiös inriktning. I ett samhälle som på nytt uppvisar starka sekularistiska, dvs. religionsfientliga, drag i debatten kan det i sig vara en demokratifråga. Varken judiska, kristna eller muslimska minoriteter bör tvingas att privatisera sin tro och enbart stå för den i familjen eller i särskilda skolor. Den bör få finnas med i det gemensamma rummet men där möta debatt och granskning precis som alla andra fenomen.

Sekulariseringen har i vår del av världen vuxit fram i opposition mot religiöst förtryck och ur behovet att kunna hantera religiösa motsättningar. Yttrandefrihet gentemot både religiös och världslig makt blir då livsviktig. Människor är inte eniga i sin uppfattning om vad Gud vill. Frågan som då måste ställas är vem som bestämmer över Gud? I teokratier är det i praktiken ett religiöst ledarskap som tolkar och avgör för alla. Därför har de flesta demokratier satt en gräns mellan politik och religion. Alla måste ge skäl för sina argument. De som menar att Gud har en mening med livet måste som alla andra resonera om vilka konsekvenser detta har för ekonomi, politik, kultur och utbildning. Ingen trosriktning eller något religiöst ledarskap, men inte heller någon ateistisk ideologi kan få sista ordet. Sekulariseringen är därför värd att slå vakt om. Ingen religion eller trosuppfattning, inte heller sekularismen, bör tillåtas få tolkningsföreträde eller utslagsröst. Sekularism riskerar bara att leda till en annan form av absolutism och fundamentalism. Till demokratiens väsen hör ett öppet åsiktsutbyte med respekt för motparten.

Den amerikanske filosofen Jeffrey Stout menar att sekulariseringen gjort det möjligt för olika grupper att leva med respekt för varandra. Sekulariseringen är inte nödvändigtvis antireligiös, men den skapar ett offentligt rum där även religiösa röster bör höras menar han. Dessa har dock inte automatiskt moralisk överhöghet eller utslagsröst.

Att skilja religionsfientlig sekularism från sekularisering är klagörande menar jag. Medan sekularism helt vill förbjuda religiösa röster och uttryck i det offentliga och hänvisa religionen till det privata så innebär sekulariseringen helt enkelt att ingen röst automatiskt ges företräde.

Stout menar alltså att alla bör ha tillträde till detta offentliga samtal, också religiösa röster (Stout, 2004, s 115). Skolan kan vara en mötesplats där många viktiga samtal kan föras. Nedan vill jag presentera tre olika grundmodeller för olika sätt att tänka kring det mångkulturella som också berör skolan.

Mångkultur – vad menas?

Det mångkulturella samhället är ett uttryck som flitigt används. För många är det en vision av det samhälle man önskar. För andra tvärtom. Gemensamt för båda grupperna är att uttrycket mångkultur sällan definieras. Vad menar politiker egentligen när de talar om det mångkulturella samhället? Hur används det i medierna? Av forskare?

Man kan säga att vi lever i ett mångkulturellt samhälle. Det är en faktisk beskrivning av verkligheten. Så ser det ut. Man kan också använda beteckningen normativt. Detta är vad man bör sträva efter eller detta är vad vi bör undvika. Hur man än använder det är det viktigt att vara klar över vad man *menar*.

I USA betyder *ethnic food* all mat som inte är traditionellt amerikansk. Till det amerikanska tycks fortfarande räknas

stora biffstekar, råstekt potatis och rejäla sallader. Kinesisk, thailändsk, japansk, italiensk mat däremot går under samlingsbeteckningen *ethnic food*. Uttrycket säger omedelbart något om vilket perspektiv man har. En kines eller japan skulle knappast kalla sin mat för etnisk. Utsiktsplatsen påverkar språket. Vilken grupp man tillhör påverkar vilka ord man använder och tar för självklara. 1900-talets kanske mest kände filosof Ludwig Wittgenstein kallade det för *språkspel*.

Men hur är det med kalkon till *Thanksgiving* och sötpotatis? Våldigt amerikanskt tycker alla. Ändå var det något invandrarna i Amerika lärde sig av urbefolkningen, indianerna. Det hjälpte invandrarna att överleva den första vintern. Karl XII satte fart på kaffedrickandet i Sverige. Han hade lärt sig att tycka om kaffe under sina fälttåg i Turkiet och tog hem den första kaffemaskinen till Lund 1716. Idag betraktas kaffedrickandet som något mycket svenskt. Så även det vi lär oss av andra kan bli ett signum för den egna gruppen.

När man talar om mångkultur talar man ofta om kulturer som om de var enhetliga och oföränderliga. Dessutom drar man inte alltid någon skiljelinje mellan kultur och religion. Men hur är det med kristna palestinier i Palestina, Libanon och Israel eller kopter i Egypten? Kulturellt tillhör de en arabisk kultur i Mellanöstern. Ändå skiljer de sig från muslimska araber och från muslimska perser.

Precis som när amerikanerna talar om *ethnic food* så har vi i Sverige en tendens att tala om allt som inte stämmer med det vi kommit att betrakta som speciellt svenskt som etniskt, eller som "multikultis", dvs. annorlunda och exotiskt. Vi talar om etnicitet när vi talar om de andra, inte när vi talar om svenskhet. Naturfärgade strumpor betyder för de flesta svensk-svenskar lätt ljusbruna, sommarbruna. Ändå är de naturfärgade bara för ljushyade, inte för svarta somalier t.ex.

I västvärlden har vi kulturella och religiösa motsättningar. Balkan blev känt för sin etniska rensning. I Afrika kallas samma fenomen för stamkrig. Orden avslöjar perspektiv. Man kan tala om attitydmarkeringar. Stammar, *tribes* och *tribal conflicts* tycks bara finnas i Afrika, inte i Europa, som gärna beskriver sig själv som civilisationens vagga! Majoritetskulturen ser inte sig själv utifrån som den Andre.

Vad menar vi då med mångkultur? När det gäller förhållandet mellan gamla och nya svenskar brukar man tala om tre olika grundhållningar, nämligen assimilation, mångkultur och integration. Dessa tre hållningar återkommer i debatten.

Assimilation

Bli som vi. ”Gå ombord och dela den danska kulturen.” Majoritetskulturen avgör hur det ska vara, vilka normer och beteenden som gäller. I Sverige och Danmark till exempel beskrivs ofta allt som är bra, demokratiskt och i linje med mänskliga rättigheter som svenskt eller danskt. Ändå vill få som regel driva kravet på ren assimilation. I Danmark talar man alltmer om ett språk, en kultur, en tro och ett folk (Sanders & Vind 2003; Gerle 2007). I praktiken blir det ett sätt att göra det omöjligt för nytillkomna att bli fullvärdiga medborgare om de inte väljer att helt assimileras i den danska kulturen. Den här vägen har därför länge setts som alltför okänslig inför andra människors önskan om att bejaka sin egen identitet och kunna bevara sina seder, traditioner och sina kulturer.

Mångkultur som mosaik, salladsskål

Stark mångkultur som mosaik betonar kulturers egenart, särart, och rätten att kunna behålla sin kultur. För att kulturerna inte ska påverka varandra bör de leva sida vid sida, var för sig utan alltför mycket uppblandning. Fokus ligger på gruppen, snarare än på individen. Individen riskerar att reduceras till gruppens identitet, om den är syrisk, assyrisk, somalisk, palestinsk eller thailändsk. Det finns identitetspolitik som särskilt betonar det kulturella, andra betonar de religiösa särdragen, ytterligare andra betonar hudfärg, könstillhörighet eller sexuell inriktning. Gemensamt för all identitetspolitik är att ett utmärkande drag blir det avgörande. Något som sägs vara givet, som hudfärg, kön eller geografiskt eller religiöst ursprung blir viktigare än till exempel ideologi, utbildning, medborgarskap, politiska eller religiösa val. Det ger en självklar tillhörighet med dem som delar samma särdrag men skapar lätt en känsla av vi gentemot dom.

Detta är en pluralistisk förståelse av olikhet där man strävar efter att uppskatta all olikhet. En sådan pluralistisk mångkultur tenderar att framförallt förknippa olikhet med olika kulturer, inte med materiell ojämlikhet eller ojämlikhet mellan grupper eller inom gruppen. Ord som mångfald och diversitet hyllas som något gott i sig. Denna version av mångkultur riskerar att beskriva kulturer som enhetliga och oföränderliga och på så sätt antingen balkanisera dem genom att ställa dem mot varandra eller hamna i en kulturrelativism där man inte kan tala om värderingar över kulturgränserna. En sådan mångkulturalism riskerar att bortse från relationer som innebär dominans och underordning.

Integration, smältdegel

Integration är den modell som förespråkar att både majoritetskultur och minoritetskultur ger och tar emot och ömsesidigt påverkar varandra. Problemet med denna tredje modell som nästan alla i den offentliga sfären förordar är att majoritet och minoritet naturligtvis inte är jämlika eller lika starka. Självklara, ofta outtalade normer och föreställningar om hur man ska bete sig, s.k. kulturella koder, är något man inte kan läsa sig till. Dessa bestäms av majoriteten och dess elit som tittar undrande och avståndstagande på alla som avviker från koderna.

Mångkultur som mosaik, som identitetspolitik, uppstår därför ofta som en försvarsreaktion gentemot en omvärld som framstår som övermäktig. Sociologen Aje Carlbom (2003) har i sin avhandling visat hur många av dem som flyttat till Rosengård i Malmö tidigare bott i mindre segregerade områden. Det gäller inte alla men en hel del. De var inte tvingade att bo just i Rosengård, något som ofta hävdas i den offentliga retoriken. En del flyttade ut från Malmö innerstad eller från andra platser i Sverige. De längtade efter en tillhörighet med sina landsmän och med människor som vill leva som muslimer. De var alltså inte bara objekt för en strukturell och ekonomisk segregering utan subjekt, människor som fattat egna val.

Den amerikanska filosofen Nancy Fraser menar att människor kan behöva upprätta alternativa offentliga sfärer för att uppnå kulturell rättvisa. Om det bara finns en offentlig arena så är alltid majoritetskulturen starkast. Kulturell olikhet kan bara utvecklas fritt och demokratiskt förhandlas om utifrån en bas av social jämlikhet. En sådan materiell jämlikhet mellan olika kulturer finns ännu inte. Därför måste man tala om ekonomisk rättvisa, om arbetsmöjligheter och likvärdig utbildning parallellt med att man talar om rätten till sin identitet och om

kulturellt erkännande. De viktiga frågorna i relation till olika språkliga konstruktioner av identitet är med Frasers formulering att skilja mellan identiteter som är "rooted in the defence of social relations of inequality and domination" och vilka som är "rooted in a challenge to such relations? Which identity claims carry the potential to expand actually existing democracy? And which, in contrast work against democratization? Which differences, finally should a democratic society seek to foster, and which, on the contrary should it aim to abolish?" (s. 184) Om man inte skiljer på kulturell olikhet och materiell ojämlikhet så riskerar man att blunda för orättvisor genom att istället tala varmt om valfrihet och mångkultur. Risken blir också att det bara blir grupper, inte individer, personer som har rätt till sin kultur och att man glömmer att göra någon maktanalys inom gruppen.

Överlappande kulturer/identiteter

Idag talar man mer och mer om att varje människa är bärare av överlappande kulturer. Inte bara kulturer och religioner, utan också människor är sammansatta och motsägelsefulla. De förändras, gör nya val, påverkas av andra människor i sin omgivning, främst av sina närmaste, men också av skolkamrater, arbetskamrater och människor man möter på fritiden. I "Vår bild av islam" (TV 2 060408) berättade en muslimsk kvinna att när hon bar slöja så blev hon "bara muslim". Allt det andra, som hon också var, försvann. En kvinna som kallar sig för feminist beskrivs inte sällan som manshatare fast hon bara ifrågasätter mannens självklara företräde och arbetar för mer ömsesidiga förhållanden i hem och samhälle. Det är som om vi har svårt att inte renodla en åsikt, ett särdrag, och låta det bli helt dominerande. Men vad händer då med människan?

Varför tar jag det här i samband med skolan? Om vi inte vill sträva mot att exempelvis bosnier har sin skola, syrier en annan, somalier ytterligare en annan så måste vi utgå från att människor har överlappande identiteter och att kulturer är porösa och utvecklas och ger och tar i relation till andra. Det finns inte någon väg tillbaka till enhetssamhället där det bara finns ett sätt att vara människa på.

Vi behöver också granska vilka koder majoriteten är bärare av. Är de utestängande för alla som inte delar vårt historiska arv? Den frågan är central också i förhållande till många mer eller mindre inomsvenska delkulturer, där klass, kön och etnicitet påverkar. De blir bara ännu tydligare i relation till nya svenskar.

Att tala om globalisering och om mångkultur efter den 11 september innebär att hamna mitt i en polarisering där religiösa och kulturella tillhörigheter och identiteter omedelbart förknippas med onda och goda, fundamentalistiska och demokratiska synsätt. Grupptillhörigheten är självklart viktig för den man är och blir som människa. Ju mer utsatt man är, desto viktigare kan gruppen vara. Men att helt forma uppfattningen om vem individen är utifrån grupptillhörighet blir ett sätt att ytterligare polarisera situationen och stänga människor inne i kulturella praktiker som de kanske vill ifrågasätta och ta sig ur. De allra flesta människor har behov av att både tillhöra en primärgrupp och flera andra grupper, men också att själv kunna fatta avgörande val om vem man vill vara och vem man vill vara med.

LITTERATUR

- Fraser, Linda, 1997, *Justice Interruptus, Critical reflections on the "post socialist" condition*, New York, London, Routledge
- Gerle, Elisabeth, 2006, *Mänskliga rättigheter för Guds skull; tolka text, tro och tradition*, Nora, Nya Doxa
- Gerle, Elisabeth, 2007, "Nationalism, reformation och den Andre i Danmark och Sverige" i Göran Gunner, 2007 (red.), *Människa är ditt namn: Om mänskliga rättigheter, mänsklig värdighet och teologi*, Stockholm, Verbum
- Napoleoni, Loretta, 2006, *Uppror i Irak; al Zarqawis heliga krig*, Stockholm, Leopard förlag, övers. Stefan Lindgren
- Karlsson, Ingmar, 2004, *Tro, terror och tolerans, essäer om religion och politik*, W&W
- Omar, Mohamed, 2006, "De otrogna" essä i Dagens Nyheter Kultur 6, 6 maj
- Sanders, Hanne & Ole Vind, *Grundtvig-Nyckeln till det danska?* (2003), Göteborg-Stockholm: Makadam förlag
- Sandström, Daniel, 2006 "Frihet under ansvar, Lita på lagarna och håll huvudet kallt när det stormar kring profeten" i *Sydsvenska Dagbladet* 4 februari 2006, B4
- Stout, Jeffrey 2004, *Democracy and Tradition*, New Forum Books, Princeton University Press
- Wheatcroft, Andrew 2006, *De otrogna. Konflikten mellan kristendom och islam*, övers. Hans Magnusson, Historiska Media, Lettland
- Wittgenstein, 1992, [1953], *Filosofiska undersökningar*, Stockholm, Thales

Att skapa olikhet – om identitet och isärhållande

Klara Öberg

När två gymnasieelever i Göteborg kom till skolan i heltäckande slöja reagerade det svenska samhället. Det tog sig dels uttryck i en massmedial debatt men även en utredning om möjligheterna att begränsa slöjan. Själva händelsen och debattens början ägde rum 2003. Den här texten handlar om reaktionerna över användandet av slöjan och hur slöjan framställdes i debatten och av representanter för skolan.

Klart står att den här debatten inte redogjorde för slöjans möjliga innebörder, eftersom slöjan innebär olika saker för människor. Anledningarna till att bära slöja är många, till exempel en fördjupad religiös tro eller slöjan som moderiktig accessoar.

Däremot berättar debatten någonting för oss när vi ser på vad det fokuseras på i debatten. Den placerar bland annat slöjan som motpol till det svenska och som symbol för något extremt. Mitt i detta förmedlas föreställningar om den beslöjade kvinnan och då även indirekt om den obeslöjade kvinnan. Det är föreställningar om förtryck och jämlikhet. Men föreställningarna om kvinnan kopplas även till idéer om den svenska nationen som demokratisk och jämlik. Det är en debatt som vill göra gällande att den behandlar en minoritetsfråga. Men i själva verket står det svenska majoritetssamhället i fokus för debatten. Ur det perspektivet är detta därför också en text som berättar någonting om det mångkulturella samhället Sverige.

Två beslöjade gymnasieelever

Två gymnasieelever på Burgårdens gymnasium i Göteborg kom till skolan klädda i heltäckande slöja. Det var i början av höstterminen 2003, och deras lärare reagerade över klädseln som täckte ansiktet. Gick det verkligen att undervisa elever som inte visar ansiktet? Vilka möjligheter fanns att förbjuda flickornas klädsel och tvinga dem att visa ansiktet under lektionstid? En rektor på Burgårdens gymnasium formulerade ett brev som ställde den senare frågan till Skolverket. I samband med att frågan blev ett ärende för Skolverket blev fallet intressant för massmedia. Men trots den massmediala belysningen, får vi inte reda på särskilt mycket om de två eleverna. I korthet presenteras de som två flickor, arton och nitton år gamla, elever på Barn- och fritidsprogrammet. De har då relativt nyligen börjat klä sig i den heltäckande slöjan, i det här fallet en så kallad nikab. Eleverna har fattat beslutet på egen hand och menar att det är ett uttryck för deras muslimska tro, att de inte ”vill reta någon, bara bära sina slöjor och vara ifred.”¹⁰, som det stod i en av de tidiga artiklarna kring händelsen. I samma artikel framkom också några av de ståndpunkter som skulle komma att upprepas av debattörer och i insändare. Bland annat generaliseringar om hur västerländska kvinnor ser slöjan som ett uttryck för förtryck. Men också föreställningen att västerlänningar inte styrs av tro när det gäller klädval utan ”tycke och smak”¹¹. Det vill säga som ett aktivt och medvetet val, inte ett passivt accepterande. Även Skolverkets chefjurist citerades i artikeln. Hon ansåg att utredningen handlade om att ta reda på om syftet med att bära slöja var religiöst eller inte. Skolverkets utredning utmynnade senare i ett beslut om att det är upp till varje svensk skola att förbjuda eller tillåta slöja.

Var det verkligen nödvändigt för Skolverket att göra en utred-

ning om den heltäckande slöjan? Behövdes det regler kring slöjan i Sverige? Hade det inte räckt med att skicka skolans lärare på fortbildning för att öka deras förståelse för eleverna? Det är svårt att förstå reaktionen på de två elevernas klädval, vilket enligt egen utsago, var självvalt. Eleverna tillhörde trots allt en slöjbärande minoritet i Sverige. Situationen var inte sådan att man förutsåg att ett större antal elever skulle komma att beslöja sig på ett sätt som täckte ansiktet. Det utspelade sig också i en svensk skola, och i ett på sätt och vis alltmör ansiktslöst Sverige, där det inte är ovanligt att läsa hela eller delar av sin utbildning via Internet. Det finns många elever i Sverige som inte träffar sin lärare ansikte mot ansikte.

Men även om det går att ställa frågor, om vad som skedde på ett lokalt plan, på Burgårdens gymnasium och hur frågan hanterades av skolledning och lärare, är det inte det dessa frågor som står i fokus. Vi måste utgå från att den här frågan gällde något mycket större än en isolerad händelse på en gymnasieskola i Göteborg. Anledningarna till att det är så går att skymta redan vid en första blick över hur situationen utvecklade sig redan på Burgårdens gymnasium. Det var inte en lösning, på den aktuella händelsen som eftersträvades. Det var snarare en generell regel för hur slöjor skall hanteras i den svenska offentligheten, och indirekt en reglering av, en muslimsk företeelse i det svenska samhället, som efterfrågades.

En annan faktor, som dels berättar något väsentligt, om den svenska debatten kring slöjan år 2003, men som också förmodligen påverkade debatten och drev på den, var benämningen av slöjan som burka. I det brev som skickades, till Skolverket, från ledningen på Burgårdens gymnasium i Göteborg, benämndes de två beslöjade eleverna som "burka"-elever. Också Skolverket använde sig av begreppet burqa, med anglosaxisk stavning. I det fallet gjordes ett aktivt val där burqa valdes framför nikab

och ett mer neutralt ”slöja”. Trots att de två eleverna faktiskt bar nikab och inte burka. Det handlade därför också om att situationen beskrevs som mer extrem än vad den nödvändigtvis behövde vara. Även under själva debatten publicerades senare debattinlägg om slöjan med just bilder på afghanska kvinnor i burka.

Under 2003 aktualiserades begreppet burka även i andra sammanhang, dels i form av nyhetsrapportering om de upptrappade striderna mot talibanerna i Afghanistan. Men också i form av mer lättsmälta beskrivningar av Åsne Seierstads äventyr i Afghanistan. *Bokhandlaren i Kabul*¹² var en klar försäljningssuccé redan 2002. År 2003 släpptes den även i pocketversion. Boken berättar om en familj i Afghanistan och framför allt om de kvinnliga familjemedlemmarnas situation i den familjen. Det är en berättelse om burkaklädda kvinnor som förefaller vara helt i våldsamma och förtryckande mäns grepp, om burkor som stinker av stekos och ett Afghanistan efter talibanernas fall. Under 2003 fortsatte också nyhetsrapporteringen från striderna i Afghanistan som trappades upp när talibanstyrkor slog tillbaka på nytt. Begreppet burka var alltså ett aktuellt och levande begrepp även i Sverige. Ett begrepp som representerade något extremt. Och som inte bara handlade om beslöjade kvinnor utan också sammankopplades med islamisk fundamentalism och terrorism. Redan den 17 november 2001 höll den amerikanske presidentens fru, Laura Bush, ett tal i radio där det framhölls att, parallellt med kriget mot terrorismen, skulle de ”beslöjade kvinnorna befrias”.¹³ Det gjordes till en anledning som skulle berättiga USA:s intåg i Afghanistan. I det sammanhanget gavs slöjan innebörden av att vara en företeelse i en demokratisk nation. Det är inte svårt att förstå problematiken i att föra ett ”krig mot terrorismen”, eftersom terrorism är svårt att koppla till en nation. I det kritiska ögonblicket kommer det

till slut bara att handla om väderkvarnar eller talibaner. Och även om Laura Bush tal riktade sig till den amerikanska nationen, kan det ses som ett exempel för ett koncept som också slog igenom i svenska massmedia och i nyhetsrapporteringen om kriget i Afghanistan. Parallellt med bilder på kvinnor i burka, sändes nyheter om kriget i Afghanistan. Ett krig som också angick Sverige på fler sätt än i nyhetssammanhang, eftersom Sverige deltog och fortfarande deltar med trupper i en internationell säkerhetsstyrka (ISAF) i Afghanistan sedan årsskiftet 2001/2002.¹⁴

Men det var inte bara burkan i Afghanistan som det rapporterades om i nyhetsmedia, det fanns andra slöjor också, och på närmare håll. Parallellt med den svenska debatten om slöjan 2003 rapporterade nyhetsmedia om en slöjdebatt i Frankrike. För under 2003 blossar en debatt om slöjan återigen upp i Frankrike, en debatt som i sin helhet har pågått i ett femtontal år.¹⁵ Centralt i den franska slöjdebatten står frågor om det sekulariserade Frankrike, demokrati och modernitet. Den muslimska slöjan framställs där närmast som ett nationellt hot. Men vi kan också se att andra frågor som handlar om till exempel bostadsproblem i invandrartäta förorter, arbetslöshet och gängvård knyts till slöjdebatten. Slöjan görs bland annat till en symbol för att en invandrad fransk medborgare inte har blivit ”tillräckligt integrerad”.¹⁶ Den franska massmediala debatten placerar också kvinnan i fokus. Hon beskrivs antingen som ett offer som behandlas respektlöst av muslimska män i förorten om hon inte beslöjar sig.¹⁷ Eller som muslimsk extremist – okänslig för sina medsystrars kamp för frihet i andra sammanhang än det franska. Ett sådant exempel är systrarna Lévy¹⁸ som orsakade stort rabalder i franska massmedia och vars slöjbärande faktiskt utgjorde själva brytpunkten för att politiska företrädare, bland annat nuvarande franska presidenten Sarkozy¹⁹, då inrikesmi-

nister, lade fram ett förslag om förbud av religiösa symboler i skolan. Ett beslut som också senare genomfördes 2004.

De exempel som nämns ovan, berättar någonting om hur slöjan framställdes i svensk massmedia, dels kring händelsen på Burgårdens gymnasium, men också om slöjan i den allmänna nyhetsrapporteringen om internationella händelser. De utgör "berättelser" om slöjan som symbol för någonting extremt, hotfullt, icke-jämställt och odemokratiskt. I den svenska debatten om slöjan kan vi se hur slöjan ställs som motpol till det svenska. Det sker under debattens gång genom att slöjan placeras i andra sammanhang än det svenska och genom att slöjan på olika sätt irrationaliseras. I följande avsnitt skall vi se närmare på hur det kan se ut.

Den svenska slöjdebatten placerar slöjan utanför en svensk kontext.

Andelen elever med "invandrarbakgrund" är relativt stort på skolan men i år har vi för första gången fått s.k. "Burka"-elever som bär svart heltäckande klädsel med slöja och som innebär att man endast kan se (genom ett flor) elevernas ögon.²⁰

Den "burkafiering" av slöjan, som också har nämnts ovan, placerade slöjan som symbol för något extremt. Utanför både ett svenskt och demokratiskt möjligt sammanhang. Och trots det faktum att debatten hade sitt ursprung i en händelse som ägde rum i en centralt belägen gymnasieskola i Göteborg, skulle det visa sig att det bara var ett av många försök till att placera slöjan i andra sammanhang än det svenska. Nu, i efterhand, var de försöken, som ofta gick hand i hand med en gemensam röst om förbud mot slöjan, märkligt paradoxala. Klart stod i alla

fall att det inte längre handlade om två gymnasieelever i Göteborg. Slöjan flyttades inte bara från en svensk till en afghansk kontext. Vi finner också exempel på hur slöjan avkläddes sin möjliga religiösa innebörd. I Skolverkets skrivelse²¹ handlar det delvis om att avgöra om kvinnor bär slöja av kulturella eller av religiösa skäl. Det är ett försök till ta slöjan ur den rationalitet och logik som gör den viktig och meningsfull för dess bärare. Skolverket rådfrågade några av Sveriges ledande islamologer för att få svar på om det är befogat att bära heltäckande slöja som ett påbud från Koranen. Svaren tolkades av Skolverket som att slöjan främst är en kulturell företeelse. Därför appliceras inte lagen från 1951 om att det står varje individ fritt att tolka sin religion. Däremot tolkade Skolverket slöjan som ett religiöst uttryck i negativ mening - som negativ religionsfrihet. Det vill säga ett religiöst utövande som kan störa den allmänna ordningen och majoriteten av människor. Exempelen ovan liknar mest spelreglerna för spelet "Wack A Bunny", dvs., slå till kani- nen där den sticker upp huvudet. Och när slöjan tas ur sitt rationella religiösa²², sammanhang, uppstår en paradox, för att den samtidigt placeras i ett sammanhang där den ses som symbol för religiös fundamentalism och extremism.

Under debattens gång förflyttas läsarna mellan olika scener – det handlar bland annat om kvinnor i Afghanistan, Iran och Saudiarabien osv. Det framställs som att beslöjade kvinnor är offer för en islamism som tar sig uttryck i manligt våld och förtryck. Lisbeth Lindeborg skriver till exempel: "Utan burka är de ett lättfångat byte för de talibaner som stryker omkring och inte tvekar att misshandla dem. Också i Pakistan råder knyt- nävsrätten. Ett populärt fritidsnöje för många män är att jaga kvinnor. Råkar de visa hårfästet bestraffas de med en saltsyre- dusch i ansiktet. Gemensamt för dessa länder, liksom Saudia- rabien och halva Nigeria, är inte bara tvånget att bära slöja utan

också att de har eller har haft en fundamentalistisk regim och att samhället är genomsyrat av islamism.”²³

Min poäng här är inte att på något sätt förringa det faktum att många kvinnor världen över utsätts för våld och förtryck. Men frågan är om det är rimligt att koppla ihop det med de två gymnasieeleverna slöjbärande i ett svenskt sammanhang på Burgårdens gymnasium? Och det generaliseras inte bara över muslimer världen över. Även om Lindeborg gör en viktig iakttagelse om att det inte bara handlar om religion utan också om sammanhanget där religionen praktiseras. Att vara muslim i till exempel Afghanistan och Sverige har inte samma innebörd. Men Lindeborg generaliserar om slöjan som uttryck för manligt förtryck och fundamentalism. Det generaliseras inte bara om muslimer långt borta. Även de exempel som hämtas från Sverige får på något vis stå oemotsagda. Enstaka uttryck för Islam får tala för *alla* muslimer i Sverige.²⁴

Debatten om slöjan kan inte heller reduceras till ett för eller emot slöjan. I de exempel som ges ovan görs slöjan till symbol för något extremt i form av religiös fundamentalism och kvinnoförtryck osv. Det sker i dramatiska, generaliserande beskrivningar över någonting långt borta. Det bidrar till ”burkaifieringen” av slöjan. Vi skulle kunna stoppa där och se det som ett exempel för en ökande islamofobi i det svenska samhället. Men debatten kring slöjan är mer komplex än så. Den ställer även frågor om den svenska obeslöjade kvinnan, om vad som är jämlikhet, om det svenska mångkulturella samhället och om Sverige som nation.

Kvinnan och den demokratiska nationen

Den svenska debatten om den muslimska slöjan är alltså inte en linjär berättelse. Den kan mer liknas vid en trasslig knut, där de olika trådarna representerar hur slöjan framställs i olika situationer. När det sker ges slöjan olika innebörder, till exempel extremism och förtryck. Slöjan görs då till ett verktyg i en debatt som lutar sig mot olika motsatspar: Religiös extremism – sekularism, traditionellt – modernt, ojämlikt – jämlikt, odemokratiskt – demokratiskt och avklätt – påklätt. Dels står kvinnan i centrum och frågor kring jämlikhet. Men beskrivningen över kvinnan görs också parallell med idéer om det svenska samhället som demokrati. Det kan ses som en del av en västerländsk trend men det är också något som äger rum på den svenska scenen. Den tar även upp slöjan som ett problem för det mångkulturella samhället.

Slöjan används som ett verktyg när den till exempel ses som en sund respons på att den svenska kulturen är ”kroppsfixerad och sexualiserad”. Men det är inte slöjan som sätts i fokus och den framställs inte som odelat positiv. I samma debattartikel beskrivs de två gymnasieeleverna som att de har ”klätt ut sig i svarta handskar och duk för munnen”.²⁵ Det görs också antaganden kring beslöjade kvinnor, till exempel att deras mål är att inte bli uttittade och att de vill nå avskildhet. I motsats till det ställs frågor om den svenska jämställdheten i fokus: ”Våra varuhus säljer stringtrosor till femåringar. Våra barn skriker ”hora” efter varandra på skolgården. Våra kvinnor arbetar inom skola, vård och omsorg till skamligt låga löner. Våra slöjor sitter på insidan – med de skaver inte mindre för det”. Detta är ett exempel på hur åsikter om den svenska jämlikheten och kvinnan förs fram. Men slöjan används i lika hög grad som verktyg när Skolverket yttrar sig i sin skrivelse: ”... framhålla betydelsen av per-

sonliga ställningstaganden och ge möjligheter till sådana. Två flickor hävdar sin egenart genom att bära burqa i skolan. Flera av oss betraktar detta som ett utslag av fundamentalism och kvinnoförtryck.”²⁶ Begrepp som jämställdhet uttrycks officiellt och stelbent i positiva ordalag om vad som råder i den svenska skolan. Men ett ”oss” smyger sig in när man uttrycker sin oro över om slöjan verkligen inte är förtryckande.

I ett debattinslag uttrycks det bland annat lite vagt att ”Ett öppet samhälle kräver ett öppet ansikte”²⁷, något som kanske också anspelar på den tidigare maskeringsdebatten. En debatt som följde efter våldsamheter och sammandrabbningar mellan delvis maskerade demonstranter och polis, i samband med EU-toppmötet i Göteborg.

I debatten kopplas också frågan om jämställdhet till huruvida samhället är demokratiskt eller ej. Brist på jämlikhet mellan man och kvinna – ses som ett hot mot demokratin. I det sammanhanget framställs det som att det svenska samhället i egenskap av demokrati hotas om det är tillåtande mot slöjan. Till exempel att Sverige utnyttjas för att skapa ”odemokratiska kontrollsystem”.²⁸ Och som att kvinnor flyr från ”patriarkala strukturer, där slöjbärandet är en förtryckets synliga markör”. Visuella symboler för ojämlikhet mellan män och kvinnor tolkas som ett tecken på brist på demokrati.

Att koppla samman just kvinnors ojämlikhet med en nations brist på demokrati verkar vara en trend i vår tid. Den idén är central²⁹ i ”kriget mot terrorismen” där kvinnoförtrycket i Afghanistan gjordes till en anledning att invadera landet. En idé där den muslimska slöjan framställs som det yttersta hotet mot jämlikhet och demokrati. Ett sådant exempel handlar om hur den afghanska burkan framställdes i amerikanska massmedia och välgörenhetssammanhang. Det var närmast en fråga om att kvinnorna i Afghanistan kunde räddas med västerländska

kläder.³⁰ Och burkan framstod som värre än krig, svält och våld för den afghanska kvinnan. Alltså faktorer som snarare fördjupades när USA invaderade Afghanistan. Det är till viss del ett exempel som vittnar om bland annat amerikansk utrikes- och inrikespolitik och frågor som är aktualiserade där. Men det är även ett koncept som har influerat den svenska scenen. Det konceptet vill göra gällande att slöjan utgör en visuell symbol för kulturell olikhet. En kulturell olikhet som framställs som ett förtryck av kvinnor och som därför ses som oacceptabel.

Det mångkulturella samhället

Debatten framställs ibland som ett symptom på problem i det mångkulturella samhället. Som redan nämnts i den här texten uttrycks det till exempel i den franska slöjdebatten att slöjan är ett tecken på att minoriteten inte är tillräckligt integrerad.³¹ Slöjan har då beskrivits som en kulturell olikhet som inte riktigt går ihop med det sekulariserade samhället. Som vi har kunnat se i de tidigare avsnitten i denna text görs slöjan på olika sätt till ett verktyg. Ett verktyg som får agera motpol eller referens till både ett slags norm och anti-norm i en förhandling om kvinnlig jämlikhet i det svenska majoritetssamhället. I det sammanhanget aktualiseras åter frågor om demokrati på den svenska scenen. Slöjan hålls fram som ett tecken på odemokrati. Det framstår som ett försök till att berättiga majoritetens maktutövning över minoriteten.

Vad berättar slöjdebatten om det mångkulturella Sverige? Också här ser vi att slöjan används för att begränsa det samhällseliga utrymmet för vissa människor. Det vill säga den slöjbärande minoriteten i Sverige. Men debatten om slöjan berättar även något annat för oss. Nämligen om en skillnad mellan idén om det mångkulturella samhället och hur det praktiseras. Idén

om det mångkulturella Sverige bygger på den kulturella *olikheten*³² och om hur den olikheten är en positiv tillgång för det svenska samhället. Men när en kulturell olikhet inte ses som positiv – i det här fallet slöjan, sker en förhandling. Slöjan som synlig olikhet mellan kvinnor och män framställs som icke acceptabel i förhållande till den svenska diskursen om jämlikhet. En diskurs där *likhet* utgör en viktig byggesten.

Det är ingen hemlighet att det finns det uppenbarligen olikheter mellan män och kvinnor i det svenska samhället. Till exempel ett stort massmedialt fokus på just kvinnors kroppar, ett allt rårare våld mot kvinnor och det faktum att män har högre lön än kvinnor, för samma arbete. Men det är istället minoriteten som framställs som kulturbärare och i det här fallet som bärare av en kulturell olikhet som framställs som negativ. Begreppet kultur används då för att skapa minoritetens isärhållande. Ett annat, extremt exempel på hur det har skett i andra sammanhang är förintelsen av judar under andra världskriget. Det var just det kulturella isärhållandet som lade grunden för det fysiska isärhållandet från majoriteten. Och det var det moderna och sekulariserade samhället som gjorde att skillnader människor emellan alltmer tunnades ut. Tyngdpunkten lades i högre grad på att människor var medborgare i ett gemensamt samhälle. Senare ställdes judarna som minoritet i kontrast mot den tyska normen.³³ Det är ett exempel som ganska naturligt leder tankarna vidare in på hur gemenskaper och delaktigheter samtidigt skapar det avskilda, segregerade och isärhållna.

Vi bör ställa frågor om majoritetens gemenskap och vad den bygger på. Först då kan en debatt kring slöjan föras och samtidigt förmedla bitar av en verklighet som inte bara bygger på en skapad distans mellan likhet och olikhet. Varje gång minoritetens olikhet debatteras, varje gång denna olikhet framställs som så annorlunda att den inte kan tolereras – bör vi ta ett steg

tillbaka för att bredda perspektivet till att också omfatta majoritetsbefolkningen. Och ställa frågan: vad berättar minoritetens utpekade olikhet om majoriteten? Med ett sådant perspektiv kan synen på slöjan i det svenska majoritetssamhället berätta någonting om just den svenska kvinnligheten och manligheten. Men även låta oss förstå slöjans innebörd som ett lokalt fenomen i Sverige.

Ett varmt tack till Sylva Frisk för stöd och givande diskussioner och tack även till alla de som har läst och tyckt. Tack!

Musikens negativa verkningar

Stig-Magnus Thosén

”Tonal harmony is a colonising force.”

Kofi Agawu³⁴

”**V**ad ska mina palestinska vänner säga?” Musikläraren Hania är ångestfylld. Hon har lovat att hennes kör ska sjunga tillsammans med en israelisk kör i ett fredsmöte. Padre Armando småler ironiskt och muttrar något om hur dagspolitiken hindrar oss från att lösa de eviga frågorna. Hania vet att hennes starka tro på musikens förmåga att bygga försonande broar är orealistisk, kanske rent av destruktiv. Hon vet att en försoning byggd på dagens palestinska territorium skulle visa att israeliskt våld har varit lönsamt. Personligen kan hon bli betraktad som en förrädare i palestiniernas kamp.

Vi är i den arabisk-kristna musikskolan Magnificat i Jerusalems gamla stadsdelar. Den politiska atmosfären utanför vägarna är förgiftad av konflikter. Vi står inför frågan om musikens roll i samhället. Bilden speglar ett exempel på hur musik inte självklart bidrar till fred; den kan lika väl skapa konflikter. I denna essä ska jag därför diskutera musikens politiska förmåga eller snarare oförmåga utifrån två områden jag arbetat med den senaste tiden.

Först drar jag erfarenheter av ett gemensamt projekt som afrikanska och nordiska forskare deltagit i. I min del av projektet belystes attityder hos svenska musiker som arbetat i Sydafrika. Analysen av materialet pekar på individens ambivalenta hållning och oförmåga att sätta in enskilda individuella handlingar i ett större globalt sammanhang. Med bakgrund i denna allmänna hållning till koloniala frågor drar jag sedan

konsekvenser av svenska musikinstitutioners relation till andras musik. I fokus för några studier stod granskandet av den musikpedagogik som arbetat med musikalisk mångfald. Med utgångspunkt i beskrivningarna av den allmänna inställningen till musikens interkulturella roll, kan jag vidare se hur problem hopas inför genomförandet av en musikundervisning i riktning mot allmänmänsklig försoning. Först några beskrivningar av musikens speciella egenskaper som har betydelse för en diskussion om utommusikaliska frågor.

Musik som täckmantel

Musik tilldelas ofta uppgiften att förbättra relationer mellan människor och mellan kulturer i ett samhälle. Den anses kunna bidra till att lösa konflikter – speciellt i frågor om mångkultur och demokrati. I olika musikaliska aktiviteter – alltifrån lokala skolprojekt, mångkulturår, världsmusikfestivaler till UNESCO:s satsning på *Cultural Diversity* – ska globala och interkulturella motsättningar biläggas i en musikalisk omfamning. Svenska invandrare ska bli sedda och respekterade; krig mellan politiska system ska mildras; den dagliga kampen om makten över jordens resurser ska bytas mot respekt mellan kulturer. De koloniserade folken ska genom dans och musik ta revansch mot kolonisatorerna. Fattigdomen ska reduceras.

Uppenbarligen fungerar detta inte så enkelt i praktiken. Konflikterna kvarstår och fördjupas eller finner sin lösning genom samtal byggda på konkreta ord. Resultatet av det vackert tänkta förblir en hypotes som inte prövats. Fattiga blir inte rikare genom att dela med sig av djembetrummor eller tango. Snarare blir ”fel” personer rika på kuppen. Mångkulturprojektens hopp om musikens läkande krafter underblåser lika ofta exotisering och stigmatisering av marginaliserade minoriteter. Ingen kan



påstå att han eller hon förstår mer av tragedin i ett sudanesiskt flyktingläger genom att lyssna till sudanesisk musik. Ingen lär sig om livet under israelisk ockupation genom att dansa till vare sig ud-musik eller klezmer. Vad är det som musiken ska fixa? Kan den förstärka mänsklig gemenskap eller är den ett babelskt torn. Vilka konstnärliga kvaliteter ska vända på den globala politik som bedrivs av de rika länderna? Med ökad oro börjar jag ana att musiken har lättare att skyla över än förtydliga orättvisor.

Är inte musik lika mycket en negativ kraft i våra strävanden efter ett samhälle där alla folkslag, kulturer och etniska grupper ges lika tillgång till livets goda. Diskussionen här utgår från globala och lokala exempel, men tar sin början i några teser och teorier om musik.

I musikens slutna värld

Musik fungerar som ett eget ”språk”, men samtidigt inte. Den kommunicerar vanligtvis inte verbalt innehåll utan mångdimensionella och komplexa förhållanden. Den betonar därmed icke-verbala former av intellektuella, känslomässiga och kroppsliga erfarenheter. Musiken arbetar delvis suveränt inom ett eget paradigm. Dess uttryck vandrar utefter andra vägar än (det politiska) språkets; musikens sociala och kulturella karta ser annorlunda ut. Hinder och broar ligger på andra ställen i landskapet; gemenskap, fiendskap och konflikter utspelas på oväntade platser i geografin.

Musik kan skapa nya och annorlunda mötesplatser och man kan hävda att den formulerar alternativa tankar och idéer. På så sätt kan den relatera till något allmänmänskligt bortom det vardagliga eller kulturbundna. Alla berörs vi av en virtuos konstnär som tänjer människans begränsning, av en hänförande



klang som ger akustisk resonans i kroppen eller av en ensembles vältrimmade samspel. Gemensamt kan olika människor känna sig lika inför det allmänmänskliga. Men varje försök att tränga under ytan i syfte att *förstå* musiken kräver en kulturellt tränad lyssnare eller medmusikant. En sonat eller en indisk raga är inte i sig gränsöverskridande. Lyssnar man till musik som man är ovan vid krävs det speciell musikalisk kompetens för att omfatta vad t.ex. en melodi uttrycker.

Musiken gestaltar upplevelser som refererar till specifika tider och platser. Livets fester och starka händelser markeras med klangliga minnen. Den stärker därmed skapandet och vidmakthållandet av det gemensamma inom grupper, släkter och kulturer. I denna funktion är musiken essentialistisk. Den upprättar och vidmakthåller en grupps symboliska universum, genom att den i klingande form materialiserar centrala sammanhållande föreställningar. Så sker i hip-hop-kollektiv, Pingstförsamlingar och i olika samhällsklasser.

Antropologer talar om musikens gruppdynamiska funktion med termerna *katharsisk* och *emblematisisk*. Man menar att musiken verkar dels inåt som en förstärkning av gruppkänslan, dels utåt som en markör mot andra grupper. Bägge funktionerna innebär att gruppens sammanhållning gentemot omvärlden förstärks av ett klingande varumärke. Det finns extremare exempel på musikens möjligheter att även förstärka fiendskap: t.ex. militärmusik genom tiderna, de katolska krigssångerna i Rwanda eller Heavy Metal spelad från USA:s stridsvagnar vid attacken i Falluja.

Ett genomgående tema i musikantropologi, kultursociologi och kulturstudier behandlar konstens förmåga att i ett samhällsbygge särskilja människor och grupper från varandra. Termer som finkultur, de bildade klassernas kultur, arbetarkultur, invandrarkultur, ungdomskultur är alla ägnade åt att särskilja,

lyfta upp eller trycka ner – att skapa hierarkier som manifesteras genom musik. Makten över kulturen är den ytterst viktigaste posten i konflikter såväl i den lilla byn som i det globala makt-spelet. Att kunna peka ut den musikaliska kunskapens ramverk, de estetiska normernas riktmärken och kunskapen om musikalisk legitimitet ger makt att bestämma över andra människors liv. Ensidigt utövande av denna makt är en våldshandling.

Musik – ett medium för aningslöshet

De flesta institutioner och musiker arbetar ganska tryggt och isolerat från frågor om makt. Huruvida musiken används för att ge glamour åt en västerländsk stats modernitet eller om den används i ett gränsöverbryggande biståndsprojekt spelar mindre roll. Musikens egen uttrycksvärld fungerar som en dimridå snarare än en klargörande erfarenhet. Musiker har ofta en ambivalent hållning till maktspelet. Den offentligt subventionerade musiken (huvudsakligen västerländsk konstmusik) får ett ekonomiskt stöd för sin myndighetsutövning, men dess aktörer kan sällan svara på frågor om sin syn på musikens roll i samhället. Det finns alltså ett dubbelspel bakom myndigheters nas oproportionerliga satsning på en viss musik och talet om att musiken ska skapa en harmonisk mångkulturell gemenskap.

I brist på klargörande analyser om musikens funktion i samhället sammanblandas många perspektiv. Musik betraktas ofta som kontextlös. Detta diskuterades inte bara på 1800-talet mellan Richard Wagner och Eduard Hanslick, utan har också aktualiserats under senare delen av 1900-talet genom medialiseringen av musik. Tonsättaren Robert Murray Schafers begrepp *schizophonia* pekar på hur musiken fått nya funktioner genom att ryckas loss ur sin ursprungliga tid och plats³⁵. Elektroniska medier har fått oss att hylla musikens kontextuella frigörelse.

Denna omformning av relationen mellan musiken och dess sammanhang bidrar till att göra musiken obegriplig för dem som inte har en kulturell relation till den.

Världsmusik har kritiserats för att den ofta betraktar musik från andra folk som något fritt svävande utifrån en *global allemansrätt*. En musiker tar en bit musik (en fras, en rytm, ett instrument) och placerar in den i ett nytt sammanhang. Arbets sättet bygger på att biten rycks ur sin kontext och att den därmed tappar sin kulturella mening och funktion. Först när den har blivit *obegriplig* blir den användbar. I samma ögonblick blir förståelsen för den Andre ointressant.

En musiker väljer en pusselbit utifrån sin egen estetiska känsla. Vad som är vackert för den Andre, men fult för musikern, väljs bort. Den norske musikantropologen Odd Are Berkaak skriver om att "Lyssnarna vill bevara den flotte Opplevelsen gjennom å skjeme den mot triviell, 'saklig' kunskap" (2006:42). I stället borde vi utgå från ett intresse för att lära sig av den Andre, som leder till sökandet efter *begriplig* kunskap om musikens roll i den Andres samhälle.

Det musikaliska mötet med de Andra

Denna essä koncentrerar sig på gapet mellan utommusikaliska förväntningar på musiken och den funktion som musiken faktiskt kan ha i ett samhälle. Jag har valt några empiriska exempel för att belysa hur musik tilldelas en roll i försöken att skapa mångkulturella gemenskaper, och att det finns många hinder i vägen för uppdragets genomförande.

I ett nätverk med afrikanska musikforskare har vi diskuterat begreppet kulturell identitet och hur det tolkas och upplevs av afrikaner och svenskar. Jag valde i det arbetet att i en serie intervjuer söka efter beskrivningar av hur svenska musiker i

praktiken såg på sina relationer till afrikanska musiker³⁶. Citatet nedan belyser flera av de centrala frågorna. Så här säger en musiker:

Jag mötte ett sydafrikanskt band och de spelade elektrifierat och det var popmusik. För mig var det en nyhet att det fanns sådant i Afrika – och i storstäderna. Du vet, tänker man sig Afrika så ser man någon hydda framför sig med djungeltrummor och etnomusik som jag väl kan uppskatta så där. Men det tar ju inte tag i en, det känns ju inte i magen. Men afropopen, *mbaqanga*, gav mig rätt magkänsla. (en svensk musiker)

Mötets första stadium vilar på en rad medvetna fördomar troligen hämtade från olika medier och skolans undervisning. Väst ser oftast på Afrika genom ett glas färgat av kolonialism. Men musikern fascinerades av stilelement som kunde användas i det egna musikaliska skapandet:

Jag har rest en del i den muslimska världen – och där finns det musik som jag tycker är skittråkig. Den varken svänger eller har några melodier. Nu generaliserar jag. Men jag funderar på om det finns en koppling till det religiösa. Där är det underkastelse och strikta bud som gäller. Man måste utföra vissa riter och böja sig si och så många gånger om dan. Man får inte dricka alkohol och kvinnorna får inte visa sig. Jämfört med Jesus – glädjebudskapet. Den sonen gör fri lever i full frihet. Här dansar vi, här sjunger vi gospel, här klappar vi händer, det är melodier, det svänger. Och det är klart att om man tänker på rötterna till popmusiken då är det egentligen på Afrika och Gospel via Amerika och blues och rock'n'roll och pop och så är vi hemma igen. (en svensk musiker)

Tanken att mänskligheten i grunden är lika har sin begränsning. Citatet relaterar till musikalisk *likhet* upplevd inom en religion, medan musikalisk *olikhet* uttrycks som baserad på religiösa/kulturella skillnader. Mötet med den Andre var alltså villkorat.

Valet mellan sig själv och den Andre

I intervjuerna fann jag genomgående en ambivalent hållning till kulturell likhet respektive olikhet. Att söka sig till afrikansk musik byggde på en nyfikenhet på det annorlunda; olikheten hade prioritet. Samtidigt talade flera om gränsen för fascinationen. Utanför musiken fanns frågor om jämlikhet, sexualitet och frihet, som stod i kontrast till västerländska värderingar. När sådana tankar prövades praktiskt fanns ingen beredskap att hantera situationen. Inom ramen för kortare möten var det svårt att förändra synen på varandra, och deltagarna representerade stereotypet det rika västerlandet och den fattiga tredje världen. Däremot gav mötet alla parter påtagliga personliga erfarenheter och skapade en plattform för fortsatta samtal.

Byggandet av samförstånd mellan kulturer innebär att bejaka *både* likhet och olikhet. I intervjuerna fanns detta beskrivet som en vilja att dels samarbeta musikaliskt, dels dela vardagslivet. Antropologen Dorothy Holland m.fl.³⁷ har beskrivit hur dubbla attityder och förhållningssätt kan existera samtidigt i en interkulturell konflikt. I det här fallet var det uppenbart att både likhet och olikhet präglade den svenska musikerns synsätt:

Det kan bli lite monotont – jag tycker låtarna är för långa. Det går ju an om man dansar till. Men om man bara lyssnar. Men dom köper det. Det var någon som sa att om det är en internationell festival och det plötsligt kommer in en

afrikansk grupp, då går folk i taket och tycker att det är så enormt i fem sex sju minuter. Sen kommer tredje låten som låter likadant så kommer fjärde och femte låten. Då tycker man som västerlänning att "OK det var bra men nu räcker det". Jag kan känna igen mig i det faktiskt. (svensk musiker)

Exemplet pekar på otåligheten i det musikaliska mötet. Lanseeringen i västerlandet av musik från andra kulturer skapar inte utan vidare förståelse eller ömsesidighet. Den västerländska publiken har tydliga kulturella regler för vad som kan accepteras i ett musikaliskt framförande och det är uppenbart att konsertformen i sig ställer speciella krav. Världsmusikens framgång bygger på en förmedling på västvärldens villkor.

Intervjuerna skildrade framför allt den osäkerhet som de svenska musikerna upplevde i mötet med musiker från en annan kontinent. De kände sig ibland indragna i ett politiskt spel som de inte var kapabla att hantera. Jag tolkade det som att de främst varit angelägna om att engagera sig i musiken. De fann alla en otvungen gemenskap inom de musikaliska ramarna, vilket stöder tanken att musiken kan fungera isolerad från andra livsområden. Men det interkulturella spelet blottade oväntade samhälleliga dimensioner av musiken. Alla var beredda på att ge sig i kast med mötet med den Andre, men de byggde sin ambition på att de först och främst ville få ut något själva. Motparten hade i sin tur betydligt mindre möjlighet att påverka form, innehåll och resultat i mötet.

Musikens betydelse för internationella relationer kan studeras utifrån enskilda personers begränsade erfarenheter, men studierna måste också relateras till större historiska och geografiska sammanhang. Begreppen likhet och olikhet får en helt annan dimension om vi diskuterar dem som individers upplevelser jämfört om de ses i förhållande till mission eller kolonialise-

ring. I det större perspektivet förtydligas effekten av långsiktiga relationer och deras roll i utvecklingen av till exempel Afrika och Europa. Först när vi summerar de enstaka vällovliga handlingarnas effekter kan vi se de stora kulturella förändringarna.

I ljuset av föregående resonemang kan jag inte se att vi med enbart musik kan förändra rådande globala maktstrukturer. Väst kommer att fortsätta sitt maktmonopol inom såväl musik som politik. Jag ska utifrån den slutsatsen gå vidare och relatera delar av det svenska och nordiska arbetet med att använda musik i syfte att skapa en politiskt önskad mångfald och mångkulturalism.

Musikutbildning i statens tjänst

Svenska kulturinstitutioner ska vara agenter i arbetet för demokrati och rättvisa i samhället. Denna uppgift har tydligt lagts på deras axlar allt sedan en ny svensk kulturpolitik antogs 1976. Det fanns då förväntningar på att bl.a. musiken skulle kunna förändra samhället i positiv riktning. Den senaste tidens utredningar t.ex. från Mångkulturellt centrum³⁸ belägger motsatsen. Kulturinstitutionerna har en slagsida åt ett konservativt tänkande när det gäller rekrytering, publik och repertoar. Målsättningen att scenerna skulle rymma en mångfald av människor och deras kulturella uttryck har inte förverkligats under de 30 år som den nya kulturpolitiken varit aktuell. Ett faktum är att det finns en liten grupp som arbetar med konst, och att rekryteringen sker inom denna grupp. Tanken på att kulturinstitutionerna skulle kunna verka för mångkulturella politiska syften kommer alltså på skam genom att scenerna är tungt genomfärgade av svenska kulturtraditioner.

I några undersökningar som genomfördes under 2006 visade det sig att i rekryteringen till konstnärliga utbildningar saknas

stora marginaliserade grupper³⁹. I Göteborgs universitets analys av antagningen till lärarutbildningen var det bara 2 av 200 musiklärarstudenter hade migrationsbakgrund⁴⁰. Sveriges blivande musiklärare följer samma mönster som de anställda vid kulturinstitutionerna: gruppen domineras av personer födda i Sverige.

Vad beror det på att i stort sett bara etniska svenskar är intresserad av att bli musiklärare? Det mest uppenbara svaret är att musik i likhet med andra konstarter är starkt präglade av en hegemonisk svensk (europeisk) kultur. Att arbeta med musik i på scen eller i klassrummet är inte i första hand tänkt att vara gränsöverskridande. Musiken följer sina historiska mönster och sin ideologiska hemvist.

Den svenska nationalstatens musikinstitutioner byggdes redan på 1700-talet utifrån en samhörighet med andra väst-europeiska länder. Våra internationella och mångkulturella ambitioner under de senaste århundradena har inte lett till ett ömsesidigt jämlikt samarbete med länder utanför Europa eller med icke-europeiska invandrare. I stället har den konstruerats utifrån en självpåtagen tro att Europa har en egen mission i världen.

Pianisten och litteraturvetaren Edward Said har beskrivit relationen mellan Väst och Öst⁴¹ (Said 1993). Han såg att den europeiska självkänslan fick mening först när den karaktäriseras i kontrast mot Orientens underlägsenhet: ljus-mörk, intelligent-kroppslig, manlig-kvinnlig, herre-slav etc. På samma sätt har våra relationer till Afrika ursprungligen skapats utifrån en föreställning om att civilisationen och utvecklingen kommer från Norr och att den genom ett självuppofterande arbete av missionärer och utbildare ges till folket i Söder.

Sveriges globala ansvar

Vårt globala kulturpolitiska uppdrag baseras därmed på en kolonial föreställning, som rättfärdigades av den europeiska kulturens och religionens mäktighet. Gunnar Bucht – tidigare rektor för Kungl. Musikhögskolan – skriver i sin bok *Europa i musiken* (Bucht 1996) om hur den västerländska musiken tas emot med öppna armar över hela jorden. I dag är den västeuropeiska kulturen spridd till en rad konservatorier i t.ex. Teheran, Kapstaden, Rio de Janeiro, Tokyo och Sidney⁴².

Gunnar Bucht menar att ”orsakerna behöver inte vara enbart maktpolitiska utan speglar också attraktiviteten i det västerländska alternativet, där tydliga grundläggande strukturer ingår förening med en opulent ofta överväldigande klangkropp”. (s. 113)

De västerländska musikhögskolornas internationella utblickar gav näring åt en kulturchauvinistisk inställning till de egna estetiska idealen. En nyanserad debatt kring detta tema finns i Born & Hesmondhalghs *Western Music and its Others*⁴³. Där skriver bl.a. Stokes, Middleton och Born om den västerländska musikens självpåtagna roll att differentiera och skapa skillnader mellan folk och folk.

Svenska musikhögskolor är än i dag tydligt präglade av sina historiska rötter. Undervisningen utgår fortfarande från symfoniorkestern, som i sin konstruktion är inriktad på att enbart spela klassisk europeisk musik. Den bygger inte på en insikt om estetiska kvaliteter i allmänhet eller på en analys av vår förändrade omvärld, utan på vad som är kulturpolitisk slentrian i Sverige. Naturligtvis finns det en debatt om förnyelse inom de svenska musikhögskolorna, men den drar sällan in utommusikaliska frågor. Konstnärlig kvalitet behandlas som fritt svävande i luften. Frågan om huruvida musikens skulle

kunna agera i samhällets förändring blir då ointressant.

Denna konstgjorda andning speglas också i en analys där Sveriges Musik- och Kulturskoleråd konstaterar ungdomars ointresse för de västerländska symfoniorkestrarnas instrument⁴⁴. Utredningen pekar på att det inom musik- och kulturskolorna görs en medveten prioritering av undervisningsresurserna till förmån för t.ex. träblåsinstrument i syfte att behålla traditionella ensembletyper. Talande nog heter utredningen "Mångkultur i musikskolan" och den hyser en oro för att den monokulturella populärmusiken ska bli allenarådande.

Ett nordiskt mångkulturell projekt – Musaik

Under några år satsade den Nordiska musikkommittén (under Nordiska ministerrådet) medel för att förändra musikutbildningarna i riktning mot kulturell mångfald. En kulturpolitisk ståndpunkt etableras i grunddokumenten: "Det er behov for at musiklivet i likhet med andre dele av samfundslivet åbner sig på tværs av nationale og kulturelle grænser og indrager viden og kulturelle resourcer fra hele den verden, vore samfund i dag er en del av."

Projektet utvärderades på ett ovanligt sätt. En kulturanthropolog – Odd Are Berkaak – följde arbetet och levererade en preliminär rapport under hösten 2006⁴⁵. Berkaak valde att inte detaljgranska olika projektdelar utan byggde upp en kritisk diskussion om centrala frågor. Sammanfattningsvis pekar Berkaak på projektets och deltagarnas motsägelsefulla och oinformerade kaos av målsättningar och förväntningar på vad "mångkulturell" musikundervisning kan innebära.

Berkaak analyserade begreppet "världsmusik" som i detta projekt i stort sett sammanfördes med begreppet "flerkulturell". Han fann att begreppet associerades till särskiljandet och

stereotypiseringen av det som inte är europeisk konstmusik, dvs. musik från de forna kolonierna och europeisk musik med låg status.

Berkaak ställer sig också frågande till den övertro på det kulturella mötet som oftast tas som intäkt för att crossover-musik bidrar till samhällsförändringar. Önskan att världsmusik kan vara en frigörande kraft för individen och samhället eller skapa förståelse för andra folk hade enligt Berkaak ingen grund i hur utomeuropeisk musik hanterades i detta mångkulturprojekt. Han menar att förståelse för andra kulturer i första hand grundar sig på utommusikaliska erfarenheter. Musiken kan bidra men aldrig i sig skapa en ny syn på andra människor. Språket däremot kan ge oss inlevelse, berättelser och hållningar. Musiken kan bara vara en del av detta komplex⁴⁶ (Berkaak 2006:39): ”Jag vill derfor mene at det verken er rimelig eller fornuftig å si at målet (og resultatet) av den flerkulturelle musikkundervisningen er *forståelse* for andre kulturer. Det er ikke, och bør ikke være et opplysningsprosjekt. /.../ De såkalte G8-landene beholder den økonomiske makten. Slik er det også med forståelse og respekt mellom folkeslag. Det at man har en estetisk opplevelse av forbrøding, selv om den er både ærlig ment og intenst opplevd, kan ikke uten videre kvitteras ut som politisk fargeblindhet i praksis.” (s. 46)

Slutsatser

Musik är alltså inte ett självklart eller ens ett speciellt bra medium för att genomföra politiska förändringar. Det finns naturligtvis en rad exempel där musik accelererar processer, är droppen som får bägaren att flöda över, eller förstärker gemensamma handlingar på ett sätt som verbalt språk inte förmår. Men västerlandet bär på en övertro på musikens betydelse för

att lösa utommusikaliska problem.

Musikens oförmåga beror i huvudsak på att den *inte är gränslös*, utan i grunden *kulturbunden*. Den har alltid ett *kulturellt och samhälleligt sammanhang* som ger den mening. Förståelsen för musik är vidare avhängigt *dess speciella funktion* i enskilda människors och i en speciell gemenskaps liv. Genom sin *isolerade ställning* i samhället finns det stor risk att musicerandet pågår utanför den aktuella debatten om demokrati och centrala gemensamma värden. Musikens betydelse för att *markera skillnader och skapa alienation* gör att den blir mindre användbar för mångkulturella ambitioner. Musiker är ofta omedvetna om samhällets maktrelationer.

Är den ignorerande eller aningslösa synen på musikens politiska betydelse specifik för etablerade musikinstitutioner, eller är attityderna en konsekvens av kolonialismens syn på andra folkslag, en syn som legitimerat den globala obalanserade makten? Eller har musik medvetet använts för samhällspolitiska syften, fast syftena har varit att stärka en rådande maktordning. Musik som en gång var avgörande för de demokratiska folkrörelsernas framväxt har fått sin nya betydelse som bärare av olika individers egna projekt, som lett till att musikens möjlighet att stänga ute omvärlden överutnyttjats.

Musik utövas utifrån en rad myter om musikens väsen. Flera av dessa föreställningar kommer från dem som ivrar för musikens samhälleliga användbarhet, medan musikerna å sin sida själva bidrar till en inställning att musiken är befriad från samhällets instrumentella syn på musiken. Ett konstruktivt sätt att ta till vara musikens unika egenskaper vore att icke-musiker gör en realistisk analys av musikens betydelse för människor och samhälle. Detta måste bli i gengäld leda till ett större intresse bland musiker och andra som arbetar med musik för att bli medveten om musikens funktion. Visst, musik kan initiera och

stödja mellanmännsliga processer, men det är också lätt att trilla ner i idealistiska fallgropar.

LITTERATUR

- Agawu, Kofi. 2003. *Representing African music: Postcolonial notes, queries, positions*. N.Y. & London: Routledge.
- Al-Khatib, Ahmad. 2006. Arabic Music: Teaching traditional music in modern institutions. Höskolan för scen och musik: Magisteruppsats, Göteborgs Universitet.
- Berkaak, Odd Are. 2006. "Dette er ikke Afrika"– en evaluering av NOMUS-prosjekt MUSAIK om flerkulturell musikkundervisning i Norden: opublicerad rapport.
- Born, Georgina, och David Hesmondhalgh. 2000. *Western Music and its others. Difference, Representation, and Appropriation in Music*. Berkeley, L.A., London: Univ. of California Press.
- Bucht, Gunnar. 1996. *Europa i musiken*. Stockholm: Natur & Kultur.
- Ekbrand, Hans. 2006. Antagningsprocessen till konstnärliga program: likabehandling eller diskriminering? En jämförelse av sökande och antagna med hänsyn tagen till kön, etnicitet och klass. Konstnärliga fakulteten, Göteborgs Universitet.
- Göteborgs universitet, Arbetsgruppen för alternativt urval. 2006. Rapport från arbetsgrupp för alternativt urval Dnr F1238/06.
- Holland, Dorothy, Jr. William Lachicotte, Debra Skinner, and Carole Cain. 1998. *Identity and Agency in Cultural Worlds*. Cambridge, London: Harvard University Press.
- Pripp, Oscar, Emil Plisch & Sara Printz Werner. 2004. *Tid för mångfald*. Botkyrka: Mångkulturellt centrum.
- Said, Edward W. 1978. *Orientalism*. New York: Pantheon.

- Schafer, Robert Murray. 1994 (1977). *Our Sonic Environment and – the Soundscape – the Tuning of the World*. Rochester/Vermont: Destiny Books.
- SMOK. 2002. Musikalisk mångfald, en undersökning av ungdomars musicerande: Sveriges Musik- och Kulturskolor.
- Thorsén, Stig-Magnus. 2007 in press. Sweden in play with South Africa: personal musical experiences in postcolonial perspectives. In *Music & Identity. Transformations & Negotiation*, edited by E. Akrofi, M. Smit and S.-M. Thorsén. Stellenbosch: Sun Press.

Mångkultur och Svarte Petter

Moa Mattis

Jag har alltid ansett att begreppet "mångkultur" (i likhet med till exempel interkultur, världskultur, kvinnokultur, barnkultur och andra suffixkonstruktioner) växer ur dunkla föreställningar om hur människor och samhällen fungerar. Bara den som när en fantasi om att det går – och är önskvärt – att identifiera disparata, enhetliga, självtillräckliga och från varandra avskiljbara "kulturer", kan finna användning för begrepp som mångkultur. För mig duger begreppet kultur rätt och slätt alldeles utmärkt när människors konstnärliga uttryck ska diskuteras, oavsett konstnärens kön, hudfärg eller ålder.

Men på samma gång som jag är djupt kritisk till begreppet mångkultur och den föreställningsvärld det ordet bär på, kan jag se hur begreppet *kan* användas strategiskt för att synliggöra och därmed också utmana kulturella normer och gängse maktstrukturer i samhället. Jag betonar att det *kan* användas, vilket inte är samma sak som att det *bör* användas eftersom det inte är säkert att de kortsiktiga politiska vinsterna blir större än den moraliska förlusten.

På 1970-talet använde kvinnorörelsen begreppet kvinnokultur för att beskriva och hylla allt det som dittills aldrig platsat i den offentlighet som räknas; på kultursidor, museer, teatrar, och så vidare. "Allt det" bör i sammanhanget förstås i en mycket bred bemärkelse, enligt formeln allt av människor skapat med ett gemensamt: att det skapats av människor som marginalise-

rats ekonomiskt, politiskt och kulturellt på grund av sitt kön. Det handlade dels om att lyfta fram och "kultivera" vardagsföremål, erfarenheter och sammanhang som skapats av kvinnor historiskt och idag, och som aldrig överhuvudtaget räknats som kultur tidigare: handarbete, traderade kunskaper om alltifrån örtmagi till barnafödelse, sånger, matlagning, brödbak och så vidare. Det handlade också om att kräva plats i offentligheten med traditionella kulturella uttryck – litteratur, måleri, teater – men på egna villkor, och inte sällan i nya former och med tydliga politiska budskap som utgick från erfarenheter av utanförskap och maktlöshet.

När jag påstår att mångkulturbegreppet kan användas strategiskt för att blottlägga och underminera maktstrukturer, är det grundat i mina kunskaper om bland annat kvinnorörelsens användande av begreppet kvinnokultur som teori och praktik för att sätta kvinnorna på den offentliga kartan. Jag vågar påstå att också Mångkulturårets (hädanefter MKÅ) upphovspersoner på ett s-märkt kulturdepartement under Marita Ulvskog som minister och en av Grupp 8:s grundare – Gunilla Thorgren – som statssekreterare, kläckte och utformade idén om ett MKÅ med inspiration från bland annat kvinnorörelsen (mer om det nedan). Kvinnorörelsen är – trots allt, och oavsett vad man tycker om begreppet kvinnokultur – ett exempel på en politisk rörelse som i många avseenden lyckats etablera sin kritik av maktojämlikheter och sin strävan efter rättvisa i den samhälleliga debattens mitt. Och när regeringen år 2004 formulerade sitt direktiv för MKÅ 2006 ekar – säkert omedvetet för direktivets egentliga författare – kvinnorörelsens strategier i "Utgångspunkten [är] att alla medborgares erfarenheter, kunskaper och värderingar ska speglas och tas tillvara för att berika och utveckla det offentligt stödda kulturlivet". Och i "Syftet med Mångkulturåret 2006 är ett på ett bestående sätt öka alla

invånares möjligheter att delta i kulturlivet och att skapa ett samspel mellan olika kulturtraditioner. Syftet är också att skapa incitament för att offentligt finansierade kulturverksamheter på ett tydligt sätt speglar och införlivar den etniska och kulturella mångfald som finns i dagens Sverige⁴⁷. Om man byter ut formuleringen "den etniska och kulturella mångfald" mot till exempel "också kvinnors erfarenheter", och dessutom tvättar texten ren från byråkratiska, så får man en hyfsad beskrivning av vad kvinnorörelsen ville med sitt kvinnokulturarbete.

Samtidigt är byråkratiskan en omistlig del av MKÅ-projektets natur, och det är långtifrån bara en stilfråga. Det sätt på vilket ovanstående stycke är formulerat blottlägger två avgörande skillnader mellan å ena sidan kvinnokultur som teori och praktik, och å andra sidan mångkultur. Först och främst och mest iögonfallande, var kvinnokulturbegreppet något som skapades och användes – med stolthet – av brukarna, de aktiva kvinnorna, själva för att beskriva den egna verksamheten⁴⁸. "Kvinnokultur" var på en och samma gång ett konstnärligt uttryck, en politisk och historisk analys, ett stridsrop och en självdefinition. Försök hitta någon verksam konstnär som använder begreppet mångkultur på samma sätt. Jag vågar påstå att det är omöjligt. Det är därför ett begrepp som helt saknar materiell underbyggnad: det finns helt enkelt ingen *mångkultur*.

Och vidare, medan kvinnokultur – både som begrepp och verksamhet – växte fram ur en politisk rörelse (en rättvis- och befrielse-rörelse), är mångkultur ett begrepp som ursprungligen skapats i (och ratats av) ett akademiskt sammanhang som analysredskap, för snabb export till den politiska och kulturbyråkratiska sfären som instrument för samhällsingripanden ovanifrån. Mångkulturbegreppet har aldrig varit en del av politisk analys med syfte att förändra samhället i en mer demokratisk riktning. I det direktiv från kulturdepartementet som jag cite-

rade ur ovan nämns till exempel inte orden rättvisa eller demokrati, och istället talar man om hur MKÅ:s syfte är att ”berika och utveckla” det redan existerande kulturlivet.

Därmed skulle man om MKÅ kunna säga att det å ena sidan var alltför *mycket* politik i bemärkelsen ett påstående om samhället och ett stridsrop, men utan ett eget bärande konstnärligt uttryck = en instrumentell kultursyn. Och å andra sidan var det samtidigt alltför *lite* politik eftersom man hela tiden undvek att tala om mångkultur i termer av demokrati och rättvisa = ingen maktanalys. Den dubbla bristen ligger inbäddat i själva begreppet mångkultur och den världsbild och människosyn som det ger uttryck för. Om MKÅ innebar några strategiska vinster i form av ökad rättvisa och demokrati, så var det snarast trots än tack vare den utgångspunkt man gjort till sin genom att välja att använda det begreppet och den analytiska ram som det drar upp.

I det följande tänker jag fundera kring hur MKÅ:s – och därmed också begreppet mångkulturs – dubbla brist kom till konkret uttryck under år 2006; med utgångspunkt i drygt två års pressklipp och den offentliga diskussion som fördes i medierna under året. Och vidare, vilka politiska följder det fick och får.

En sund reflex, men ...

MKÅ innebar ett direkt uppdrag till skattefinansierade kulturinstitutioner att skärpa sig när det gällde både verksamhet, anställda och publik. Eller som dåvarande kulturminister Leif Pagrotsky formulerade det: ”17 miljarder från skattebetalarna går till kulturområdet och för detta får vi en kulturpolitik som är sämre än den kommersiella kulturen på att nå unga människor i förorten och som sämre lyckas hitta, suga upp och skola talanger. Det är en provocerande iakttagelse”⁴⁹. Det var ovanligt

skarpa ord för att komma från en kulturminister. Förhållandet mellan regeringar och offentligt finansierade kulturinstitutioner har annars främst kännetecknats av en viss hovsamhet från de förras sida gentemot de senare. Eller som Gunilla Thorgren klarspråkigt uttrycker det: "En del nervösa kulturministrar före oss hade haft en vana att bara ge mer pengar när någon klagade att de hade minus i budgeten, det blev alltså en belöning att missköta sig"⁵⁰. Enligt Thorgren innebar Marita Ulvskogs tid som kulturminister, då bland annat MKÅ initierades, ett brott med det traditionella förhållandet mellan den politiska och kulturella sfären: "Det är en ryggmärgsreflex hos kulturinstitutioner att kräva mer pengar och samtidigt vilja bestämma precis vad de vill göra med pengarna. Det är visserligen en sund reflex, men samtidigt oacceptabel, det handlar ju om skattemedel och då har man ändå ett samhällsuppdrag, som till exempel att medverka till att teatrar och musikscener inte bara framför det som har skapats av vita män. Att deras referensramar får avgöra vad som är kvalitet är en subtil form av förtryck"⁵¹.

Ord och inga visor, och även om MKÅ fick mycket kritik för att man saknade möjligheter att sätta press bakom orden (en "piska" som många debattörer efterlyste och som jag återkommer till), så vågade kulturinstitutionerna – att döma av svaren i SOU 2005:91 – inte blankt strunta i kulturdepartementets påbud om mångkultur⁵². Deras svar på uppmaningen att skicka in sina planer på verksamhet med anledning av MKÅ 2006, blir – oavsett vad de sedan i verkligheten gjorde – intressanta att läsa som uttryck för hur man på bred front valde att tolka MKÅ:s utgångspunkter och syften.

Hälsan tiger still?

Jag är rädd att det nu kommer att följa ett långt citat som är oskönt men nödvändigt, nämligen de fyra punkter som sammanfattade:

Målsättningar med Mångkulturåret: Kulturutbudet under 2006 och därefter ska generellt vara mångfacetterat och i större utsträckning än idag aktualisera andra kulturuttryck än det traditionellt svenska eller västerländska. Andelen konstnärliga upphovsmän, utövare och kulturadministratörer med utomsvensk eller minoritetsbakgrund ska öka permanent och utgöra en större andel av de yrkesmässigt verksamma inom hela det offentligfinansierade kulturlivet. Kulturutbudet ska under 2006 och därefter generellt nå en bredare publik än idag, inkluderande en ökad andel av befolkningen med utländsk bakgrund. Internationella samarbeten och ett aktivt utbyte av kultur över gränser bör öka.⁵³

Det var alltså dessa regeringsbeslut som hade karaktären av påbud som det offentligfinansierade kulturlivet hade att förhålla sig till. Lite burdust kan det sammanfattas som önskemål om annan konst, andra konstnärer, andra kulturadministratörer och annan publik än den gängse och förväntade. Lika för enkelt skulle jag vilja påstå att det sista påbudet om önskvärd annanhet – publiken, konsumenterna – föll sig enklast för kulturinstitutionerna att tillmötesgå, både i teorin – som återfinns i SOU 2005:91 – och i praktiken som den speglades i medias rapportering under året. Det tycktes däremot ha varit betydligt motigare med de övriga påbuden om annanhet i producentledet: annan konst, andra konstnärer och, kanske än mer, andra kulturadministratörer.

Redan 2004, i forskningsrapporten "Mångfald i kulturlivet", hade etnologen Oscar Pripp från Mångkulturellt centrum i Botkyrka uppmärksammat att chansen att få ett arbete inom kulturlivet byggde på att ha de rätta kontakterna och att vara en del av de rätta nätverken (i än högre grad än inom andra yrkesområden). Det gällde konstnärers möjlighet att få ställa ut, publicera, regissera och så vidare, men nästan ännu mer möjligheten att få anställning som administratör inom kulturapparaten. Helt krasst kan man väl konstatera att ju närmare köttgrytorna man kom ("statens kaka är liten men säker", och säkerhet är ett nog så tungt skäl inom det fattiga kulturlivet), desto mindre annanhet fann man, och att det svenska kulturlivet i stora delar fungerar enligt en aristokratisk, i motsats till en meritokratisk, modell. Inte helt överraskande återfann Pripp därför det icke-svensk-svenska inslaget på kulturinstitutionerna i huvudsak i närheten av städvagnar och i serveringen.

MKÅ:s representanter siktade också in sig främst på bristen på annanhet i strukturerna (administratörer, utövare, upphovsmän) när de uttalade sig offentligt. Samordnare Yvonne Rocks "främsta vision med året [var] att sätta maktstrukturerna i fokus, att få folk i ledningsgrupperna att våga släppa in andra människor med en annan kulturell bakgrund"⁵⁴, och kulturminister Pagrotsky sa: "Vi vill skaka om alla statligt finansierade institutioner ... Jag kräver inte att var och en över en natt ska byta halva ensemblen mot människor med 'konstiga' efternamn, såna som mitt, däremot att de ska kunna växla mellan perspektiven och se i vad mån det behövs förändringar."⁵⁵ Med undantag för det sista flummiga ledet i Pagrotskys resonemang om att "växla perspektiv", var det ovanligt klarspråkigt kritiska kommentarer till kulturinstitutionernas ovilja att öppna upp för "nya" förmågor.

Samtidigt är det viktigt att notera att Pagrotsky snabbt reser-

verade sig mot sin egen offensiva "omskakning" genom att betona att han inte krävde några drastiska förändringar över en natt, och egentligen inga förändringar alls, utan bara förmågan att bedöma huruvida förändringar behövs överhuvudtaget. Vad det betyder i praktiken vet nog bara Pagrotsky. Det intressanta med den här meningen är att den väl sammanfattar den politiska sfärens förhållningssätt till sitt eget mångkulturinitiativ, bäst beskrivet som att både vilja äta kakan och ha den kvar. Eller, mer framt uttryckt, som att så långt möjligt undvika att diskussionen om grandet i grannens öga också kom att handla om bjälken i det egna. Jag återkommer till det dilemmat och den diskussionen, men vill redan här och nu påstå att Pagrotsky's dans med direktiven à la ett steg framåt och två bakåt, blev möjligt tack vare mångkulturbegreppets apolitiska karaktär som inte rymmer någon maktanalys eller något hävdande av demokrati eller rättvisa.

Och det är naturligtvis därför så få av de omskakade kulturinstitutionerna överhuvudtaget berör frågan om de egna interna maktstrukturerna i sina svar på MKÅ:s uppfodrande förfrågan⁶. Undantagen är tillräckligt få för att regeln ska vara iögonfallande. Arbetets Museum i Norrköping inleder till exempel sin mycket ambitiösa redovisning med en samvetsgrann översikt över personalsituationen och konstaterar lite nedslaget att "Den kulturella bakgrunden hos våra anställda är mestadels helsvensk". Forum för levande historia avslutar sin verksamhetspresentation med att fyra punkter lova att i fortsättningen "arbeta mångkulturmedvetet" också i fråga om rekrytering och styrelsesammansättning. Och Riksteatern inleder under rubriken "Mångfald i organisationen" med att skriva att man kommer att "öka styrningen, stödet och uppföljning och med fokus på mångfaldsaspekten". Något hårddraget vågar jag påstå att man i övrigt, när det gällde den egna personalstyrkan, nöjde sig

med att, i likhet med till exempel Dramaten, planera "utbildning" av densamma "utifrån ett mångfaldsperspektiv", och att man inte överhuvudtaget berörde, som Arbetets museum ändå tordes göra, hur personalstyrkan, bokstavligen talat, såg ut.

Varför då? Hur kan det komma sig att så många offentligfinansierade institutioner valde att inte med ett ord diskutera eller beröra det påbud om annanhet i ledning och administration som uttryckligen återfanns i MKÅ:s programtext? Som egentligen bara var ett eko av de krav som Kulturdepartementets regleringsbrev redan gav uttryck för. Som både representeranter för MKÅ och självaste kulturministern offentligt tryckte på som den enskilt viktigaste punkten i hela MKÅ-satsningen. Så mycket relativt hårda ord – men bara ord – från myndigheterna gentemot de offentligfinansierade kulturskyddslingarna, och så lite respons! Det är inte utan att tankarna går till den tjtande föräldern till den truliga tonåringen som hårdnackat tiger sig igenom de jobbiga samtalen om läxläsning, städning, och hemkomst. Många av de offentligfinansierade kulturinstitutionerna gjorde helt enkelt motstånd genom att säga så lite som möjligt, både i programtext och i offentligheten. Samtidigt som MKÅ kritiserades "sönder och samman" i de slutna chefsrummen, enligt Astrid Assefa, chef för Dalateatern (se not 5).

Än en gång handlar det om det politiska underskottet i begreppet mångkultur. Eftersom den politiska sfären valt att frivilligt göra sig urarva maktanalyser och därmed sammanhängande politisk retorik ("frihet", "jämlighet", "medborgarskap"), gick det alldeles utmärkt för kulturinstitutionerna att slå dövörat till. Man riskerade inget ekonomiskt eftersom MKÅ inte hade de styrmedlen att tillgå, och man riskerade inte heller något moraliskt eftersom den politiska sfären valt att inte formulera uppdraget i termer av makt och maktlöshet, utan istället i termer av "berikande" och "utveckling". Efter-

som den politiska sfären inte vågade vara tillräckligt politisk, gjorde man istället det hela till en fråga om kvalitet. Gott så, problemet var bara att den kultursyn som begreppet mångkultur uttrycker är djupt instrumentell och alltför mycket politisk i en närmast statistisk bemärkelse (vilket också återspeglades i kulturinstitutionernas och kulturbyråkraternas förvirrade diskussioner om publikkvotering som en reform i det mångkulturella samhällets anda). För kulturlivet – både det institutionella och det fria – fanns det sålunda inga goda skäl att ta MKÅ eller den politiska sfärens påstående om kulturell ”utveckling” (vad det nu är?) på allvar.

Därmed inte sagt att kulturinstitutionerna inte var bekymrade och arga, för det var de.

Teaterdirektörens klagan

Eftersom chefer och ledningar från offentligfinansierade kulturinstitutioner på det stora hela valde att offentligt tiga sig igenom året, är det svårt att svara på frågan om varför de valde att göra det. Det enda som finns att tillgå för oss som befann oss utanför de slutna chefsrummen, är de fragment av missnöje som kom till ytan i media. Och där utkristalliserar sig två tydliga linjer. Den första handlar om att myndigheterna bråkar alldeles för mycket med kulturinstitutionerna, och att MKÅ bara är toppen på ett isberg av politisk klåfingrighet. Uttryckt till exempel av Ronnie Hallgren, VD för Göteborgs stadsteater: ”Det går snart inte att hinna med längre. Vi får inte mer pengar, samtidigt som vi belastas med ett utökat administrativt ansvar. Ska vi fördjupa några frågor, ta dem på allvar, då krävs att annat prioriteras bort. Barnkulturen ska ha sitt, man ska tänka på genusbalansen, ta hänsyn till jämställdheten och nu även hantera mångfalden”⁵⁷.

Det är lockande att raljera med teaterdirektörens klagan över mänsklighetens mångfasetterade uppenbarelse, men det mest intressanta med ovanstående uttalande är det som ligger i förlängningen men inte uttalas, nämligen att kulturen bör stå fri från politiken. Andra teaterdirektörer uttryckte det på samma garderade sätt: någon är ”principiellt allergisk mot allt som kommer från ovan”, en annan kallar MKÅ ett ”byråkratprojekt”, och en tredje får ”dåliga vibbar när sådana här beslut kommer uppifrån”⁵⁸. Att teaterchefer inte gillar påbud som kommer uppifrån är knappast förvånande. Vem gör det? Vad som däremot är förvånande är att ingen av representanterna från de offentligfinansierade kulturinstitutionerna valde att ta den chans som MKÅ innebar att offentligt väcka en principiell debatt om konstens frihet, något som att döma av teaterdirektörernas reaktioner ändå låg dem så varmt om hjärtat. Varför var det ingen av dem som offentligt ställde sig upp och högljutt gav uttryck för sin, som Gunilla Thorgren påpekade, sunda ryggmärksreflex att kräva mer pengar och samtidigt insistera på att själva bestämma precis vad man ville göra med pengarna. Varför satte man sin vrede över den politiska styrningen under de slutna chefsrummens skäppa? Var det för att man visste att det ur den politiska maktens perspektiv var ett ”oacceptabelt” beteende av skattefinansierade institutioner, och för att man, när det verkligen kom till kritan, var mer rädd om anslagen än vredgad över den politiska inblandningen? Eller var det kanske för att man inte behövde bli arg i offentligheten och väcka opinion? MKÅ var ju i huvudsak, som Pagrotsky kallade det, en ”uppfodrande” gest som helt saknade tvingande verktyg. I verkligheten befann sig anslagen till de offentliga institutionerna aldrig i någon verklig fara. Eller var det för att diskussioner om konstens ”frihet” och kvalitetsbegreppet i förhållande till det omgivande samhället, dess ekonomiska strukturer och

politiska värderingar (ideologier) alltid tenderar att bli så – jobbiga, upprörda och oavslutbara? Kanske bedömde man att det var både möjligt och bäst att sitta still i båten tills just det här politiska ovädet blåst över?

Den i klassisk mening romantiska, idealistiska, något fnoskiga – och absolut nödvändiga – uppfattningen att kulturen kan och bör stå fri från politiska krav och styrningar fördes istället fram av vissa krönikörer i tidningsspalterna. Här efterlystes politiker ”som nöjer sig med den grå administrationen av kronor och ören – och lämnar idéerna och initiativen till kulturarbetarna själva”, och här varnades för att ”andra världskriget borde ha lärt oss hur det går när man sorterar människor efter härkomst” och påpekades att när ”regimen går in och detaljstyr kulturlivet är [det]faktiskt något som oroar när det gäller andra länder och det bör inte vara oproblemiskt”⁹⁹.

Samtidigt var det ju minst lika problematiskt att hantera MKÅ, både för de kritiska teaterdirektörerna och de oroade krönikörerna, eftersom syftet var så gott och skälen så berättigade. Ingen var beredd att i offentligheten ställa sig upp och bestrida MKÅ:s verklighetsbeskrivning, eller det faktum att kulturlivet – både på offentligfinansierade institutioner och utanför⁶⁰ – fungerade segregerat och segregerande (Kanske blev det extra svårt när man själv hette Niels, Anders, Göran, Mårten och Lars?). Man valde då att avfärda MKÅ utan att överhuvudtaget på allvar diskutera den situation som föranlett själva året och utan att föreslå några alternativ. Istället gick man till motangrepp, men inte under den fria konstens baner – som i sammanhanget kanske kändes lite för mycket som att klä sig i kejsarens nya kläder – utan under stridsropet: ”men varför ska vi om inte ni?”. Det var en taktik som den politiska sfären och MKÅ:s direktiv både inbjudit till och berett vägen för genom att använda sig av begreppet mångkultur.

”Vad gör politikerna och landet i övrigt i den här frågan?”⁶¹

Den andra tydliga linjen i det missnöje som gick i dagen när institutionsrepresentanter uttalade sig om MKÅ, utgick ifrån känslan av att kulturlivet tvingades klä skott för politikernas ovilja att diskutera och reformera sin egen segregerade verksamhet. Den ovan citerade Stefan Larsson sa också att ”Det är så tacksamt att lägga sådana här politiska uppdrag på oss kulturinstitutioner eftersom vi så snällt tar emot dem”. Kulturlivet kände sig illa och orättvist behandlat, isynnerhet som politikerna inte själva uppfyllde de krav som de ställde på offentligfinansierade institutioner. Larssons kollega på Dramaten, Staffan Valdemar Holm, tyckte att: ”Om regeringen misslyckas med sin politik på detta område ska inte kulturen säga att allt är jättebra och visa upp en mångkulturell idyll på våra scener”⁶². Eller, som en av de ovan citerade kulturkrönikörerna så frimodigt uttryckte det: ”frågan är vad de [”landets invandrare”] anser om en regering som ena stunden avskaffar rättssäkerheten för vissa svartskallar, och i nästa ögonblick säger sig verka för att andra svartskallar ska få jobba med kultur?”⁶³. Det är onekligen intressant att fundera på denna starka önskan om att få vara sämst på något och kampen om rätten att vara mest politiskt och kulturellt bakåtsträvande.

Det ovan citerade uttalandet av dåvarande kulturministern Leif Pagrotsky, som jag liknade vid ambivalent kakätande, ger också en aning om att kulturinstitutionsföreträdarna visste att de trampade på en öm tå när de klagade över att de fick göra ett jobb som politikerna inte ville åta sig själva. Faktum är att hela konstruktionen av MKÅ inbjöd till den sortens pajkastning som i stort sett gick ut på att peka finger enligt devisen ”varför ska jag om inte du”. Å ena sidan hårda, rättframma analyser och ord om ”hur långt kultursektorn har kvar – både när det gäller mångfald och jämställdhet”⁶⁴, och å andra sidan: inga verktyg

att påverka de offentligfinansierade institutionerna med vid sidan av dessa ord.

Den politiska feghet och opportunism som MKÅ speglade var också något som påtalades av företrädare för det fria kulturlivet, och av de krönikörer som inte tyckte att konstens autonomi var den viktigaste frågan att diskutera i relation till MKÅ. Teshome Wondimu återkom i media under hela året och upprepade sitt budskap: "Dessutom är det hela [MKÅ] alldeles för försiktigt. Ställ tydliga krav på institutionerna. Hota. Säg: 'Ni får den här tiden på er för att åtgärda de här områdena. Om inte drar vi ner på bidragen'. Så gör de i England. Det känns inte som om det är på allvar här"⁶⁵. Och i *Metro* skrev Zanyar Adami: "Eftersom regeringen vägrar villkora de nästan 6 miljarder man ger kulturen efter hur väl den speglar Sverige måste folket resa sig. Alla vi som inte känner oss tilltalade av kulturinstitutionerna måste börja ställa krav"⁶⁶. Och i *Sydsvenskan* såg Rakel Chukri ett problem i att "det inte existerar någon piska" i MKÅ:s syftesbeskrivningar⁶⁷. Även ur det perspektivet framstod MKÅ som det fikonlöv med vars hjälp den politiska makten försökte dölja sin ovilja att på allvar genomdriva de förändringar som MKÅ på papperet efterfrågade, inte bara i kulturlivet utan också i det omgivande samhället i stort. Eller som Dilsa Demirbag-Sten skrev: "Naturligtvis är en del av tanken bakom MKÅ att finna ett legitimt sätt att skjuta ifrån sig skulden för det växande problemet med den bristande integrationen i Sverige."⁶⁸

Den avgörande skillnaden mellan det fria kulturlivets röster och institutionsrösterna när det gällde den politiska maktens "hyckel" (ett ord som återfanns i båda grupperna), handlade om att medan de senare i hycklet såg ett skäl att ifrågasätta MKÅ:s existens överhuvudtaget, så var samma hyckelfaktor för de förra snarare ett skäl att önska att MKÅ hade gått längre

och givits kraftfullare verktyg i sitt räfst- och rättarting med de offentligfinansierade institutionerna. Och de förra var trots allt beredda att ge MKÅ en chans, för, som Adami skrev: "nåt måste göras"⁶⁹.

Var Mångkulturåret bara ett parti Svarte Petter?

Frågan är förstas: blev något gjort? Mattias Berg sammanfattade sitt intryck av det timade året under rubriken "Mångkulturåret, saknat av få, men ändå...", och han sa: "Jag tror helt enkelt att MKÅ låg där som en ofta omedveten smärtpunkt i offentligheten, någonting som bultade och värkte och stötte saker och ting ut ur de mest uppkörda hjulspåren"⁷⁰. Det är en hoppfull tolkning av vad som skedde under MKÅ, och en som jag gärna skulle vilja skriva under på eftersom MKÅ på många sätt var en häftig arbetsinsats av intressanta och spännande människor och grupper. Men eftersom jag inte är lika säker som Mattias Berg på att det som stötte saker och ting ur de mest uppkörda hjulspåren var just MKÅ per se (utan snarare den förändringsprocess som verkat och verkar i det tysta utanför det omedelbara rampljuset. Politiken i myndighets- och regimform kommer aldrig "först", är aldrig den radikala kraftens källa. Däremot kan den bli ett – ofta bitvis motvilligt – verktyg för radikala förändringar som initierats någon annanstans), så tänker jag inte försöka besvara min egen fråga med vare sig ja eller nej. Däremot vill jag i korthet fundera över det som blev som *synligt* i den offentliga, mediala diskussionen om MKÅ mellan representanter från den politiska sfären och från de offentligfinansierade institutionerna.

Först och främst att de "förändringar" som kulturministern både efterlyste och reserverade sig mot i samma andetag (Pagrotsky uppmanade de offentligfinansierade institutionerna

att "se i vad mån det *behövs* förändringar"; se ovan, min kursivering) framstod som ett slags Svarte Petter-kort i ett spel mellan den politiska sfärens maktskikt och maktskiktet i den offentligfinansierade kultursfären. Ingen bestred att "förändringarna" var av det goda och rätta slaget. Hos de krönikörer som var öppet kritiska till MKÅ för att det innebar en politisk styrning av kulturen, raljerades det över MKÅ som "rörande och tafatt", en "vemodig och politiskt korrekt gest", ett utslag av "välvilja" och "god politisk vilja"⁷¹. Men ingen stod i sammanhanget upp för åsikten att denna förändring också kunde vara *av godo*, i bemärkelsen produktiv och nödvändig – både inom det kulturella och politiska fältet.

Men den politiska sfären hämmades naturligtvis också av att det var omöjligt att tillbakavisa anklagelsen från kulturinstitutionerna om "hyckel". Den instrumentella kultursyn (och i förlängningen också samhällssyn) som kom till uttryck i idén om ett MKÅ retade inte bara upp kulturinstitutionerna. Den försåg dem dessutom med ett retoriskt vapen: om de förväntades göra värtjänst för samhällsnyttan (ett "samhällsuppdrag" som Thorgren kallade det) genom att förändra sig, borde väl den politiska sfären varifrån uppdraget kom inte vara sämre?

Avslutningsvis vill jag hävda att den Svarte Petter-struktur som häftade vid MKÅ inte bara var en konsekvens av upplägget med avsaknaden av "piska", det politiska hycklet, eller den instrumentella kultursyn som präglade initiativet. Det var ytterst en konsekvens av den världs-, människo- och kulturbild som begreppet mångkultur bär på och uttrycker. Kultur försedd med prefix kan bara frammanas och tänkas utifrån föreställningen om ett oföränderligt och oberört centrum av vilken man själv är en organisk del. Men den megalomana fantasin om självet och världen är början på ett nytt kapitel.

Krossa spegeln, öppna fönstret!

Ingrid Elam

Mordet i *Amsterdam*. Det låter som titeln på en deckare, men frågan är inte vem som gjorde det, mördarens namn nämns redan på första sidan, utan var skulden ligger. Och det är inte en deckare utan ett essäreportage av Ian Buruma om mordet den holländske filmaren och islamofoben Theo van Gogh. Boken drog mot slutet av 2006 igång en hetsig debatt i europeiska media.

Det började i *New York Review of Books*, som namnet till trots har lika stor spridning i Europa som i USA, när Timothy Garton Ash recenserade Burumas bok. Brittisk-nederländske Buruma är en författare vars produktion spänner från resereportage och essä till ren fiktion, hans *Murder in Amsterdam* berättar inte bara offrets historia utan även förövarens, en ung muslims. Utan att urskulda mordet eller försvara religiös extremism vill Buruma förklara hur unga europeiska muslimer kan dras till fundamentalism. De känner sig inte hemma någonstans, vare sig i det land där de fötts eller i det land deras föräldrar kommer ifrån. De är kulturellt hemlösa. Hur ska de bemötas? Buruma svarar att demokratiska krafter i Europa måste samarbeta med det han kallar "main stream Islam", det vill säga den muslimska mittfåra som är troende men för den skull varken fundamentalistisk eller terroristisk. Han ifrågasätter däremot värdet av en radikal islamkritik som i all religion ser ett förtryckarinstrument.

I sin recension ger Timothy Garton Ash denna hållning sitt

fulla stöd. Han medger att den brittiska modellen, ett mångkulturellt samhälle där olika befolkningsgrupper lever åtskilda från varandra, är ett misslyckande. De unga män som låg bakom attentatet i Londons tunnelbana sommaren 2005 var födda i England och hade gått i engelska skolor men de levde i muslimska enklaver. Den mångkulturella modellen har lett till att människor respekterar varandras olika tabun snarare än varandras lika rättigheter, skriver Garton Ash, men menar också att svaret på detta misslyckande inte kan vara det han kallar upplysningsfundamentalism. Att kräva att alla avstår från sin religion till förmån för en sekulär humanism är orimligt. Man måste kunna vara både en god muslim och en god europé.

I "upplysningsfundamentalismens" förlovade land Frankrike vässade nu filosofen och essäisten Pascal Bruckner pennan och högg den mot det han menade vara Burumas och Garton Ash mångkulturella relativism. Bruckners artikel publicerades på den tyska webbsajten *Perlentaucher* (www.perlentaucher.de) och i stort sett hela debatten finns samlad på deras engelska forum (www.signandsight.com). Bruckner går så långt som att tala om Garton Ash och Buruma i termer av "antirasisternas rasism" och han urskiljer två frihetsbegrepp i europeisk idéhistoria. Det första är Upplysningens frihet från tradition och auktoriteter, det andra är friheten att vårda sin särart. Det är det senare frihetsbegreppet som enligt Bruckner leder till relativism och mångkulturalism. Respekten för olikhet blir viktigare än universella värden, identiteten viktigare än nationaliteten. Det är ingen som helst tvekan om var Bruckner står: på den universella Upplysningens sida. Han får också starkt stöd från tyska Necla Kelek som med sitt turkiska ursprung i ryggen går till attack mot föreställningen att det finns alla sorters islam. Hon citerar den så kallade Kairodeklarationen för mänskliga rättigheter inom islam och visar hur den vilar på sharialagar, sätter

kollektivet över individen och mannen över kvinnan. Politisk islam vill införa könsapartheid, konstaterar hon i sin kritik av Buruma.

När sedan Burumas bok recenserades i *Free Inquiry* av Paul Cliteur, juridikprofessor från Holland, blir den ett uttryck för postmoderniteten, av Cliteur definierad som en mångkulturell relativism uppbyggd på ett fundament av västerlandskritik, antiuniversalism och skepsis mot alla auktoriteter, även upplysningen. Men att tro på universella värden är inte detsamma som att vara fundamentalist menar Cliteur och insisterar, en aning retoriskt, på att demokrati, lag och mänskliga rättigheter är bättre än teokrati och diktatur. Cliteur avvisar Burumas tes att muslimsk terrorism är ett svar på västerländsk islamkritik. Det finns ingen upplysningsfundamentalism, inga Muhammedkarikatyrrer, ingen radikal kritik av islam i länder som Egypten, Pakistan eller Saudiarabien. Ändå finns där muslimsk terrorism.

Men stämmer detta verkligen? Visst finns väl både karikatyrrer och islamkritik i dessa länder, det är bara att sätta på datorn och gå ut på nätet! Och skyll inte på postmodernismen, invänder näste debattör Stuart Sim, professor i Kritisk teori vid universitetet i Sunderland (Storbritannien), det är bristen på sund skepsis som är felet. Det postmoderna mångkulturella projektet kan visserligen leda till segregation, men det var en gång tänkt att garantera minoriteters rättigheter gentemot majoritetskulturen och det var ingen dålig tanke.

Frågan om mångkulturell segregation eller integration i radikal upplysningsanda, med allt vad det kan innebära från "egna" muslimska sjukhus till slöjförbud, är den stora frågan i europeisk kultur- och idédebatt. Debatten är inte bara lärorik, den öppnar hela tiden för nya problemställningar och man tvingas ifrågasätta sina egna ståndpunkter. Var det en medveten pro-

vokation och därmed ett slags missbruk av yttrandefriheten att publicera Muhammedkarikatyterna, eller var det ett försvar för yttrandefriheten? Sett i sitt sammanhang – ett Danmark där regeringen sedan länge fört en invandrarfientlig politik – var det en provokation, men ur ett rättighetsperspektiv var det en frihetsmanifestation. Och vad är egentligen modernt? Är all fundamentalism arkaisk eller kan den vara en aspekt av moderniseringsprocessen? Kan man bekänna sig till Upplysningen och samtidigt vara religiös? Så många frågor, men vad har de med frågan om mångkultur i svenska media att göra?

Det slags idédiskussion som nu förs i europeiska media förekommer inte i svenska rikstäckande media. Den kan omnämnas, refereras och kommenteras. Delar av den pågående europeiska debatten har förtjänstfullt publicerats på *Expressens* kultursida och även kommenterats i andra tidningar. Det mångkulturella samtalet kan leva undanskymt i tidskrifter med liten upplaga och de stora morgontidningarna recenserar någon enstaka gång böcker i ämnet. Men debatten förs inte här, den som vill ta del av ett omfattande och levande tanke- och åsiktsutbyte kring frågor om Europa, upplysning, mångkultur får söka sig någon annan stans än till kultursidor och kulturprogram i teve.

Det är sant att nätsajter och tidningar som *Die Zeit* eller *New York Review of Books* har mycket större utrymme än en svensk dagstidnings kultursida. Men bristen på utrymme förklarar inte frånvaron av idédiskussion på svenska kultursidor. Ingen-ting hindrar *Dagens Nyheter* från att göra hela uppslag med en skönlitterär debutant eller en populär musiker på turné, medan ”samtidens stora frågor” oftast förvisas till utlandsnotisraden på söndagar. Den viktigaste förklaringen är i stället att kultursidor och kulturmedia är helt inriktade på den svenska kulturella offentligheten och där på händelser snarare än frågor, de är styrda av kulturindustrins utbud. Det är majoritetskulturen

som reglerar på redaktionerna och det är den svenska bokutgivningen, premiärer på svenska scener, vernissager på svenska konsthallar som står i fokus. Eftersom landet är så litet finns fortfarande möjligheten och därmed också ambitionen att täcka större delen av det inhemska kulturella fältet. Allt annat riskerar då att falla utanför: Europa, världen och inte minst minoritetskulturer. I ett större Sverige hade media varit tvungna att välja bort mer och det hade kulturdebatten vunnit på.

Vad bjuder oss uppriktigt Afrika?
Vad visa kan Amerika?
Vad Asien? Vad allt Europa?
Jag trotsar öppet alltihopa.
Men Skandinavien – det är alladar!
Blott Sverige svenska krusbär har.

Dessa rader av Carl Jonas Love Almqvist är säkert hans mest citerade, åtminstone den sista raden, men hur många läser dem ironiskt? En av hundra kanske, de andra 99 stämmer in i den sentimentala hyllningen till ett surt, grönt och segskinnat litet bär på en stickig buske. De tolkar Almqvists rader som uttryck för hemlängtan – han befann sig i landsflykt i USA när han skrev dem – och inte som en självvironisk kommentar till inskränkt chauvinism. En rimligare tolkning är att raderna rymmer en ambivalens: såväl kosmopolitisk nyfikenhet som kärlek till och omsorg om den oansenliga hemmiljön. Men när svenska kulturmedia navigerar mellan dessa två poler väljer de nästan alltid att värna det lilla landets hotade kulturyttringar och styr rakt in i krusbärssnåret.

Det är också denna fixering vid det svenska som gör att

debatten om mångkultur, i den mån den finns, gärna konkretiseras och reduceras till frågor om svenskundervisning eller om litteraturens plats i skolan. Under våren 2006 pågick på Dagens Nyheters kultursida en debatt om svenska där de flesta inläggen utgick från att det bara finns två språk i Sverige, ”rik-tig svenska” och ”blattesvenska”, när det i själva verket finns många olika skrift- och talspråksvarianter.

I anslutning till språkdebatten föreslog den folktopartistiska riksdagsledamoten Cecilia Wikström att det skulle upprät-tas en kanon, det vill säga en lista över litterära verk som ska läsas i skolan. Wikströms förslag innehöll endast svenska titlar som bekräftar den nationella självbilden, det vill säga en före-ställning om jämlikhet, samförstånd och framsteg. Sverige är folkbildningens, klassutjämningens och könsrollsradikalismens förlovade land, till och med det faktum att en tredjedel av lan-dets befolkning emigrerade under några decennier runt förra sekelskiftet beskrivs som en framgångssaga, man reste till ett land som flöt av mjölk och honung, inte från fattigstuga och religiös intolerans. Ska skolans litteraturläsning bekräfta den självbilden, då bör den rymma autodidakter och utvandrare, urbanisering och klassresa, allt det som konstituerar ”oss” och som ”vi” redan känner till, en vadmalsrealism som ”ger röst” åt det unikt svenska.

Men om litteraturläsning nu inte är till för att bekräfta utan för att skapa utrymme för samtal, diskussion och utbyte av erfarenheter? Då bör kanon fokusera det som har blivit svenskt snarare än det som har varit svenskt och söka efter erfarenheter ”vi” lider brist på. En sådan kanon innehåller litteratur från många delar av världen. Men den svenska debatten letar inte efter det främmande, den förs ur den bekymrade majoritetskul-turens perspektiv, medan internationella utblickar oftast redo-visas i form av reportage, intervjuer eller notiser. Den kosmo-

politiska nyfikenheten är aldrig riktad inåt utan är förbehållen den förundrade resenären i världen utanför rikets gränser.

Det handlar inte om nationalism eller främlingsfientlighet. Ingen kulturredaktion strävar efter att hålla Sverige svenskt, tvärtom försöker alla exempelvis rekrytera skribenter med invandrarbakgrund. På de senaste fem åren har en rad nya utländskt klingande namn inte bara dykt upp utan även blivit bofasta på svenska kultursidor: Chukri, Can, Polite är några av dem. Antingen skriver de om samma sak som alla andra, eller också tilldelas de ett revir: judar skriver om antisemitism, kurder om Turkiet. I båda fallen fortsätter svensk kultur att dominera på sidorna. Det handlar om en strävan att alltid känna igen sig, särskilt när den gamla världsbilden är i upplösning.

För trettio år sedan, när jag rekryterades som frilansskribent till en kultursida, var världsbilden också i upplösning. Kulturredaktionerna befolkades då av medelålders män som inte längre kände igen sig. Böckerna var annorlunda än redaktörerna var vana vid, det dök upp nya genrer, kvinnlig bekännelselitteratur, rapporter från skurhinkar. På teatern spelade *Jösses, flickor* skjortan av *Fadren* och folkrörelsernas Sverige hade förvandlats till solidaritetsrörelsernas Sverige. Den typiskt svenska lösningen på detta blev att i gammal god korporativistisk anda låta sextioåttorna ta hand om sextioåttarörelsen och kvinnorna om kvinnolitteraturen. En segregeringsprocess påbörjades och den har sedan dess fortgått.

Kultursidorna har under det senaste halvsekle förvandlats från en homogen kulturell arena för den bildade borgerligheten till en spegelbild av den splittrade offentlighet där olika grupper sällan överskrider sina revirgränser. Skribenter med invandrarbakgrund skriver om invandrarfrågor, skåningar skriver om Skåne, litteraturkritiker skriver bara om litteratur. Var och en har sitt speciella revir inom det stora kulturella fältet.

Svenska kultursidor och kulturprogram präglas med andra ord av det slags mångkulturalism som ingen av "Burumadebattens" olika kombattanter försvarar hur skilda deras ståndpunkter annars än är. Kultursidorna redigeras på ett sätt som kan associera till mångkulturell relativism, där "människor respekterar varandras olika tabun snarare än varandras lika rättigheter" (Timothy Garton Ash) och odlar "friheten att vårda sin särart" snarare än "friheten från tradition och auktoriteter" (Pascal Bruckner). Det låter som en paradox: kultursidorna kan inte vara på en gång svenska och mångkulturella, majoritetskulturen kan inte dominera samtidigt som särintressen får sin plats. Men egentligen är detta förhållande ett uttryck för en samförståndsanda som strävar efter konsensus men inte lyckas förena olikheterna. Och om man inte kan vara oenig kan man i alla fall se till att var och en får sitt. På så vis lyckas svenska kultursidor med att vara exkluderande och inkluderande på samma gång.

* * *

För fyrtio år sedan fanns en sida kultur, ibland inte ens det. I Göteborgs-Posten, Sveriges näst största morgontidning, hade kulturredaktionen fram till 1970-talet en halv sida till sitt förfogande. På kultursidan anmäldes böcker, någon gång konstutställningar och teaterföreställningar. Och kultur var sådant som kunde definieras med prefixen fin- och hög-. Det låga och populära var exkluderat. Det senaste halvseklets utveckling av svenska kulturmedia har inte bara lett till specialisering i den meningen att skribenter med särskild bakgrund och särskilda intressen rekryteras för att skriva om just dessa. Specialiseringen har inte bara lett till segregation, den har också gjort det möjligt för tidigare exkluderade kulturyttringar att få en mer rättvisande behandling. Det är trots allt bättre att hiphop får

kunnig om än lite väl införstådd kritik av en hiphopexpert än av en helt oförstående operakritiker. Behovet av specialisering har ökat i takt med att kulturmedias bevakningsområde har vidgats och en rad nya ämnen och företeelser har inkluderats i uppgiften.

I dag har de stora morgontidningarna flera sidor till förfogande, SR och SVT har ett dagligt kulturnyhetsprogram och flera längre magasinprogram i veckan, recensionen är inte längre den enda genren på sidorna, knappt ens den dominerande. Reportage, intervjuer, notiser och krönikor tar allt större plats. Även bevakningsområdet är ett annat och större: populärmusik, dataspel, serier, hela underhållningsindustrin knackar på dörren, och invandrarkulturer måste få plats. Mångkultur betyder på kultursidorna att all slags kultur ska få utrymme. Det är en integrationsprocess som haft sitt pris. Belackare talar om kommersialisering och förflackning. Försvare ser demokratiseringsviljan, men hur man än ser det har något offrats under resans gång. Detta något är konfrontation med det främmande, kritiken.

Det främmande är alltid en avvikelse, frågan är vad man gör med den. Anpassa och inlemma har varit svaret så länge det som ska integreras inte har hotat majoritetskulturens dominans. På kultursidorna har det populära och masskulturella däremot varit i så stark tillväxt att det inte bara har inlemmats i utan också påverkat och förändrat kulturbevakningen. De nya skribenterna med de främmande namnen är däremot ännu inte så många att de förändrat kultursidans tilltal i grunden, men den tiden kommer också. Däremot kan man oroa sig för vad som händer med kritiken.

Att vara kritisk är att skärskåda, urskilja, analysera. Det är att titta ut i stället för att spegla sig. Det är att försöka förstå det främmande i stället för att leta efter det igenkännbara. Kri-

tikern reproducerar inte självbilder utan frågar sig i stället vad det främmande gör med henne. Den moderna kritiken växte fram för över tvåhundra år sedan, samtidigt med den moderna konsten och med Upplysningen. Det som förenar de tre är bland annat förmågan att göra sig främmande för sin egen kultur, att se bortom den egna retoriken och omvärdera den. Den debatt Burumas bok *Murder in Amsterdam* satte igång senhösten 2006 kanske inte i alla delar präglades av kritisk skärpa, men den ständigt växande helheten uppmuntrade förmågan att se bortom den egna kulturen och retoriken.

Svenska kultursidor har här en viktig tradition att förvalta, nämligen samexistensen mellan idédebatt och kulturbevakning. Utländska media har oftast en annan uppdelning, där recenserar litteratur, teater, konst och musik på kultursidan medan idédebatten återfinns på en så kallad OpEd-sida för ledarkommentarer och annat opinionsmaterial. Kultur reduceras på så vis till underhållning, medan den svenska modellen ser kulturen som en samhällelig grundbult och politisk kraft. Åtminstone i teorin, men knappast i praktiken. När kultursidans bevakningsområde vidgas och allt måste få plats, seggar den tidsbundna evenemangskulturen över idéerna som allt oftare migrerar till ledarsidorna även i svenska tidningar.

Kultursidor och kulturprogram har med andra ord en bit kvar innan de blir i bästa mening kritiska. Innan dess måste de avstå från en förment helhetstäckande evenemangs- och händelsebevakning som gör alla sidor och program till förväxling lika. De kan inte i längden styras av branschens lanseringar, de måste sluta tänka korporativt och börja tänka kosmopolitiskt. Det innebär också att det inte räcker med ett par skribenter som har till uppgift att representera den nya svenska mångfalden. Det är inte representativiteten som gör kulturdebatten kritisk, utan frågorna. Det gäller att titta ut i stället för att spegla.

Jaget, de andra och det hemska – en liten begreppsutredning

Sven-Eric Liedman

Det följande är att betrakta som en liten verktygslåda med begrepp som kan vara användbara när man talar om skillnader och likheter mellan människor och grupper i ett samhälle. Jag försöker visa hur begreppen kan användas. Men det är bara antydningar – det är läsarens sak att bygga något lika hållbart som användbart av dem.

Är jag mig själv?

Latinet är inte känt för att vara något ordrikt språk, men det finns två intressanta distinktioner som kan vara användbara när man talar om identiteter och om främlingskap.

Den ena distinktionen är livligt uppmärksammas i synnerhet i filosofisk litteratur.⁷² Det är den mellan "ipse" och "idem". "Idem" är det ord från vilket "identitet" kommer, och det betyder egentligen densamme (eller, med kort 'i', detsamma). Vi delar identitet med dem som i något avseende är oss lika. Alla kvinnor har en kvinnlig identitet, alla mörkhåriga kan identifieras som mörkhåriga, alla som bor i Sjöfjärde har något gemensamt. Det är möjligt att göra uppräkningsen av de egenskaper som utgör en människas identitet oändligt lång. Men det är bara vissa egenskaper som vi finner väsentliga. Vilka det är, skiftar från tid till tid, från kultur till kultur, från situation till situation. En polis vid gränsstationen som frågar vem jag är vill ha ett annat svar än en kollega på en konferens, en färsk

bekantskap på krogen eller en platschef på ett företag där jag söker jobb.

"Ipse" betyder "själv", "ego ipse" följaktligen "jag själv". Det är lätt att förledas tro att "ipse" står för det unika: "Detta är jag själv, och med just mina egenskaper kan jag inte förväxlas med någon annan." Men ett litet tankeexperiment visar att det inte kan vara så. Man kan föreställa sig två enäggstvillingar som har alla egenskaper gemensamma. Det må vara ett fall som inte existerar i verkligheten, men i tanken innebär det inga problem. Dessa totalt identiska tvillingar är ändå två individer, de har olika namn och personnummer, och framför allt upptar de olika plats i rummet. De är *särskilda* men inte *unika*.

Varje människa är i den meningen särskild. Det skapar en osäkerhet: vem är jag egentligen? Gunnar Ekelöf har i sin berömda dikt givit ett svar: "I verklighet är du ingen".⁷³ Diktens du är här ett *ipse*, inte ett *idem* – den som är *idem* är därmed också *någon*. Men i dikten framstår alla identiteter som tillfälliga och påklistrade; under dina namn och dina egenskaper finns det verkliga du som är tomt på innehåll. I verklighet är du ingen.

Passet och ID-kortet ska egentligen avslöja vårt ipse. Det ska visa att jag är jag och ingen annan, kort sagt att jag är en särskild person som inte kan förväxlas med någon annan. Men det som finns bortom mitt personnummer är idel idem – nationalitet, kön, längd, och födelsedag. Inte ens fotografiet fångar mitt ipse. Det är fullt tänkbart att någon ser likadan ut som jag; och ett foto behöver inte vara rättvisande.

Personnumret är bara mitt – men det är å andra sidan en byråkratisk konstruktion som inte på något sätt gör det lättare att identifiera mig som fysisk person. Med biometrisk metoder försöker man på olika sätt komma åt det unika i en människa, det som inte bara gör henne särskild utan som också gör det

omöjligt att förväxla henne med någon annan. Fingeravtrycken är inte osvikliga, inte heller de foton av ögoniris som gränspolisen i USA visar sådan tilltro till. Med DNA tycks man nå individens innersta – de minsta byggstenar av vilka hon eller hon består. Men återigen – enäggstvillingar är genetiskt sett identiska. Gränsen mellan ipse och idem tycks aldrig slutgiltigt kunna brytas igenom.

I Sverige, där folkbokföringen är flera hundra år gammal och där personnumren introducerades redan på 1940-talet, har myndigheternas kontroll av människor varit extremt god under lång tid. På landsbygden var detta tämligen lätt – ”alla kände alla”, som man brukade säga. Främlingen, som dök upp på bygatan, kunde genast identifieras som främling. Han fångades in i skvallrets finmaskiga nät, och om han tog kontakt med någon i byn utsattes han genast för en skur av frågor – han skulle spinnas in i bygemenskapen eller stötas bort som en artfrämmande kropp. I städerna blev det svårare, där blev de obekanta för många. Men folkbokföringen höll koll på i princip alla.

När någon skulle flytta från en ort till en annan måste hon eller han gå till prästen och få flyttningsbetyg. På det nya stället måste man visa upp detta flyttningsbetyg, och prästen där förde in namn och allt annat av betydelse både i en inflyttningsbok och en församlingsbok. För längesedan innehöll flyttningsbetyget också uppgifter från det förhör som prästen anställde med den som skulle flytta. Grad av läs- och skrivkunnighet noterades, liksom kunskaper i kristendomens centrala lärostycken enligt den lutherska bekännelsen. Även dessa insikter räknades till identiteten.

Trots den minutiösa kontrollen hände det att folk försvann spårlost. Längst bak i församlingsböckerna fanns det en avdelning över ”Obefintliga”. Det var folk som kanske omkommit utan att deras kroppar hade återfunnits, och det var säkert

också några som lyckats ta sig utomlands utan att medföra flyttningsbetyg.

Beteckningen "Obefintliga" var märklig. Den som inte hade visat upp sina papper och inte betalt sin skatt fanns helt enkelt inte. Människor existerade i den utsträckning som de var bokförda.

Idag sker registreringen på ett smidigare sätt, med elektроникens hjälp. Övervakningen har blivit bättre; eller, med andra ord: kontrollen har blivit hårdare. Ändå händer de att några på ett eller annat sätt undgår det övervakande ögat. Vad jag vet förs de inte längre till gruppen "obefintliga" längre. De är helt enkelt "försvunna".

Den andre

Den andra distinktionen i latinet som är intressant i vårt sammanhang är den mellan "alter" och "alius". Här finns en grekisk motsvarighet – skillnaden mellan "allos" och "heteros". Enkelt uttryckt betyder det ena "en annan av samma slag", det andra "en annan av ett helt annat slag".

Florence Dupont, en fransk latinist och idéhistoriker, har utifrån den latinska distinktionen gjort några intressanta iakttagelser.⁷⁴ Utgångspunkten är det förhållandet att romarna trodde att vissa religiösa kulthandlingar var av grekiskt ursprung, medan grekerna tvärtom trodde att de kom från Rom. Det innebar kort sagt att båda trodde den andra om att ha bidragit med något väsentligt till den egna kulturen. I romarnas fall var det inte överraskande, eftersom det var så uppenbart att de hämtat så mycken inspiration hos grekerna; grekiska förblev det bildade språket för dem nästan ända fram till Augustinus dagar kring år 400 e.v.t. Cicero försökte skriva dialoger i Platons stil, och Marcus Aurelius, en av de mest framgångsrika



romerska kejsarna, författade sina *Självbetraktelser* på grekiska. Men grekerna uppfattade tydligen också romarna som kulturskapare av rang. I annat fall hade de inte kunnat tro att kulter som de själva höll heliga skulle ha sitt ursprung i Rom.

Dupont konstaterar att romare och greker såg varandra som *alter*. De skilde sig åt men hade ändå något väsentligt gemensamt. Grekerna var för romarna, romarna för grekerna *en annan men en annan av samma slag som en själv*. Det innebar att de hade något väsentligt gemensamt i sin identitet.

Det senare är viktigt. Om man betraktar något annan som sin *alter*, så delar denne i viss mån ens *idem*.

Åtminstone för romarna var grekerna det enda folket som betraktades som *alter*. Alla andra var *alii*. Med dem hade man ingen avgörande egenskap gemensam. Enligt den vanliga romerska uppfattningen fanns det drag som förenade egyptier och perser, men båda var artskilda från romare och greker.

Distinktionen mellan *alter* och *alius* är användbar i ett vidare sammanhang än det grekisk-romerska. Begreppet *den andre* har varit centralt i västerländskt tänkande åtminstone sedan Hegels dagar. I sin *Wissenschaft der Logik* (Logiken som vetenskap) drar Hegel fram just distinktionen mellan *alter* och *alius*.⁷⁵ *Alter* står för ömsesidighet, säger han, medan *alius* är den andre (eller det andra) rätt och slätt.

Nu gör Hegel ingen fixerad begreppsskillnad mellan de båda. I hans dialektik glider de in i varandra, indragna i spelet kring identiteter. Något är detsamma som något annat; men identiteten spricker upp i skillnad. Skillnaden kan se ut som en gradskillnad som övergår i artskillnad. Men kalejdoskopiskt skiftar jämförelseobjekten återigen en ny identitet framträder, och strax en ny skillnad. Något är detsamma och ändå inte detsamma. Tanken vilar aldrig; och inte heller verkligheten.





Detta resonemang, som ytligt sett kan förefalla svårbegripligt, rymmer något väsentligt. Det må vara riktigt att romare och greker ser varandra som bärare av den verkliga civilisationen och att de i den meningen skulle vara identiska. Men så snart de konstaterar likheten, börjar de också notera skillnaderna. Identiteten har sina gränser.

På samma sätt må egyptier och perser framträda som radikalt annorlunda. Ändå finns det avgörande gemensamma drag. Den stoiska filosofin, som spelade en så avgörande roll i synnerhet senantiken, betonade alla människors likhet. I den romerska rätten utvecklades föreställningen om en naturrätt som gällde för alla människor. Aposteln Paulus, själv påverkad av stoiskt tänkande, säger i Galaterbrevet: ”Nu är ingen längre jude eller grek, slav eller fri, man eller kvinna. Alla är ni ett i Kristus Jesus.”⁷⁶

Detta citat står i centrum för den franske filosofen Alain Badiou skrift om Paulus.⁷⁷ Enligt Badiou är det själva grundstenen för en universalistisk människosyn. Paulus upphäver gränserna mellan folkgrupper, kön och samhällsklasser.

Tanken är viktig. Men man bör tillägga att den kristna universalismen har sina bestämda gränser. Människor är lika inför Gud och i den kyrkliga gemenskapen. Däremot säger Paulus ingenting om att samhället därutanför skulle förändras. Människor ska lyda sina överordnade; ”det är inte för inte som överheten bär sitt svärd”, säger han i Romarbrevet.⁷⁸

Det var från början bara de stora revolutionärerna som arbetade för en förändring i universalismens riktning också i samhället. Till en början motiverade de sina ansträngningar med att Guds rike skulle förverkligas på jorden. Det var så Thomas Müntzer resonerade under de tyska bondekrigen på 1500-talet, och detsamma gjorde Gerard Winstanley under den blodiga revolutionen i England vid mitten av 1600-talet. Vid franska



revolutionen hade sekulariseringen gått längre; en genomtänkt universalist som Jean Antoine Condorcet tog inte stöd i religionen när han hävdade att män och kvinnor, fattiga och rika, svarta och vita skulle ha samma rätt att rösta i de politiska valen. Grunden var i stället övertygelsen att människor i grunden är varandra lika. Framför allt är de varelser med samma slags förnuft.

Men denna övertygelse, som med samma kraft utvecklades av Olympe de Gouges och Théroigne de Méricourt, stötte omedelbart på motstånd. Ett antal uppfattningar av motsatt innehåll formulerades. Dessa hade visserligen sitt stöd i högst traditionella föreställningar, men inför den nya universalismen formulerades de med ny skärpa och delvis nytt innehåll. Teorin att kvinnor och män i grunden var olika, mannen aktiv, kvinnan passiv, mannen förnuftig, kvinnan känslostyrd, utvecklades som aldrig förr. De moderna rasteorierna tog form, liksom idéer om att det fanns avgörande skillnader i fråga om intelligens och kroppskrafter mellan olika samhällsklasser. Mot universalismens lära om identiteten ställdes partikularismens lära om skillnaderna.⁷⁹

Här låstes alltså vissa positioner fast. Så blir det nästan alltid i konflikter. Olika parter har oförenliga uppfattningar om vad som bör och kan göras. Då gäller det att med skärpa hävda sin egen ståndpunkt. Nyanser försvinner, och den egna positionen byggs under med argument som pekar entydigt i dess riktning, medan motargumenten återges i karikatyrmässig form.

På så sätt försvinner dialektiken mellan likheter och skillnader. Skillnaden mellan *alter* och *alius* blir knivskarp. Universalisten säger: alla människor har en gemensam grundläggande identitet. Partikularisten säger: de flesta människor är i sig väsentligen olika. Dessa olikheter är oföränderliga, ingen utveckling kommer att utplåna dem.

Men kanske viktigare än dessa fastlåsta positioner är de fördomar om sådant som vi inte närmare har reflekterat över, än mindre kritiskt belyst. Ordet "fördom" är visserligen dubbeltydigt. I en mening måste vi alltid ägna oss åt fördomar. Innan vi hinner reflektera över något vi ser, hör, känner eller läser tolkar vi det; djupaste sett är det nödvändigt för vår överlevnad. Vi hör ett buller snett bakom oss och anar genast en annalkande bil. Vi möter någon vi inte känner och gör oss genast en föreställning om vad det är för en person. På väg in i en utställningshall skymtar vi en målning och är klara med ett omdöme före alla omdömen: Fult! Intressant!

Sådana är ögonblickets fördomar. Men det finns en annan, djupare form av fördomar, de som segt hänger med från tid till tid och som sällan ändras. Inte ens konkreta erfarenheter som motsäger dem behöver rubba dem. Hermann Göring, Hitlers närmaste man, lär någon gång ha klagat på att varje nazist hade sin favoritjude, det vill säga en person som han lärt känna närmare och som inte alls motsvarade hans fördomar om judarna. Det intressantaste är förstås att denna fördom inte lät sig rubbas av det man verkligen visste, nämligen det som man hade omedelbar kännedom om. I stället blev den levande erfarenheten undantaget, den abstrakta fördomen, underbyggd främst av hörsägnen, regeln.

Fördomar av det slaget spelar en avgörande, ofta ödesdiger roll när det gäller vår bedömning av människor som vi i ett eller annat avseende uppfattar som främmande för oss. De tillhör kanske en annan ras, en annan kultur, en annan samhällsklass, ett annat kön. Eller de är handikappade, sjuka, har någon egenhet som vi uppfattar som avvikande; kanske har de bara en avvikande dialekt eller talar med brytning. Vår fördom formuleras i påståenden av typen: "Afrikaner är oföretagsamma men har rytmen i kroppen (bara just Charles kan inte dansa)",

”Män är rationella, kvinnor känslosamma (men med Kjell och Klara är det tvärtom)”, ”Skåningar är dryga (fast inte just du)”, ”Arbetare intresserar sig bara för fotboll och tips (det är bara Sixten som läser böcker)”.

Den som är föremål för en fördom betraktas inte som en *alter* utan som en *alius*. Undantaget, Charles som inte dansar, eller Sixten som läser böcker, har däremot blivit en konkret individ som man kommit i god kontakt med och som därmed blivit ens *alter*. Med Charles kan man tala; han har lösgjort sig ur flocken av sina likar som likt pantrar, loja och smidiga, rör sig i bakgrunden, onåbara som på en TV-film från Afrika. Sixten känner jag, jag vet ju vad han läser; och i mitt inre kan jag se framför mig hur han står där vid sitt löpande band och tänker på Hermann Hesse medan grabbarna runt omkring honom talar om Zlatan och Ljungberg och kryss och ettor och tvåor.

Fördomarna hade från början en nödvändig biologisk funktion. De snabba fördomarna fortsätter att ha det: när något oväntat invaderar vårt synfält eller när ett skarpt ljud skär tvärs genom tystnaden måste vi omedelbart vara beredda och reagera och måste därmed också tolka vad som händer: någon kan försöka överfalla oss, eller en motorcyklist kommer i hög fart just när jag tänker korsa gatan och jag har tankarna på annat håll.

De långsamma fördomarna kan också ha varit viktiga. Främlingar som dök upp på andra sidan savannen kunde ha fientliga avsikter. Det var klokt att anta det tills man hade övertygat sig om motsatsen.

I den sorts värld som de allra flesta människor lever i idag är däremot de långsamma fördomarna ett av de stora problemen. De som lever i städer – och de har just blivit fler än de som bor på landet – kommer ständigt i kontakt med människor som de inte känner. I denna urbana värld blandas kulturer och utseenden. Genom massmedierna kommer man indirekt i kontakt

med ännu fler. Man har kort sagt *med varandra att göra*. Fördomarna innebär oftast att man försöker hålla föremålen för dessa fördomar på avstånd. De är mina *alii*, de tillhör kort sagt dem jag talar *om*, inte *med*. Vid en påtvingad närkontakt kan det känna farligt eller hotfullt att stå öga mot öga med *alius*. Om närkontakten urartar, kan fördomarna tjäna som motiveringar både för skärmytslingar eller större konflikter.

Det förekommer också positiva fördomar. Man idealiserar alla av ett visst slag. Vänsterstudenter på 1970-talet idealiserade ofta arbetare och menade att de var av bättre sort än de simpla borgarna som man bara kände alltför väl. Det finns Tysklandsälskare och Englandsälskare som inte låter sig rubbas i sin kärlek ens vid hårda konfrontationer med enskilda mindre trevliga engelsmän eller tyskar. Vid VM i friidrott år 2007 råkade jag i TV se en amerikan som snubblade på sista häcken och därmed förlorade den givna finalplatsen. Expertkommentatorn i svensk TV förklarade genast att detta misslyckande var ett undantag. Amerikaner är fenomenala på att koncentrera sig inför avgörande uppgifter.

Universalismen är ingen ursprunglig fördom; den är som vi sett en sen kulturprodukt. Men också den kan hos blåögda själar få fördomens alla kännetecken. Alla människor är likadana, säger den fördomsfulle universalisten. Skillnader är bara skenbara. Låt oss bortse från dem, så blir livet enklare.

Det hemska

De negativa fördomarna är vanligtvis mycket farligare än de positiva. Det är lätt att tro att de botas så snart man får tillräckligt med kunskaper om föremålen för fördomarna, eller om man lär känna dem under ordnade former.

Kunskaper är naturligtvis viktiga. Den som har fördomar

frossar i grundlösa påstående, rykten, amsagor. Men kunskaper är inte tillräckliga för att fördomar ska ge vika. En människa kan handla mot sitt eget bättre vetande – var och en gör det ständigt och jämt. Det krävs mycket för att insikt ska bli till handling och därmed bryta genom en tjock fördomsvall.

Inte ens personliga kontakter är alltid tillräckliga. Det går att fortsätta att se dem man lär känna som lyckliga undantag. I själva fördomsfullheten finns en djup gemenskap med dem som delar fördomen, och det är inte lätt att bryta sig loss ur den gemenskapen.

Hegel och före honom romantikerna visste att svårigheterna låg redan i osäkerheten om vem man själv är. Jag har mina identiteter – i själva verket hur många som helst. Några av dessa framstår som väsentliga, andra som oväsentliga. Men ingen av dessa får jag av mig själv utan alltid genom att jämföra mig med andra. Självmedvetandet börjar i mötet med ett annat självmedvetande, säger Hegel. För att över huvud förverkliga sig som självmedvetande, måste det ”komma *ut ur sig självt*” och förlora sig självt i det andra självmedvetandet för att sedan också kunna befria sig från det andra självmedvetandet. Eller, uttryckt på ett annat sätt: För att jag ska få ett hum om vem jag själv är, måste jag se mig själv som den andre och därmed mig själv som en annan; och först därefter kan jag uppleva mig själv som en särskild person. Jag identifierar mig med en annan, jag delar identitet med honom eller henne, men bara därigenom får jag min egen identitet, och bara därigenom kan jag också se mig själv i min särskildhet – som ett *ipse*.⁸⁰

Men denna operation är alltid riskabel. Jag är i vissa avseenden lik andra människor, men i andra skiljer jag mig från dem. Men vem är jag – *egentligen*? Den frågan kan jag bara komma ifrån genom att reservationslöst gå in i en gemenskap med andra. Men just i denna reservationslöshet förlorar jag varje typ

av kritisk sans. Alla andra identiteter, mina egna eller andras, framstår som främmande, kanske fientliga. Jag måste till sist ta avstånd från mycket av mitt eget jag för att kunna renodla den identitet jag har valt – som svensk, som kristen, som medlem av en eller annan gemenskap, likgiltigt vilken.

De tyska romantikerna utvecklade ett spännande och fruktbart begrepp, *das Unheimliche*. Freud skrev en essä som heter just "Das Unheimliche". Han påpekar att ordet kommer av "Heim", hem, och mer precist från adjektivet "heimlich" med den ursprungliga meningen "det (eller den) som bör bli kvar hemma" men med den indirekta betydelsen "hemlig". Men "Unheimlich" är inte motsatsen till "heimlich". Den romantiske filosofen Friedrich Schelling har uttryckt denna innebörd mycket väl (och Freud citerar honom med gillande): "allting är *unheimlich* som borde ha förblivit hemligt men som har kommit i dagen".⁸¹ Det är märkligt att det svenska ordet "hemsk", som ytligt sett ter sig som motsatsen till "unheimlich", i själva verket åtminstone i en av sina betydelser ganska väl motsvarar denna innebörd. Av allt att döma fick det denna innebörd under direkt påverkan av den tyska romantiken; enligt *NE:s Ordbok* skedde det första gången 1805 eller vid den tid när den tyska romantiken, inte minst Schelling, introducerades i Sverige.⁸²

I den romantiska traditionen sådan den utvecklades till exempel av E.T.A. Hoffmann, visar sig det tillsynes normala och alldagliga vara hemskt och skräckinjagande. I nästa generation av författare blev det sociala engagemanget starkare men sinnet för *das Unheimliche* gick därmed inte förlorat. Det bästa exemplet är kanske den engelske författaren Charles Dickens, som ofta berättar om social förnedring i den tidiga kapitalismens samhälle men som sällan försumma att visa på det märkliga, obehagliga och till sist fruktansvärda som denna värld innebär för de förfördelade. Detsamma kan faktiskt spåras i böcker

som var allt annat än skönlitterära, som i Friedrich Engels *Die Lage der arbeitenden Klassen i England* (Arbetarklassens läge i England, 1845) eller i de kapital av Karl Marx *Kapitalet* (1867) som handlar om arbetsdagens längd eller om maskinernas her-ravälde i fabriker.

Sigmund Freuds intresse för *das Unheimliche* är inte i första hand socialt utan psykologiskt. Upplevelsen av det hemska bär vittnesbörd om något som hänt i personens förflutna. Det behöver inte vara någon exceptionell händelse utan kan vara något till synes harmlöst och helt normalt, som skapar spänningar och problem vilka avskärmas från medvetandet och ger sig till känna enbart som *das Unheimliche*.

Julia Kristeva, den bulgarisk-franska lingvisten och psyko-analytikern, har i sin bok *Étrangers de nous mêmes* (Främlingar för oss själva, 1988) redan genom titeln till sin bok betonat att *das Unheimliche*, det hemska, har sin grund i att främlingen till sist finns i vårt eget jag. Vår rädsla för det främmande är ytterst en rädsla för något som finns i oss själva. Vad är vårt *idem* och, än värre, vad är vårt *ipse*?

Ett ord som varken Freud eller Kristeva här använder men som ändå är av betydelse i sammanhanget är ordet "alienation". Det kommer av *alius*, alltså ordet för det absolut främmande på latin. På tyska finns det två ord för alienation: "Entäusserung" (avyttring) och "Entfremdung" (förfrämligande). Det ena har mer med avyttring av egendom i det ordets vidaste mening att göra, medan det andra helt handlar om mänskliga förhållanden. Hegel använder båda, liksom Marx, vars alienationsteori spelat så stor roll under olika perioder av 1900-talet och nu åter börjar komma i ropet.

Den eller det som avyttras eller förfrämligas blir alltså inte en *alter* utan en *alius* för oss. Marx teori i *De ekonomisk-filosofiska manuskripten*, som han skrev redan i sin ungdom, handlar

i första hand om arbetarens alienation i ett kapitalistiskt produktionssätt. Arbetaren måste avyttra sina arbetsredskap – de som var så viktiga för hantverkaren – och han blir en främling för sina egna arbetskamrater, vilka tvärtom framstår som hans konkurrenter. I sitt arbete tvingas han begränsa sig till en liten repertoar av vad han skulle kunna göra, och under sin fritid hänvisas han till närmast djuriska förhållanden. Ensidigheten i hans uppgifter och torftigheten i hans liv gör honom till en främling för sig själv. – Men även kapitalisten är alienerad från det som framstår som ett rimligt mänskligt liv, begränsad som han är i sin jakt efter mervärde.⁸³

Alienationen är här ett socialfilosofiskt begrepp, inte ett psykologiskt. Men de båda världarna är inte oförenliga. Den alienerade arbetaren finner en *alius* i sig själv, och denne *alius* är visserligen sprungen ur hans egna möjligheter men en hemsk, förvriden bild av dessa. Kapitalisten tvingas likaledes bli en karikatyr av vad han som människa kunde vara.

Skillnaden mellan Marx och Freud ligger snarast i att Marx uttrycker sig mer optimistiskt. I ett annat samhälle skulle alienationen kunna försvinna. Men vad innebär detta närmare bestämt? Är meningen inte mer begränsad: Det är tänkbart med ett samhälle där de sociala orsakerna till att en människa blir en främling för sig själv är eliminerade.

Slutvinjett

När Moses i Bibelns Första Mosebok frågar Gud vem han är, svarar densamme: ”Jag är jag.” Gud framställer sig här som ett rent *ipse*. Han kan inte identifieras med någonting annat.

Sådant kan en gud kosta på sig, inte en människa. Människan är alltid någon bestämd. Hon kan alltid identifieras med någon och något. Några av hennes identiteter framstår som viktiga för henne och för andra (är skillnaden mellan hennes egen och andras bild av vad som är viktigt stor, betyder det att hon är illa anpassad till sin omgivning, kort sagt – hon är alienerad). Varje identitet delar hon med ett antal andra människor. Det är bland dessa människor hon också finner sin *alter*, med vilken hon kan samtala, byta erfarenheter, knyta vänskapsband, samarbeta. Den universalistiska drömmen är att alla människor ska bli varandras alter – ”alla människor äro bröder”, skriver Friedrich Schiller i sitt *Ode till glädjen*, numera mest känt som orden till sista satsen i Beethovens nionde symfoni (”EU-sången”).

Man kan säga: det är en dröm och en uppmaning. Kanske kan den fungera som ett slags riktningsvisare också. Men det är farligt att bortse från svårigheterna. Var och en av oss lever i en permanent osäkerhet om vilka vi *egentligen* är. Vi ser oss själva än i den ene, än i den andre. Vår blick flackar.

Det vore ett stort misstag att tro att starkare alter-band mellan människor skulle förutsätta att de blev mer omedelbart *lika* varandra. Det är annars integrationens idé: smält ner allt och

alla i samma degel, så får vi en harmonisk blandning.

Snarare gäller det att känna igen sig själv i det avvikande och främmande, det som är mänskligt men ändå inte likt mig. Jag tror inte att det är genom vaga känslor av sympati som något sådant kan uppnås. Kunskap är viktig för det, förvisso, men den måste i så fall bli ett material för den goda fantasin – den som förmår att göra världen färgrik och full av de mest oväntade möten mellan kontraster.

Noter

MÅNGKULTUR SOM VÅR KULTUR

¹ Antidiskrimineringslagar:

Jämställdhetslagen (1991:433)

Lagen (1999:130) om åtgärder mot diskriminering i arbetslivet på grund av etnisk tillhörighet, religion eller annan trosuppfattning

Lagen (1999:132) om förbud mot diskriminering i arbetslivet på grund av funktionshinder

Lagen (1999:133) om förbud mot diskriminering i arbetslivet på grund av sexuell läggning

Lagen (2001:1286) om likabehandling av studenter i högskolan

Lagen (2003:307) om förbud mot diskriminering

Kan hämtas på www.do.se.

Det är också viktigt att ta hänsyn till grundlagsbestämmelser. Enligt 1 kapitlet 2 § regeringsformen (RF) måste diskriminering av människor på grund av hudfärg, kön, nationellt eller etniskt ursprung, språklig eller religiös tillhörighet, funktionshinder, sexuell läggning, ålder eller annan omständighet som gäller den enskilde som person motverkas. Brottsbalken förbjuder näringsidkare att i sin verksamhet diskriminera någon på grund av hans eller hennes ras, hudfärg, nationella eller etniska ursprung eller trosbekännelse. Diskriminering får inte heller ske på grund av att denne har homosexuell läggning (16 kapitlet 9 § brottsbalken).

DEN RASISTISKA STATEN

² För att underlätta läsningen förklarar jag i fotnoter de namn som förekommer i texten. Ernesto Laclau är professor i politisk teori vid Essex University i England. Av argentinskt ursprung, flydde han diktaturen till Frankrike och arbetade vid universitet i Paris. Idag är han bland de mest lästa tänkare, vid sidan om de övriga som här också har nämnts. Hans senaste bok, som vi refererar till, heter *On Populist Reason*, Verso, 2007.

³ Antonio Negri, italiensk filosof, politisk tänkare och aktivist är bland Europas mest kända intellektuella sedan 70-talet. Han har undervisat i politisk teori vid Paris VIII. Negris uppmärksammade verk – den blev otroligt nog en bestseller – heter *Empire*, skriven tillsammans med Michael Hardt, kom ut 2000 av Harvard University Press.



- ⁴ Slavoj zizek är slovensk politisk tänkare, psykoanalytiker och filosof. Hans oftast tankeväckande artiklar om politiska aktualiteter publiceras regelbundet i flera länder, bland dem i Dagens Nyheter i Sverige. Zizeks två viktigaste verk är *The Sublime Object of Ideology*, 1991 samt *The Ticklish Subject*, 2000.
- ⁵ Alain Badiou är filosof, tidigare direktör för filosofiedepartementet vid École Normale Supérieure i Paris och en av de mer centrala figurerna i den intellektuella debatten i dagens Frankrike. För en vidare introduktion, se förordet till *Manifest för Filosofi*, Glänta, 2006.
- ⁶ Beskrivningen följer argumenten i *Il faut défendre la société: cours au Collège de France (1975-1976)*, Michel Foucault; éd. établie dans le cadre de l'Association pour le Centre Michel Foucault, sous la dir. de F. Ewald, A. Fontana, Mauro Bertani.- Gallimard, Seuil, 1997.
- ⁷ Vi har här med hänsyn till sammanhanget inte velat gå in närmare på den foucadianska teorins grunder. Det är annars klart att ett språkbruk där det talas om sociala krafter är en främmande tanke från Foucaults perspektiv. Vår fråga, om den skulle formuleras med tillräcklig teoretisk stringens är egentligen en invändning mot termen *biopolitik*: Det maktutövande som Foucault riktigt inringar ställer in politiken i den utsträckning det är ett förnekande av staden som en antagonistisk enhet.
- ⁸ Bland de viktigare bidragen under 1990-talet kan räknas både Edward Saids *Culture and Imperialism* (1993), och Homi Bhabhas förord till Den engelska uppgången av *Jordens Fördömda* som återfinns i *Rethinking Fanon: The continuing Legacy* (1999).
- ⁹ För en överskådlig diskussion av våldets innebörd i Fanons skrifter, se Michael Azar, *Frihet, jämlikhet, brodermord* (2001) samt ett relativt sent bidrag, *Fanon, The Postcolonial Imagination* av Nigel C. Gibson (2003).

ATT SKAPA OLIKHET – OM IDENTITET OCH ISÄRHÅLLANDE

- ¹⁰ Larsson Lisa Sofia, 2003-10-07, Göteborgs-Posten.
- ¹¹ Ibid.
- ¹² Seierstad, Åsne, *Bokhandlaren i Kabul*, 2002 (2003), Norstedts, Stockholm.
- ¹³ Se det tal Laura Bush höll i amerikansk nationell radio 2001-10-17 som ställföreträdande för sin man George Bush.
- ¹⁴ Se regeringens proposition 2006/07:83.
- ¹⁵ Helvig, Jean-Michel, 2004, *La laïcité dévoilée. Quinze années de débat en quarante Rebonds.*, La tour d'Aigues: Libération/Éditions de l'Aube.
- ¹⁶ Bowen, John, 2007, *Why the French don't like headscarves, Islam, the state and public space*, 2007:247 Princeton: Princeton University Press.
- ¹⁷ Ibid.
- ¹⁸ Lévy, Alma & Lila, 2004, *Des filles comme les autres. Au-déla du foulard.*, Paris: Éditions La Découverte.
- ¹⁹ Helvig, Jean-Michel, 2004, *La laïcité dévoilée. Quinze années de débat en quarante Rebonds.*, La tour d'Aigues: Libération/Éditions de l'Aube.
- ²⁰ Citat ur den förfrågan som ledningen för Burgårdens gymnasium skickade till Skolverket med Dnr 58-2003:2567.
- ²¹ Skolverkets skrivelse Dnr 58-2003:2567.
- ²² Ibid.



- ²³ Lindeborg, Lisbeth, 2004-01-04, Dagens Nyheter.
²⁴ Åberg Lars, 2003-10-20, Göteborgs-Posten.
²⁵ Lindqvist, Inga-Lina, 2003-10-08, Göteborgs-Posten.
²⁶ Skolverkets skrivelse Dnr 58-2003:2567.
²⁷ Sandmark Björn, 2003-10-13, Göteborgs-Posten.
²⁸ Åberg, Lars, 2003-10-20, Göteborgs-Posten.
²⁹ Se det tal Laura Bush höll i amerikansk nationell radio 2001-10-17 som ställföreträdande för sin man George Bush.
³⁰ Hirschkind, Charles & Mahmood, Saba, 2002, "Feminism, the Taliban and Politics of the Counter-Insurgency.", Vol. 75, Nr 2, 2002, s.339-354. Anthropological Quarterly.
³¹ Bowen, John, 2007, *Why the French don't like headscarves, Islam, the state and public space*, 2007:247 Princeton: Princeton University Press.
³² Carlbom, Aje, 2003, *The imagined versus the real other: multiculturalism and the representation of muslims in Sweden*, Sociologiska institutionen, Lund.
³³ Bauman, Zygmunt, 1989, *Auschwitz och det moderna samhället*, Göteborg: Daidalos.

MUSIKENS NEGATIVA VERKNINGAR

- ³⁴ Agawu 2003.
³⁵ Schafer 1994 (1977).
³⁶ Thorsén 2007 in press.
³⁷ Holland et al. 1998.
³⁸ Pripp 2004.
³⁹ Ekbrand 2006.
⁴⁰ Göteborgs universitet 2006.
⁴¹ Said 1978.
⁴² När den första musikakademin bildades i Irak 1936 pekade grundaren på vikten av att lära ut *Al-Musiqā Al'alameiyya* "World Music" dvs. västerländsk klassisk musik. (Al-Khatib 2006)
⁴³ Born och Hesmondhalgh 2000.
⁴⁴ SMOK 2002.
⁴⁵ Berkaak 2006.
⁴⁶ Berkaak 2006.

MÅNGKULTUR OCH SVARTE PETTER

- ⁴⁷ *SOU* 2005:91, 1:1.
⁴⁸ Man kan jämföra med till exempel "Negritude"-begreppet.
⁴⁹ *GP*, 26/1-06, "Inga pekpinnar för Paggan".
⁵⁰ *Axess*, 2/2007, "Att manövrera en atlantångare".
⁵¹ Ibid.
⁵² Även om MKÅ kritiserades "sönder och samman" i de slutna chefsrummen, enligt Astrid Assefa, chef för Dalateatern, *GP*, 22/11-05, "Mångkulturen är på väg in i teatersalongerna".
⁵³ *SOU* 2005:91.
⁵⁴ *DN*, 13/6-05, "Jag vill inte vara mångkulturpolis".

- ⁵⁵ GP, 26/1-06, "Inga pekpinnar för Paggan".
- ⁵⁶ I SOU 2005:91.
- ⁵⁷ Svd, 7/3-06, "Spretigt projekt med för liten budget".
- ⁵⁸ Dessa tre heter Niels Riegholt, chef vid Dunkers Kulturhus, Anders Bergman, teaterchef på Gotland, och Göran Stangertz, chef vid Helsingborgs Stadsteater. Citerade i *Gotlands Allehanda*, 22/2-06, och HD, 19/2-06.
- ⁵⁹ Av Mårten Arndzén i SR, 29/5-06, Lars Åberg i *Sydsvenskan* 18/1-06, och Lars Böhlin i *Västerbottens Folkblad*, 25/12-05.
- ⁶⁰ Jag kan inte låta bli att tänka att de djupt alarmistiska krönikorna också var (försvars)tal i egen sak.
- ⁶¹ Stefan Larsson, Elverkets konstnärlige ledare, i DN 10/6-05.
- ⁶² DN, 31/3-06.
- ⁶³ Lars Böhlin i *Västerbottens Folkblad*, se ovan.
- ⁶⁴ Leif Pagrotsky: "Inledning, seminarium om etnisk och kulturell mångfald i det statliga kulturlivet", 19/11-04
- ⁶⁵ Svd, 7/3-06.
- ⁶⁶ 28/12-05.
- ⁶⁷ 23/1-06.
- ⁶⁸ *Östgöta Correspondenten*, 10/6-06.
- ⁶⁹ *Metro*, se ovan.
- ⁷⁰ SR, *Kulturnytt*, 5/1-07.
- ⁷¹ I *Helsingborgs Dagblad*, 19/2-06, *Sydsvenskan* 18/1-06, *Kulturnytt* 29/5-06.

JAGET, DE ANDRA OCH DET HEMSKA – EN LITEN BEGREPPSUTREDNING

- ⁷² Se t.ex. Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre* (Paris: Seuil, 1990) och Joachim Israel, *Språkets dialektik och dialektikens språk* (Stockholm: Esselte Studium, 1980). Se också Victoria Fareld, *Att vara utom sig inom sig: Charles Taylor, erkännandet och Hegels aktualitet* (Göteborg: Institutionen för idéhistoria och vetenskapsteori, 2007). Det är intressant att den ordrika grekiskan kan använda ordet "autos" i båda betydelseerna (med bestämd artikel motsvarar det "idem", utan översätts med "ipse").
- ⁷³ I dikten "Tag och skriv" ur samlingen *Färjesång* (Stockholm: Bonniers, 1941)
- ⁷⁴ Florence Dupont, "Rome ou l'altérité incluse", i *L'étranger dans la mondialité* (Paris: PUF, Collège international de philosophie nr 37, Paris 2002) s. 41–54.
- ⁷⁵ G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik. Erster Teil: Die objektive Logik. Erster Band: Die Lehre vom Sein* (1812, 2:a uppl. 1832, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1990) s. 112f.
- ⁷⁶ Galaterbrevet 3:28.
- ⁷⁷ Alain Badiou, *Saint Paul. La fondation de l'universalisme* (Paris: PUF, Collège international de philosophie, 1997).
- ⁷⁸ Romarbrevet 13:4.
- ⁷⁹ Jag har försökt sammanfatta denna dramatiska utveckling i min bok *I skuggan av framtiden. Modernitetens idéhistoria* (Stockholm: Bonniers, 1997), s. 153–162.
- ⁸⁰ Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (Hegel, *Werke* Bd 3, Frankfurt am Main, 1970), t s. 146.

- ⁸¹ Sigmund Freud, "Das Unheimliche" (1919) i *Gesammelte Werke* (red. Anna Freud, E. Bring, W. Hoffer, E. Kris och I. Isakower, Frankfurt: S. Fischer Verlag, 1947), s. 236.
- ⁸² Den numera vanliga översättningen av "unheimlich" är kuslig, ett ord helt utan den ursprungliga styrkan i "unheimlich". Lika litet som den vanliga engelska översättningen, "uncanny", säger "kuslig" något om att orsaken ligger nära en själv, i hemmet, rentav i det egna jaget.
- ⁸³ Den senaste svenska utgåvan av *De ekonomisk-filosofiska manuskripten* ingår i Sven-Eric Liedman och Björn Linnell (red.), *Karl Marx. Texter i urval* (Stockholm: Ordfront, 2003), s. 56–107.