

Forord

Jeg vil gerne bringe en tak til min vejleder, Sune Qvotrup Jensen, for god og præcis vejledning. Ikke mindst vil jeg også takke mine informanter for nogle særdeles spændende og informative interviews – uden jer ville specialet ikke have været muligt. Forsideillustrationen er lavet af Mehmet, som oprindeligt lavede den som illustration til et af sine digte. Alle informanter optræder under pseudonymer.

Jeppe Fuglsang Larsen

Indholdsfortegnelse

1. Indledning.....	4
2. Problemformulering	5
3. Teoretiske positioner	6
3.1 Paul Gilroys teori om lejre	7
3.2 Teorier om racisme uden race	10
3.4 Genanalyse af eksisterende dansk indvandrerforskning i lejrperspektivet	12
3.4.1 Den danske lejr og indvandrerlejren	13
3.4.2 Adskillelse fra den danske lejr eller identificering med noget ”tredje”	21
3.4.3 At stå mellem lejrene – når to kulturer mødes, opstår en tredje	23
3.5 Et kritisk blik på kritikken.....	27
3.6 Empiriske implikationer af den eksisterende forskning.....	32
4. Metode og videnskabsteoretiske overvejelser.....	33
4.1 Baggrund for valg af interview	35
4.2 Udvalgelse og rekruttering af informanter	36
4.3 Overvejelser om interviewguide	38
4.4 Interviewenes forløb.....	40
5. Analyse	43
5.1 Analysedel 1: Indvandrerlejren	44
5.1.1 Når man er <i>for</i> dansk.....	44
5.2 Analysedel 2: Erfaringer med den danske lejr	48
5.2.1 Eksklusion på individniveau	49
5.2.2 Eksklusion på institutionelt plan	51

5.2.3 Strategier til at ændre stereotyperne.....	52
5.2.4 Festkultur som eksklusionsfaktor.....	55
5.3 Analysedel 3: Informanternes identitetskonstruktioner	57
5.3.1 Når kulturer blandes.....	57
5.3.2 Når kulturer holdes adskilte	63
5.3.3 Opsummerende om identitetstyper	68
5.3.4 En vanskelig identificering	69
5.3.5 Den nudanske drøm	71
5.3.6 Kan alle indtage en position mellem lejrene? Om klasse, sted og køn.....	73
6. Konklusion.....	77
English summary	80
Litteraturliste	82
Bilag.....	86

1. Indledning

Ifølge Stephen Castles og Mark J. Miller (2009) lever vi i *The Age of Migration*. Det vil sige, at mennesker af forskellige grunde rejser fra deres oprindelsesland og bosætter sig forskellige steder rundt om i verden i højere grad end tidligere. Denne migration har en række konsekvenser for de nationer og fællesskaber, der tager i mod mennesker ude fra. Det stiller spørgsmål til, hvordan man skal håndtere forskelligheden i samfundet. Det er et spørgsmål, som skal håndteres fra politisk hold, hvor man må tage stilling til en række spørgsmål omhandlende borgerrettigheder og statsborgerskab, men det er i lige så høj grad et spørgsmål, man som borger i samfundet dagligt i en eller anden grad må forholde sig til. Integrationsdiskursen og den generelle debat om indvandrerspørgsmålet i Danmark handler gennemgående om, at man gerne vil have, at mennesker integrerer sig i samfundet, og at man kan leve i fredelig sameksistens. For at få dette til at lykkes er det nødvendigt at se på, hvad der gør det vanskeligt. Der er forskellige holdninger til, om problemet ligger hos den etniske majoritetsbefolkning – om det er dem, der ikke kan håndtere indvandrernes forskellighed og samfundets forandring, som forskningen indenfor indvandrerområdet synes at argumentere for, eller om det er hos den etniske minoritetsbefolkning, at barrieren til integrationen findes, da de ikke vil tilpasse sig landets kultur og normer og i stedet holder fast i kulturen fra oprindelseslandet. Den folkelige diskurs i Danmark synes at hælde mod det sidste. Man kan imidlertid argumentere for, at det er vigtigt at have begge positioner med. Det er vigtigt både at se på, hvordan etniske danskere kan vanskeliggøre integrationen, men også at se på hvilke barrierer, der findes hos den etniske minoritetsbefolkning.

Den engelske kulturanalytiker, Les Back (1996a:7), kalder afstanden mellem den etniske majoritetsbefolkning og den etniske minoritetsbefolkning for det metropolitiske paradoks. Paradokset består i, at samfund, som er blevet mere multikulturelle og mange gange har dannet transnationale gruppering, i lige så høj grad er præget af udbredt fremmedhad og kontroverser mellem etniske grupperinger. Dette speciale vil netop omhandle denne afstand mellem etniske grupperinger, med særlig henblik på om afstanden har indflydelse på identitetsdannelse blandt unge mennesker, der kan siges at leve i grænselandet mellem grupperingerne. Dette vil specialet forsøge at redegøre for ved både at se på, hvordan etniske grupperinger er skabt i nutidens Danmark, og hvorledes disse forskellige grupper er med til at danne rammer for unge etniske minoriteters identitetsskabelse. Dertil vil der blive redegjort for, hvordan etniske minoritetsunge på forskellig vis

lever med og bryder med disse rammer i deres identitetskonstruktion. Dette har ledt til problemformuleringen, som præsenteres i næste afsnit. Efter problemformuleringsafsnittet vil der komme et afsnit, som kombinerer redegørelse for teoretiske positioner med diskussion og præsentation af eksisterende forskning. Dette afsnit vil mere dybdegående begrunde problemformuleringen.

2. Problemformulering

Hvordan forhandler unge etniske minoriteter identitet, i forhold til de rammer forskellige etniske grænsedragninger sætter i nutidens Danmark?

Begrebsdefinitioner

Jeg vil her definere problemformuleringens mest centrale begreber. Begrebet ”etniske grænsedragninger” bliver forklaret gennem præsentationen af Paul Gilroys teori og vil derfor ikke blive defineret her. De andre centrale begreber er ”unge etniske minoriteter” og ”identitet”.

Unge etniske minoriteter: Etniske minoriteter defineres som mennesker, der tilhører andre folkeslag end majoritetsbefolkningen på baggrund af en opfattelse af, at de har en anden kultur eller afstamning end majoritetsbefolkningen. Unge etniske minoriteter defineres i denne forbindelse ud fra, at de ikke er første generation af familien, der er flyttet til Danmark, men at de har forældre, der også er eller har været bosiddende i Danmark. Specialets informanter er mellem 19-29 år.

Identitet: Jeg definerer identitet som de fortællinger, man har mulighed for at fortælle om sig selv i en social kontekst. Det vil sige, at jeg antager informanternes personlige historier som udtryk for deres identitet. Nogle identitetstyper kan være vanskeligere at skabe end andre. Identiteten er således ofte et resultat af en forhandlingsproces. I dette tilfælde er det forskellige etniske grænsedragninger, der forhandles med.

Design

Problemformuleringen undersøges på to måder. Første del starter med en præsentation af specialets teoretiske udgangspunkt, Gilroys teori om lejre. Dette teoretiske perspektiv bliver derefter benyttet til at genanalysere eksisterende dansk indvandrerforskning, for på den måde at undersøge konstruktionen af forskellige etniske grænsedragninger i nutidens Danmark. Genanalysen har særlig fokus på identitet, da det er specialets hovedformål at undersøge identitetsdannelser hos unge

etniske minoriteter i konteksten af forskellige lejre. Herefter præsenteres specialets videnskabssteoretiske og metodiske overvejelser. Det empiriske grundlag er otte interviews med unge etniske minoriteter. Analysen af disse interviews udgør specialets anden del. Her er det disse unge etniske minoriteters forhandlinger om identitet, der er i fokus. Denne del er således specialets hoveddel.

3. Teoretiske positioner

I denne første del af specialet vil jeg præsentere og genanalysere noget af det mest relevante danske forskning indenfor samfundsvidenskabens ”indvandrerforskning”. Løbende vil jeg ”stå af toget” og problematisere forskellige emner i forhold til den eksisterende forskning. Dette vil fortrinsvist foregå i form af fodnoter. Grænsen mellem teori og forskning er ofte arbitrær, da den danske forskning bygger på en række teoretiske forståelser, som guider forskningen. Derfor vil denne del af specialet også fungere som teoretisk afsæt til videre analyser i specialet, og således skal det ses som en kombination af et eksisterende forskningsafsnit og et teoriafsnit, hvilket også betyder, at afsnit 3.4, som er en genanalyse af eksisterende indvandrerforskning, også indeholder teori. Formålet med denne del af specialet er at lave en kritisk granskning af den eksisterende forskning. Den første del vil være forholdsvis loyal overfor den præsenterede forskning og repræsenterer derfor ikke nødvendigvis mit eget synspunkt, mens der til sidst vil komme en kritik af denne forskning og forskellige perspektiver, der ligger til grund for forskningen. Dette har til formål at skabe et perspektiv, der tager højde for de forskellige kritikker og således skabe en mere adækvat version af lejrperspektivet. Som et nyt element til indvandrerforskningen vil jeg nemlig genanalysere den i forhold til Paul Gilroys teori om *camps*, eller lejre, som jeg finder anvendelig i forhold til at belyse forskellige etniske grænsedragninger i nutidens Danmark. Hertil skal det også nævnes, at hele denne genanalyserende del af specialet rent stilistisk vil antage en essayistisk form, da jeg vurderer den til at være mest hensigtsmæssig i forhold til at præsentere eksisterende forskning samtidigt med, at jeg foretager en genanalyse af denne ud fra Gilroys teori om lejre, men også fordi, at Gilroy selv anvender en essayistisk skrivemåde. På den måde er det min hensigt at holde mig tro mod denne måde at fremstille forskning på. Dog vil jeg starte med et mere klassisk teoretisk afsnit om Gilroys teori om forskellige lejre, og hvorledes man kan forstå forholdet mellem race, kultur og nation.

3.1 Paul Gilroys teori om lejre

Den rationelle irrationalitet

Ifølge Gilroy er der en tæt forbindelse mellem race og moderniteten. Den måde vi forstår race på i dag eksisterede ikke før det 19. århundrede, mener Gilroy. Der er ikke noget selvfølgeligt ved den forskel, som race skaber. Det er en social konstruktion, som først kom på banen i løbet af moderniseringens historiske proces (Gilroy 2000:57). Det var en proces, der racialiserede forskellige nationer, hvilket resulterede i, at nogle racer ikke alene var forskellige fra andre, men også blev ekskluderet fra det nationale fællesskab. Det skete ud fra en racialiseret rationalitet, som betød, at mennesker ikke længere var en udifferentieret kollektivitet, men hierarkiseret ud fra en historisk defineret opfattelse af et autentisk folk kontra folk, som ikke hører til (Gilroy 2000:64). Racebegrebet gav en fundamental forståelse af et naturligt hierarki, og på den måde blev rationaliteten racialiseret - en rationalitet Gilroy også kalder for den *rationelle irrationalitet*, som gør, at fokuset hele tiden rettes mod racielogiske og nationalistiske linjer (Gilroy 2004:9). De nationalstater, der blev resultatet af denne historiske proces, kalder Gilroy for *lejre*. Det er biokulturelle fællesskaber, der har en klar definition på, hvem der tilhører fællesskabet, og hvem der ikke gør. Ved at betegne disse nationer som lejre fremhæver Gilroy (2000:68) deres stedsbundne, hierarkiske og militaristiske kvaliteter – lad os undersøge dem nærmere.

Den nye racisme og lejrtenkningen

Som en nært beslægtet allieret til lejrtenkningen står, i den nuværende epoke, den nye racisme. Den nye racisme adskiller sig fra den traditionelle racisme ved, at den, i stedet for at differentiere mennesker ud fra biologiske træk, ser på kultur som den differentieringsmarkør, der adskiller befolkningsgrupper. Det er således også den nye racisme og dens fokus på kultur, nationalitet og civilisationer, der er med til at karakterisere nutidens nationalstater som lejre¹.

¹ Hertil skal det siges, at Gilroy i *Between Camps* er meget eksplicit om, at den nye racismes æra er forbi (Gilroy 2000:34). Han mener, at vi igen er begyndt at kode kulturelle og sociale forskelle i en biologisk diskurs. Det vil sige, at vi er vendt tilbage til biologien, ligesom i den traditionelle racisme, men dette er et nyt racielogisk regime, som fokuserer på gener i stedet for kranie størrelser og næselængder. Denne tilbagevenden til biologien undrede den danske kultursociolog, Flemming Røggilds, sig over, da han spurgte Gilroy, om han virkelig mener, at den nye racisme æra er forbi. I denne sammenhæng er Gilroy mindre bombastisk og forklarer, at hvor kultur og biologi tidligere arbejdede sammen således, at man kunne sige, at kultur er noget man nedarver, så ser han nu en tendens til, at det f.eks. i sport er blevet legalt at tale om genetiske forskelle mellem racer. Genetisk forskel er nemmere at forstå, end komplekse kulturelle forskelle. Dog siger han også, at den kulturalistiske diskurs stadig dominerer dele af den offentlige debat, specielt efter 11. september 2001 (Gilroy in Røggilds 2002b:57). På den måde afviser han ikke den nye racismes betydning i dag.

Et af de mest centrale træk ved den nye racisme er homogeniseringen af den nationale befolkning. Autentiske og historiske nationer opfattes som udstoppet med én bestemt kultur. På den måde bliver udefrakommende fremmede beboere til en trussel mod den nationale homogenitet. ”De andre” ses ikke som mindre værd end ”værterne”, men de er det forkerte sted. De er *out of place*. Man skal holde sig til sin egen slags, og mytiske versioner af kulturel homogenitet og historie er med til at rationalisere hvem, der har den rette nationale identitet (Gilroy 2000:32). Det er disse forskellige former for nationalisme, og de nationale tilhørsforhold, som de repræsenterer, der eksemplificerer lejr-tænkningen med dens distinkte koder og regler og kollektive solidaritetsformer. Det vil sige, at lejr-tænkningen repræsenterer en fælles forståelse af forholdet mellem ”vi” og ”dem”, venner og fjender, kultur og natur, og hvad der ellers hører med til et fælles nationalt tilhørsforhold. Dette ”vi-dem” forhold viser sig også politisk, hvor det hele koges ned til forholdet mellem venner og fjender. Dette er med til at militarisere borgerne i en sådan grad, at statsborgerskabet bliver til en slags soldat-titel – man vil forsvare sin nationale lejr (Gilroy 2000:82). Fronterne er således trukket hårdt op i lejren, og dette er nødvendigt i en tid, hvor tilværelsen bliver mere og mere global, og der dermed bliver mindre afstand mellem mennesker. Dette forårsager det, som Gilroy (2004:72), med hjælp fra Freud, kalder *de små forskelles narcissisme*. Dette betyder, at selv de mindste kulturelle forskelle gøres til uoverkommelige differentieringsmarkører. På den måde bliver kultur til en ejendom med forbindelse til en bestemt gruppes historie og traditioner, og således risikerer man at normalisere og naturalisere had ud fra ideen om, at man bare skal lade være med at blande kulturer (Gilroy 2000:24-27). Det er netop dette renhedsideal, der karakteriserer lejr-mentaliteten, som opfatter indvandringen af sorte, muslimer og andre som en invasion, der gør nationens (sociale)krop syg. Fortiden bliver set som noget helligt og autentisk, som ikke tåler at blive forurenede af udefrakommende kulturelle strømninger. Dette sker ud fra en ide om absolutte kulturelle identiteter, eller *etnisk absolutisme*, som handler om, at forskellige kulturer er afgrænsende, inkommensurable enheder². Der hersker kort sagt en *fantasy of frozen cultures*, som stopper den kulturelle udvikling (Gilroy 2000:13,83-84).

Når kulturen fastfryses og bliver gjort til ejendom, er det nærliggende at karakterisere den nye racismes og lejr-tænkningens forståelse af kultur som essentialistisk. Identiteten opfattes i dag som

² Nogle kulturer fremstilles dog som mere uforenelige end andre. Indvandrere fra vestlige lande kan, indenfor den gældende diskursive logik, godt indgå i andre vestlige lejre, f.eks. den danske lejr. På den måde fremstilles det måske mere som kontinuummer end lukkede kulturelle enheder. I den forbindelse er det vigtigt at nævne, at Gilroy, som en ny udvikling, ser tendenser til, at debatten er blevet mere civilisatorisk end kulturel, hvor man, i stedet for kulturelle sammenstød, taler om civilisationernes sammenstød. Dette diskuteres nærmere i afsnittet *Teorier om racisme uden race*.

en spontan eller automatisk konsekvens af kulturen. På den måde er identiteten ikke noget, der skabes i en løbende proces, men noget mytisk og genetisk som man ejer i stedet for at udvikle. Lejrens identitetsopfattelse afslører et indre behov for mekanisk solidaritet, hvor man kun kan være sammen med mennesker, der ligner en selv (Gilroy 2000:100-104). Denne higen efter ensbed, renhed og homogenitet står i modsætning til positionen mellem forskellige lejre, som Gilroy finder mere givende.

At stå mellem forskellige lejre

I stedet for at være en del af en af disse nationalstatslejre, mener Gilroy, at det er mere fordelagtigt at indtage en position mellem forskellige lejre. Det kan give en forståelse af kultur som noget skiftende, dynamisk og åbent. Der ligger således noget antiautoritært i positionen mellem lejre, som kan fungere som katalysator for en dissident bevidsthed, der ikke på samme måde ser kultur som noget absolut og nationalitet som noget fasttømret, men i stedet åbner op for en mere translokal og kosmopolitisk bevidsthed (Gilroy 2000: 84).

Diasporaen er et eksempel på en position mellem forskellige lejre. Diasporaen tilbyder et alternativ til den lejrtenkning, der binder kultur og krop sammen. Diasporabegrebet fokuserer på interkulturelle og transkulturelle processer. I stedet for at have frøene i jorden, har diasporaen frøene i posen (Gilroy 2000:125) – på den måde er fokus skiftet fra rødder til ruter. Diasporaen redefinerer herved ideen om kultur ved at anerkende menneskers bevægelser, hvilket betyder, at diasporaidentiteter ikke er essentielle, men kreoliserede, synkretiserede og hybridiserede (Gilroy 2000:129). Det resulterer i "urene" kulturformer, hvilket er lejrtenkningens fjende nummer et: "*To have mixed is to have been party to a great betrayal*" (Gilroy 2000:106). Lejrens homogenitet rummer ikke plads til hybride kulturformer og betragter derfor det at blande kulturer som forræderi mod nationalstatslejren.

Gilroy fokuserer mest på den sorte diaspora. Det er specielt i bogen, *The Black Atlantic*, at han beskriver, hvorledes de sorte kan udvikle en diasporaidentitet og dermed indtage en position mellem forskellige lejre. For Gilroy er Atlanterhavet en analyseenhed på den transnationale verden. Aktiviteten over Atlanterhavet i kolonitiden viser, at ideen om nationer som afgrænsede enheder er gammeldags. Der er transnationale aktiviteter, og der er identiteter, som er influeret af flere forskellige nationale ophav og kulturer. Derfor mener Gilroy, at man skal se kulturelle identiteter som hybrider i stedet for at se kulturer som inkommensurable. *The black Atlantic*, som Gilroy

kalder den sorte diaspora, kan netop defineres som lysten til at nedbryde de nationale strukturer og den partikulære nationalitet og etnicitets begrænsninger (Gilroy 1993:19). En af de primære begrænsninger, som den nye racisme rummer for de sorte, er muligheden for at se dem som handlende historiske subjekter, da de ikke tilskrives en aktiv rolle i udformningen og udviklingen af kulturen og historien i vestlige lande (Gilroy 1993:6)³. Med fokus på den hybride og skiftende forståelse af kultur ligger Gilroy således op til et antiessentialistisk menneskesyn og raceforståelse, som går imod den lejrmentalitet og etniske absolutisme, der synes at være den herskende populære forståelse af kultur, race og nationalitet (Gilroy 1993:31-32).

3.2 Teorier om racisme uden race

Før jeg går i gang med genanalysen af eksisterende dansk indvandrerforskning, er det relevant at se på, hvorfor og hvordan man kan sige, at den nye racisme faktisk er en form for racisme i og med, at den eksplicit fokuserer på kultur og ikke på en klassisk forståelse af race i biologisk forstand. Dette er også relevant i forhold til diskussionen af den danske forskning, da den i store træk omhandler problemer ved at differentiere mennesker ud fra kulturelle faktorer.

Ifølge Gilroy (2000:33) er det nye ved den nye racisme, at den har bragt de tidligere adskilte fænomener, natur og kultur, sammen i en ny syntese, nemlig biokulturalismen. Den nye racisme ser kulturen som noget, man ejer og dermed som den altoverskyggende differentieringsmarkør mellem mennesker, i samme grad som man i den traditionelle racisme så biologien som det, der adskilte mennesker i forskellige racer. Kulturen har indtaget biologiens rolle, og derfor kan man argumentere for, at dette syn på kultur er racistisk. På den måde kan man også sige, at den nye racisme er en racisme uden race, da det netop ikke er racen, der er i fokus, men kulturen. Det var Martin Barker, der i 1981 med udgivelsen af bogen, *The New Racism*, gav denne kulturelle differentieringsform navnet *den nye racisme*. De nye racister kan gemme sig bag kulturens mere legitime og uskyldige differentiering og sige, at de ikke er racister, da de netop ikke ser på raceforskelle, men på uforenelige kulturer. Derfor er der ikke langt fra at sige, at vi i dag har racisme uden race, til også at sige, at vi har racisme uden racister. Enhver racist med respekt for sig selv vil i dag ikke tilkendegive sig selv som racist, fordi de har den traditionelle racisme som referenceramme. Dette får den hollandske diskursanalytiker, Teun A. van Dijk (1993:81), til at sige, at benægtelsen af racisme er en lagervare, eller *stock in trade*, i den racistiske diskurs. Med

³ Gilroy kritiserer i denne forbindelse både højre- og venstrefløj for at se på de sorte, eller indvandrere, som enten problemer eller ofre. På den måde betragtes de ikke som subjekter, der er i stand til at træffe en række komplekse og historiske valg (Gilroy in Røgilds 1988:152,160).

henvisning til den ekstreme højrefløjs eksplicite og vulgære racisme som den eneste form for racisme, benægter aktører i den nyracistiske diskurs rutinemæssigt alle anklager om racisme (van Dijk 1993:8). I den traditionelle racisme var det nemt at udpege racisternes hierarkisering af mennesker på baggrund af biologiske træk. I dag er det blevet sværere at udpege racisterne, da de, som nævnt, ikke peger på hierarkiske forskelle mellem mennesker, at nogen er mere værd end andre, men at de i stedet påpeger, at bestemte grupper hører til bestemte steder.

Dette får antropologiprofessor, Verena Stolcke, til at sige, at det er et tab af analytisk præcision at kalde kulturelle udelukkelseslogikker for racisme. Det betyder ikke, at det er mindre alvorligt, men at det er noget andet – og som hun siger: *”to combat the beast we need to know what sort it is”* (Stolcke 1995:4). Ifølge Stolcke, er den store forskel på racisme og den nye kulturelle fundamentalisme, som hun kalder højrefløjens antiindvandringsretorik, den måde hvorpå de anskuer dem, der truer nationens sociale fred. Den kulturelle fundamentalisme legitimerer eksklusion, da den ser dem som fremmede - som nogen, der ikke hører til. Udover dette er der, ifølge Stolcke, en forestilling om, at mødet mellem forskellige kulturer er naturligt fjendtlige, da det ligger i den menneskelige natur at være etnocentrisk. Derfor skal forskellige kulturer, for deres egen skyld, holdes adskilte. Den gamle racisme ser derimod dem, der truer nationens sociale fred, som naturligt underordnede medlemmer af samfundet eller nationen. På den måde har racismen traditionelt legitimeret klasseforskelle, hvor det at underprivilegerede grupper indtager de laveste positioner i samfundet er blevet naturaliseret. Det er ikke eksklusion af det nationale fællesskab, men et naturligt hierarki i dette fællesskab, der karakteriserer den gamle racisme, mener Stolcke (1995:5). Hun mener, at det er vigtigt at opretholde den analytiske forskel mellem den kulturelle fundamentalisme og racismen, da det ikke kan siges at være de samme udelukkelsesmekanismer, der ligger bag. Den ene differentierer, mens den anden hierarkiserer.

Som modsvar til Stolckes kritik af brugen af begrebet ”racisme” om de kulturelle udelukkelsesmekanismer, mener Røgilds (2002a:103), med inspiration fra Birminghamskolens⁴ syn på racismens funktion, netop, at racismen er et fænomen, der opretholder forskellen mellem de, der er udenfor, og de der er indenfor fællesskabet. Annick Prieur (2002) nævner i denne forbindelse hudfarve som en vigtig markør på, hvem der kan tilhøre hvilke fællesskaber. Ifølge Prieur (2002:70)

⁴ ”Birminghamskolen” er det navn, der er blevet givet den tradition, der blev startet på Centre for Contemporary Cultural Studies med hovedsæde på University of Birmingham i 1970’erne og 1980’erne. Skolen er bl.a. kendt for studier af kultur, identitet og race, hvor en antiessentialistisk forståelse af etnisk identitet foretrækkes frem for dets etnisk absolutistiske modstykke (Jensen 2012:13). Paul Gilroy og Stuart Hall var centrale skikkelser hos Birminghamskolen i denne sammenhæng.

kan identificeringen med fællesskaber ikke ses uafhængigt af, hvordan andre kategoriserer en. Det vil sige, at etniske minoriteter med mørk hudfarve ikke vil blive kategoriseret som danske, selvom de selv identificerer sig som sådan, da kategorien ”dansker” indeholder et implicit kriterium om hvid hud. Race henviser her til etnicitet og hudfarve kobles til kultur, da f.eks. sorte ikke kan kategoriseres som tilhørende en hvid kultur som den danske. Der er altså ikke frit valg i forhold til hvilken kultur, man vil tilhøre, hvilket viser etniske kategoriers lukkethed (Prieur 2002:75). På den måde er det racisme, når et menneske reduceres til etniske kendetegn, og når kulturer ses som uforenelige og inkommensurable til det punkt, at man ser det som umuligt at leve side om side med den store kulturelle forskellighed. Gilroy mener, at der de senere år, specielt efter 11. september 2001, er sket en udvikling i den kulturelle racisme. Han mener, at der er tendenser til, at debatten er ved at tage en mere civilisatorisk karakter, hvor man taler om sammenstød mellem civilisationer, men at disse civilisationer stadig karakteriseres som lukkede og færdige kulturer, der skal bevares (Gilroy 2004:65) – på den måde beholder den nye udvikling dens nyracistiske karakter. Det ser dog ud til, at den civilisatoriske drejning har en mere hierarkisk karakter, end det tidligere syn på kulturer som uforenelige, men ligeværdige. Krigen mod terror har bl.a. været med til at genskabe forestillingen om Vesten mod resten, hvor Vestens syn på de andres civilisation har karakter af en *messianic civilizationism* (Gilroy 2004:67), som, med rødder i raceforståelsen fra kolonitiden, legitimerer demoniseringen af Sydens ”turbanklædte bombemænd” (Gilroy 2004:46). Vesten vil påføre dem vestlige standarder for civilisering ud fra en ide om, at Vesten har ret, og de tager fejl. Således er der tendenser til en mere hierarkisk forståelse af forskellen mellem mennesker – noget, der er med til at anskueliggøre, at nogle kulturer ses som mere uforenelige end andre. Men som nævnt tidligere, så har den nye racisme, ifølge Gilroy, stadig stor indflydelse i den offentlige diskurs i dag. Gilroy synes at kunne se både kulturhierarkiske og kulturrelativistiske tendenser i den offentlige diskurs, men alle tendenser, der ikke eksplicit referer til raceforskelle – og således kan man stadig tale om, at vi har racisme uden race.

3.4 Genanalyse af eksisterende dansk indvandrerforskning i lejrperspektivet

”Lejrperspektivet” er min betegnelse for Gilroys teori om lejre. Dette perspektiv vil jeg anvende til at genanalysere eksisterende dansk indvandrerforskning for at undersøge, hvorledes forskellige lejre er konstrueret i Danmark. I første del af nedenstående afsnit præsenteres ”den danske lejr”. Centralt i definitionen på den danske lejr er etableringen af indvandrerne som ”de andre”. Danskerne forstås

i relation til indvandrerne. På den måde vil der også være en beskrivelse af ”indvandrerlejren” indskrevet i beskrivelsen af den danske lejr, da det på mange måder er danskerne, der etablerer indvandrerlejren i deres tale om den. Sidste del består af en undersøgelse af hvem, der står mellem disse lejre, og hvordan denne position står i forhold til positionen indenfor lejrenes mure. Genanalysen er delt op i forskellige temaer, hvor de forskellige forskeres bidrag ville blive præsenteret. Det skal således ses som et tematisk mix af forskellige forfattere. Lejrperspektivet vil i sidste ende undergå en kritisk granskning, og der vil blive forsøgt skabt en mere adækvat version heraf, som tager højde for de kritikker, der eksisterer i forhold til perspektivets teoretiske grundlag. Der vil i genanalysen fortrinsvist være fokus på identitet, og hvilke konsekvenser de forskellige lejre har for muligheden for at skabe eller forhandle identitet både for etniske danskere og etniske minoriteter. Fokusset på identitet skyldes, at specialet netop omhandler mulighederne for identitetsdannelse i en lejrkontekst.

3.4.1 Den danske lejr og indvandrerlejren

Ligesom Gilroys beskrivelse af, hvorledes lejrtenkningen kan siges at hænge sammen med den nye racisme, med dens fokus på absolutte kulturelle forskelle, så er der i dele af den danske forskning også fokus på kulturens betydning i den moderne racisme (Hervik 1999b:120; Hervik 2004:247; Røgilds 2002a:102; Røgilds 1995:237; Schierup 1993:152; Wren 2001:143; Diken 1998:41; Andreassen 2007:236). I stedet for at beskrive hvorledes de forskellige forskere beskriver den nye racisme, hvilket i høj grad er i overensstemmelse med Gilroys beskrivelse, så vil jeg fokusere på, hvordan forskerne taler om kulturens betydning i en dansk sammenhæng, og hvorledes konstruktionen af et ”vi” har set ud indenfor Danmarks grænser.

3.4.1.1 Det danske ”vi” som det modsatte af ”dem”

Det er centralt i oprettelsen af et kollektivt ”vi”, at der er et ”dem”, som fungerer som fikspunkter, man kan adskille sig fra, siger ph.d. Bülent Diken (1998:41). Han mener, at danskheden, og dermed hvilke slags identitetskonstruktioner, der kan kaldes danske, opretholdes af indvandrerne, som bruges som fikspunkter på en række områder, således at en dansk identitet, i afstandstagen til disse fikspunkter, kan definere sig selv som det modsatte. Disse fikspunkter er for etniske danskere med til at skabe et afhængighedsforhold til ”de andre” - til dem man ikke kan lide. Dette paradoks omtaler Røgilds (2002a:106) også. Han betegner danskernes forhold til indvandrere som et hadkærlighedsforhold. På den ene side ser mange danskere indvandrerne som skyld i samfundets problemer. Det er dem, der kommer og voldtager vores kvinder, udnytter vores velfærdssystem og

forhindrer danskerne i at være et homogent folkefærd. Karen Wren (2001:147) mener netop, at den kulturelle racisme i Danmark er karakteriseret af en ide om, at Danmark er ved at blive overtaget af muslimer med deres anderledes kultur. Men på den anden side opretholdes danskheden netop af indvandrernes forskellighed. Uden den vil spørgsmålet om hvilke identitetsformer, der kan siges at være danske, være ubesvaret.

Det er derfor nødvendigt, at ”de andres” identitet og kultur fastfryses således, at der kan skabes en nemt genkendelig kategori, som kan kaldes ”indvandrer”, mener Diken (1998:133). Det er en strategi, der fjerner det uidentificerbare ved den fremmede gennem samme *fantasy of frozen cultures*-proces, som Gilroy (2000:13) taler om. I Danmark er medierne en central aktør i denne etablering af ”indvandrer” – og udfylder således en vigtig rolle i den danske lejrtenkning.

De danske mediers etablering af ”indvandrer” og ”danskeren”

Kun få danskere har kontakt med indvandrere, og derfor er det hovedsagligt gennem medierne, at de har deres viden om ”de andre” – indvandrerlejren (Andreassen 2007:14; Hervik 1999a:28). Et vigtigt bidrag til analysen af de danske mediers portrættering af indvandrere i Danmark er Rikke Andreassens *Der er et yndigt land*.

Det er gældende i stort set alle nyhedsindslag og i alle avisartikler, at det er etniske danskere, der taler om indvandrere. Ifølge Andreassen (2007:40) er det kun 20 % af de nyhedshistorier, der omhandler indvandrere, at der bruges indvandrere som kilder. Det vil sige, at det er journalister, nyhedsredaktører og forskellige eksperter, hvor langt størstedelen er hvide etniske danske mænd, der oftest får lov til at tale om indvandrere i stedet for indvandrerne selv. På den måde fastholdes indvandrerne som stumme objekter, hvorimod de hvide etniske danskere bliver handlende subjekter, der taler på objekternes vegne. Indvandrerne er nogle man taler om og ikke med - et synspunkt som Andreassen deler med sociolog Carl-Ulrik Schierup (1993:251), der ligeledes mener, at det er et problem, at indvandrerne ikke får lov til at repræsentere sig selv. Dette faktum bruger Diken (1998:105-106) til at sige, at etniske danskere besidder den symbolske magt, da de har magten til at definere virkeligheden. Dette skaber et misforhold i muligheden for identitetsskabelse, da etniske danskere ikke skal kæmpe med samme stereotype forestillinger som etniske minoriteter, der kan være nødsaget til, i forhold til deres identitet, at modbevise en række forestillinger om, hvem de er, eller måske kan være mere tilbøjelige til at indtage identiteter, som er givet dem på forhånd i kraft af stereotyperne.

Andreassen koncentrerer sig om forskellige områder inden for nyhedsmediedækningen, som alle, ved at fokusere på indvandrernes forskelligartede kultur, kommer til at sige noget om danskerne. Et af områderne hun fokuserer på, er debatten om undertrykte indvandrerkvinder og deres brug af tørklæde. De bliver fremstillet som én homogen gruppe, der lever et trist liv under patriarkalske forhold i en statisk kultur. Denne forestilling er, efter Andreassens (2007:29) opfattelse, blevet en stereotyp, som betragtes som sandhed blandt den etniske danske befolkning. Tørklædet ses som et eksempel på undertrykkelse i den muslimske kultur. Medierne fremstiller denne undertrykkelse som selvforskyldt. De kan jo bare tage deres tørklæde af. Andreassen (2007:99) kalder det *blame-the-victim* taktikken, hvor offeret selv er skyld i dets diskrimination. De kan jo bare blive som "os" – hvis ikke, er de selv ude om, at de bliver behandlet dårligere. Magtforholdet ligger i det faktum, at kvinderne, der bærer tørklæde, ikke selv får lov til at udtale sig om, hvorfor de går med det og dermed konstruere deres egen identitet og subjektivitet. Det gør dem til objekter, som der tales om og ikke med. På den måde overser man de frigørende egenskaber, som Andreassen argumenterer for, at tørklædet også kan have for f.eks. unge muslimske piger i deres omgang med etniske danske klassekammerater (Andreassen 2007:114-116). At tørklædet kan frigøre kvinder fra at blive betragtet som sexobjekter spiller ikke nogen rolle i medierne, som, med den etniske danske mand i centrum og kvindefrigørelsen på sidelinjen, ser det at tage tøj af som frigørelse og det at tage tøj på som undertrykkende. De få indvandrere, der får lov at give deres stemme tilkendende i debatten, er solstrålehistorier om fordanskede indvandrere, som har lagt deres anderledeshed på hylden og er blevet danske (Fadel, Hervik & Vestergaard 1999:202)⁵. På den måde kommer de til at bekræfte forestillingen om, at muslimske kvinder med tørklæde er undertrykte, og at etniske danske kvinder, der ikke bærer tørklæde, er frigjorte (Andreassen 2007:164). Dette giver et billede af, at der er visse identitetskonstruktioner, som indvandrere ikke tillades. Det er svært for indvandrerkvinder at få muligheden for at konstruere en identitet som nogen, der også er frigjorte. Det viser, at positionen mellem den ene og den anden yderlighed, altså mellem den undertrykte og den fordanskede indvandrer, ofte ikke anerkendes eller ikke ses som en reel identitetsmulighed. Gentænker man

⁵ Fadel, Hervik og Vestergaard kommer i denne forbindelse til at ramme, hvad der kan betegnes som et grundlagsproblem i den multikulturalisme og antiessentialisme, som de alle kan siges at være fortalere for. De kritiserer solstrålehistoriernes holdning til forskellighed som et problem og kommer på den måde til at forherlige selv samme forskellighed. Forfatterne kommer til at problematisere det, at man forandrer sig og således ikke længere er "anderledes". Det ligger som normativ forudsætning, at man skal holde sig anderledes. På den måde bliver det til netop den kulturkonservatisme og essentialisme, som multikulturalisterne ellers opponerer imod. Forfatter og foredragsholder, Kenan Malik, kritiserer i denne forbindelse multikulturalismen for at se fastholdelsen af traditioner og kulturer som et socialt, politisk og moralsk gode, således at den individuelle handling eller *agency*, forhindres og bremses i den kulturelle autenticitets navn (Malik 2008:175-176). Hvis antiessentialismen skal tages alvorligt, så skal retten til at blive mere som majoriteten ses som ligeværdig med retten til at holde sig "anderledes".

dette ud fra Gilroys perspektiv, så kan det være lejrenes homogenisering af kulturerne, som ligger til grund for yderpunkterne. Homogenisering af etniske minoriteters kultur modsvarer af en lignende homogenisering af den danske kultur, bare med modsat fortegn. Danskerne beskrives som progressive og ligestillede (Andreassen 2007:45). Dette har rødder tilbage til kvindekampen, mener Wren (2001:147-48), og det har den konsekvens, at ideen om, at muslimske kvinder er undertrykte, er specielt stærk i Danmark. Hvis man ud fra Gilroys teori om lejre skal genanalysere Andreassens pointer, så er det sådanne stereotypificeringer og homogeniseringer, der er med til at konstituere lejrene. Det skaber en essentialistisk forståelse af kulturer. Ved at konstruere danskerne positivt som det modsatte af indvandrerne skabes en forestilling om, at danskerne er i besiddelse af én bestemt kultur, mens indvandrerne er i besiddelse af en anden kultur, som er modstridende den danske. Der er altså tale om kulturel absolutisme, som gør, at lejrene stilles op over for hinanden som to modsætninger. Det er med til at opretholde absolutte forskelle mellem lejrene – og opretholde ”vi-dem” forholdet.

Det Andreassen viser med sin grundige analyse, er, at nyheder ikke er neutrale, men identitetsskabende. Fremstillingen af ”indvandrerer” er konstitutiv for den danske identitet⁶, mens den ligeledes er begrænsende for indvandrernes mulighed for identitetsskabelse. Hun viser også, at den nationale identitet, som lejren er afhængig af, ikke er noget man kan eje, som den nye racismes sammenkobling af kultur og nation ellers er fortalere for, men at den i stedet er noget, der løbende bliver skabt af bl.a. medierne (Andreassen 2007:238). På den måde kan man sige, at mediernes historier om indvandrere ikke handler om indvandrere, men om danskere og deres forhold til forskellighed (Fadel, Hervik & Vestergaard 1999:200).

⁶ Konstruktionen af stereotyperne om danskere og indvandrere, som Andreassen beskriver, ligger sig op af den postkoloniale forståelse af førstehed og andenhed, og af hvordan andenheden er konstituerende for førsteheden. I denne forbindelse er det relevant at anvende begrebet ”othering”, da det netop betyder, at man ved at konstituere nogen som ”de andre”, konstituerer sig selv. Andengørelsen befæster og validerer selvet. Sune Qvotrup Jensen (2011:63) beskriver netop de danske mediers beskrivelser af unge indvandrerdrøge som voldelige og hyper-seksuelle som en othering, hvor danskheden opfattes som det civiliserede modstykke. Othering indebærer, at underordnede mennesker tilbydes en identitet som ”de andre” i diskursen. Det er majoriteten, altså førsteheden, der har magten til at konstruere ”de andre”, andenheden, som underordnede. På den måde bekræfter de diskursive processer på den ene side de magtfuldes overlegenhed og former på den anden side de underordnedes identitet (Jensen 2011:65). Gayatri Chakravorty Spivak var den første til at bruge othering-begrebet. Hun identificerede i artiklen *The Rani of Sirmur* forskellige former for othering foretaget af den engelske kolonimagt i Indien, hvor inderne bl.a. konstrueres som barbariske og brutale – og englænderne derved fremstilles som det modsatte, nemlig civiliserede og moderne. (Spivak 1985:254-256).

3.4.1.2 Politikkerne og den danske homogenitet

”Two fishermen on the ice in the fjord spied something. One said, ‘Is it a person [minnisk]?’ ‘No,’ said the other. ‘It’s a Morsingbo!’” (Jenkins 2011:65).

Som denne vittighed viser, så er danskerne måske ikke så homogene, som medierne fremstiller dem. Sociologiprofessor Richard Jenkins bosatte sig ca. et år i Skive for at finde ud af, hvad danskheden og dansk identitet består af. Dette har ført til en interessant etnografisk indføring i hverdagen i Skive. Som fiskernes samtale viser, så er der lokale forskelle på etniske danskere, som også kan betegnes som et ”vi-dem” forhold. Jenkins reducerer ikke ideen om etnicitet til ”de andre”, men taler i stedet om en regional etnicitet, hvor etnificeringen af andre, og en selv, foregår helt ned på lokalniveau (Jenkins 2011:80). Han viser altså, at den forestillede danske homogenitet måske ikke svarer til virkelighedens realiteter. Dette illustrerer han også med det anstrengte forhold mellem jyder og københavnere (Jenkins 2011:61). Jenkins pointerer hermed, at den danske kulturelle nationale identitet ikke eksisterer i virkeligheden, men stadigvæk anerkender han, at danskerne som gruppe ikke kun er noget forestillet. Grupper er *”imagined but not imaginary”* (Jenkins 2011:224). Med dette mener Jenkins, at danskerne eksisterer som en gruppe, selvom den er konstrueret. Hvis man gentænker dette ud fra Gilroys ideer, så kan man sige, at lejrenes forestillede homogenitet muligvis er mere skrøbelig end først antaget. Geninvesteringen i den nationale identitet overskygger imidlertid denne skrøbelighed og opretholder dermed en ide om, hvem der hører til i lejrenes biokulturelle fællesskaber. Et sted denne geninvestering forekommer, er i folkeskolen.

Folkeskolen – homogeniserer og splitter

En vigtig institution i opretholdelsen af den nationale identitet er folkeskolen. Folkeskolen er et arnested for den danske kulturarv og dermed for dannelsen af en kulturel homogen befolkning – et centralt element i lejrtenkningen. Folkeskolen er styret af et lighedsprincip om, at alle skal behandles ens. Problemet er, at der i dette lighedsprincip også ligger et krav om ensartethed. Der hersker en ide om, at alle elever i klasseværelset skal være ens. De skal have samme mentalitet, mener flere etniske danske forældre ifølge antropolog Louise Victoria Johansen (Johansen 1999:165). Hele ideen om dannelse, som gennemsyrrer folkeskolen, er paradoksalt i og med, at den på den ene side handler om at danne unikke individer, mens man på den anden side ikke må skille sig ud fra gruppen. Fællesskabet skal opretholdes, hvilket giver *en meget smal sti at gå på* (Gilliam 2009:434). Der er et pres på, at man skal tilpasse sig, mener Jenkins (2011:201). Dette pres kommer bl.a. fra inkorporeringen af det, der defineres som danske kulturelle værdier i folkeskolen. Det er

med til at gøre følsomheden overfor det ikke-danske stor. I 1994 kom der en ny skolelov om, at eleverne skulle lære dansk kultur. Man anså de unge danskere som nogen, der havde tabt deres danskhed, og derfor blev det anset for nødvendigt at dyrke de danske rødder på ny. Den nye lov kom også på baggrund af, at der var begyndt at komme indvandrere i klasseværelserne, og at det derfor opfattedes som nødvendigt at værne om det danske, mener Jenkins (2011:203-204). Hvis man genanalyserer dette i lejrperspektivet, så kan man sige, at det er et eksempel på, at den danske lejr indskrænker både etniske danskeres og etniske minoriteters identitetsmuligheder. Der bliver udstukket en meget smal sti at gå på, hvilket har til hensigt at guide identitetsskabelsen i én bestemt retning. Dette betyder også, at etniske minoriteter må træde ind på den smalle identitetssti og udvikle en dansk identitet frem for at dyrke deres forældres kulturer eller andre kulturelle strømninger, hvis de skal accepteres som danskere. I nyere tid er denne bekymring for danskheden kun blevet større. Som et værn mod indflydelse udefra, og som en investering i den kulturelle homogenitet, indførte regeringen i 2004 en kulturkanon, som blev anbefalet læsning i folkeskolerne. Selv de mindste fik en børnekanon (Jenkins 2011:211). Danskheden og udviklingen af identiteter, der stemmer overens med den forestillede homogenitet i den danske lejr, spiller således en stor rolle i folkeskolen, hvilket gør, at etniske minoriteter ses som en trussel, hvis de ikke udviser nok danskhed. Deres usynliggørelse skal begynde allerede i folkeskolen, hvor de skal lægge kulturelle markører og skikke fra sig og blive danske (Johansen 1999:158)⁷. På den måde arbejder folkeskolen med en meget snæver definition på kulturel identitet, da den kun inkluderer bestemte aspekter af danskheden. Den nyere danske historie, hvor Danmark er blevet et flerkulturelt samfund, inkorporeres ikke. Den kulturelle pluralitet overses, hvilket kan ses som et eksempel på at etablere et homogent Danmark – og opretholde en dansk lejr. Dette skaber en yderligere afstand mellem det danske og ”det andet”, mener Johansen (1999:137-138).

Denne afstand afspejler sig også i flere skolers etniske sammensætning. I nogle skoler kan der være 7 % tosprogede elever, mens der i naboskolen kan være 75 % tosprogede elever (Johansen 1999:139). Dette kan bl.a. skyldes byernes opdeling, da det mest er et storbyfænomen. Men under alle omstændigheder kan det være med til at skabe en forestilling blandt forældre om ”hvide” og ”sorte” skoler (Johansen 1999:145). En genanalyse af dette fænomen i Gilroys optik vil således

⁷ Ligesom Fadel, Hervik og Vestergaard gjorde tidligere, synes Johansen også at kritisere det at man forandrer sig. Når indvandrere ”fordansker” sig, synes det i multikulturalisternes verden at være tegn på undertrykkelse fra majoriteten. Multikulturalismen indeholder på den måde en hvis form for essentialisme i forhold til minoriteter, som helst skal forblive minoriteter og bærer af en autentisk kultur. Det er, som nævnt, problematisk, da multikulturalisterne på den måde kommer til at træde i samme essentialisme-fælde, som de netop opponerer i mod.

betyde, at skolerne er med til at fremme forestillingen om to forskellige lejre. Skolerne bliver et arnested for opfattelsen af ”dem” vs. ”os”. Dette kan ligeledes have konsekvenser for mulighederne for at skabe identitet for både etniske minoriteter og etniske danskere. Identitetskonstruktioner, der hverken lader sig placere i den ene eller anden lejr, vil muligvis have sværere vilkår, da interaktionen på tværs af lejrene mindskes i og med, at skolerne har forskellige etniske sammensætninger.

Folkeskolens insisteren på, hvad der defineres som dansk kultur, har nogle ekskluderende konsekvenser for dem, der konstrueres som stående udenfor kulturen. Det samme har politikernes geninvestering i en danskhed, der er forankret i fortiden i frygt for den flerkulturelle nutid.

Fra politik til hverdagsracisme

Den samme frygt for tabet af danskheden, som ligger bag de nyere skolelove og kulturkanonen, kan, ifølge Hervik, Wren og Røgilds, genfindes hos politikeres håndtering af den moralske panik om, at indvandrerne er ved at overtage Danmark, som medierne også har været med til at skabe. Grundlaget for den normalisering af indvandrerkritikken, som man finder i dag, blev, ifølge Wren (2001:155), skabt af Den Danske Forening med Søren Krarup i spidsen, Fremskridtspartiet og senere Dansk Folkeparti. De har, ifølge Hervik (1999b:126), *”forstået at udnytte den moralske panik, der skriger på en politik, der reelt eller symbolsk genopretter den moralske tryghed”*. Dette gør de, ifølge Hervik (1999b:128), ved at opretholde forskellen mellem ”dem” og ”os” og mellem den offentlige tolerance og almindelige menneskers erfaringer med den kulturelle pluralitets problemer. Således genskaber det en form for orden i et flerkulturelt samfund, der ses som begyndelsen til enden på det ægte danske. Hvis man gentænker dette ud fra lejrperspektivet, kan man således sige, at disse politikere, ved at genoprette den moralske tryghed, også opretholder forestillingen om en homogen lejr, der er under pres fra udefrakommende, der ønsker at ødelægge denne homogenitet. Røgilds argumenterer i denne forbindelse for, at et parti som Dansk Folkeparti kan kaldes for nyracistisk, da det har været medvirkende til *”at piske en indvandrerfjendsk stemning op i den danske befolkning ved at fremstille forholdet mellem majoritet og minoritet på en så rigid måde, at der er tale om en relation mellem ”os og dem””* (Røgilds 2002a:105)⁸. På den

⁸ I forhold til politikernes udnyttelse af den moralske panik og deres piske en stemning op mellem majoritets- og minoritetsbefolkningen er det relevant at diskutere, om der er tale om en decideret konspiration, hvor politikerne aktivt går ind og hverver nye medlemmer til deres parti på baggrund af frygten for indvandrere, eller om politikerne deler denne frygt og faktisk mener, at indvandrerne er ved at overtage Danmark. Kort sagt om nyracismen er noget, der med vilje skabes eller om den faktisk erfares eller opfattes som virkelig. Hervik (1999b:126-129) synes at mene, at

måde kan de siges at være eksponent for den lejr-mentalitet, som Gilroy taler om, der netop opfatter indvandringen af ”de andre” som en trussel. De må godt komme som gæster, men de skal rejse hjem til sig selv igen. Det er vigtigt at skelne mellem Danmark som et hjem og Danmark som et hotel, siger Søren Krarup (Wren 2001:154). På den måde konstrueres ideen om Danmark for danskere. Hervik (2004:256) mener, at Danmark som et hjem, og det dermed forbundne vært-gæst forhold, er den kulturelle model, som danskernes virkelighedsopfattelse er konstrueret ud fra. Denne tanke om hjem gør det klart, at ”de” har et andet hjem end ”vi” har. Dette er første skridt på vejen til at skabe en legitim base for national og social eksklusion. Indvandrerne hører ikke til i danskernes hjem, de er *out of place*, som Gilroy også siger. Hvis de endelig skal være i landet, må de følge værtens befalinger om at gøre sig usynlig ved bl.a. at neutralisere de kulturelle markører, som f.eks. tørklædet (Hervik 2004:259). Gentænkes denne kulturelle model ud fra Gilroys teori om lejre, betyder det, at der ikke er plads til kulturer, som strider i mod den etablerede kultur i den nationale homogene lejr. Hvis indvandrere ikke ser sig selv som gæst og ikke usynliggør kulturelle markører, ses det som en provokation. De skal forstå, at de enten må blive danske eller forsvinde, hvis ikke, er de selv skyld i deres problemer. Der er således ikke plads til identitetskonstruktioner, der ikke lader sig assimilere fuldt ud.

Vejen fra analysen af de danske politikere til analysen af danskernes virkelighedsopfattelse går således fra politik til hverdagsracisme. Den politiske retorik er med til at forstærke forestillingen om to forskellige lejre i Danmark. Denne forestilling finder ligeledes grobund på boligområdet.

Boligghettoer

En af de forskere, der har fokuseret på boligghettoer, er Bülent Diken. Han har lavet en analyse af Gellerup, et boligområde tæt ved Århus, som har en høj koncentration af indvandrerfamilier. Udefra ligner Gellerup en ø (Diken 1998:70). Gellerup er isoleret fra andre beboelsesområder, og er på mange måder et selvkørende samfund. Der er butikker, klubber, sportsaktiviteter, fritidsordninger og skoler. Man kan kort sagt leve hele sit liv uden at behøve at forlade området – og mange af

der er en grad af intentionalitet bag Dansk Folkepartis ageren, da de, som han beskriver, aktivt går ind og udnytter den moralske panik, der, efter deres mening, er blandt befolkningen – f.eks. ved at skrive til læserbrevsforfattere og tilbyde dem medlemskab i partiet. Men selvom Dansk Folkeparti er med til at piske en stemning op, som Røtgilds (2005:105) siger, så er det svært at skelne mellem hvilke intentioner, der ligger bag. Hvis de bevidst siger noget, som de ved, er forkert, så er der tale om en decideret konspiration eller manipulation. Hvis de derimod selv tror på det, de siger, så kan man ikke kalde det manipulation. Hervik er muligvis lidt for hurtigt ude, når han siger, at Dansk Folkeparti har forstået at *udnytte* den moralske panik. Hvis de deler panikken over indvandrernes overtagelse af Danmark, så er det upræcist at kalde det udnyttelse.

beboerne besøger sjældent andre områder som f.eks. Århus by. Der er fysisk afstand til andre områder og andre mennesker, men også en stor psykisk adskillelse. En af Dikens tyrkiske informanter beskriver vejen fra Gellerup til Århus som at køre gennem en lang mørk tunnel (Diken 1998:71). Hvis man genanalyserer dette ud fra Gilroy, kan man sige, at den lange mørke tunnel symboliserer en stor distance mellem den danske lejr og indvandrerlejren – mellem to forskellige verdener. Sådan er forestillingen om boligghettoer i den nyracistiske diskurs. Her ses boligghettoer som et konkret eksempel på, at Danmark har udviklet lejre, der er fysisk adskilte. Man er bange for at få ”de andre” for tæt på. Dette leder Diken til at sige, at Gellerups symbolske betydning er en af *berøringsangst*. I stedet for at interagere med hinanden reducerer berøringsangsten interaktionen til blikke. Etniske danskere ser på Gellerup ude fra, og tyrkerne i Gellerup, som Diken har fokuseret på, har heller ikke megen kontakt med danskerne. Dette forårsager, ligesom i medierne, en positionering af indvandrere som objekter (Diken 1998:72-74). Berøringsangsten er med til at opretholde både den danske lejr og indvandrerlejren, da den mindsker kontakten mellem de forskellige lejre, og derved opretholder en vis form for homogenitet – i hvert fald udadtil, da danskerne, som nævnt, ikke nødvendigvis er så homogene, som de ser ud til at være, og indvandrerne også oplever en opdeling af tyrkere, palæstinensere og afrikanere indadtil (Diken 1998:89). Dette kan også have konsekvenser for hvilke identiteter, der er mulige at skabe både for mennesker i ghettoområderne, men også for etniske danskere, der ikke interagerer med folk, der er anderledes end dem selv. Berøringsangsten kan mindske mulighederne for at skabe identiteter, der befinder sig et sted mellem lejrene, da kulturelle strømninger fra begge lejre holdes adskilte.

3.4.2 Adskillelse fra den danske lejr eller identificering med noget ”tredje”

Lejrtænkningen kan blive et selvforstærkende fænomen, da en udbredt reaktion på diskrimination og kravet om at blive så danske som muligt er, at indvandrerne vælger at blive så ikke-danske som muligt – forstået ud fra Gilroys optik sådan, at de trækker sig væk fra den danske lejr og investerer deres kræfter i styrkelsen, homogenisering og oprettelsen af deres egen lejr. På den måde avler den ene lejr nye lejre.

En sådan reaktion ligger, ifølge Diken (1998:153-154), bag konstruktionen af den tyrkiske identitet i Gellerup. Da tyrkerne kom til Århus oplevede de, at de blev reduceret til deres kultur. De blev ikke anerkendt udenfor kulturens sfære. Dette har tyrkerne taget til sig og har som svar på diskriminationen undergået en retraditionalisering, hvorigennem de har skabt en stabil tyrkisk identitet som svar på den ekskluderende danskhed. For tyrkerne er danskerne ”de fremmede” og

som alternativ til at interagere med disse fremmede konstruerer de deres eget tyrkiske ”hjem”. Diken (1998:116-117) henviser til Bourdieu og siger, at tyrkerne prøver at undgå at deltage i det sociale felts spil for på den måde at undergrave danskernes symbolske magt i dette felt. Dette gælder ikke kun førstegenerationen, men også dele af de unge etniske minoriteter har, som modsvar på diskriminationen og det identitetstab, der følger med, vendt sig mod ”hjemlandets” traditioner – ikke mindst islam. Schierup beskriver det således:

”Den fæstning, som Europa bygger i sit mørke hjerte, kan komme til at se sit eget spejlbillede vokse frem på det indre territorium, når indvandrerens børn bygger en borg, inden for hvis mure de forskanser sig i forsvar mod racisme og diskrimination” (Schierup 1993:226).

En genanalyse af dette ud fra Gilroys perspektiv vil sige, at den herskende europæiske lejr tænkningens etnisk absolutisme modsvarer med en tilsvarende etnisk absolutisme i den modsatte lejr. Gilroy kritiserer ikke kun en ”hvid” etnisk absolutisme, men også den ”sorte”, hvor man på samme måde lukker sig inde i en romantisk forståelse af en fælles fortid og fremtid og således lukker andre kulturelle og etniske påvirkninger ude. Forsvaret af den danske mono-kultur tvinger de unge etniske minoriteter til at erstatte én national identitet med en anden. Dette er med til at forhindre, at de udvikler transnationale identiteter, som kan overskride lejrens grænser – identiteter, som ligger latent hos indvandrerne, som vi skal se i næste afsnit, men som det er vanskeligt at identificere sig med (Diken 1998:144). Lejrkonstruktionerne er således med til at begrænse etniske minoritetsunges identitetsmuligheder. Den etniske absolutisme på begge sider af kulturlinjen gør det svært for dem at opnå den status som mangfoldighedens entreprenører, som Røgilds (1995:167) mener, de fortjener. Unge etniske minoriteter er de sorte i Danmark. De er lavest placeret i uddannelsessystemet, de bor i de mest ghettoagtige områder og har de dårligste jobs. Det er denne perifere placering af ”dem”, der gør, at Schierup (1993:240) mener, at ”vi” har koloniseret de etniske minoriteter. Men denne position på samfundets margin er ikke kun ekskluderende, det er også en position af magt og kritik. Det er en åben position, hvor man kan opbygge modstands- og fornyelsesfællesskaber, som går på tværs af lejrene (Diken 1998:4). For at frigøre sig fra den begrænsende etniske absolutisme og dermed optø de frosne kulturer, må de koloniserede frigøre sig fra deres nedvurderende selvbillede (Schierup 1993:240). Det er nødvendigt at betragte det at have erfaring med flere kulturer som en resurse. Etniske minoritetsunge har, ifølge Røgilds (1995:246), mulighed for at udvikle diasporaidentiteter, som overskrider de nationale grænser. Derfor mener

han, at nedbrydningen og genopdagelsen af etniciteten skal i centrum for analyser af det grænseland, som de unge er ved at udforske. Røgilds interesse for grænselandet mellem lejrene bygger på en ide om, at unge etniske danskere og unge etniske minoriteter er ved at bygge en bro mellem sig. Ligesom Gilroy, finder Røgilds denne position mellem lejrene frugtbar, da den skifter fokus fra kultur og identitet som essens til kultur og identitet som noget flydende, hvilket åbner op for mulighederne for at skabe identitet og for kulturens dynamiske udvikling.

3.4.3 At stå mellem lejrene – når to kulturer mødes, opstår en tredje

Røgilds (1995:240) mener, at der er ansatser til nye fællesskaber, som bygger på en form for etnisk bricolage, hvor forskellige kulturelle symboler blandes således, at det er forhandlingen om de forskellige kulturelle elementer, der er i fokus frem for kulturens essens. Det er i denne forhandling, at man finder frem til, hvem man er. Hvis man genanalyserer dette ud fra lejrperspektivet, så kan man sige, at disse nye fællesskaber er den etniske absolutismes modsvar, da de bryder med forestillingen om afgrænsede kulturelle enheder og identiteter. Disse ”urene” kultur- og identitetsformer er, som Gilroy siger, lejrtenkningens fjende nummer et. De er trusler mod ordenen (Diken 1998:126), og derfor er reaktionerne ofte stærke, når de konkrete kulturelle blandinger sker, da det, som Gilroy siger, kan tolkes som forræderi mod lejren. I Iben Munk Bertelsen og Camilla Tryk Augustasens speciale om etniske danskeres konversion til islam forklarer konvertitterne, at dette forestillede forræderi kan udmønte sig i korporlig vold som at blive sparket, spyttet på og få revet tørklædet af (Bertelsen & Augustasen 2010:57). Det er således et eksempel på, at der er visse identitetsformer, som ikke kan accepteres af repræsentanter for lejrenes faste rammer. Et af de steder, hvor interaktionen mellem unge fra de forskellige lejre sker, er i mødet mellem unge etniske minoritetsdrengene og etniske danske piger. Røgilds (1995) har, i jagten på broen mellem unge etniske minoriteter og etniske danskere, besøgt flere ungdomsklubber i københavnsområdet. Her sker det ofte, at unge etniske danske piger og indvandrerdrengene finder sammen som kærestere. Gentænkes dette i lejrperspektivet, kan man sige, at ungdomsklubberne bliver en konkret manifestation på rummet mellem lejrene. De er med til at facilitere interaktionen på tværs af lejrene og således skabelsen af mere hybridiserede identitetsformer. Men de etniske danske piger møder stor modstand både hjemmefra, hvor forældrene, på baggrund af deres stereotype billeder af indvandrere fra bl.a. medierne, helst ikke ser, at deres døtre er kærestere med nogen fra den anden lejr, og fra de unge etniske danske drenge, som kalder dem ”tyrker-ludere” og ”landsforrædere” (Røgilds 1995:225). Sociolog Nira Yuval-Davis argumenterer for, at kvinden symboliserer nationen, da det er kvinden, der føder børn og på den måde sikrer nationens overlevelse. Kvinderne

er bærere af fællesskabet (Yuval-Davis 1997:26). De danske pigers kæresteforhold til etniske minoritetsdrengene kan på den måde ses som et fysisk og symbolsk angreb på den danske lejr. Ved at interagere med etniske minoritetsdrengene kan de danske piger være med til at forme en fremtid, hvor lejrenes grænser er mindre klare og mere flydende – hvilket er et direkte angreb på den nuværende lejrtenkning. Så når de unge etniske danske piger betegnes som ”landsforrædere”, kan det derfor tolkes som et eksempel på, at lejrtenkningen er der latent, og at den bliver aktualiseret i nødstilfælde. Ligeledes kan man, ved at gentænke dette i Gilroys lejrperspektiv, sige, at positionen mellem lejrene, og de dermed forbundne blandede kulturformer, er mindre tilgængelig for piger, end det er for drenge, da piger bliver set som lejrenes konkrete grænser. Dette gælder også etnisk minoritetssammenhænge, hvor piger ofte ses som dem, der skal bære kulturen videre og som derfor helst skal giftes med en mand fra egen kultur. Der kan således være nogle identitetskonstruktioner, som det er sværere for piger at skabe, end det er for drenge.

På trods af lejrtenkningens forankring hos både etniske danskere og etniske minoriteter så er der eksempler på, at ungdommen i dag nægter at reproducere den ukritiske flokmentalitet, som deres forældre har stået for. Dette ses f.eks. ved etniske danske pigers interaktion med etniske minoritetsdrengene, og det ses ved den afstandstagen, som mange unge etniske minoriteter foretager i forhold til deres forældres traditionelle syn på kultur. Kravet om, at f.eks. tyrkerne skal bibeholde deres tyrkiske identitet, virker som en hæmsko for unge tyrkeres mulighed for at skabe identitet. Dette er noget, som Røgilds (1995) erfarer i flere af sine interviews. Unge etniske minoriteter oplever at have to identiteter. Én når de er hjemme hos deres familie, og en anden, når de går ud af døren. Når de går ud af døren, er det ikke en ”dansk” identitet, de påtager sig. Det er noget *tredje*. I byen og i ungdomsklubben oplever de et fristed, hvor der skabes mulighed for at leve med den kulturelle forskellighed, som de forskellige nationaliteter i byen og i klubben giver anledning til. I mødet med forskellige kulturer og nationaliteter forhandler de unge om, hvad der kan bruges af den oprindelige kultur på rejsen til der, hvor de er på vej hen - den nye identitet og kulturforståelse. Ved at gentænke dette ud fra lejrperspektivet kan man sige, at de hverken er en del af indvandrerlejren eller den danske lejr. De står mellem de to lejre. Denne position kendetegnes netop ved disse forhandlinger om kulturelle rødder og ruter. Det er i position mellem lejrene, at kulturerne mødes, og i mødet mellem to kulturer opstår en tredje, som Røgilds (1995:158) siger. Eksempler på den kulturelle hybridisering kan ses i sproget, hvor dansk og tyrkisk blandes sammen hos både unge etniske danskere og tyrkere (Røgilds 1995:125). Faktisk beskriver Diken (1998:141-143) den tyrkiske kultur i Gellerup som en både/og-kultur. Dette kan ses hos pigerne, som går med vestlige

jeans og muslimsk tørklæde. De har således brudt lejrenes faste identitetsformer og har skabt en identitet, som har elementer fra begge lejre. Mulighederne for at skabe identitet er altså mere åben i positionen mellem lejrene. Et andet konkret eksempel på hybride kulturformer kan findes hos tyrkisk ejede pizzeriaer. De laver ofte pizzaer, som er en blanding af den italienske pizza og den tyrkiske ”pide”. Det er hverken det ene eller det andet. Det er et tredje produkt, som udspringer af en interkulturel bevægelse. Det er et produkt af ”berøring”. Der er således tendenser til, at den berøringsangst, der er mellem kulturerne, er ved at ændre sig. Berøringen kan foregå mange steder. Et af dem er skolen. Selvom det er den danske kultur, der, som beskrevet tidligere, gør sig gældende i undervisningen, så er det også et sted, hvor kulturelle forskelle mødes, da flere klasser er kulturelt mangfoldige. Her oplever man kulturforskellene i stedet for kun at tale om dem (Røgilds 1995:234). Her bliver blikke erstattet af interaktion. Dette får Jenkins (2011:269) til at beskrive de lokale skoler som ”crossroads”, hvor de to lejre mødes. Ved at genanalysere dette ud fra lejrperspektivet, kan man sige, at skolen både kan arbejde for en forstærkelse af lejrens mure, som beskrevet tidligere, men den kan også via forskellige projekter, der ikke lader sig diktere af politikernes frygt for den tabte danskhed, være med til at få lejrene til at mødes og således skabe konkrete eksempler på rummet mellem lejrene – og derved skabe nye fællesskaber.

At leve med hjemløsheden som hjem

De nye fællesskaber skabes i rummet mellem lejrene. Det er i forhandlingerne om, hvor de kommer fra, og hvor de er på vej hen, der gør, at disse nye blandingskulturer er med til at udhule det herskende integrationsparadigme. I stedet for at følge paradigmets imperativ om at blive dansk eller forsvinde så er der tegn på, at de unge etniske minoriteter i højere grad er ved at skabe en ny kultur og nye identiteter, som ikke er danske, men noget tredje. Schierup fortsætter efter beskrivelsen af den borg, som indvandrernes børn er ved at bygge som følge af den diskrimination, de møder, med følgende ord og beskriver på den måde et valg, som de unge står overfor mellem identifikation med nye hybride kulturer eller med lejrtænkningen:

”Men samtidens etniske identiteter blandt indvandrernes børn i Vesteuropa er imidlertid stadigvæk i hovedsagen udtryk for en åben og mangefacetteret søgen efter dialog og forankring i nuet gennem en overskridelse af påtvungne grænser” (Schierup 1993:226).

I og med, at den nye kultur, ifølge den præsenterede eksisterende forskning, skabes fra neden – på gadeplan, i ungdomsklubberne, i skolerne – så bryder det med fastholdelsen af indvandrerne som passive objekter. De unge indvandrere er, i konstruktionen af nye fællesskaber og identifikationsformer, ved at etablere sig selv som handlende historiske subjekter. De har deres egen stemme og bryder således ud af positionen som nogen, der udelukkende tales om og ikke med. I denne generobring af stemmen og konstruktionen af nye synkretistiske kultur- og identitetsformer kan der dog også ligge et element af forvirring og hjemløshed, som kan gøre, at man ikke vælger at identificere sig med den hybride identitet, men i stedet vender sig mod nationalismen, Tyrkiet som det ægte hjem, og fundamentalismen. Dette har været gældende for flere tyrkere, mener Diken (1998:156). Hvis man genanalyserer dette i forhold til lejrperspektivet, så er det et eksempel på, at man vender sig mod lejrenes etniske absolutisme i et forsøg på at finde holdepunkter i en forvirrende og kompleks verden. Identiteten skal selv skabes i positionen mellem lejrene, hvilket kan gøre det til en vanskeligere identificering end identificeringen med lejrenes faste rammer og forskrifter. Som svar på den vanskeligere identificering kan der tyes til *de små forskelles narcissisme*, hvor man i stedet for at se kulturelle forskelle som noget, der er berigende og som kan være med til at forme ens identitet, ser det som noget kontrasterende og uoverkommeligt. Dette skaber en identificering med lejrene og den etniske absolutisme. Gilroy (1993:188) kritiserer ikke kun den europæiske etniske absolutisme, men også f.eks. afrocentrismens etniske absolutisme for dens mål om tilbagevendelse til Afrika. ”Hjemland” er som begreb problematisk, hvilket f.eks. ses, når debatten går på om etniske minoriteter skal sendes ”hjem” efter de har begået ulovligheder i Danmark, selvom de er født i Danmark. Hvor er hjemmet? Det er svært at sige. Derfor mener Røgilds (1995:234), at man skal lære at leve med hjemløsheden som hjem. Dette gælder både de mange etniske danskere, som endnu ikke har indset, at det multikulturelle samfund er kommet for at blive, og at fastholdelsen af en ide om en kulturelt homogen befolkning er ude at trit med virkeligheden, og for de hjemlandssøgende indvandrere, som skal lære at fokusere på det sted, de er, i stedet for at romantisere om en tilbagevendelse til oprindelseslandet. Hjemløshed er et vilkår i den moderne verden. Identificeringen med de forskellige lejres forestillede homogenitet er det nemme svar på at undgå dette vilkår.

De unge etniske minoriteter vælger netop at agere på hjemløshedens vilkår, når de, i udviklingen af nye kulturer og skabelsen af blandede identitetsformer, forsøger at skabe et nyt hjemland sammen med unge fra andre etniske grupper. Samtidigt er de unge danskere ved at gøre op med forestillingen om, at det kun er ”de andre”, der har en etnicitet, i og med, at de også indgår i de

kulturelle blandingsformer, der udvikles i positionen mellem lejrene og således også bryder med forestillingen om ”rene” danske identiteter. På den måde sætter de unge spørgsmålstejn ved grænserne for, hvad der hører til under den nationale ejendom (Røgilds 1995:255-256). Gentænker man dette ud fra Gilroys teoriapparat, kan man sige, at de unge er i gang med et opgør med lejrteknikken og i gang med at udvikle såvel nye etniciteter som nye identiteter.

3.5 Et kritisk blik på kritikken

I dette afsnit vil jeg rejse en række kritikpunkter mod den kritik, som de forskellige præsenterede kulturanalytiske forskere har rettet mod den nye racisme og dens udøvere. Herunder vil der også blive rejst en kritik af det postkoloniale perspektiv og cultural studies traditionen, som flere af forskerne har som en del af deres teoretiske udgangspunkt, og som ligeledes er udgangspunktet for Gilroys teori om forskellige lejre. Det er min hensigt at lave en version af lejrperspektivet, der tager højde for de forskellige kritikker. Det vil sige en version, som ikke på en apriorisk måde anser majoriteten, altså etniske danskere, som skyld i problemerne og som samtidigt ser etniske minoriteter, der står mellem lejrene, som nogle, der både kan handle godt og dårligt, og som ligeledes undgår at heroisere dem. Det er udarbejdelsen af denne nye versionering af lejrperspektivet, der er kritikafsnittets hensigt, da det videre formål er at have en version af lejrperspektivet, som har en højere videnskabelig gyldighed i forhold til den videre anvendelse af perspektivet.

Er danskerne racister?

Dette afsnit er ment som en kritisk diskussion af implikationerne af den afstandtagen til kulturelle årsagsforklaringer, som ligger i den multikulturelle eller antiessentialistiske forskning som flere af de danske forskere, der har været præsenteret i denne del af specialet, kan siges at stå for.

Mehmet Ümit Necef har skrevet en interessant artikel om, hvem der i virkeligheden er bange for den kulturelle forskellighed. Han henviser bl.a. til Hervik, Andreassen og Diken og argumenterer for, at det er almindeligt i dansk indvandrerforskning at mene, at danskerne lider af skræk for indvandrernes kulturelle forskellighed (Necef 2009:52). Danskerne bliver fremstillet som nyracistiske. Necefs tese er imidlertid, at det er forskerne, der er bange for den kulturelle forskellighed. Det er forskerne, der i frygt for at komme til at virke essentialistiske, er bange for at italesætte de kulturelle forskelle, som Necef mener, faktisk er til stede. Enhver henvisning til kultur bliver betragtet som essentialisme i den danske forskning – f.eks. når Andreassen kritiserer

medierne for at fokusere på kultur som årsagsforklaring til voldtægter og dermed negligerer, at der faktisk kan være forskel på kvindesyn mellem kulturer. Det samme gælder hendes fokus på tørklædet som frigørende for muslimske kvinder, i stedet for en analyse af den kulturelle eller religiøse baggrund for at muslimske kvinder går med tørklæde. Tørklædet bliver ikke et tegn på kulturel forskel, men et værn mod danske mænds sexistiske blikke hos Andreassen. På den måde kan man kritisere Andreassen for at idealisere tørklædebrugen, i stedet for at analysere kulturelle årsager til at kvinder bærer det, som kan være mere undertrykkende.

Necef kritiserer også Diken for at tolke berøringsangsten som et udtryk for danskernes angst for tyrkernes kulturelle forskellighed. Diken kritiseres for at mene, at danskerne ekskluderer tyrkerne for at undgå at have social omgang med dem. Necef henviser til et konkret eksempel på berøringsangsten, nemlig i Århus' cafeliv, hvor tyrkerne, ifølge Diken, er uvelkomne gæster. Necef mener, at problemerne opstår, når tyrkerne bruger cafeerne som typiske tyrkiske te-huse, hvor mænd konverserer, ryger og spiller, og hvor kvinder ikke er velkomne. Sådanne steder findes ikke i Danmark, mener Necef, og det viser den kulturforskel, der er mellem danskere og tyrkere med arbejderklassebaggrund. I stedet for at analysere den kulturelle forskel og dens konsekvenser, henviser Diken, ifølge Necef, til danskernes skræk for kulturelle forskelle. Igen er Necefs opfattelse, at de danske forskere er bange for at italesætte den kulturelle forskellighed af frygt for at virke essentialistiske (Necef 2009:70-71). Necef mener altså, at den kulturelle forskels konsekvenser for både danskere og indvandrere skal være i analysens centrum, hvilket ville give et anderledes perspektiv på analysen af boligområdet, som Diken taler meget om, hvor det ikke er angsten for hinanden, der ville være i centrum, men i stedet analysen af kulturelle forklaringer på, at mennesker bor, som de gør.

Angsten for kulturelle forskelle får, ifølge Necef (2009:54), den betydning, at flere forskere ser bort fra de fænomener, som ikke passer ind i teorien – altså fænomener, der bunder i kulturelle årsagsforklaringer, som f.eks. æresdrab, som Andreassen (2007:75) også kritiserer medierne for at fremstille i kulturalistiske termer. Necefs kritik er vigtig, da den påpeger nogle elementære problemer ved den multikulturelle analyse af forskellige sociale fænomener. Multikulturalisterne og antiessentialisterne kan, i deres kategorisering af verden, med de racistiske danskere på den ene side og de undertrykte, marginaliserede og stereotypificerede indvandrere på den anden side (Necef 2009:63), – en kategorisering, der er nem at genfinde hos bl.a. Andreassen - netop komme til at

virke som om, det er dem, og ikke racisterne, der er bange for de kulturelle forskelle, da antiessentialisterne nægter at anvende kulturelle årsagsforklaringer. På den måde er det danskerne og mediernes racisme, stereotypificering og essentialisering, der er i fokus, når de antiessentialistiske forskere taler om f.eks. et fænomen som æresdrab, i stedet for at fokusere på en ordentlig forklaring på fænomenet, som Necef mener, skal findes i kulturen bag denne form for drab. Henning Bech (2005:210) mener i denne forbindelse, at det er problematisk, at disse forskere ikke forholder sig til, at der kan være en vis fornuft i den modvilje, som mange danskere har overfor grupper af indvandrere. Et fænomen som æresdrab viser, ifølge Bech, at det ikke er helt ufornuftigt eller urimeligt at distancere sig fra kulturer, som ikke har gennemgået de samme fremskridt, som den danske. Skrækken for de kulturelle forskelle blandt forskerne indskrænker deres sociologiske fantasi, mener Necef (2009:59). Bech mener, at det kan få yderligere konsekvenser. Dæmoniseringen af danskerne som racister og frakendelsen af enhver form for fornuft i deres bekymringer om indvandrere kan være med til at reproducere de problemer, som indvandrerforskningen gerne vil løse. Det kan skabe en offerfølelse hos indvandrerne, der kan føle, at lige meget hvad de gør, så vil danskerne altid diskriminere dem. Derudover kan forskningens afvisning af den folkelige fornuft have medvirket til, at den kun findes udtrykt i nogle bestemte politiske partiers horisont, således at folk, der faktisk oplever den kulturelle forskellighed, søger mod partier på højrefløj (Bech 2005:211). På den måde gør indvandrerforskningen sig, ifølge Bech, en bjørnetjeneste i dens afvisning af kulturelle årsagsforklaringer og dæmonisering af danskere.

Spørgsmålet er så om danskerne er racister, eller om det er forskerne, der er bange for at tale om den kulturelle forskel, der faktisk eksisterer. Necef og Bech synes at have fat i et grundlæggende problem i den antiessentielle og multikulturelle forskning. Udelukkelsen af kulturelle årsagsforklaringer og den rutinemæssige beskyldning for racisme kan føre til blindhed overfor de kulturelle forskelle, der kan være med til at give et anderledes og måske mere fyldestgørende syn på de udforskede fænomener. Forskellen mellem mennesker er uudryddelig, og derfor må man anerkende den, mener den britisk-jamaicanske kulturforsker Stuart Hall (2007:154). I forlængelse heraf påpeger Prieur (2007:40; 1999:35), at en fuldstændig afvisning af kulturelle forklaringer er decideret usociologisk, da det betyder afvisning af læring og prægning og derved socialiseringens betydning. Jeg vil ikke forkaste den antiessentialistiske og multikulturelle indvandrerforskning, men i stedet at have for øje, at kulturelle årsagsforklaringer og en neddæmpning af den rutinemæssige

beskyldning for racisme kan være med til at nuancere analyser af forskellige sociale fænomener yderligere og belyse problemstillingen om, hvordan man kan leve med forskellen mellem mennesker uden at trække sig tilbage i forskellige lejre eller kræve, at alle skal være ens – det som Stuart Hall (2007:151) kalder *det multikulturelle spørgsmål*. På den måde vil jeg i min version af lejrperspektivet lade kulturelle forklaringer være en mulighed. Problemet opstår først, når kulturelle forklaringer bliver *default* forklaringer. Kulturelle forklaringer er ikke pr. natur problematiske, men bliver det, når det er den første forklaring, som man nærmest pr. automatik søger til. Gilroy og flere af de diskuterende forskere i det foregående har som udgangspunkt ret, når de kritiserer anvendelsen af kulturelle forklaringer og siger, at det kan føre til en essentialisering af kultur, som kan få samme effekt som race. Men jeg mener ikke, at det konsekvent skal holde os fra at analysere forskellige sociale fænomener som et udtryk for kulturel påvirkning. Det skal i stedet føre til, at vi skal forholde os til den kulturelle påvirknings komplekse karakter. Det er ikke nødvendigvis noget, der stammer fra bedsteforældrenes kulturelle ophav i et fjernt land. Forklaringen er nok mere kompleks end det. Det kan være en blanding af flere kulturelle påvirkninger, som også kan have udgangspunkt i kulturelle strømninger i det danske samfund eller hvilket som helst samfund, som etniske minoriteter lever i. Gilroys og flere af de præsenterede forskeres vigtige, men til tider også insisterende og indædte kritik af den nye kulturelle racisme kan bevirke, at man overser forklaringer og derved gør analysen af forskellige sociale fænomener mere unuanceret. Jeg vil derfor i min versionering af lejrperspektivet ikke afskære kulturelle årsagsforklaringer på forhånd, men samtidigt vil jeg heller ikke have kulturen som et defaultperspektiv på enhver handling foretaget af et medlem af en etnisk minoritet. Jeg vil ligge et sted midt i mellem, hvor jeg tillader, at der kan være kulturelle forklaringer på sociale fænomener, men at en sådan forklaring i så fald vil være af kompleks karakter.

Kritik af det postkoloniale perspektiv og cultural studies traditionen

I dette afsnit vil jeg problematisere forskellige forhold i det postkoloniale perspektiv og cultural studies traditionen, som flere af de præsenterede forskere i den danske indvandrerforskning er influeret af. Det første kritikpunkt omhandler den postkoloniale teoris syn på den ”anden” som et passivt objekt. Andet kritikpunkt handler om cultural studies traditionens syn på nye kulturelle strømninger og dens repræsentanter som helte.

Diken argumenterede tidligere for, at et modsvar til den diskrimination, som tyrkerne udsættes for af etnisk danskere, er at vende sig mod ”hjemlandets” traditioner. Dette er et godt eksempel på det

første kritikpunkt om konstruktionen af den anden som et passivt objekt. At tyrkerne vender sig mod hjemlandets traditioner og islam, og på den måde ligger afstand til danskerne og det danske, virker her som kausalt forklaret ved, at danskerne i tidsmæssig og logisk forstand ligger afstand til tyrkerne først. Denne kausalitet er en af grundstenene i et problem ved den postkoloniale teori og multikulturalismen. Der antages, at undertrykkelsen og andengørelsen kommer først. Ifølge Chetan Bhatt (2006) bliver den ”anden” ikke set som et subjekt med dømmekraft i den postkoloniale teori, men i stedet som et kulturelt beskrevet offer. I dette tilfælde er tyrkerne ofre for danskernes afstandstagen og den tyrkiske identitet bliver set som et resultat af danskernes handling. Dette betyder i sidste ende, at man ikke kan kritisere minoriteterne, da de holdes stumme og uskyldige i den postkoloniale teori (Bhatt 2006:101). Hvad end de etniske minoriteter foretager sig, er det en konsekvens af andengørelsen, og derfor er de ikke *ethically accountable*. De ”andre” holdes i objektpositionen og ses ikke som subjekter med dømmekraft til enten at handle godt eller dårligt. I stedet for at se tyrkernes udvikling af en tyrkiskhed som kausalt forklaret med danskernes afstandstagen til tyrkerne, så kunne man tolke det som en almen mekanisme ved grupper med oprindelse i andre lande end det, de er bosiddende i. På den måde tildeles etniske minoriteter mere handlekraft eller *agency*, end tilfældet, ifølge Bhatt, er i den postkoloniale teori.

Denne handlekraft eller mangel på samme kan være grunden til, at cultural studies traditionen i de senere år har haft stor fokus på de nye fællesskaber og kulturelle strømninger, der er opstået blandt unge i byerne. De nye kulturelle strømninger kan netop ses som en måde at give ”handlingen” tilbage til etniske minoriteter, da der her er fokus på konstruktionen af nye fællesskaber, der hverken lader sig determinere af førsteheden eller andenheden i skabelsen af noget *tredje*. Problemet ligger i, at interessen er så stor omkring disse nye interkulturelle fællesskaber, at dem der indgår i fællesskaberne ofte fremstilles som helte. På den måde er der tale om en heroisering af disse individer. Dette kan f.eks. ses, når Røgilds (1995:167) kalder dem for ”mangfoldighedens entreprenører”. Bhatt (2006:100-101) kritiserer den postkoloniale teoris tendens til at se den kulturelle margin som havende en nærmest overnaturlig indsigt, der går på tværs af tid og sted, og som kan afsløre den vestlige tankegangs falskhed. Denne entydige positive fremstilling af hybriditet og blandingsidentiteter overser, at der ikke er nogen garanti for, at hybriditet i sig selv bliver noget godt. Hybriditet er et alternativ til etnisk absolutisme, men det er ikke sikkert, at det er et positivt alternativ. Heroismen overskygger denne usikkerhed. Det er derfor vigtigt at huske på, at nye kulturelle strømninger og nye identitetsformer, som positionen mellem de forskellige lejre tilbyder,

ikke nødvendigvis er positive eller sympatiske, men også kan udvikle mindre positive sider. Når man blander to forskellige kulturer kommer der ikke nødvendigvis noget godt ud af det, men der kommer noget *tredje*. Det er denne tilgang, som jeg adopterer i mit syn på kultur- og identitetsformer i positionen mellem lejrene. Jeg vil således arbejde indenfor et kulturanalytisk og postkolonialt perspektiv, men jeg vil forsøge at tage kritikkerne alvorligt og undgå at heroisere mine informanter samtidigt med, at jeg vil se dem som *ethically accountable* – som subjekter, der både kan handle dårligt og godt. På den måde vil jeg benytte mig af en modificeret udgave af lejrperspektivet. Jeg indskriver mig i kritikken af de forskellige lejres etniske absolutisme, og forholder mig således kritisk til kulturelle homogeniseringer og essentialiseringer i både indvandrerlejren og den danske lejr, men i stedet for at hylde positionen mellem lejrene og den hybridiserede identitetsstruktur, så anerkender jeg, at positionen også kan være medfulgt af en række modsætninger og spændinger (Prieur 2007:45), som kan gøre livet mellem lejrene til et hårdt (identitets)arbejde, hvor man løbende må træffe identitetsskabende valg, da man ikke har lejrenes stabile identitetsstruktur at læne sig op ad. Jeg er således enig med Gilroy, når han siger, at det at leve mellem forskellige lejre fritager en for alt for lette forestillinger om, hvad det vil sige at være hjemme (Gilroy in Røgilds 2002:60). Men heri synes der også at ligge en form for heroisering, hvor man ser med benovede øjne på de personer, der vælger at kæmpe i denne vanskelige position. Der er i min versionering af lejrperspektivet plads til, at positionen mellem lejrene kan være en kampplads, hvor man må kæmpe med de forskellige lejre for at få lov til at identificere sig med og skabe noget tredje – men det er en kampplads som kan få både positive og negative udfald. På den måde er det min hensigt at inkorporere agency-begrebet i lejrperspektivet for både at undgå heroisering af positionen mellem lejrene, og gøre dets medlemmer *ethically accountable*. Jeg ønsker altså at åbne lejrperspektivet op. Nok er der grund til at kritisere lejrenes etniske absolutisme, men for at få en dybere forståelse af dets modsætning, de hybride kultur- og identitetsformer, er det også nødvendigt at være åben overfor disses kompleksitet og flertydighed.

3.6 Empiriske implikationer af den eksisterende forskning

Generelt er genanalysen af den eksisterende forskning med til at forme analysen af interviewmaterialet og fungerer således som en baggrund for analysen af interviewene, men i den eksisterende forskning ligger der også nogle argumenter for, at jeg laver den type undersøgelse, som jeg gør. Jeg ønsker netop at give etniske minoriteter en ”stemme”, som Andreassen og andre mener, er frarøvet dem i den nuværende offentlige diskurs. Derfor er mit empiriske grundlag interviews

med otte unge etniske minoriteter. Det er nemlig mit ærinde at finde ud af, hvordan etnisk minoritetsunge forhandler identitet i forhold til de lejre, der er etableret og om deres erfaring med det flerkulturelle, i form af kendskab til begge lejre, kan betragtes som en resurse eller et problem i forhold til identitetsdannelse. Derfor er det de personlige historier, jeg er ude efter. Jeg vil prøve at undersøge nogle af de identitetsformer, som Røgilds mener, de unge har mulighed for at udvikle, hvor identiteten ikke er bundet af nationale og lokale grænser, men i stedet orienterer sig mod en bredere og grænseoverskridende horisont. Jeg ønsker at undersøge det *tredje*, altså identitetskonstruktioner, som hverken kan siges at være determineret af den danske lejr eller indvandrerlejren. Således er det mit mål ikke kun at undersøge de barrierer for identitetsdannelse, som etniske danskere sætter op, som er et gennemgående fokus for meget af den eksisterende forskning, men også at se på hvilke barrierer etniske minoriteter sætter for etniske minoritetsunges mulighed for at skabe identitet.

4. Metode og videnskabsteoretiske overvejelser

Som videnskabsteoretisk afsæt for dette speciale ligger den filosofiske hermeneutiks forståelse af subjektet, da jeg netop er interesseret i, hvordan informanterne subjektivt oplever verden. Jeg er interesseret i at undersøge informanternes erfaringer og tanker omkring at være etnisk minoritet i Danmark, og hvordan det har indflydelse på deres identitet. For at opnå en forståelse af subjektet er det, ifølge den filosofiske hermeneutik, nødvendigt at få indsigt i dennes forståelseshorisont og samtidigt være sig bevidst om, at man forstår subjektet ud fra ens egen forforståelse. Forforståelse og fordomme konstituerer vores forståelse af verden, og det er derfor vigtigt at være sin forudindtagethed bevidst i forståelsen af subjektet (Gadamer 2007:256). Den forudindtagethed, eller det teoriapparat, som forskeren tager med ind i interaktionen er aktivt med til at forme forskningsmaterialet, da forskeren forstår subjektet ud fra et teoretisk udgangspunkt. Det er netop i interaktionen og mødet med en anden forståelseshorisont, at man får udfordret og revurderet sine egne fordomme og forståelser. Dette kaldes også for en *hermeneutisk erfaring* (Gadamer 2007:343). Jeg vurderer, at hermeneutikkens forståelse af relativt kohærente og stabile subjekter kan kombineres med specialets teoretiske baggrund, Gilroys teori om lejre, da han, selvom han i udgangspunktet er mere konstruktivistisk inspireret, ikke antager en radikal konstruktivistisk tankegang om subjektets totale opløsning. Han placerer sig i stedet et sted mellem essentialisme og antiessentialisme og kalder det selv for ”anti-antiessentialisme” (Gilroy 1993:102), hvor subjektet opfattes som et sammenhængende selv, men som omformes og præges gennem kulturelle

forhandlinger f.eks. i diasporaen. Jeg vurderer dette til at kunne kombineres med den filosofiske hermeneutiks forståelse af subjektet og mødet mellem forskellige forståelseshorisonter. Jeg skeler dog alligevel til det konstruktivistiske perspektiv i mine metodiske overvejelser, da konstruktivismen lægger mere vægt på positioneringer i interaktionen (Mik-Meyer & Järvinen 2005:11) end hermeneutikken. Interaktioner er præget af identitetsforhandlinger, hvor aktører forhandler og positionerer sig i forhold til hinanden. Dette har jeg fundet relevant i forhold til metodiske refleksioner over det at interviewe etniske minoriteter.

Om forholdet mellem teori og empiri

Jeg henter inspiration fra den adaptive teori i forhold til sammenspillet mellem teori og empiri. Den adaptive teoris grundlægger, Derek Layder, argumenterer for, at man allerede fra starten af forskningsprocessen er vejledt af teoretiske overvejelser (Jacobsen 2007:266). Dette forhold lader jeg mig inspirere af og har fra starten været vejledt af Paul Gilroys teoriapparat med særlig fokus på hans teori om lejre. Dette teoretiske perspektiv har været vejledende for min genanalyse af den eksisterende forskning, men også i udarbejdelsen af interviewguiden, som vil blive beskrevet senere. På den måde har ”lejrperspektivet” en række fællestræk med den adaptive teoris *orienterende begreber*, som netop er heuristiske redskaber, der hjælper til at fokusere og danne overblik over ens forskning (Layder 1998:24). Den teoretiske baggrund for specialet benyttes altså som en måde at fokusere det empiriske materiale. Virkeligheden adapteres til teorien, men samtidigt indvirker virkeligheden også på teorien, som registrerer de input, der kommer fra det empiriske materiale og lader sig forme deraf – således adapteres teorien også til virkeligheden (Layder 1998:38,136; Jacobsen 2007:261). Der foregår altså en vekselvirkning mellem teori og empiri. Dette minder om Herbert Blumers (1954) sensitiviserende begreber, som netop er sensitive overfor det empiriske materiale og lader sig forbedre og udbygges gennem empirien. Blumer udviklede dette syn på begrebernes betydning som en kritik af tendensen til at anvende for snævre begreber, der ikke lader forskeren se virkeligheden, som den er, men i stedet tilbyder forskrifter for, hvad der skal ses efter (Blumer 1954:7). Derfor skal mit teoretiske afsæt ses som et heuristisk redskab, der løbende kan revideres og modificeres gennem en sensitivitet overfor det empiriske materiale. Det har lighedspunkter med den hermeneutiske cirkel, hvor helheden ikke kan forstås uden delen og omvendt – og Jacobsen (2007:261) argumenterer da også for, at man kan anvende den adaptive teoris grundprincipper og tilpasse den til ens egen problemstilling, hvilket bl.a. betyder, at man ikke behøver at acceptere dens kritisk realistiske baggrund.

4.1 Baggrund for valg af interview

”Hvis man gerne vil vide, hvordan folk forstår deres verden og deres liv, hvorfor så ikke tale med dem?” (Kvale 1997:15).

Den filosofiske hermeneutik giver en række konsekvenser på det metodiske plan og således også på valget af interview til empirigenerering. Det er i samtalen og interaktionen mellem forskellige parter, at viden skabes. Det er her, man kan udvide og revidere ens forståelseshorisont. Dette indebærer som nævnt også, at forskeren kommer med sin forståelseshorisont og på den måde er aktiv medskabere af interviewdataene. Mine teoretiske indgangsvinkler og min baggrund som sociologistuderende er en del af den bagage, som jeg har taget med ind i interviewsituationen, og har på den måde været med til at skabe en forståelse af den sag, der tales om. For at få udfordret min egen forståelseshorisont og få indblik i informantens har det derfor været vigtigt, at samtalen skulle være åben overfor emnet, der tales om, og åben overfor det informanten har sagt. Min forståelseshorisont og de teoretiske indgangsvinkler har derfor ikke skullet styre samtalen sådan, at det har handlet om at få bekræftet teorien. Man skal lytte til det, informanten har at sige og være åben overfor informantens anderledeshed (Gadamer 2007:256). I denne forbindelse har jeg været inspireret af professor i sociologi Susan E. Chase og hendes syn på vigtigheden af den personlige fortælling. Chase argumenterer for, at det kvalitative dybdeinterview handler om at stille spørgsmål, som giver informanten lyst til at fortælle historier fra sit liv. På den måde er det ikke interviewerens, men informantens, der tager ansvaret for fortællingen (Chase 1995:2). Jo mere partikulære historier man får ud af interviewet, desto stærkere vil analysen mellem det partikulære og det generelle være. Specifikke livshistorier er kropsliggørelser af generelle sociale fænomener (Chase 1995:22). På den måde ligger Chases argumentationer i god forlængelse af den hermeneutiske bevægelse mellem del og helhed. Ved at spørge ind til delen, livshistorierne, gives der også et billede af helheden.

Som nævnt i afsnittet om videnskabsteori har jeg kigget mod konstruktivismen i forhold til refleksioner over positioneringer i en interviewsituation med etniske minoriteter. I et interview foregår der ofte en selvpræsentationsproces, hvor informanten fremstiller sig selv som et fornuftigt og normalt menneske samtidigt med, at denne er afhængig af en rolle (Järvinen 2005:30). I mit tilfælde, hvor alle informanter er etniske minoriteter og medlem af frivillige råd, kan man forestille sig, at de indtager en rolle som den ”gode” etniske minoritet, som er aktiv medborger. Det er altså ikke et essentielt selv, som præsenteres, men snarere et fortrukket selv. I den konkrete situation foregår der således også en hermeneutisk cirkel, hvor interviewrammen bliver selve helheden. I

denne forbindelse har det været vigtigt for mig at undgå at positionere informanterne som ”gæster”, der bliver interviewet af ”værten” - mig som etnisk dansk interviewer. Margaretha Järvinen (2004:96) nævner netop denne positionering som en typisk og ofte ubevidst reaktion på udtalelser fra informanter, der tilhører en etnisk minoritet. En reaktion kunne være, at man som etnisk dansk interviewer forsvarede ”sit land” i situationer, hvor informanten taler om tilfælde, hvor de har været udsat for diskrimination. Det har været min hensigt at møde informanterne på lige fod og ikke komme til at virke som repræsentant for ”mit land”, men i stedet tage deres historier alvorligt i et forsøg på at finde ud af, hvordan de forstår deres verden og deres liv, som Steinar Kvale siger.

4.2 Udvalgelse og rekruttering af informanter

Fælles for alle informanterne er, at de er medlem af et råd⁹, som arbejder med unge etniske minoriteter – og at de selv alle er etnisk minoritetsunge. Jeg laver ikke forskning i civilsamfund og politiske organisationer og er derfor ikke interesseret i rådet som politisk organisation. Informanternes tilknytning til rådet har gjort, at jeg har haft et sted, hvor jeg kunne rekruttere informanter, som har et reflekteret forhold til at være etnisk minoritet i Danmark. Det har altså været en analytisk selektiv udvælgelse af informanter, som til dels er sket på baggrund af min teoretiske indgangsvinkel, men også ud fra interesse i enkelte af rådets mærkesager. Ved at se på disse mærkesager har jeg vurderet, at menneskerne bag har relevans i forhold til specialets problemstilling – derfor spiller enkelte af rådets mærkesager også en rolle i den videre analyse.

Efter kontakt med rådets koordinator sendte han en forespørgsel ud til rådets medlemmer, om de havde lyst til at deltage i et interview om dansk kultur og indvandrerkultur. Der kom imidlertid ingen svar fra medlemmerne på denne invitations ukonkrete beskrivelse af, hvad de blev inviteret til. Efter nogle uger uden svar tillod koordinatoren mig at få medlemmernes kontaktoplysninger. Hans modvilje til at give mig kontaktoplysningerne skyldes, at medlemmerne har meget travlt og modtager mange mails fra personer, der gerne vil tale med dem om deres virke i rådet. Det stod således klart for mig, at medlemmerne er vant til, at folk er interesseret i at tale med dem. Det var derfor heller ikke svært for mig at få en interviewaftale, da jeg fik deres kontaktoplysninger og kunne forklare, hvad jeg gerne ville interviewe dem om. Deres villighed til at deltage illustreres også ved, at dem, der ikke var i Danmark i interviewperioden¹⁰ foreslog, at interviewet i stedet

⁹ I transskriberingen af interviewene omtales dette råd som ”rådet”.

¹⁰ Interviewene er alle foretaget mellem d. 31/10 – 9/11 2011.

kunne foregå over Skype¹¹. Dette er med til at illustrere, at informanterne er en slags trænedede talere, hvilket også har haft indflydelse på interviewenes forløb, som jeg vil beskrive senere. På mange måder er de en del af en elite forstået på den måde, at de alle er under eller har en høj uddannelse, mens nogle også deltager i samfundsdebatten i form af avisklummer, rap-musik og digte. Der er således en generel høj kulturel kapital hos informanterne. De er ikke typisk etniske minoritetsunge, hvis der altså findes sådan nogle, og derfor kan jeg ikke sige, at mine informanter er repræsentative for unge etniske minoriteter generelt, hvor statistikken viser, at specielt drenge er dårligt uddannede, og hvor en del har svært ved at bryde negative sociale mønstre. I stedet har jeg interviewet informanter med en stor grad af refleksivitet om det at være ung etnisk minoritet i Danmark, da de ”arbejder” med det til dagligt – både i kraft af, at de er med i frivillige råd og foreninger, men også fordi det for manges vedkommende er en del af hverdagen at forholde sig refleksivt til deres etnicitet. Således kan man argumentere for, at hvis der er nogen, som burde kunne undgå at være influeret af forskellige lejre i deres identitetskonstruktion, så er det disse, da de tilhører en kulturel middelklasse og er refleksive i forhold til etnicitetens rolle i samfundet. Det er således en form for ekstrem-case, der er tale om. Det er mit mål at få særlige indsigter som følge af deres oplevelser og erfaringer, som både er forskellige fra andre personers, som ikke er i samme klasse- og uddannelsesmæssige position, og som er relevante og væsentlige i forhold til teoretiske perspektiver og problemstillingen generelt. Flere af de teoretiske indgangsvinkler i specialet bygger på undersøgelser af unge på ”gadeplan”, som man kan argumentere for er mere marginaliseret, end mine informanter. På den måde arbejder jeg med en anderledes tilgang til problemstillingen, hvor jeg f.eks. undersøger hybriditet hos mere velstillede unge.

Præsentation af informanter

Zozan er 21 år, bor i Brøndby Strand og studerer statskundskab på Københavns Universitet. Ved siden af skolen har Zozan bl.a. været aktiv i Red Barnet Ungdom. Hendes forældre er kurdere fra Tyrkiet.

Mehmet er 24 år, bor i Københavns Nordvest-kvarter og studerer multimedie design og kommunikation. Ved siden af skolen skriver Mehmet bl.a. digte om at være etnisk minoritet. Hans forældre er fra Tyrkiet.

¹¹ Et videosamtaleprogram, som fungerer over internettet.

Serhat er 23 år og læser statskundskab på Århus Universitet. Han er normalt bosiddende i Århus, men var på interviewtidspunktet i praktik på den danske FN-mission i New York. Hans forældre er fra Tyrkiet.

Aysel er 29 år, bor i Århus, har læst filosofi og statskundskab og arbejder i dag med at hjælpe udsatte unge med at finde fritidsjob. Hendes forældre er fra Tyrkiet.

Hadi er 29 år, bor i København og studerer samfundsvidenskab på RUC. Ved siden af studiet laver han rap-musik, teater og andre kulturtilbud, hvor emnerne ofte handler om at være ung etnisk minoritet i Danmark. Hans forældre er fra Iran.

Habib er 19 år, bor på Nørrebro og læser på CBS. Hans forældre er fra Pakistan.

Serdil er 23 år, bor i Allerød og studerer jura. Ved siden af skolen er han aktiv i forskellige kurdiske foreninger. Hans forældre er kurdere fra Tyrkiet.

Hamida er 23 år, bor i Vanløse og studerer økonomi. Derudover er hun aktiv i samfundsdebatten omkring det at være etnisk minoritet bl.a. i kraft af sine klummer i en dansk avis. Hendes forældre er fra Afghanistan.

4.3 Overvejelser om interviewguide

I dette afsnit vil jeg begrunde de mest centrale spørgsmål i interviewguiden. Hele interviewguiden er vedlagt som bilag bagerst i specialet. De fleste af spørgsmålene tager afsæt i Gilroys teori om lejre, mens andre tager afsæt i forskellige emner som præsenteret i diskussionen af eksisterende dansk indvandrerforskning. Derudover reflekterer nogle af spørgsmålene også udvalgte mærkesager hos rådet, som alle informanterne har tilknytning til. Nogle af informanterne er aktive i produktion af kulturelle ”produkter”, som f.eks. rap-musik, digte, og avisklummer. I interviewguiden til disse specifikke interviews spørges der også ind til disse emner. Det vil dog ikke fremgå af dette afsnit. Her præsenteres baggrunden for interviewguiden, som er gennemgående for alle interviews.

Interviewene er semistrukturerede således, at det er informanten og dennes udsagn, der er fokus. Det betyder også, at interviewguidens opbygning ikke har virket som en stringent kronologisk rækkefølge for interviewets forløb.

Identitetsopbygning

Første del af interviewguiden er bygget op omkring identitetsdannelse, og hvordan det er at være ung etnisk minoritet i Danmark. De fleste af spørgsmålene er i interviewsituationen blevet fulgt op af spørgsmål, som beder informanten konkretisere svarene f.eks. i form af en fortælling fra informantens liv. Et eksempel på et åbent spørgsmål, er dette: *Hvordan vil du karakterisere dig selv? I hvilke situationer føler du dig som hvad?* Her spørges der ind til kategorisering af sig selv. Det har lagt op til en diskussion om informanten ser sig selv som dansker, mere identificerer sig med forældrenes oprindelses land eller ser sig som en blanding af de to kulturer. Dertil har jeg spurgt ind til i hvilke situationer, informanten føler sig som hvad. På den måde åbnes der op for en mere flydende identitetsforståelse. Det er ligeledes et spørgsmål, der ligger sig op ad Gilroys lejrteori og dens fokus på lejrens identitetshomogeniserende effekter og den mere flydende identitetsforståelse i positionen mellem lejrene. Næste spørgsmål går videre i Gilroys lejrteori og har undersøgt mulighederne for at kombinere dansk kultur og kultur fra forældrenes oprindelsesland: *Føler du, at det er muligt både at være indvandrere og dansker? Er det muligt at blande de to "kulturer" og skabe en identitet, hvor der er elementer fra begge?* Det er således et spørgsmål, der retter sig mod de kulturelle hybridformer, som Gilroy argumenterer for kan opstå i positionen mellem lejre. I denne forbindelse har jeg også stillet spørgsmål, om alle har lige muligheder for at skabe identiteter med elementer fra flere kulturer: *Har alle denne mulighed, eller er der forskel på unge mænd og kvinder? Hvad med klasse?* Teoretisk kunne man godt forestille sig, at mænd har større adgang til hybriditeten end kvinder, da mænd med anden etnisk baggrund end dansk ofte befinder sig mere udenfor familiens rammer end kvinderne. Dertil kan man både argumentere for, at hybriditet er noget, der manifesterer sig og kan iagttages i gadekulturen, som bl.a. Røgilds plæderer for, mens man også kan argumentere for, at det i højere grad er en elite, der har adgang til de hybride kulturformer f.eks. gennem større interaktion med etniske danskere indenfor det danske "system" som frivillige foreninger og højere lærestudier.

Unge med indvandrerbaggrund er bl.a. interessante, fordi de har kendskab til flere kulturer. Det er en erfaring, som man kan argumentere for kan give specielle resurser eller en speciel indsigt. Følgende spørgsmål går netop på dette forhold: *Er det en fordel at kende til flere kulturer?* Det er et spørgsmål, der går imod tendensen til at se etniske minoriteter som passive objekter og som åbner op for muligheden for at se erfaringer med flere kulturer som en resurse. Dertil har jeg også stillet spørgsmålet, om det i nogle tilfælde kan være u hensigtsmæssigt eller negativt at have kendskab til

flere kulturer: *Er der eksempler på, at det har været negativt?* Dette spørgsmål er stillet for at høre om nogle af informanterne til tider har ønsket at have en mere "simpel" eller monokulturel identitetsstruktur.

Om forholdet til det "danske"

Efter spørgsmål, der omhandler informanternes identitetskonstruktion, skifter emnet her fokus til forholdet til Danmark og den danske lejr: *Hvordan har du det med begrebet "danskhed", er der noget, der burde laves om i forståelsen af det?* Dette spørgsmål har prøvet at indfange informanternes forståelse af og holdning til danskheden. Der spørges også ind til, om der er noget, der burde forandres i forståelsen af danskheden. Dette har haft til hensigt at indfange rådets ide om den "nudanske drøm", hvor man i stedet for at se på fortiden i forståelsen af danskheden forankrer den i nutiden og dermed accepterer Danmark som et flerkulturelt samfund. Jeg er, som nævnt tidligere, ikke interesseret i rådet som politisk organisation, men en del af mine interesser retter sig mod nogle af de ideer, som rådet arbejder med. Hertil er det også interessant at høre om informanternes erfaringer med at interagere med danskere: *Har du oplevet repressalier fra andre indvandrere, når du "går med" eller mødes med dine danske venner? Og hvordan reagerer danskere, når andre danskere er venner eller kærester med indvandrere?* Disse spørgsmål har haft til hensigt at indfange informanternes oplevelser med at bryde de forskellige lejres grænser. I den eksisterende forskning er der eksempler på meget stærke reaktioner på brud på disse grænser, specielt i pigernes tilfælde. Dette har også vist sig ved, at spørgsmålet har haft størst effekt stillet til de kvindelige informanter.

Generelt har det været spørgsmål om informanternes identitetsdannelse, og hvilke rammer de forskellige lejre sætter for denne, der har været det mest centrale. Næste afsnit vil omhandle interviewenes forløb.

4.4 Interviewenes forløb

I dette afsnit vil jeg beskrive forløbet af nogle udvalgte interviews, som repræsenterer en række af problematikkerne ved at interviewe unge etniske minoriteter og som eksemplificerer fremstillingen af et foretrukket selv som beskrevet i afsnittet om valg af interview. Det går igen i alle otte interviews, at det har været forholdsvis let at få informanterne til at tale om de forskellige emner lige meget hvilken interviewkontekst. F.eks. var der ikke stor forskel på interviewets forløb med Mehmet foretaget på cafe end interviewet med Zozan foretaget i lokaler på Københavns Universitet.

De er trænede talere og virker derfor til at have et naturligt forhold til det, lige meget hvor unaturlig en kontekst interviewet foregår i. Informanterne havde generelt meget at fortælle og interviewene varede mellem 1-2 timer.

Jeg vil starte med at beskrive to af interviewene, som blev foretaget i grupperum tilknyttet Københavns Universitet. Jeg forsøgte at påvirke den ”officielle” stemning, der kan præge interviews foretaget i universitetslokaler, ved at have kaffe og kage med, samt at placere informanten således, at denne kunne kigge ud af vinduet i stedet for på de hvide vægge. Det første interview var med Hadi. Han er i gang med at skrive speciale på RUC, hvor han læser socialvidenskab. Undervejs i interviewet kunne jeg mærke, at hans socialvidenskabelige baggrund skinnede igennem. Han brugte ofte intellektuelle begreber, når han skulle forklare sig. På den måde virkede interviewet til tider intellektualiseret. Som nævnt tidligere, så præsenterer informanten ofte et foretrukket selv. Hadi har muligvis fortrukket et selv, som kunne ”matche” mit selv, altså mig som sociologistuderende, der også er ved at skrive speciale. På den måde har han måske følt, at vi kunne mødes ”på lige fod” og på samme præmisser – og således også eliminere eller ignorere den etnicitetsmæssige forskel på os. I hvert fald spillede etniciteten ikke en nævneværdig rolle i interviewsituationen, og jeg vurderer derfor, at det lykkedes at undgå at andengøre Hadi og positionere ham som ”gæst”. Det er svært at sige om intellektualiseringen af interviewet skyldes, at han talte med mig, som også har en socialvidenskabelig baggrund, eller om det skyldes, at hans tankegang bare er præget af socialvidenskabelige ideer og begreber. Det er nok en kombination af de to, men under alle omstændigheder bevirkede intellektualiseringen, at interviewet på visse tidspunkter ikke havde meget livsverdensperspektiv i sig. Hans tankegang var intellektualiseret, og derfor vurderer jeg det ikke som noget påtaget eller kunstigt, men som en del af Hadis måde at tænke og formulere sig på. Han havde meget at fortælle og kom også til tider ud af tangenter, som var svære at følge med i. Det skyldes også, at han er involveret i mange projekter. Han er bl.a. teaterinstruktør og laver rap-musik – så hvor vi på uddannelsessiden kunne mødes på lige fod, oversteg hans kulturelle kapital flere gange i løbet af interviewet min, hvilket igen kunne være en af grundene til, at han præsenterede netop det selv i interviewet.

Et andet interview på universitetet var med Serdil. I forhold til at virke som trænede talere var Serdil den mest fremtrædende af dem alle. Bl.a. forklarede han, at han slog alle danske ord op, som han ikke forstod og undersøgte synonymer og sørgede for at anvende dem i hans daglige tale. Dette bevirkede, at Serdil et par gange brugte danske ord, som jeg ikke forstod. Han overmatchede så at

sige mig på min egen hjemmebane. Det var mig, der til tider følte sig utilstrækkelig i det danske sprog. På den måde fik interviewet ikke tilsnit af mig som vært, der interviewer ham som gæst. Til tider var det snarere omvendt – også i kraft af hans store viden om dansk historie, som han flere gange sammenlignede med den kurdiske. Serdils engagement i ”den kurdiske sag” havde stor indflydelse på interviewets forløb og således også på det selv, som Serdil præsenterede. Han førte de fleste emner hen på en fortælling om kurdernes situation i Tyrkiet, og hvordan han kæmper for den kurdiske sag i Danmark gennem forskellige foreninger. Dette fik den betydning, at det et par gange virkede til, at han talte ud fra sin position som medlem af forskellige kurdiske foreninger, og interviewet på den måde til tider fik karakter af et ekspertinterview. Det var således svært at få ham til at fortælle om personlige oplevelser og erfaringer. Igen kan det have noget at gøre med, at hans tankegang og hans personlige historie ikke kan adskilles fra den kurdiske sag. Det virkede i høj grad sådan, og derfor ser jeg det ikke som en decideret svaghed ved interviewet, men i stedet som et udtryk for at det har stor betydning for Serdil og derfor er vigtigt i forhold til en indsigt i hans forståelseshorisont.

Udover interviewene i København var jeg i Århus. Her interviewede jeg Aysel på hendes arbejdsplads. Selve arbejdspladsen ligger i forbindelse med en skole tæt ved Gellerupparken. Aysel virkede afslappet under interviewet, hvilket kan skyldes, at vi mødtes på hendes ”hjemmebane”. Jeg kom dog på et tidspunkt til at positionere hende som gæsten, der bliver interviewet af værten. Det skete, da jeg omtalte hende som ”indvandrer”, hvortil hun svarede, at hun jo ikke var indvandrer, men er født og opvokset i landet. Dette gjorde situationen lidt anspændt. Jeg var på den måde aktiv i at kategorisere hende i øjeblikket. Dog kom interviewet hurtigt tilbage på sporet. Hun talte meget om hendes foreningsarbejde, som betød rigtig meget for hende, men der var også plads til, at hun kunne fortælle om sin opvækst og sine oplevelser og erfaringer gennem livet. Grunden til, at foreningslivet var det, hun talte mest om kan måske findes i, at hun adskiller hendes professionelle liv og hendes private liv. Hendes private liv er hendes familie, hvor hun agerer i et tyrkisk miljø. I hendes professionelle liv agerer hun mere i det danske system. Mødet med mig som interviewer er muligvis blevet opfattet som en del af det danske system eller hendes professionelle liv, også i kraft af at interviewet foregik på hendes arbejdsplads, hvilket kan have medvirket til, at hun ofte forholdte sig til de forskellige emner ud fra et foreningsmæssigt perspektiv.

Jeg har valgt at beskrive disse tre interview, da de eksemplificerer en række af de problematikker, der eksisterer i forhold til at interviewe etniske minoriteter som befinder sig i den kulturelle

middelklasse, hvilket bl.a. ses ved det præsenterede fortrukne selv, der kan have til hensigt at eliminere etnicitetsmæssige forskelle i situationen. Alle interviews rummede dog ikke samme grad af intellektualisering som nogle af de beskrevne interviews, og de fleste havde meget livsverdensperspektiv i sig. Ud over de beskrevne interviews foretog jeg fem andre. Et var i et grupperum på universitetet, som med Hadi og Serdil, nemlig interviewet med Zozan. Derudover interviewede jeg Mehmet på Cafe Fokus ved Nørreport. Det sidste interview i københavnsområdet blev foretaget hjemme hos Hamida. Mine sidste to interviews foregik på Skype med henholdsvis Serhat, der var i praktik ved den danske FN-mission i New York på interviewtidspunktet og med Habib, der var i England på interviewtidspunktet. Generelt lykkedes det at få informanterne til at fortælle om deres liv og deres erfaringer, som var hensigten. Mehmet fortalte også, at han altid sagde ja til at deltage i interviews, fordi det satte tanker i gang hos ham, som han ikke havde tænkt før. På den måde er det min fornemmelse, at interviewene også gav informanterne noget. Dette ligger i god tråd med den hermeneutiske ide om forståelseshorisonter, der mødes og får personerne til at revidere tidligere forståelser.

Transskribering af interviews

Alle interviews er optaget på bånd i deres helhed og er ligeledes blevet transskriberet i deres helhed. Transskriptionsformen er relativt tæt på skriftsprog, hvilket vil sige, at jeg har undladt at transskribere fyldord som ”øhh”. I stedet er tænkepauser illustreret af ”...”. Alle interviewtransskriptioner er vedlagt som bilag på cd under mappen ”transskriberinger”.

5. Analyse

Informanternes udsagn er blevet kodet vha. programmet Weft QDA, som tillader, at man opdeler de forskellige udsagn i forskellige kategorier. Jeg har arbejdet med mange kategorier i gennemgangen af interviewmaterialet. I sidste ende er det rammerne for at skabe og forhandle identitet, der har været det mest essentielle at undersøge for at besvare problemformuleringen. De overordnede rammer, der har konsekvenser for identitetsskabelsen, er indvandrerlejreren og den danske lejr. Disse to lejre udgør den kontekst, hvori informanternes identitetsarbejde foregår. Det er disse to lejre, som informanterne kæmper med, og derfor udgør analysens første to dele henholdsvis informanternes syn på indvandrerlejreren, som både repræsenterer en ”forlad os ikke-mekanisme” samtidigt med, at den frastøder, og deres oplevelser med den danske lejr, som repræsenterer en udelukkelsesmekanisme i form af eksklusion fra den danske lejr. Analysens tredje del handler om

informanternes identitet, og hvordan informanterne er kommet til at have den identitet, de har i dag – noget som skal ses i den kontekst, som de to første analysedele har skitseret.

5.1 Analysedel 1: Indvandrerlejren

Denne del af analysen vil omhandle informanternes udsagn om deres liv som en del af en etnisk minoritet, og hvordan indvandrerlejren har haft indflydelse på deres liv og mulighed for at danne identitet.

5.1.1 Når man er *for* dansk

Fælles for informanterne er, at de føler, at de er anderledes end andre med anden etnisk baggrund end dansk, både unge og ældre. Informanternes forældre stammer fra forskellige lande, og informanterne føler, at deres identitet er anderledes end deres forældres identitet. Samtidigt føler de også, at de er anderledes end andre etniske minoritetsunge. Dette kommer til udtryk gennem forskellige oplevelser, som informanterne har haft med indvandrerlejren, der bunder i, at informanterne ikke passer ind i andres forståelse af, hvad det vil sige at være en del af en etnisk minoritet i Danmark. Det er netop, når de udfordrer denne forståelse, at informanterne oplever, at indvandrerlejren reagerer. Hamida, som skriver klummer i en dansk netavis om at være nydansker, har oplevet dette specielt stærkt, når andre etniske minoriteter kommenterer på hendes klummer:

[...] De der etniske minoriteter, for mit vedkommende rigtig meget afghanske unge her i Danmark, som siger til mig: "Hvordan kan du give køb på din kultur? Hvordan kan du begynde at kalde dig dansker? Så har du givet slip på alt, hvad der var af det afghanske. Har du slet ikke nogen stolthed? Vil du ikke stå ved, at du er afghaner? Hvad er der galt med dig?". Jeg har fået at vide af en afghaner [...] at jeg simpelthen skulle stille mig foran mit spejl [...] og bare opdage, at jeg ikke er dansker, og jeg skal lade være med at tro, at jeg er dansker. Dels fordi jeg gør grin med afghanerne, og samtidigt gør jeg mig selv til grin i danske kredse. Man gør sig til grin ved at tro, at man er dansker. Lidt ligesom en, der bare klovner rundt og tror, han er almindelig, men alle står og griner af ham og ikke med ham (Hamida:14-15).

Hamida gør i sin klumme meget ud af at omtale alle, der bor i Danmark, som danskere¹². Dette er på mange måder et direkte angreb på lejrenes faste rammer og forestillede homogenitet. Det afføder stærke reaktioner fra specielt andre afghanske unge, da Hamida selv har afghanske rødder. De første reaktioner, som hun omtaler her, går på, hvordan hun kan sige, at hun er dansker, når hun har

¹² I denne forbindelse er det interessant, at hun alligevel omtaler nogle personer som afghanere, som det ses i citatet. En forklaring kan være, at Hamida bruger begrebet "afghaner" som en betegnelse for de personer, som befinder sig i indvandrerlejren – personer, som ikke vil lade Hamida betegne dem som danskere, da de ikke ser sig selv som sådan.

afghanske forældre. Det ses som forræderi mod det afghanske. Enten er man afghaner, eller også er man noget andet. Det kan tolkes som et udtryk for lejrens lukkede konstruktion, hvor man enten må være en del af lejren med alt hvad, der tilhører af faste identitetskonstruktioner, eller også ses man som en, der har vendt lejren ryggen og er gået over i den anden lejr – den danske. Men som jeg vil beskrive senere, får Hamida også kommentarer fra etniske danskere, der heller ikke kan acceptere, at hun omtaler sig selv som dansker. Det er lidt af dette, som den anden reaktion i ovenstående citat tager på forskud. Her er der en afghaner, der har skrevet til Hamida, at hun skal se sig selv i spejlet for derved at indse, at hun ikke er dansker. Dette kan gå på, at Hamida skal indse, at hun ser anderledes ud end en etnisk dansker og derfor aldrig vil blive accepteret som en sådan (selvom hun er lys i huden og ikke umiddelbart ser anderledes ud end en etnisk dansker). Det er således noget, der ligger sig op ad Prieurs argumentation om farvens betydning - at indvandrere med mørk hudfarve aldrig vil blive kategoriseret som danske, selvom de selv ser sig som sådan, da kategorien ”dansker” indeholder et implicit kriterium om hvid hud. Men det kan også være en henvisning til, at Hamida skal se sig selv i øjnene og forstå, at hun inderst inde er afghaner – at hendes essens er afghansk, og det aldrig kan blive anderledes. Dette kan således tolkes som et udtryk for den essentialisering, der er iboende lejrforståelsen. I stedet for at klovne rundt og tro, at hun er noget, som hun ikke er, og som hun aldrig kan blive – og på den måde være til grin i begge lejre – skal hun acceptere og indse, at hun er afghaner og en del af indvandrerlejren. Dette er et udtryk for den ”forlad os ikke-mekanisme”, som karakteriserer indvandrerlejren, der går på, at Hamida skal indse, at hun er en del af lejren. Men i og med, at Hamida kalder sig selv for dansker, bliver hun pludselig svær at definere og kategorisere. Det er præcis dette, som er lejrenes fjende nummer et. Dem, der hverken lader sig definere af den ene eller anden lejr bryder selve lejrforståelsen og bliver på den måde en trussel mod denne samfundsanskuelse. Samme situation er Aysel i: ”*Jeg tror, man har svært ved at stole på, hvor man har mig henne*” (Aysel:19). Aysel forklarer, at hun bliver mødt af personer, der synes, hun er blevet for dansk og er begyndt at gå dansk klædt og tale som en dansker. Dette rækker ved nogle fundamentale billeder og forståelser af, hvad det vil sige at være en del af indvandrerlejren. I og med, at hun ikke lever op til disse billeder, opstår der tvivl om, hvor hun står. Er hun inde eller ude af lejren? Nogle af reaktionerne på Hamidas klumme og Aysels sprog og påklædning kan altså tolkes som et udtryk for, at der er personer, der mener, at de er blevet *for* danske og derfor anses som forrædere, der ikke længere hører til i indvandrerlejren. Dette er udtryk for den frastødelse, som træder i kraft, hvis den første ”forlad os ikke-mekanisme” slår fejl, og man ikke lader sig determinere af indvandrerlejren.

Nogle af de samme reaktioner kan findes i Zozans fortælling om hendes skifte fra et ”hvidt” gymnasium på Frederiksberg til et ”sort” gymnasium i Avedøre. Zozan har gået på en ”hvid” folkeskole og startede på et gymnasium, hvor der stort set ingen elever med anden etnisk baggrund end dansk var. Hun var træt af, at hun ikke følte sig som en del af fællesskabet specielt i forbindelse med aktiviteter i weekenden, f.eks. fester, som hun ikke måtte deltage i for sine forældre, og som de andre elever talte meget om i løbet af ugen. Jeg vil gå mere i dybden med oplevelserne med den danske lejr senere, men som en konsekvens af at føle, at hun ikke hørte til, valgte hun at skifte til et gymnasium, hvor der, efter hendes udsagn, kun var 10-20 % med etnisk dansk oprindelse (Zozan:23). Dette kan tolkes som et skifte fra den danske lejr tilbage til indvandrerlejren, som på en eller anden måde repræsenterer noget mere familiært og hjemligt. Det viste sig dog, at hun heller ikke passede ind på det ”sorte” gymnasium:

Der havde jeg tilegnet mig rigtig meget af den kultur, som jeg havde fået i folkeskolen. Så jeg røg hver frikvarter og drak til festerne og var totalt vild og sådan noget. Det skal man heller ikke, for der er der en kultur om, at piger ikke skal være for vilde og at piger skal være noget helligt [...] Der passede jeg heller ikke ind. Der havde jeg ikke nogen venner. Der var jeg for dansk, for integreret (Zozan:25).

Her beskriver Zozan, at hun i andre etniske minoritetsunges øjne er blevet for dansk til at kunne være en del af fællesskabet. Hun skiftede gymnasium for at komme til at føle sig mere en del af et fællesskab, men oplevede, at det fællesskab, som hun troede, hun hørte til, ikke længere kunne acceptere hende som en af deres egne. Dette minder om Alfred Schutz beskrivelse af *den hjemvendte*. Den hjemve som Zozan beskriver ved hendes ønske om at være sammen med mennesker, der er mere som hende selv, karakteriseres, ifølge Schutz (2005:210), ved en længsel efter at genskabe en gammel fortrolighed. Dette lader sig dog ikke gøre, da både den hjemvendte og hjemmet har ændret sig med tiden. Den hjemvendte har, i et eller andet omfang, smagt det fremmedes magiske frugt, som Schutz (2005:214) siger. I denne forbindelse beskriver Zozan, at hun har taget en dansk adfærd med sig i sin ageren i ”hjemmet” i form af indtagelse af alkohol og cigaretter. Dette gør, at den hjemvendte forekommer fremmed for dem, der ikke har forladt hjemmet (Schutz 2005:217). Zozan har som hjemvendt ændret sig i en sådan grad, at hun ikke længere kan genkendes som en del af den in-gruppe (Schutz 2005:215), som hun troede, hun ville finde noget familiært i. Hendes danske adfærd kan ikke inkorporeres i lejrens homogenitetsforståelse. Hun er blevet *for* integreret:

Ja, det kan godt være lidt et skældsord i den kultur der. At man er integreret. Det ord bliver meget brugt. Og så er der også nogle piger, som har været ude for at blive kaldt ludere og sådan noget, som virkelig har fået skældsord, fordi man har venner, som de ikke mener, man burde have (Zozan:35).

Dette går således på ideen om, at når man tager noget af den anden lejrs adfærd eller kultur til sig, som også var tilfældet med Hamida, så ses det af nogle fra indvandrerlejren som et brud og et forræderi mod et ”ægte” selv. Der er en ide om, at man skal holde sig til sine egne, som Zozan (36) siger. Ideen om og oplevelsen af kritikken af at være for integreret går igen i flere af interviewene. F.eks. fortæller Mehmet en historie om dengang han hang ud med vennerne på blokken, og hvordan man nemt kunne blive anset som en, der havde forrådt sit eget fællesskab, hvis man begyndte at blive for dansk:

[...] Hvis der var en, der sagde et flot ord eller gjorde noget rigtig godt, så sagde man: ”Prøv at se, han er total integreret.” Det var negativt ladet. Så var man nærmest en forræder for sit fællesskab og gik over til det modsatte [...] Eller hvis der var en, der var under høj uddannelse og ikke havde tid til vennerne på blokken, så sagde man: ”Du er totalt integreret, du har glemt hvor du kommer fra.” Med andre ord, hvis du ikke var en del af det fællesskab, så havde du glemt, hvem du var, uanset hvad du gjorde (Mehmet:7).

Dette er en historie, som Mehmet fortæller om sin egen tid som 16-18 år gammel. Mehmet stod selv som en af drengene fra blokke, eller ghettoen, og oplevede, at personer, der f.eks. tog en lang uddannelse og brugte finere danske ord blev set som nogen, der havde glemt, hvor de kom fra – havde glemt sit sande jeg. Det samme gælder Habib, som fortæller, at ”[...] enkelte gange har der været nogle idioter, der synes, jeg er for meget dansk” (Habib:12). Både Habib og Mehmet henviser til etnisk minoritetsunge. Det er med andre unge, at de har oplevet, at det ses som noget negativt, hvis man bliver for integreret eller for dansk. Når Zozan siger, at ”integreret” kan være et skældsord i *den kultur der*, så taler hun om etniske minoritetsunge, som bor i områder med mange etniske minoriteter og har en omgangskreds bestående unge fra disse boligområder – en kultur hvis medlemmer hun kalder ”perkere” (Zozan:6). Disse unge har en funktion som en form for grænsevogtere, som skal sikre, at lejrens ydre rammer opretholdes. Dette sker bl.a. ud fra en positionering af andre, som ikke lever op til kriterierne om, hvad det vil sige at tilhøre indvandrerlejren, som forrædere. Det repræsenterer en essentialistisk opfattelse af etnicitet og kultur, hvor det at indoptage udefrakommende kulturelle og adfærdsmæssige træk ses som unaturligt – som noget, der strider i mod etnicitetens og kulturens essens. Men Serhat har erfaring

med, at følelsen af lejrens grænser også gælder ældre etniske minoriteter. Serhat har en etnisk dansk kæreste og beskriver, at selvom han ikke har oplevet at blive set på som en, der er blevet for dansk, som Habib, Mehmet, Zozan, Aysel og Hamida giver udtryk for, så har der i hans familie været bekymringer om kulturens overlevelse:

Det er klart, at i og med at alle mine jævnaldrende fætre osv. alle sammen har tyrkiske kærester eller er blevet gift med tyrkere, så er det noget nyt man bringer ind, og jeg tror at nogle føler sådan lidt "åh, nej, kommer vores børnebørn nu ikke til... kommer vi til at miste vores kultur". Sådan er der nogen der føler (Serhat:12).

Serhat oplever, at hans ældre familiemedlemmer er bekymret for, om deres tyrkiske kultur vil blive udvandet med tiden og blive mere dansk. Han har med sin danske kæreste bragt noget fra den anden lejr ind i den tyrkiske, og det giver anledning til bekymring. Serhats ældre familiemedlemmer repræsenterer således et statisk forhold til kultur, hvor forandringer ses som noget negativt. Det minder om Gilroys argument om lejrens fastfrysning af kultur, som stopper kulturens dynamiske udvikling. Hertil kan man argumentere, at selvom Serhat fik en tyrkisk kone, så ville kampen være tabt for de ældre familiemedlemmer, da både Serhat og den tyrkiske kone nok ikke ville have samme forhold til den tyrkiske kultur som de ældre familiemedlemmer, da de unge er vokset op i Danmark. Serhat forklarer dog videre, at det har betydet meget for hans familie, at de har mødt hans danske kæreste, og hun har været med i Tyrkiet og mødt hans bedsteforældre. Dette har gjort bekymringerne mindre. Det er dog stadigvæk et godt eksempel på, at det er bekymrende, når man som Serhat bringer noget "fremmed" ind i en imaginær homogen kultur, som forestilles at være stabil og således udfordrer lejrens implicite kulturforståelse.

Informanterne oplever altså overordnet, at andre etniske minoriteter reagerer på, at man er blevet *for* dansk eller *for* integreret i sin adfærd. Før jeg går videre med at analysere, hvordan indvandrerlejren har haft indflydelse på informanternes identitetskonstruktion, vil jeg præsentere informanternes erfaringer med den danske lejr.

5.2 Analysedel 2: Erfaringer med den danske lejr

Hvor første del af analysen omhandlede indvandrerlejrens reaktioner på, når man på forskellig vis sætter spørgsmålstegn ved lejrens grænser, så vil denne del af analysen fokusere på informanternes oplevelser med at være etnisk minoritet i den danske lejr, og hvordan etniske danskere har reageret på informanternes tilstedeværelse i Danmark. Flere af informanterne har følt, at de ikke er blevet accepteret som "ægte" danskere, som f.eks. kan være udtrykt gennem kommentarer fra etniske

danskere, diskrimination eller hvad informanterne oplever som typisk dansk adfærd, som de af flere grunde ikke kan eller vil deltage i. På den måde er der nogle forhold, der gør det svært at blive en del af den danske lejr. Dertil anlægger flere af informanterne en række strategier til at ændre etniske danskeres syn på kategorien ”indvandrere”, som vi tidligere så bl.a. skabes via nyhedsmediernes portrætteringer - en kategori som flere informanter føler, at de bliver placeret i. Første afsnit vil omhandle eksklusion fra den danske lejr på individniveau.

5.2.1 Eksklusion på individniveau

Ligesom i første analysedel er det også her relevant at se på de reaktioner, som Hamida har fået på sine klummer. Hun beskriver i denne forbindelse to slags reaktioner fra etniske danskere, hvor den ene er positive tilkendegivelser fra etniske danskere, der ser hendes klummer, hvor hun, som nævnt, beskriver alle i Danmark som danskere, som positive og på den måde fremstår som nogle, der, ligesom Hamida, gerne vil udfordre lejrforståelsen. Den anden type af reaktioner er dem, der ikke mener, at Hamida kan tillade sig at kalde sig for dansker og som derfor fremstår som nogle, der forsvarer lejrenes grænser:

[...] Der er nogen blandt etnisk danskere, der siger: ”Hvor er det sejt og skulderklap”. Men der er også nogen, der siger: “[...] Du har ikke ret til i dine klummer at skrive ’vi danskere’”. [...] ”Hvordan kan du skrive ’vi danskere’, du er jo muslim” [...] Det er et negativt syn, som du skal prøve at slås med, at der er nogen, der simpelthen ikke vil lade dig blive dansker (Hamida:14).

Som Hamida siger, så er der etniske danskere, som ikke vil lade hende være dansker. At Hamida er muslim bliver til en udelukkelsesfaktor. Den danske lejr kan, som det ses i kommentaren til klummen, ikke indeholde muslimer. Kommentaren illustrerer lejr-tænkningens forstillede homogenitet, som ikke tillader, at man adskiller sig fra andre i lejren f.eks. i forbindelse med religiøs overbevisning. Ligeledes er henvisningen til Hamidas religion et eksempel på den kulturelle racismes forståelse af nationer som udstoppet med én bestemt kultur, og her er der ikke plads til muslimske normer og traditioner. Der er i denne kulturelle racisme ikke nødvendigvis en forståelse af, at muslimer er mindre værd, end etniske danskere, men, som denne kommentar også viser, så er det nærmere et udtryk for, at Hamida ikke burde være i Danmark, fordi hun er muslim. Dette kommer også til udtryk i andre sammenhænge, hvor Hamida ikke synes, at hun bliver accepteret som dansker, fordi hun har afghansk oprindelse og ser sig selv som dansk-afghaner:

Det er ikke accepteret. Så er du ikke rigtig dansker. ”Okay, du kommer fra Afghanistan, så er du jo ikke rigtig dansker.” Det er også derfor, folk spørger mig:

”Hvor kommer du fra? Hvor kommer KOMMER du fra?” Det er fordi, at man ikke kan forstå, at det at være dansker, det kan man sagtens være, selvom man måske kommer til landet som 10-årig (Hamida:14).

Når hun bliver spurgt om, hvor hun kommer fra, siger hun ”Roskilde”, men spørgsmålet bliver fulgt op af, hvor ”KOMMER du fra” og henviser således til Hamidas virkelige oprindelse eller hjem. På den måde hentydes der til, at Danmark, eller Roskilde, ikke kan være hendes virkelige hjem, men, at hun har hjemme et andet sted og derfor må opfattes som gæst i Danmark. Selvom Hamida føler sig som dansk-afghaner, så oplever hun, at hun i etniske danskeres øjne ikke er dansk. Dette minder således om Herviks ide om, at danskernes virkelighedsopfattelse er konstrueret ud fra en kulturel model bestående af værter og gæster, ligesom det ligeledes er et eksempel på etniske danskeres implicite og ofte uintentionelle positionering af indvandrere som gæster, som Järvinen taler om. Dette er med til at skabe en forståelse af, at etniske minoriteter er *out of place* og altså ikke hører til i Danmark. Der er flere eksempler på, at informanterne har oplevet, at etniske danskere ser dem som nogen, der ikke hører til – og eksempler på, at dette har fået nogle af informanterne til at føle, at de faktisk ikke er eller ikke kan være danskere.

Zozan forklarer, at hun inderst inde føler sig 100 % dansk. Når snakken falder på, hvad hjem er for hende, er der ingen tvivl om, at det er Danmark, hvilket hun bl.a. forklarer med, at hun siger, hun er dansker, når hun er i udlandet og folk spørger, hvor hun er fra:

[...] Så jeg føler mig dansk, men så bliver jeg mødt med noget og så tænker jeg: ”nå, ja, du er jo ikke helt dansk alligevel” (Zozan:12).

Så føler jeg mig stadig som en af de andre. ”Nå Zozan, skal vi ikke tale noget arabisk”, ”din snack, du er så brun”. Man får lige det der prædikat (Zozan:18).

Det første citat viser, at Zozan uafhængigt af andre føler sig dansk, men at denne følelse bliver brudt i mødet med etniske danskere, som ikke ser hende som dansker. Dette sker f.eks. i hendes dagligdag på universitetet, hvor hun flere gange har følt, at hun bliver set på som anderledes end resten af hendes studiekammerater. Dette er udtrykt i det andet citat. Det er noget, som har været gennemgående i Zozans liv. Hun betragter sig selv som en del af fællesskabet, men bliver i mødet med etniske danskere klar over, at hun er anderledes. Dette kan ses som et eksempel på andengørelse. Førsteheden, de etniske danskere, taler i citatet ovenfor om Zozans brune hudfarve og bruger ordet ”snack”, som har seksuelle undertoner. Det er betegnelser, der har noget med kroppen at gøre. Dette kan hænge sammen med et øget fokus på den sorte krop, som Gilroy argumenterer for

bl.a. skyldes populærkulturen, hvor den sorte hud forbindes med noget smukt og noget spændende (Gilroy 2000:22). Denne andengørelse er med til at konstituere etniske danskere som nogen, der ikke er defineret ud fra deres krop eller hvor ”spændende” de er, men i stedet skal vurderes ud fra deres handlinger. Dette vil Zozan også gerne vurderes ud fra, men bliver i stedet set som anderledes i kraft af hendes udseende. Camilla Elgs ph.d. afhandling er interessant i denne forbindelse, da hun argumenterer for, at det specielt er etniske minoritetskvinder, som defineres ud fra deres kroppe. De befinder sig i en meget kompleks situation, hvor deres kropslige tilstedeværelse i det offentlige rum skaber forskellige forestillinger om dem som værende ”løse på tråden” eller ”let tilgængelige”, da de, når de er i offentligheden på egen hånd, ikke er i familiens sfære og således betragtes som værende uden for kontrol (Elg 2005:133). På den måde bliver deres tilstedeværelse uden for hjemmet seksualiserende i sig selv, noget som Elgs informanter både oplever fra etnisk minoritetsmænd og fra ”hvide” (Elg 2005:149). Dette kan ligeledes være med til at belyse den situation, som Zozan beskriver, da hun, som nævnt, også føler, at hun bliver set på med seksualiserende blikke, i dette tilfælde fra etniske danskere, som finder hendes brune hud tillokkende. Dette kan skyldes underliggende forståelser af hendes som ”løs på tråden”, da hun oplever denne seksualiserende andengørelse i offentligheden – i hendes dagligdag på universitetet.

5.2.2 Eksklusion på institutionelt plan

Zozan og Hamida bliver ikke anerkendt som danskere af etniske danskere og bliver således på individniveau mødt med eksklusion fra det danske fællesskab og den danske lejr. Denne eksklusion foregår dog også på et mere institutionelt plan, hvor nogle af informanterne ikke føler sig anerkendt af systemet som danskere eller ikke føler, at deres forældres nationalitet og kultur bliver anerkendt. Dette gør sig især gældende for Habib og Serdil. Habib, med pakistanske forældre, beskriver, at det er naturligt for ham at identificere sig selv som pakistaner, selvom han er født i Danmark og har boet hele sit liv i landet:

Den politiske debat, der kørte i Danmark gjorde, at jeg ikke følte mig en del af samfundet på samme måde. Ikke fordi jeg ikke bidrager, jeg arbejder og betaler min skat, jeg er venner med danskere, men det er mere med at føle, at jeg er dansker. Det følte jeg ikke. Jeg er pakistaner. Så på den måde kunne jeg anerkende mig selv. Jeg følte, at jeg løj, hvis jeg sagde, at jeg var dansker. [...] Jeg har også pakistansk statsborgerskab. Bare det, at jeg er født og opvokset i det her land og ikke har statsborgerskab, det gør det svært at føle, at jeg er en del af det (Habib:1).

Habib nævner her to grunde til, at han ikke føler sig som dansker og i stedet ser sig selv som pakistaner. Det politiske klima er nævnt af flere informanter, som mener, at det er med til at få i sær

de unge til at føle sig ekskluderet af det danske samfund. Selvom Habib bidrager til samfundet gennem sin skat og gennem sit engagement i frivilligt arbejde, så skaber den politiske debat et klima, som gør, at Habib ikke føler sig som dansker. Fra politisk hold er det også bestemt, at Habib ikke kan supplerer sit pakistanske statsborgerskab med et dansk. Dette gør det svært for ham at føle, at han er en del af landet. Lejrforståelsen manifesterer sig på denne måde også på et mere institutionelt niveau, hvor den politiske debat og reglerne om statsborgerskab er med til at gøre, at Habib ikke føler sig som dansker. Serdil er et andet eksempel på, at institutionelle eller politiske forhold i Danmark kan gøre det svært at identificere sig selv som dansker. Serdils familie er kurdere fra Tyrkiet, og han er meget optaget af den kurdiske sag, hvilket bl.a. har resulteret i, at han er blevet medlem af flere kurdiske foreninger. I modsætning til Habib ser Serdil sig primært som dansker med et islæt af kurdiskhed. Han mener, at de to identiteter flugter med hinanden. Dette er en af grundene til, at han bliver ked af det eller føler lede ved, at Danmark ikke anerkender kurdere officielt. Serdil forklarer, at hovedreglen er, at han føler sig dansk, men nogle gange føler han, at hans kurdiskhed ikke bliver accepteret eller anerkendt i Danmark, og det kan gøre, at han føler sig mere kurdisk end dansk. Danmark anerkender ikke officielt kurdere, og dermed anerkender Danmark heller ikke den kurdiske del af Serdils identitet. På den måde føler Serdil til tider, at han ikke kan blive en del af den danske lejr, fordi en del af ham ikke anerkendes af lejren.

5.2.3 Strategier til at ændre stereotyperne

De ovenstående eksempler på, at etniske danskere og det danske system ikke vil anerkende informanterne som danskere eller anerkende den del af deres identitet, som de har fra deres forældres oprindelsesland, er ikke diskrimination i direkte forstand. De fleste af informanterne mener ikke, at de er blevet udsat for decideret diskrimination f.eks. i forbindelse med jobansøgninger. Zozan nævner, at hendes navn er nemt at udtale, og at hun ikke mener, at det får folk til at tænke, at hun går med tørklæde og er en typisk indvandrer (Zozan:8). Hun ser altså hendes navn som et værn mod diskriminering. Hamida mener, at hendes udseende er med til at gøre, at hun ikke selv har oplevet diskrimination. Når hun sender jobansøgninger, sørger hun altid for at vedlægge et billede af sig selv, fordi hun dermed kan "retfærdiggøre" sit anderledes navn, da hun ikke ser anderledes ud end en etnisk dansker (Hamida:3). Dette gør hun, fordi hun har hørt fra venner og bekendte, at de føler, at de er blevet diskrimineret på arbejdsmarkedet. Der er dog en informant, som fortæller, at han er blevet diskrimineret af etniske danskere. Hadi (16-17) fortæller om diskriminering i nattelivet, hvor han og nogle venner, der også har anden etnisk oprindelse end dansk, prøvede at komme ind på diskoteker og blev afvist alle steder. En sådan diskriminering

foregår ud fra en generalisering af etnisk minoritetsunge. Sune Qvotrup Jensen argumenterer i sin ph.d. afhandling for, at det er i nattelivet, de unge oplever, at det at tilhøre en bestemt etnisk/racial kategori gør dem til mål for angreb fra etniske danskere, som af en eller anden grund har set sig sure på den kategori (Jensen 2007:155). Det er altså ikke Hadi som sådan, der ikke må komme ind på diskotekerne, det er etniske minoritetsunge generelt, der ses som trusler mod den generelle orden. Det er også derfor Hamida vedlægger billede af sig selv til jobansøgninger. Det er for at sige, at hun ikke er, som alle de andre anses for at være. Det gælder generelt for informanterne, at de gerne vil være et godt eksempel. Dette kan skyldes informanternes engagement i det frivillige arbejde omkring det at være nydansker. De ønsker at ændre det generelle billede, som er skabt bl.a. via medierne, af unge etniske minoriteter:

[...] Hvis det er en gammel dame, så plejer jeg at hjælpe hende med noget, bare for at vise, at hun ikke skal være bange for mig eller gå i panik eller noget. Jeg prøver at hjælpe dem op ad trapperne. At vise, at vi ikke er voldelige, som man ser i medierne (Habib:11).

[...] Når jeg er sammen med mine indvandrerveninder, så sørger vi altid for at holde for biler, der kører ud eller sørger for at gøre gode gerninger. Så er der en racist mindre. Man er ekstra sød og venlig for at gøre et godt eksempel (Zozan:13).

[...] Jeg kan huske i 7. klasse, at jeg tænkte, at hvis jeg tog en avis og gik med den, så ville folk tro, jeg var klog og tro at indvandrere var kloge (Zozan:37).

Som disse interviewcitater¹³ viser, så er det vigtigt for informanterne at give et godt indtryk af indvandrere generelt. Dette gør de ved at gå i mod den stereotype forestilling om unge etniske minoriteter, f.eks. hjælper de gamle damer ind i bussen og smiler til dem. Derudover tillægger nogle af informanterne sig strategier i forhold til at gå med skoletaske og gå med en avis under armen. På den måde kommer de til at virke kloge, og dermed går de i mod forestillingen om unge etniske minoriteter som uciviliserede og uintelligente. Som Zozan siger, så gør hun det for at skabe en racist mindre. Informanterne føler sig på denne måde som repræsentanter for en kategori. De er repræsentanter for indvandrerlejren generelt, og i denne forbindelse agerer de forebyggende i forhold til stereotypificeringerne omkring kategorien ”indvandrere”. På den måde er informanternes *tilsyneladende sociale identitet* ikke i overensstemmelse med deres *faktiske sociale identitet*. Informanterne er rent faktisk anderledes, end den måde hvorpå etniske danskere ser dem. Diskrepansen mellem den tilsyneladende og faktiske sociale identitet er netop det, som Erving Goffman definerer som et *stigma* (Jacobsen & Kristiansen 2002:134). For at rette op på denne

¹³ Andre eksempler er Aysel (19) og Mehmet (6).

stigmatisering anvender informanterne en række håndteringsstrategier til at vise, at deres faktiske sociale identitet er anderledes end deres tilsyneladende sociale identitet, altså den kategori de er blevet placeret i. Det handler dog ikke kun om at få afkræftet den tilsyneladende sociale identitet personligt for informanterne, men det gælder i lige så høj grad om at få ændret hele den kategori, som ligger til grund for den tilsyneladende sociale identitet. Det er altså en måde at ændre den danske lejr. Ved agere mod den stereotype forståelse af indvandrere giver informanterne et andet billede af indvandrerlejren. Dette gøres i håb om, at den danske lejr skal indse, at lejrene ikke er så forskellige, som man via stereotyperne kan få en forestilling om. En anden og måske mere radikal metode til at ændre opfattelsen af indvandrere generelt er den, som Serdil har valgt. Han valgte bl.a. at tage på højskole af følgende grunde:

[...] Jeg fik blik for, hvad der kræves for at blive god til de ting, der er vigtige at være god til, hvis man gerne med rette vil kunne sige, at man er dansker og måske også mere dansker end danskere. Først og fremmest skal man være opdateret på samfundsdebatten. Det signalerer et engagement, og man skal kunne give udtryk for sine holdninger på en velartikuleret måde. Det signalerer overherredømme og magt overfor folk, der er mindre sprogligt formående. Det kan godt lyde lidt fascistisk, men det var noget, jeg sagde til mig selv, at jeg skulle gøre "Du skal læse magasiner, bøger, lytte til radio. Det danske sprog skal gå til dig af alle mulige kanaler". [...] Jeg ville vise folk, at jeg var en anden indvandrer, at man på vegne af andre indvandrere kunne fortælle, at der var andre, der også var som man og på medfarten signalere noget godt om kurderne (Serdil:19).

Serdil tog på højskole for at gøre chancerne for at få et godt job og blive succesfuld større, men som han også siger, så fik han også øjnene op for, hvordan han kunne signalere, at han var en *anden* indvandrer. Dette kunne han gøre ved at være mere dansk end en dansker. Ved at mestre det danske sprog og viden om samfundet og på den måde signalere, at han ikke er den typisk underordnede indvandrer, men faktisk kan slå danskere i at være dansk. Han fortæller også senere, at han har sin egen ordbog, hvor han skriver danske ord op, som han ikke forstår, lærer synonymerne og sikrer sig, at han bruger ordene i hans daglige tale. Serdil bliver på den måde til en form for over-dansker. Han føler, at han, ved at mestre det danske sprog og mestre det faglige, kan vise folk, at han ikke er den stereotype indvandrer, og derved kan han være med til at ændre billedet af indvandrere generelt. Det er en mere radikal tilgang, end de andre informanter giver udtryk for, men alle har de det formål at ændre det stereotype billede af etniske minoriteter. Dette kan, som nævnt, skyldes informanternes engagement i det frivillige arbejde og deres generelle høje kulturelle kapital. De er

på en måde en slags elite blandt etniske minoriteter, hvilket meget godt eksemplificeres gennem Serdil-citatet.

5.2.4 Festkultur som eksklusionsfaktor

Fokusset i det ovenstående har været på etniske danskeres reaktioner på informanterne, som har følt, at visse etniske danskere ikke vil lade dem blive danske, men i stedet holder dem i en position som ”de andre”. Dette har både foregået på individniveau og et mere institutionelt niveau. Dertil har der været fokus på en række strategier, som informanterne benytter til at ændre etniske danskeres opfattelse af indvandrerlejren generelt. Det at informanterne anvender disse strategier tyder på, at de mener, de kan ændre lejrforståelsen og gøre grænserne mellem lejrene mindre tydelige ved at afkræfte nogle af de stereotyper, der er med til at opretholde lejrenes forståelse af og adskillelse fra hinanden. Men som flere af informanterne beretter, så er det svært at blive en del af ”inderkredsen” af danskerne. Der er typisk dansk adfærd eller aktiviteter, som informanterne enten ikke kan eller ikke vil være en del af. Flere informanter nævner den danske festkultur som et sted, hvor de ikke føler, de kan være med:

[...] Det har gjort, at jeg har følt mig lidt uden for, for jeg har indset, at det næsten er alle danskere, der er sådan. Det er ikke bare gymnasiaster eller advokater, det er alle. Nettoarbejdere, kassedamer. Det hele udgår fra øl og fester og fuldskab. Det har hæmmet mig på mange punkter. Man står som den ensomme, som ikke drikker og ikke er opstemt. Når man udover det nogle gange kan føle sig lidt anderledes, fordi ens interesser er det anderledes, så har det gjort, at man ikke rigtig RIGTIG kom ind, hvor det var sjovt at være dansker (Serdil:17).

[...] Mange af de ting, som typisk danske gør, er sådan nogle ting, som jeg ikke er glad for at gøre. Tage til fester, det er ikke noget, jeg gør. Det er bare ikke noget for mig. Drikke er heller ikke noget, jeg gør. Der ryger nærmest halvdelen af de sociale aktiviteter (Mehmet:19).

Det er gennemgående, at informanterne har følt sig udenfor det danske fællesskab, når det handler om fest og alkohol. Det kan virke som noget ubetydeligt, men informanterne nævner det selv som afgørende for, at de har følt sig anderledes og ikke rigtig har følt sig ”ægte” danskere. Det er ligeledes noget, som kan genfindes i andre forskningsprojekter, som ph.d. Yvonne Mørck, der nævner festkulturen og den indforståede snak om fester som noget, der gør det svært for etniske minoritetsunge at føle sig rigtig danske (Mørck 1998:251). Den danske lejrs festkultur er med til at få informanterne til at føle, at de ikke kan blive en del af lejren. Zozan (24) og Aysel (19) nævner,

at det er fordi, de ikke må for deres forældre, mens Mehmet er mere i tvivl om, det er pga. hans kultur, eller om det bare er fordi, han er, som han er, at han ikke deltager i fester. Festkulturen er en del af den danske lejr, som informanterne, pga. indflydelsen fra indvandrerlejren – primært deres forældre og de kulturelle skikke – ikke kan være en del af. Det er et eksempel på en forskel mellem lejrene, som synes uoverkommelig pga. forældrenes og kulturens indflydelse. Hertil er det interessant, at Serdil siger ”at det næsten er alle danskere, der er sådan.” I samme åndedrag får han implicit sagt, at han på dette område ikke kan være dansker, fordi han ikke drikker og fester. Det er danskerne, der drikker, det er ikke folk som Serdil. På den måde gør fester og alkohol det svært for informanterne at blive ”ægte” danskere, da det er en (vigtig) del af den danske kultur, som de ikke kan eller vil deltage i. Annick Prieur nævner i denne forbindelse, at hendes informanter, etniske minoritetsunge fra Norge, som børn har følt sig som en del af en fælleslejr, at der ikke var forskel på dem og etniske norske børn, men at de i teenageårene har udviklet en stadig større tilhørighed med forældrenes etniske gruppe, hvilket bl.a. skyldes den norske festkultur, som de, pga. deres strengere opdragelse, ikke har kunnet eller haft lyst til at være en del af (Prieur 2004:60,164). Teenageårene er således en fase af livet, hvor ting bliver vigtige for mange etniske danske unge, som etniske minoritetsunge ikke ser som lige så vigtige eller ikke har mulighed for at deltage i. At festkulturen er vigtig i forhold til, om man kan komme ind, hvor det er rigtig sjovt at være dansker, eksemplificeres i følgende udsagn fra Serhat, som netop mener, at han har kunnet komme helt tæt på den danske kultur, fordi han drikker og fester: ”Det har f.eks. ikke været en barriere for mig [...] det har muliggjort, at jeg kunne være en del af og kunne komme rigtig tæt op ad dansk kultur” (Serhat:7). Serhat ser, ligesom de andre, festkulturen som en vigtig del af dansk kultur og grunden til, at han har kunnet komme rigtig tæt op ad denne kultur er netop fordi, han deltager i fester på lige fod med etniske danskere. Serhat har altså kunnet komme ind, hvor det er sjovt at være dansker. Han har, via sine frisindede forældre, haft nemmere ved at blive en del af den danske lejr og blive accepteret af denne. Han forklarer også, at han altid har haft flest etniske danske venner, hvilket ikke er tilfældet for ret mange af informanterne. Ifølge empirien virker det altså til, at festkulturen er en uintenderet markør for inklusion og accept eller eksklusion i den danske lejr, og hvor tæt man kan komme på den danske kultur. Forsker i unges alkoholforbrug i Danmark, Jakob Demant, argumenterer for, at alkoholindtagelse blandt unge er en måde, hvorpå man kan vise modenhed og sejhed (Demant & Järvinen 2006:596). Det viser, at man har en stabil identitet, mens dem, der ikke er begyndt at drikke endnu ses som nogen, der ”ikke helt er der endnu” (Demant & Järvinen 2006:601). På den måde efterlades etniske minoritetsunge i en form for vakuum i forhold til deres

danske jævnaldrende, da de ikke kan opnå samme sejhed og modenhed, fordi de mange gange ikke har samme forhold til alkohol. Etniske minoritetsunge vedbliver at være umodne og ustabile i danskernes øjne. De vedbliver at være udenfor det fællesskab, der oprettes via festkulturen.

5.3 Analysedel 3: Informanternes identitetskonstruktioner

De to første analysedele har fokuseret på informanternes oplevelser med henholdsvis indvandrerlejren og den danske lejr. Flere af informanterne har oplevet, at begge lejre har reageret på, at de bryder med en række stereotype forestillinger om lejrene og på den måde bryder lejrenes forestillede homogenitet. Dette er overordnet blevet betragtet som forræderi fra indvandrerlejren og er blevet mødt med eksklusion fra den danske lejr. Denne del af analysen vil omhandle informanternes identitetskonstruktion, og hvorledes denne ser ud i lejrperspektivet.

5.3.1 Når kulturer blandes

De første identitetsformer, som jeg vil beskrive, er resultatet af en blanding af forskellige kulturer. Fem af informanterne beskriver, at deres identitet er sammensat af forskellige kulturelle strømme, som både kommer fra deres forældres kultur og fra dansk kultur, men som også kan komme fra andre kulturelle påvirkninger. Disse kulturelle strømme har udmøntet sig i en identitet, som er noget helt tredje. Dermed bryder de lejrenes rammer og går i mod de faste identifikationsformer, som lejrene tilbyder. Derfor kan man argumentere for, at de indtager en position mellem lejrene. Gilroy mener, at denne position er karakteriseret ved en forståelse af kultur som noget skiftende, dynamisk og åbent. Hvor lejrene tilbyder den faste og essentialistiske kultur- og identitetsforståelse, så tilbyder positionen mellem lejrene hybride og antiessentialistiske identitetskonstruktioner. Informanterne italesætter deres miks af forskellige kulturer på forskellige måder. Overordnet kan de fem informanter i dette afsnit deles op i tre forskellige identitetstyper – en hybrididentitet, som er noget kvalitativt nyt i forhold til de kulturer, som informanterne er influeret af, en mere subkulturel identitetsform, som transcenderer lejrene og til sidst en identitet, der på mange områder identificerer sig med det danske, men som tilføjes noget ekstra fra den kultur, som stammer fra forældrenes oprindelsesland – en identitetstype, jeg har valgt at kalde ”lejrudvidende”. Det er vigtigt at påpege, at de forskellige identitetsformer ikke er skarpt adskilte. De overlapper hinanden, men er fremanalyseret ud fra, hvad der er informanternes mest centrale identifikationsform. Jeg vil starte med at undersøge hybrididentiteten.

Hybrididentiteten

Hybrididentiteten er kendetegnet ved at være noget nyt i forhold til det, som den er en hybrid af. Det vil sige, at det er en identitet, der er en kombination af forskellige kulturelle strømme, men som adskiller sig fra disse og fremstår som noget kvalitativt nyt. En af dem, der får konkretiseret hvordan denne blanding kan ses, og hvor den kan foregå, er Serhat. Han forklarer, at han i gymnasietiden var mere splittet mellem en dansk kultur og hjemmets tyrkiske kultur. Han var ikke sikker på, hvad han ville. I takt med, at han er blevet ældre, har han formået at forene de to verdener og lade hans liv fungere som en blanding af de to. Af konkrete eksempler på, at Serhat både er influeret af dansk kultur og tyrkisk kultur, er, at han på sin iPhone både har apps, der tjekker de tyrkiske nyheder og apps, der tjekker de danske nyheder. Denne form for informationsteknologi giver nye muligheder for at være en del af transnationale fællesskaber, noget som også fremgik af, at Serhat forklarede, at han havde reserveret hver søndag til at tale med venner og familie over Skype fra sin lejlighed i New York. Et andet eksempel på, at han er influeret af den tyrkiske og danske kultur er, at han følger med i både den danske Superliga i fodbold og i den tyrkiske liga. Disse eksempler fortæller ikke noget om, at Serhat er noget kvalitativt nyt og dermed er en hybrid. Det repræsenterer nærmere Serhat som en *både/og-identitet*, som jeg vil komme ind på senere i analysen – altså en identitet, hvor man er influeret af flere kulturer, men holder dem adskilt og pendler mellem dem. Det er et eksempel på, at identitetstyperne ikke er skarpt adskilte. Men grunden til, at Serhat kan defineres som værende en hybrid hænger i høj grad sammen med, at han er kæreste med en etnisk dansk pige. Dette gør, at Serhat føler, at han har formået at blande de to verdener. Hun har været med nede og besøge familien i Tyrkiet, og har påvirket denne med hendes danskhed, mens hun er blevet påvirket af deres tyrkiskhed. Det er i blandingen af det tyrkiske og det danske, at Serhat føler sig hjemme. Denne blanding har han skabt et rum for ved at være med til at arrangere Det Turkise Telt til Århus Festuge¹⁴:

[...] Som netop prøver at forbinde nogle danske elementer med nogle tyrkiske elementer [...] Det var sådan en skøn blanding af de to ting, hvor man følte sig helt hjemme. Der blev både snakket dansk og tyrkisk i krogene, og det var bare en måde, hvor vi selv ligesom satte mærkatet på, hvem man var. Det gjorde man selv, hvor man mange gange skal arbejde med nogle faste kategorier, som man bliver sat i (Serhat:3).

¹⁴ Det Turkise Telt er en tyrkisk cafe, hvor der holdes koncerter med tyrkisk musik, spilles teater, vises film og udstilles tyrkisk kunst, men hvor der også er plads til lokale indslag, der ikke nødvendigvis er tyrkiske.

I Det Turkise Telt bliver det tyrkiske og det danske blandet på en helt naturlig måde, og etniske danskere og tyrkere indgår i det samme fællesskab. De kulturelle skillelinjer bliver brudt op. Teltet bliver på den måde et rum for blandingen og den hybride kulturform – og således også et konkret rum for positionen mellem lejrene. Teltet er med til at facilitere interaktion mellem lejrene og går således imod den berøringsangst, som Diken argumenterer for eksisterer mellem lejrene. Serhat er et produkt af berøring med både dansk og tyrkisk kultur, og han har tilmed skabt et rum, hvor andre kan opleve og være komfortabel i denne blandingszone, som han siger (Serhat:17). Derudover siger han i citatet, at det er et sted, hvor man selv sætter mærkat på, hvem man er. Man lader sig ikke determinere af nogen givne mærkater eller stereotype billeder på, hvem man er. Man tager handlingen i egen hånd og definerer selv sin identitet. Det er altså en måde at blive et handlende historisk subjekt, som Gilroy taler om, da man aktivt tager del i udformningen af kulturen. Man skaber sin egen kultur. Serhat er på den måde hverken 100 % tyrkisk eller 100 % dansk, han er noget *tredje*. Han er en hybrid. Han er noget kvalitativt nyt i forhold til det tyrkiske og danske. Han identificerer sig med og føler sig hjemme i en blanding af de to kulturer – et sted, hvor man selv sætte mærkat på, hvem man er og således danner noget nyt.

Den anden informant, som repræsenterer en hybrididentitet, er Mehmet. Han er dog, ligesom Serhat, også til dels repræsentant for en anden identitetstype, som vil blive beskrevet mere i dybden senere, nemlig *hverken/eller-identiteten*. Dette eksemplificeres ved Mehmeds beskrivelse af, at han hverken føler sig hjemme i den tyrkiske kultur eller i den danske: *"Det er den følelse af, at du ikke føler dig hjemme her, når du er her, men når du tager til hjemlandet, så føler du dig heller ikke hjemme. Hvor står du så henne? Du står et sted i midten. Det er det, man skal acceptere"* (Mehmet:12). Som det senere beskrives, så kan hverken/eller-identiteten bestå af en pendling mellem to kulturer, som man egentlig ikke føler sig tilrette i – altså en pendling mellem to smertepunkter. Mehmet har dog en anden løsning på hverken/eller situationen og det er det, der gør, at han kan siges at være repræsentant for en hybrididentitet. Mehmet føler nemlig, ligesom Serhat, at han har etableret sin egen kultur. Han har accepteret, at han ikke rigtig hører til i hverken den danske eller tyrkiske kultur, og derfor har han skabt sin egen kultur (Mehmet:12). Dette kan tolkes som en accept af at leve med hjemløsheden som hjem, som Røgilds taler om. Der er ikke nogen nem identifikationsform for Mehmet. Han har accepteret, at hjemløshed er et form for livsvilkår, og derfor har han valgt at definere sin egen identitet og skabe sin egen kultur. Han er således, ligesom Serhat, repræsentant for noget kvalitativt nyt, som ikke lader sig determinere af lejrenes faste identitetsformer. Netop lejrenes faste identitetsformer er noget, som Mehmet kritiserer gennem sine

digte. Mehmet har skrevet et digt, hvor han kritiserer ønsket om, at alle skal være ens. Det går til dels på en kritik af den politiske retorik, hvor bestemte partier ikke tillader andre måder at være danske på, end den de definerer, og dels går det på en kritik af muslimer, som har bestemte opfattelser af, hvad det vil sige at være muslim. Det er altså en kritik af intolerancen fra begge lejre, som Mehmet (20) siger. Hertil spørger Mehmet retorisk i digtet, om der ikke burde være plads til, at man kan gå i egne sko? Mehmet mener ikke, at man skal vælge side, men at man skal gå sin egen vej, tage kontrol over sig selv og skabe sin egen identitet (Mehmet:20). Det er netop det, som Mehmet har gjort i kraft af sin hybridiserede identitet. Dette gælder også Hadi. Han lader sig heller ikke determinere af lejrene, men i stedet for en hybridiseret identitet, er Hadi nærmere repræsentant for en mere subkulturel identitet i form af hiphop-kulturen.

Den subkulturelle identitet

Den subkulturelle identitet er i dette tilfælde karakteriseret ved, at den transcenderer lejrene og repræsenterer en mere transnational og global ungdomskultur. Eksemplet på en sådan subkultur er hiphop-kulturen, hvor Hadi føler sig hjemme: ” [...] *Jeg tager aktivt selv nogle valg, og det har været hiphop-kulturen, og den føler jeg mig mere hjemme i, end jeg føler mig i nogen anden kultur, både den danske og den persiske*” (Hadi:4). Hadi kalder sig selv for hiphopper og har således ikke nogen referencer til nationalitet eller etnicitet i sin identifikationsform. Han føler sig hjemme i hiphop-kulturen, da han her kender koderne, historien og stilen. Han kalder sin hiphop-påklædning for sin nationaldragt. Pelle Pelle baggy-bukser og stor trøje er hans nationaldragt. Det er den, han føler sig hjemme i og den, der repræsenterer, det han er. Hiphop-kulturen er et aktivt valg, som viser, at Hadi har taget handlingen i egen hånd og ikke identificerer sig med lejrenes faste og gensidigt ekskluderende kulturformer. Han forklarer, at når han møder en anden hiphopper, så er man bare *cool* med hinanden, lige meget hvilken hudfarve folk har, og hvor de kommer fra (Hadi:15). Det er altså en kultur og identitetsform, der går på tværs af landegrænser og hudfarver og således transcenderer lejrene. Den bryder med lejrenes etnisk absolutistiske grundlag og samtidigt er det et eksempel på den transnationale og kosmopolitiske bevidsthed, som positionen i mellem lejrene, ifølge Gilroy, åbner op for. Den svenske kulturforsker, Ove Sernhede (2001:49), argumenterer for, at hiphop-kulturen er et diasporisk transnationalt fællesskab, hvilket netop er Gilroys eksempel på en position mellem lejrene. Hiphop er en kultur, hvor tilhørsforholdet ikke defineres ud fra race, hudfarve eller etnicitet og hvor grænsen mellem det lokale og det globale og fortiden og nutiden hele tiden krydses. Hiphoppen er kendetegnet ved, at man låner og stjæler fra

alle mulige udtryk og æstetiske formsprog. Det sker ud fra et koncept om, at jo mere man blander sammen, desto mere interessant bliver det. Hiphoppen er altså et produkt af sammenblandingen af forskellige kulturer. Derfor kan man i dag tale om en Hip Hop Nation, som er det globale hiphop-fællesskab (Sernhede 2001:39). Det er netop dette fællesskab, som Hadi italesætter, når han siger, at man er *cool* med alle hiphoppere uanset etnicitet og hudfarve. Det er altså et udtryk for, at Hadi ønsker at transcendere lejrene. Han ønsker at samle folk under et mere inkluderende fællesskab, som det hiphoppen tilbyder. Hadi identificerer sig imidlertid ikke blot med hiphop-kulturen, han er også aktiv udøver af kulturen i sin produktion af rap-musik. Flere af Hadis tekster repræsenterer netop denne higen efter at transcendere lejrene og danne nye symboler, som kan samle mennesker på tværs af lejrenes grænser. En af Hadis musikvideoer slutter med en tekst, hvor der står, at sangen er lavet for at samle folk under ét tegn: V'et for fred. Hadi fortæller om, at unge i dag er meget optaget af, hvor de kommer fra i landet. Han ønsker at komme ud over denne adskillelse af folk: *"Alle folk elsker at kaste håndtegn hele tiden, men lad os kaste nogle håndtegn, som kan samle folk"* (Hadi:20). I tillæg til denne sang har Hadi også en billedserie på sin facebookside, hvor han opfordrer folk til at sende billeder ind af sig selv, hvor de kaster V-tegnet. Hadis ønske om at samle alle mennesker under et tegn ser ud til at lykkes, da både etniske danskere og etniske minoriteter og piger og drenge har sendt billeder ind af dem selv. Hadi har endda et billede af sig selv kastende V-tegnet på Christiansborg sammen med Pia Kjærsgaard, som dog ser noget bekvemt ud i situationen og undlader at vise V-tegnet. Der skal muligvis mere til at få Pia Kjærsgaard til at samle alle mennesker under ét tegn, men ikke desto mindre er V-tegnet et eksempel på, at Hadi, med sin identificering med og udøvelse af hiphop-subkulturen, forsøger at transcendere lejrene.

Den lejrvidende identitet

Hiphop-kulturen forskyder fokus fra de etniske forskelle mellem mennesker og skaber en fælles referenceramme. Det er på mange måder det samme, som den lejrvidende identitetstype gerne vil. Her er det identifikationen med det danske, der er det centrale, men det er en identifikation, der tilføjes noget nyt i form af indflydelse fra den kultur, forældrene har med fra oprindelseslandet. Det er altså en identitetsform, der kræver, at den danske lejr åbnes op. Serdil eksemplificerer denne lyst til at udvide, hvad det vil sige at være dansker. Han føler sig mest dansk og er glad for at have fundet sig til rette i Danmark, men han ser sin kurdiske kultur og den danske kultur som to *intertwined* kategorier (Serdil:2). Han er engageret i den kurdiske sag og mener i den forbindelse, at kurderne kæmper for at opnå samme samfundsform som den danske, med de samme

borgerrettigheder og kulturelle rettigheder (Serdil:2). På den måde mener han, at hans kurdiskhed og hans danskhed flugter med hinanden. Han ser den kulturelle blanding som naturlig. Serdils forståelse af samfundet er altså langt fra lejrforståelsen. Han blander det kurdiske og det danske på en sådan måde, at det for ham virker forkert at tænke det som adskilte lejre, men han føler sig stadig mere dansk end kurdisk, hvilket bl.a. kan ses ved hans store viden om dansk historie og det danske sprog, som på mange områder får Serdil til at fremstå som en slags over-dansker – og det faktum, at hans familie er meget integreret i det danske samfund (Serdil:11). Han er dansker med et islæt af kurdiskhed (Serdil:4). Han er altså hverken dansker i en traditionel forstand eller kurder i en traditionel forstand. Han er noget andet. Der synes altså at være en forskel mellem Serdils identitet og Serhats, Mehrets og Hadis identitet. Serdil identificerer sig mere med det danske, end de tre andre gør. Det er dog stadig en slags blanding og et udtryk for en form for tredje-kultur, da han hverken kan placeres i den danske lejr eller i indvandrerlejren. Der er således heller ikke tale om en situation, hvor man agerer dansk ude af hjemmet og følger forældrenes kultur i hjemmet, som bl.a. flere af Prieurs (2004:69) informanter repræsenterer, hvilket bl.a. kan ses ved at Serdil også i hjemmet taler dansk og ser danske nyheder (Serdil:2). Serdils identitet synes altså at være en dansk identitet, som han har tilført noget kurdisk.

Samme identitetstype gælder for Hamida, som siger, at hun har tilført det danske et touch af det afghanske: *"[...] Jeg har 100 % det danske, og så har jeg meget af det afghanske"* (Hamida:8). Hun forklarer, at hun prøver at udvide danskhedsboksen til også at kunne omfatte hende (Hamida:14). Hun er altså ikke hoppet over i den danske lejr, som mange af reaktionerne på hendes klummer fra etniske minoriteter går på, men prøver i stedet at udvide den danske lejrs rammer og gøre den mere inkluderende. På den måde adskiller Hamida og Serdil sig fra de tre andre. De blander alle sammen kulturene, men hvor Serhat og Mehmet gennem hybriditeten eksplicit identificerer sig med noget kvalitativt nyt, så gør Hamida og Serdil det på en mere implicit facon og måske mindre radikal måde ved at sige, at de først og fremmest er danskere, men at de tilfører det deres eget præg fra henholdsvis det kurdiske og det afghanske. Det er således ikke på samme måde noget kvalitativt nyt, men det er en ny udgave af en allerede eksisterende dansk identitet. Det er ikke fordi, at der er stor forskel mellem hybrididentiteten og den lejrudvidende identitet - som nævnt overlapper identitetstyperne hinanden, men der synes alligevel at være en forskel i graden af identifikation med det danske og således også i graden af oprettelsen af noget kvalitativt nyt. I den anden grøft har vi Hadi, som hverken identificerer sig med noget kvalitativt nyt eller med det danske, men i stedet identificerer sig med den lejr-transcenderende hiphop-subkultur, som er opstået

som en blanding af forskellige kulturer. Empirien viser altså, at der er forskellige grader og måder at blande kulturer på og således også, at der er flere forskellige måder at identificere sig med positionen mellem lejrene.

5.3.2 Når kulturer holdes adskilte

De tre sidste informanter har alle det tilfælles, at deres identitetstype er et resultat af, at de holder kulturerne adskilte. Det adskiller sig således fra de ovenfor analyserede identitetstyper på den måde, at Habib, Zozan og Aysel, i stedet for at blande forskellige kulturer, vælger at pendle mellem den danske kultur og deres forældres kultur. På den måde skaber det en identitetsstruktur, som skifter alt efter hvor informanten befinder sig. Ligesom det giver forskellige identitetstyper at blande kulturer, så giver det også forskellige identitetstyper at holde kulturerne adskilte. Det drejer sig om forskellen mellem en hverken/eller-identitet, hvor man ikke føler sig hjemme i nogle af kulturerne, men dog alligevel pendler mellem dem og en både/og-identitet, som er karakteriseret ved, at man mere smertefrit skifter mellem kulturerne.

Hverken/eller-identiteten

For Zozan handler pendlingen mellem hendes kurdiske kultur, som hersker i hjemmet, hvor hun bor med sine forældre og den danske kultur, som hun møder udenfor hjemmet, om, at hun hverken føler sig hjemme i den kurdiske kultur eller den danske: ” [...] *Jeg passer ikke ind i nogen sammenhænge. Den danske kultur passer jeg ikke ind i. Den indvandrer'ske passer jeg heller ikke helt ind i. Jeg kan ikke tage hjem nogen steder*” (Zozan:28). Det er på mange måder den samme følelse, som Mehmet udtrykte ovenfor. Zozan føler sig også hjemløs, men håndterer det på en anden måde end Mehmet. I stedet for at skabe sin egen kultur vælger Zozan at pendle mellem to kulturer, som hun i bund og grund ikke føler sig hjemme i. Hun vælger så at sige at pendle mellem to smertepunkter. Hun er selv klar over det paradoksale i dette, men begrundet det med, at hun hverken ønsker at gøre oprør mod sine forældre eller ønsker at miste sine klassekammerater på universitetet. For at holde sig gode venner med både den danske lejr og indvandrerlejren sørger hun for at være de forskellige steder på lejrenes egne præmisser:

”F.eks. hvis jeg tager til en skolefest, [...] så sørger jeg for at hygge mig alt det, jeg kan på samme måde som danskere. Jeg drikker, selvom mine forældre ikke vil have det. Men så sørger jeg også for at komme hjem på det tidspunkt, de gerne vil have” (Zozan:29).

Når Zozan befinder sig i dansk kultur, som f.eks. til universitetsfester, så sørger hun for at være lige så dansk som danskerne. Hun indgår altså i lejren på lejrens præmisser. Dette holder hun skjult for sine forældre, som repræsenterer indvandrerlejren. Hun sørger for at overholde deres regler om at komme hjem i god tid, og når hun er hjemme, så er det en kurdisk identitet, som hun påtager sig. Der taler hun ikke om drenge eller alkohol. Som hun selv siger, så sørger hun for at *switche* mellem kulturene og skifte mellem to identiteter i en sådan grad, at hun mener, at hendes forældre nærmest ikke kender hende (Zozan:11). Nogle af de samme udsagn har Yvonne Mørck (1998:232) fået af sine informanter, og hun argumenterer for, at ønsket om ikke at svigte familien kan føre til, at de unge mange gange tvinges til at lyve overfor deres forældre. Der er altså tale om en splittelse. Zozan føler i høj grad, at de to lejre ikke kan forenes med hinanden - at hun ikke kan være kurder og dansker på samme tid. Denne splittelse og pendling mellem to kulturer, som hun ikke føler sig hjemme i, har gjort Zozan ked af det til tider (Zozan:27). Der er på en eller anden måde tale om en social smerte ved at have flere kulturer i Zozans tilfælde, som bl.a. kommer til udtryk ved, at hendes forældre nærmest ikke kender hende. Hun vælger dog ikke at skabe sin egen kultur. Hun mener, at hun har fundet en middelvej ved at pendle mellem lejrene. Det er en måde, hvorpå hun kan indgå i begge lejre på lejrenes egne præmisser. Det er således en pragmatisk vej, hun har valgt, som dog alligevel volder hende smerte. Det er en måde at få livet til at fungere på, selv om det er en usammenhængende identitet.

Hvor det var forholdsvis nemt at placere blandingsidentiteterne som værende i en position mellem lejrene, så er det mere vanskeligt med Zozan. Når man skifter mellem kulturene og skifter mellem en dansk og en kurdisk identitet, indtager man så en position mellem lejrene? Denne position er defineret ud fra en forståelse af kultur og identitet som noget flydende, hybridiseret og noget, man selv er med til at definere. Zozan indskriver sig ikke i en hybridiseret kulturforståelse og skaber heller ikke noget kvalitativt nyt. Hun holder kulturene adskilte. Alligevel lader hun sig heller ikke determinere af lejrenes etnisk absolutistiske forståelse af kultur og identitet, da hun netop indgår i begge lejre. Hun er altså ikke determineret af hverken den danske lejr eller indvandrerlejren, hvilket viser sig ved, at hun ikke er totalt assimileret i dansk kultur eller indgår i en segregeret etnisk minoritetskultur. Hun kan på den måde hverken placeres i lejrene eller i positionen mellem lejrene. Jeg vil her argumentere for, at hun alligevel burde placeres i en position mellem lejrene. Det kræver dog en modificeret udgave af denne position, som tillader mere strategiske identitetskonstruktioner. Her kan der med fordel kigges mod Erving Goffmans dramaturgi, hvor aktøren vælger den selvrepræsentation, der er mest fordelagtig i situationen, men som også beskytter andre personer i

situationen og dermed undgår at situationen bryder sammen (Jacobsen & Kristiansen 2002:89). Zozan vælger at være dansk i en dansk sammenhæng og kurdisk i hjemmets kurdiske sammenhæng. Ved at vælge mellem de to identiteter undgår hun, at situationen i de to sammenhænge bryder sammen. Hvis hun havde ageret dansk i en kurdisk sammenhæng eller omvendt, ville hun blive udråbt som anderledes. Zozans hverken/eller-identitet er på den måde en reel identitetstype, der er et udtryk for, at hun føler sig splittet mellem to kulturer, men at hun alligevel ønsker at indgå i kulturerne på deres egne præmisser. Zozan er påvirket af flere kulturer og skifter dynamisk mellem dem. Hun identificerer sig ikke med hybriditeten, men hendes splittelse mellem de to kulturer udtrykker en sindstilstand, som kun kan komme til udtryk, hvis man er influeret af begge lejre og flere kulturer, som netop er kendetegnende for positionen mellem lejrene. Zozan repræsenterer måske ikke den typiske position mellem lejrene, men ikke desto mindre argumenterer jeg for, at denne position også må rumme aktører som Zozan, der pendler mellem to smertepunkter. Dette er således også med til at vise, at positionen mellem lejrene ikke nødvendigvis er en behagelig position, men at den også kan udmønte sig i mere smertefulde identitetskonstruktioner.

Både/og-identiteten

Både/og-identiteten er karakteriseret ved, at man, ligesom i hverken/eller-identiteten, holder kulturerne adskilte og pendler mellem dem, men her foregår det mere smertefrit og gnidningsløst, og der er en oplevelse af, at man *både* kan være dansker *og* etnisk minoritet uden, at det resulterer i en dybere identitetsplittelse. Ligesom med Zozan kan det være svært at placere informanterne, der repræsenterer denne identitetstype, i forhold til lejrforståelsen. Et eksempel på det er Habib. Han kalder sig selv pakistaner, selvom han er født og opvokset i Danmark. Han føler sig ikke anerkendt som dansker og nævner bl.a., at det, at han ikke både kan have pakistansk og dansk statsborgerskab gør, at det er svært for ham at føle sig en del af fællesskabet (Habib:1). Alligevel skifter han, ligesom Zozan, mellem forskellige identiteter i forhold til om han er i hjemmet eller er ude. Habib forklarer, at han pendler for at tilpasse sig, hvor han er og for at respektere kulturerne (Habib:6). I hjemmet tilpasser han sig den pakistanske kultur, mens han tilpasser sig den danske, når han er ude af hjemmet. Selvom han identificerer sig som pakistaner, kan han ikke placeres i indvandrerlejren, da han pendler mellem kulturerne. I og med, at det forekommer Habib mere naturligt at tilpasse sig de forskellige kulturer, så fremstår det som mindre smertefuldt, end tilfældet var hos Zozan. Habib formår i højere grad at finde sig til rette i adskillelsen af kulturerne. Men i bund og grund er Habib træt af, at man hele tiden skal tale om etnicitet: "[...] Jeg tror, det er vigtigere, at jeg er en aktiv

borger, og at jeg deltager i samfundet og får uddannelse og arbejde og deltager i andre frivillige aktiviteter. Det er vigtigere, end man er dansk eller pakistansk” (Habib:5). Han anser sit aktive medborgerskab som meget vigtigere, end om han kalder sig dansk eller pakistansk. Det, at man deltager aktivt i samfundet, f.eks. gennem frivilligt arbejde, er en måde at komme ud over fokuseringen på kultur og etnicitet. Det er en form for frirum, hvor lejrene gøres ligegyldige, og hvor det i stedet er ens handlinger, der definerer, hvem man er. Det er således en måde, hvorpå man kan transcendere lejrene, som det også var tilfældet med Hadis identificering med hiphop-kulturen. Så selvom Habib kalder sig pakistaner, er det i højere grad hans aktive medborgerskab, som han gerne vil identificeres med. Det aktive medborgerskab bliver et form for *third space*, hvor det hverken er den ene eller anden lejr, der definerer identiteten, men i stedet de handlinger, man foretager. Det aktive medborgerskab minder, i kraft af dens lejrophævede funktion, om positionen mellem lejrene.

Samme syn på det frivillige arbejde og det aktive medborgerskab har Aysel. Hun føler, ligesom Zozan og Habib, at hun har én identitet i hjemmet og én identitet ude. For Aysel er der en klar opdeling af hendes professionelle liv, hvor hun er meget dansk og hendes sociale liv, hvor hun er tyrkisk. Dette minder således om det, som flere af Prieurs informanter giver udtryk for. I den offentlige sfære følger de det norske regelsæt, mens det i privatsfæren er forældrenes kultur, der følges (Prieur 2004:69). En pointe hos Prieur er netop, at denne opdeling af privat og offentlig sfære går godt for de fleste. Det er altså ikke noget, der nødvendigvis er noget smertefuldt eller noget, der repræsenterer en dybere splittelse. Det er muligt at være *både* tyrkisk og dansk. Aysel forklarer det på den måde, at hun rationalitetsmæssigt er dansk, mens hun følelsesmæssigt er tyrker (Aysel:1). I hendes professionelle liv er hun meget orienteret mod det frivillige arbejde omkring det at være nydansker. Hun er aktiv i samfundsdebatten og nævner, at det, sammen med hendes uddannelsesforløb, har gjort, at hun tænker meget dansk, når hun er i arbejdssituationer. Med dette mener hun, at de holdninger hun har, er meget danske, og at hun agerer i og handler ud fra de rammer, som det danske system sætter op. Derimod er hun følelsesmæssigt tyrker, som hun siger. Det tyrkiske er der, hvor hun føler sig tryk. Hun er meget sammen med sin familie, og der er det den tyrkiske kultur, der er gældende. Hun lytter til tyrkisk musik, ser tyrkisk tv og læser tyrkisk litteratur. Grunden til, at hun har holdt de to verdener adskilte, er, at hun gerne vil bibeholde sit forhold til sine forældre og søskende. Det er således den samme bevæggrund, som Zozan bruger. Pendlingen sker for at gøre begge lejre tilfredse. Det er altså et pragmatisk valg, at hun pendler mellem kulturerne. Aysel forklarer, at det er nemmere for hende at holde de to identiteter adskilte,

end det ville være at sammensmelte dem, som hun siger (Aysel:13). Hun føler altså ikke samme smerte ved at pendle mellem kulturerne, som Zozan gør. Aysel er, ligesom Prieur pointerer, et eksempel på, at pendlingen kan gå godt. I det professionelle liv er hun højtstående i kraft af hendes store engagement i forskellige foreninger og hendes deltagelse i samfundsdebatten generelt, mens hun hjemme indtager en helt anden rolle:

[...] Der er jeg, i forhold til prestige og autoritet, lillesøster. Der er det meget den patriarkalske tankegang, at selvom jeg måske udenfor er så højtstående osv., så er det ikke mig, der bestemmer derhjemme. Jeg kan godt have stor indflydelse, men der er det far og mor, og hvis man er ældst, så er man heldig i forhold til beslutninger (Aysel:13).

Hun kan ikke tage sit danske professionelle liv med hjem, da der her gælder andre spilleregler. Her er det ikke argumenterne, der vejer tungest, som det er i foreningsarbejdet, men i stedet om man er lillesøster eller storebror. De forskellige spilleregler og kulturer gør, at Aysel føler, at hun er nødt til at holde dem adskilte og pendle mellem dem. Der opstår dog en mulighed for at kombinere de to verdener i hendes professionelle liv, som Habib også nævner. I foreningsarbejdet er det, som nævnt, argumenterne, der vejer tungest. Her handler det om at tale for sin sag, uafhængigt om man er af den ene eller anden kultur, hvilket viser dets lejrtranscenderende potentiale. Aysels arbejde med etniske minoritetsunge i en dansk foreningskontekst gør, at hun kan kombinere de to verdener (Aysel:4). På den måde bliver foreningsarbejdet, ligesom med Habib, til et rum eller *third space*, hvor etnicitet træder i baggrunden og argumenter og handlinger i stedet definerer, hvem man er. Således bliver det igen et eksempel på en position mellem lejrene, hvor identiteten er noget, man forhandler om og ikke noget, der er givet på forhånd. Dette er Aysels ønske. Hun vil bare gerne være menneske et sted, som hun siger. Hun vil ikke bedømmes på sin etnicitet, men vil bedømmes på sine kvalifikationer, og det bliver hun i foreningsregi (Aysel:17).

Noget andet, der gør Aysel interessant i forhold til positionen mellem lejrene, er hendes eksplicitte identifikation med den tyrkiske diaspora. Gilroy argumenterer for, at netop diasporaen er et eksempel på en position mellem lejrene. Aysel forklarer, at hun, efter at have været til et træf med tyrkere fra hele Skandinavien, oplevede en følelse af fællesskab, som hun aldrig havde oplevet før: ” [...] Det tror jeg gjorde, at jeg tænkte ”aha, okay, der må være noget historie, en identitetsudvikling, der har gjort, at man bare følte sig hjemme der”” (Aysel:16). Her forklarer Aysel sine tanker omkring mødet med tyrkere fra hele Skandinavien. Det var en aha-oplevelse. Hun mødtes med 40 unge, som hun aldrig havde mødt før, men de klikkede med det samme. De havde

oplevet det samme og havde samme historie. Det er en fællesskabsfølelse, som går på tværs af landegrænser og en følelse af fællesskab, som Aysel ikke mener, hun vil kunne genfinde med hverken tyrkere, der bor i Tyrkiet eller danskere. De transkulturelle processer og de ruter, der har bragt de unge i den tyrkiske diaspora til, hvor de er i dag, står i kontrast til lejrenes nationalistiske og etnisk absolutistiske tankegang. Det er dette alternativ til lejrene, som Aysel føler sig hjemme i, og på den måde bliver det til endnu et eksempel på, at hun indtager en position mellem lejrene.

5.3.3 Opsummerende om identitetstyper

Empirien viser, at når kulturer holdes adskilte, så skabes der forskellige former for identitetstyper. Hverken/eller-identiteten som Zozan repræsenterer, skaber en mere ulykkelig eller smertefuld identifikationsform, mens der i både/og-identiteten er tale om en pendling mellem forskellige kulturer, som fungerer uden, at det skaber en dybere splittelse og volder smerte. Yvonne Mørck taler i denne forbindelse om en forskel mellem en form for konstruktiv skizofreni og en skizofreni, som splitter og forvirrer mere, end den er konstruktiv (Mørck 1998:295). Hverken/eller-identiteten er muligvis mere forvirrende og splittende, end den er konstruktiv, hvorimod både/og-identiteten rummer noget konstruktivt i og med, at det lader informanterne indgå i begge lejre uden, at det volder smerte samtidigt med, at informanterne indgår i mere multikulturelle fællesskaber i form af deltagelsen i foreningsarbejde og deres generelle aktive medborgerskab. Ligesom der er forskel på identitetstyperne, der kommer ud af at holde kulturer adskilte, så viser empirien også, at der er forskel på identitetstyperne, der kommer ud af at blande kulturer. Dette kan udmønte sig i hybrididentiteter, subkulturelle identiteter og lejrvidende identiteter. Empirien rummer altså en række forskellige identitetsformer, men der er også identiteter, som den ikke rummer. Det drejer sig om den segregerede og den assimilerede identitet. Den segregerede er, hvor man identificerer sig fuldt ud med en etnisk minoritetsidentitet og således identificerer sig 100 % med indvandrerlejreren og dennes faste identifikationsformer. Den assimilerede identitet er, hvor man identificerer sig med den danske lejr og således lægger forældrenes kulturelle ophav bag sig. Man hopper så at sige over i den danske lejr. Disse to identitetsformer findes rent logisk, men eksisterer ikke i mit sample. En grund til, at de ikke eksisterer i mit sample kan være, at informanterne repræsenterer en form for elite blandt etniske minoriteter, som arbejder med det at være nydansker og således er reflektive omkring forskellige kulturelle påvirkninger. Det kan også være udtryk for, at segregerede og assimilerede identitetstyper repræsenterer en lettere løsning, som mine informanter ikke kan identificere sig med. De mener alle, at deres position mellem lejrene er udtryk for mere vanskelige identificeringer, som ikke kommer af sig selv. Dette er omdrejningspunktet for det følgende afsnit.

5.3.4 En vanskelig identificering

Selvom der er forskel på identitetstyperne, når kulturer blandes, og når de holdes adskilte, så gælder det, at alle informanterne føler, at deres identitet er udtryk for en mere vanskelig identificering, end identificeringen med lejrene tilbyder. De to første analysedele fokuserede på lejrenes reaktioner på informanternes brud med den klassiske lejrforståelse. Disse reaktioner kommer som konsekvens af, at informanterne ikke lader sig determinere af lejrenes identitetsforståelse. På forskellig vis befinder informanterne sig i en position mellem lejrene, og denne position fritager informanterne fra alt for lette forestillinger om, hvad det vil sige at være hjemme. Dette afsnit vil fokusere på denne position som en sværere position end positionen i lejrene, og derefter vil der blive set på, hvordan positionen mellem lejrene kan være med til at fordre en anderledes indsigt i og forståelse af samfundet.

Empirien viser, at positionen mellem lejrene er en tvetydig position, hvor man godt kan længes efter lejrenes mere simple og på forhånd givne identitetskonstruktion. Zozan forklarer, at det ville have været nemmere for hende, hvis hendes forældre havde valgt, at hun skulle gå på en skole, hvor størstedelen var etniske minoriteter. Så ville hun være fri for de splittede tanker. Hun ville f.eks. aldrig have lyst til at gå i byen (Zozan:22). Fordi hun har gået på skoler med overvejende etnisk danske elever, så er hun blevet introduceret til en række ting, som hun ikke må deltage i for hendes forældre. Derfor ønsker hun til tider, at hun bare var 100 % en del af indvandrerlejren og identificerede sig med en segregeret identitetstype. Men hun har valgt at tage udfordringen op, som hun udtrykker på følgende vis: *”Okay, nu tager jeg bare lorten med mig”* (Zozan:26). Splittelsen kan føles som en byrde for hende nogle gange. Hun forklarer også, at pendlingen og splittelsen ofte har gjort hende ked af det (Zozan:27). Det at føle, at hun ikke hører hjemme nogen steder har været hårdt for hende. Serdil udtrykker nogle af de samme følelser ved at være under indflydelse af flere kulturer. Det har gjort, at han har skullet tænke over tingene hele tiden. Dette har han til tider følt som irriterende og energikrævende og som noget, der har gjort, at han ikke har kunnet gå op i almindelige ting, som han siger (Serdil:10). Positionen mellem lejrene giver således nogle problemer, som en identificering med lejrene ikke vil give. Man kan her argumentere for, at informanterne, ved at identificere sig med positionen mellem lejrene, indskriver sig i en bestemt form for subjektivitet. De viser, at de ikke er nogen, der vælger en nem udvej. De kan på den måde komme til at virke som en slags forgangsmænd, der viser, hvordan lejrene kan nedbrydes. Dette udtrykker Serhat på følgende måde: *” [...] Det svære er at prøve at stå på egne ben, og prøve at finde ud af om man kan begå sig i begge kulturer. Det er det, der er oprigtigt svært”* (Serhat:7). Serhat forklarer, at han ikke mener, at det er svært at være en del af en lukket minoritetskultur.

Udfordringerne ligger i at stå på egne ben, som Serhat gør. Der kan dog også argumenteres for, at informanterne indtager de identificeringsformer, som de gør, fordi der er andre identificeringer, de ikke har adgang til. Der er ikke tale om et fuldstændigt frit valg, som bl.a. ses ved, at de f.eks. har svært ved at blive accepterede som danskere. De valg, de kan træffe, har visse begrænsninger specielt i forhold til den danske lejr. Dette kan være med til at forklare, hvorfor de indtager en position mellem lejrene – det er et muligt valg, som skriver dem ind i en bestemt subjektivitet som nogen, der er mere selvstændige og refleksive. Dette kan bl.a. ses ved Serhat, som blander kulturerne og kan begå sig i begge, men i og med, at han er den første i familien til at træffe de valg, som han har truffet, så kræver det også, at han skal tænke mere over tingene. Der er ikke nogen svar, der er givet på forhånd, og det kan godt være hårdt konstant at skulle være reflektiv over sine valg. Derfor tænker han også nogle gange over, hvordan det ville være at være en del af flertalskulturen et sted: *"[...] Hvor mange tingene kommer lidt af sig selv. Det giver lidt en tryghed nogen gange, hvis man nogle gange er sådan lidt "nu gider jeg ikke tænke så meget over det eller bestemme mit liv, men bare lade det komme"*" (Serhat:10). Tingene kommer ikke af sig selv i positionen mellem lejrene. Her skal man aktivt selv træffe nogle identitetsskabende valg, og der er ikke den samme tryghed, som der er i lejrene.

Flere af informanterne fortæller, at de gennem det konstante identitetsarbejde har oparbejdet en særlig refleksivitet. Hadi fortæller, at han 24 timer i døgnet forholder sig til sin etnicitet og tænker på, hvordan etniske danskere ser på ham (Hadi:6). I en af sine rap-sange rapper han om, at han har "eksilmentalitet". Eksilmentaliteten handler om, at man ikke føler sig som en del af det land, man bor i. Man er mentalt et andet sted. Eksilmentaliteten er altså ikke noget, man selv har valgt (Hadi:8). Det er en følelse, der er udtryk for en diasporisk livs tilstand, hvor man ikke føler, at man hører til nogle steder, fordi man er væk fra ens "hjem" samtidigt med, at man ikke føler sig hjemme, der hvor man bor. Nogenlunde samme følelse beskriver Gilroy i sin karakteristik af sorte intellektuelle i Vesten, som ligeledes udgør en diaspora. Det er mennesker, som er blevet formet og opdraget af Vesten, men som alligevel aldrig har følt sig en del af Vesten (Gilroy 2000:70). Det skaber en form for dissident-bevidsthed, hvor man tænker anderledes om samfundet end majoriteten. Det er på mange måder det samme, som Hadi udtrykker med sin eksilmentalitet. Det, at han ikke føler, at han er en del af der, hvor han er, om det så er i indvandrerlejren eller den danske lejr, gør, at han har et andet perspektiv på samfundet. Han er *stranger within*. Han tænker over, hvordan etniske danskere ser på ham og ser sig selv gennem deres øjne – hvorigennem han føler sig

anderledes¹⁵. Den afroamerikanske sociolog, W.E.B. Du Bois (1903/2008:6), beskriver det som et vilkår for sorte, at de ser sig selv gennem andres (de hvides) øjne. Det giver en dobbeltbevidsthed, hvor man tvinges til at reflektere over, hvordan andre ser en, og samtidigt tilegner man sig en særlig indsigt i samfundet på baggrund af det dobbeltsyn, man nødvendigvis må anskue samfundet med. Man kan her rette en kritik mod Du Bois, som på mange måder kommer til at heroisere sorte som nogen, der har en nærmest transcenderende bevidsthed, som fungerer på et andet plan end andres. Derfor må en vigtig pointe være, at man ikke på forhånd kan antage, at dem, der står mellem forskellige lejre, f.eks. de sorte, er mere klarsynet, men at det er et empirisk spørgsmål. Der kan være empiriske eksempler på denne klarsynethed og dobbelte bevidsthed. Der er nogen, f.eks. majoritetsbefolkningen, der har magten til blot at forholde sig til deres egen kultur, mens andre nærmest er tvunget til at have et mere reflekteret forhold til flere kulturer og tvunget til at have et klarsyn. Jeg argumenterer derfor for, at mine informanter er et empirisk eksempel på, at positionen mellem lejrene kan være udtryk for et mere reflekteret forhold til og indsigt i forskellige kulturer. Denne indsigt vil jeg behandle i næste afsnit, hvor det er informanternes syn på det danske samfund og etniske minoriteters rolle heri, der er i fokus.

5.3.5 Den nudanske drøm

Informanterne udtrykker stort set alle et ønske om at ændre forståelsen af hvem, der kan være danske. Der er en gennemgående kritik af tendensen i både politik og blandt befolkningen til at have et meget snævert syn på, hvem og hvad, der er dansk. Flere informanter giver udtryk for, at der ikke er så stor forskel på mennesker, som man gennem medierne og politikkerne skulle tro, og at man, i stedet for at se på forskelle som noget gensidigt ekskluderende, skal anerkende de forskelle der er og inkorporere dem i en ny udgave af hvem, der kan være danske. Hamida mener, at danskheden er under pres på en god måde:

[...] Der er så mange forskellige mennesker, der definerer sig som danske på hver deres måde. De giver danskheden et touch af deres eget. Så det er bare under naturlig udvikling, fordi der er så mange, der bruger det og tager det og skubber det bort fra den oprindelige betydning. Det oprindelige danskhedsbegreb er under pres (Hamida:18).

Det oprindelige danskhedsbegreb er under pres, fordi der er kommet mere forskellighed i samfundet. Der er kommet flere forskellige hudfarver, øjenfarver, religioner og kulturer til landet. Hamida mener, at disse forskelligheder er med til at forandre tidligere forestillinger om, hvad det vil

¹⁵ Andre eksempler på danskernes blikke, der får informanterne til at føle sig anderledes er Serhat (10) og Serdil (18).

sige at være dansk, som har været forankret i fortiden, hvor Danmarks befolkning så anderledes ud, end den gør i dag. Derfor henviser Hamida til begrebet ”nudanskhed” - et begreb, som er oprettet i det råd, som alle informanterne er medlemmer af. Aysel forklarer, at nudanskhedsbegrebet er inspireret af den nudanske ordbog, som bliver udvidet og udviklet hele tiden, men hvor alle ordene indfanges af den samme ordbog (Aysel:11). På samme måde skal alle, der bor i Danmark kunne indfanges af samme begreb, selvom befolkningen er under forandring. Nudanskheden indfanger alle, der bor i Danmark nu. I stedet for at se forskelle som uoverkommelige skal man anerkende, at danskere i dag er danske i forskellige varianter, som Mehmet (21) siger. Empirien viser et gennemgående ønske om at samle alle mennesker, der bor i Danmark, under et begreb. Der er altså et ønske om at inkludere personer, der ikke pr. automatik er en del af fællesskabet, i fællesskabet. Det er et fællesskab, der skal bygges på nutidens præmisser og således ikke et fællesskab, der er forankret i fortiden, som det er tilfældet i lejrene.

For at denne nudanske drøm skal gå i opfyldelse nævner flere informanter det som nødvendigt, at der er forskellige symboler, som kan være med til at ændre billedet af etniske minoriteter. Mehmet argumenterer for, at det er vigtigt at normalisere det at være anderledes. I denne forbindelse ser han det som positivt, at der er kommet nyhedsværter, som ikke er etniske danske, og at sangere som Burhan G gør det til en mere naturlig del af Danmark at møde mennesker med fremmedklingende navne (Mehmet:24). Serhat nævner også det positive i, at der er kommet en minister med anden etnisk oprindelse end dansk, Manu Sareen. Derudover har han et ønske om, at Danmark engang får sin egen Mesut Özil¹⁶ på landsholdet således, at han og andre etniske minoriteter kan identificere sig mere med landsholdet og Danmark, og etniske danskere kan se, at etniske minoriteter også er danskere (Serhat:17).

Den nudanske drøm og de symboler, der kan være med til at realisere den, udtrykker et ønske om at ændre de stereotype billeder af danskheden og ”indvandrerheden”. Det viser, at informanterne har tænkt over forskellige problematikker i forhold til de forskellige lejre i Danmark, og det viser på den måde, at informanterne er et empirisk eksempel på, at positionen mellem lejrene kan være udtryk for et klarsyn eller en speciel indsigt. Spørgsmålet er, om alle kan indtage en sådan position mellem lejrene. Dette spørgsmål bliver behandlet i det følgende afsnit.

¹⁶ Mesut Özil er professionel fodboldspiller for Real Madrid, har tyrkiske forældre og er opvokset i Tyskland. Han havde valget mellem at spille for det tyrkiske landshold eller det tyske. Han valgte det tyske, som Serhat synes, er meget forståeligt, da han jo er vokset op der, men som mange tyrkere anser for forræderi.

5.3.6 Kan alle indtage en position mellem lejrene? Om klasse, sted og køn

Analysen har indtil nu fokuseret på informanternes identitet, og hvorledes denne placerer sig i forhold til lejrperspektivet. I denne forbindelse er det vigtigt at påpege, at der ikke er tale om "almindelige" etniske minoritetsunge. Der er en række faktorer, der gør, at informanterne kan indtage en position mellem lejrene. Et tegn på, at der er tale om særlige etniske minoritetsunge, er informanternes engagement i det frivillige arbejde. Alle informanterne er, som nævnt, medlem af et råd, der arbejder med det at være nydansker. Som nævnt tidligere i analysen har flere af informanterne oparbejdet en særlig indsigt i det danske samfund og et særligt reflekteret forhold til deres identitet i kraft af den konstante konfrontation med etniske danskere, som ser dem som anderledes. Dette har de valgt at bruge til at forbedre forholdene for nydanskere i samfundet. Ikke nok med, at de selv har måttet træffe nogle svære identitetsskabende valg og har måttet kæmpe med lejrenes negative tilkendegivelser overfor deres valgte vej mod positionen mellem lejrene, så prøver de også at bane vejen for andre etniske minoritetsunge, der ønsker at tage skridtet væk fra lejrene og ind mod midten. Der er på en eller anden måde tale om etniske minoritetsunge, som har et overskud og en vision om et bedre samfund og som på flere måder virker som en form for elite blandt etniske minoritetsunge. Fælles for informanterne er, at de alle er under eller har taget en lang videregående uddannelse. De er altså i besiddelse af resurser og en kulturel kapital, som det nok er de færreste etniske minoritetsunge, men også etnisk danske unge, der er i besiddelse af. De er ikke bare en elite i etniske minoritetskredse, men er det også i etniske danske kredse. Et tydeligt eksempel på dette er Serhat, som på interviewtidspunktet var i praktik på den danske FN-mission i New York. Ud fra empirien er der således noget, der tyder på, at klasse eller kulturel kapital har en indflydelse på hvorvidt, man kan indtage en position mellem lejrene og siges at være en kulturel hybrid mellem flere forskellige kulturer eller begå sig i flere forskellige kulturer. Da flere af informanterne kommer fra hjem, hvor de ofte har været den første til at tage en lang uddannelse, så tyder empirien også på, at det er muligt at ændre ens klassebaggrund. Deres brud med den sociale arv er ligeledes et tegn på, at de er en slags elite. Uddannelsen har været en vigtig faktor i forhold til, at informanterne har kunnet indtage en position mellem lejrene. Serhat forklarer også selv, at det er *"[...] nemt nok for os, der er ved at blive højtuddannede at være kreative og være så internationale. Det gælder jo langt fra alle"* (Serhat:9). Når man er i universitetsverdenen, som alle informanterne er undtagen en, så møder og interagerer man med mennesker, som har andre synspunkter end en selv og som kommer fra flere forskellige kulturer. På den måde er der større chance for at indoptage flere kulturelle strømninger, end hvis man er kassedame eller postbud, som Serhat (9) forklarer. Det

er i hvert fald nok andre kulturelle strømninger, man indoptager i universitetsverdenen. Det kræver resurser at blande kulturerne og indtage en position mellem lejrene på samme måde som specialets informanter. Aysel forklarer ligeledes, at grunden til, at hun er blevet en aktiv debattør i samfundsdebatten og har engageret sig i foreningsarbejdet er, at hun er kommet på universitetet og derved fået udvidet sin horisont. Hun mener, at de folk, der ikke flytter sig fysisk eller mentalt fra ghettoen, hvor hun selv er vokset op, ikke har mulighed for at interagere med mennesker, som er anderledes end dem selv. Aysel forklarer, at hun skulle gå på universitetet (Aysel:9). Hendes forældre har altså medvirket til, at hun er kommet ud af den lukkede lejr og har udvidet sin horisont. Informanterne udtrykker generelt, at deres skolegang og deres frivillige arbejde har været med til at skabe den identitet, de har i dag. Empirien viser således tendenser til, at etniske minoritetsunge, som tilhører en elite, eller i hvert fald har en høj kulturel kapital, nemmere kan indtage positionen mellem lejrene. Dette rummer nogle paradokser i forhold til meget af den eksisterende forskning. Her er det ofte en pointe, at det er på gadeplan, at man kan observere konkrete manifestationer af hybriditeten og blandingen af kulturer. F.eks. foregår Røgilds *Stemmer i et grænseland* i de ungdomsklubber, hvor etniske minoritetsunge mødes med unge etniske danskere. Derudover er der forskning, der viser, at hybriditet er noget, der foregår i kulturproduktionen som f.eks. Les Backs (1996b) analyse af reggae-musikeren Apache Indian og dennes blanding af asiatiske, jamaicanske og indiske stilarter. Min empiri rummer også dele af dette i form af Hadis rap-musik og Mehmeds digte. Men generelt foregår de hybride processer og kulturblanding på et andet plan. Hvor det på gadeplan ofte kan antage mere subkulturelle former, som netop rap-kulturen eller reggae, så repræsenterer informanterne i mit speciale et mere kulturel middelklasses resultat af blanding af og identifikationen med forskellige kulturer. Informanternes hybride processer og kulturelle blandinger befinder sig så at sige indenfor systemets rammer, hvor de manifesterer sig i foreningsarbejde. Dette kan skyldes, at de har den kulturelle kapital, der skal til for at kunne arbejde på dette plan, hvorimod man på gadeplan kan finde de samme processer manifesteret i mere systemkritiske fænomener, som hiphop-kulturen. Begge former repræsenterer noget hybridt og en blanding af forskellige kulturer, og begge repræsenterer en position mellem lejrene. Der er således ikke tale om, at jeg vurderer mine data til at være bedre, end hvis jeg havde talt med etniske minoritetsunge, der identificerer sig mere med gadeplanet. Det at specialets informanter er reflektive og identificerer sig mere med en kulturel middelklasse gør ikke nødvendigvis forskningsmaterialet bedre. Det skaber ikke nødvendigvis en mere sand viden. Det skaber et anderledes forskningsmateriale og en anderledes viden. På den måde

adskiller jeg mig fra bl.a. Yvonne Mørck, som netop mener, at informanter nødvendigvis må være refleksive og velformulerede for at skabe viden (Mørck 1998:22-23).

Udover uddannelse og foreningsarbejdet så har informanterne også tilfælles, at de bor og er vokset op i større byer. Alle informanter bor i København på nær to, som bor i Århus. Dette kan være en af årsagerne til, at de kan indtage en position mellem lejrene, og at de er influeret af flere forskellige kulturelle strømninger. Hadi forklarer, at han ikke har den samme fornemmelse af Danmark, når han er i København, som når han er udenfor København. Nogle af de samme tankegange kan spores i Lasse Koefoed og Kirstens Simonsens interview med etniske minoriteter med bopæl i København. Her er en pointe hos en af informanterne, at det er nemmere at blive københavner end dansker, da man kan være københavner på alle mulige måder, mens man ikke kan være dansker på ret mange måder (Koefoed & Simonsen 2010:141). En af grundene hertil er, at alle er fremmede i byen (Koefoed & Simonsen 2010:29). Om man er posedame eller punker, så glider man ind i en strøm af fremmede, som kan gøre, at man ikke bliver udskilt som etnisk fremmed, fordi der i forvejen er så meget anderledes. København er for Hadi den eneste rigtige storby i Danmark. Han forklarer endvidere, at man som etnisk minoritet i særdeleshed føler sig hjemme på Nørrebro:

”[...] På Nørrebro føler du dig meget hjemme, der bliver det accepteret, at man ikke nødvendigvis er bærere af en bestemt kultur, en bestemt måde at gøre på, en bestemt måde at se ud på, en bestemt måde at tale på” (Hadi:2).

Den mangfoldige befolkning på Nørrebro er med til at skabe en accept af, at mennesker ikke nødvendigvis skal være ens. Mehmet kalder Nørrebro for *”det multikulturelle centralpunkt i Danmark”* (Mehmet:27), og Hamida forklarer, at det er naturligt, at man kender til mangfoldighed i byer, hvor der både er en stor koncentration af nydanskere og etniske danskere (Hamida:18). En af grundene til, at informanterne indtager en position mellem lejrene kan således være fordi, de er opvokset i København og har oplevet, at mennesker har forskellige kulturer og således været vant til, at der er flere måder at være dansker (og københavner) på. Hadi mener, at dette mangfoldige billede ikke stemmer overens med det officielle billede af Danmark (Hadi:2). Gilroy har i denne forbindelse udarbejdet ideen om *konvivialitetens negative dialektik*. Ifølge Gilroy (2004:152) er storbyen stedet, hvor kulturer og historier, der før har været adskilt, mødes. Han argumenterer for, at der i dette møde opstår en konvivial sameksistens, som går i mod den populære forståelse af kulturer som absolutte. Det er denne konvivial sameksistens, som Hadi beskriver, når han siger, at det er accepteret, at man ikke har én bestemt kultur og ser ud på én bestemt måde. Det officielle

billede af Danmark, og forståelsen af kulturer som absolutte, anerkender ikke, at der er steder i landet, hvor interaktionen mellem lejrene ikke nødvendigvis fører til kulturelle sammenstød, men snarere skaber en konvivial sameksistens.

Gilroy synes dog at overse, at det kræver, at man kommer ud af hjemmet for at kunne deltage i den lejrnedbrydende konviviale sameksistens. Flere af informanterne giver udtryk for, at det er nemmere for drenge at deltage i livet udenfor hjemmet, da drenge ofte har mere frihed end piger. Serhat (9) nævner, at der i den tyrkiske kultur er en form for beskyttelse af pigen, da det er hende, der skal føre minoritetskulturen videre. Dette ligger sig således op ad Yuval-Davis' ide om kvinden som bærere af fællesskabet, som blev præsenteret tidligere. For at beskytte fællesskabet er det nødvendigt, at kvinden ikke blander sig med mennesker, der har en anden kultur. Således kan det i nogle tilfælde være sværere for piger at deltage i den konviviale sameksistens og identificere sig med positionen mellem lejrene. På den anden side viser empirien også, at en væsentlig årsag til, at informanterne har kunnet indtage en position mellem lejrene er, at de er kommet igennem det danske uddannelsessystem. Her møder man forskellige mennesker, som kan være med til at åbne ens horisont, som flere af informanterne udtrykker. I denne forbindelse nævner Mehmet, at det faktisk er nemmere for etniske minoritetspiger at udvikle hybride identitetsformer og blande kulturerne, da de ikke hænger så meget ud i grupper, som drengene gør, men koncentrerer sig om deres skolegang (Mehmet:26). Drengene har på den måde nemmere ved at blive en del af en lukket kreds, mens pigerne kommer igennem systemet og møder en masse forskellige mennesker. Positionen mellem lejrene kan på den måde også have et køns perspektiv, hvor drenge og piger ikke har lige adgang til de forskellige identitetsformer. Specialets informanter synes dog ikke at opleve barrierer i forhold til køn, hvilket kan skyldes, at de netop alle er i gang med en videregående uddannelse.

Empirien viser altså, at klasse, sted og køn har indflydelse på, hvorledes man kan indtage en position mellem lejrene. Informanternes specifikke positioner i forhold til de tre faktorer gør, at de identificerer sig med positionen mellem lejrene på den måde, som de gør. Dette er højst sandsynligt anderledes end hos mange andre etniske minoritetsunge. På mange måder er informanterne atypiske etniske minoritetsunge, og derfor kan specialets konklusioner heller ikke siges at gælde etniske minoritetsunge som en helhed.

6. Konklusion

Konklusionen har til hensigt at svare på problemformuleringen:

Hvordan forhandler unge etniske minoriteter identitet, i forhold til de rammer forskellige etniske grænsedragninger sætter i nutidens Danmark?

Jeg vil starte med de empiriske konklusioner. Disse rejser nogle mere perspektiverende spørgsmål, som jeg vil præsentere til sidst.

Informanternes identitetsdannelse har været undersøgt i forhold til forskellige etniske grænsedragninger i form af indvandrerlejren og den danske lejr. Disse har fungeret som de rammer eller den kontekst, hvori informanternes identitetsdannelse er foregået. Indvandrerlejren har fortrinsvist haft funktion af en forlad os ikke-mekanisme og frastødning. Her lader det til, at forlad os ikke-mekanismen kommer først, hvorefter frastødningen tager over, hvis forlad os ikke-mekanismen ”slår fejl”. Frastødningen træder i kraft, når det vurderes, at personen er blevet *for* dansk eller *for* integreret. Så bliver man opfattet som forræder for sit eget fællesskab. Det er forskellige aktører, der agerer grænsevogtere i denne forbindelse. Det kan være dem fra blokken – de unge ”perkere”. Men det kan også være ældre medlemmer af indvandrerlejren, der frygter for kulturens overlevelse, hvis deres børn finder en etnisk dansk ægtefælle. Det kan altså konkluderes, at indvandrerlejren sætter forskellige rammer og grænser op for hvilken identitetsdannelse, der er accepteret og mulig. Dette har i høj grad noget at gøre med, at man skal forholde sig tro mod det at være anderledes end etniske danskere. Bryder man disse identitetsrammer, så bliver man udstødt af indvandrerlejren. Man betragtes ikke længere som en del af et ”os”.

Et andet ”os”, som informanterne har svært ved at blive en del af, er det danske. Den danske lejr repræsenterer en udelukkelsesmekanisme. Denne mekanisme viser sig, når informanterne påkalder sig en dansk identitet udadtil ved enten at kalde sig for dansker eller opføre sig som en dansker. Det viser sig ligeledes i form af andengørelse, hvor informanternes anderledes udseende er en barriere i forhold til at blive betragtet som dansker. Udelukkelsen fungerer også på et mere institutionelt plan, hvor det at informanterne har en flerkulturel baggrund ikke anerkendes bl.a. pga. statsborgerskabslove og anerkendelse af forskellige stater og folkefærd. Et eksempel på en uintenderet udelukkelse fra den danske lejr er festkulturen, som informanterne enten ikke kan eller vil deltage i. Festkulturen er en markør for inklusion og accept, hvis man er med i den eller på eksklusion af den danske lejr, hvis man ikke er. Det kan altså konkluderes, at der er forskellige

udelukkelsesmekanismer på spil i forhold til den danske lejr, som sætter forskellige rammer for, hvordan informanterne kan skabe deres identitet. De tillades ikke af etniske danskere at antage en dansk identitet, da denne ikke kan indeholde folk, der er anderledes end stereotype forestillinger om, hvad det vil sige at være dansker.

Disse rammer for identitetsskabelse og forhandling har haft forskellige indvirkninger på informanternes identitetskonstruktion. Fælles for informanterne er, at de placerer sig i positionen mellem lejrene, om end de gør det på forskellige måder. Når kulturer blandes optræder der i mit materiale tre identitetstyper. Den første er hybrididentiteten, hvor der skabes noget kvalitativt nyt i forhold til de kulturelle strømme, som identiteten er influeret af. Den anden er den lejrtranscenderende subkulturelle identitet, som er eksemplificeret ved identifikation med hiphop-kulturen. Den tredje er en lejrudvidende identitet, hvor man identificerer sig med det danske, men tilføjer det et touch af en anden kultur. Når kulturer holdes adskilte, viser empirien to slags identitetstyper. Den ene er hverken/eller-identiteten, hvor man pendler mellem to forskellige smertepunkter forstået på den måde, at man ikke føler sig hjemme nogen af stederne. Det kan være en pragmatisk måde at få livet til at fungere på. Samme pragmatisme ligger bag både/og-identiteten, hvor man pendler mellem to kulturer, men får det til at fungere uden smerte. Pendlerne følger generelt forældrenes kultur i hjemmet og dansk kultur udenfor hjemmet. Det kan således konkluderes, at de rammer hvori disse etniske minoritetsunge forhandler deres identitet har indflydelse på deres identitetsskabelse på forskellige måder. Den segregerede og den assimilerede identitetstype findes ikke blandt informanterne. Konklusionerne kan altså ikke siges at gælde etniske minoritetsunge som en helhed. Informanterne er en slags elite blandt etniske minoritetsunge, og derfor kan det ikke konkluderes, at identitetstyperne og positionen mellem lejrene er tilgængelige eller mulige at indtage for alle etniske minoritetsunge i nutidens Danmark. I stedet har specialet skabt viden om identitetskonstruktionerne hos unge etniske minoriteter i den kulturelle middelklasse.

Det at informanterne er en elite og placerer sig i den kulturelle middelklasse, men stadig er påvirket af lejrene i deres identitetskonstruktion, viser, at lejrteorien har en forklaringskraft. Ligeledes kan det konkluderes, at det for alle informanterne har været en vanskelig identificering. Det har været en udfordring at skabe den identitet, de har i dag. Det er ikke nødvendigvis forbundet med smerte, men kan være det. Dette viser, at lejrene er ret faste. Som det blev argumenteret for i afsnittet om udvælgelsen af informanter, kan man sige, at hvis der er nogen, som burde kunne undgå at være

influeret af forskellige lejre i deres identitetskonstruktion, så burde det være informanter som dem i dette speciale. Informanterne er en form for ekstrem-case. De er en elite. De har erfaringer med, hvor lejrenes grænser går, og hvad der sker, når man krydser dem. De er refleksive over for etnicitetens rolle i samfundet. Alligevel er de influeret af lejrene i deres identitetskonstruktion. Selv for de veluddannede og resursestærke vanskeliggør lejrene identitetsdannelsen – og når det er vanskeligt for dem, er der grund til at tro, at det også er vanskeligt for andre, der ikke besidder samme kulturelle kapital. Lejrtendenserne sætter altså også sine spor hos den kulturelle middelklasses etniske minoriteter, ligesom den gør på gadeplan, som meget af den eksisterende forskning viser.

Selvom det kan konkluderes, at lejrene er faste, så viser empirien også, at der faktisk sker noget nyt hos denne elite af unge etniske minoriteter, som kan være med til at bryde med og udfordre lejrene. Empirien viser, at denne gruppe af unge etniske minoriteter har udviklet en særlig form for refleksivitet eller dobbelt bevidsthed. Dette benytter de bl.a. i deres udvikling af den nudanske drøm. De har forhåbninger om et samfund, hvor lejrene er brudt op. Derudover befinder deres identitetstyper sig i positionen mellem lejrene. De har på den måde formået til en vis grad at bryde med lejrene. Derfor kan man rejse spørgsmålet, om de viser vejen for andre unge etniske minoriteter, der måske ikke er ligeså resursestærke. Er de en form for forgangsmænd/kvinder for andre, der oplever samme vanskeligheder ved identitetsdannelsen? Er de – også med deres frivillige arbejde med det at være ung etnisk minoritet i Danmark – med til at bløde lejrenes faste rammer op? Det tyder i hvert fald på, at disse unge etniske minoriteter kan være med til at rokke ved lejrenes faste rammer for identitetsdannelse og således gøre denne mindre vanskelig for andre etnisk minoritetsunge.

English summary

The pivotal point of this thesis is the identity construction of young ethnic minorities in Denmark and how different ethnic groups or *camps* influence this identity construction. The main theoretical background is Paul Gilroy's theory on modern nation states as camps that have developed into biocultural kinships, where culture is the main factor of deciding who belongs and who is excluded.

The first part of the thesis investigates the construction of a Danish camp and an immigrant camp within Denmark. This is done by reanalyzing some of the existing Danish immigration studies in the light of Gilroy's theory on camps with special focus on identity formation. One of the main actors in the establishment of the perception of different camps is the news media. The news media portrait immigrants in a stereotypical way and thereby construct Danes as the opposite. This construction of camps is also present in the Danish school system, where politicians, in fear of the alien cultural influences of immigrants on the Danish youth, have reinvested in the youth's Danishness by implementing certain cultural artifacts as a recommended part of their curriculum. This homogenization of the people is one of the key elements in camp-thinking. To mix different cultures is seen as a great betrayal to the camp's perceived homogenous people. But the Danish immigration studies also focus on people who live between the Danish camp and the immigrant camp. These are young people who through their lives, on the street, in youth clubs and school, have been influenced by different cultural flows and therefore have the option to identify with and create their own culture, which is a mixture of different cultural influences. In the end the existing research is critiqued with the purpose of creating a version of the camp-perspective that has a higher validity according to the use of the concept in the further analysis.

The second and main part of the thesis is the analysis of eight interviews with young ethnic minorities. They all have in common that they are members of a council that deals with being a young ethnic minority in Denmark. Other than that they all have a higher education. This places them in the cultural middleclass of society which is not common among ethnic minorities in Denmark. The first two parts of the analysis focus on the camps, as these are the context within the informants' identity construction takes place. The immigrant camp represents a "don't leave us mechanism" where the informants experience that other ethnic minorities want them to stay true to what they believe to be an essential identity as an ethnic minority. But as this fails a "push-away mechanism" takes over. The informants are often accused of being too Danish or too integrated in the Danish way of life. They are seen as traitors to their own kind and are therefore pushed away

from the immigrant camp. On the other hand there is the Danish camp which also won't accept the informants. Ethnic Danes see the informants as out of place. They are Muslims and are therefore not in the right place as Denmark is not a Muslim country. There is also a more institutional exclusion as the Danish state many times does not accept double citizenship and does not recognize for example the Kurdish people. This makes the informants feel that a part of their identity is not recognized by the Danish state. Another though unintended exclusion is the Danish party-culture. The informants feel that they cannot become a "real" part of the Danish society because they either will not or are not allowed to drink and party.

The last part of the analysis is the identity formations of the informants, which is seen in the context of the two camps. All the informants can be placed in the position between the two camps, but they do so in different ways. Five of the informants have identity types that are a result of a mixture of different cultures. The first identity type is the hybrid identity. This is an identity that is qualitatively new in terms of the cultures it is a hybrid of. The second is a camp-transcending subcultural identity which in this case is identification with hip hop culture. The last identity type is a camp expanding identity where the main identification is with the Danish culture, but this is added a touch of the informants "own" culture. The other three informants have identities that are a result of keeping the cultures separated. The first identity here is the neither/nor-identity. This represents a commute between two painful places, where the informant does not feel at home - the Danish culture and the parents' culture. The other identity type, when cultures are kept separated, is the both/and-identity, where the informants feel that they have both Danish and their parents' culture. They act according to their parent's culture at home, and Danish culture out of the home, but it is a commute that works without pain.

The thesis concludes that even though all identity types can be placed between the two camps, they all are influenced by the camps in different ways. The thesis argues that if anyone should be able to avoid constraints of the camps, it should be people as the informants of the thesis as they are a part of an elite. But the empirical material shows otherwise. This shows the validity of the camp concept. Other than that the thesis argues that the informants can be seen as somebody who sets an example for other ethnic minorities of how to break with the camps in the construction of identity, as the informants' identity is not determined by either camp.

Litteraturliste

- Andreassen, Rikke (2007): *Der er et yndigt land – Medier, minoriteter og danskhed*. Tiderne Skifter Forlag. København.
- Back, Les (1996a): *New Ethnicities and Urban Culture – Racisms and multiculturalism in young lives*. Routledge. England.
- Back, Les (1996b): "Apache Indian, reggaemusikken og det kulturelle intermezzo", in *Social Kritik*, nr. 45-46, september 1996: 46-70.
- Barker, Martin (1981): *The New Racism - Conservatives and the Ideology of the Tribe*. Alethia Books. Maryland.
- Bech, Henning (2005): "Dikotomi, hierarki etc.: Om den store fortælling om køn, seksualitet, etnicitet osv., samt om nogle mulige mellemstore alternativer" in Henning Bech & Anne Scott Sørensen (red.): *Kultur på kryds og tværs*. 1. udgave. Forlaget Klim. Århus.
- Bertelsen, Iben Munk & Camilla Tryk Augustasen (2010): *Med islam i hjertet og dansk blod i årene – Et kvalitativt studie af identitetsoplevelsen af at være etnisk dansk konvertit*. Speciale fra Aalborg Universitet.
- Bhatt, Chetan (2006): "The Fetish of the Margins: Religious Absolutism, Anti-Racism and Postcolonial Silence", in *New Formations* 59: 98-115.
- Blumer, Herbert (1954): "What is Wrong with Social Theory?", in *American Sociological Review*, vol. 19, no. 1: 3-10.
- Castles, Stephen & Mark J. Miller (2009): *The Age of Migration – International Population Movements in the Modern World*. 4. udgave. Palgrave Macmillan. London.
- Chase, Susan E. (1995): "Taking Narrative Seriously – Consequences for Method and Theory in Interview Studies" in Ruthellen Josselson & Amia Lieblich (red.): *The Narrative Studies of Lives Volume 3: Interpreting Experience*. SAGE Publications. London.
- Demant, Jakob & Margaretha Järvinen (2006): "Constructing maturity through alcohol experience – Focus group interviews with teenagers", in *Addiction Research and Theory*, 14(6): 589-602.
- Diken, Bülent (1998): *Strangers, Ambivalence and Social Theory*. Ashgate Publishing Company. England.
- Du Bois, W. E. B. (1903/2008): *The Souls of Black Folk*. Wilder Publications. Virginia.
- Elg, Camilla (2005): *Set og overset. Unge kvinder med indvandrerbaggrund i Danmark*. SPIRIT PhD Series. Aalborg.

- Fadel, Ulla Holm, Peter Hervik & Gitte Vestergaard (1999): "De "besværlige" somaliere", in Peter Hervik (red.): *Den generende forskellighed – Danske svar på den stigende multikulturalisme*. Hans Reitzels Forlag. København.
- Gadamer, Hans-George (2007): *Sandhed og Metode – Grundtræk af en filosofisk hermeneutik*. 2. udgave. 1. oplag. Academica. Århus.
- Gilliam, Laura (2009): *De umulige børn og det ordentlige menneske – Identitet, ballade og muslimske fællesskaber blandt etniske minoritetsbørn*. Århus Universitetsforlag. Århus.
- Gilroy, Paul (1993): *The Black Atlantic – Modernity and Double Consciousness*. Verso. London.
- Gilroy, Paul (2000): *Between Camps – Nations, Cultures and the Allure of Race*. Routledge. London.
- Gilroy, Paul (2004): *After Empire – Melancholia or convivial culture?* Routledge. England.
- Hall, Stuart (2007): "Living with difference – Stuart Hall in conversation with Bill Schwarz", in *Soundings*, nr. 37: 148-158.
- Hervik, Peter (1999a): "Forskellighedens logik: Fremstilling, forestillingen og forskningen", in Peter Hervik (red.): *Den generende forskellighed – Danske svar på den stigende multikulturalisme*. Hans Reitzels Forlag. København.
- Hervik, Peter (1999b): "Nyracisme – politisk og folkelig", in Peter Hervik (red.): *Den generende forskellighed – Danske svar på den stigende multikulturalisme*. Hans Reitzels Forlag. København.
- Hervik, Peter (2004): "The Danish cultural world of unbridgeable differences", in *Ethnos*, 69:2: 247-267.
- Jacobsen, Michael Hviid & Søren Kristiansen (2002): *Erving Goffman. Sociologien om det elementære livs sociale former*. Hans Reitzels Forlag. København.
- Jacobsen, Michael Hviid (2007): "Adaptiv teori – den tredje vej til viden: En stående invitation til syntesesociologi", in Rasmus Antoft, Michael Hviid Jacobsen, Anja Jørgensen & Søren Kristiansen (red.): *Håndværk og Horisonter – tradition og nytænkning i kvalitativ metode*. Syddansk Universitetsforlag. Odense.
- Järvinen, Margaretha (2004): *Hjemløse flygtninge og indvandrere*. 1. udgave, 1. oplag. Hans Reitzels Forlag. København.
- Järvinen, Margaretha (2005): "Interview i en interaktionistisk begrebsramme", in Margaretha Järvinen & Nanna Mik-Meyer (red.): *Kvalitative metoder i et interaktionistisk perspektiv – interview, observationer og dokumenter*. 1. udgave, 1. oplag. Hans Reitzels Forlag. København.
- Jenkins, Richard (2011): *Being Danish – Paradoxes of Identity in Everyday Life*. Museum Tusulanum Press. København.

- Jensen, Sune Qvotrup (2007): *Fremmed, farlig og fræk. Unge mænd og etnisk/racial andenhed – mellem modstand og stilisering*. SPIRIT PhD Series. Aalborg.
- Jensen, Sune Qvotrup (2011): "Othering, identity formation and agency", in *Qualitative Studies*, 2 (2): 63-78.
- Jensen, Sune Qvotrup (2012): "Stuart Hall – Kulturforskning som kritisk engagement", in Michael Hviid Jacobsen & Anders Petersen (red.): *Samfundsteorier og Samtidsdiagnose*. Forlaget Unge Pædagoger, under udgivelse. København.
- Johansen, Louise Victoria (1999): "Forældrenes flugt fra den generende forskellighed", in Peter Hervik (red.): *Den generende forskellighed – Danske svar på den stigende multikulturalisme*. Hans Reitzels Forlag. København.
- Koefoed, Lasse & Kirsten Simonsen (2010): *"Den fremmede", byen og nationen – om livet som etnisk minoritet*. 1. udgave. Roskilde Universitetsforlag. Frederiksberg.
- Kvale, Steinar (1997): *InterView – En introduktion til det kvalitative forskningsinterview*. 1. udgave. 14. oplag. Hans Reitzels Forlag. København.
- Layder, Derek (1998): *Sociological Practice – Linking Theory and Social Research*. SAGE Publications. London.
- Malik, Kenan (2008): *Strange Fruit – Why Both Sides are Wrong in the Race Debate*. Oneworld Publications. Oxford.
- Mik-Meyer, Nanna & Margaretha Järvinen (2005): "Indledning: Kvalitative metoder i et interaktionistisk perspektiv", in Margaretha Järvinen & Nanna Mik-Meyer (red.): *Kvalitative metoder i et interaktionistisk perspektiv – interview, observationer og dokumenter*. 1. udgave, 1. oplag. Hans Reitzels Forlag. København.
- Mørck, Yvonne (1998): *Bindestregsdanskere – Fortællinger om køn, generationer og etnicitet*. 1. udgave. Forlaget Sociologi. Frederiksberg.
- Prieur, Annick (1999): "Maskulinitet, kriminalitet & etnicitet", in *Social Kritik*, nr. 65-66, december 1999: 32-43.
- Prieur, Annick (2002): "Fargens betydning. Om rasisme og konstruksjon av etniske identiteter", in *Sosiologi i dag*, årgang 32, nr. 4/2002: 59-82.
- Prieur, Annick (2004): *Balansekunstnere – Betydningen av innvandrerbakgrunn i Norge*. Pax Forlag. Oslo.
- Prieur, Annick (2007): "Ulykkespunkter i kulturtrafikken", in Øivind Fuglerud & Thomas Hylland Eriksen (red.): *Grenser for kultur? Perspektiver fra norsk minoritetsforskning*. Pax Forlag. Oslo.

- Røgilds, Flemming (1988): *Rytme, racisme og nye rødder – En bro mellem sorte og hvide?* Forlaget politisk revy. København.
- Røgilds, Flemming (1995): *Stemmer i et grænseland – En bro mellem unge indvandrere og danskere?* Forlaget politisk revy. København.
- Røgilds, Flemming (2002a): "Den nye racisme – Aktører. Forhistorie. Modstrategier.", in *Dansk Sociologi*, vol. 13, no. 3, 2002: 101-110.
- Røgilds, Flemming (2002b): "Race, lejrtenkning og nonracial humanisme – en samtale med Paul Gilroy", in *Social Kritik*, nr. 84, december 2002: 44-64.
- Schierup, Carl-Ulrik (1993): *På kulturens slagmark – Mindretal og størretal taler om Danmark*. Sydjysk Universitetsforlag. Esbjerg.
- Schutz, Alfred (2005): *Hverdagslivets sociologi*. Hans Reitzels Forlag. København.
- Sernhede, Ove (2001): "Los Angered og forstadens krigere – Udenforskab og hip hop i Det nye Sverige", in *Social Kritik*, nr. 74, juni 2001: 39-50.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (1985): "The Rani of Sirmur: An essay in reading the archives", in *History and Theory*, Vol. 24, no. 3: 247-272.
- Stolcke, Verena (1995): "Talking Culture: New Boundaries, New Rhetorics of Exclusion in Europe", in *Current Anthropology* vol. 36, no. 1: 1-24.
- van Dijk, Teun A. (1993): *Elite Discourse and Racism*. SAGE Publications, Inc. London.
- Wren, Karen (2001): "Cultural racism: something rotten in the state of Denmark?", in *Social and Cultural Geography*, vol. 2, no. 2, 2001: 141-162.
- Yuval-Davis, Nira (1997): *Gender and Nation*. SAGE Publications Ltd. London.

Bilag

Interviewguide

Indledende

Der er ingen rigtige eller forkerte svar, det er vigtigt, at du bare kommer med dine egne erfaringer og oplevelser. Du er selvfølgelig sikret anonymitet, så du behøver ikke være bange for at sige noget.

Hvad hedder du?

Hvor gammel er du?

Hvor bor du?

Hvad laver du til dagligt?

Identitetsopbygning – nogle spørgsmål om, hvordan du er.

- Hvordan vil du karakterisere dig selv? Er du dansker? Har du dine FORÆLDRES NATIONALITET, men bor i Danmark? Eller er du en blanding? I hvilke situationer føler du dig som hvad? I hvilke situationer føler du dig som dansker (hjemrejser, jobansøgninger, skolen, universitetet)? I hvilke situationer føler du dig som indvandrer – er der situationer i folkeskolen, hvor du har følt dig stemplet som indvandrer? Har der været situationer, hvor etnicitet slet ikke har spillet en rolle? Hvad er der sket gennem dit liv, som gør, at du karakteriserer dig sådan i dag?

- Oplever du, at den kultur eller de skikke, som karakteriserer det land, som dine forældre kommer fra, har eller har haft indflydelse på dit liv her i Danmark? Kan du fortælle om en situation, hvor det har haft indflydelse? (er det positivt eller negativt, at den oprindelige kultur har eller ikke har haft indflydelse)

- Hvor føler du dig hjemme?

- Mange unge indvandrere føler sig splittet mellem to kulturer, eller to verdener. Er det noget du kan genkende i en eller anden form? Føler du også, eller har du tidligere følt, at du har to ”identiteter”? Kan du fortælle om en situation, hvor du har følt det?

- Føler du, at det er muligt både at være indvandrer og dansker? Er det muligt at blande de to ”kulturer” og skabe en identitet, hvor der er elementer fra begge? - kom gerne med konkrete eksempler på, hvordan man kan se blandingen, f.eks. påklædning (jeans og tørklæde) eller sproget. Er det muligt at forbinde elementer af ens indvandrerbaggrund med danskheden uden at undergå en fuldstændig fordanskning og ligge indvandrerbaggrunden bag sig? Og på samme måde; er det muligt at fastholde sin indvandrerbaggrund uden at skulle fravælge det ”danske”? Har alle denne mulighed, eller er der forskel på unge mænd og kvinder? Hvad med klasse?

- *Er det en fordel at kende til flere kulturer? Giver det specielle resurser at have erfaringer med flere kulturer end én? Kan du give eksempler på, hvor det har været en fordel for dig? Er der eksempler på, at det har været negativt?*

- *Hvilke muligheder giver det, når man hverken vil lade ens indvandrerbaggrund eller det danske bestemme over en? Er det en måde at tage sagen i egen hånd? Tage kontrol over sit eget liv? Kan du give et eksempel på, at du har gjort det?*

- *Hvis der er noget, der alligevel holder folk sammen, når de bryder med traditionelle forestillinger om det at være indvandrer eller det at være dansker, hvad kan det så være? Hvordan kan det f.eks. være, at et etnisk forskelligt sammensat råd, som "rådet" alligevel arbejder sammen? Hvad har I tilfælles? Er der et fælles mål blandt unge? Er der enighed om, hvor man er på vej hen?*

- *Har du relationer udenfor Danmark? Har du forbindelser til folk fra dine forældres oprindelsesland? Har du familie eller venner i udlandet, der også har indvandrerbaggrund, som du har kontakt med? Kan du fortælle om, hvordan du bruger sådan et kontaktnetværk?*

"Rådet" arbejder for at gøre nydanskere en mere fremtrædende aktør i den danske debat, er du i den forbindelse inspireret af andre lande, hvor minoritetsgrupper har gjort deres indflydelse gældende?

Om forholdet til det "danske"

- *Hvordan har du det med begrebet "danskhed", er der noget der burde laves om i forståelsen af det? (jeg tænker også på "Rådets" ide om den nudanske drøm)*

- *Hvordan skal denne forandring ske? Er det muligt at forandre opfattelsen af danskheden til noget mere inkluderende inden for de rammer, der allerede eksisterer? F.eks. gennem foreningsarbejdet, som "Rådet" går meget ind for. Foreninger er jo noget meget dansk, er det den vej man kan ændre samfundet til noget bedre og mere inkluderende?*

PLAN B: Tror du det hjælper at arbejde i forening, eller skal man i virkeligheden gøre noget helt andet? Er der andre måder at gøre det på, som går udenom systemet så at sige?

- *Tror du, at indvandrere ønsker at blive danske? - Er der forskel på forældregenerationen og de yngre generationer af indvandrere i denne forbindelse?*

- *Er der tendenser til, at etnisk minoritetsunge er ved at blive mere "danske"? – Gælder det både for unge kvinder og mænd? – og hvad med de unge etniske danskere, er de også ved at forandre sig i mødet med andre kulturer? Tager de noget at indvandrernes kultur til sig (f.eks. i sproget)?*

Eller er der ved at ske det modsatte, hvor de unge indvandrere bliver mere og mere "udanske"? (som et modsvar til det nuværende syn på integration, som synes at være, at indvandrere skal forkaste deres oprindelige kultur og blive danske 'Bliv dansk eller skrid' holdningen).

- *Hvordan tror du, at etniske danskere ser på indvandrere? - Er der forskel på ældre danskeres holdning til indvandrere end de yngre danskeres?*

- *Har der været situationer, hvor det har været svært at blive en del af "inderkredsen" af danskere? Kan du komme med eksempler fra dit eget liv? Har du mange danske venner, eller har du flere venner med indvandrerbaggrund?*

- Har du oplevet repressalier fra andre indvandrere, når du "går med" eller mødes med dine danske venner? Og hvordan reagerer danskere, når andre danskere er venner eller kærester med indvandrere? Hvorfor tror du, de reagerer sådan?

- Hvordan tror du, at man kan skabe mere interaktion mellem danskere og indvandrere?

Familiebaggrund

- Hvor stammer din familie fra? – Hvilken religion har de/du?

- Hvordan vil du sammenligne det at bo der, med det at bo i Danmark?

Hvad er godt, og hvad er dårligt ved dine forældres oprindelsesland?

Savner du noget af den livsstil fra det land her i Danmark - eksempler?

Afrunding

Er der noget, du gerne vil tilføje? – noget du ikke fik fortalt?

Har du spørgsmål til interviewet?